

العنوان: التعددية السياسية في الإسلام : " دراسة مقارنة "

المصدر: مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية

الناشر: جامعة الإسكندرية - كلية الحقوق

المؤلف الرئيسي: عبدالحافظ، عادل فتحي ثابت

المجلد/العدد: ع 2

محكمة: نعم

التاريخ الميلادي: 2001

الصفحات: 239 - 318

رقم MD: 143311

نوع المحتوى: بحوث ومقالات

قواعد المعلومات: IslamicInfo, Ecolink

مواضيع: التعددية السياسية، النظام السياسي في الإسلام، الإسلام و السياسة، الاحزاب السياسية، النظم السياسية، الديمقراطية، المشاركة السياسية، الحرية المدنية، حقوقي الانسان، الفصل بين السلطات، المجتمع القانون، الحرية الشخصية، الحرية الفكرية، حرية الاعتقاد، الحرية المدنية

رابط: <http://search.mandumah.com/Record/143311>

# التعددية السياسية فى الإسلام

"دراسة مقارنة"

د. عادل فتحى ثابت عبد الحافظ

قسم العلوم السياسية

كلية التجارة - جامعة الإسكندرية

دار الجامعة الجديدة

٢٠٠٣

# التعددية السياسية في الإسلام

" دراسة مقارنة "

تقديم : " في أهمية الموضوع "

هذا البحث يأتي كمحاولة - من جانب الباحث - لإظهار موقف الإسلام من "التعددية السياسية: Political Pluralism" والتي أصبحت في مقدمة الموضوعات التي حظيت وتحظى الآن باهتمام الباحثين في أنحاء العالم مع تزايد الاهتمام باعطاء أولوية لمسألة التعايش مع الآخر في ظل التسامح الديني والفكري، بل وأصبحت المطالبة بالتعددية السياسية في دول العالم النامي مطلباً حيوياً وهاماً ، وضرورة من الضروريات الملحة ، ولقد جاء هذا الاهتمام بموضوع التعددية السياسية بصفة خاصة نتيجة ارتباط هذا الموضوع بظاهرة " التحول الديمقراطي " ، حيث تحولت حوالى أربعين دولة من دول العالم من النظم الماركسية الشمولية والنظم الدكتاتورية والعسكرية إلى النموذج الليبرالي الغربي في الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن، فبعد هذا الانتشار لظاهرة التحول الديمقراطي في أنحاء كثيرة من العالم، جاء الاتجاه الآن نحو تناول مكوناتها وأدواتها وآلياتها والتي في مقدمتها: التعددية السياسية.

وأهمية هذا الموضوع تبرز في الوقوف على التصور الإسلامي لفكرة "التعددية السياسية" بمضمونها الحديث على أساس أن الإسلام قد قدم جوهر هذه الفكرة، بل هو الذي ابتدعها، وقدم لها مضموناً وضمانات أكثر موضوعية وفاعلية، وذلك في مواجهة مضمونها وضماناتها في الغرب الليبرالي، الذي لم يعرف تلك الفكرة إلا من خلال احتكاكه بالإمبراطورية العثمانية التي طبقت نظام "الملل" الذي قام على الاعتراف بشرعية الآخر، حيث لم تكن شرعية الآخر واردة في التصور الغربي قبل هذا الاحتكاك، ثم انتقلت الفكرة ونضجت فيما بعد في التجربة الأوروبية بالشكل الذي نراه عليها اليوم<sup>(١)</sup> ، وعليه فإن هذا

(١) راجع في شأن انتقال فكرة التعددية من الإمبراطورية العثمانية إلى أوروبا: فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٣ ، ص ٧١ ، ص ٧٢ .

البحث يسعى إلى إثبات سبق الإسلام للغرب في تقديم جوهر فكرة " التعددية السياسية"، وأن هناك النقاء (ظاهري) بين التصورين الإسلامي والغربي بصدد الفكرة، أما الاختلاف بينهما فيمكن في أدوات ووسائل تطبيق تلك الفكرة. وكل هذا يأتي على عكس ما رده ويردده فقهاء ومفكرو الغرب الليبرالي من أن الإسلام يجافى الديمقراطية والتعددية، ويتوافق مع نظم الحكم الاستبدادية، فعلى سبيل المثال لا الحصر هنا، نجد " مونتسكيو: Montesquieu " المفكر الفرنسي الشهير في مؤلفه " روح القوانين: L'Esprit des lois " ، في القرن الثامن عشر، عند حديثه عن علاقة القوانين بالدين السائد في المجتمع ( في البابين الرابع والعشرين والخامس والعشرين) ادعى بأن الديانة المسيحية تتفق مع الحكم الديمقراطي، وأن الحكومة الاستبدادية أنسب للديانة المحمدية<sup>(١)</sup>. وهو ادعاء ناتج عن عدم فهم بالإسلام وعن عدم تمييز بين الإسلام (كقرآن وسنة) وبين تاريخ المسلمين، الذي قد يأتي بأحداث تتوافق مع القرآن والسنة أو قد تتعارض معه ، فلا يلصق بالإسلام السلوك العملي لبعض المسلمين في عصور الجهل والضعف والتفرق وإنما يتم الحكم على الإسلام من منابعه الأصلية: الكتاب والسنة، ومن التطبيق السليم لهما في العصور المختلفة. وكذلك ما ذهب إليه المستشرق الإنجليزي " توماس أرنولد " " Sir Thomas W., Arnold " في كتابه " الخلافة The Caliphate"<sup>(٢)</sup> والذي نشر عام ١٩٢٤، في فصله الثالث بشأن النظرية السياسية للخلافة " The Political Theory of the Caliphate " ، من أن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند للاستبداد والتحكم من القرآن والسنة على نحو ما فعل رجال الدين الأوروبيين في العصور الوسطى حين جدوا في

(١) انظر: مونتسكيو ، روح القوانين، ترجمة د. حسن شحاتة سغان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٥٣. وراجع أيضاً في هذا الشأن: محمد حسن الوزانسي، الإسلام والدولة، ١٩٨٧، ص ١٧.

(2) Tomas W. Arnold, the Caliphate, London, Routledge, Degan Paul, L.T.D, 1967, pp.

الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييداً لمطالب الباباوات والأباطرة<sup>(١)</sup>.

وفى أواخر القرن العشرين ادعى كذلك "صامويل هانتجتون Samuel p. Huntington" الأمريكي فى مؤلفه : " الموجة الثالثة - التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين The Third Wave- Democratization in the Late Twentieth Century" بأن العقيدة الإسلامية تتضمن عناصر قد تتناسب وقد لا تتناسب مع الديمقراطية، مبرراً ذلك بأن الإسلام يرفض التمييز بين المجتمع الدينى والمجتمع السياسى، وأنه طالما أن شرعية الحكومة وسياساتها تتبع من العقيدة الدينية والممارسة الدينية إذن فهى تختلف تماماً مع متطلبات السياسة الديمقراطية<sup>(٢)</sup>. وواضح أن موقف كل من " مونتسكيو " وأرنولد وهانتجتون " نابع من تعصب من جانبهم من ناحية، وعدم فهم دقيق للإسلام من ناحية أخرى.

### موضوع البحث:

ويتحدد موضوع البحث فى تحليل مضمون فكرة " التعددية السياسية" بين التصورين الإسلامى والغربى ( وفى الغرب على سبيل الاستشهاد )، والموضوع فى جملته يقع فى مجال الفكر السياسى، ففى الفكر السياسى الإسلامى يعرض الباحث لجذور تلك الفكرة ( فى مضمونها وضماداتها) فى أصول الإسلام ( القرآن والسنة)، ولدى الفقهاء المسلمين، وفى الغرب يعرض لتصور مفكرى الغرب السياسيين لمضمون وضمادات تلك الفكرة. والموضوع على ذلك النحو لم تتصد له دراسة سابقة على نحو مفصل وشامل، تتناول فيه

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد: انظر: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى رداً على المستشرق الإنجليزى "أرنولد" ، مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية، ج ٢ ، من منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الرياض ، ١٩٨٥.

(٢) انظر: صامويل هانتجتون، الموجة الثالثة - التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٩٧، وص ٣٩٨.

كل أبعاد التعددية السياسية بمفهومها الحديث وما يقابله في الإسلام<sup>(١)</sup>. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تستهدف هذه الدراسة إثبات هل الإسلام يقر بالتعددية السياسية أم لا؟ بل هي تنطلق من هذا الإقرار إلى تصوير أبعاد التعددية السياسية في الإسلام. وتبدو صعوبة الموضوع في أن مسألة التعددية السياسية من المسائل الاجتهادية التي لم يأت نص شرعي ينظمها وتعتمد على فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، ففي غيبة النص يصبح الأصل في الأشياء هو الإباحة (كقاعدة فقهية)<sup>(٢)</sup>. ومن هنا تركت هذه المسألة بتفصيلاتها لاجتهاد المسلمين وفق أصول الدين ومصالح الأمة المتغيرة (حال مسألة الخلافة، والخراج، والدواوين... وغيرها) كما لا توجد سوابق تاريخية شهدت تطبيق التعددية السياسية بالشكل الموجود الآن في الغرب، والموضوع على ذلك النحو ليس دفاعا عن حملات الغرب الليبرالي باتهام الإسلام بأنه لا يعرف الديمقراطية والتعددية، بل توضيحا لمن يجهل بالشئ وإقرارا بموقف الإسلام الذي جاء بجوهر الديمقراطية والتعددية السياسية بمفهومها الحديث، وذلك باستنباط الأحكام التي تنظم التعددية السياسية من القرآن والسنة ومن آراء الفقهاء المسلمين من السلف ومن المعاصرين، وهذا هو أهم ما يتصدى له هذا البحث ويسعى إلى بيانها.

(١) وفي مقدمة الدراسات التي عنيت بالتعددية السياسية في الإسلام: د. مصطفى منجود، في مفهوم التعددية في الفكر السياسي الإسلامي - رؤية منهجية في فكر الشوامخ، مجلة كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية، العدد الأول، ١٩٩٥. وأيضا: د. نيفين عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية - قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستنقراء لمستقبلها، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، ١٩٩٥ (١٤١٦هـ). وكذلك د. محمد سليم العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامي، مركز دراسات المستقبل الإسلامي، ندوة قضايا المستقبل الإسلامي - الجزائر، مايو ١٩٩٠. وأيضا: د. صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي بالقاهرة، ١٩٩٣. وكذلك: فهمي هويدى، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق. هذا بالإضافة إلى: ندوات عن التعددية، أبرزها ندوة: التعددية في الدول العربية، مجلة الأفق العربي، المركز الأردني للدراسات والمعلومات، العدد ٩، فبراير ١٩٨٧.

(٢) انظر في هذا الصدد: فهمي هويدى، المرجع السابق، ص ٢٢٢.

## هدف البحث:

ويهدف هذا البحث إلى إظهار ما يلي:

**أولاً:** أن فكرة " التعددية السياسية " ليست من خلق الفكر الأوربي وحده. ذلك أن الفكر الإسلامي قد سبقه في هذا المقام، وقدم إسهامات كبيرة فى هذا الشأن.

**ثانياً:** أنه إلى جانب سبق الإسلام للغرب بصدد تصوير هذه الفكرة، فقد قدم الإسلام مضموناً موضوعياً لهذه الفكرة، و ضمانات أكثر فاعلية ونفاذاً، وذلك فى مواجهة التصور الغربى لمضمون هذه الفكرة و ضماناتها.

وهذا الهدف بشقيه يمثل افتراضات هذا البحث، والذى يسعى إلى إثباتها.

## منهج البحث:

ويتحدد منهج البحث على مقتضى طبيعة الموضوع الذى يقع فى جملته فى مجال الفكر السياسى، وهدفه الذى يقتضى تحليل مضمون فكرة " التعددية السياسية" بين التصورين الإسلامى والغربى، وذلك بالإنطلاق من أصول الإسلام ( القرآن والسنة) ومن آراء الفقهاء المسلمين، والإنطلاق كذلك من تصور مفكرى الغرب السياسيين، الأمر الذى من شأنه أن يكون منهج التحليل هو المنهج الاستنباطى ، كما ستمثل المقابلة أداة فعالة فى تحليل الموضوع على ذلك النحو.

## خطة البحث:

وحتى تتم معالجة موضوع البحث على ذلك النحو، ولكى يتم الوصول إلى الهدف منه، سيتم تحليل هذا الموضوع من ثانيا النقاط التالية:-

**أولاً:** تمهيد : فى التعريف بمضمون فكرة " التعددية السياسية" بشكل عام.

**ثانياً:** تحليل مضمون فكرة " التعددية السياسية " و ضماناتها فى التصور الإسلامى.

ثالثا : تحليل مضمون فكرة " التعددية السياسية " وضماناتها فى التصور الغربى الليبرالى .

رابعا : إجراء مقابلة بين مضمون وضمانات فكرة " التعددية السياسية" بين التصورين الإسلامى والغربى .

خامسا : خاتمة .

## التحليل :-

■ أولا : تمهيد : فى التعريف بفكرة " التعددية السياسية " بشكل عام :-

ولفظة " التعددية " فى اللغة تعنى الكثرة والتنوع والاختلاف فى الشئ<sup>(١)</sup> . والتعددية كظاهرة اجتماعية جاءت انعكاسا لتنوع الجنس البشرى فى تكوينه وتفكيره، وهى تعنى أن الحياة الاجتماعية تتكون من جماعات مستقلة ذاتيا بعضها عن بعض ولكن بينها تساند أو اعتماد متبادل، والتعددية " Pluralism " فى حد ذاتها ليست ظاهرة مرضية بل هى ظاهرة إنسانية صحية، فهى فى الدول المتقدمة التى تتعم بالاستقرار السياسى والتجانس الاجتماعى تعد مصدر قوة، أما فى الدول النامية فقد ينظر لها على أنها ظاهرة مرضية تؤدى إلى تفكك وضعف المجتمع نتيجة لضعف استقرارها السياسى والاجتماعى<sup>(٢)</sup> .

ولقد أخذت التعددية أبعادا وأشكالا مع تطور الإنسان وتباين نشاطاته، فهناك التعددية الفكرية، والثقافية، والفلسفية، والسياسية، والحزبية، والاجتماعية

---

(١) وأصلها اللغوى من عد، انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر ببيروت، ج ٣، ص ٢٨١ وما بعدها.

(٢) راجع فى هذا الشأن: كلمة الأمير الحسن بن طلال فى ندوة التعددية فى الدول العربية، مجلة الأفق العربى، العدد ٩، مرجع سابق، ص ١٧، وكذلك: المرجع فى مصطلحات العلوم الاجتماعية، قسم الاجتماع، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، دار المعرفة بالإسكندرية، ص ٣٣٢.



(سواءً أكانت عرقية أو لغوية...) والدينية. وتعنى التعددية الفكرية تعدد الآراء على أساس أن الرأي الإنسانى لا يمثل حقيقة بذاته، وتعنى التعددية الثقافية تعدد الثقافات داخل المجتمع الواحد ( حال سويسرا التى تتعدد داخلها الثقافات: الفرنسية والألمانية والإيطالية.. ) كما تعدد الثقافات بين المجتمعات المختلفة ويحكمها اليوم مبدأ " نسبية الثقافات "، أما التعددية فى الفلسفة فهى مذهب فكرى يتعارض مع الواحدية لأنه يأخذ فى اعتباره أكثر من مبدأ واحد للوجود<sup>(١)</sup>. وهناك التعددية المجتمعية أو " المجتمع التعددى: Plural Society " الذى يتضمن عناصر بشرية متباينة عرقياً ولغوياً، ويعرفه " فيرنيفال: Furnival " بأنه المجتمع الذى يتضمن عنصرين أو نظامين اجتماعيين مختلفين أو أكثر يعيشان جنباً إلى جنب فى وحدة سياسية واحدة.

وهناك التعددية الدينية التى شملتها دراسات حديثة نسبياً، وهى من أسباب التوتر الاجتماعى والعالمى، فهناك عدة أديان عالمية كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية وغيرها.. وكل دين يميل أتباعه إلى الإدعاء بأنه يمثل الحق، فيظهر النزاع الدينى داخل الدولة التى تتعدد فيها الأديان، والتعددية الدينية فى مدلولها الدقيق هى التى تعطى الصلاحية لكل دين وتقبل بأن كل الأديان لها طريقها الخاص إلى الحق والإنقاذ، وبأن الحقيقة المطلقة هى فى الله تعالى، ولا بد من التعايش والتسامح والاعتراف بالآخر ، حيث يؤدى ذلك إلى الانسجام الاجتماعى والوعى بالتعددية الدينية على المستوى الوطنى والدولى<sup>(٢)</sup>.

هذا وتعنى التعددية السياسية ( والتى هى إنعكاس لأشكال التعددية السابقة وخاصة الفكرية منها) القبول بتعدد الآراء والمصالح داخل المجتمع، على أن يدار هذا التعدد بشكل سلمى من خلال إقرار المجتمع بممارسة الحقوق

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣٢ و ص ٣٣٣. وأيضاً : موسوعة العلوم السياسية، من مطبوعات جامعة الكويت، المحرران: د. محمد محمود ربيع، ود. اسماعيل صبرى مقلد، ١٩٩٤ ، ص ٤٧٥ وما بعدها.

(2) Infotrac Web, Islamic Foundations amid Pluralism, Jakarta, Jan. 2001.

والحريات السياسية بما في ذلك تداول السلطة، وكل هذا في إطار من حماية وضمانات قانونية.

وهذه التعددية السياسية لا تتعلق بأراء فردية يعتنقها شخص، بل هي تعددية تتعلق بأراء ومصالح جماعات متنافسة ، تمارس كل منها نشاطات وضغوطاً متوازنة تمنع أى جماعة منها من الانفراد بقيادة المجتمع. فهذه الجماعات بما فيها الرسمية وغير الرسمية تتبادل التأثير والتأثير فيما بينها على نحو يهيئ لاتزان مجتمعها الكلى واستقراره، ولا يتصور تسيد جماعة معينة على المجتمع كله، كما لا يتصور أن تستحوذ جماعة واحدة على كل سلطات المجتمع، فهناك تداول (تناوب) سلمى للسلطة<sup>(١)</sup>.

من هنا يأتي الارتباط الحتمى بين الديمقراطية والتعددية السياسية، فالمجتمع الديمقراطي هو الذى يسمح للجماعات المتنافسة بتداول السلطة، والديمقراطية فى ذاتها لم تكن حلاً كاملاً لمشاكل المجتمعات السياسية بل هى شكل من أشكال الحكم، وهى ليست مفهوماً علمياً لا يقبل المناقشة، بل إن مضمونه يتغير بتغير ظروف المجتمعات<sup>(٢)</sup>، وهى عملية ديناميكية لم تصل إلى نهايتها حتى الآن<sup>(٣)</sup>، وتقوم على أساس توزيع السلطة بين عديد من مؤسسات، بحيث لا تسيطر واحدة على كل السلطات وألا تكون غير خاضعة للمساءلة، وتتطلب الديمقراطية وجود ضوابط وتوازنات بين السلطة والمجتمع، ووجود مجتمع مدنى حيوى ومتعدد، وعدم استبعاد مجموعة من المواطنين فى المشاركة

---

(١) انظر: د. السيد ياسين، التعددية والمسألة السياسية فى الوطن العربى، مجلة الأفق العربى ، مرجع سابق، ص ٣٩ وكذلك: معجم المصطلحات السياسية، تحرير د. نيفين مسعد، من مطبوعات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٤، ص ١٠٩، و ص ١١٠.

(٢) انظر: د. سمير أمين، أزمة المجتمع العربى، دار المستقبل العربى ببيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٥.

(٣) فقد تطورت الديمقراطية من كونها مباشرة ( فى التصور اليونانى ) إلى ديمقراطية نيابية كما هى فى الغرب الآن، كما أن النظم الغربية كذلك فى حالة تطور دائم حال النظام السياسى الأمريكى منذ عام ١٧٨٧ وحتى الآن فهو فى تطور دائم وتسم تعديل دستوره ٢٧ مرة.

استناداً إلى جنس أو عرق أو دين، وتقوم الديمقراطية كميراث إنسانى على عدة أسس هى:

**أولاً:** أن تكون السلطة النهائية فى يد الشعب الذى يأتى بالسلطة عن طريق انتخابات حرة ونزيهة ومنصفة للجميع، بالتمكين لكل ذوى الأهلية من الانتخاب وعدم تقييد الترشيح والانتخاب لأى سبب (لدين أو عرق أو جنس)، حتى تكون نتائج الانتخابات ملزمة للجميع، وعلى أساس أن هذه الانتخابات هى جوهر الديمقراطية وهى التى تحدد سلمياً من هم الذين سيحكمون، ولمدة زمنية محددة حتى يعود الأمر للشعب فيقرر من جديد من الذى سيحكم.

**ثانياً:** التزام القائمين على السلطة بأيدولوجية مجتمعهم ( أهداف مجتمعهم العليا وقيمه الأساسية) حتى تكون قراراتهم شرعية، من ناحية، ومن ناحية أخرى التزامهم بالدستور ( الوثيقة الأساسية للحكم التى تحدد صلاحيات مختلف السلطات وترسم حدودها ) حتى تكون قراراتهم مشروعة.

**ثالثاً:** إعطاء صلاحيات للمؤسسات الحاكمة للقيام بمهامها، وفى نفس الوقت لا بد من الحد من سلطاتها منعاً للاستبداد، وذلك بتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات الذى يعنى ضرورة تفتيت السلطة بين عديد من هيئات ووجود توازن فى القوة بينها.

**رابعاً:** وجود قضاء مستقل للرقابة على دستورية القوانين واللوائح الصادرة من السلطة التشريعية والتنفيذية، وفض النزاع بينهما.

**خامساً:** وجود وسائل إعلام حرة يعتمد عليها المواطنون فى معرفة الفساد ومحاربتة والرقابة على الأجهزة الحكومية دون ملاحقة وتضييق على الإعلاميين مادامت كتاباتهم موقفة، انطلاقاً من مبدأ حق الشعب فى أن يعرف كيف تعمل حكومته وما إذا كان المسئولون يتصرفون بمسئولية ووجود شفافية فى عملهم.

**سادساً:** السيطرة المدنية على المؤسسة العسكرية ، وأن تبتعد تلك

المؤسسة عن التدخل فى شؤون الحكم، وأن ينحصر دورها فى الدفاع عن أرض الوطن، على أساس أن قرار الحرب تأخذها السلطة السياسية وحدها، وتقوم هذه المؤسسة فقط بتنفيذه.

**سابعاً: حماية الأقليات فى المجتمع وفتح فرص المشاركة بينها وتساويهم**

مع الغير، ووضع السبل الكفيلة بمنع سحق الأكرثية للأقلية والقضاء عليها.

**وإذن فالديمقراطية:** هى نظام حكم وطريقة سلمية لإدارة أوجه الاختلاف

فى الرأى والتعارض فى المصالح داخل المجتمع، ويتم ذلك من خلال إقرار المجتمع بحماية ممارسة الحقوق والحريات السياسية، وإقراره بمشاركة الجماعات المتنافسة فى رسم السياسات العامة لمجتمعها وتوفير الضمانات لذلك، والسماح بتداول السلطة بينها. ولكى توجد ديمقراطية بعناصرها المتقدمة فلا بد من إعطاء فرص متساوية ومتكافئة بين أفراد المجتمع الواحد دونما تمييز بينهم بسبب عرق أو دين أو مذهب، وقيام مجتمع مدنى ووجود رأى عام واع من ثنايا نمو القدرة على تنظيم الأفراد والجماعات لأنفسهم، ووصولهم إلى المعلومات التى تساعدهم على المشاركة السياسية الفعالة والواعية لما فيه تحقيق مصالحهم، وهذه هى الضمانة الأهلية لتطبيق الديمقراطية، إلى جانب الإقرار بأن الشعب ( أو الأمة) هو مصدر السلطات، وأن العلاقات بين الحاكمين والمحكومين تحتكم إلى الدستور، وهنا تظهر أهمية ربط التعددية السياسية بالقانون الذى يقدم الحماية والضمانات للجماعات المتنافسة وينظم علاقاتها<sup>(١)</sup>.

وهكذا فإن التعددية السياسية لا توجد إلا فى مجتمع ديمقراطى – بللمعنى

المتقدم، فهذا المجتمع وحده هو الذى يشجع الاختلاف بين الجماعات المتنافسة بحيث تترجم آراءها ومصالحها وطموحاتها فى شكل برامج وسياسات عامة، وأن تسعى إلى تحقيق ذلك من خلال التأثير على عملية صنع القرار السياسى

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. حسن محمد الظاهر، بحوث فى النظرية السياسية، من مطبوعات معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٦، ص ٢٥. وكذلك: د. السيد ياسين، المرجع السابق، نفس الصفحة.

لمجتمعها. وتبعاً لذلك فإن التعددية السياسية تقتضى الاعتراف بحق الجماعات (القوى) السياسية المتعددة فى التنظيم من ثنايا الأحزاب والنقابات والاتحادات والجمعيات، وإتاحة الفرص المتكافئة بينها فى ممارسة نشاطاتها، والإقرار بتداول السلطة عبر الانتخابات الدورية الحرة - كأهم أساس للتعددية السياسية، إلى جانب توفير الحماية والضمانات القانونية (الدستورية) لهذه الجماعات لمزاولة نشاطاتها بحرية كاملة، وذلك فى إطار من قيم التسامح وقبول الآخر والرغبة فى العمل الجماعى<sup>(١)</sup>.

وتأتى التعددية الحزبية فى إطار التعددية السياسية، وتعنى وجود عدد من الأحزاب (حزبان فأكثر) تتصارع فيما بينها سلمياً حيث تترجم آراءها ومصالحها المتعارضة فى شكل برامج وسياسات عامة، وتهدف إلى غزو السلطة أو المشاركة فيها، لكى تضع تلك البرامج والسياسات موضع التطبيق وبحيث تتداول السلطة فيما بينها سلمياً من ثنايا خوض الانتخابات الحرة.

هذا وتأتى الشمولية (أو إن شئنا النظم الشمولية) كتنقيض للتعددية السياسية، حيث تشترك نظمها فى خاصية رئيسية هى الارتكاز إلى حزب واحد يحتكر الحياة السياسية فى مجتمعه، وقيام هذا الحزب الواحد على أيديولوجية معينة باعتبارها الأيديولوجية الرسمية للدولة، وباعتباره هو القوام عليها، وفرض هذه الأيديولوجية على كل أعضاء المجتمع بشتى الوسائل بما فى ذلك الإرهاب والتكيل<sup>(٢)</sup>.

والتعددية السياسية فى الغرب اللبيرالى الحديث لها سياقها التاريخى ومناخها الفكرى الذى أنتجت فى ظله، وهى فى التصور الإسلامى لها سياق آخر، رغم الالتقاء الظاهرى على مضمون الفكرة التى تعنى إدارة التعدد والتعارض فى الآراء والمصالح بين الجماعات المتنافسة داخل المجتمع سلمياً

(١) راجع: د. حسن محمد الظاهر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، د. لىلى مرسى، النظم والحياة السياسية، من مطبوعات كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٢٢٧.

من خلال إقرار ممارسة الحقوق والحريات السياسية بما فى ذلك تداول السلطة فى إطار حماية وضمادات قانونية، كما سيأتى تفصيل ذلك تباعا.

■ **ثانياً : تحليل مضمون فكرة " التعددية السياسية " وضماداتها فى التصور الإسلامى :**

وبشكل عام يأتى التصور الإسلامى بصدد فكرة " التعددية " انطلاقاً من أن الإسلام دين الفطرة ولا يناقض طبيعة الأشياء، فهو على طول الخط يأتى مستجيباً لطبيعة الإنسان وفطرته: " فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (١) ، هذا ويأتى التعدد والتنوع والاختلاف فى مقدمة طبائع البشر: " ومن آياته... اختلاف ألسنتكم وألوانكم.. " (٢) ، وأية محاولة لإلغاء هذا الاختلاف والتنوع (والذى هو طبيعة بشرية) هى مخالفة لفطرة الله التى فطر الناس عليها: " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم " (٣) ، ومن هنا : فإن الإسلام لم يرفع الاختلاف كلية وإلا خالف طبيعة الإنسان، حيث نصت الآية السابقة على أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الناس للاختلاف وأن البشر بحكم طبيعتهم مختلفون فى أديانهم واعتقاداتهم ومذاهبهم وآرائهم ، والمسلمون حينما يختلفون لا يختلفون فى مسائل الاجتهاد اختلافاً يضر بهم وبوحدتهم، ولأن هذا الاختلاف أمر حتمى فهم يرجعون فى اختلافهم لأصول الإسلام: " فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول.. " (٤) . ويدار هذا الاختلاف بشكل سلمى حيث تأتى رحمة الله المنزلة فى كتابه لتعلمهم كيف يتعاملون مع هذا الاختلاف ويديرونه (٥) ، فالإنسان قادر على التفكير والإرادة

(١) سورة الروم ، آية ٣٠ .

(٢) نفس السورة السابقة، آية ٢٢ .

(٣) سورة هود ، الآيتان : ١١٨ ، ١١٩ .

(٤) سورة النساء ، آية ٥٩ .

(٥) انظر بصدد تفسير هذه الآية: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، طبعة دار المعرفة

بيروت، جـ ٢، ص ٤٦٥ .

والعمل فى علاقته مع غيره، والإسلام تركه لإرادته وتفكيره وتحكيم فطرته ومنطقة بعد أن علمه الله البيان الذى يتميز به عن سائر المخلوقات فى هذا الكون: " الرحمن... خلق الإنسان علمه البيان"<sup>(١)</sup>، والبيان هو قدرته على التمييز بين الخطأ والصواب، وأداته فى ذلك العقل الذى ميز به الله سبحانه وتعالى الإنسان عن كافة مخلوقاته. وبصرف النظر عن اختلاف النتائج التى يصل إليها الإنسان بعقله فإنه قد يخطئ ويصيب، والخطأ الذى ينتج عن قصور فى التفكير ولا يرتبط بسوء نية فهو فى الإسلام ليس محل تجريم: "رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"<sup>(٢)</sup>، لكن الخطأ الذى يأتى نتيجة فساد فى النية والضمير وليس نتيجة فى التفكير فهو محل تجريم.

وهكذا يقر الإسلام - تأكيداً لواقعته - بالتعدد فى الآراء لاتفاق ذلك مع طبيعة الإنسان، ولأن عدم الإقرار به يؤدى إلى التناقض مع طبيعة الإنسان، حيث يفضى ذلك إلى تفرق الجماعة، فالتعددية نقيض الفرقة، والفرقة مذمومة شرعاً، أما التعدد فى الفكر والآراء فهو محمود شرعاً وعقلاً، وبه يزداد الفكر الإسلامى فى شتى المجالات نماء وخصوبة، ووجود المذاهب الإسلامية الفقهية المختلفة أكبر دليل على ذلك بما أورده فقهاء هذه المذاهب من آراء متعددة فى أمور الاجتهاد واستنباط الأحكام من القرآن والسنة، حيث أعلن أئمة هذه المذاهب الاعتراف بالتعددية الفكرية على أساس أن الرأى البشرى (فى أمور الاجتهاد) لا يمثل حقيقة بذاته، فهناك الرأى والرأى الآخر، وهذا ما أكده الإمام مالك بقوله: "كل قول يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام"<sup>(٣)</sup> (مشيراً إلى قبر الرسول [ص] )، وهو ما أكده كذلك قول الإمام الشافعى: " رأى صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب"<sup>(٤)</sup>، فمع تنابع الاجتهادات نتيجة تنابع الأحداث والمشكلات، ينجم الاختلاف فى الرأى بصددها نتيجة

(١) سورة الرحمن، الآيات: ١، ٣، ٤.

(٢) رواه ابن ماجه فى سننه.

(٣) نقلاً عن د. زكريا البرى، حقوق الإنسان فى الإسلام، ١٩٨١، ص ٤٢.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

اختلاف العقول فى تقدير أبعادها فتتباين الآراء وتتعدد فى تقديم الحلول لها، ورغم الاختلاف بين فقهاء المذاهب كان كل صاحب رأى يعترف بالاختلاف المباح فى مجال الاجتهاد ولا يصادر رأى الآخر، ولا يمنع احتمال الصواب فيه كما قال الشافعى طالما له حجته ومنطقه.

ونظرا لأنه من المستحيل عملا اتفاق الآراء — كطبيعة إنسانية — حيث تختلف الآراء والاتجاهات فكان من الطبيعى تعدد المذاهب الإسلامية الفقهية فى فهم النصوص الشرعية (ظنية الدلالة) ، وهذا التعدد دل على مرونة الشريعة الإسلامية وقابليتها للتطبيق فى كل زمان ومكان، وهو الذى دل عليه الحديث النبوى الشريف: " اختلاف أمتى رحمة " ، وفى هذا قال عمر بن عبد العزيز: " ما أحب أن أصحاب محمد (ﷺ) لا يختلفون ، لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس فى ضيق، وأنهم أئمة يقتدى بهم فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة". من هنا فإن المذاهب الفقهية هى مدارس فكرية لها أصولها الخاصة فى استنباط الأحكام من الشريعة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاختلاف الفقهى لم يكن بين المذاهب الكبيرة فقط ( كالمذهب الحنفى، والمالكي والشافعى والحنبلى) بل إنه وجد داخل المذهب الواحد، فالإمام الشافعى — مثلا — وضع أسس وقواعد الاستنباط فى مذهبه، وقد يأتى أحد تلامذته وباستخدام هذه القواعد الفقهية ينتهى بصدد مسألة ما إلى حكم مخالف له تبعا لتغير الواقع بصدد هذه المسألة. وهكذا فإن فقهاء الإسلام قد أقروا بالتعددية والتى تعنى فى جوهرها: التسليم بالاختلاف، كأمر حتمى وكحق بشرى لا يملك أحد منعه أو مصادرتة<sup>(١)</sup>.

**والتعددية السياسية:** تعنى — كما تقدم — القبول بتعدد الآراء والمصالح داخل المجتمع، على أن يدار هذا التعدد بشكل سلمى من خلال إقرار المجتمع بممارسة الحقوق والحريات السياسية بما فى ذلك تداول السلطة، وكل هذا فى إطار قانونى يحمى ويصون ويضمن كل ذلك. والتعددية السياسية بكل أبعادها

(١) انظر: د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ج ١.



تلك موجودة فى الإسلام، فلا دليل شرعى واحد يقول إن التعددية السياسية بكل عناصرها السالفة مناقضة للشرع الإسلامى فالأصل فى المعاملات الإباحة ما لم يأت نص يحرمها - كما تقدم - والإسلام شهد تعددية كانت تتلاءم مع ما كان عليه عصر السلف من بساطة، وإن كان النظام السياسى الإسلامى لم يعرف التعددية الليبرالية بشكلها المعاصر لكنه لا يرفضها كلها كما لا يقبلها كلها، فالإسلام لا يتقيد بأى نظام آخر، ولا يرفض أى أسلوب يحقق له المصلحة المنشودة، والحد الفاصل هنا هو أن الإسلام يرفض النظم الاستبدادية والدكتاتورية<sup>(١)</sup>، وأنه جاء بجوهر التعددية والديمقراطية بمدلولهما الحديث، فالاستبداد هو الداء الذى يصيب جسد الأمة بالوهن والإنكسار "وتلك القرى أهلكتهم لما ظلموا"<sup>(٢)</sup>. ويكون الاستبداد بانفراد القائم على السلطة بالقرار فى كل شئ بعيداً عن الجماهير الذين ليس لهم حق المساءلة والحساب<sup>(٣)</sup>.

والقول الفصل هنا بصدد التعددية السياسية، وكل مسائل نظم الحكم أن أحكام الشريعة قد جاءت مجملة وأحالت تفاصيلها إلى الاجتهاد فى كل زمان ومكان، فعلى مقتضى الواقعية التى يختص بها الإسلام، فإنه يجمع بين الثبات والمرونة، الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى والمرونة فيما ينبغى أن يتغير ويتطور، وفى مجال النظم السياسية، يقدم الإسلام مبادئ عامة ثابتة لا تتغير (صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان) يقوم عليها النظام السياسى الإسلامى (كمبدأ الشورى)، بينما لم يقدم الإسلام هيكلأ أو شكلاً معيناً للمؤسسات السياسية القائمة على سلطة الأمر فى المجتمع، فهذه أمرها فى الإسلام متروك

---

(١) انظر فى هذا الشأن: د. جمال المراكبى، التعددية فى النظام السياسى الإسلامى، مجلة التوحيد، عدد ٢٣ السنة ٢٢ ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) سورة الكهف، آية ٥٩.

(٣) انظر: عبد الرحمن الكواكبى، طبائع الاستبداد ومضارح الاستعباد، ضمن الأعمال الكاملة للكواكبى، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات ببيروت، ١٩٧٥، ص ١٣٠ وما بعدها.

لتباين الحضارات بما فى ذلك من درجات تقدم فن التنظيم السياسى. من هنا فإن الإسلام لا يرفض من حيث المبدأ هيكلًا معينًا من تلك الهياكل، ولا يرفض أسلوبًا أو أداة تحقق جوهر التعددية السياسية، فكل هذه الهياكل أو الأدوات أو الأساليب إسلامية إذا ارتبطت بالقيم والمبادئ الإسلامية، إعمالًا لقيمة إسلامية هي: " فبشر عباد. الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه" (١)، " الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولى الناس بها" (٢). فلا حرج من الاستفادة بالإبداع والخبرات البشرية فى مجال فن التنظيم السياسى ووضع الضمانات السياسية والقانونية والترتيبات الإدارية اللازمة للممارسة للحيلولة دون الانحراف عن القيم والمبادئ الإسلامية. وهذه وسائل متجددة زمانًا ومكانًا يختار منها ما يلائم الواقع الإسلامى، ويتفق مع الشرع، وباب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه هنا على المتغيرات، فأساليب التنفيذ للشورى — التعددية — القضاء — متروكة لكل عصر وتقرر شرعيتها فى ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد فالعبرة بتحقيق المصلحة العامة وعدم مخالفة نص شرعى، حتى ولو لم تكن هناك سوابق تاريخية لهذه الأمور، وكما قال " الجوينى " : "معظم مسائل الإمامة عرية من مسالك القطع، خلية من مدارك اليقين" — أى لا أمر قاطع فى مسائل السياسة إنما على المسلمين الاجتهاد فى مشاكلهم السياسية لتحقيق المصلحة العامة. وفى هذا المعنى يقول " ابن القيم" فى أعلام الموقعين (ج٤): "السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشر به الرسول (ﷺ) ولا نزل به وحى. فلا سياسة إلا ما وافق الشرع.. فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل.. بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه.. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأمارته فى نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر، بل بما شوعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط. فأى طريق

(١) سورة الزمر، آية ١٧، ١٨.

(٢) رواه الترمذى فى صحيحه، وابن ماجه فى سننه.

استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبه ومقتضاه<sup>(١)</sup>.

وفيما يلي عرض للتصور الإسلامي لعناصر التعددية السالفة:-

■ أولاً: بصدد تعدد الآراء والمصالح داخل المجتمع =

وينطلق التصور الإسلامي هنا بصدد تعدد الآراء داخل المجتمع الإسلامي من أن الآراء الإنسانية ( آراء المذاهب الفقهية والاجتهادات المختلفة فيما لانص شرعى قاطع فيها) لا تمثل حقيقة بذاتها، فهناك الرأى والرأى الآخر، ولا مصادرة للرأى الآخر، فالفكر الإسلامى يرفض النظرة الأحادية التى تنتهى إلى الاستبداد بالرأى ، كما يقر الإسلام بحق الاختلاف كحق إنسانى أصيل، وهو الآن ألزم ما يكون فى أى وقت مضى<sup>(٢)</sup>، وتبعاً لذلك فإن تعدد الآراء فى المجتمع الإسلامى ظاهرة صحية، وليست ظاهرة مرضية يجب محوها، ذلك أن تعدد الآراء فى المجتمع يجعلنا نقف بصدد معالجة مشاكل المجتمع على الإمام بجميع الاحتمالات، ويفتح المجال لتعدد الطول ولمجالات خصبة فى التفكير، وذلك فى مواجهة مدرسة الرأى الواحد التى يرى أصحابها أن كل ماعدهم باطل وهم على الحق، وهذا ما يرفضه الإسلام استناداً إلى أن الرأى الواحد يكون احتمال الخطأ فيه كبير كما جاء على لسان الفرعون: " ما أريكم إلا ما أرى، وما أهديكم إلا سبيل الرشاد"<sup>(٣)</sup> ، فكان مصيره ومن اتبعه الهلاك والغرق. فتعدد الآراء والاجتهادات يأتى إذن نتيجة لتعدد البيئات واختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى المجتمعات، كما أن التعدد فى الرأى يأتى نتيجة تفاوت المهارات والخبرات بين الأفراد، وهو يغنى المجتمع بخصوصية فى الرأى، والإطلاع على عدد من وجهات النظر، ورؤية الأمور من

(١) راجع فيما تقدم: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ٨٠، ص ٢٢٦، وأيضاً: د. صلاح

الصاوى، المرجع السابق. ص ٣٩، ص ٦٦، وللباحث: النظم السياسية، دار الجامعة

الجديدة، ٢٠٠١، ص ٣١٨، وكذلك: د. العوا، المرجع السابق، ص ٥.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ١.

(٣) سورة غافر، آية ٢٩.

أبعادها وزواياها كلها وإضافة فكر إلى فكر وعقل إلى عقل، فكثيرا ما يعجز  
الرأى الواحد عن رؤية النظرة الكلية السوية للأمر، والرؤية الشاملة للأبعاد  
المتعددة للمشكلة فيركن إلى جزئية يضخمها حتى تستغرقه فلا يرى معها شيئا  
أو رأيا آخر<sup>(١)</sup>.

ومما يؤكد إقرار الإسلام بتعدد الآراء أن نصوصه ( القرآن والسنة ) لم  
تأت كلها نصوص محكمات قاطعات، لا تقبل تعدد الإفهام والاختلاف فى الرأى،  
ولكنه جعل منها المحكمات والقطعيات والمتشابهات والظنيات شحذا للمجتهدين  
بآرائهم واتجاهاتهم المتعددة فكم من نص عام يحتمل التخصيص وكم من مطلق  
يحتمل التقييد.. وهكذا. والرسول (ﷺ) حتى يؤكد على أن الإسلام يقر بحق  
الاختلاف والتعدد فى الآراء كحق إنسانى، لم يعنف من عارضه من الصحابة  
فيما جاء فى صلح الحديبية من بنود جائزة للمسلمين، فلم يرفض الرسول (ﷺ)  
رأيهم وإنما أوضح لهم بالمناقشة والاقناع أن ذلك هو الأصلح للمسلمين وليس  
فيه معصية لله. وكذلك واقعة صلاة العصر فى بنى قريظة حيث قال (ﷺ) يوم  
الأحزاب لأصحابه: " لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة " فأدركهم العصر  
فى الطريق، فقال بعضهم: لا نصلى حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلى. فذكر  
ذلك للنبي (ﷺ) فلم يعنف واحدا منهم<sup>(٢)</sup>، فالبعض صلى عملا بمقصود النص،  
والبعض لم يصل بعد فوات الوقت عملا بحرفية النص، ولم ينكر النبي (ﷺ)  
رأى هؤلاء وهؤلاء. وإنما النكران جاء فيمن لا يبدون رأيا فى أمور حياتهم ،  
كما قال (ص): " لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس  
أحسن، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا،  
وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم"<sup>(٣)</sup>. فكما يرفض الإسلام الرأى الواحد، يرفض  
أيضا السلبية وعدم المشاركة بالرأى فى مشاكل المجتمع.

(١) انظر: تقديم عمر عبيده لكتاب د. طه جابر العلوانى، أدب الاختلاف فى الإسلام، كتاب  
الأمة العدد ٩، ١٤٠٥ هـ، ص ٧.

(٢) نقلا عن د. زكريا البرى، المرجع السابق، ص ٤٠.

(٣) رواه الترمذى فى صحيحه.

وهنا تأتي " الشورى " كقيمة إسلامية تؤكد على إقرار الإسلام بحقوق الاختلاف، والأخذ بالرأى والرأى الآخر، فقد جاء فى القرآن على لسان " بلقيس " ملكة سبأ: " قالت يا أيها الملأ أفنتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون" (١)، أى لن تقرر رأيا حتى تستمع لآراء أولى الرأى فى مملكتها، ويشهدوا على الرأى الصواب ومن ثم إقرار بأن الرأى والرأى الآخر أفضل صيغة لإدارة المجتمع سياسيا ، وفى آية أخرى يقول تعالى: " وشاورهم فى الأمر فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين" (٢)، والعزم بعد المشورة يعنى الرأى المروى المنقح وليس هو الرأى الواحد، فدور المشورة ينحصر هنا فى بيان أقرب الآراء ( المتعددة ) إلى الصواب وأحراها بالإتباع. وفى النهاية فإن الشورى هى رأى "الأغلبية" ، فالحاكم ملزوم بالمشورة، وإذا عزم على رأى الأغلبية (وليس رأيه) فليتوكل على الله فى العمل بهذا الوأى (٣). والشورى بهذا المعنى تشير إلى تضامن المجتمع على أساس حرية التشاور والحوار الحقيقى المستمد من المساواة فى حق التفكير والدفاع عن الرأى، وجوهر الشورى هو الحرية: حرية تبادل الرأى والحوار قبل اتخاذ القرار وبعده، ومن ثم تعنى الشورى: اتخاذ القرارات فى ضوء آراء المختصين فى موضوع القرار فى كل شأن من الشئون العامة للأمة. أما الاستشارة فهى غير ملزمة لأنها تعنى طلب الرأى ممن يكون محل ثقة. كما أن الشورى لا تقابل الديمقراطية أو التعددية بعناصرها المختلفة السابقة، لكنها مبدأ أساسى يكفل المشاركة السياسية لأفراد المجتمع (٤).

(١) سورة النمل ، آية ٣٢ .

(٢) سورة آل عمران، آية ١٥٩ .

(٣) انظر للباحث: شرعية السلطة فى الإسلام — دراسة مقارنة ، ١٩٩٦ ، ص ٢٤٣ .

(٤) راجع فى هذا الصدد: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ١١٦ ، ص ١١٨ . وكذلك :د. توفيق الشادى ، فقه الشورى والاستشارة ، ص ١٢٠ . وأيضاً د. نيفين عبد الخالق ، المرجع السابق، ص ١٢٦ .

والشورى أساسها مبدأ الأغلبية - كمبدأ إسلامي أصيل - أخذ به الرسول (ﷺ) في استشاراته وخاصة في الغزوات، ولم يرد في السنة ما يدل على أنه (ﷺ) شاور أهل الشورى ثم أعرض عما وصلوا إليه، فأرسي هذا المبدأ قولا وعملا، وكان هذا المبدأ هو أساس كل القرارات والسياسات الهامة المتعلقة بالمصالح العليا للأمة في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، ومبدأ الترجيح بالأغلبية مبدأ معروف في التفكير السياسي الإسلامي منذ قرون بعيدة، كما قال حجة الإسلام الغزالي ( في كتابه الرد على الباطنية): " لو أنهم اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة لأن الكثرة أقوى مسلك من مسالك الترجيح".

وهذا ما ذهب إليه " الماوردي" في كتابه " الأحكام السلطانية" في حديثه عن مبدأ الإجماع، بقوله: " والكثرة حجة" تلى الإجماع، كما اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم " أهل السنة والجماعة". ولقد سلم الفقهاء المسلمون عامة بأهمية الاختلاف من باب حديث الرسول (ﷺ): " اختلاف أمتي رحمة" على أساس أن هذا الحديث يبرر التعايش والتسامح بين المذاهب الفقهية المختلفة، والذي بمقتضاه تطور الأمر إلى مبدأ " الإجماع" ، الذي يترجم بالإنجليزية بلفظة Consensus (اتفاق الآراء) والذي يعنى الرأى الغالب (السائد). فالغالبية حجة مادامت لا تتعارض مع نص، وهى أمر ضرورة يحتمها الواقع وإلا انتهى الأمر إما إلى الفوضى أو حكم الفرد وكلاهما مرفوض إسلاميا، كما أن مبدأ الأغلبية (كأفضل صيغة نظامية توصلت إليه البشرية عبر تجاربها الطويلة) هو ضمان الانتقال السلمى للسلطة. فليس من الضرورى أن تجمع الأمة على رأى واحد، وإنما الرأى ما اتفقت عليه الأغلبية، ويعبر عن أغلبية المسلمين بجماعتهم، وهم على حق دون غيرهم، وأساس ذلك قول الرسول (ﷺ) " لا تجتمع أمتى على ضلالة" (١) وقوله أيضا (ﷺ): " اتبعوا السواد الأعظم" (٢). هذا ولا يعنى ترجيح رأى الأغلبية أن تتخلى الأقلية عن رأيها، فإن الأقلية لها الحق فى إبداء رأيها

(١) رواه ابن ماجه فى سننه.

(٢) رواه أيضا ابن ماجه فى سننه.

مادامت تنتظم فى المجموع ولا تحض على فتنة أو تمرد، ولها أن تثبت على رأيها مادامت لها حججها ما أتيح لها ذلك مع التزامها برأى الأغلبية التى تمثل الجماعة ككل. وفى هذا يقول الشيخ محمد عبده : " إن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر. والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر، فكان الرسول (ﷺ) يستشير أصحابه ويرجع عن رأيه إلى رأيهم (الغالب)<sup>(١)</sup>.

وبصد تعدد المصالح فإن الإسلام كذلك يعتبرها ظاهرة صحية (لامرضية)، فليس من مهمة الإسلام القضاء على الغرائز ومحو الفطرة ولكنه يسمو بها ويعصمها من الانحراف ويهذبها، وطالما أنه يساير الفطرة الإنسانية ويوافق النزاعات الأصلية فى النفس البشرية فقد أقر الإسلام بتعدد مصالح الأفراد والجماعات، فلكل فرد مطلق الحرية فى العمل والسعى وراء مصالحه، ولكل جماعة العمل والسعى وراء مصالحها (حال النقابات والاتحادات التى تسعى لتحقيق مصالح أعضائها المادية والأدبية) ، انطلاقاً من أن غاية الأفراد والجماعات والمجتمع الكلى واحدة على اعتبار أن المجتمع الإسلامى مجتمع عقيدة وفكر لا مجتمع الاعتبارات المادية والعرقية والعنصرية، حيث جمع الإسلام بين العربى والفارسى والرومى والهندى دونما تمييز إلا بالعمل لصالح الأمة. كما شهد مجتمع المدينة تعددا وتنوعا فى الجماعات والمصالح، فكان فيها المهاجرين والأنصار، واليهود، والوثنيين: الأوس والخزرج، واتسع التطبيق الإسلامى لغير المسلمين، وتعايش المسلمون مع الآخر حتى مع اختلاف العقيدة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) راجع فيما تقدم: فهمى هويدى، المرجع السابق، ص ٢١٢، وكذلك: د. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى - دراسة مقارنة، مكتبة وهبة، ١٩٨٤، ص ٣٧٤. وانظر كذلك:

- Bernard Lewis, The State and Individual in Islamic Society. Unesco, Paris, 1982. P.3.

(٢) انظر: د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ١٢٧.

## التعددية الحزبية فى الإسلام:

وهذا الإقرار من جانب الإسلام بتعدد الآراء والمصالح هو الذى يهئ لوجود قوى سياسية فعلية فى المجتمع الإسلامى وفى مقدمتها الأحزاب السياسية، وهذه الأحزاب تلتقى على إعمال الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع الإسلامى، وتبعاً لذلك فهى أحزاب برامج لا أحزاب أيديولوجية<sup>(١)</sup>، فهى تسعى بالوسائل السلمية ( من ثنايا الانتخابات العامة) للوصول إلى الحكم لكى تنفذ برامجها ( والتى هى مجموعة اجتهادات وحلول لمشاكل المجتمع فى كافة المجالات والقطاعات مستنبطة من الكتاب والسنة ) وهى تستهدف بهذه البرامج النهوض بالمجتمع، وهذه الأحزاب لا تختلف فى أصول الإسلام بل تلتقى عليها وإن اختلفت فهى تختلف فى الفروع ، ومن ثم تتفاوت فى الآراء فى المسائل الاجتهادية، وهذا هو معنى حديث الرسول (ﷺ): " اختلف أمتى رحمة " ، أو كما قيل : "اختلفهم رحمة واسعة، وإجماعهم حجة قاطعة"<sup>(٢)</sup>.

فالأحزاب السياسية فى المجتمع الإسلامى تلتقى على قيم وأحكام الكتاب والسنة، وهذا هو معنى آية: "إن هذه امتكم أمة واحدة"<sup>(٣)</sup>، ولا تثريب على تعدد الأحزاب فى إطار التزامها بقيم وأحكام الإسلام فى برامجها كأساس الاختلاف هنا دنيوى لا دينى ( مسائل دنيوية اجتهادية) ومن ثم لا مساس بالعقيدة بل اختلاف لتحرى الحق<sup>(٤)</sup> ، وهذا الإقرار من جانب الإسلام بتعدد الأحزاب (أو بالتعددية السياسية بشكل عام) يأتى كضرورة لضمان عدم استبداد الحكام، ولحماية الحقوق والحريات الفردية، ولتقدم المجتمع الإسلامى من ثنايا تنافس الأحزاب السياسية لتحقيق مصالح المجتمع العليا من ثنايا برامجهم. وإن حدث

---

(١) حال الأحزاب السياسية فى الولايات المتحدة وبريطانيا تلتقى على أيديولوجية واحدة هى الأيديولوجية الليبرالية، وتختلف فيما بينها فى البرامج والسياسات.

(٢) انظر: د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) سورة : الأنبياء آية ٩٢.

(٤) انظر: فهمى هويدى ، المرجع السابق، ص ٤٥.



تتازع تأتي آية: " فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول"<sup>(١)</sup>.

هذا ويأتى إقرار الإسلام للتعددية الحزبية من منطلق المصلحة السياسية للمجتمع، والقواعد الفقهية، وقراءة النصوص الصحيحة والتاريخ، وهذا الإقرار كان من وراء اتساع صدر الإسلام لعشرات المذاهب الفقهية والعقيدية وعدم رفض أو تكفير أحدهم للأخر فى مذهبه. والقرآن حينما ذكر الحزبية، فقد جاء مدح الأحزاب الصالحة فسامها حزب الله، والفاصلة سماها حزب الشيطان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القرآن حينما ذم الأحزاب، فقد ذم الأحزاب بمعنى التفرق فى الدين: " إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شئ"<sup>(٢)</sup>، " ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم"<sup>(٣)</sup>، والأحزاب المقصودة هنا ليست بمفهومها المعاصر، بل هى قبائل وعصبيات كانت تدعو إلى تمزيق المجتمع الإسلامى وتدمير استقراره السياسى والكيد للإسلام ومحاربتة<sup>(٤)</sup>.

والأحزاب السياسية التى يقرها الإسلام هنا، هى التى تلتزم الشريعة والعقيدة الإسلامية، ولا تعادى الإسلام، ولا تهدف لنشر الإلحاد والإباحية أو الطعن فى الأديان السماوية، ولا تدعو إلى تمييز عنصرى ولا طبقى بأن يتحول التنافس الحزبى ( عند تطابق الحزب مع طائفة دينية أو عرقية ) إلى حرب أهلية، كما أن الأحزاب السياسية التى يقرها الإسلام لا تطلب مصلحة خاصة بل تستهدف المصلحة العامة وإعمالها من ثانياً برامج وسياسات، والأمة لا تختار الأحزاب للحكم لذواتها وإنما لبرامجها، ومن منها الأقدر على تحقيق المصلحة العامة، فالحزب الذى يصل للحكم هو الذى يحوز برنامجاً يؤيد الأغلبية وثقة الخبراء والأنفع للمجتمع، والمحقق للمصلحة العامة. ومن هنا فلا تعدد فى الإسلام لأحزاب الأشخاص بل تعدد لأحزاب البرامج، إنه تعدد سياسات وبرامج

(١) سورة النساء، آية ٥٩.

(٢) سورة الأنعام، آية ١٥٩.

(٣) سورة الأنفال، آية ٤٦.

(٤) انظر: د. العوا، مرجع سابق، من ص ١٠ إلى ص ١٢.

يطرحها كل فريق بحجج شرعية، فكل حزب أشبه بمذهب فقهي له من يناصره، ولا يعنى ذلك بطلان ما عداه. وإذا كانت الأحزاب تتنافس للوصول إلى السلطة وتستخدم الدعاية الانتخابية كأداة لذلك فلا تشهير بالآخرين ولا تجسس على المنافسين ولا طعن تحت شعار النقد وحرية التعبير ولا كذب ولا مزايدات ولا تغرير بالعامّة. بل هي منافسة شريفة تركز إلى الشفافية والظاهرة السياسية، والأحزاب السياسية بهذا المعنى هي التي يقرها الإسلام، وهي بذلك ضرورة عصرية كصمام أمان ضد الاستبداد<sup>(١)</sup>.

وهكذا فإن الأحزاب السياسية الإسلامية هي التي تسعى إلى أعمال قيم وأحكام وأهداف الدولة الإسلامية، وتحقيق المجتمع المسلم كما صور في القرآن والسنة، وتبني مشروعا حضاريا يصوغ الواقع على أساس إسلامي، يكون لكل المسلمين فيه نصيب على أساس القاسم العقيدى، ولغير المسلمين فيه حق ودور على أساس من القاسم الإنسانى والحضارى، وفي برامجها الاخاء الدينى والوحدة الوطنية ومحاربة الطائفية، ومن ثم فالأحزاب بهذا المعنى هي الصيغة المعاصرة لإعمال قيم وأحكام الإسلام على أرض الواقع، ولا تخوف من تعدد الأحزاب طالما انتمأؤها وولاؤها للإسلام<sup>(٢)</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى القاعدة الفقهية القائلة بأن طالب الإمارة لا يولى قد تتناقض ظاهريا مع سعى وطلب الأحزاب للسلطة ( التشريعية والتنفيذية ) ، لأن الأحزاب فى برامجها لا تستهدف مصلحة خاصة بل المصلحة العامة ، فمن طلب الولاية أو الإمارة لمصلحة نفسه فهذا أمر مكروه، أما من طلبها لمصلحة الدين والقيام بمصالح المسلمين وفى مدة قانونية محددة فلا بأس، أما الخزى والندامة فهما فى حق من لم يكن أهلا للإمارة أو كان أهلا لها ولم يعدل ولقد

---

(١) راجع فيما تقدم: فهى هويدى، المرجع السابق ، ص ١٥٠ ، ص ١٥٣، وأيضا : د. صلاح الصاوى، المرجع السابق، ص ٦٠. وكذلك د. نيفين عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٢) انظر : د. فهى هويدى، المرجع السابق، ص ١٨٢.

جاء فى القرآن على لسان يوسف عليه السلام : " قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم" (١) ، فطلب السلطة جائز لمن يكون قادر على تحقيق العدل لا على أساس النسب أو المال بل الحفظ والعلم، والإمام العادل من السبعة الذين يظلمهم الله بظلمه يوم القيامة. وهذا ما ذهب إليه " الماوردى" فى كتابه "الأحكام السلطانية" بقوله " وليس طلب الإمارة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب" ، وذهب إلى أن طلب الولاية والقضاء مباح (٢).

### • ثانياً : إدارة التعارض فى الآراء والمصالح بشكل سلمى :

هذا ومع إقرار الإسلام بتعدد الآراء والمصالح فإن إدارة التعارض بين الآراء والمصالح يكون سلمياً بالحكمة والمجادلة بالتى هى أحسن، فى معنى عدم الخط بين الإقرار ( من جانب الإسلام ) بالتعدد والاختلاف فى الآراء، وبين العنف والخشونة فى أسلوب إدارة هذا التعدد، فلا بد من الرفق والحلم دون أدنى تفریط فى المضمون ، فقد بعث الله تعالى موسى وهارون إلى فرعون وأوصاهما بقوله: " اذها إلى فرعون إنه طغى، فقولاً له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى" (٣)، وقوله تعالى مخاطباً رسوله (ﷺ) " ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك" (٤)، وقوله (ﷺ): " إن الله رفيق يحب الرفق ، ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف، وما لا يعطى على سواه" (٥)، ومن آداب إدارة الاختلاف التزام الأدب والاحترام لقوله (ﷺ) : " ليس منا من لم يرحم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويعرف لعالمنا حقه " (٦) .

(١) سورة يوسف ، آية ٥٥.

(٢) الماوردى، الأحكام السلطانية، دار الفكر بالقاهرة، ١٩٨٣ ، ص٧.

(٣) سورة طه ، آية ٤٣.

(٤) سورة آل عمران ، آية ١٥٩.

(٥) رواه مسلم فى صحيحه.

(٦) رواه الترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه، وأحمد بن حنبل فى مسنده.

كما يدار الصراع بين الأحزاب والقوى السياسية التي تستهدف الوصول إلى السلطة في المجتمع بشكل سلمي - من ثانيا الانتخابات العامة بشكلها الحديث، فالتعددية السياسية والحزبية تتم في إطار مقيد بقيم وأحكام الإسلام، وتتحصر دائرة الاختلاف والتنافس السياسي والحزبي - كما تقدم - في المسائل الاجتهادية التي تستهدف المصلحة العامة، وقواعد وبقوانين وبدستور ينظم ذلك التنافس والاختلاف.

والتعارض في الآراء والمصالح في المجتمع الإسلامي، لم يترك على إطلاقه بل نظم بضوابط وقيود وتوازنات معينة، انطلاقاً من واقعية الإسلام حيث يقر بالاختلاف والتعدد لكنه ينظم إدارة هذا التعدد والاختلاف بحيث يتم بشكل سلمي ومنضبط ويؤدي إلى الخير العام ، وإلا تحول التعدد إلى خلاف وشقاق ويصبح ظاهرة سلبية تهدد كيان المجتمع ووحدته.

أما عن الضوابط التي تحكم إدارة التعدد في الآراء والمصالح في المجتمع الإسلامي فهي تتمثل فيما يلي:

**أولاً:** اعتراف أفراد المجتمع : حاكمين ومحكومين وإقرارهم بأن التعدد في الآراء والمصالح أمر صحي وضروري، وإقرار المجتمع بالحرية الكاملة في عرض الآراء ومناقشتها، كمسائل أقرتها الشريعة.

**ثانياً:** الإقرار بأن الآراء الإنسانية ( الاجتهادات ) لا تمثل حقائق بذاتها، بل هي آراء نسبية تحتمل الخطأ والصواب، كما قال الإمام الشافعي : " رأيت صواب يحتمل الخطأ، ورأيت غيري خطأ يحتمل الصواب"، أو كما قال الإمام مالك: " كل قول (بشرى) يؤخذ منه ويرد عليه " ، وكما قال كذلك الإمام " أبو حنيفة" : " إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي .. ( وعدد رجالاً ) فلي أن أجتهد كما اجتهدوا ، فهم رجال ونحن رجال". وهكذا لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن رأي الحق الذي لا يأتيه الباطل، بل أقر الفقهاء بنسبية اجتهاداتهم وآرائهم.

وعليه فإنه حتى يتوفر الاختلاف في الرأي فلا بد من توفر أمرين : أولهما: أن يكون كل مختلف له دليل يحتج به، وثانيهما : ألا يتهم الآخر بأنه

باطل، ومن ثم اعتراف متبادل، ولا إنكار للآخر<sup>(١)</sup>.

**ثالثاً:** التزام الأدب والاحترام فى إبداء الرأى وفى المناقشة وفى الحوار:  
"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن"<sup>(٢)</sup>.

**رابعاً:** البعد عن المراء والجدل لما يؤدىان إليه من العداوة والبغضاء:  
"ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل"<sup>(٣)</sup>، وحتى يتم ذلك فلا بد أن يركز النقاش على الفقه والعلم والخبرة وليس عن جهل بهذه الأمور، وأن يستهدف المصلحة العامة للمجتمع.

**خامساً:** التسامح والتعايش والتعاون بين الأفراد والجماعات والمذاهب المختلفة، وأن يكون الهدف من الاختلاف بينهم طلب الحق، ونبذ العصبية والتعصب، ومد جسور التفاهم والتراحم. بل إن هذا التسامح يمتد إلى غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، وفى هذا يقول سير توماس "أرنولد" "إننا إذا نظرنا إلى التسامح الذى امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين فى صدر الحكم الإسلامى لظهر أن الفكرة التى شاعت بأن السيف كان العامل الأول فى تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق". كما ذكر "أرنولد" عدة شواهد تدلل على أن المسيحيين الذين كانوا تحت الحكم الإسلامى إنما اعتنقوا الإسلام عن حرية كاملة<sup>(٤)</sup>. فالإسلام اعترف بالديانات الأخرى وأطلق حرية الاعتقاد وأعطى للآخر شرعية وجوده، بدليل وجود الآن حوالى ٢٥ مليون مسيحي فى العالم العربى، ولم يفعل المسلمون ما فعله الغرب من استئصال شأفة الآخر كما حدث فى الأندلس وصقلية.

**سادساً:** لكل مجتهد رأيه، ولكل أجره، إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله

(١) انظر: د. طه جابر العلوانى، أدب الاختلاف فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٢) سورة النحل، آية ١٢٥.

(٣) رواه الترمذى فى صحيحه، وابن ماجه فى سننه.

(٤) انظر: د. عبد الحميد متولى، أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٥، ص ١٨١.

أجر، فلا وصاية على رأى ولا إنكار له ، لأن الإسلام اعترف بالرأى والوأى الآخر وخاصة فى المسائل الاجتهادية التى من شأنها أن تختلف الآراء وتتعدد الاجتهادات وتتووع التفسيرات ما بين موسع ومضيق ، وما بين أخذ بظاهر النص وأخذ بروحه.

**سابعاً :** عدم معالجة مشاكل المجتمع دون استكمال كل الآراء بصدها بأدلتها التفصيلية ، وعدم التعصب لمذهب معين فلا يرى الحق إلا فيه فيصدر الحكم ضد مصالح الأفراد.

**ثامناً :** تفاعل الآراء مع العصر الذى نعيشه بدءا وانتهاء بالقيم والمبادئ الإسلامية كما نهج إلى ذلك المسلمون الأوائل فعاشوا الإسلام ديناً ودولة.

**تاسعاً :** فتح باب الاجتهاد أمام مشاكل المجتمع، فلماذا يحرم العقل المسلم المعاصر من الاجتهاد رغم أنه عقل ناضج قطع شوطاً طويلاً فى القدرة على التفكير والتحليل من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن البيئة والواقع (السياسى والاجتماعى والاقتصادى) قد تغيرا تماماً عن ذى قبل. من هنا فعلى الأقل يدلى العقل المسلم المعاصر بدلوه فى واقعة الجديد، فهو فى حاجة إلى حلول تستقيم مع واقعه الجديد يصل إليها انطلاقاً من الكتاب والسنة، وهذا هو مدلول الاجتهاد بل — إن شئنا — هو دور الفقه الإسلامى الذى يجتهد ليقدم حلولاً للمشكلات المتجددة.

**عاشراً :** وجود أصل يرجع إليه عند الاختلاف وهو الكتاب والسنة. فبداية يؤخذ بجميع الآراء، وينظر فى دليل كل مذهب دون تعصب، ويترك ما بطل وضعف منها، وفى الترجيح لو تساوت الأدلة يأخذ ما يحقق المصلحة العامة.

فالتعددية هنا ليست تعددية فى فهم النص الشرعى بل تعددية فى تقدير المصلحة وأوجه الإصلاح وهو أسلوب فى إدارة الاختلاف. إنها تعدد تنوع وتخصص لا تعدد تعارض وتناقض، فالجميع فى المسائل المصيرية صف واحد.

إحدى عشر : لا توجد جماعة من جماعات المجتمع معها الحق، فالحق مع الأمة والعمل الجماعي فهذه الأمة الحق فيها " وتواصوا بالحق " (١) ، كما أن الإسلام لم يخول أحداً أو جماعة في المجتمع حق الوصاية على الآخرين في توجيه خياراتهم أو قناعاتهم وبصفة خاصة في شئون السياسة ومناهج الإصلاح. وأما عن القيود التي ترد على ممارسة التعدد في الآراء والمصالح فهي (٢):

**أولاً :** أنه لا يجوز أن يؤدي التعدد في الآراء والمصالح إلى الفتنة والفرقة داخل المجتمع الإسلامي بالبعد عن التعصب طريق الفتنة والفرقة: "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم" (٣). "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة" (٤)، فلا بد من اتقاء الفتنة بمنعها لا التحرش بها وإثارها.

**ثانياً :** لا يجوز أن يؤدي الاختلاف في الرأي إلى نشر الإلحاد أو الأهواء أو البدع داخل المجتمع الإسلامي : "إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا... اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير" (٥).

**ثالثاً :** لا يجوز أن يؤدي الاختلاف في الرأي إلى تناول الناس بفحش القول أو الخوض في أعراضهم وأسرارهم فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه "لا يحب الله الجهر بالسوء من القول" (٦).

**رابعاً:** عدم إدارة النقاش بالإثارة والاستفزاز، ولا سخرية ولا غمز ولا

(١) سورة العصر، آية ٣.

(٢) راجع فيما تقدم بصدد ضوابط التعددية السياسية في الإسلام: للباحث: شرعية السلطة، مرجع سابق، ص ١١، وكذلك: فهمي هويدي، مرجع سابق، ص ٧٩ وص ١٥٦، وص ١٧٠، وأيضاً: محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الوفاء، ١٩٨٨، من ص ٤٩ إلى ص ٥١. وكذلك: د. فتحى عبد الكريم، المرجع السابق، ص ٣٣٦.

(٣) سورة الأنفال، آية ٤٦.

(٤) نفس السورة، آية ٢٥.

(٥) سورة فصلت، آية ٤٠.

(٦) سورة النساء، آية ١٤٨.

لمز ولا تتابز ، ولا دعوى بغير بينة ولا خصومة فى الحوار ، بل الحرص على الحقيقة وحدها .

**خامسا :** عدم التنازع على الجزئيات وإهدار الاتفاق على الكليات والأسس .

**سادسا :** لا يجوز أن يؤدى الاختلاف إلى النيل من الإسلام وأصوله .

**سابعا :** لا يجوز أن تقوم أحزاب وجماعات دينية طائفية ولا علمانية

(تتادى بفصل الدين عن الدولة) فى إطار التعددية<sup>(١)</sup> .

وأما عن التوازنات التى تحقق إدارة التعددية السياسية ، فهى تتمثل فى :

**أولاً: الحسبة :** وهى الأمر بالمعروف متى ظهر تركه والنهى عن المنكر متى ظهر فعله ، وهى صمام أمن المجتمع الإسلامى حيث تحول دون استبداد الحاكمين وفساد المحكومين ، فهى تستهدف حفظ الدين وحراسته وتقديس أحكامه ويقوم بها كل مسلم مكلف ، فكما أن رئيس الدولة يقوم على حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، فإن حراسة الدين حق عام للكافة إلى جانب الحاكمين ، ولكنه بعيد عن فرض الوصاية ، وفى هذا الصدد يقول الفيلسوف العربى الجزائرى "مالك بن نبي" : " إن رسالة المسلم لا تتمثل فى ملاحظة الوقائع ، ولكن فى تبديل مجرى الأحداث ، بردها إلى الخير ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا"<sup>(٢)</sup> .

**ثانيا : المعارضة :** وهى فى الإسلام ليست حقا فحسب بل هى تكليف

شرعى ، حيث يطالب الإسلام الفرد بإبداء رأيه فى سير الأمور العامة ، وفى حالة عدم التزام الحاكم بقيم وأهداف الإسلام العليا – أى فى حالة جوره ، تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة . ولقد أباح الإسلام المعارضة من جانب المحكومين للحاكم على نطاق واسع ، وفى حالة الفتن والثورات الهدامة ذكر

(١) راجع بصدد قيود التعددية السياسية فى الإسلام ، المرجع السابق ، ص ٣٣٧ ، وص ٣٣٨ ، وأيضا : د. محمد البهى ، الدين والدولة ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٠ ، ص ٤٤٨ .

(٢) انظر فى هذا الصدد : د. صلاح الصاوى ، المرجع السابق ، ص ٣٥ ، وفهمى هويدى ، المرجع السابق ، ص ٨٦ .



"الموردى" أنه يتحتم على ولى الأمر ألا يلجأ إلى وسائل القهر والعنف مع الطائفة الباغية لردّها عن بغيتها دفاعاً عن كيان الجماعة، إلا إذا استفحل أمر الفتنة حتى تصبح هدامة وتتخذ من التدابير المادية ما يتأكد معه نيتهم الصادقة على تقويض كيان الجماعة وتهديد وحدتها، وقبل هذه المرحلة لا يجوز لولى الأمر أن يقاوم المعارضين له، ومعنى هذا أن الإسلام يبيح معارضة الهيئة الحاكمة على نطاق واسع، فلها أن تتخذ ما تشاء من الأشكال والوسائل مادامت أنها لا تصل إلى درجة شق عصا الطاعة على الحكم القائم والانفصال عنه مهددة كيان الجماعة ووحدتها، لأنها عند ذلك تخرج من نطاق المعارضة إلى نطاق " الحرب الأهلية"<sup>(١)</sup>.

**ثالثاً : الفصل بين السلطات:** وفي الإسلام فإن المشرع الأصيل هو الله ورسوله ( نصوص وأحكام القرآن والسنة ) ، ثم يأتي المجلس التشريعى (السلطة التشريعية) فى المجتمع الإسلامى لكى يعنى بإصدار (سن) التشريعات اللازمة لتنظيم علاقات أفراد المجتمع من ثانياً اجتهادات فكرية مستتبطة من الكتاب والسنة بصدد مشكلات المجتمع المتجددة ، لكى تقوم سلطة التنفيذ على أعمالها ووضعها موضع التطبيق، على أن تراقب السلطة التشريعية سلطة التنفيذ فى عملها. وتأتى سلطة القضاء لفض النزاعات بين سلطتى التشريع والتنفيذ، وما بين السلطة والأفراد، انطلاقاً من كون القضاء مستقلاً، حيث لا سلطان عليه غير الشرع ولا يجوز لحاكم التدخل فى أعماله.

**رابعاً : رأى العام :** وهناك رأى عام لأهل الرأى من العلماء فى الأمة، وهو ما يعرف فى أصول التشريع " بالإجماع" ، وهذا النوع يرجع إليه فى التشريع فيما لا نص فيه فى الكتاب والسنة وهو حجة فى الأحكام الشرعية،

---

(١) انظر: الماوردى: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٣. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. نيفين عبد الخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، مكتبة فيصل بالقاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٥ وما بعدها. وكذلك: د. محمد طه بدوى، الفكر الثورى، المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٥، ص ٣٥.

ومصدر من مصادر الأدلة الإسلامية. وهناك رأى عام التعبير عنه يكون من حق كل فرد مهما اختلفت سعة معرفته: " لا ينبغي لأمرئٍ شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به ، فإنه لن يقدم ذلك من أجله ولن يحرمه رزقاً هو له"<sup>(١)</sup>.

**خامساً: الأمة :** ومفهوم الأمة في التصور الإسلامي مفهوم فريد ليس له ما يقابله في الفكر السياسي الوضعي، حيث يشير هذا المفهوم إلى وجود كيان جماعي فعلى يرتكز في تماسكه إلى عقيدة دينية شاملة مصدرها الكتاب والسنة، وهي مستودع الرسالة الإسلامية. والرسول (ﷺ) خلف من ورائه أمة قبل أن يخلف حاكماً، فالأمة هي الأصل وهي التي تختار الحاكم، وهي لا ترتبط بمؤسسات أو تنظيمات ، وإنما هي التي تفرض تلك المؤسسات وتحدد أشكالها<sup>(٢)</sup>. إنها الأمة الإسلامية التي قال فيها تعالى: " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"<sup>(٣)</sup> ، إنه مفهوم لا يقابله أى تصور غربي، فلا يعنى مفهوم الأمة في الإسلام ما أراده " جون لوك" الإنجليزي من فلسفته عن الأمة – تلك الكينونة الاعتبارية التي لا وجود حسي لها – والتي يمثلها البرلمان، تمكيناً للبرلمان في مواجهة الملك، ولا يعنى كذلك ما جاء به " جان جاك روسو" الفرنسي عن مفهوم " الشعب" والذي عرفه بأنه المجموع الحسابي لأفراد المجتمع حيث يدخل في تكوينه المكلف وغير المكلف، وإنما يعنى مفهوم الأمة في الإسلام جماعة المؤمنين كافة ( كل مسلم عاقل بالغ مكلف في المجتمع)، وهؤلاء هم المخاطبون في الآية السابقة: "كنتم خير أمة.."، ثم تأتي آية: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"<sup>(٤)</sup> ، لتدل على وجود مجموعة أفراد يقومون على هذا الواجب وتتخبهم الأمة، حيث يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية

(١) رواه البيهقي في الشعب. وراجع في هذا الصدد: محمد عبد الرؤوف بهنسي، السرى العام في الإسلام ، مؤسسة الخليج العربي بالقاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٤٦ .

(2) Dawalibi M., L' Etat et Le Pouvoir en Eslam, Unesco, Paris . 1982, p.53.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١١٠ .

(٤) نفس السورة السابقة ، آية ١٠٤ .

عند انتخابهم من قبل الأمة. إنها أمة الوسطية والاعتدال والاتزان " وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا" (١)، فهي الأمة الشاهدة على الأمم بعد آخر الأنبياء محمد (ﷺ) ، وهي الأمة التي يتصف أفرادها بالحق الذي يظل سمتها إلى يوم القيامة: "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" (٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صاحب السيادة ( أو السلطة) الأصيل هو الله سبحانه وتعالى " إن الحكم إلا لله " (٣) ، فالأمة والحاكم لا سيادة لهما، فالحاكم مستخلف في السلطة "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض" (٤)، فتنتقل السلطة منه إلى غيره إلى أن تعود لصاحبها الأصيل: "إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون" (٥)، فالحاكم عامل على السلطة محكوم في ممارسته لمظاهر السلطة بشرعية الإسلام: "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها" (٦)، وبالنسبة للأمة كذلك كل أفرادها مكلفون بالسير على شريعة الإسلام: "يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله" (٧)، ولذلك فالأمة والحاكم معا مطالبون بطاعة الله ورسوله والالتزام بشريعة الإسلام. وتبعاً لذلك فلا سيادة مطلقة للأمة، وهذا لا يتنافى مع سلطة الأمة ( أو من يمثلها ) في علاقتها مع الحكام من توليتهم ومرأيتهم وعزلهم. وكذلك بالنسبة للسلطة التشريعية، فليست لها سلطة مطلقة في التشريع، حيث تنحصر سلطتها فقط في تشريع ما لانص فيه: "أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله" (٨).

(١) سورة البقرة، آية ١٤٣.

(٢) سورة العصر، آية ٣.

(٣) سورة يوسف ، آية ٤٠.

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٦٥.

(٥) سورة مريم ، آية ٤٠.

(٦) سورة الجاثية ، آية ١٨.

(٧) سورة الحجرات ، آية ١.

(٨) سورة الشورى، آية ٢١. وراجع في هذا الشأن ، د. صلاح الصاوى ، المرجع السابق، ص ١٣.

## المجتمع المدني فى التصور الإسلامى :

هذا وإحياءً لدور الأمة (الإسلامية) فى مواجهة القائمين على السلطة يأتى المجتمع المدني " Societe Civile " الذى ينهض على أكتاف أفراد الأمة ومن خلال تنظيماتهم الاجتماعية بعيداً عن السلطة وقبضتها، حيث تتعدد التنظيمات التطوعية من اتحادات ونقابات وروابط وأندية.. كمؤسسات أهلية غير حكومية موازية لمؤسسات السلطة تحول دون تفرداها باحتكار ساحات العمل العام، وهذه المؤسسات الأهلية تلتزم فى عملها بقيم الاحترام والتراضى والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف، وهذا المجتمع المدني بتنظيماته تلك طالما يتوافق فى نشاطه مع قيم وأحكام الإسلام فهو شرعى ، وهو مكلف بالتعاون على البر والتقوى وبالأمور بالمعروف والنهي عن المنكر وقائم على الشورى ، وهو غير الدولة المدنية المقطوعة الصلة بالدين فلا فصل فى الإسلام بين دين ودولة. وبهذا كله يصبح المجتمع المدني حاضراً، فلا تجد السلطة أنها وحدها على الساحة، وهو بالتالى عائق أمام استبداد القائمين عليها ، فالإسلام ضد الاستبداد على طول الخط: ضد حاكم مثاله مستبد حال الفرعون الذى قال "أنا ربكم الأعلى" (١)، وضد السياسى الوصولى الذى يعمل فى خدمة الحاكم المستبد كهامان، وضد الرأسمالى الذى يستنزف أفراد المجتمع مستفيداً من حكم الطاغية كقارون (٢).

وهكذا يأتى المجتمع المدني فى الإسلام ليؤكد على الارتباط العضوي بين الحياة الدينية والمدنية، فالإسلام أقام التوازن بين الفرد والمجتمع من خلال نظامه القيمي، حيث تتسع مسئولية الفرد من ثنايا واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كأعلى درجات العمل الطوعي وكأساس لمفهوم المجتمع المدني فى الإسلام (٣) الذى يعد وجهاً من أوجه ممارسة التعددية السياسية فى المجتمع.

(١) سورة النازعات ، آية ٢٤ .

(٢) انظر : فهمي هويدي ، المرجع السابق، ص ١٣٧ ، وص ١٩٢ .

(٣) انظر : عبد السلام محمد طويل ، المجتمع المدني والدولة - دراسة مقارنة بين النموذج الحضاري الغربى والنموذج الحضاري العربى الإسلامى، مجلة البحوث والدراسات =

وجملة القول هنا أن الحسبة والمعارضة والفصل بين السلطات والمجتمع المدني في الإسلام كلها أمور تخلق درجات عالية من التوازن في إدارة التعددية السياسية في المجتمع الإسلامي.

وهكذا فإنه من العرض السابق لضوابط وقيود وتوازنات التعددية السياسية في الإسلام ، تتحقق إدارة هذه التعددية بشكل سلمي، حيث يرفض الإسلام ترك مجال المناقشة والحوار والمعارضة – التي أباحها على نطاق واسع – إلى ميدان القتال والخروج على السلطة الشرعية، فلا بد أن يدار الاختلاف في إطار محدد بنصوص شرعية<sup>(١)</sup>، بهدف تقليب وجوه الرأي لاستخراج أفضل الحلول والبدائل عن طريق المناقشة والحوار منعاً للاستبداد بالرأى واستخدام العنف، ومنعاً للاستبداد السياسي الذي يضطهد الإنسان محور الرسالة الإسلامية ويبعده عن المشاركة السياسية .

### ▪ ثالثاً: إقرار حقوق وحرريات الأفراد :

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الإسلام لم يكن – في حقيقته وروحه وهدفه – إلا إعلاناً آلهياً لحقوق وحرريات الإنسان (في صورة أدق وأعمق) ، وإرساءً لدعائم الحرية والعدل والمساواة، وتكريماً للإنسان في كل زمان ومكان، وقبل عرض هذه الحقوق والحرريات لابد من التأكيد هنا على ما يلي : -

---

=العربية، تصدر عن معهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العدد ٣٤ ، ديسمبر ٢٠٠٠ ، ص ١٦٧ ، وص ١٦٨ . وكذلك: د. سيف الدين عبد الفتاح ، المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة – مراجعة منهجية ، ضمن ندوة : المجتمع المدني في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢ ، من ص ٢٧٩ إلى ص ٣١١ .

(١) ولا يعني هذا أن الإسلام يضيق من نطاق التعددية، ففي الولايات المتحدة كان الحزب الشيعي يحارب محاربة شعواء من جانب الحكومة والشعب على السواء فالشعب يرفض وجود حزب لا يعمل في إطار الأيدولوجية الليبرالية من ناحية، كما أن قادة هذا الحزب إما مطاردين أو نزلاء في السجون على الدوام من جانب الحكومات الأمريكية من ناحية أخرى، وفي بريطانيا هناك حظر شديد على نشر أسرار الدولة والمخابرات حيث تصادر المؤلفات.

**أولاً:** أن الإسلام يهدف أساساً إلى تحرير الإنسان ورفع شأنه وتوفير أسباب العزة والكرامة له " ولقد كرّمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " (١)، ومن مظاهر هذا التكريم : " وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة " (٢)، " وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم " (٣).

**ثانياً:** أن الإسلام جاء لهداية البشر وإخراجهم من ظلمات الجهل والبيغى والتعصب والاستبعاد إلى نور العلم والعدل والتسامح والحرية، ولا يؤخذ الإسلام ولا تعرف أحكامه من السلوك العملى لبعض المسلمين وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق، وإنما تتخذ الأحكام من المنابع الأصلية : الكتاب والسنة، وإلى جانبها التطبيق السليم الذى لقيته أو تلقاه هذه المنابع الأصلية فى مختلف العصور منذ صدر الإسلام إلى الآن.

**ثالثاً :** أن هذه الحقوق والحريات ليست فقط حقوقاً للإنسان يطالب بها، وإنما هى ضرورات واجبة له، فلا سبيل لحياته بدونها، فهى تعادل حياته كإنسان والحفاظ عليها ليس فقط مجرد حق بل واجب يأثم كل من يفرط فيه (٤).

وهذه الحقوق والحريات التى كفلها الإسلام للإنسان فى مواجهة السلطة، لا تستطع السلطة أن تتدخل فيها أو تقيدّها، ففى الدائرة التى يحق للسلطة أن تشرع فيها فإنه يجب أن يكون للجماعة ولل فرد الوسائل التى يستطيعان بها مقاومة السلطة إذا جارت (٥).

**أولاً: الحقوق: وتتمثل فى :**

[١] حق الحرية : وهو حق أساسى له الصدارة والأصالة بالنسبة إلى

(١) سورة الإسراء ، آية ٧٠.

(٢) سورة البقرة ، آية ٣٠.

(٣) السورة السابقة ، آية ٣٤.

(٤) راجع فى هذا الصدد : د. زكريا البري، حقوق الإنسان فى الإسلام، مرجع سابق، من

ص ٧ إلى ص ١٠.

(٥) انظر للباحث : النظم السياسية ، مرجع سابق ، ص ٧٦.

غيره من الحقوق. فالإسلام يرى في الحرية الشيء الذى يحقق معنى " الحياة " للإنسان، ففيها حياته الحقيقية وبفقدها يموت حتى ولو عاش يأكل ويشرب فى الأرض كالدواب والأنعام. وهذا ما عبر عنه " عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمان بقوله : " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " (١).

[٢] حق المساواة : ويأتي حق " المساواة " إلى جانب حق " الحرية " ليشكلا معا محور حقوق الإنسان فى الإسلام، فقد قرر الإسلام المساواة أولا بين الناس جميعا : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (٢)، وقول الرسول (ﷺ) : " يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى " (٣). كما قرر الإسلام المساواة بين المؤمنين : " إنما المؤمنون إخوة " (٤)، " إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن الناس من آدم، وآدم من تراب وأكرمهم عند الله أتقاهم " (٥).

من هنا فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام الإسلام، حقوقهم وواجباتهم الشرعية واحدة، ومعيار التفاضل بينهم التقوى، وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء، فلا يعرف الإسلام مركزا متميزا لفرء من الخضوع لأحكام الشريعة، فعندما سرقت امرأة من الأشراف، وسعى " أسامة بن زيد " لدى الرسول (ﷺ) لإعفائها من حد السرقة،

(١) انظر : محمود يوسف الكاند هلوى ، حياة الصحابة ، ١٩٦٥ ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

(٢) سورة الحجرات، آية ١٣ .

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده .

(٤) السورة السابقة، آية ١٠ .

(٥) أخرجه البخاري فى صحيحه .

ثار عليه الرسول (ﷺ) وقال : " إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها " (١).

وكذلك فجميع المسلمين متساوون في تولى الوظائف العامة إذا تساوت الشروط في المرشحين لتولى الوظيفة العامة، في معنى أن المساواة هنا لا تعني أن يستوى في تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل، القوى والضعيف، الكفاء وغير الكفاء لأن ذلك مخالفة لأمر الله : " قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون " (٢)، من هنا فالشرط الأساسي لتولى الوظيفة العامة في الإسلام هو الكفاءة والصلاحية لأداء مهام الوظيفة، فلقد قال الرسول (ﷺ) " لأبى ذر " عندما سأله أن يوليه : " إنك ضعيف ، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة. إلا من أخذها بحقها " (٣).

[٣] حق المناصحة : فلم يقتصر الإسلام في إقراره لتعدد الآراء على مظهر واحد، بل تناوله في مظاهر وصور متعددة، منها مناصحة الحاكم، تلك المناصحة التي جعلها الإسلام بديلاً عن الجهاد في سبيل الله لمن لا يقدر عليه لعذر شرعي : " ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل، والله غفور رحيم " (٤)، وقال الرسول (ﷺ) : " الدين النصيحة "، قلنا لمن يا رسول الله؟ قال : " لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم " (٥). وهنا يأتي حق النقد كحق أقر به الإسلام، ومن وسائل حق النقد للحكام : دفع الحكام عن

(١) أخرجه مسلم في صحيحه.

(٢) سورة الزمر ، آية ٩.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه.

(٤) سورة التوبة ، آية ٩١.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه.



الظلم بالتي هي أحسن، بتبنيهم وتذكيرهم وإعلامهم بما غفلوا عنه من حقوق المسلمين ، ولا بد أن يكون النقد مصحوباً بالطف واللين، فليس المقصود هنا التشهير أو التوبيخ، وكذلك من واجبات النصيحة والنقد للحكام احترامهم وتوقيرهم وعدم إتيان ما يكون فيه استذلال أو احتقار أو إهانة لهم : " من فارق الجماعة ، واستذل الإمارة لقي الله عزوجل ولا وجه له عنده " (١).

[٤] حق المقاومة : ويأتي حق المقاومة كضمانة فعالة للتعددية السياسية في الإسلام، فالأمة مطالبة بإبداء رأيها ومناصحة الحاكم، فإن لم يأخذ الحاكم برأى الأمة (أو من يمثلها) – أي بنصيحتها، يأت حق المقاومة هنا كواجب شرعي للأمة أو من يمثلها في مواجهة هذا الحاكم. وهنا يأتي حق مساءلة الحكام ليس كمجرد حق بل واجب شرعي : " ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار " (٢)، " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب " (٣).

[٥] حق الاجتماع والتنظيم : ويأتي هذا الحق كضمانة لحماية الحقوق والحريات التي أقرها الإسلام للإنسان، فالفرد لا يستطيع أن يقف وحده (منفرداً) أمام استبداد السلطة، فلا بد إذن من إنشاء تكتلات سياسية شعبية تحمي تلك الحقوق والحريات الفردية، وإعمال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك من ثنایا حق الاجتماع والتنظيم، الذي أقره الإسلام. وما ورد عند فقهاء المسلمين لا يمنع حق التنظيم والاجتماع، ولكن جاء المنع للجماعات والتنظيمات فقط حينما تثير الفتن، وفي هذا يقول " الماوردي " – كما سبق الإشارة إليه – " وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تتالهم القدرة وتمتد إليهم اليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت

(١) أخرجه أحمد في مسنده.

(٢) سورة هود ، آية ١١٣ .

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، والترمذي في صحيحه، وأبو داود في سننه.

عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود، وقد عرض قوم من الخوارج " لعلّى بن أبى طالب " (رضي الله عنه) لمخالفة رأيه .. فقال .. " لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفئء مادامت أيديكم معنا" . فإن تظاهروا باعتقادهم وهو على اختلاطهم بأهل العدل، أوضح لهم " الإمام " فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدباً وزجراً ولم يتجاوز إلى قتل ولا حد " (١) . وهكذا فإن الإسلام يقر بحق الاجتماع والتنظيم للأفراد على أوسع نطاق طالما التزموا الشرع، ولم يسلكوا سبل العنف، فلمهم أن يتخذوا ما شاءوا من الأشكال والوسائل فى تنظيماتهم مادامت لم تخرج من نطاق المعارضة السلمية إلى العنف.

[٦] حق الملكية : والإسلام — كما تقدم — لا يناقض الطبيعة البشرية، فحب التملك غريزة فطرية فى الإنسان، أوجدها الله مع الإنسان منذ وجد وهى التى تدفعه إلى الكسب والتعمير وحب البقاء، فقرر الإسلام حق الملكية الفردية لتحقيق العدالة بين الجهد والجزاء، وألا يحرم الإنسان ثمرة إنتاجه وما حصل عليه بكده : " فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون " (٢).

ولقد حرص الإسلام على حق الإنسان فى ماله وملكيته الخاصة حرصاً لم تصل إليه شريعة أخرى، فقد جعله من المقاصد الخمسة التى يجب الحفاظ عليها ورعايتها (الدين والنفس والعقل والعرض والمال)، ونهى عن الاعتداء عليه حيث قال الرسول (ﷺ) فى خطبة الوداع : " إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم " (٣).

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٧٩ .

(٣) أخرجه البخاري فى صحيحه، وانظر كذلك : سيرة ابن هشام، مكتبة الحاببي، ١٩٥٥،

القسم الثانى ، ص ٦٠٣ .

## ثانياً: الحريات : وتتمثل فى :

[١] الحرية الشخصية : وهى أول مظهر من مظاهر الحرية، وتعنى أن يكون الشخص قادراً على التصرف فى شئون نفسه، وفى كل ما يتعلق بذاته، أمناً من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أى حق من حقوقه، على ألا يكون فى تصرفه عدوان على غيره ، كما قال الرسول (ﷺ) :  
" كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه " (١).

[٢] الحرية الدينية : وهى الحرية التى بمقتضاها يكون لكل إنسان اختيار كامل للعقيدة التى يعتنقها ويؤمن بها، من غير ضغط ولا إكراه خارجي. ذلك أن الإيمان – وهو أصل الدين وجوهره – لا يكون بالإكراه وإنما بالإقناع والبرهان : " لا إكراه فى الدين " (٢)، " ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " (٣)، " فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب " (٤).

[٣] حرية العبادة : وهى حرية مبنية على الحرية الدينية، بإطلاق الحرية لصاحب عقيدة ما، فى القيام بعباداتها وممارسة شعائرها والعمل بشريعته :  
"لکم دینکم ولی دین" (٥)، ولقد وصل الأمر بصدد حماية " حرية العبادة " فى التطبيق فى الإسلام إلى أن " عمر بن الخطاب " (أمير المؤمنين) عندما حضر إلى " إيلياء " لعقد الصلح مع أهلها نظر وراء جيشه إلى بناء قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل ما هذا ؟ قالوا : دير لليهود قد ردمه الرومان بالتراب، فأخذ من التراب بفضل ثوبه وأخذه بعيداً، فصنع الجيش صنيعه، حتى بدا الدير

---

(١) أخرجه الترمذي فى صحيحه.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٥٦.

(٣) سورة يونس ، آية ٩٩.

(٤) سورة الرعد ، آية ٤٠.

(٥) سورة الكافرون، آية ٩٩.

وظهر لیتعبد فيه اليهود. ولقد جاء في أمان " عمر ابن الخطاب " لأهل إيلياء :  
 " هذا ما أعطى عبد الله " عمر " أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم  
 أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم.. أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا  
 ينتقص منها ولا من خيرها، ولا من صليبهم ولا من شئ في أموالهم، ولا  
 يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم " . وحينما دخل أمير المؤمنين " عمر "  
 كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة، غادر الكنيسة إلى خارجها، وأدى الصلاة  
 الواجبة، ولما سئل في ذلك قال : " إني خشيت إذا ما صليت في الكنيسة أن  
 يقول المسلمون هنا صلى " عمر " ، ثم يتخذوه مسجدا، ولا يزال مسجده خارج  
 الكنيسة وجوارها شاهد صدق على سماحة الإسلام وحمانيته للحريّة الدينيّة  
 ولحريّة العبادة عقيدة وشريعة (١).

[٤] الحرية الفكرية : وتأتى الحرية الفكرية انطلاقا من تكريم الله سبحانه  
 وتعالى للإنسان : " ولقد كرّمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا  
 تفضيلا" (٢)، والتفضيل هنا إنما كان " بالعقل " - مناط الفكرة ، والذي هو  
 أساس التكليف، وهو ما يميز الإنسان عما عداه من الكائنات الأخرى، فالإنسان  
 مطالب بالتفكير في الكون : " قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق" (٣)،  
 وينهى القرآن عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم، ولا يقوم عليه دليل : " ما  
 أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة  
 وإنا على آثارهم مقتدون " (٤). وهنا يقول الشيخ محمد عبده : " إن التقليد بغير  
 عقل ولا هداية شأن الكافرين. وإن المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه  
 بنفسه. فمن ربي على التسليم بغير عقل، وعمل العمل ولو صالحا بغير فقه فهو

(١) نقلا عن: د. زكريا البيري ، المرجع السابق ، من ص ٢٥ إلى ص ٣٣، وكذلك : د. علي

عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام ، دار نهضة مصر، ١٩٦٧، ص ٢٧٠.

(٢) سورة الإسراء ، آية ٧٠.

(٣) سورة الأنعام، آية ١١.

(٤) سورة الزخرف ، آية ٢٣.

غير مؤمن، فليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان. بل إن القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم، فيعمل الخير وهو يفقه أنه الخير النافع المرضى لله، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته<sup>(١)</sup>. وانطلاقاً من هذا البحث الحر في جانب العقيدة، وهي أساس الدين، فإن الشريعة وهي الجانب العملي منه تتطلب الاجتهاد والتفكير. فإذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب، وإن أخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد كما قال الرسول (ﷺ) : " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجره " <sup>(٢)</sup>.

ولقد كانت هذه " الحرية الفكرية " التي أقرها الإسلام أساساً لوجود المذاهب الفقهية وتعددتها، وهي أساس التعددية السياسية في الإسلام، وفي هذا الصدد يقول الإمام " مالك " : " أنا أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق فانكروه " ، ويقول الإمام " أحمد بن حنبل " : " لا تقلدني ولا تقلد مالكا ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي، خذ من حيث أخذوا " ، ومن ثم فلم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً، ولا أن رأيه الحق الذي لا يأتيه الباطل <sup>(٣)</sup>.

وهنا تأتي قضية الاجتهاد (كما سبق الإشارة إليها) : ويعني الاجتهاد : بذل الجهد في معرفة أحكام الشرع الإسلامي، وهو اليوم أيسر حالاً من الأزمنة الماضية لتوفر مواد وأدوات البحث، إلى جانب ما وصل إليه العقل البشري اليوم من تقدم ، والاجتهاد من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب إلى الجماعة، وهو ثابت لكل من منحه الله سبحانه وتعالى أهلية النظر والبحث<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر : محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المنار، ص ١١٢ .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي في صحيحهم، والنسائي وابن ماجه في سننهما .

(٣) راجع : د. زكريا البري ، المرجع السابق، ص ٤٢ .

(٤) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن : انظر : د. عبد المنعم النمر، الاجتهاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧، من ص ٦٣ إلى ص ٧٢ . وحول التجديد السياسي وضوابطه =

[٥] الحرية المدنية : ويراد بها أن يكون للإنسان حرية التصرف فى أموره الشخصية والمالية، ويقابلها " الرق " أو " العبودية ". وقد أرسى الإسلام دعائم هذه الحرية وجعل لكل فرد سيادة ذاتية، يملك ويورث ويبيع ويشترى ويكفل ويهب ويقف ويوصي ويتصدق ويتزوج.. الخ، وله أن يتصرف بكل التصرفات التى تحقق مصلحته الفردية والمصلحة الجماعية.

وبصدد موضوع " الرق " فإن الإسلام لم يأت بشرع الاسترقاق بل جاء بشريعة " الحرية " فلا توجد آية واحدة فى القرآن ولا حديث نبوى يبيح الاسترقاق، بل لقد جاءت آيات القرآن المتعددة تنادي بتحرير الأرقاء، وتحض على إعتاقهم جاعلة هذا التحرير من أعظم الطاعات الدينية، ومنها : " ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله.. وفى الرقاب " (١)، كما جعلته كفارة لما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية : "ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة " (٢)، بل وأوجبه على الدولة الإسلامية، وجعلته عملا من أعمالها ومصرفا من مصارف أموالها : " إنما الصدقات للفقراء والمساكين.. وفى الرقاب " (٣)، وليس فقط كعمل للدولة فى المجال الداخلى، بل وفى المجال الخارجى وخاصة فى مسألة أسرى الحرب : " فأما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها " (٤)، كما راح الإسلام يوسع المصاب التى تؤدى إلى تجفيف نهر الرقيق بالعتق والتحرير حتى جف عملا (٥).

---

=انظر بصفة عامة هنا: د. سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر - رؤية إسلامية، مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ، ١٩٨٩.

(١) سورة البقرة ، آية ١٧٧ .

(٢) سورة النساء ، آية ٩٢ .

(٣) سورة التوبة ، آية ٦٠ .

(٤) سورة محمد ، آية ٤ .

(٥) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد : د. زكريا البرى ، المرجع السابق، من ص ٤٦ إلى ص ٥٦.

[٦] الحرية السياسية : وتأتى الحرية السياسية على رأس الحريات التى أقرها الإسلام، وتعني الحرية السياسية : حق كل إنسان فى ولايسة الوظائف العامة مادام أهلا لها . هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حقه فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة لمجتمعه<sup>(١)</sup>.

ومن هنا فلكل إنسان ذى أهلية الحق فى الاشتراك فى توجيه سياسة الدولة فى الداخل وفى الخارج، وفى إدارتها، ومراقبة الحكام. وبالنسبة للشق الأول من الحرية السياسية : وهو حق الفرد فى تولى الوظائف العامة مادام أهلا لها : فلإن هذا الحق يكون للجميع بحسب الأهلية والكفاءة بما فى ذلك رئاسة الدولة، فليس هناك قيد على المسلم فى رسم سياسات بلده العامة إلا قيد الأهلية والكفاءة — كما تقدم. وبصدد الشق الثانى من الحرية السياسية : وهو حق كل إنسان فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة لمجتمعه، فهو ما يعبر عنه " بحرية الرأى " كحق كفه الإسلام للفرد ونهى عن مصادرتة، وكما تقدم فإن الرسول (ﷺ) دعا الناس إلى المجاهرة بأرائهم : " لا يكن أحدكم إمعه يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت ، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم " <sup>(٢)</sup>. وهذه الحرية فى الرأى التى كفلها الإسلام يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة، كما أن الجهر بالرأى واجب وليس مجرد حق أو رخصة انطلاقا من واجب أعم وأشمل لكل ما يتصور من أمور تتعلق بالشئون العامة للدولة فى الإسلام وهو واجب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ". والحرية فى الرأى هى تعبير عن حيوية الطبيعة البشرية، وحيوية المجتمع البشرى، وهى لا تعني التحريض على العصيان أو الإثارة والدفع إلى الانقلاب، بل هى الحرية البناءة التى تستهدف التقويم والإصلاح <sup>(٣)</sup>.

(١) انظر : محمد الغزالي ، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الكتب الإسلامية بالقاهرة ، ص ٥٩.

(٢) أخرجه الترمذى فى صحيحه.

(٣) انظر : د. محمد البهى، الدين والدولة، مرجع سابق ، ص ٤٤٠ و ص ٤٤١.

وهذه الحقوق والحريات التي أقرها الإسلام للإنسان وضعته في منزلة عالية وهي في مقدمة أهداف الإسلام الذي جاء لتحقيق مصالح الإنسان الدينية والدنيوية، كما أن حمايتها تأتي في مقدمة مهام الحكومة الإسلامية التي لا بد أن تعمل على حمايتها وصيانتها، حيث رفع الإسلام تلك الحقوق والحريات من مستوى الحقوق إلى مستوى الحرمات : " إن دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا .. " (١) كما أحاطها الإسلام بسياج منيعة من الحدود والأحكام (٢).

### ▪ رابعا : تداول السلطة :

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام قد قدم نظاما للسلطة السياسية لم يعرف من قبله في أي من الفلسفات السياسية أو النظم السياسية السابقة عليه لا من حيث العمق، ولا من حيث الفاعلية. فعلى مستوى الفلسفات السياسية والنظم السياسية قاطبة يعتبر الإسلام أول من نبه إلى ضرورة سلخ السلطة السياسية عن أشخاص القائمين عليها باعتبارهم مجرد عاملين عليها لا كأصحاب لها. هذا بجانب ما قدمه الإسلام من ضمانات موضوعية لعدم تدلي القائمين على تلك السلطة إلى الاستبداد (٣).

وينطلق موقف الإسلام من السلطة السياسية من أن صاحب السلطة الأصل هو الله : " إن الحكم إلا لله " (٤)، وأن القائمين على السلطة مجرد عاملين عليها لا كأصحاب لها وهم يتناوبونها فيما بينهم لفترة " وهو الذي جعلكم خلائف الأرض " (٥) - أي يخلف بعضكم بعضا في الحكم ، ثم تعود السلطة إلى

(١) انظر : سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص ٦٠٣.

(٢) راجع : د. صلاح الصاوي، المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) انظر : للباحث : شرعية السلطة في الإسلام ، مرجع سابق، ص ٩ ، وانظر كذلك :

د. محمد طه بدوي ، النظرية السياسية ، المكتب المصري الحديث، ١٩٨٦، ص ٦٣.

(٤) سورة يوسف ، آية ٤٠.

(٥) سورة الأنعام ، آية ١٦٥.



صاحبها الأصيل يقوم القيامة : "إنا نحن نسرث الأرض ومن عليها وإينا يرجعون" (١)، " قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير" (١). ولقد أقر الإسلام للحاكمين الطاعة من قبل المحكومين : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " (٣)، ولكن هذه الطاعة كما هو واضح من الآية السابقة معلقة على طاعة الحكام لله ورسوله، وهذا هو معنى آية: " فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى " (٤)، فإن اتبع الحاكم الهوى وخرج في قراراته أو تصرفاته عن أحكام القرآن والسنة خروجاً واضحاً فإن الطاعة من جانب المحكومين تسقط عنه : " ولا تطيعوا أمر المسرفين " (٥) ، "إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق " (٦)، وقول الرسول (ﷺ) : " السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " (٧).

وهذه السلطة السياسية التي أقر لها الإسلام الطاعة من جانب المحكومين تبعا للالتزام القائم عليها أحكام الإسلام هي لذلك شرعية، وتحظى برضا أفراد المجتمع ، فأفراد المجتمع ( الأمة بالمفهوم المتقدم) هم الذين يأتون بهذه السلطة من ثنانيا الانتخابات العامة، حيث لا يستطيعون أن يصنعوا السياسات العامة لمجتمعاتهم بأنفسهم، ولذلك ينتخبون حكومة من بين القوى والأحزاب السياسية في المجتمع والتي تتنافس للوصول إلى الحكم من ثنانيا تقديمها لبرامج

(١) سورة مريم ، آية ٤٠ .

(٢) سورة آل عمران، آية ٢٦ .

(٣) سورة النساء ، آية ٥٩ .

(٤) سورة ص ، آية ٢٦ .

(٥) سورة الشعراء، آية ١٥١ .

(٦) سورة الشورى ، آية ٤٢ .

(٧) أخرجه مسلم والبخاري في صحيحيهما، والنسائي في سننه.

وسياسات، والحزب أو القوة السياسية التي يحظى برنامجها وسياساتها بقبول عام من جانب أفراد المجتمع يتم انتخابها لتقوم على ممارسة مظاهر السلطة، ومن هنا تعد الانتخابات العامة الإطار السلمي لتداول السلطة وانتقالها من قوة سياسية إلى أخرى، وهذا الانتخابات هي التي تدفع القوى والأحزاب السياسية إلى احترام إرادة أفراد المجتمع. وللتأكيد على أهمية دور أفراد المجتمع ( الأمة ) فلا بد أن يعود الأمر لهم مرة أخرى ليقروا هل سينتخبوا نفس الحكومة أو يأتوا بغيرها وتبعاً لذلك فلا بد من تحديد الحكم بفترة زمنية معينة ( من ٤-٦ سنوات )، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن استمرار الحاكم لفترات طويلة تكسبه خبرات وقدرات كبيرة تمكنه من أن يجمع بين يديه سلطات أوسع وأكبر مما يجعله يتدلى إلى الاستبداد وهو ما يرفضه الإسلام. فالسلطة في الإسلام وسيلة وليست هدفاً، وشرعيتها تنتفى ما لم تقم على رضا الناس ، وإذا كان هناك فقه للوصول (الدخول) إلى السلطة فإن تركها (والخروج منها) له فقه أيضاً.

من هنا فالأحزاب السياسية في المجتمع تسعى للوصول إلى الحكم لمدة محددة (دستوريا) أى بشكل دوري ومنتظم من ثانيا الانتخابات وبعد انتهاء المدة لا تصبح شرعية إلا بانتخابها ثانية، ومع تسلمها السلطة لا يجوز منازعتها في الحكم بل التزام بالطاعة على نحو ما تقدم طالما هي شرعية<sup>(١)</sup>. فالتداول والتناوب للسلطة هو الأصل في الإسلام حيث يرفض الإسلام الوراثة في الحكم: " قال إنى جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين "<sup>(٢)</sup>، فلا ينال الحكم (الإمامة) ظالم، والحكم يكون بالكفاءة والأهلية، ويكون بالانتخاب الحر من قبل الجماهير ، وأساسه رضا الأفراد : " خيار أئمتكم من تحبونهم ويحبونكم .. " <sup>(٣)</sup>.

ومسألة الاختيار (الانتخاب) العام لها جذورها في التاريخ الإسلامي تحت

(١) راجع : فهي هويدي ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ ، و ص ١٧٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٢٤ .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، وأحمد في مسنده .

مسمى " البيعة " ، والبيعة عهد بين أفراد المجتمع والسلطة للتعاون على الخير "وتعاونوا على البر والتقوى " (١) ، والرسول (ﷺ) كانت له مع المؤمنين عدة مبايعات كبيعة الأنصار ليلة العقبة في مكة حين دخلوا الإسلام " إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله " (٢) ، وهناك بيعة عامة (الإمارة: رئاسة الدولة) وبيعة خاصة تعطي لمن يختار طبقا لمواصفات معينة على أساس الخبرة فيما اختير له: "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم " (٣) . وإذا كان هناك أى تعاهد على خير وجب الوفاء به " وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم " (٤) .

والناخب إذن فى الإسلام ذكر على أنه معاهد فى الآية السابقة وهو أيضا شاهد لواقعة الانتخاب : "وأقيموا الشهادة لله " (٥) فلا يقصد بها إلا وجه الله لا بهدف مال أو قرابة ، " واجتنبوا قول الزور " (٦) ، ومن لا يدلي بصوته فقد كتم الشهادة : " ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه " (٧) .

#### ■ خامسا : وجود إطار قانوني كضمانة للتعددية السياسية :

فالقانون بالنسبة للسلطة أمر جوهرى فبدونه تخرج عن مشروعيتها ويصبح كل عمل يؤديه القائمون على أمرها غير مشروع، كما أن حقوق وحرىات الأفراد تستمد وجودها من القانون ، فعلى أساسه تتلقى الحماية اللازمة

(١) سورة المائدة ، آية ٢ .

(٢) سورة الفتح ، آية ١٠ .

(٣) رواه أحمد فى مسنده .

(٤) سورة النمل ، آية ١٩ .

(٥) سورة الطلاق ، آية ٢ .

(٦) سورة الحج ، آية ٣٠ .

(٧) سورة البقرة ، آية ٢٨٣ ، وراجع فيما تقدم ، هذا بيان للناس ، من إصدارات الأزهر الشريف ، ١٩٨٨ ، ج٢ ، من ١٩٥ إلى ص ٢٠٨ ، وكذلك فهمي هويدي، مرجع سابق، ص ١٤١ .

لها، وهو الذي يضمن تداول السلطة بشكل سلمي ، ومن ثم فإن التعددية السياسية حتى توجد لابد أن تستند إلى إطار قانوني لحمايتها وصيانتها<sup>(١)</sup>.

وحتى يتضح التصور الإسلامي للإطار القانوني للتعددية السياسية ، فلا بد من التمييز بداية بين لفظي " الشرعية : Legitimacy " و "المشروعية : Legality " ، على أساس أن لفظة " الشرعية " تعني ضرورة التزام القائمين على السلطة بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع (أيديولوجية المجتمع) ، بينما تعني لفظة " المشروعية " التزام القائمين على السلطة بالنظام القانوني للدولة (الدستور) في كل ما يصدر عنهم، حيث تقع الشرعية في مجال الفلسفة السياسية، ومن ثم في مجال سابق على مجال " المشروعية " التي تقع بكل أبعادها في إطار النظام القانوني للدولة<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فإن الشرعية في الإسلام تعني ضرورة التزام القائمين على السلطة في قراراتهم وتصرفاتهم وعلاقتهم بالمحكومين بالكتاب والسنة (الذين تتحدد فيهما الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع الإسلامي)، كما تعني المشروعية في الإسلام التزام القائمين على السلطة بالدستور الإسلامي الذي تستتبط نصوصه من الكتاب والسنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشرعية والمشروعية في الإسلام يندمجان في نظام واحد هو نظام الشرعية، وعليه فالحاكم حين يلتزم في قراراته بالكتاب والسنة، إنما يلتزم في نفس الوقت بالنظام القانوني الإسلامي، وبالأهداف العليا والمبادئ الأساسية للمجتمع الإسلامي كما وردت بهذين المصدرين في آن واحد<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر : د. فححي عبد الكريم ، المرجع السابق ، ص ٣١٠.

(٢) انظر بصدد التعريف بالشرعية والمشروعية : د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ١٠٥، وأيضا:

Alexandre Passerin D'Entreves, Lé Galité et Lé Gitimité, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, PP. 29-41.

(٣) انظر : د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٦.

وفى حالة خروج الحاكمين عن الالتزام فى قراراتهم بالشريعة والمشروعية الإسلامية، يتولد للمحكومين حق المقاومة كضمانة شعبية فعالة ينفرد بها النظام السياسى الإسلامى، كحق إيجابى بل إنه يرقى ليكون واجبا عقائديا فضلا عن كونه واجبا قانونيا وسياسيا، بحكم ما ورد فى أصول الإسلام: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" (١)، "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (٢)، فالأمة إن لم يكن فيها من يقوم على مقاومة جور السلطة (والذى يأتى فى مقدمه المنكرات جميعا) - كفرض كفاية، يصبح أمر المقاومة هنا فرض عين على كل مسلم: "يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك" (٣)، ومن ثم فإن الرقابة على شرعية أوامر السلطة فى الدولة الإسلامية فى إطار النظام السياسى الإسلامى يكون القول الفصل فيها للشعب المسلم الذى يحتكم بصددتها للقيم الإسلامية، ومن ثم لا يترك الأمر إلى أجهزة السلطة بصدد هذه الرقابة (٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مسألة مقاومة جور السلطة والخروج عليها، قد وقفت فيها فرقتى الشيعة والخوارج على طرفى نقيض، فالشيعة يأخذون بمبدأ عصمة الإمام، وطالما أن الإمام عندهم لا يخطأ ولا يجور فليس فى قاموسهم لفظة المقاومة (للحاكم)، والخوارج يكفرون الإمام الجائر ويخرجونه من الملّة ويبيحون دمه وماله، وأقروا الخروج والثورة عليه حتى لو أدى الأمر إلى هلاكهم جميعا. أما أهل السنة والجماعة، والذين يمثلون جمهور المسلمين فى الأرض وغالبيتهم العظمى فهم رمز الاعتدال والوسطية والاتزان، وهم بصدد مسألة مقاومة الحاكم والخروج عليه وعزله لا يقرونها إلا فى حالة الكفر البواح

(١) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٢) السورة السابقة، الآية ١٠٤.

(٣) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٤) لمزيد من التفصيل هنا: انظر: المرجع السابق من ص ١٢٦ إلى ص ١٢٨.

(الظاهر) للعيان بالنسبة للحاكم ، ويبدأون مقاومتهم له بالنصح والإرشاد، فإن لم يأخذ الحاكم الجائر بالنصح طالبوه بالعزل فإن لم يعزل ، أباحوا الخروج عليه بالقوة بشرط تحكيم معيار مصلحة المجتمع، فإن اقتضت المصلحة ذلك كان بها ، وإن كان الأمر يضر بمصلحة المجتمع وسيؤدي إلى حرب أهلية (فتنة) وقف الأمر عند النصح والإرشاد دون الخروج عليه بالقوة.

وهكذا يحمي الإسلام التعددية السياسية بإطار عقائدي سياسي قانوني بكل أبعادها، فإن خرجت السلطة عن شرعيتها (أو مشروعيتها) يتصدى لها الأفراد بالمقاومة كضمانة لحماية حقوقهم وحررياتهم من عسف القائمين عليها ، كما أن التزام كل من الحاكمين والمحكومين بقيم وأحكام الإسلام هو الذى يكفل تداول السلطة وإدارة التعدد فى الآراء والمصالح بشكل سلمي.

### حدود التعددية السياسية فى الإسلام:

وهكذا فإن التعددية السياسية بكل أبعادها السابقة قد أقرها الإسلام ونظمها. وإقرار الإسلام للتعددية السياسية لا يعني ترك أمرها للفوضى الفكرية أو التسبب العقيدى بسبب الاختلاف فى الآراء والمصالح الذى قد يتحول إلى أهواء ومصالح ذاتية أو فئوية : " ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن " (١)، ذلك أن حرية ممارسة التعددية يستلزمها مسئولية ، فحرية تعدد الآراء التى أقرها الإسلام تتحول إلى التزامات تربط الممارسة بالوعى بالمسئولية ، فبدون ذلك هى حرية شكلية تتفصل عن المسئولية.

فالتعدد فى الآراء والمصالح غير الفوضوية أو الإباحية، بإطلاق الآراء للجهر بكل ما يعنى بالفكر من آراء الكفر كإنكار وجود الخالق والبعث والجزاء والوحي وبعثة الرسل ونبوة محمد (ﷺ) فلا طعن فى الدين باسم الحرية : "أحسب الإنسان أن يترك سدى" (٢)، فالإسلام منح الإنسان حقوقاً وقيده بحدود

(١) سورة المؤمنون ، آية ٧١.

(٢) سورة القيامة ، آية ٣٦.

من أمر ونهى، وإلا سيؤدى الأمر إلى الفوضى والفساد والإنحلال، فمن شروط صحة تعدد الآراء والمصالح أن لا تتجاوز حدود الحق والعدل فى المعاملات وإلا كان التعدد متعديا للخط الفاصل بين حرية التعدد الصحيحة والفوضوية فى الأخلاق والآداب ، فلذلك نزلت الديانات وشرعت الحدود : " تلك حدود الله فلا تعتدوها " (١)، والإسلام بنى على جلب المصالح ودفع المضار، وإقراره للتعددية يكون بهدف حراسة قيم المجتمع. وبغير ذلك سيتحول الاختلاف فى رأى والمصالح إلى خلاف وفتنة وهى أشد من القتل : " ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم" (٢)، "أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " (٣)، فالإسلام يريد جماعة " كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى " (٤)، يتعدد أفرادها فى الآراء والمصالح فإن اختلفوا يحتكموا للكتاب والسنة: " فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله ورسوله " (٥).

والتعددية السياسية على ذلك النحو هى صمام الأمان لتحقيق الاستقرار السياسي للمجتمع الإسلامى، فهى من ناحية تعمق الوعي السياسي للعامة وتحمي الحقوق والحريات ، وتأتى كمصل واق لعدم تدلي القائمين على السلطة إلى الاستبداد ، كما أنها تمنع فتنة الخروج المسلح على السلطة والانقلابات العسكرية، بما تتيحه من مساحة كبيرة للمعارضة ومن مشاركة فى السلطة. وهى لغة العصر والخط المشترك بين النظم الحديثة بعد نزوح مفاهيم الحرية والحقوق الشخصية، وأصبحت الحاجة إليها لا تقل عن الطعام والشراب، ولأن البديل عن التعددية هو الاستبداد والتخلف والفساد ومصادرة الحقوق والحريات، واحتكار السلطة فى يد الفئة الغالبة. ولو أن هناك سلبيات فى التطبيق للتعددية السياسية تقوم بالقوانين وتوضع العقوبات اللازمة لتلافيها(٦).

(١) سورة البقرة ، آية ٢٢٩ .

(٢) سورة الأنفال ، آية ٤٦ .

(٣) سورة الشورى ، آية ١٣ .

(٤) أخرجه البخاري والترمذي فى صحيحيهما، والنسائي فى سننه، وأحمد فى مسنده.

(٥) سورة النساء ، آية ٥٩ .

(٦) انظر : د. صلاح الصاوي ، مرجع سابق ، ص ٨٠ ، ص ٨٨ ، ص ٩٥ .

ومما تقدم فإن الإسلام قد عرف التعددية السياسية بمفهومها الحديث وبكل أبعادها، وهو مع التسامح وضد التعصب: طريق الفتنة والفرقة، فالتعددية والتسامح مجال خصب لحرية الرأي والفكر والاجتهاد والتجديد، والتعصب يفتح المجال للمنازعة والقتال والحرب الأهلية، ويقطع خطوط الاتصال والحوار مع الآخر، في وقت أصبح فيه الحوار هو لغة التعايش المشترك وتحقيق المصالح بين أبناء المجتمع الواحد وبين المجتمعات والحضارات والثقافات المتباينة. والتعددية السياسية وجدت في تاريخ الإسلام فتعددت الفرق الإسلامية (من شيعة وسنة وخوارج...) وكل فرقة تعددت إلى عديد من فرق، فالشيعة والخوارج تشعبتا إلى عشرات الفرق، كما تعددت مذاهب أهل السنة (جمهور المسلمين الغالب)، وكل هذه الفرق والمذاهب تعايشت معا باستثناء بعض فرق الخوارج التي اتخذت العنف سبيلا لتنفيذ أفكارها وكفرت من يخالفها وأخرجته من ملة الإسلام وأباحت دمه وماله، أما الأباضية وهي فرقة من فرق الخوارج فقد تعايشت ومازالت تتعايش مع باقي فرق الإسلام حيث لم تكفر من خالفها ولم تبح دمه وماله.

هذا وحينما شاع التعصب في ديار الإسلام وخاصة مع سقوط الحكم العباسي على أيدي التتار في القرن السابع الهجري، واختفى الحوار واستبدل به الخلاف والجدال، وكفرت بعض المذاهب بعضها البعض، تلاشت التعددية التي ترعرعت في ديار الإسلام، وتصاعدت حدة الرأي الواحد والحكم الاستبدادي<sup>(١)</sup>.

وهكذا: فإن الإسلام قد عرف التعددية السياسية في جوهرها، وعرف أيضا الديمقراطية في جوهرها (في آخر تطور لها الآن)، فجوهر الديمقراطية هو الحرية (في التعبير عن الرأي وحرية الانتخاب وتولى الوظائف العامة...) والإسلام في حقيقته هو إعلان عالمي لحرية الأفراد. بل إن الديمقراطية التي أنشأها الإسلام لهي أعمق من ذلك بأن قرنها بالإيمان، " فالحرية بغير إيمان هي

(١) انظر في هذا الشأن: طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥١، وأيضا: فهمي هويدي، المرجع السابق، ص ٥٠، ص ٥٢.



حركة آلية حيوانية أقرب إلى الفوضى والهيّاج منها إلى الجهد الصالح والعمل المسدد إلى غايته " (١).

## ▪ ثالثاً : تحليل مضمون فكرة " التعددية السياسية " وضمّاناتها فى الغرب الليبرالي :-

ويأتى تحليل مضمون فكرة التعددية السياسية فى الغرب هنا على سبيل الاستشهاد لا التفصيل، وذلك على النحو التالى:

### الأساس الفلسفي لفكرة ( التعددية السياسية ) فى الغرب الليبرالي :

وفكرة " التعددية " بشكل عام لم يعرفها الغرب الليبرالي (٢) إلا فى أعقاب تحرر أوروبا من عصور ظلامها وتخلصها من الطغيان الكنسى والملكي وبداية عصور نهضتها الحديثة، حيث بدأت بنقل السيادة من الملوك ورجال الدين إلى الأمة ( كما فى فلسفة جون لوك الإنجليزى ) أو إلى الشعب ( كما فى فلسفة جان جاك روسو الفرنسى ) أو إلى الدولة ( عند فقهاء التنظيم السياسى ) فى أيامنا، وصاحب ذلك إطلاق الحريات الفردية .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نتيجة احتكاك أوروبا بالعالم العربى إبّان الحروب الصليبية قد ساعدها فى الخروج من عصور ظلامها حيث وجد الأوروبيون حضارة وثقافة لا يمكن أن تقارن بحضارتهم وثقافتهم البدائية آنذاك، ولم يجدوا أثراً لسيطرة رجال الدين وحجرهم على حرية الفكر وتقييد السلوك، كما لم يجدوا أثراً لفكرة أن رجل الدين هو الواسطة بين الفرد وربه، كما شاهد كل مسيحي أوروبى طلب العلم فى جامعات الأندلس، وكل من زار صقلية حرية البحث والتسامح الدينى، ولقد كانت هذه الأفكار هى الركيزة الأساسية لحركتى النهضة والإصلاح فى أوروبا، وفى هذا يقول : " برناردلويس " : " لقد تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة وضعت العقل فوق السلطة، ونادت بوجود

(١) انظر : عباس محمود العقاد ، الديمقراطية فى الإسلام ، دار المعارف ، ١٩٨١، ص٧.

(٢) وخاصة فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة وأستراليا.

البحث المستقل والتجربة، وكان لهذين الأساسيين الفضل الكبير في القضاء على العصور الوسطى والإيدان بعصر النهضة " . كما تجدر الإشارة هنا كذلك إلى أن فكرة الاعتراف بالآخر وبشرعيته لم تكن واردة في أوروبا في بدايات عصور نهضتها ، ونتيجة احتكاكها بالإمبراطورية العثمانية تعلمت أوروبا فكرة الاعتراف بالآخر من نظام " الملل " الذي طبقته الإمبراطورية العثمانية - كما تقدم - انطلاقاً من سعة الإسلام وإفساحه مجالاً كبيراً للآخر، فأعطت كل آخر مكانة ومكاناً وأمنت وحمت كافة التمايزات الدينية التي حفلت بها البلدان الداخلة في نطاقها<sup>(١)</sup>.

وهذه الأفكار التي نقلتها أوروبا عن الحضارة العربية والإسلامية كان لها أثراً بالغاً في بلورة فكرة التعددية التي نضجت عندها في مجال التطبيق وأصبحت من أهم قيم الممارسة الديمقراطية بعد صراعها الطويل ضد الاستبداد، فالديمقراطية والتعددية بشكلها الحالي في الغرب الليبرالي هما نتاج نضال المجتمعات الغربية الليبرالية ضد استبداد الملوك والكنيسة الكاثوليكية، حيث نتج عن هذا الصراع الطويل الفصل بين الدين والدولة لتحرر من طغيان الكنيسة، ورفض نظرية الحق الإلهي، والفصل بين السيادة والملوك حيث أصبحت السيادة من عناصر تكوين الدولة الحديثة. ومن هنا فالتعددية الليبرالية (السياسية) لها سياقها التاريخي ومناخها الفكري الذي أنتجت في ظلّه<sup>(٢)</sup>.

ولقد جاءت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر (في غرب أوروبا) بالأساس الفلسفي للتعددية السياسية، وبصفة خاصة كتابات كل من : " جون لوك " الإنجليزي في القرن السابع عشر في كتابه " الحكومة المدنية ، و " مونتسكيو " الفرنسي في مؤلفه " روح القوانين " في القرن الثامن عشر ، و " جان جاك روسو " الفرنسي في مصنفه " العقد الاجتماعي " في القرن الثامن

(١) انظر : للباحث : الفكر السياسي الإسلامي ، دار الجامعة الجديدة ، ٢٠٠١ ، ص ١٥١ ، وكذلك : فهمي هويدي ، المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٢) انظر : د. السيد ياسين : المرجع السابق ، ص ٣٧ ، وكذلك : د. صلاح الصاوي ، المرجع السابق ، ص ٦ .

عشر كذلك، فتلاشتمهم التقوا على محور واحد شكل الخط العريض للأيديولوجية الليبرالية والذي يتمثل في ضرورة حماية وصيانة حقوق وحرريات الإنسان. "فجون لوك" الإنجليزي رفض الحكم الملكي المطلق انطلاقاً من رفضه أن تكون السلطة أحادية، يحتكرها الملك وحده، فنأدى بضرورة تعدد القائمين على السلطة حيث يقوم البرلمان على سلطة التشريع من ناحية، ويقوم الملك على سلطة التنفيذ من ناحية أخرى، وأكد على أن السلطة تقوم بعقد ورتب التزامات على الملك (حماية وصيانة حقوق وحرريات الأفراد) إن أخل بها تصبح الثورة عليه مباحة من قبل أفراد المجتمع، كما أكد لوك على أن مصدر السلطة هو رضا الأفراد بها وأن السيادة للأمة. وقدّم "مونتسكيو" الفرنسي فكرة "الفصل بين السلطات"، حيث نادى بضرورة تفنيت (توزيع) السلطة بين عديد من هيئات حتى لا تقوم هيئة واحدة على كل السلطات فتتدلى إلى الاستبداد، وأن يكون هناك توازن في القوة بين هذه الهيئات انطلاقاً من حقيقة أنه لا يوقف القوة إلا قوة متوازنة معها، فتقوم هيئة على التشريع وأخرى على التنفيذ ثم يأتي القضاء للفض في النزاعات بين الهيئتين، كما ربط "مونتسكيو" بين فكرة الفصل بين السلطات والحرية وجوداً وهدماً فطالما قام نظام ما على الفصل بين السلطات فثمة حماية لحرريات الأفراد، وإن أي نظام لا يفصل بين السلطات لا ضمانة للحرية لديه. أما "جان جاك روسو" فقد أكد على ضرورة نزع السيادة من الملك وإسنادها إلى الشعب، وانتقد "لوك" في إسناده السيادة للأمة على اعتبار أن الأمة كينونة اعتبارية، ونأدى بضرورة إسنادها إلى الشعب، على أساس أن الشعب كينونة حسية وعرفه بأنه المجموع الحسابي لأفراد المجتمع، فالشعب — لديه — هو صاحب السيادة وإرادته هي الإرادة العامة، والحكومة ليست إلا مجرد وكيل عنه، وهي مطالبة بتقديم كشف حساب دوري عن أعمالها للشعب، والشعب له حق إقالتها متى شاء، وهذا هو مضمون فكرة الوكالة الإلزامية التي قدمها "روسو" (١).

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوي، أمهات الأفكار السياسية، دار المعارف، ١٩٥٨، ==

ولقد اختار الغرب فكرة النيابة (دون الوكالة) في مجال طبيعة العلاقة بين الناخبين والمنتخبين إعمالا لفكرة " سيادة الأمة " " للوك " ، والخضوع لما تقرره الأغلبية ، فالقوة السياسية التي تحظى برضا الأغلبية في الانتخابات العامة لها حق الحكم مع الإقرار بحق الأقلية في المعارضة، وذلك في وجود إطار قانوني جامع يكفل تداول السلطة سلميا لكل قوة سياسية (حزب) في المجتمع تحظى بالأغلبية ولمدة محددة. فنظرا لضعف قدرة الفرد في التأثير على السلطة فقد نشأت التكتلات السياسية ولا سيما الأحزاب كجماعات منظمة تضم بين صفوفها خبراء في شتى المجالات وتستهدف الوصول إلى الحكم، ومن ثم فإن الديمقراطية النيابية هي الأساس الفكري لظاهرة الأحزاب<sup>(١)</sup>.

وهكذا فإن فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوربا قد أرسدت الأسس الفلسفية للتعددية السياسية هناك بأن جعلت من المصلحة الفردية والحرية الشخصية هي غاية النظم السياسية هناك، وجعلت دور سلطة الدولة تأمين تلك المصالح والحريات ومنع تضاربها مع غيرها، ولا قيود على ذلك إلا بقانون من المجلس النيابي الذي يعبر عن الإرادة العامة، في ظل سيادة القانون والخضوع للدستور وانفصال شخص القائم على السلطة عن الدولة صاحبة السيادة ، وحماية الحقوق والحريات العامة.

كما تجدر الإشارة هنا إلى مساهمات " جون ستيورات ميل " المفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر في إطار التعددية السياسية الليبرالية، حيث يعتبر من رواد الدفاع عن الحرية الفردية من حرية التفكير وإبداء الرأي ، ونادى بضرورة عدم كبح الأفكار وقهرها حيث إن المواجهة بين الأفكار المتعارضة ستكون في النهاية في صالح المبادئ الحقّة على حساب الزائفة<sup>(٢)</sup>.

---

== من ص ٨٣ إلى ص ١١٥ . وأيضا د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦ ، ص ٣٧٩ وما بعدها.

(١) راجع : د. صلاح الصاوي، المرجع السابق، ص ٦.

(٢) انظر د. حورية توفيق مجاهد ، المرجع السابق، ص ٤٦٥. وأيضا: د. محمود إسماعيل محمد، دراسات في العلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢ ، ص ١٩٢.

## مدارس التعددية فى الغرب الليبرالى :

وبصدد التعددية بشكل عام فقد تعددت الاتجاهات والمدارس الغربية بصددها، وفى هذا يقول "روجيه لابوانت" بأن التعددية توجد حينما يوجد تنوع واختلاف من نوع ما يتشبه به الأفراد والجماعات، ومجالات التعدد والتنوع كثيرة: منها التعددية السياسية والحزبية، حيث تنتوع الأحزاب مع التزامها بقواعد الديمقراطية وتحقيق الصالح العام ، وهناك التنوع فى الأديان والمعتقدات الفلسفية على أساس وجود التسامح، وهناك التنوع فى الطبقات الاجتماعية ، والتنوع بين المجتمعات السياسية، وبغير التعددية والتنوع تكون الشمولية<sup>(١)</sup>.

ولقد ظهرت فى الغرب اتجاهات ومدارس فى تحليل ظاهرة التعددية بشكل عام، وقدمت إسهامات بشأنها، ومن هذه المدارس : مدرسة القومية فى القرن التاسع عشر : -

وقدمت هذه المدرسة إسهاما محدودا فى مجال التعددية حيث ركزت على القومية كفلسفة سادت فى القرن التاسع عشر، فخلال عدة قرون حدث انصهار تدريجي للأمم الأوربية لعدد من الجماعات العرقية والقبائل التى استقرت فى أرضها ، ففى فرنسا حصل تمازج بين قبائل الفرنك والقوط والسلتيين والنورمانديين والغوليين وغيرهم حتى تكونت الأمة الفرنسية الحالية، وفى بريطانيا حدث التمازج بين الأيكوسيين والسكوتلانديين والولز وغيرهم، وبصفة عامة فإنه من الملاحظ تاريخيا أن التجمع البشري مر بعدة مراحل، من التجمعات الصغيرة (القبائل) ثم مرحلة تجمع الشعوب المتقاربة فى الأصول والأعراق، والمتجانسة فى العادات ثم مرحلة تجمع الشعوب فى العقيدة والثقافة، ثم أرقى المراحل وهى المرحلة التى تتجه فيها الشعوب نحو إزالة العصبية العرقية القومية والتنافس القومي المفضى إلى التصادم الاجتماعى والحروب والتمييز العنصرى، فالمجتمعات الإنسانية اليوم تجاوزت مرحلة القومية (فى القرن

(١) انظر: د. السيد ياسين، المرجع السابق، ص ٣٨.

التاسع عشر) نحو التعددية المجتمعية البعيدة عن التعصب والتمييز العنصري<sup>(١)</sup>.

### مدرسة التكامل القومي :

وهي المدرسة التي ركزت على التكامل القومي وخلق وحدة أوروبية، ومن ثم الدعوى إلى تذويب التعددية المجتمعية، وهي الفكرة التي دعى إليها المفكر الفرنسي " أرنت رينان " فى القرن التاسع عشر، والذي ذهب فى بحثه " ماضى القومية " إلى أن القوميات ليست شيئاً خالداً ، فهى بدأت وستنتهى، وربما يخلفها الاتحاد الأوروبى، ومن ثم نبه " رينان " فى القرن التاسع عشر إلى حقيقة أن القومية مرحلة تمر بها الشعوب عبر تاريخها ثم تمضى متجهة نحو التقاء الشعوب فيما أسماه " بالإنسانية الكبيرة ". وهناك كتابات " دويتش " عن عملية الاتصال الجماعى باعتبارها تحدد حدود المجتمعات ومستوى التبادل باعتباره محدد لعملية التوحد والتكامل، وهناك الدراسات الخاصة بالعمليات التذويبية كما فى تجربة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تتم محاولة تذويب الفوارق بين الجماعات السلافية لإنتاج تشكيل جديد للشخصية الأمريكية، ونتيجة لفشل مدرسة التذويب تلك نشأت مدرسة العلاقات بين السلالات بعمل مؤسسات فكرية تشجع الاتصال بين هذه الجماعات وتؤكد على إذابة الحواجز بينها ونبذ التعصب<sup>(٢)</sup>.

فالتكامل يعنى عملية صهر ودمج الجماعات العرقية المختلفة فى بوتقة جماعية ثقافية واحدة وتغليب أوجه الالتقاء بينها على ما سواها، وبلورة ولاء وطنى أو قومى يسمو على الولاءات الضيقة ويعترف بها، والتكامل السياسى يعنى وجود جماعة بشرية مرتبطة بوحدة سياسية، وبينها روابط متبادلة تعطىها الإحساس بالهوية والوعى والتضامن والأمن ووجود مصالح مشتركة. وبالنسبة

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٤٢ ، وأيضاً : محمد المبارك ، مفهوم الأمة، مجلة الأمة،

العدد ١١ ، السنة الثانية (محرم ١٤٠٢هـ ، نوفمبر ١٩٨١) ، ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة، وكذلك : د. السيد ياسين ، المرجع السابق، نفس الصفحة.

لموضوع الأقليات فهى هنا لا تعالج من ثنايا التمثيل فى النخبة الحاكمة أو بضمنان عدد من المقاعد فى البرلمان أو بالهيمنة والنفوذ من خلال حكومة مركزية فى العاصمة بل لابد من تجاوز موضوع السلطة والنفوذ إلى الاحتياجات الثقافية والنفسية للجماعات مما يولد وينمى الشعور بالجماعة الواحدة، والدولة هى المظلة السياسية والاجتماعية والقيمية، وما يميزها (عن صور المجتمع السياسي السابقة عليها) هو طابع التجانس والوحدة، ففى إطارها توجد جنسية واحدة ولغة واحدة ونظام قانوني واحد ونسق موحد للقيم والمعيير. ورغم كل هذا فلا رفض كامل للمجتمع التقليدي وهدم الهويات الفرعية داخله بل نشأت فى الغرب فكرة ضرورة احترام تلك الهويات الفرعية واستخدامها كمصدر تأييد سياسي يسعى للحصول على مكاسب سياسية لهذه الجماعة، ومن هنا جاء التعايش والتفاعل مع هذه الهويات الفرعية وتحقيق التوازن بين الجماعات : سياسيا فى التمثيل والمشاركة، واقتصاديا فى التوزيع العادل، واجتماعيا فى تكافؤ الفرص، وثقافيا فى التسامح والقبول بالاختلاف. ومن ثم يأتي البحث عن نظام حكم يوازن بين علاقات الجماعات والطوائف المختلفة ودورها فى الحكم وعلاقتها بمؤسسات الدولة<sup>(١)</sup>.

### المدرسة الاقتصادية:

ومن أقطابها "فيرنيفال" و"سميث"، فقد كتب "فيرنيفال" عن أن المجتمع متعدد الثقافات لا تلتقى جماعاته إلا فى السوق، وان التبادل الاقتصادي هو باعثها الأوجد للتفاعل، حال أندونيسيا وبورما ( كدول كانت مستعمرة) بها جماعات، وكل جماعة تتمسك بدينها وثقافتها ولغتها وبأساليبها فى الحياة، وعندما طور " سميث " الفكرة اشترط اقتران التعدد الثقافي بتعدد مؤسسات هذه الجماعات الثقافية، وأن التعارض بينها يحتاج إلى تفرد إحدى هذه الجماعات

---

(١) انظر فى هذا الصدد: د. على الدين هلال ، التعددية المجتمعية، مجلة الأفق العربي، مرجع سابق، ص ٢٥ وما بعدها.

بالسيطرة ليكون ذلك عاصما للمجتمع من الفوضى الشاملة<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن هذه المدارس والاتجاهات فى التعددية قد قدمت إسهامات لا بأس بها، لكنها لم تقدم تصورا نهائيا لفكرة التعددية بشكل عام فى الغرب، فالى جانب هذه الاتجاهات والمدارس، فقد شهدت أوربا فى الفترة السابقة للحرب العالمية الأولى اهتماما متزايدا بإعادة بناء المؤسسات التى تحمي حقوق الأفراد فى مواجهة الدولة وهو ما يؤكد على أن التعددية المجتمعية هى صفة لصيقة بالمجتمع المدني، كما أن الاعتماد التكنولوجي المتبادل بين الأفراد فيما بعد الحرب العالمية الثانية قد زاد فى غربة الأفراد الاجتماعية فجاءت الحاجة إلى تنشيط حياتهم الاجتماعية عبر عديد من التنظيمات الوسيطة التى تظل أعضاءها وتحميهم من قوة الدولة. ومشكلة التعددية هنا هى البحث عن صيغة سياسية ملائمة تضمن للجماعات حقوقها وأمنها، وتحقق للمجتمع تماسكه واستقراره، وهذا ما أكده "كرافورد يونج" حينما أوضح أن التعددية بشكل عام تركز إلى مقومات ثلاث هى:

أولاً: وجود كتلتين (فأكثر) اجتماعيتين وسياسيتين متفاعلتين داخل المجتمع.

ثانياً: وجود أسس مشتركة بين الجماعات المتباينة عرقياً ولغوياً وطائفيًا داخل المجتمع الواحد.

ثالثاً: وجود نظام سياسي واضح المعالم وقاطع الحدود، وسلطة عليا تركز إلى نظام قانوني مسبق، يحدد قواعد التفاعل بين الجماعات والأفراد داخل المجتمع<sup>(٢)</sup>.

---

(١) انظر: موسوعة العلوم السياسية (المحرران : د. محمد ربيع، د. إسماعيل مقلد) ، مرجع سابق ، ص ٤٧٥ ، وكذلك د. السيد ياسين ، المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٢) راجع فى هذا الصدد: موسوعة العلوم السياسية ، المرجع السابق، نفس الصفحة، وكذلك : د. على الدين هلال، المرجع السابق، نفس الصفحة، ود. السيد ياسين، المرجع السابق، ص ٣٨.



ومفهوم " التعددية السياسية : Political Pluralism " ، شاع استخدامه فى الغرب منذ الخمسينات من القرن العشرين، وهو وثيق الصلة بالتحليلات الغربية الليبرالية الحديثة للديمقراطية، ويشير إلى التنوع والتعدد للجماعات داخل المجتمع الواحد، وطرق تأثيرها فى صنع السياسات العامة لمجتمعها، وتوزيع وانتشار مصادر القوة وعدم تركزها فى مركز واحد، والمنافسة والمشاركة السياسية وتوفر المناخ الملائم للتوفيق بين مصالح تلك الجماعات<sup>(١)</sup>.

ويعتبر " آرثر بنتلى Arthur F. Bently " أول من طرح فكرة التعددية السياسية فى كتابه " عملية الحكم " سنة ١٩٠٨، فقد انطلق فى تحليلاته لعالم السياسة الوطني من أنه عالم تعدد الجماعات، فالمجتمع - عنده - يتكون من مجموعة جماعات متفاعلة، بما فيها السلطة السياسية والتي تتبادل ضغوطا مع الجماعات الأخرى تحقيقا لمصالحها، فعنده - أنه لا تجمع من غير مصلحة، ولا سياسة دون مصلحة، ومن ثم هناك تلازم بين المصلحة والتجمع والسياسة، وهذا التلازم هو الذى يوجد تعدد الجماعات السياسية فى المجتمع<sup>(٢)</sup>.

ولقد كان على الغرب أن ينتظر الأربعينات من القرن العشرين ليشهد بداية تعريف وتأسيس عبارة " التعددية السياسية" بمدلولها الآن ، فكانت البداية على يد " جوزيف شومبيتر J.Schumpeter " فى كتابه " الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية " عام ١٩٤٣، والذى خرج على التحليلات القانونية والفلسفية، فعرف الديمقراطية بأنها التنافس بين الجماعات داخل المجتمع الواحد على السلطة من ثنايا الانتخابات. كما صدر كتاب " دايفيد ترومان : D.E.Truman " بعنوان " عملية الحكم " (وهو نفس مسمى كتاب بنتلى) والذى عرض فيه لدور

---

(١) انظر: د. جلال معوض، مفهوم التعددية السياسية، ضمن مرجع : اتجاهات حديثة فى علم السياسة، تحرير: د.على الدين هلال، ود.محمود إسماعيل محمد، من مطبوعات - المجلس الأعلى للجامعات - اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة ، ١٩٩٩ ، ص ٨١.

(٢) انظر فى هذا الصدد : د. محمد طه بدوي، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٣٨.

جماعات المصالح فى المجتمع وأنها تمثل مراكز قوة للمصالح وأنها اليد الخفية التى تحقق توازن المجتمع، كما ركز على " الجماعة " فى تفسير حركية الواقع السياسى. وفى عام ١٩٥٧ أشار " ماكس سيرنر : M. Lerner " فى مؤلفه "أمريكا كحضارة " إلى أن الحياة السياسية فى الولايات المتحدة تتصف بالتعددية، وأن الطابع التعددى والبراجماتى والفيدرالى للمجتمع الأمريكى أتاح له فرص تطوير مفهوم التوازن والتوفيق بين الجماعات المتنافسة<sup>(١)</sup>.

وفى الستينات من القرن العشرين جاءت تحليلات التعددية فى الولايات المتحدة على المستويين الفيدرالى والمحلى، على اعتبار أن المجتمع يتكون من جماعات متعددة وهى بدورها تتكون من شبكات للقوة المتعددة، حيث تركزت تلك التحليلات على تعدد مصادر القوة فى المجتمع والتى تتمثل فى الثروة (الأصول المتاحة) وحجم العضوية والخبرة والمعلومات والمناصب العامة، والقدرة على إقامة تحالفات لتحقيق أهداف سياسية، وقدرتها على التعبئة لممارسة الضغط على الحكومة، وإمكانية ردع الحكومة من ثانياً الإضرابات وغيرها، فمصادر القوة - طبقاً لهذه التحليلات - موزعة فى المجتمع بشكل غير متساو بين الجماعات والأفراد ولا تتركز فى جماعة واحدة، وأياً من هذه الجماعات قادر على التأثير فى صنع السياسات العامة لمجتمعها، ومن ثم لا توجد جماعة معدومة تماماً من مصادر القوة، وفى ذات الوقت لا توجد جماعة مهيمنة على كافة مصادر القوة. فالتعددية السياسية الليبرالية تعتبر أن احتكار السلطة فى يد جماعة واحدة هو المصدر الأكبر للاستبداد السياسى، وأن السبيل الوحيد لاثقائه هو موازنة القوة بالقوة عن طريق انتشار وتوزيع السلطة والقوة فى المجتمع<sup>(٢)</sup>. ومن هنا فهناك تمثيل مكثف داخل إطار الحكومة لهذه القوى والجماعات، حيث تؤثر جماعات المصالح سياسياً وإدارياً من ثانياً أساليب

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٣٩، وأيضاً: د. جلال معوض، المرجع السابق، ص ٨٢، و ص ٨٣.

(٢) انظر فى هذا الشأن : د. محمود إسماعيل محمد ، دراسات فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠٢، ص ٢٠٣ .

جماعات الضغط ومكاتب القوى والتمثيل في بعض الهيئات التنفيذية ومشاركتها في صنع القرارات على مستوى الولايات أو على المستوى الفيدرالي. ومن الدراسات التي تناولت التعددية السياسية على مستوى الولايات (المستوى المحلي) دراسات "دال: Dahl"، و "بولسبي Polsby" الاختبارية حول بناء وتوزيع القوة في بعض المدن الأمريكية في الستينات من القرن العشرين، ومن الدراسات التي عالجت التعددية السياسية على المستويين المحلي والفيدرالي دراسات "دايفيد أبتير: David F. Apter" حيث عرض لنطاق مشاركة تلك الجماعات المتعددة والمتنوعة في صنع السياسات العامة لمجتمعها في إطار من التنافس بينها، وأنه في حالة اتساع نطاق المشاركة تلك فإن الأمر يتطلب وجود وسيلة لتنسيق وضبط وتوجيه هذا التنافس، ومن ثم تحقيق التوازن في إطار التعددية على المستويين المحلي والقومي. وهكذا فإن عالم السياسة الوطني طبقاً للتصور الغربي للتعددية السياسية عبارة عن جماعات ومؤسسات ومنظمات متعددة بعلاقات متنوعة، وأنه محصلة علاقات هذه الجماعات على اختلافها، ومدى مشاركتها في صنع السياسات العامة<sup>(١)</sup>.

### عناصر التعددية السياسية الليبرالية:

وتتمثل عناصر التعددية السياسية في المجتمعات الليبرالية (وبصفة خاصة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وأستراليا) فيما يلي:

أولاً: الفردية : وتعني أن الفرد هو القيمة العليا في المجتمع والهدف النهائي والأسمى للنظام السياسي هناك، حيث تمثل الفردية قيماً شديداً على سلطة الدولة، فالسلطة هي أداة المجتمع لحماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد، ووسيلة الموازنة بينها لتحقيق المصالح المشتركة (النفع العام). فمنذ عصر النهضة والفرد هو المحور الأساسي للمجتمعات الأوروبية، حيث نجحت حركة الاصطلاح الديني في القضاء على النظام الكهنوتي وفكرة الاعتماد على وسيط

(١) راجع فيما تقدم: د. جلال معوض، المرجع السابق، ص ٨٤، ص ٨٥، ص ٩٠.

بين الإنسان والله، فالإنسان هو قيمة في حد ذاته ويتساوى في ذلك الإنسان في أى مكان، وهو الفرد الذى لا سيد له، وقيام الجماعة يكون بهدف خدمته ، وتحقيق مصالحه الشخصية والمحافظة على حقوقه وحرياته؛ لأنه سابق على وجود الجماعة طبقاً لنظرية العقد السياسي ( وخاصة عند لوك وروسو) ، ومن ثم فالدولة مع التعددية الليبرالية القائمة على الفردية تصبح مجرد جهاز عام يعمل لخدمة الأفراد.

**ثانياً:** تعدد الآراء والمصالح، والاعتماد على الحوار والحجة والإقناع، وعلى العقلانية " Rationality " والتي من خلالها يتم الحرص على دور الحل الوسط المنصف فى التوفيق بين الآراء والمصالح المتنافسة، ومن ثم أعمال للحلول العملية (البراجماتية) والتدرجية للمشكلات، فالحل القادر على تحقيق التوازن بين المصالح والآراء المتنافسة والمفضى إلى اتفاق جماعي هو الحل المتوافق مع التعددية ، وليس هو الحل المركزي لصنع القرار.

**ثالثاً:** حرية التجمع والتنظيم، والذي يعنى حرية تكوين المنظمات للدفاع عن الحقوق والمصالح، بحيث يحكم هذه المنظمات مبدأ التسامح والتعايش وإدارة الصراع بينها سلمياً بهدف تحقيق مزايا متبادلة لكافة الأطراف ، وأن تكون هناك حرية تداول المعلومات والحصول عليها من مصادر متعددة، وبما يتطلب ذلك استقلال الإعلام والبحث العلمي كمصادر أساسية لتلك المعلومات.

**رابعاً:** تعدد مراكز القوة فى المجتمع بحيث لا تحتكر جماعة واحدة السلطة عملاً بمبدأ تداول السلطة، وعلى حد تعبير " دال " : " إن عدم تركيز السلطة فى مركز واحد يسمح بترويض القوة وضبطها وتقليل القهر كأسوأ جانب للقوة إلى حده الأدنى ". وترتكز التعددية الليبرالية هنا على قاعدة لا سلطة دون مسؤولية، ولا مسئولية دون محاسبة، كما أن التهديد الدائم يفقد المنصب لا يجعل السلطة تحت حكم القلة. فالتعددية السياسية الليبرالية تقوم على المشاركة من جانب الجماعات المتعددة فى اتخاذ القرار أو التأثير عليه، حيث تتطلب تعدد

المواقع والمستويات التي تتخذ فيها القرارات، فتأتي اللامركزية ، وتعدد مراكز السلطة لكي تعكس توزيع السلطة في مواقع ومجالات متعددة، وهنا يظهر مدى توافق التعددية بطبيعة الدولة والنظام السياسي، حيث يرى " سلف : Self " أن التحليل التعددي مرتبط باللامركزية وتعدد مراكز السلطة، فالولايات المتحدة الأمريكية (وكذلك سويسرا) كدولة فيدرالية تعتبر أكثر تعددية من مثيلاتها الغربية حيث تعدد فيها مراكز السلطة نتيجة التنوع العرقي للمجتمع الأمريكي وعقليته البراجماتية، فهناك الآلاف من جماعات المصالح التي تمارس ضغوطها على صانعي القرارات السياسية هناك.

وفي تحليلات " بنتلي " ، و " دال " و " هام : Ham " ، " وهيل : Hil " فإن الحكومة ليست إلا جماعة من جماعات المصالح تسعى لتحقيق مصالحها وتستجيب لمصالح الآخرين، ومع ذلك فلا بد أن تلتزم الحكومة موقف الحياد فتقوم بدور الحكم في صراع الجماعات، وتصبح أداة تحقيق التوازن بين المصالح لهذه الجماعات ، على أساس أن العملية السياسية هي سوق تنافسي بين هذه الجماعات التي تتصارع لاجتذاب الأصوات للوصول إلى السلطة، ولا تقوم على التخطيط المركزي الذي يحول دون الوصول إلى أفضل البدائل بل تتم بشكل تلقائي وتترك النتائج لعمليات التفاعل المتبادل بين تلك الجماعات.

خامسا: تقوم التعددية السياسية الليبرالية على حكم الأغلبية التي تصل إلى زمام السلطة عن طريق الانتخابات العامة، وعلى أن الأقلية محمية من تعسف السلطة أو الأكثرية من ثنانيا مجموعة حقوق وحریات معترف بها دستوريا.

سادسا: الفصل بين المناصب السياسية والإدارية والفنية، فالمناصب السياسية تتغير وفق نتائج الانتخابات العامة، بينما المناصب الإدارية والفنية ثابتة لا تنزعزع ولا تتعطل بتغيير تشكيل الحكومات، أو موت أو مرض الرؤساء ، حيث لا طابع شخصي للمؤسسات.

سابعا: وجود إطار قانوني منظم، والارتكاز إلى مبدأ سيادة القانون، وهو

هنا " قانون وضعي : Positive Law " ، وليس قانونا منزلا أو موصى به، وحكم القانون الوضعي يفترض فصل الدين عن الدولة من ناحية، وعدم استغلال الدين فى السياسة من ناحية أخرى، ولا تحيز لعقيدة دون أخرى، وأن الحاكم والمحكوم متساويان أمامه، وهو يقتضى الفصل بين السلطات، واستقلال القضاء، ووجود ضوابط وتوازنات بين المؤسسات السياسية<sup>(١)</sup>.

## ▪ رابعا: إجراء مقابلة بين مضمون وضمانات فكرة " التعددية السياسية " بين التصورين الغربي والإسلامي :

وتأتى هنا المقابلة بين التصور الإسلامي بالتفصيل المتقدم والتصور الغربي (على سبيل الاستشهاد) بصدد فكرة " التعددية السياسية"، وذلك من حيث:

**أولا: المضمون:**

فكما هو واضح مما تقدم أن هناك التقاء وتشابه فى المضمون بين التصورين الإسلامي والغربي بصدد مضمون فكرة التعددية السياسية من حيث الإقرار بتعدد الآراء والمصالح وإدارة هذا التعدد سلميا إلى جانب الإقرار بحقوق وحريات الأفراد، وتداول السلطة سلميا، ووجود إطار قانوني لحماية تلك التعددية السياسية. لكن هذا الالتقاء والتشابه حول تلك العناصر هو تشابه ظاهري لا حقيقي، وما يدل على ذلك هو الاختلاف حول ضمانات التعددية السياسية فى التصور الإسلامى والغربى وكذلك حول غاياتها ، كما سيأتى.

---

(١) راجع بصدد عناصر التعددية السياسية الليبرالية : سعيد زيداني ، إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٣٥ ، ١٩٩٠ ، من ص ٤ إلى ص ٢١، وأيضاً : د. جلال معوض، المرجع السابق، من ص ٨٦ إلى ص ٩٢. وكذلك : د. محمود إسماعيل، دراسات فى العلوم السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٦١ ، وص ١٦٢ وأيضاً :

- Joseph Schumpeter, " Two Concepts of Democracy" in : Quinton , ed., Political Philosophy, PP. 173 – 188.
- Peter Singer, Democracy and Disobedience (Oxford: Clarendon Press, 1973) PP. 133-135.

## ثانياً: من حيث الضمانات:

أما من حيث الضمانات فإن الغرب قدم للتعددية السياسية ضمانات قانونية شكلية بحتة، حيث يتقرر مصير هذه الضمانات داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها، حيث تصبح سلطة الدولة هي الخصم والحكم في ذات الوقت، فالإطار القانوني الذي يحمي التعددية السياسية هناك والذي يتمثل في نظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين تقف عند حد المشروعية (الاحتكام إلى الدستور)، والدستور هو من وضع أجهزة الدولة المختصة بذلك، وهي تملك تعديله، وإذا خرجت عليه فإنها تحاسب من جانب أحد مؤسساتها، ومن ثم فضمانات التعددية هي ضمانات قانونية شكلية هزيلة، والمواطن هناك يظل ملتزماً بأحكام القانون الوضعي رغم اقتناعه بعدم شرعيتها، فضلاً عن اسناد السيادة لكائن اعتباري صرف هو الدولة، ومن ثم افتقاد للأساس القانوني.

أما في الإسلام فضمانات التعددية السياسية هي ضمانات عقائدية سياسية قانونية، وهي ضمانات موضوعية حيث القول الفصل هنا للشعب المسلم الذي يحتكم إلى القيم الإسلامية المصورة في الكتاب والسنة، ومن ثم لم يترك الأمر نهائياً إلى أجهزة السلطة، فهناك واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأصل يعود إليه الفرد والجماعة عند الخروج على أحكام وقيم الإسلام كضمانة رقابية شعبية مستقلة عن مؤسسات سلطة الدولة<sup>(1)</sup> إلى جانب حق المقاومة السابق الإشارة إليه.

## ثالثاً: من حيث الغايات:

وتتمثل غاية التعددية السياسية في الغرب في تقديس حقوق وحرريات الفرد، فهي تقوم على الفردية - بمعنى أن الفرد في المجتمع الليبرالي هو القيمة العليا والهدف الأعلى والأسمى للنظام السياسي هناك، بينما غاية التعددية السياسية في الإسلامية هي تحقيق المجتمع المسلم كما صور في القرآن والسنة،

(1) راجع بصدد ضمانات التعددية في الإسلام والغرب: د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١١، ص ١٢٧.

والذى يقوم على إعمال مصالح الفرد والجماعة معا وهو ما جاءت به تشريعات العبادات والمعاملات معا<sup>(١)</sup>.

وإذا كان التصور الإسلامي قد أقر التعدد والتنوع السياسي فقد ربطه بالجانب العقيدي على نحو ما تقدم، ذلك بينما التعددية السياسية الليبرالية وإن كانت حافلة بالتنوع والتعدد والمنافسة لكنها فارغة في معالجة " Values: القيم " ، وتجعل من قيمة المصلحة (المنفعة) الفردية هي القيمة العليا " Ultimate " التى تعلق قيم المجتمع الأخرى، وهى فى هذا لا تبحث عن الخير أو الصالح العام بل تجعل من مبدأ الصراع من أجل القوة هو الهدف والغاية لتحقيق مصلحة جماعة معينة دون غيرها من جماعات المجتمع، حال الرابطة القومية المدافعة عن حمل السلاح (NRA) وهى منظمة عطلت لعدة سنوات سياسة عامة مقتضاها فرض رقابة فعالة على حمل السلاح فى المجتمع الأمريكى لأنه لا يتفق مع مصالحها، على خلاف المصلحة العامة لغالبية المواطنين فى تحقيق هذه الرقابة. ومن هنا فالتعددية الليبرالية لا تحقق ديمقراطية حقيقية بل ديمقراطية جماعة من جماعات المصالح، فهى تقوم على المنافسة كوسيلة لتحقيق التوازن بين جماعات المصالح، فيتم اتخاذ القرار بصدد مسألة معينة طبقا لقوة ونشاط بعض الجماعات، فنقل الديمقراطية وتتحصر فى مصالح بعض الجماعات القوية، ومن ثم فإن مسألة الرضا العام مستحيلة ، وتبعاً لذلك فإن الفرد مستبعد من ناحية، والجمهير مستبعد من ناحية أخرى، ومن هنا ظهر فى الغرب فى الآونة الأخيرة اتجاه الليبرالية الراديكالي فى إطار التعددية السياسية (Radical Pluralism) ويرى أن التعددية السياسية وسيلة لتحقيق المشاركة الديمقراطية واسعة النطاق وتحقيق العدالة الاجتماعية، ومن رواد هذا الاتجاه " أولسن : Olson " ، و" ريكي : Ricci " ، كما استهدف هذا الاتجاه جعل الفرد محور الاهتمام مجدداً ، وجاءت محاولات " أولسن " للتوفيق بين المدرسة الليبرالية،

(١) انظر : د. عبد الحميد متولى ، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨١، ص ١١٤.



والمدرسة الراديكالية فيما سماه "بتعددية المشاركة: Participatory pluralism" والقائمة على تعدد مراكز القوة وتنظيم المجتمع ككل وليس سلطة المجتمع فقط، وتقييد دور الحكومة، ومن ثم الدعوة لمشاركة كاملة من جانب الأفراد والجماعات في عملية صنع القرارات السياسية<sup>(١)</sup>.

وتجدر الإشارة هنا كذلك إلى أنه ظهر في الآونة الأخيرة تيارا فكريا في إطار تحليلات التعددية السياسية، حيث ينادى عدد من المفكرين الليبراليين بنظرية قيمية أخلاقية في مجال التعددية السياسية، ومن أبرز المساهمين فيها: "جون جراي: John Gray" (١٩٩٦)، و"جون كيكس: John Kekes" (١٩٩٣)، و"تشارلز لارمور: Charles Larmore" (١٩٩٦) .. وغيرهم، وطبقا لهذا التيار تعتبر الحرية الفردية المطلقة هي حرية سلبية لأنها لا ترتبط بمعايير قيمية أخلاقية جماعية، وأنها ليست المعيار الوحيد للعمل العام (أى فى المجال السياسي)، وعليه نادى هذا التيار بالاتجاه نحو الحرية الإيجابية التى تجعل الفرد ينظر إلى الصالح العام إلى جانب مصالحه الفردية، ويحتكم إلى قيم أخلاقية جماعية فى نشاطه السياسي إلى جانب أحكامه الذاتية الفردية، وأن مصادر هذه القيم الأخلاقية الجماعية كثيرة منها العالمية (حيث تقدم قيم إنسانية عالمية) إلى جانب الالتزامات العامة فى المجتمع والنسبى التى تنتقل من جيل إلى جيل، والقيم الجماعية المستخدمة فى بناء المؤسسات الدستورية والسياسات العامة<sup>(٢)</sup>...

أما الإسلام (كشريعة متكاملة) فقد ركز على الجانب الإيجابي للتعددية السياسية وللحرية الفردية، وعلى ما يجب على الفرد عمله من أجل تحقيق مصالحه ومصالح مجتمعه، وأن حياته لها قيمة فى نظره ونظر المجتمع، إنها

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. جلال معوض، المرجع السابق، من ص ٩٣ إلى ص ٩٧ .

(2) William A. Galston, Value Pluralism and Liberal Political Theory , American Political Science Review, Dec. 1999, V. 93, i4 , p. 769.

فكرة الحرية المسئولية ، وذلك على عكس الغرب الذى يقوم على الحرية السلبية التى تستهدف إشباع حاجات الفرد ومنفعته، والامتناع عن أى عمل يضر بالآخرين وهى تلك الحرية التى تستند إلى مذهب الحقوق الطبيعية بالإضافة إلى ما نادى به "جون ستيورات ميل : J.S.Mill " و "بنثام : Bentham " بأن الحقوق الإنسانية ليست قائمة على ذلك فحسب وإنما على المنفعة أيضا. وأما هذا التيار الفكري الذى ينادي بنظرية قيمة أخلاقية فما زال تيارا نظريا فحسب. كما أن محاولات تطعيم المجتمعات الليبرالية بالإيمان بالله كرادع للأفراد عن الإسراف فى الفردية والأنانية، لم تمنع الاستعلاء العنصري، كما أن دول النظم الليبرالية كانت أكثر الدول استعمارا وظلما ونهباً لثروات الأمم الأخرى<sup>(١)</sup>.

وبصدد المساواة فى الليبرالية الغربية فهى مطلقة (كالحرية الفردية ) بين كل الأفراد، بينما فى الإسلام هى مساواة نسبية، فالكل متساوون فى كل الفرص وأمام الشريعة وفى إبداء الرأى.. الخ. بيد أن واقعية الإسلام تقر بأن الأفراد غير متساويين فى القدرات والمهارات، كما جعل الإسلام للمساواة حدودا يحفظ بها النظام فى المجتمع ، وأقر بالمساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات<sup>(٢)</sup>.

والإسلام منذ ظهوره كدين يجمع بين الفكر والتطبيق، وبين متطلبات الدنيا والدين، لم يعرف صورة الدولة الثيوقراطية، كما عرفها الغرب، وهى الدولة التى ينفرد فيها رجال الدين بمزاولة سلطات مطلقة بدعوى أنهم مفوضون من قبل الله فى سن القوانين وتطبيقها ، وليس لأحد أن يراجعهم فيما يرون فقراراتهم نهائية، وقوانينهم مقدسة لا تمس، وإن من يدعى بأن الإسلام قد عرف

---

(١) انظر : د. فوزي محمد طابيل ، أهداف ومجالات السلطة فى الدولة الإسلامية ، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، ١٩٨٦ ، ص ٢١٨ ، وأيضا: د. أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى - بحث مقارن فى الديمقراطية الغربية والإسلام ، دار الوفاء، ص ١٩٨٧ ، ص ١١٠ ، وكذلك د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) انظر : د. فوزي محمد طابيل، المرجع السابق، من ص ٢٢٠ ، إلى ص ٢٢٢.

"الثيوقراطية" فهذا بسبب سوء فهم أو سوء نية أو كليهما (١). فلا توجد فى الإسلام حكومة إلهية من مجموعة من الناس أيا كانت منزلتهم ، فهى حكومة إنسانية تخضع فى قراراتها وتصرفاتها للكتاب والسنة، وتخضع للخطأ والصواب (٢).

" فالإسلام لم يقرن السلطة الدينية والمدنية فى شخص واحد، فالحاكم ليس هو مقرر الدين وواضع أحكامه بل هو منفذها ، فليس فى الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم، فلا سلطان ديني للحاكم أو للقاضي أو لشيخ الإسلام، فلم يجعل لهم الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، وليس لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة أو الوصاية على إيمان أحد " (٣).

والإسلام ليس منهجا بشريا بل هو رسالة من خالق الوجود، وهو منهج شامل لتحريك طاقات الإنسان فى اتجاه ينسجم مع أصل تكوينه، أما الغرب فهو ثنائي الأصل، أخذ من المسيحية ومن التراث اليوناني والروماني، وفى مجال السياسة ارتكز على التراث الوضعي دون الديني، فمن ناحية كانت نظرة الكنيسة فى العصور الوسطى للإنسان من حيث هو كائن روحي رد فعل عنيف على مادية النظرة الرومانية ، فقد الإنسان الأوربي توازنه فى العصور الوسطى، ومن ناحية أخرى جاءت الوضعية التى نادى بها " أوجست كونت " واعتبرت الإنسان كائنا يستطيع تشكيل قيمه بنفسه وتحويلها إلى دين وضعي يضبط حركته الاجتماعية ومن ثم فلا حاجة إلى الأديان فى زعمه، كما أن

(١) انظر : نبيل هلال هلال ، الاستبداد ودوره فى انحطاط المسلمين، المكتبة الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠١، ص ١٠٢ ، وص ١٠٤ .

(٢) انظر : د. محمد البهي، الإسلام فى حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٨، ص ٣٤ .

(٣) انظر : محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨، ص ١٤١ - وص ١٤٢ .

المذهب النفعي نظر إلى الإنسان من خلال غريزته الذاتية المصلحية التي تحقق له أكبر نفع ممكن، فمقياس الحق عنده مرهون بمدى تحقق مصلحته، ومنهج التغيير النفعي (البراجماتي) رأى الحق في تحقق المصلحة بمعزل عن القيم الروحية ومبادئ الحق والعدل المجريدين في تاريخ الفكر الإنساني، وكل هذا أوجد ثغرات واختلالات في حياة الإنسان الأوروبي بل والغربي بصفة عامة<sup>(١)</sup>.

فالعرب في عصور نهضته انفصل عن الدين، وادعى أن الإنسان مكفى بذاته لا يحتاج إلى دين. إنها " العلمانية: Secularism " التي كانت من وراء تحول الفكر الأوروبي في العصور الوسطى من كونه فكرا دينيا بحثا إلى فكر مادي، والعلمانية في مرحلتها الأولى (في القرنين السابع عشر والثامن عشر) اعتبرت الدين أمرا شخصيا لا شأن للدولة فيه، وأنها لا تسلب المسيحية كدين من كل قيمة لها، ولكنها حرصت على سيادة الدولة المطلقة في مواجهة سلطة الكنيسة ووصايتها في القرون الوسطى على الإنسان، فانتهى التنازع على السلطة بالفصل بين السلطتين، وأن السلطة المطلقة تكون للدولة، وأن الدولة عليها حماية الكنيسة. وفي المرحلة الثانية للعلمانية (في القرن التاسع عشر) والتي بلغت فيها قممها في التطرف في الفكر المادي التاريخي (الفكر الماركسي) فيما عرف بالثورة العلمانية والتي نادى بهدم الدين من حياة البشرية، وكانت من وراء نشأت الفكر الوضعي (أو الواقعي) ، الذي نادى بحصر وسيلة المعرفة في الحواس والاعتماد على التجربة والملاحظة، وانكار ما وراء الحواس (الغيبيات)، كما نظرت تلك الثورة العلمانية إلى الدين كوحي إلهي لا تدركه الحواس على أنه لا يمثل حقيقة بذاته، ويجب إبعاده عن توجيه الإنسان أفرادا وجماعات، وتبعا لذلك يجب أن يحل العلم محل الدين في توجيه الإنسان (حيث يقوم العلم على نتائج يقينية)<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر : د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، كتاب الأمة، العدد ٦، ١٩٨٤، من ص ٧٢ إلى ص ٧٦.

(٢) انظر : د. محمود عبد الحكيم عثمان، نظرة في الفكر الإسلامي الحديث، الدار الإسلامية ١٩٨٦، ص ٨٣، وص ٩٠.

كل هذا يدل على أن التعددية السياسية الليبرالية لها سياقها التاريخي، والذي يختلف تماماً عن سياق التعددية السياسية في الإسلام، ففي الإسلام الدين والحياة توأمان لا ينفصلان، ولا بد أن ترتبط التعددية السياسية بكل عناصرها بقيم وأحكام الإسلام ، بينما هي في الغرب منفصلة عن الدين من ناحية ، وبعدم استغلال الدين في إطارها.

وهكذا فإن التعددية السياسية الليبرالية هي حصيلة تطور تاريخي طويل، بعد أن عاشت هذه المجتمعات الغربية صوراً من الاستبداد والتعسف من جانب السلطة، فكان من إيجابياتها أنها قدمت للبشرية أدوات وضوابط وتوازنات للحياة السياسية تحول دون تدلى القائمين على السلطة إلى الاستبداد، لكنها رغم ذلك مازالت عاجزة عن تقديم حلول لمشكلات التفاوت الاجتماعي والمساواة والتمييز العنصري ، فالمساواة مثلاً مازالت حبراً على ورق حيث التجاهل في الواقع العملي الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية، كما هو الحال بالملونين (وخاصة السود) في الولايات المتحدة الأمريكية. كما أن التطورات التكنولوجية المتلاحقة قد راحت تشكك في أهم دعائم التعددية الليبرالية وخاصة الفردية، وأعادت مجدداً التأكيد على دور الدولة في إشباع حاجات أكثر أهمية. بالإضافة إلى أن هذه التعددية الليبرالية في مجال التطبيق استبعدت دور الفرد في الحياة السياسية من ناحية ، والجماهير من ناحية أخرى، وفتحت الباب لاستبداد الجماعة الأقوى والأكثر نفوذاً في المجتمع كبديل عن استبداد سلطة الدولة. وليس مصادفة أن الديمقراطية الليبرالية (وأهم أدواتها التعددية) هي ديمقراطية نيابية (وليست مباشرة كما في أثينا القديمة) ، وهي لذلك بعيدة عن الشعوب ولا تعطي للاستفتاءات الشعبية موقفاً كبيراً في عملية اتخاذ القرارات السياسية إن لم تحظرها كلياً، ولقد انتهى الأمر إلى تسليم السلطة إلى القلة الرأسمالية هناك والتي تستخدم أجهزة الإعلام في تشكيل اتجاهات الرأي العام لحسابها، وحينما تتسلم هذه القلة السلطة هناك ولا سيما السلطة التشريعية تصبح هي الممثلة للأمة وإرادتها هي القانون الذي يجب أن يطاع ، لأنها تمثل الإرادة العامة التي لا

تخطئ ولا يتصور منها جور<sup>(١)</sup>.

من هنا فإن التعددية السياسية الليبرالية مازالت فى طور نموها ولم تبلغ منتهاها بعد فمازالت هناك أوجه قصور وعجز وثغرات لم تسد، ولعل الاتجاه الراديكالي والأخلاقي ومحاولات تطعيمها بالإيمان وغيرها أكبر شاهد على ذلك.

---

(١) راجع فى هذا الصدد : د. نيفين عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية، مرجع سابق، ص ١٤٣ ، وأيضاً : محمد الغزالي، أزمة الشورى فى المجتمعات العربية والإسلامية، دار الشرق الأوسط، ١٩٩٠ ، ص ٦٩ ، وكذلك : د. جلال معوض، المرجع السابق، ص ٩٥ ، وأيضاً : موسوعة العلوم السياسية (من مطبوعات جامعة الكويت) مرجع سابق، ص ٤٧٥ ، د. صلاح الصاوي ، المرجع السابق، ص ١٣ .



# مَجْمَعَةُ مَدِينَةِ

وواضح من كل ما تقدم أن فكرة " التعددية السياسية " فى التصورين الإسلامى والغربى قد جاءت كتنظير لتعدد الآراء والمصالح المفضى إلى تعدد القوى فى المجتمع، وحق هذه القوى (أفرادا وجماعات) فى التعبير عن نفسها وفى التنظيم، وفى المشاركة فى اتخاذ القرارات وصنع السياسات العامة لمجتمعها، وفى تداول السلطة فيما بينها سلميا، وحماية حقوقها وحرىاتها بإطار قانونى منظم. ومن ثم استهدفت هذه الفكرة البحث عن صيغة سياسية ملائمة لضمان حقوق وحرىات الأفراد والجماعات وأمنها وتحقيق تماسك المجتمع واستقراره. بل واستهدفت كذلك تقويم أداء سلوك ونشاطات الأفراد والجماعات والسلطة فى المجتمع بالاستفادة من كافة الآراء والاتجاهات فى المجتمع<sup>(١)</sup>.

ولقد وضح من مقارنة مضمون التصورين الإسلامى والغربى بصدد الفكرة أن هناك تشابه ظاهري بين التصورين من ثانيا عناصر التعددية السياسية المختلفة، وظهرت الاختلافات جلية فى مجال ضمانات الفكرة، حيث قدم الإسلام ضمانات أكثر موضوعية بتوفيره مشاركة شعبية واسعة من ناحية ورقابة شعبية أيضا للتعددية السياسية من ناحية أخرى، وهى ضمانات عقائدية سياسية قانونية على نحو ما تقدم، على حين جاء الغرب بضمانات قانونية شكلية هزيلة، كما وقف التصور الغربى للتعددية السياسية فى التطبيق عاجزا أمام مشاكل التفاوت الاجتماعى والتمييز العنصرى والمساواة وغيرها. كما ظهر كذلك الاختلاف فى غاية التعددية السياسية فى التصور الإسلامى والغربى، فعلى حين لم يفصل

---

(١) راجع بصدد مضمون فكرة التعددية السياسية هنا : د. على الدين هلال ، التعددية المجتمعية، فمن ندوة التعددية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص ٢٦ ، وكذلك : د. نيفين عبد الخالق ، المرجع السابق، ص ٩٩، ص ١١٦ ، ص ١٢١.



الإسلام بين الجانب القيمي والعقدي والجانب التطبيقي للتعددية السياسية ،  
وجدنا الغرب قد انفصل عن الدين في واقعه السياسي ، وارتكز بصدده تقديمه  
لفكرة التعددية السياسية على تراثه الوضعي .

ومن جملة ما تقدم ننتهي إلى القول بأن الإسلام قد سبق الغرب في تقديم  
جوهر فكرة التعددية السياسية وقدم لها ضمانات أكثر فاعلية ونفاذاً، في مواجهة  
الغرب، وترك تفصيلات الفكرة لاجتهاد المسلمين وفق قيم وأحكام الإسلام  
ومصالح مجتمعاتهم، وعلى اعتبار أن شريعة الإسلام حاکمة للزمان والمكان  
وليسست محددة بزمان أو مكان. وإذا كان الغرب قد عرف الفكرة من ثانياً  
احتكاكه بالعالم الإسلامي وطورها في مجال التطبيق واستخدامها كأداة في  
تحقيق ديمقراطيته الليبرالية، فإنه لم يبلغ الكمال في مجال التطبيق وهناك أوجه  
عجز وقصور يستطيع الإسلام أن يقدم لها حلولاً، وهذا يدل على أن الإسلام لم  
ينته دوره مع حركة التاريخ وتطور البشرية لأنه وحده الذي يوازن بين الجانب  
المادي والعقدي ، ويحقق التوازن بين الفرد والجماعة.

انتهى بحمد الله