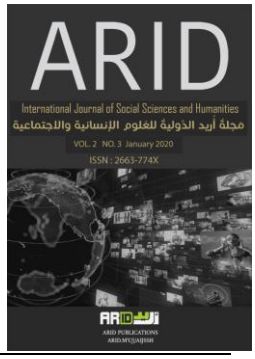
ARID Journals

ARID International Journal of Social Sciences and Humanities (AIJSSH)

Journal home page: http://arid.my/j/aijssh



مَجلةُ أُريد الدَّوليةُ للعُلومِ الإنسانية والاجتماعية

العدد 3، المجلد 2، كانون الثاني 2020م

Political pluralism theory in the view of the legitimate policy

TAHA AHMED AL ZAIDI
Member of the Supreme Council of the Iraqi Fiqh Academy
Head of the Insight Center for Media Research and Development

نظرية التعددية السياسية
في ضوء السياسة الشرعية

طه أحمد الزيدي

عضو الهيئة العليا في المجمع الفقهي العراقي
رئيس مركز البصيرة للبحوث والتطوير الإعلامي

tahaazz1969@gmail.com
Arid.my/0001-0020
https://doi.org/10.36772/arid.aijssh.2020.238

ARTICLE INFO

Article history:
Received 05/07/2019
Received in revised form 01/09 /2019
Accepted 15 /12/2019
Available online 15/01/2020
https://doi.org/10.36772/arid.aijssh.2020.238

ABSTRACT

The issue of political pluralism in our societies is considered one of the critical issues in contemporary political construction, and it has influential implications in the political arena, and its study in the legal policy has become important to control Islamic political action.

The results came to confirm that pluralism in Islamic thought has its roots since the first century of the state in Islam

And it has two views:

The first: Pluralism in political views, which is an award and even a duty within the parameters of enjoining good and forbidding evil and advice.

The second: Pluralism in the formation of Islamic political parties, as the principle is that there is no permissibility, and it is resorted to only in the interest of a general and achieved reality that leads to achieving peaceful coexistence and political stability.

Keywords: Legitimate politics - political pluralism - Islamic parties - Islamic political thought - political opinions - political systems

الملخص

تعد قضية التعددية السياسية في مجتمعاتنا من القضايا المفصلية في البناء السياسي المعاصر ولها تداعيات مؤثرة في الساحة السياسية ، ودراستها في ضوء السياسة الشرعية بات مهما لضبط العمل السياسي الاسلامي .

وجاءت النتائج لتؤكد ان للتعددية في الفكر الاسلامي جذورها منذ القرن الاول للدولة في الاسلام

ولها صورتان :

الاولى : تعددية في الاراء السياسية وهي جائزة بل واجبة ضمن ضوابط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة.

والثانية : التعددية في تشكيل الاحزاب السياسية الاسلامية فالاصل فيها عدم الجواز ولا يلجأ اليها الا لمصلحة حقيقة عامة متحققة تؤدي الى تحقيق التعايش السلمي والاستقرار السياسي.

الكلمات المفتاحية: السياسة الشرعية- التعددية السياسية- الاحزاب الاسلامية - الفكر السياسي الاسلامي- الاراء السياسية- النظم السياسية.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فإنّ أهمية دراسة مسائل تتعلق بالسياسة الشرعية تأتي من كونها أصل حفظ الضروريات الخمس، يقول ابن الاثير(ت606هـ): "إنّ الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي تحقن به الدماء، ويتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهذه وظيفة ولي الأمر**"[1].**

ومع هذه الأهمية فلا تزال مسائل من السياسة الشرعية بعيدة عن التأصيل الشرعي العميق، والتحرير العلمي الدقيق، لما يعتريها من محاذير ومخاوف صنعتها السلطات الحاكمة في العصور المتأخرة، لإبعاد علماء الأمة عن تبصير الرأي العام بحقوقه، وواجبات السلطة الحاكمة، فضلا عن مدى شرعيتها، وهذا من أشد ما يقلق الأنظمة الحاكمة، فكانت ثمرتها مرّةً في ظهور التطرف الذي افسد في البلاد وأساء إلى الدين، لأنه يؤمن بالعنف الدموي فقط سبيلا للتغيير وفرض الرأي.

ولذا نجد قصورا في معالجة تطور بعض قضايا السلطة في ضوء السياسة الشرعية، مما دفع النظام السياسي إلى الابتعاد شيئا فشيئا عن سلطة الشريعة، وبمعنى أدق إبعاد الشريعة عن السياسة والحكم، ومن هنا نشأت المفاصلة بين الدين والسياسة، وقويت بتغذية الغرب لها؛ لتحقيق المفاصلة التامة بينهما في البلاد العربية والإسلامية كما كانت في بلاد الغرب.

إنّ المدونات في السياسة الشرعية بقيت محدودة قياسا بأبواب الفقه الأخرى، ومع ظهور كتابات معاصرة واعية بهذا الشأن إلا أن بعضها نأى أصحابها عن معالجة قضايا جوهرية معاصرة بصورة معمقة؛ لما قد تجلبه عليهم من ويلات الحكام الذين لا يرقبون في عالم مصلح وباحث منصف إلاً ولا ذمة ولا إنسانية.

وفي المقابل نجد هنالك إشكاليات في التنظير السياسي وما يتضمنه من النقد والتقويم، ومنها محاولة قولبة الأنظمة السياسية التي حكمت في العصور السابقة بأطر النظم السياسية المعاصرة، بعيدا عن معطيات واستحقاقات البيئة التي نشأت فيها أو حكمتها، وهذا مما يجعل الأحكام غير دقيقة أو مشوهة أو مجحفة، ولا سيما إن كان من وضع الأداة المعيارية أو امتلكها خاضعا مسبقا لرفض نظام سياسي حكم في عصر سابق ويخشى من عودته للحكم، وبذلك تغيب الموضوعية والحيادية القائمة على التجرد، والتي يقوم عليها المنهج العلمي في التشخيص والتحليل والقياس والتقويم.

كما أن استحقاقات البيئة وطبيعة تكوين أفرادها وبنائهم الفكري والقيمي، يؤثر في تطبيق الأنظمة السياسية المعاصرة من بيئة إلى أخرى ومن دولة إلى غيرها، فقد ينجح نظام سياسي في دولة ولكنه يفشل كليا أو جزئيا في دولة أخرى قد تكون مجاورة لسابقتها، ولذلك تقرر عند كثير من المنظرين إنّ محاولة استنساخ التجارب أو الأنموذج السياسي لا يكتب له النجاح ما لم يخضع لتعديلات قد تصل إلى نسب عالية وجوهرية، بما يتلاءم مع البيئة الجديدة التي يراد نقل التجربة إليها أو تطبيق الأنموذج فيها.

ثم إن الإقرار بالتطور في المجتمعات على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، يقتضي الإقرار بالتطور السياسي فيها، مواكبا لها، مؤثرا أو متأثرا، وهذا يكون غالبا في النظم السياسية ولا يستلزم بالضرورة خللا في أصول الفكر السياسي ومبادئه العامة.

إن هذه المقدمات والإشكاليات ينبغي أن تكون حاضرة ونحن نعالج قضايا سياسية معاصرة في ضوء السياسة الشرعية، ومنها نظرية التعددية السياسية.

تساؤلات وأهداف

ولعل من الأسئلة التي تثير جدلا بين أهل العلم, ولا سيما عند المتخصص بالسياسة الشرعية: هل عرف التاريخ السياسي الإسلامي التعددية السياسية؟ ما مفهومها وأنواعها؟ وما الحكم الشرعي للتعددية السياسية؟ وما ضوابطها؟ وهل تعد التعددية ظاهرة إيجابية أم سلبية في البناء السياسي للدول المعاصرة؟

وهذه التساؤلات المحورية لن تكون بمنأى عن طبيعة الأنظمة السياسية المعاصرة التي تتولى السلطة وإدارة الحكم في الدول بعد غياب الدولة الجامعة.

ومن المؤلم أن تتحول بعض الإجابات إلى بوابة لصراع الإرادات والأجندات، في الدول العربية والإسلامية، وما أفرزته وستفرزه من صدامات مسلحة أو مفاصلة قادحة.

ونحاول في هذه الدراسة الإجابة عن عدد من التساؤلات المنهجية التي تثير الاهتمام والمتابعة عند الباحثين في السياسة بشقيها الشرعي والعام، وتتلخص في تساؤلات محورية، هي:

1. ماذا نقصد بنظرية التعددية السياسية؟
2. ما الإطار العام للتعددية السياسية من حيث أنواعها، وأحكامها الشرعية وضوابطها ؟
3. ما كيفية توظيف التعددية السياسية في تحقيق التعايش والأمن المجتمعي؟

كما هنالك جملة من الأهداف نطمح في التوصل إليها في إطار المشكلة الخاضعة لمتطلبات البحث والدراسة، من أهمها:

1- بيان قدرة الشريعة الإسلامية على مواجهة النوازل والحوادث ووضع حلول شرعية لها، واستنباط أحكام فقهية لمستجداتها بالنظر في الأدلة التفصيلية.
2- التوصل إلى مفهوم فقهي معاصر، يسهم في تحديد المقصود بالتعددية السياسية، وأنواعها.
3- تحديد الحكم الشرعي للتعددية السياسية والضوابط المتعلقة بهذه التعددية، ضمن منظومة السياسة الشرعية.
4- التوصل إلى توصيات علمية وعملية يمكن أن تسهم في معالجة مشكلة البحث المتعلقة في الفوضى السياسية وترشيدها لتقليل آثارها السلبية على الفرد والمجتمع، وتوظيفها في خدمة الأمة الإسلامية والحضارة الإنسانية.

منهج الدراسة وخطتها:

إنَّ طبيعة الظاهرة التي ندرسها ونروم الوصول إلى حلول لمعالجتها أو تقليل أثرها وتحقيق الأهداف المرسومة، استلزم اتباع منهج علمي في البحث يتلاءم مع طبيعة هذه الدراسة فكان المنهج الوصفي؛ "إذ يعدُّ الوصف ركناً أساسياً من أركان البحث العلمي، ومنهجه من أهم المناهج المتبعة فيه...، وهو أسلوب من أساليب التحليل المركز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد،.. وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية، ثم تفسيرها بطريقة موضوعية، بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة"[2].

واعتمدنا في سبيل ذلك الاستقراء والتحليل التأصيلي، من خلال استقراء النصوص الشرعية وتحليلها، بتتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات العلاقة بنظرية التعددية السياسية، وتفسيرها وبيان أوجه الدلالة فيها، واستخلاص المعاني واستنباط الأحكام الشرعية منها، كما اقتضى القيام بمسح لأهم الآراء والأقوال والقواعد التي وردت في المصادر الفقهية, ومدونات السياسة الشرعية لتحديد مفهوم التعددية السياسية وأنواعها وأحكامها وضوابطها، وتطبيقاتها المعاصرة.

ونحاول أن نعتمد في هذه الدراسة على أسلوب النظريات الفقهية، التي تعني في باب السياسة الشرعية: "مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التكليفية المتعلقة بحراسة الدين وتحقيق مصالح الأمة، وتحديد الواجبات والحقوق للراعي والرعية وتنظيم شؤون الدولة بتحديد طبيعتها وأركانها وعلاقاتها وسلطاتها ومقوّمات سيادتها الداخلية والخارجية".

لقد جاءت هذه الدراسة في **تمهيد يتعلق بنظرية التعددية السياسية** ومبحثين وخاتمة

أما المبحث الاول: فيبحث التعددية في الآراء السياسية

وأما **المبحث الثاني: فيتعلق بتعددية القوى السياسية (المعارضة السياسية التنظيمية)**

وأما الخاتمة فضمت أهم النتائج والاستنتاجات التي توصلت إليها هذه الدراسة.

نسأل الله تعالى أن يلهمنا التوفيق إلى السداد والرشاد ونفع البلاد والعباد، وما توفيقنا إلا بالله.

تمهيد في نظرية التعددية السياسية

للتعددية السياسية صور بحسب التطور التاريخي للدولة في الإسلام، لعل أبرزها لدى المتقدمين تعدد الحكام أو الدول، وعند المعاصرين تعددية الأحزاب السياسية، ونحاول في هذه النظرية بحث التعددية السياسية بشقيها التنظيري والتنظيمي.

ونقصد بنظرية التعددية السياسية في ضوء السياسة الشرعية: مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التكليفية المتعلقة بتنوع الآراء في تنظيم شئون الدولة ومقوّمات سيادتها الداخلية والخارجية والمشاركة في التأثير على القرار السياسي، وتنوع القوى المنظمة التي تعمل على فرض المبادئ التي تعتنقها، عن طريق الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها؛ خدمة للمصالح العامة.

مما لا شك فيه أن التعددية في الإسلام تمتد في جذورها إلى اللبنات الأولى في البناء الفكري والفقهي في المذهبية الإسلامية، مرورا بصراع مدرستي النص الشرعي والتحكيم العقلي، في مسألة التحسين والتقبيح عند المتكلمين والأصوليين.

كما كانت حاضرة في المنظومة السياسية الإسلامية في صورتها الإيجابية في وثيقة المدينة، وبدأت تأخذ منحى سلبيا في المعارضة والصراع على السلطة بدل تعزيز سلطة الدين.

وفي ضوء تعريفنا لنظرية التعددية السياسية يمكن تحديد نوعين من هذه التعددية, هما:

1- التعددية في الآراء السياسية: ويقصد بها: تنوع الآراء السياسية الموافقة للشريعة ومقاصدها الكلية، وحق أصحابها في التعبير عنها والمشاركة في التأثير على القرار السياسي، خدمة للمصالح العامة. ويمكن أن نصنفها ضمن التعددية السياسية الإيجابية.

وهذه التعددية هي إقرار، أو اعتراف بوجود التنوع الاجتماعي، وبأن هذا التنوع لا بد أن يترتب على خلاف في المصالح والاهتمامات، والأولويات، وتكون التعددية هنا إطارا مقننا للتعامل مع هذا الخلاف، أو الاختلاف بحيث لا يتحول إلى صراع عنيف يهدد سيادة الشرع أو سلامة المجتمع وبقاء الدولة [3].

ومن صورها المعارضة السياسية الداخلية التي تعني الاختلاف بشأن التصور للمثالية السياسية والاجتماعية التي ينبغي أن تسود في المجتمع[4]، أو إنكار الرعية أو بعضها على الحكومة تصرفا (يظن أنه) يخالف تشريع الدولة أو يضر بمصلحة الأمة[5].

2- التعددية في القوى السياسية[1]: ويقصد بها تنوع القوى في الصراع من أجل فرض المبادئ التي تعتنقها، عن طريق الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها، وفي عمومها تصنف ضمن التعددية السياسية السلبية.

ومن صورها تعدد الجماعات والأحزاب السياسية التي هي عبارة عن مجموعة من الأفراد تجمعهم فكرة معينة، تدفعهم للعمل المتواصل للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها لتحقيق أهداف معينة[6].

أو مجموعة منظمة تعمل بمختلف الوسائل للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين[7].

وهذا التعريف يشتمل على أركان أربع:

- وجود جماعة.
- لديها برنامج سياسي معين.
- تعمل بالوسائل السلمية (الديمقراطية وغيرها).
- تسعى للفوز بالحكم أو المشاركة في السلطة[8].

[1] تقتصر هذه الدراسة على المعارضة السياسية السلمية، من دون المعارضة العنفية أو المسلحة, فهذه تبحث عادة ضمن نظرية الخروج في السياسية الشرعية.

المبحث الأول: التعددية في الآراء السياسية

مشروعية التعددية في الآراء السياسية (حق المعارضة السياسية)

لم نقف على قول فقهي يمنع وجود مثل هذا النوع من التعددية، فالنصوص الشرعية والوقائع التاريخية في عصور الحكم الإسلامي تثبت هذا النوع من التعددية, وتعده ظاهرة إيجابية، يقوم على مبادئ مشروعة ومنضبطة، وأهمها:

1- التعبير عن الرأي السياسي واجب وحق مكفول:

التعددية في الآراء السياسية أو ما يطلق عليها المعارضة السياسية الإيجابية تندرج ضمن مفهوم حرية التعبير المستمدة من نظرة الإسلام إلى الحرية، فقد احترم الإسلام حرية التعبير وأقرها وحث عليها، وهي ليست وليدة الفكر الإنساني، كما أنها ليست ثمرة من ثمرات نضال الأفراد والجماعات ضد الطغاة والمستبدين، وإنما هي منحة إلهية وسمة بارزة من سمات الشريعة الإسلامية، وحق شرعي أصيل تدعمه النصوص الشرعية [9].

فالحرية الفردية أصل مقرر يرتفع به الإنسان فوق الإكراه الداخلي عن طريق الشهوات، والخارجي عن طريق الضغط والسيطرة، ولا يمكن أن تكون الحرية الإجتماعية بديلاً للحرية الفردية، على نحو ما يدعي الماركسيون، فالحرية الاجتماعية في واقع الأمر ليست إلا مجموع حريات الأفراد، لأن المجتمع الحر هو الذي يكون أفراده أحراراً، والحرية لا تنبع إلا من الإيمان بعقيدة التوحيد[10]، ولذا فقد جعل النبي (صلى الله عليه وسلم) من شروط المواطنة الحقة للمسلم وانضمامه إلى الرعية الإسلامية قول الحق والمجاهرة به؛ سعياً لإحقاقه في المجتمع، فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: "بايَعْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ، وَعَلَى أَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَعَلَى أَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنَّا، لَا نَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ" [11].

كما عدّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ترك المسلم الإدلاء برأيه، فيما يرى أنه الحق، أمراً محتقراً، فقد روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "لا يحقرن أحدكم نفسه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يحقر أحدنا نفسه، قال يرى أنه عليه مقالاً ثم لا يقول به، فيقول الله عز وجل يوم القيامة: ما منعك أن تقول فيَّ كذا وكذا؟ فيقول: خشية الناس، فيقول: فإياي كنت أحق أن تخشى" [12]، وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: أوصاني خليلي (صلى الله عليه وسلم) بخصال من الخير؛ أوصاني أن لا أخاف في الله لومة لائم، وأوصاني أن أقول الحق وإن كان مراً [13].

وقد أكد النبي (صلى الله عليه وسلم) حرية التعبير, حتى في مواجهة السلطة, وعدها جهاداً بل من أفضل مراتبه، لقوله عليه الصلاة والسلام: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " [14]، بل هي شهادة في سبيل الله لمن يضحي بنفسه من أجلها، لقوله (صلى الله عليه وسلم): "أفضل الشهداء عند الله عز وجل رجل قام إلى والٍ جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله"[15].

2- حق المشاركة في التفكير السياسي:

ويقصد بها إعطاء دور فاعل وليس شكليا للمواطنين (ولا سيما المعارضة السياسية الداخلية)، في مناقشة بعض القرارات والسياسات والمواقف والخطط والبرامج التنفيذية، والقرآن عني بتأصيلها، وقام النبي عليه الصلاة والسلام بتفعيلها، وتتجلى في اعتماد مبدأ الشورى، قال الله تعالى: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"[16]، وقوله تعالى: "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"[17]، ولعظيم هذا المبدأ في العلاقات العامة أفرد له القرآن سورة باسمه.

ومن ثمار الشورى على أفراد أي مجتمع، تعزيز التفاعلية، وفيها: قوة لأبنائه، وزيادة الترابط بينهم، وتدعيم التعاون والتفاهم المشترك بينهم ومع القيادة، وتقوية أواصر الأخوة والمواطنة، وإشعار كل فرد بذاتيته وكينونته كإنسان مكرم ومقدّر، وإعطاؤه اهتماما اجتماعيا يملؤه بالاكتفاء والإشباع النفسي، ويجعله مرتبطا برباط وثيق مع الدولة أو الحكومة التي يعمل فيها أو يخضع لسلطتها.

وصولا بهؤلاء المواطنين إلى رأي أو حكم أو موقف يتفقون عليه ويؤيدونه وتتبناه الأقلية كما تتبناه الأغلبية؛ لأنه جاء بعد مناقشة وحوار وتشاور، فيكون محط رضا واقتناع، ولذا يرفض الإسلام المبدأ الإقصائي "دع لنا التفكير بالسياسة " الذي تتبناه بعض الأنظمة الحاكمة؛ لما فيه من تحجير على عقول مواطنيها من المشاركة في التفكير السياسي.

وقد أثبتت الوقائع التاريخية ممارسة هذه الحرية, وضرورة الدفاع عن هذا الحق في العصور الإسلامية كافة, والشواهد على ذلك كثيرة, منها:

في غزوة بدر حينما أنزل النبي (صلى الله عليه وسلم) صحابته منزلاً عند أدنى ماء من مياه بدر، جاءه الصحابي الخباب بن المنذر وقال: يا رسول أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة، قال رسول الله: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة» قال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض يا رسول الله بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم – أي المشركين- فننزله ونغور – نخرب- ما وراءه من الآبار، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فأخذ النبي (صلى الله عليه وسلم) برأيه[18].

يعقب الدكتور الصلابي على هذه الواقعة قائلاً: إنَّ هذه الحرية التي ربى عليها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أصحابه، مكنت مجتمعهم من الاستفادة من عقول جميع أهل الرأي السديد والمنطق الرشيد [19].

وفي غزوة الأحزاب اتفق النبي (صلى الله عليه وسلم) مع قبيلة غطفان على أن تنسحب عن المدينة في مقابل ثلث ثمار المدينة، وقبل عقد الصلح مع غطفان شاور النبي (صلى الله عليه وسلم) الصحابة في هذا الأمر، فكان رأيهم في عدم إعطاء غطفان شيئاً من ثمار المدينة، وأخذ به النبي (صلى الله عليه وسلم) [20]؛ ويعلق الصلابي على هذا الموقف مبيناً: حرصه عليه الصلاة والسلام على فرض الشورى في كل أمر عسكري يتصل بالجماعة، فالأمر شورى، ولا ينفرد به حتى ولو كان هذا الفرد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ما دام في دائرة الاجتهاد ولم ينزل به وحي[21].

3- احترام الرأي العام الداخلي:

وتزداد الشورى ضرورة وأهمية عندما يصبح الأمر رأيا عاما داخليا له اتجاهاته، وعلى سبيل المثال، فإن الحرب حدث مهم وخطير في حياة الأمم، يستحوذ على اهتمام الناس، ويترك أثره في كل جانب من جوانب الحياة، وقبيل اندلاع الحرب يصبح الحديث عنها المحور الأساس في حياة الناس، فهذا هو مجتمع الصحابة قبيل اندلاع معركة أحد تنشط فيه اتجاهات الرأي العام الداخلي، وكانت البداية عند موقع ساحة المعركة، فقد أخرج الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، قال لأصحابه: «... لَوْ أَنَّا أَقَمْنَا بِالْمَدِينَةِ، فَإِنْ دَخَلُوا عَلَيْنَا فِيهَا قَاتَلْنَاهُمْ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله، والله مَا دُخِلَ عَلَيْنَا فِيهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَكَيْفَ يُدْخَلُ عَلَيْنَا فِيهَا فِي الإسلام؟! قَالَ عَفَّانُ فِي حَدِيثِهِ: فَقَالَ: شَأْنُكُمْ إِذًا، قَالَ: فَلَبِسَ لأُمَتَهُ (درعه)، قَالَ: فَقَالَتْ الأَنْصَارُ: رَدَدْنَا عَلَى رَسُولِ الله (صلى الله عليه وسلم) رَأْيَهُ فَجَاؤوا فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ الله، شَأْنَكَ إِذًا، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ لِنَبِيٍّ إِذَا لَبِسَ لأُمَتَهُ أَنْ يَضَعَهَا حَتَّى يُقَاتِلَ"[22].

وبعدم نزوله عليه الصلاة والسلام، عند الرأي العام المصحح لما قبله، يؤكد مراعاته واحترامه للرأي العام مرة أخرى، ففي ذلك إشارة إلى أن الرأي العام يجب ألا يكون هوى الجماهير، فالرأي العام تبنى عليه الإستراتيجيات، والتي يعد تغييرها من أصعب الأمور؛ فقد يتسبب تغيير الإستراتيجية إلى الانهيار والفشل.

وبعد الاتفاق على معاهدة صلح الحديبية وقبل تسجيل وثائقها ظهرت بين المسلمين معارضة شديدة وقوية لهذه الاتفاقية، ولا سيما ما يتعلق بالبندين اللذين يلتزم النبي (صلى الله عليه وسلم) بموجبهما برد من جاءه من المسلمين لاجئاً، ولا تلتزم قريش برد من جاءها من المسلمين مرتداً، والبند الذي يقضي بأن يعود المسلمون من الحديبية إلى المدينة، من دون أن يدخلوا مكة هذا العام، وكان أشد الناس معارضة لهذه الاتفاقية وانتقاداً لها عمر بن الخطاب، وأسيد بن حضير سيد الأوس، وسعد بن عبادة سيد الخزرج، وقد تكلموا وبخاصة عمر مع النبي (صلى الله عليه وسلم) ومع كبار الصحابة [23].

وهذه الحوادث تؤكد حرص النبي (صلى الله عليه وسلم) على إرشاد قادة الأمة إلى قاعدة احترام المعارضة النزيهة التي تصدر من أتباعهم، وذلك بتشجيع الأتباع على إبداء الآراء السليمة التي يرون أنها تخدم مصلحة الأمة [24]؛ كما يبين الهدي النبوي أنَّ حرية الرأي مكفولة في المجتمع الإسلامي، وأن للفرد في المجتمع المسلم الحرية في التعبير عن رأيه، ولو كان هذا الرأي نقداً لموقف حاكم من الحكام أو خليفة من الخلفاء[25]، ونفهم من معارضة عمر لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنَّ المعارضة للحاكم أو رئيس الدولة في رأي من الآراء، أو موقف من المواقف، ليست جريمة تستوجب العقوبة.

وخطب الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذات يوم فقال: لا تزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم، فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة معترضة على ذلك: ما ذاك لك، قال: لـمَ؟ قالت: لأن الله تعالى قال: "وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا"[26]. فقال عمر: امرأة أصابت وأخطأ رجل، ثم قام فخطب وقال: أيها الناس، إني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحبَّ وطابت به نفسه فليفعل[27].

وحينما التقى الخليفة عمر بقاتل أخيه زيد بعد توبته فقال له عمر: إني لأكرهك، والله إني لا أحبك حتى تحب الأرض الدم المسفوح، فسأل الرجلُ الخليفةَ: وهل يمنعني ذلك حقاً لي؟ فيجيب الخليفة: لن يمنعك ذلك حقاً لك، فيرد الرجل مستهيناً بمشاعر الخليفة: إذن لا ضير إنما يأسف على الحب النساء؛ ويمتحن المجتمع الإسلامي بذلك إذ خطب بالناس فقال: من رأى منكم في اعوجاجاً فليقومه، فقام رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه [28].

وتكلم الخوارج في الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ورموه بالكفر، ومع ذلك يحاورهم ويبين لهم حقوقهم قائلاً لهم: لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، يعلق السرخسي على هذه الحادثة: وهذا دليل على أنَّ التعرض بالشتم لا يوجب التعزير فإنه لم يعزرهم وقد عرضوا نسبته إلى الكفر [29].

ويقف أحد أفراد المعارضة في الدولة الأموية بين يدي هشام بن عبد الملك، إذ أخذ يتكلم مدافعاً عن نفسه وما ألصق به من تهم، فنهره الخليفة قائلاً: أتتكلم مع ما نقل عنك؟ فاستنكر الرجل محاولة الخليفة منعه من الكلام والدفاع عن نفسه قائلاً: يقول الله تعالى2: "يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"[30] فيجادل الله تعالى جدالاً، ولا نكلمك كلاماً، فاستحى هشام منه وقال: ويحك تكلم بحاجتك كما تشاء [31].

إن الرأي العام الذي يصدر بسبب الأحداث السياسية المهمة ويلقى اهتماماً من النظام الحاكم، وتتخذ القرارات استناداً إليه، تختزن نتائجه وتبعاته في ذاكرة المجتمع، وقد يستدعى مرة أخرى عند تجدد الأحداث أو مقاربتها.

[2] قال ابن الجوزي عن هذه الآية: والمراد: أن كل إنسان يجادل عن نفسه، زاد المسير، لابن الجوزي، 2/ 589.

4- رعاية مآلات الآراء السياسية المعارضة:

في المقابل وجه القرآن الكريم الجمهور الداخلي ولا سيما المعارضة السياسية إلى تحري الخير عند إبداء الرأي في التشاور أو التعبير المعلن، والنظر في مآلاته، يقول الله تعالى: ‘‘وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا’’[32]، ويقول عليه الصلاة والسلام: "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ، فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ"[33].

يقول النووي: فالنبي عليه الصلاة والسلام قرن بين الإيمان بالله عز وجل والإيمان بالمعاد، وبين فعل الخصال المذكورة في الحديث، والتي منها قول ما هو خير من الآراء والأقوال، أو السكوت وعدم الكلام إن كان الرأي شرّاً أو يؤول إليه، فهذا الحديث من جوامع الكلم، فالأقوال كلها إما خير أو شر أو تؤول إلى أحدهما، فإن كان الكلام خيراً أثيب الإنسان على قوله، وإن كان غير ذلك حوسب عليه، فعلى الإنسان التفكير جيداً قبل الإدلاء برأيه[34].

فلا ينبغي للمعارض السياسي المسلم أن يظهر رأيه أو يكتمه لمجرد ما يظهر منه من الصلاح أو الضرر في بادي الرأي؛ بل ينبغي أن ينظر في مآله وعاقبته؛ فقد يكون الأمر ظاهره الفساد، وعاقبته ومآله غير ذلك، وقد يكون الأمر ظاهره الصلاح وعاقبته أيضاً غير ذلك[35].

يقول الله تعالى: ‘‘وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ’’[36]، ويقول الله تعالى: ‘‘فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا’’[37].

مما سبق يمكن أن نحدد الأطر العامة لحرية التعبير السياسي في الإسلام, والتي تعد إطارا مرجعيا للمعارضة أو التعددية السياسية بالآتي:

1- التعبير السياسي واجب وحق مكفول، وصاحبه حر بشرط ألا يؤدي سوء استخدامه والتعسف في تطبيق الحرية أو المعارضة السياسية إلى غمط الحق أو إيذاء النفس أو الآخرين، أو الاعتداء على الحريات الفردية والإجتماعية أو التجاوز على الشريعة.

2- الحرية السياسية مقيدة بالفضيلة والأخلاق والقيم، فالإسلام يملي على نظامه السياسي تجنب الحرية الفوضوية الشائعة في المجتمعات التي لا تلتزم بالإسلام، إذ تمتلئ بالفضائح والشائعات والبذيء من الألفاظ والعبارات والخوض في أعراض الناس وهتك أستارهم، يقول الله تعالى: ‘‘إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ’’[38]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما رجل أشاع على رجل كلمة وهو منها بريء يشينه بها في الدنيا كان حقاً على الله أن يدنيه يوم القيامة من النار حتى يأتي بنفاذ ما قال[39]».

وقد أدرك الفلاسفة في المجتمعات الغربية فساد الحرية الفوضوية، فظهرت فلسفة الحرية الاجتماعية التي انبثقت منها نظرية الحرية والمسئولية الاجتماعية، التي تنص على أنَّ الحرية هي عدم مناهضة الصالح العام، وهذا الصالح العام يختلف من بيئة إلى أخرى، ومن زمان إلى آخر، إلى جانب اختلاف الأطر الفكرية والثقافية والمعايير والموازيين الاجتماعية[40].

3- على المعارض السياسي أن يتحرى ويتثبت ويتوخى الدقة عند نقله للمعلومات أو عرضه للآراء، وعليه أن يحتاط في ذلك ويفكر في مآلاتها، لأن الآراء القائمة على الظن أو على معلومات غير موثقة قد تقود صاحبها لإصدار أحكام مجانبة للصواب، لأنها قائمة على التخمين والتوقع، وتكون لها آثار سلبية على المجتمع وعلى الأمة.

لقوله تعالى: ‘‘يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ’’[41]. وقوله تعالى: ‘‘يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ’’[42]. وقوله تعالى: ‘‘وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا’’[43]. وقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع [44]».

4- حذر الإسلام من المداهنة السياسية أو النفاق السياسي، قال الله تعالى: "فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ [8] وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ [9]"[45]، وحذر أصحابها من أن يَستغلوا أو يُستغلوا من قبل أصحاب السلطة لمدحهم وتمجيدهم، لما يترتب على ذلك من مفاسد التغرير بالناس، أو إعانة هؤلاء على الغرور أو الطغيان، يقول عليه الصلاة والسلام: «إذا رأيتم المادحين فأحثوا في وجوههم التراب»[46].

بل إنَّ خلفاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) حرصوا على أن يبين الناس لهم أخطاءهم ليعينوهم على إدراكها وتصحيحها، فقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له في خلافته: أما بعد أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم، فان أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فَقَوّموني[47]، ويقول الخليفة عمر: رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا، ويقول الخليفة عثمان: فو الله إن ردني الحق عبداً ذليلاً لأذلنَّ ذل العبيد [48].

5- ولكي يحافظ الإسلام على حرية التعبير السياسي قرنها بالمسئولية؛ فالمعارض السياسي مسئول، وهذه المسئولية تقوم على أسس فردية واجتماعية وقضائية: فالإسلام عول أولاً على الرقابة الذاتية النابعة من استشعار المسلم مراقبة الله تعالى له في كل ما يصدر عنه من قول أو رأي، ويدرك أنه مسئول أمام الله تعالى عما بدر منه مهما صغر أو كبر، فإذا ضعفت النفس المطمئنة وتغلبت النفس الأمارة بالسوء كان للمجتمع دوره في كبح ذلك، فإن تجاوز الحدود واستغل وظيفته أو حقوقه السياسية تدخل القضاء ليحمي المعارض نفسه بتطهيره من هذا السلوك الذي لا يليق بمنزلته، وليحمي الآخرين والمجتمع والشعائر الإسلامية من أن تنتهك في حالة ضعف يمر بها معارض أو المعارضة السياسية.

5- إن مسألة إعطاء الإسلام الحق لكل كافر أن يدعو إلى كفره في دار الإسلام أو دولته تحت غطاء الحق السياسي، وأن يطلق العنان لكل زنديق أن يعبث بعقول المسلمين وأن يهدم ما بناه القرآن في قلوب الناس وواقع حياتهم، وأن يتاح السبيل لكل عميل خائن أن يقفز فوق منصة الحكم وأن يعتلي صهوة الإمارة؛ ليفرض من خلالها كفره على الناس؛ فهذا ما لا يمكن أن نجد له سندا من نقل أو عقل[49]، فالخيانة للدولة أو الوطن لها اعتبارها الدستوري وجزاؤها القانوني في النظم المعاصرة، ومما لا شك فيه أن خيانة دين الإسلام وشريعته هي أشد وانكى وأخطر من أية خيانة أخرى.

6- والمساءلة السياسية, ولا سيما بصورتها القضائية تلغي مبدأ الحصانة السياسية، الذي يمثل ستارا للتغطية على الفساد المالي والإداري, بل والتجاوز على الشرع واستحقاقات الدولة، الذي يمارسه كثير من السياسيين الفاسدين.

المبحث الثاني: تعددية القوى السياسية (المعارضة السياسية التنظيمية)

يرى بعض الباحثين[50] أن هذه التعددية امتداد للتعدد في الرأي السياسي، وهي ظاهرة اجتماعية طبيعية في المجتمع البشري، تنشأ بنشوء الأفكار وتعدد الآراء في المسائل العامة وقضايا الناس، وتظهر بتجمعاتها بتكتل الأفراد على رأي معين بالقناعة به واعتناقه والعمل من خلاله، وبتكتل آخرين على الرأي الآخر، وهكذا تنشأ مجاميع من الأفراد وجماعات تؤمن بأفكار وآراء معينة يراد إيجادها في الواقع، أي في علاقات الناس بالتأييد والنصرة والمؤازرة على التطبيق والتنفيذ لا محالة، أو تريد هذه المجاميع أو الجماعات إيجادها في العلاقات ، فينشأ الصراع الفكري والكفاح السياسي بين الرأي والرأي الآخر باعتدال أو بجور حتما.

إنّ صورة التعددية السياسية المتمثلة بتشكيل الأحزاب السياسية التي تمثل أحد مقتضيات بناء النظام السياسي المعاصر, ولا سيما الأنظمة التي تتبنى الديمقراطية، وتعتمد الانتخابات أحد أساليب تشكيل الحكومات، وهذه الصورة تعد من القضايا المستجدة، ولذا سنبحثها عند الفقهاء والباحثين المعاصرين، ومن خلال أدلتهم سنرى هل لمثل هذه الظاهرة وجود في عصر الخلافة الراشدة وما تلاه؟.

انقسم الفقهاء بشأن الحكم الشرعي في تشكيل الأحزاب لتمارس نشاطا سياسيا في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ويمكن تحديد ثلاثة أقوال, هي:

القول الأول: يمنع تشكيل الأحزاب السياسية منعا مطلقا

وذهب إليه كثير من الفقهاء والباحثين[3].

وأدلتهم:

قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ"[51] .

وقوله تعالى: "وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ [31] مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ [32] "[52].

وجه الدلالة: الآيات صريحة في النهي عن الفرقة، وأنها ليست من صفات المؤمنين، وإنما من صفات المشركين، ورسول الله (صلى الله عليه وسلم) بريء من الذين يفرقون الأمة شيعا وأحزابا، والاختلاف والافتراق في الآيتين يراد به الاختلاف في العقيدة والشريعة، والافتراق إلى جماعات وأحزاب سياسية، وهذا الذي تقتضيه النصوص، فقد نهى الله تعالى عن مطلق التنازع، وجعله سببا لضعف المسلمين وذهاب شوكتهم، "وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ"[53]، وبهذا تكون الأحزاب السياسية محرمة، لأن نتيجتها (الواقعية) التفرق والاختلاف[54].

ويرد عليه: إن التعدد لا يعني بالضرورة التفرق، كما أن بعض الاختلاف ليس ممقوتا، مثل الاختلاف في الرأي نتيجة الاختلاف في أدوات الاجتهاد، وليس كل اختلاف يؤدي إلى الفرقة، فليست المشكلة في التعددية، وإنما المشكلة في الكيفية التي تدار بها أدوات الاختلاف.

ويجاب عنه: أن موضع النزاع ليس هو مجرد وجود الخلاف، أو وجود التفاوت في وجهات النظر وحسب، وإنما المنهي عنه هو التفرق الناجم عن ذلك الاختلاف، وهذا الذي تكرسه عادة الأحزاب السياسية، التي تسعى إلى التنافس من أجل كسب تأييد الأغلبية، فهذا الذي يفرق الأمة.

---

[3] منهم: الشيخ حسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، والدكتور بكر أبو زيد، وصفي الرحمن المباركفوري، وفتحي يكن، ووحيد الدين خان، والدكتور محمد شاكر الشريف، والشيخ سعيد عبد العظيم، ومصطفى كمال وصفي وغيرهم، ينظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا ، ص 320نظرية الإسلام السياسية، للمودودي، ص 51، وتدوين الدستور الإسلامي للمودودي، ص 58، رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، للندوي1/ 75، وحكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، ص 65، والأحزاب السياسية في الإسلام، للمباركفوري، ص 35، وأبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، ليكن، ص 74، والإسلام والعصر الحديث، لوحيد الدين خان ص45، والنظم الإسلامية الأساسية، ص 31، الديمقراطية ونظريات الاصلاح في الميزان، لسعيد عبد العظيم، ص125، دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية ، للشريف ، مجلة البيان عدد 15 ص 18، ومن الملفت أن من أصحاب هذا القول من يتزعم أو له مركز قيادي في حركات إسلامية تمارس نشاطا سياسيا بل انبثق عن بعضها أحزاب سياسية.

قوله تعالى: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا"[55]. وقوله تعالى: " وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ "[56].

وجه الدلالة: إنّ الله تعالى أوجب على المسلمين لزوم الجماعة، واجتناب كل ما يؤدي إلى الافتراق، والحزبية مظنة الفرقة بل مئنة لها، وللبغضاء بين أهل الإسلام، فتكون محرمة[57].

قوله تعالى: " إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ "[58].

وجه الدلالة: أن الطغاة والمتجبرين من الحكام أو الأنظمة السياسية تشرع إنشاء الأحزاب، لتفريق الشعوب، ومن ثم استهدافهم حزبيا ليتسنى له إذلالهم واستعبادهم، وبذلك تكون الأحزاب سبيلا للاستعباد.

وعَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: خَطَبَنَا عُمَرُ بِالجَابِيَةِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قُمْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) فِينَا فَقَالَ: «...عَلَيْكُمْ بِالجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ، مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الجَنَّةِ فَلْيَلْزَمُ الجَمَاعَةَ)[59].

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم): " إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّار، إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ: الْجَمَاعَةُ "[60].

وعن حُذَيْفَةَ بْنِ اليَمَانِ قَالَ: قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ (صلى الله عليه وسلم): تَلْزَمُ جَمَاعَةَ المُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلاَ إِمَامٌ؟ قَالَ «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ المَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»[61].

وجه الدلالة: هذه الأحاديث فيها الأمر بلزوم الجماعة، وتوعد على مفارقتها، وذم للعصبية، وهو يقتضي بعمومه التحريم، فتكون الأحزاب السياسية محرمة، لأنها تقوم على أساس مفارقة الجماعة والعصبية، فالسعي إلى الحكم هو مفرق الطرق بين الأحزاب السياسية وبين غيرها من التكتلات البشرية، فأتى تحقق المشروعية لهذا النظام على قيامه ابتداء على مناقضة هذه النصوص[62].

فالنبي عليه الصلاة والسلام ذم الفرق ومنها ذات الصبغة السياسية وأمر باعتزالها، إلا التي مع الإمام الشرعي أو الجماعة، والوقائع التاريخية تشهد بمفاسد هذه التعددية، أو قيام أحزاب سياسية وإن كانت تبتغي الإصلاح أو تدعيه، وأسفرت المعارضة عن معركتين هما (الجمل, وصفين)، أريق من دماء الأبرار من الفريقين، ثم ظهرت بعد ذلك الفرق الضالة التي تبنت أصولا بدعية وجعلتها مقالات لها، واتخذتها أصولا لعملها السياسي، ففرقت بها الأمة وأشاعت في أوساطها البلبلة والاضطراب، وما وجد في تاريخ الأمة الإسلامية عالم يعتد به يرضى عن هذه الفرق أو يقول بشرعيتها، استنادا للأحاديث النبوية الشريفة[63].

- ومن المعقول

أنّ الأحزاب تعدّ عاملا من عوامل التفرقة والانقسام في صفوف الأمة، وتؤدي إلى الانشقاق والاضطراب في الدولة[4]، وأنها تسهم في تشتيت الجهود، وتبديد قوى الدولة، بدل جمعها وحشدها، نحو هدف واحد، وذلك من خلال انقسام الأفراد، بين مؤيد ومعارض، فتكثر الأهداف، وتتعدد البرامج، وتتوزع الجهود[64].

وأنّ التعددية السياسية وقيام الأحزاب وممارستها لمعارضة الحاكم وطلبها للولاية وسعيها للسلطة تشتمل على مخالفة شرعية كبيرة، وهي منازعة الإمام في الأمر، وهو ما نهى الشارع الحكيم عنه؛ بغية استقرار الأمور واستتباب الأمن وغلق أبواب الفتن.

ويرد عليه: إن مما يحد من ذلك وجود القوانين التي تمنع من التشهير، وتبقى للسلطة التشريعية الدور الرقابي على أداء الحكومة, فلا يمنع ذلك من تعدد الأحزاب.

---

[4] يلاحظ أن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية بصيغة الجمع إلا مقرونة بالذم والوعيد، منها : قوله تعالى: وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحزاب فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ (سورة هود: 17)، (وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحزاب مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ (سورة الرعد : 36)، (وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (36) فَاخْتَلَفَ الْأَحزاب مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ (37) (سورة مريم)، (فَاخْتَلَفَ الْأَحزاب مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ) (سورة الزخرف: 65)، كما أنه وصف للجماعات والاقوام الذين تجمعوا لحرب المؤمنين، (جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحزاب (11) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (12) وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأحزاب (13) (سورة ص).

القول الثاني: جواز تشكيل الأحزاب السياسية مطلقا:

سواء أكانت هذه الأحزاب إسلامية أم علمانية، وسواء اتفقت أصولها مع قواعد الإسلام وأحكامه أم اختلفت كليا أو جزئيا، واليه ذهب الدكتور فهمي هويدي[5]، والدكتور سليم العوا، والشيخ راشد الغنوشي، والدكتور جابر قميحة6.

وأدلتهم:

- قوله تعالى: " فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى "[65] .

وجه الدلالة: بينت الآية أن الاختلاف مسألة فطرية طبيعية، لا يخالفه العقل والشرع، ولا يمكن أن نمنع الاختلاف بأي وسيلة كانت[66].

ويرد عليه: إن ظاهرة التعدد في خلق الله لا ينبني عليها القول بجواز التعددية السياسية المطلقة، وأي علاقة بين هذه وتلك ؟ هذا حكم شرعي وتلك ظاهرة كونية، فجهة الاستدلال منفكة تماما عن الموضوع، وهل يمكن أن نقول إن جميع الناس حكمهم في الإسلام واحد؛ لأننا لاحظنا أن الله تعالى خلقهم بطريقة واحدة، وأن السنن الكونية التي تحكمهم واحدة؟[67].

- قوله تعالى: " وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "[68] .

ووجه الدلالة: أن الله تعالى طلب من المسلمين إقامة جماعة تقوم بهذين الأمرين: بالدعوة إلى الخير، والأمر بالمعرف والنهي عن المنكر[69]. وأن الأحزاب هي صيغة جديدة لجماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقويم اعوجاج السلطان دون إراقة دماء، ولا يستطيع السلطان القضاء عليها بسهولة، كما لا يمكن خداعها أو قهرها، لأن لها امتدادها في الشعب ولها منابرها وصحفها وأدواتها في التعبير والتأثير[70].

ولا يقال أن الآية تقول (أمة) أي حزب واحد، وهذا يعني عدم تعدد الأحزاب، لا يقال ذلك لأن الآية لم تقل أمة واحدة، فلم تقل جماعة واحدة، وإنما قالت: أمة، بصيغة التنكير من غير أي وصف، فهو يعني أن إقامة جماعة فرض، فإذا قامت جماعة واحدة حصل الفرض، ولكنه لا يمنع من إقامة جماعات متعددة، أي كتل متعددة، فقيام واحد بفرض الكفاية الذي يكفي فيه واحد أن يقوم به لا يمنع غيره أن يقوم بهذا الفرض[71].

ويرد عليه: أنه قد يستدل بهذه الآية على شرعية التعددية السياسية, ولكنها ليست مطلقة وإنما مقيدة بالإسلامية لوصف أصحابها بالفلاح, ولا يكون ذلك لغير المسلمين.

- ومن المعقول

- قياس التعددية السياسية على التعددية الفقهية في المجتمع[72].

ويرد عليه: إن قياس التعددية السياسية بالفقهية يبقيها في دائرة الآراء, وهو مشروع كما بينا في الصورة الأولى ، ولم يقل أحد أن المذاهب الفقهية عبارة عن أحزاب؛ فهيلم تخرج عن دائرة التنوع الفقهي المبني على الآراء، وإن كان للمذهب أتباع؛ ولكنه لم يصل في أية مرحلة إلى التنظيم، كما أن التنوع الفقهي لا يدخل في دائرته أي مذهب غير إسلامي, فلا يقاس التعدد السياسي الذي يدخل فيه غير المسلمين على التنوع الفقهي الذي لا يتجاوز في أتباعه دائرة الإسلام.

---

[5] ونسبه الأستاذ فهمي هويدي إلى الدكتور يوسف القرضاوي، إذ نقل أنه يرى: أن المذهبية الإسلامية تستوعب إطلاق التعددية إلى أبعد مدى حتى تشمل الأحزاب الشيوعية الإلحادية والعلمانية ما دام التنافس لأجل الصالح العام وليحتكموا في شأن السلطة إلى الانتخاب الحر فإذا فاز الإسلاميون فقد جنوا ثمار جهدهم وإن فاز غيرهم فهم أولى، وعلى الإسلاميين أن يقنعوا الناس بمشروعهم الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص 83.

[6] صرح العوا في حوار معه بأن: الأحزاب مباحة من كل نوع ، ينظر: مجموعة باحثين. الإسلام والديمقراطية، حوار مع د. سليم العوا. 1998، عمان ، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي ص 29، د. وفهمي هويدي. الإسلام والديمقراطية. ص 82، راشد الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. ص 260، د. جابر قميحة. المعارضة في الإسلام. ص 149.

- إن الإسلام يقرر حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية العبادة؛ فلماذا نفرق بين هذه الحريات وحرية السياسة؟ إن الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من الحريات التي أطلقها الإسلام[73].

ويرد عليه: إن هذا قياس باطل، أو مع الفارق، من وجهين[74]:

الأول: إن حرية العقيدة والعبادة لا تصل بغير المسلم للسلطة العليا والإمامة العظمى، في حين أن الحرية السياسية تعطي الحق للكافر والذمي أن يصل للحكم والولاية على المسلمين، وهذا ممنوع شرعا بالنص والإجماع، لقوله تعال: "وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا "[75]، والقياس في معرض النص أو الإجماع باطل، عند جمهور الأصوليين إذ لا اجتهاد في مورد النص.

الثاني: إن حرية العقيدة والعبادة سلوك فردي قاصر لا ينعكس بضرر على المجتمع المسلم ولا على الدين الإسلامي، أما الحرية السياسية بالمعنى الذي يذهبون إليه، فهو سلوك جمعي متعدي، يترتب عليه ضرر بالإسلام والمسلمين، فهو قياس مع الفارق.

- إن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها المجوس وهم عبدة النار، واستوعبت في داخلها عبدة الأصنام، عند كثير من أهل العلم، كما استوعبت اليهود والنصارى، لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين؛ إذ لن يكونوا أكثر من اليهود والنصارى والمجوس، وفي الصحيفة التي عقدها رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، مع أهل المدينة من المسلمين، واليهود ومن دخل في عهدهم عبرة ومنهاج، وسابقة لها دلالتها الحضارية[76].

ويرد عليه: إن هذا الاستيعاب يدخل من باب المواطنة، وبناء عليها فلا حرج في ترك غير المسلمين في الدولة الإسلامية وما يدينون، ولا حرج في كفالة حقوقهم كما تكفل حقوق غيرهم من المسلمين، ولا حرج في اشتراكهم في بناء الدولة وفي الدفاع عنها وفي تمتعهم بمرافقها وفي تقلدهم لوظائفها في حدود ما تقره الشريعة، ولكن هذا كله ليس محل التنازع، إن محل التنازع في التعددية السياسية التي تتيح لكل تكتل سياسي أن يعمل من خلال الوسائل الديمقراطية للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين، فهي تعطيه الحق في أن يقدم برنامجه السياسي للأمة، ويدعو إليه بوسائل الدعاية كافة، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين أو يتحالف مع تكتلات أخرى ليصل إلى سدة الحكم[77].

القول الثالث: تعدد الأحزاب السياسية مقيد بالتزام الأصول الشرعية أو منوط بالمصلحة والمفسدة

وقال به جمهور الفقهاء والباحثين المعاصرين7. إذ يرون أنه لا توجد نصوص قطعية بالمنع أو الجواز للتعددية السياسية، وما دام الأمر كذلك، فيكون إقامتها منجذبا بين أمرين إما المصلحة، وإما المفسدة[78].

ومنهم من يقيد الجواز بالتزام الإسلام، يقول الأستاذ هشام البدراني: للمسلمين حق إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحاكم، أو الوصول للحكم عن طريق الأمة على شرط أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكاما شرعية، .. ويحرم على المسلمين التكتل على غير أساس الإسلام[79].

وأدلتهم :

استدلوا أولا ببعض أدلة القائلين بالجواز المطلق, ولا سيما النصوص الشرعية مع تقييدها بالتزام الشريعة والعمل في إطار الضوابط الشرعية، فضلا عن الأدلة الآتية:

---

[7] منهم: د. يوسف القرضاوي في قوله الموثق عنه، والأستاذ مصطفى مشهور، والدكتور أحمد الفنجري، والدكتور محمد ضياء الدين الريس، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد أبو فارس، والدكتور عمر مشير المصري، والأستاذ فاروق عبد السلام، والدكتور فتحي السيد أحمد رشدي، والدكتور محمد العوضي، والاستاذ هشام البدراني، ينظر: يوسف القرضاوي. من فقه الدولة. ص 147، الفنجري. الحرية السياسية في الإسلام. ص 266، أبو فارس. التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية. ص 34، عمر مشير. المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة. ص 162، أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص 45، ضياء الريس. النظريات السياسية الإسلامية. ص 51، فاروق عبد السلام. الإسلام والأحزاب السياسية. ص 44، د. فتحي السيد. معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي. ص 335..

- إن الله تعالى أوجب على الأمة الإسلامية واجبات سياسية كبيرة، مثل الحسبة السياسية وواجب الشورى، يعز القيام بها في الواقع المعاصر إلا من خلال قيام أحزاب سياسية تتبنى برامج إصلاحية لا تخرج عن إطار الشرع[80].

ويرد عليه: إن نظام الأحزاب مجرد آلية من الآليات التي يمكن أن يتحقق من خلالها هذا الواجب، ولكنه ليس هو الآلية الوحيدة، ولا يمكن لأحد أن يدعي ذلك، ولا أن يدعي أنها أفضل الآليات، وأن إيجاد جماعة أهل الحل والعقد على وفق الآليات الشرعية تعد من أفضل الآليات التي يمكن من خلالها القيام بواجب الحسبة السياسية, وما يشتمل عليه من واجبات[81].

ويجاب عنه: إن انتفاء الوجوب لا يعني الحرمة، وإنما الجواز والإباحة وأقصاه الكراهة، ومنه فإن نظام الأحزاب يجوز العمل به إذا تحقق فيه شروط المشروعية وضوابطها، وأن تكون ثمرته جلب منفعة ودرء مفسدة أو تقليلها، وهذا ينطبق على أية آلية مستجدة لا تشتمل على مخالفة شرعية.

- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ فِيهِ"[82].

ووجه الدلالة: أنه من المقرر لدى فقهاء السياسة الشرعية: أن السياسة تكون بما لا يخالف الشرع، فلا يشترط في مسائلها أن تكون على مثال سابق، بل يشترط أن لا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية وحدودها العامة، وأن تتحقق بها المصلحة ويرتفع بها الحرج[83]، ولذا فالاجتهاد في السياسة الشرعية يكون أيضا بالإفادة من تجارب غير المسلمين في النظم والحكم والإدارة والتخطيط إذا كانت تحقق العدل وتحقق مصالح الناس، ولم تتعارض مع نص شرعي، فهي تدخل في باب الأساليب والوسائل، فالمعارضة الجماعية وإقامة الأحزاب وتعددها من المسائل الشرعية التي وسع الشارع الحكيم لتحقيق المصالح العامة ودفع المفاسد التي تهدد الشأن العام، وقد لجأت إليها الدول الأخرى لمنع الطغيان والاستبداد السياسي ومراقبة أداء السلطة الحاكمة، أو مشاركتها فيها، فلا ضير من إدخالها في نظم الدول الإسلامية المعاصرة لما سبق بيانه.

فتعدد الأحزاب المقيدة بأصول الشريعة تمثل حلا ملائما لوضع المسلمين الراهن تبرره ضرورات الواقع ومواجهته بلغته، بعد أن أصبحت الأحزاب مدارس للشعوب، توضح مشاكلهم وتقوم بإعداد نخبة من القادة السياسيين[84]، وتسهم في الانتقال السلمي للسلطة، فالتعدد إذن يعد من الحاجات التي تنزل منزلة الضرورة، بل قد يمثل ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين[85]، فيكون الظلم والقهر وضياع الحقوق بل والتعدي على الشرع وما يقد يجره على السلطة من الخروج المسلح عليها.

- إن المعارضة الجماعية هي الوسيلة الفعالة لاتقاء الكوارث السياسية بكل تداعياتها الاقتصادية والاجتماعية، وحتى تكون فعالة ومجدية لا بد من تنظيمها، ومن ذلك الأحزاب السياسية.

- إن المعارضة التي كانت تقع بصورة فردية -كما بينا في الصورة الأولى من التعددية- لم تعد تصلح لهذا الزمان؛ لتشابك الحياة وتعقيدها واتساعها، وأن المعارضة الجماعية من خلال أحزاب متعددة تعمل وتتنافس في إطار الشرع الحكيم هي الوسيلة المثلى للوصول إلى الأغراض والمقاصد الشرعية التي من أجلها شرعت الحسبة وشرعت المعارضة السياسية[86].

ويورد على هذه الأدلة التي تستند إلى مشروعية المعارضة الجماعية, والتي تمثل إطارا لمشروعية تعددية الأحزاب السياسية ما يأتي:

إن إضفاء نجاعة الحلول للأزمات أو للفساد السياسي بوجود الأحزاب السياسية، غير مسلم به حتى في الدول التي تتبنى النظام الديمقراطي، إذ نرى أن القرارات الكبرى لهذه الدول تصنع وتمرر وتنفذ على خلاف مصالح الشعوب وعلى نقيض إرادتها، بل بعض الأحزاب يصطف معها بمجرد الحصول على بعض المكاسب السياسية للحزب أو لبعض قياداته، والشواهد على ذلك كثيرة.

إن ربط تعددية الأحزاب السياسية (المعارضة الحزبية) بمبدأ الحسبة السياسية (المعارضة الإسلامية) عليه ملاحظات، فالمعارضة الحزبية عادة تقف عند حد كشف المنكر والإعلان عنه وإنكاره اعلاميا، أو بالمظاهرات لكنهم لا يملكون التغيير؛ لأن التغيير بيد الأغلبية الحاكمة، وكثير من هذه الإجراءات تنتهي إما بتحصيل مكاسب حزبية أو رفع رصيد هذه الأحزاب لدى الجمهور لتحقيق مكاسب انتخابية مستقبلا، في حين المعارضة الإسلامية تحت مبدأ الحسبة السياسية تقوم على أساس إحداث التغيير على وفق المقررات الشرعية، ولا تقف من المنكرات موقفا سلبيا بل موقفها إيجابي، فلا تكتفي بإنكار المنكر وانما تعمل على إزالته بشتى الطرق المشروعة ومنها اللجوء إلى القضاء والمحاكم العليا.

الحسبة السياسية للمعارضة الإسلامية تعتمد في عملها على قوتها المعنوية المتمثلة بالتزام الحق والاحكام الشرعية، وتسعى لإلزام السلطة الحاكمة به، في حين أن المعارضة الحزبية تعتمد في عملها المعارض على قوتها العددية وكثرتها، وليس على قوة رأيها ومدى فائدته للأمة، بل قد تدعو إلى ما فيه مخالفة شرعية حكما أو مقصدا.

وتبقى الحسبة الإسلامية مقصدها إحقاق الحق وتحقيق المصالح العامة الحقيقية للشعب أو الأمة، في حين أن أغلب مقاصد المعارضة السياسية في الأنظمة الديمقراطية وما تقدمه من رؤى للإصلاح منصب على تحقيق هدفها بالوصول إلى الحكم، هذا في الأنظمة الديمقراطية فكيف بالأنظمة النفعية أو القمعية.

لقد شهد التاريخ السياسي الإسلامي منذ مراحله المبكرة نشاطا تعدديا، سواء في مرحلة البيعة أو التطلع لتولي المناصب السياسية السيادية، ولعل ما جرى في سقيفة بني ساعدة وما نلمحه من وجود تيارين سياسيين, يمثل الأول زعماء المهاجرين, ويمثل الآخر زعماء الأنصار الذين اجتمعوا في السقيفة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، فنسمع عبارة على لسان أحد زعماء الأنصار: " مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ"، ونسمع عبارة سياسية أخرى تجري على لسان أحد زعماء المهاجرين: "نَحْنُ الأُمَرَاءُ وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ" [87]، وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلَّا لِهَذَا الحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ ثم أذعن الجميع أمام النص: "الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ"[88]، وكذلك حادثة الستة الذين اختارهم سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه لاختيار خليفة من بينهم، فكان كل واحد منهم يمثل تيارا سياسيا، انتهى بتنازل ثلاثة إلى ثلاثة، ثم انسحب أحد الثلاثة على أن يمنح صلاحية اختيار أحدهما لمنصب الخلافة، وبقاء اثنين من كبار الصحابة، وكل منهما له عصبة تتطلع إلى ذلك (بنو هاشم وبنو أمية ثم آلت الإمامة العظمى في هذين البيتين من قريش).

إن هذه التصورات لمجريات الأحداث السياسية المبكرة من تاريخ الأمة الإسلامية تسجل حضورا وسبقا للتعددية السياسية, ولو بصورة أولية تتناسب مع النظام السياسي البسيط في تلك المرحلة, وتمثل تطبيقا عمليا لها من قبل كبار الصحابة، ويمثل رضاهم به إجماعا منهم عليه, ومقصدهم جميعا الحفاظ على الشرعية وحفظ الأمة من الفتنة وإغلاق باب الاختلاف والتنازع السياسي؛ مما يدل على مشروعية التعددية السياسية ما دامت منضبطة بمصلحة الأمة.

الترجيح

إنّ بناء الموازنة بشكل عام في تحقيق المصالح العامة على نظامين سياسيين يقوم أحدهما على التعددية الحزبية, ويقوم الآخر على نظام الحزب الواحد وفلسفة الحكم الأحادية، ينطوي على مغالطة سياسية تتجلى بإغفال النظام السياسي الإسلامي وإخراجه من ساحة الموازنة، وهذا يفضي حتما إلى خلل في النتيجة؛ إذ ما المانع أن يكون النظام الإسلامي أفضل من النظامين الذين حدثت الموازنة بينهما، فإذا لم نقع في هذا الخطأ الفاحش وقعنا فيما هو أفحش منه وأفدح، وهو تصنيف النظام السياسي الإسلامي ضمن النظم الأحادية المستبدة، وكلا النتيجتين لا يخفى ما فيهما من عوار وبوار، ولو قيدت هذه الموازنة في حالة الاضطرار والقهر والغلبة لكانت فيها وجاهة، ونذهب إلى أننا إذا كنا لا نستطيع إقامة النظام السياسي الإسلامي ذي الشخصية المتكاملة، واضطررنا اضطرارا إلى اختيار أحد الأمرين: إما نظام الأحزاب المتعددة أو نظام الحزب الواحد، فالفقه عندئذ يقضي بدفع أعظم المفسدتين واختيار أهون الشرّين[89].

أما أن نجعلها أصلا يبنى عليه التصنيف للأنظمة السياسية فهذا فيه مجازفة شرعية، ومغالطة تأصيلية وفساد في المنهجية العلمية، تحقق عند إقرارها أهداف خبيثة مرتبطة بأجندات تسعى إلى إقصاء النظام السياسي الإسلامي ليس على مستوى التطبيق وإنما التنظير أيضا.

- علينا أن نميز بين نظام سياسي أحادي في بلد متعدد، وبين نظام سياسي يقوم على الوحدة في مجتمع يتمتع بعقيدة واحدة وتاريخ واحد وثقافة واحدة كالمجتمع الاسلامي, فهو يقوم على فلسفة الوحدة وليست فلسفة الأحادية الاستبدادية، فالتعددية السياسية لا تناسب إلا المجتمع التعددي الذي لا تربطه روابط العقيدة ولا وشائج الدين، ولا توجد بالفعل إلا على قاعدة من التعددية الثقافية والاجتماعية، والديمقراطية دائما ترتبط بوجود الأحزاب التي تكون انعكاسا لوجود الجماعات المتعددة ذات القيم والأهداف والمصالح المختلفة[90]، وقد أكد ذلك هارولد لاسكي حينما يبين عيوب النظام الحزبي بنوعيه –نظام الحزبية ونظام الأحزاب المتنافسة- يقول: إن نظام الأحزاب المتعددة الذي يسمى عادة بنظام المجموعة يتلاءم مع انقسام الرأي بصورة أكثر فاعلية،.. ومع ذلك فهو مصحوب دائما بعيوب خطيرة[91]، فإذا كان نظام التعددية الحزبية في بلاده لم يسلم من النقد اللاذع، برغم أنه الانعكاس الطبيعي للبيئة الغربية ذات البنية الاجتماعية المفككة والثقافة الليبرالية المتعددة، فكيف إذا أقحم في المنظومة الإسلامية التي تعمل في إطار الوحدة العقدية؟[92].

وبناء على ذلك نرجح الآتي:

- إن النظام السياسي الإسلامي له شخصيته المستقلة والمتكاملة، ومطلوب من المسلمين شرعا السعي لتطبيقه في واقعهم، وإن تعذر ذلك، فيبقى الاستعداد قائما، ومتى وجد المسلمون فرصة لتطبيقه اغتنموها.

- إن الإفادة من التطورات في الأنظمة السياسية بما لا تخالف الشريعة مطلوب شرعا، على أن لا يصبح النظام السياسي الإسلامي تبعا لنظام معين بشكل كلي أو في أغلبه.

- إنّ الأصل في العمل السياسي الإسلامي عدم التعددية الحزبية، لأنها مناط الاختلاف والتنازع، ومجلبة للمفاسد، ومورد من موارد ضعف الأمة.

- الرخصة في التعددية استثناء من هذا الأصل ولا يصار إليها إلا لتحقيق مصلحة عامة حقيقية راجحة.

- إنّ التعددية تتعلق بطبيعة النظام الحاكم، وهو أمر معتبر في بناء الحكم الشرعي، وتفصيله:

إن كان النظام الحاكم إسلاميا عادلا، فلا مسوغ شرعي ولا واقعي لقيام التعددية الحزبية، وعلى ذلك تحمل أدلة القائلين بالمنع، مع تفعيل التعددية في الآراء السياسية، وهذا ما حصل في عصر الخلافة الراشدة التي كانت على منهاج النبوة، وستعود في المستقبل مع عودة الخلافة على منهاج نبوة أو النبوة، بل وجود التعددية الحزبية التي وقعت بالفعل في الأمة في صورة الفرق التي تبنت مقالات واتخذتها ذريعة للخروج المسلح والفتن والثورات مثل الخوارج والقرامطة وجماعة المختار وجماعة ابن الأشعث وغيرهم، هذه التعددية التي فرضت على الأمة فرضا، واضطرت الأمة أن تسلم لها اضطرارا, وتعاملت معها بموضوعية وعدل لم تحدث الاستقرار المطلوب بل كانت مصدر قلق مستمر وصراع دموي دائم.

- إن كان النظام الحاكم لا يحكم بشرع الله (لردة أو كفر أصلي)، فلا يلتفت إلى الجزئيات مع ضياع الأصل، ونرى وجوب المدافعة (كما سيأتي تفصيله في نظريات الخروج)، وإن كانت مفسدة الخروج أعظم من منفعته كما هو مقرر عند أهل الحل والعقد، وكان في تشكيل الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية (تصريحا أو تلميحا)، دفع لبعض المفاسد أو تقليلها، أو جلب لبعض المنافع أو تكميلها، والتي تعود بثمرتها على المسلمين (أقلية أو جالية أو مستضعفة)، فلا ضير من تشكيل حزب يعمل تحت المبدأ القرآني (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ). [93].

- وهذا الأمر يفتح باب الجواز لتشكيل مثل هذا الحزب (بضوابطه) من قبل الأقليات المسلمة التي تعيش في دول غير إسلامية، أو دول إسلامية تحكم بأنظمة لا تحكّم شرع الله كليا أو جزئيا، مع التحذير أن تستغل هذه الأحزاب في تعطيل مدافعة هذه الأنظمة من قبلها أو على الأقل تجميلها وإضفاء الشرعية عليها.

- وأما إن كان النظام الحاكم مسلما لكنه ظالم مستبد، أو استند في سلطته إلى رئاسة الحزب الحاكم، فنرى جواز تشكيل حزب معارض ليقوم بوظيفة الحسبة والإنكار على سياسات هذا النظام، سعيا لردعه عن ظلمه أو تقليله، أو تغييره، بالطرق السلمية وتوظيف أدوات التغيير السياسي لتحقيق هذا الهدف، مثل الخروج السلمي الجماهيري أو كسب معركة الانتخابات الرئاسية أو البرلمانية لتسلم السلطة أو المشاركة في صنع قراراتها التشريعية أو إجراءاتها التنفيذية, بما يحجم ظلم الحاكم واستبداده وتعسفه في استخدام السلطة.

- إن تقييد جواز تشكيل الحزب وتعدد الأحزاب السياسية الإسلامية بالمصلحة والمفسدة، يصرف الحكم من الجواز المطلق إلى المقيد، بمعنى أن تشكيل الحزب أو تعدده يتطلب فتوى خاصة من قبل العلماء الربانيين وأهل الحل والعقد في البلد الذي تشكل فيه أو تتعدد؛ لأن هؤلاء هم أعلم بالمصالح والمفاسد العامة، وأعمق في النظر في مآلات هذه الأحكام، وأثبت في فقه التوقع، وأبعد عن النفعية الخاصة أو الفئوية، وما يصلح في بلد قد لا يجدي في بلد آخر، وما تكون له ضرورة في وقت قد تزول في وقت آخر، وهكذا.

- ومع تحفظنا على تعدد الأحزاب السياسية الإسلامية، إلا أن القول بجوازه عند من يذهب إليه في ظل الأنظمة الظالمة أو التي لا تحكم بشرع الله، وفي حالة الاستضعاف وفي ظروف القهر والاضطراب، له وجاهته من باب أن فقه السياسة الشرعية يتسع في مثل هذه الحالات والظروف ما لا يتسع في غيرها، وعملا بقاعدة دفع أعظم الشرين وارتكاب أخف الضررين، ولكن ذلك لا يعني أن هذا التعدد من غير ضوابط، ولعل من أبرزها:

- أن تحترم هذه الأحزاب ثوابت الأمة وقطعيات الشريعة، ولا تتجاوزها بأي حال أو ظرف.

- أن تعمل هذه الأحزاب لصالح الأمة، ولا تخضع لأجندات خارجية، تعادي الإسلام وتمكر على المسلمين، كما لا تقدم مصلحة الحزب على مصلحة الأمة عند التزاحم وإلا دخلت في الخيانة لله ولرسوله وللمؤمنين.

- لا تتعاون أو تتحالف مع أحزاب يتضمن برنامجها السياسي النيل من الإسلام، ومعاداة المسلمين، والإضرار بمصالحهم.

- لا تدخل في أي حلف يهدف إلى تسلط الكفار على المسلمين أو احتلال بلدانهم.

- أن تسعى الأحزاب السياسية الإسلامية في برامجها السياسية إلى تحكيم الشريعة وتطبيقها في شئون الناس كافة إيمانا منها بصلاحيتها لذلك، ولو بمراحل متدرجة.

- في حال تصور صعوبة تنفيذ بعض هذه الضوابط لاعتبارات خارج إمكانية قيادة الحزب، فيفضل عدم اقتران الأحزاب السياسية بالصفة الإسلامية، لأن الفشل السياسي أو الفساد سينسحب على الإسلام نفسه، بل نميل إلى التعميم بأن تبتعد الأحزاب السياسية بصورة عامة عن إدراج لفظ الإسلام في أسمائها، وحتى في شعاراتها وحملاتها الانتخابية، أو تشير إليه تلميحا لا تصريحا.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة العلمية في المدونات الفقهية والسياسية، توصلنا إلى النتائج الآتية:

1. إن الإسلام جاء بنظام كامل للحكم، وهذا يدلُّنا على شمولية الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان.

2. إنّ المدونات في السياسة الشرعية ظهرت متأخرة وبقيت محدودة، وقد يعلل ذلك بأن الدولة في الإسلام وجدت قبل التنظير، فكانت الممارسات والتطبيقات العملية وتأسيس النظم السياسية الفعلية قبل البناء الفكري والتأصيل النظري، وفي أقصى الحالات واكب الفكرُ النظمَ، وصاحب الرأيُ الحكمَ، وهذا ما تميزت به الدولة الإسلامية فاتسعت فيها ساحة العمل وضاقت دائرة الجدل.

3. لعل من الإشكاليات في التنظير السياسي وما يتضمنه من النقد والتقويم، هو محاولة قولبة الأنظمة السياسية التي حكمت في العصور السابقة بأطر النظم السياسية المعاصرة، بعيدا عن معطيات واستحقاقات البيئة التي نشأت فيها أو حكمتها، وهذا مما يجعل الأحكام غير دقيقة أو مشوهة أو مجحفة، ولا سيما إن كان من وضع الأداة المعيارية أو امتلكها خاضعا مسبقا لرفض نظام سياسي حكم في عصر سابق، وبذلك تغيب الموضوعية والحيادية القائمة على التجرد، والتي يقوم عليها المنهج العلمي في التشخيص والتحليل والقياس والتقويم.

4. إن الإقرار بالتطور في المجتمعات على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، يقتضي الإقرار بالتطور السياسي فيها، مواكبا لها، مؤثرا أو متأثرا، وهذا يكون غالبا في النظم السياسية ولا يستلزم بالضرورة خللا في أصول الفكر السياسي ومبادئه العامة.

5. تمثل نظرية التعددية السياسية: مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التكليفية المتعلقة بتنوع الآراء في تنظيم شئون الدولة ومقوّمات سيادتها الداخلية والخارجية والمشاركة في التأثير على القرار السياسي، وتنوع القوى المنظمة التي تعمل على فرض المبادئ التي تعتنقها، عن طريق الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها؛ خدمة للمصالح العامة .

6. إن التعددية في الإسلام تمتد في جذورها إلى اللبنات الأولى في البناء الفكري والفقهي في المذهبية الإسلامية، مرورا بصراع مدرستي النص الشرعي والتحكيم العقلي، في مسألة التحسين والتقبيح عند المتكلمين والأصوليين.

7. يمكن تحديد نوعين من التعددية السياسية, هما:

- التعددية في الآراء السياسية، والتعددية في القوى السياسية: ومن صورها تعدد الجماعات والأحزاب السياسية.

8. التعبير السياسي واجب وحق مكفول، وصاحبه حر بشرط ألا يؤدي سوء استخدامه والتعسف في تطبيق الحرية أو المعارضة السياسية إلى غمط الحق أو إيذاء النفس أو الآخرين، أو الاعتداء على الحريات الفردية والإجتماعية أو التجاوز على الشريعة.

9. الحرية السياسية مقيدة بالفضيلة والقيم، ولكي يحافظ الإسلام على حرية التعبير السياسي قرنها بالمسئولية، فالمعارض السياسي مسئول، وهذه المسئولية تقوم على أسس فردية واجتماعية وقضائية.

10. الأصل في العمل السياسي الإسلامي عدم التعددية الحزبية، لأنها مناط الاختلاف والتنازع، ومجلبة للمفاسد، ومورد من موارد ضعف الأمة، والرخصة في التعددية استثناء من هذا الأصل ولا يصار إليها إلا لتحقيق مصلحة عامة حقيقية راجحة.

11. ومن المسئولية العلمية نقر بأنّ نظام الحكم في الإسلام تضمن فضلا عن أحكام وقواعد فقهية في السياسة الشرعية نظريات سياسية متكاملة ورائدة على مستوى الفكر السياسي والنظم السياسية، ولذا أوجه دعوة إلى الباحثين إلى مزيد من العناية بدراسة هذه النظريات وتطبيقها في الأنظمة المعاصرة، لتقدم بذلك حلولا لإشكاليات تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية في ظل تنوع صور الحكم وأنظمته.

المصادر والمراجع

[1] مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الاثير. جامع الأصول في أحاديث الرسول. 1972ط1دمشق: دار الحلواني؛ 11/ 319.

[2] رجاء وحيد دويدري. البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية. 2005، ط3بيروت: دار الفكر؛ 183.

[3] رابح كمال. المشاركة السياسية والتعددية الحزبية في الجزائر. الجزائر: دار قرطبة؛ ط1/ 2007م ص3. بتصرف وإضافة

[4] عبد الوهاب الكيالي وآخرون. موسوعة السياسة.1990،ط1بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ ج6/ 231.

[5] أحمد العوضي. حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام. 1991، ط1عمان: دار النفائس؛ ص 9، وما بين القوسين من المؤلف، وهذا القيد له أهميته لأن بعض الإنكار لا يكون مسلما به في حقيقته.

[6] د. حسان محمد شفيق العاني. الأنظمة السياسية المقارنة. 1980، ط1 بغداد: مطبعة المعارف، ص56.

[7] سليمان محمد الطماوي. السلطات الثلاث في الدساتير العربية، دار الفكر العربي- مصر، ط6/ 1996م. ، ص 627.

[8] د. عبد الله محمد القاضي. السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق. دار الكتب الجامعية- طنطا، ط1/ 1989م ، ص 659. بتصرف وإضافة.

[9] د. رحيل محمد غرايبة. الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي – واشنطن، طبعة 1984م ص 332.

[10] إبراهيم إمام. أصول الإعلام الإسلامي. دار الفكر العربي- القاهرة، ط1/1985ص 37.

[11] أخرجه البخاري، في صحيحه، 9/ 77، حديث رقم 7199، ومسلم في صحيحه، 3/ 1470، حديث رقم 1709.

[12] أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، 2/ 1327، حديث رقم 2008، ينظر ضعيف الجامع 6332.

[13] أخرجه ابن حبان في صحيحه، باب صلة الرحم، 2/ 194، حديث رقم 449.

[14] أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، 2/ 1330، حديث رقم 4012، ينظر صحيح الجامع 1100.

[15] أخرجه البزار في مسنده، 4 / 110، حديث رقم 1285.

[16] سورة آل عمران: ١٥٩ .

[17] سورة الشورى: ٣٨ .

[18] عبد الملك بن هشام. السيرة النبوية. المكتبة العلمية- بيروت 2/ 66،

[19] د. علي محمد الصلابي. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث ، مكتبة الصحابة- الشارقة، ط1/ 2001م ص 398.

[20] اسماعيل بن كثير. البداية والنهاية. مكتبة المعارف – بيروت، ط5/ 1983م، 4 / 106.

[21] الصلابي. السيرة النبوية. 2/ص 604.

[22] أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 23/98-99، حديث رقم (14787)، قال الشيخ شعيب معلقاً على الحديث بقوله: صحيح لغيره، وهذا إسناد على شرط مسلم.

[23] ابن هشام. السيرة النبوية. 3 / 346.

[24] الصلابي. السيرة النبوية. 2/ ص679.

[25] المصدر السابق.

[26] سورة النساء: ٢٠ .

[27] علي محمد الصلابي. سيرة عمر بن الخطاب. دار المعرفة –بيروت، ط3/ 2012، ص 106.

[28] هذه النقولات في المصدر السابق ص 106- 107، وهو عن أخبار عمر ص 331.

[29] شمس الأئمة محمد السرخسي. أصول السرخسي. دار المعرفة – بيروت 10 – 125.

[30] سورة النحل: ١١١ .

[31] احمد الفنجري. الحرية السياسية في الإسلام. دار القلم- الكويت، ط2/ 1983م ص 150.

[32] سورة الإسراء: ٥٣ .

[33] أخرجه البخاري في صحيحه 11/8، حديث 6018، ومسلم في صحيحه، 68/1 حديث (74).

[34] أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. شرح صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1392/2هـ، 19/2.

[35] محمد بن شاكر الشريف. قواعد في فقه السياسة الشرعية. مجلة البيان- الرياض: العدد 201، يونيو 2004م

[36] سورة البقرة: ٢١٦ .

[37] سورة النساء: ١٩ .

[38] سورة النور: ١٩ .

[39] عبد الله بن وهب المصري. الجامع في الحديث. السعودية – دار ابن الجوزي، ط1 / 1996. ج1/ 390 حديث رقم 277.

[40] مجموعة باحثين. الحوار مع الذات، دراسة بعنوان "دور حرية التعبير في الازدهار الحضاري للدكتور سلامة محمد البلوي" عمان – دار مجدلاوي، 2004، ص 447.

[41] سورة الحجرات: ٦ .

[42] سورة الحجرات: ١٢ .

[43] سورة الإسراء: ٣٦ .

[44] أخرجه مسلم في صحيحه.

[45] سورة القلم: 8-9 .

[46] ابن أبي شيبة. المصنف. 5/ 298 حديث 26268.

[47] ابن كثير. البداية والنهاية. 6 / 306.

[48] محمد بن سعد. الطبقات الكبرى. دار بيروت - بيروت 1398هـ، 3 – 67.

[49]عطية عدلان. الاحكام الشرعية للنوازل السياسية. دار اليسر – القاهرة، ط1/ 2011م ، ص 267.

[50]هشام بن عبد الكريم البدراني. تعددية الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية المعاصرة. دار المنهاج القويم- دمشق، ط1/ 2014م ص 336.

[51] سورة الأنعام: 159 .

[52] سورة الروم: 31-32 .

[53] سورة الانفال: 46 .

[54] صفي الرحمن المباركفوري. الأحزاب السياسية في الإسلام. إصدارات الجامعة السلفية- الهند، ط1/ 1986م. ص 35

[55] سورة آل عمران: 103 .

[56] سورة آل عمران: 105.

[57] بكر عبد الله أبو زيد. حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية. مؤسسة قرطبة- الرياض، ط1410/2ه ، ص 113،

[58] سورة القصص: 3.

[59] أخرجه الترمذي في جامعه. 4/ 465، حديث رقم 2165، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ

[60] أخرجه ابن ماجه في سننه. 2/ 1322، حديث رقم 3993، قال الهيثمي في الزوائد: إسناده صحيح. رجاله ثقات.، وصححه الشيخ الالباني.

[61] أخرجه البخاري في صحيحه. 199/4، حديث رقم 3606، ومسلم في صحيحه. 1475/3، حديث رقم 1847. ومعنى (دعاة على أبواب جهنم) قال العلماء هؤلاء من كان من الأمراء يدعو إلى بدعة أو ضلال آخر كالخوارج والقرامطة وأصحاب المحنة.

[62] د. صلاح الصاوي. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية. دار الإعلام الدولي- القاهرة، ط1/1992م ، ص 46-47.

[63] المباركفوري. الأحزاب السياسية في الإسلام . ص 63، بتصرف واضافة.

[64] سليمان محمد الطماوي. السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي. دار الفكر العربي- مصر، ط6/ 1996م، ص 425.

[65] سورة هود: 118-119 .

[66] زكي ميلاد. الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر. دار الصفوة – بيروت، ط1/ 1994م، ص 65.

[67] عطية عدلان. الأحكام الشرعية للنوازل السياسية. ص 267.

[68] سورة آل عمران:104.

[69] هشام البدراني. تعددية الأحزاب السياسية. ص 372.

[70] مجموعة باحثين. الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1/ 1999م، وفيه دراسة: الإسلام والديمقراطية، لفهمي هويدي. ص 85.

[71] البدراني. تعددية الأحزاب السياسية. ص 376 ، مع التأكيد أن البدراني يقيد التعددية بالأحزاب السياسية الإسلامية.

[72] دندل جبر. التعددية السياسية وتداول السلطة. دار عمار- عمان، ط1/ 2000م، ص 139.

[73] راشد الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط1/ 1993م ، ص 260.

[74] عطية عدلان. الاحكام الشرعية للنوازل السياسية. ص 271.

[75] سورة النساء: 141.

[76] فهمي هويدي. الإسلام والديمقراطية. ص 86.

[77] د. صلاح الصاوي. التعددية السياسية في الدولة الاسلامية. ص 104.

[78] زكي ميلاد. الوحدة والتعددية، ص 65.

[79] هشام البدراني. تعددية الأحزاب السياسية. ص 370.

[80] عطية عدلان. الأحكام الشرعية للنوازل السياسية. ص 234.

[81] المصدر السابق. ص 273.

[82] أخرجه البخاري في صحيحه. 7/ 162، حديث رقم 5917، ومسلم في صحيحه. 4/ 1817، حديث رقم 2336.

[83] الصاوي. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية. ص 77.

[84] عبد الله القاضي. السياسة الشرعية مصدر للتقنين. ص 661.

[85] يوسف القرضاوي. من فقه الدولة في الإسلام. دار الشروق- القاهرة، ط 3/ 2001، ص 147.

[86] عطية عدلان. الأحكام الشرعية للنوازل السياسية. ص 240.

[87] هذه الحادثة أخرجها البخاري 6/5، حديث رقم 3667.

[88] أخرجه أحمد في مسنده. 318/19، حديث رقم 12307 وهو صحيح.

[89] عطية عدلان. الاحكام الشرعية للنوازل السياسية. ص 278، بتصرف.

[90] عبد الرضا الطعان. البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية دراسة في علم الاجتماع السياسي. بغداد، دار الشؤون الثقافية 1990م. ص 13

[91] د. عصام سليمان. مدخل إلى علم السياسية. دار النضال – بيروت ، ط2/ 1989م،ص 85.

[92] عطية عدلان. الأحكام الشرعية للنوازل السياسية. ص 294.

[93] سورة آل عمران: 104.