

كلية أصول الدين والشريعة

والحضارة الإسلامية

قسم الشريعة والقانون

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية - قسنطينة -

الرقم الترتيبي :

رقم التسجيل :

آليات الديمقراطية الغربية في ميزان الإسلام (التعددية والأغلبية عيّنتين)

بمّح مقدم لنيل درجة الماجستير

شعبة الشريعة والقانون

إعداد الطالب: يوسف محمد أكلي

الجامعة الأصلية	الرتبة	الاسم و اللقب	أمام اللجنة
باتنة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. سعيد فكرة	الرئيس
باتنة	أستاذ محاضر	د. أحمد بن محمد	المقرر
جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر	د. كمال لدرع	العضو
جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ مساعد م.د.	أ. عمار بوجلال	العضو

نوقش يوم : 09 ربيع الأول 1425هـ / الموافق لـ 29 أبريل 2004 م

السنة الجامعية: 1424-1425هـ / 2003-2004م

سورة التوبة

الإهداء

* إلى والدي العزيزين.. برأتهما وولأتهما، فلهما مني محبة، ودعاء. أن

لا رب ارحمهما كما ريتاني صغيراً

* إلى أساتذتي ومعلمي في جميع مراحل التعليم.. إقراراً بفضلهم، وعرفاناً

لجميلهم.

* إلى إخوتي وأخواتي، وجميع أفراد أسرتي.. إذ كفوني من هموم الحياة،

ويسروا لي فرص العلم والنهصيل لتحقيق حلم ظل دوماً في الخيال.

* إلى جميع أصدقائي الذين كانوا عوناً لي، تشجيعاً، وقرقبا إنعاماً باكورة

أعمالي.

* إلى كل مسلم غيور على دينه، راضياً بالله رباً، وبالإسلام ديناً ومنهاجاً،

وبحمد ﷺ نبياً ورسولاً وقدوة، وبالقرآن نبأً ودليلاً.

شكر وتقدير

بعد أن من الله ﷻ علي إتمام هذا البحث بعونه وتسديده، لا يسعني إلا أن أحمده وأشكره عز وجل، وهو الغني الحميد علي ما أسبغ علي من نعمه، وما أمدّه من عون وتوفيق.

كما أقدر بالشكر الجزيل إلى أسناذي الفاضل المشرف علي هذا البحث الدكتور أحمد بن محمد - حفظه الله لأمة الإسلام - علي ما استندت منه، من خلقته الكريم، وعلمه الغزير، وملاحظاته الدقيقة، وحرصه الشديد علي حسن الصياغة والإتقان في العمل، فكان مكملاً لتقصي، وفاتحاً لي واسع الآفاق لم أكن لأدر كما لولا.

كما أشكر كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من الذين أمدوني بيد العون والتأييد، سواء بكلام طيب مشجع، أو بنسيهد الحصول علي الكتب والمراجع، أو بنهتد إخراج هذا البحث بالكتابة والنسخ. فهو لا جميعاً يضيق المقام عن تعدادهم، ويعجز اللسان عن كفاتهم، مهما أوتي من عبارات الشكر والثناء، فآله بنولاهم بالمتوبة والجزاء.

فآكل هو لا مني جزيل الشكر، ووافر الامشان، وخالص التقدير. وما عند الله خير وأبقى، وإنه لا يضيع أجر المحسنين.

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر
مركز الدراسات والبحوث الإسلامية
العلوم الإسلامية

مقرمة البحث

الحمد لله العليم بكل شيء، الحكيم في خلقه وصنعه، الخبير بدقائق شؤون عباده، العدل في أمره ونهيه وتشريعده. نحمدك اللهم كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك. وصل اللهم على خير رسلك وأشرف خلقك عبدك ورسولك سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه الهادين مهديه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فلسنا نبعء عن الحقيقة إذا ما قلنا إنه ما استعمل مصطلح في مجال السياسة والحكم كما استعمل مصطلح "الديمقراطية"، وذلك من حيث كثرة تداوله بين الساسة والحكام، وحتى بين الفلاسفة والمفكرين والكتاب. وإنه ما ورد إلى المسلمين من الغرب في مجال نظام الحكم وأثار اهتمامهم وأفكارهم - ولا سيما في الوقت الحاضر - مثل ما فعله النظام الديمقراطي، حتى إنه يمكن القول إن مسألة الديمقراطية قد خرجت من إطار الجغرافيا والتاريخ لتحوّل إلى ظاهرة إنسانية عامة؛ ذلك لأن الديمقراطية الغربية تعتبر من أفضل الصيغ التي ابتكرها العقل البشري حتى الآن للإدارة السياسية للمجتمع، وأنها بالياتما تعتبر من أرقى الأنظمة الوضعية في الحكم، التي وصل إليها العقل الإنساني، والتي عرفتها الأمم والشعوب بعد صراع طويل ومرير كان الخصم والعدو فيها الأنظمة الاستبدادية والسلطات المطلقة، والتي ما تزال إلى الآن، في كثير من البلدان، تقف في وجه حرية الأفراد والشعوب، وتحرمهم من أوكد حقوقهم.

* * * *

ولقد تعددت مواقف المسلمين، واختلفت آراؤهم - إلى درجة التناقض أحيانا - حول هذا النظام، إذ إن منهم من كانت له حساسية في التعامل مع المصطلحات الوافدة من الغرب، والديمقراطية مصطلح غربي، وقد رفضها هؤلاء على أساس أنها مرتبطة بنشأة المجتمع الأوربي وتطوره التاريخي. ومن ثم فهي لا تنفصل عن فلسفة الفكر الأوربي ومذهبه الاجتماعي والسياسي، كما بنوا موقفهم ذاك من العلاقة التصادمية بين الإسلام والغرب، وعلى اعتبار أن صيغ الحياة الغربية جميعها مؤسسة

على ثقافة ووجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع والإنسان، تتناقض مع الإسلام وثقافته، ووجهة تصوّره الشاملة، وأنّ الغرب يسعى دائماً إلى تعميم نموذجه الثقافي والحضاري والسياسي، وهو جزء لا يتجزأ من مشروع هيمنته على أمم العالم وشعوبها، وعلى المسلمين بشكل خاص.

ولكن في مقابل هذا الاتجاه الرفض للديمقراطية الغربية، هناك من المسلمين من يرى أنه لا بدّ من تبني الديمقراطية كمنهج عمل؛ وذلك لأنّ الخيار الديمقراطي خيار أصيل، وأنّ الديمقراطية ليست بضاعة غريبة؛ وإنما بضاعتنا التي رُدّت إلينا، وأنّ أكبر فشل عاناه تاريخ المسلمين هو أنّ الشورى ظلّت قيمة أخلاقية عليا، ولم تتحوّل إلى مؤسسة سياسية، فالغرب هو الذيحوّل الشورى إلى نظام للدولة، وليس مجرد قيمة سياسية، رغم ما يؤخذ على النظام الديمقراطي بسبب مضامينه العلمانية، وليس بسبب الجهاز السياسي الديمقراطي من برلمان، وانتخاب، وتداول على السلطة، واستفتاء، وتعددية...، وإنه ليس من العسير على المسلمين إفراغ هذا الجهاز الذي هو تجسيد للشورى، إفراغه من مضامينه التغريبية العلمانية، وإسباغ المبادئ والمضامين الإسلامية عليه؛ وذلك لأنّ النظام الديمقراطي هو نظام حيادي، أي أنه بإمكان دولة تقوم دعائمها على الإسلام أن تأخذ بهذا النظام، كما يمكن لدولة تتأسس فلسفتها على الشيوعية أن تأخذ بهذا النظام، فهو يمكن أن يكون إسلامياً، ويمكن أن يكون شيوعياً، إنّه إطار للنظام، ولا يدخل في صميم هذا النظام، أو في صميم الأفكار التي يستند هذا النظام إلى قاعدتها، ومن ثمّ بات من الطبيعي الاستفادة من النظام الديمقراطي الذي توافرت له عبر التاريخ البشري مراحل طويلة من التجربة أوصلته إلى النحو الذي نعرفه اليوم. فلماذا لا نستفيد من هذه التجربة الإنسانية الطويلة المدى، والإسلام يدعونا للاستفادة من التاريخ؟

فالإسلام -حسب هذا الاتجاه- قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها، ولكنه ترك التفاصيل لاجتهاد المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم، وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان، وتجدد أحوال المسلمين؛ وإنّ من ميزات الديمقراطية الغربية أنّها اهتدت -خلال كفاحها الطويل ضدّ أنظمة الاستبداد والقهر، وجيروت الأباطرة والملوك والأمراء- إلى صيغ ووسائل تعتبر -إلى اليوم- أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلّط المتجبرين.

وقد استند هذا الفريق من المسلمين إلى قاعدة شرعية مقرّرة، وهي أنّ "ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب"، وأنّ المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعيّن لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة

حكّم ذلك المقصد، إضافة إلى أنه لا يوجد شرعاً ما يمنع من اقتباس فكرة نظرية أو حلّ عملي من غير المسلمين، فالحكمة ضالة المؤمن أتى وجدها فهو أحقّ الناس بها، والرسول ﷺ وصحابته رضِيَ اللهُ عنهم قد أخذوا ببعض أفكار غيرهم من الأمم الأخرى، ومن حقّ المسلمين أن يقتبسوا من غيرهم الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدهم، ما دام لا يعارض نصّاً محكماً، ولا قاعدة شرعية ثابتة، وعليهم أن يحوِّروا فيما يقتبسونه، ويضيفوا إليه، ويضفوا عليه من روحهم ما يجعله جزءاً منهم، وفاقداً لجنسيته الأولى.

ولكن ليس معنى هذا أن يحاول المسلمون -بدافع الحماسة للإسلام والدفاع عنه- أن يلبسوه كلّ ثوب عصري، وكلّما تمخّض العصر الحاضر عن مخترع علمي، أو مذهب سياسي، أو فكرة اجتماعية حاولوا أن يجدوا لها أصلاً في الإسلام، بدعوى أن الإسلام قد سبق إليها، فيدفعهم هذا الاتجاه إلى تطويع نصوص القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ لإثبات صحة الدعاوى، أو الادّعاءات؛ وبذلك تدوب شخصيّة الإسلام بعد توزيعه على أطباق المذاهب والفلسفات المعاصرة، وهذا التوجّه لو أنصف أصحابه وأحسنوا النظر والتقدير، لعلموا أن الإسلام لا يضره، ولا ينقص منه، ولا ينزل من قدره أن يخلوا من بعض ما ذكروا، أو يبرأ من كلّ ما ذكروا.

والإسلام دين شامل، ومنهاج كامل للحياة، وهو مشروع رسالي قبل أن يكون مشروعاً سياسياً؛ لذلك فإنّ المقارنة بينه وبين الديمقراطية يعتبر خطأ من أساسه، وذلك لأنّ الإسلام دين سماوي، ورسالة تتضمّن مبادئ تنظّم عبادات الناس، وأخلاقهم، ومعاملاتهم؛ أمّا الديمقراطية فهي نظام للحكم وآلية للمشاركة، وعنوان محمّل بكثير من القيم الإيجابية، كما أنّ ادّعاء التنافي والتضاد بين الإسلام والديمقراطية يعتبر خطأ كذلك، إذ يظلّ مجال الاتفاق في بعض القيم الأساسية والمثل العليا، ولكنّه ينبغي أن يفهم في إطار التنوع والتمايز.

فالمطلوب من المسلمين، ولاسيّما في عصرنا الحاضر، أن يعملوا على تأصيل مكاسب الحضارة الإنسانية، التي كانت لهم فيها إسهامات عظيمة، ولكنها جاءتكم من الغرب متلبسة بالاستعمار والإلحاد والإباحية؛ فاستوحشوها، وإلا كيف تُرفض الديمقراطية كآلية وهي في مقابل الدكتاتورية، ومن أهدافها محاربة الاستبداد، والسعي في سبيل مصلحة جمهور الشعب وإشراكه في الحكم، ومراقبة

الحكّام، وسؤالهم عن أعمالهم. أليست هذه من مضامين الإسلام؟، وهل هذه الأمور تمامًا يمكن رفضها من ناحية العقل والمنطق؟؛ لذلك فإنّه من المغامرة القول برفض الديمقراطية بإطلاق وبمضامينها كلّها، فهذا لا سند له في الشرع، ولكن في المقابل لا يجوز بإطلاق القول إنّ الديمقراطية بصيغها الغربيّة المختلفة مقبولة كلّها، كأن نعمل على إلغاء دور الإسلام في التشريع، ونعتبر أنّ مصدر التشريع هو قرار البشر الممثلين في المجالس النيابيّة، فهذا غير صحيح.

* * * *

وإذا تتبّعنا أعمال المفكرين المسلمين وكتّابهم في هذا المجال، أي مجال إبراز العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، نجد أنّ منهجيتهم أقرب إلى الدفاع عن الذات، وإبراز عناصر التشابه والتماثل، أو التقارب بين المبادئ الإسلاميّة، والمبادئ التي قامت عليها الديمقراطيّة الغربيّة، دون أن ترتقي هذه المنهجية -حسب ما نرى- إلى بلورة وصياغة النظريات الإسلاميّة بعيدًا عن الانفعال أو الدفاع عن الذات. ويمكن إبراز عدّة اتجاهات في هذه الأعمال العلميّة والفكريّة التي تتناول هذه المسألة، ويمكن تحديدها فيما يأتي:

1- الأعمال الفكرية التي حاولت إبراز ديمقراطية الإسلام - بهذا العنوان - مقابل ديمقراطية الغرب، وهذا الاتجاه يتجاوز جدلية ما إذا كان الإسلام يتعارض مع الديمقراطية، بل يتأسس على قاعدة "الديمقراطية الإسلاميّة"، بمعنى أنّ هناك ديمقراطية في الإسلام، ولا جدال في ذلك، ومن هذه الأعمال نذكر: الدراسة التي صنّفها عباس محمود العقّاد، والتي هي بعنوان "الديمقراطية في الإسلام"، وهي دراسة شهيرة في هذا المجال، حتّى أصبحت من المراجع الفكرية في هذا الموضوع، ومن الدراسات كذلك تلك الدراسة للمفكر الجزائري "مالك بن نبي" الواردة في كتابه "تأمّلات"، وهي بعنوان "الديمقراطية في الإسلام"، وإن كان مالك بن نبي قد تحفّظ على هذا المصطلح، ومن الدراسات التي تقترب كذلك من هذا المنهج كتاب "الحرية السياسيّة في الإسلام" لأحمد شوقي الفنجري.

2- الأعمال التي حاولت أن تبرز نظرية الشورى في الإسلام في مقابل الديمقراطية عند الغرب، على قاعدة أنّ الإسلام جاء بنظرية الشورى كـ "مصطلح ومذهب ومنهاج"، على أنّ

الديمقراطية كـ "مصطلح ومذهب ومنهاج" هي من قيم الحضارة الغربيّة، وأنّ الشورى الإسلاميّة دلالاتها أوسع وأعمق من الديمقراطية الغربيّة، ومن هذه الأعمال نذكر: كتاب "الشورى وأثرها في الديمقراطية" لعبد الحميد إسماعيل الأنصاري، وكتاب "الشورى لا الديمقراطية" لعبدان رضا النحوي.

3- الأعمال التي حاولت التشكيك والهجوم على ديمقراطية الغرب، الذي لم يلتزم بأمانة الديمقراطية، وأدعائها، والدفاع عنها، ومن هذه الأعمال: دراسة لخالد محمد خالد بعنوان "الديمقراطية...أبدًا"، وكتاب "مذاهب فكريّة معاصرة" لمحمد قطب.

4- الأعمال التي أبرزت أنّ الديمقراطية ليست من الإسلام، ولا تلتقي مع قيمه ومبادئه، والعلاقة بينهما علاقة التعارض والتناقض، ومن هذه الدراسات نذكر كتاب "أساس الحكومة الإسلاميّة" للسيد كاظم الحائري.

فهذه هي أهمّ توجهات الكتاب والمفكرين الإسلاميين خصوصًا، حول مسألة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية الغربيّة.

* * * *

أمّا السيوم فإنّ المنهاج المتبع -والذي نعتقد أنّه الأسلم- لدراسة الديمقراطية ووزنها بميزان الإسلام، والنظر إليها بإنصاف، هو إخضاعها لتشريح، لمعرفة مكوناتها الجوهرية، ثمّ تأصيل آلياتها اعتمادًا على نصوص الوحي -كتابًا وسنة-، واجتهادات الفقهاء، فتأتي النتيجة القبول ببعض تلك المكونات.

وهذا تحوّل مهمّ في منهاج الدراسة، الذي كانت تغلب عليه "الإطلاقيّة" سابقًا، فأصبح يقترب من "النسيّة" اليوم، إذ لا بدّ من التزام قاعدة الانفتاح والإيجابية والتوازن في نقد وتقوم الأفكار والنظريات والمناهج؛ لأنّ هناك نسبة من الحقّ والصواب في تلك الفلسفات والمذاهب والمناهج، والديمقراطية الغربيّة منها.

وبحدود تلك النسبة تتفق معها، وهذه هي نظرية "الموافقة النسبية" التي تحتاج إلى تأسيس وتأسيس في الفكر الإسلامي، ولعل دليل هذه النظرية في القرآن الكريم قوله ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر، الآية: 18].

ففي هذه الآية إرشاد بالانفتاح على رأي الآخرين، والتعامل معه بإيجابية، ودراسته بوعي، وأخذ ما هو الأحسن، والمعياري في أخذ الأحسن هو الوحي ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُ اللَّهُ﴾، وثانياً: العقل ﴿وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾.

كما أنه من الواجب على المسلمين أن يزنوا بميزان الشرع كل ما يرد إليهم من أنظمة وأفكار، حتى لا يقعوا ضحية الاستلاب والتبعية في واقعهم وأنظمتهم، فيكونوا منتسبين إلى الإسلام اسماً، مخالفين له واقعاً ونظماً، فتحجب عنهم بركات الإسلام العظيم، فيعيشوا حيرة في عقولهم وفوضى في حياتهم.

لذلك؛ فرغبة منا في إسداء خدمة متواضعة للشريعة الخالدة الغراء، التي لا ترقى إلى مبادئها الراقية وقيمها السامية أية أنظمة من أنظمة البشر، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، فقد اخترت البحث في آليتين من آليات الديمقراطية الغربية، وهما: "التعددية" و"مبدأ الأغلبية"، وقد انتقيتهما من آليات عدّة تتضمنها الديمقراطية الغربية، والتي منها كذلك: الدستور، حكم الشعب، الانتخابات، التداول على السلطة، وغيرها. ولقد انتقيت الآليتين السابق ذكرهما نظراً لما تحملاه من أهمية، وما تثيرانه من جدل على المستوى الفكري، وما لهما من أثر على المستوى الواقعي.

الإشكالية: ونبتغي من وراء تشريح تلك الآليتين (التعددية و الأغلبية)، وتفكيك

مفاهيمها، ثم تقويمها بالميزان الشرعي مع تأصيلها، أن نصل -حسب ما يتوفر لدينا من علم- إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما هي حقيقة الديمقراطية الغربية وبعض آلياتها؟

- وما هي طبيعة التعددية المقصودة بالدراسة؟

- وما هي أنماط التعددية التي يمكن الإقرار بوجودها في دولة الإسلام ؟
- وهل لها شروط وضوابط يجب الالتزام بها حتى يسمح بوجودها ؟
- وما هي أبرز مواقف المسلمين في هذا الشأن ؟ وما هي أهم الأدلة التي اعتمدوا عليها في إثبات تلك المواقف ؟
- وبشأن مبدأ الأغلبية: ما هي طبيعة الأغلبية المقصودة بالدراسة ؟
- وما هي أبرز مواقف المسلمين في شأن الإقرار بوجود هذا المبدأ ؟ وما هي أدلة كل فريق ؟
- وهل حقيقة أن هذا المبدأ أصيل في الإسلام وسبق أن أقره قبل أن يعرفه الغرب ؟
- وما علاقة الأغلبية بكل من الإجماع و عصمة الأمة ؟
- وإذا سلّمنا بشرعية وأصالة هذا المبدأ في الإسلام، فما هي مجالاته ؟
- وهل للأغلبية الحرية المطلقة في اتخاذ أي قرار، أم هناك ما يقيد سلطتها ؟

و في الأخير نطرح هذا السؤال الذي هو جوهر الإشكالية:

ما هو حكم الإسلام -وحيًا وفهوميًا- في مختلف أنماط التعددية، وفي إعمال مبدأ الأغلبية؟

أسباب اختيار الموضوع

وكان من أسباب اختيار البحث في هذا الموضوع ما يأتي:

1- كون الدراسات في هذا المجال -حسب ما أطلعنا عليه- قليلة، وبعضها -حسب رأينا- ذات طابع سطحي لا يستنفد كل أنوار الوحي الكريم، إذ كثيرًا ما تعمد الدراسات في هذا المجال إلى اتباع أسلوب الدفاع عن مبادئ الإسلام عند مقارنتها ببعض مبادئ الديمقراطية الغربية بأسلوب حماسي انفعالي، كثيرًا ما ينتهي إلى نتيجة توفيقية أو تبريرية، مع قلة الغوص في دلالات النصوص الشرعية، وما يُستنبط من أقوال العلماء المجتهدين، وبعض السوابق التاريخية في عصر النبوة، والخلافة الراشدة.

2- الدفاع عن حمى الإسلام الخالد بالحجة والبرهان، وذلك بالرّد -من خلال هذا البحث- على ما يثار حوله من شبهات مفرضة من أعدائه، حيث يُتهم الإسلام -زورًا وهتانًا- بعدة قدرته

على مواكبة مستجدات العصر، وأنه لم يشرّع ما يكفل تنظيم الحياة السياسية، وكذا بموقفه من غيره من المخالفين له.

3- الرغبة في إنسواء مكتبة السياسة الشرعية بموضوع لم أحد فيه - حسب علمي - مؤلفاً مستقلاً، عني بالبحث فيه بحثاً مفصلاً وعميقاً - تحليلاً وتأصيلاً - يتناول الجانب السياسي أو القانوني والجانب الشرعي؛ وكلّ ما وجدته هو مجرد أفكار ودراسات لم تتبلور في مؤلف مستقلّ يجمع ما تناثر في بحث شامل حول إحدى الآليات، يحلّل الأفكار ويوضّح المصطلحات، ثمّ يوصل المسائل المختلفة، بقبول ما يوافق الشرع، ودعّمه بأنوار من الوحي الإلهي الكريم.

أهداف البحث وأهميته

1- تبرز أهمية البحث في كونه يعتبر محاولة حلّ معضلة الديمقراطية الضاغطة - منهاجاً وآليات - على العالم الإسلامي، بحيث لا تخرم الأمة اليوم من هواء الحرية الذي تضمّنه نداء "الله أكبر" وشهادة "لا إله إلا الله"، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حتى لا يذهب المؤمنون ضحية استلاب منهاجي يحجب عنهم بركات الإسلام الكامل العظيم.

2- محاولة إزالة اللبس في بعض المصطلحات التي يظهر ارتباطها بالحضارة الغربية وثقافتها؛ مما جعل كثيراً من المسلمين ينظر إليها بعين الريبة، أو الاتهام، دون إدراك لمضمونها الحقيقي، والذي قد يكون مما سبق للإسلام أن أقرّه قبل أن يعرفه الغرب، بل قد يكون هذا الأخير قد أخذه من الإسلام، وحوّله من إطاره النظري أو الوعظي إلى إطار عملي تطبيقي أقيمت له مؤسسات.

3- تسليط الضوء على آليتين من آليات الديمقراطية الغربية، طالما أثارنا جدلاً واسعاً في المجال السياسي والقانوني، وحتى الاجتماعي، سواء من قبل المسلمين، أو غيرهم؛ لذا رأيت أهمية تفكيك مفاهيمها الغربية - دراسة وتقويمًا -، ثم تأصيلها من الناحية الشرعية، ببيان حكم الإسلام فيها، أو موقف المسلمين منها مدعماً بأنوار من الوحي الكريم.

4- محاولة إكمال النقص النظري الموجود في مجال بحوث السياسة الشرعية، حيث إن هذا المجال لم ينل الأهمية التي يستحقّها مقارنة بالميادين الأخرى، التي استقطبت اهتمامات الفقهاء؛

لذلك رأينا أنه من واجب الباحثين الالتفات إلى هذا الميدان الهام، وإعطائه أهمية خاصة - لضرورته وخطورته - تأصيلاً وتنظيراً وفق حاجات العصر.

5- محاولة إثراء مكتبة السياسة الشرعية بموضوع لم أجد فيه - حسب علمي - مؤلفاً مستقلاً، عني بالبحث فيه بحثاً مفصلاً وعميقاً - تحليلاً وتأصيلاً - يتناول الجانب السياسي أو القانوني والجانب الشرعي؛ وكلّ ما وجدته هو مجرد أفكار ودراسات لم تبلور في مؤلف مستقلّ يجمع ما تناثر في بحث شامل حول إحدى الآليات، يحلّل الأفكار ويوضّح المصطلحات، ثمّ يوصل المسائل المختلفة، بقبول ما يوافق الشرع، ودعّمه بأنوار من الوحي الإلهي الكريم.

المنهج المعتمد في البحث

لتحقيق الأهداف المرجوة من هذا البحث، اعتمدت أولاً على المنهج الوصفي، حيث أبدأ في دراسة أيّ فرع من فروع هذا البحث بإعطاء صورة عنه، كما هي معروفة في الديمقراطية الغربية، محاولاً تتبّع مفاهيمه المختلفة وأنواعه وصوره، ثمّ تقويمه بإبراز مزاياه وعيوبه، وكلّ ذلك بمنظاره الغربي، أي أنني أبدأ بوصف تلك الآليات من جوانبها المختلفة، كما هي معروفة في الديمقراطية الغربية.

- كما اعتمدت على المنهج التحليلي الاستنتاجي، وذلك بجمع المادة العلمية المتعلقة بالبحث، سواء أكانت نصوصاً شرعية (وحي أو اجتهادات فقهاء) أم كانت سوابق تاريخية، سواء أكانت هذه الأخيرة في عصر النبوة مما يدخل في مجال السنّة العملية، أم كانت في عصر الخلفاء الراشدين الذين كانوا يجسّدون حقائق الإسلام بأمانة وصدق، وكذلك بالاعتماد على أقوال بعض المفكرين والفقهاء من المسلمين، الذين يجتهدون في هذا المجال لإبراز موقف الإسلام من القضايا المطروحة؛ وبعد تحليل تلك المادة العلمية، المأخوذة من هذه المصادر المتنوعة، نستنتج بعض الحقائق المتصلة بالموضوع، ونبرز المواقف المختلفة في المسألة المطروحة، مع الترجيح أحياناً، بما يتوفّر لدينا من حجج وأدلة تجعل بعض المواقف ظاهرة الحجّة وقوية الأدلة المعتمد عليها.

- هذا وإثني ألبأ في بعض الأحيان إلى المقارنة بين ما هو موجود في الشريعة الإسلامية، وبين ما تقره الديمقراطية الغربية، موضعاً تميز الشريعة الإسلامية في أسلوب معالبتها للقضية المطروحة.

خطة البحث

للوصول إلى أهداف البحث، تم تقسيمه - حسب ما يقتضيه العنوان - إلى باين، يسبقهما باب تمهيدي.

وهذا الباب التمهيدي رأينا ضرورة البدء به، لإعطاء صورة واضحة وشاملة لهذه الديمقراطية الغربية، التي أخذنا منها - في هذا البحث - تلك الآليات (التعددية ومبدأ الأغلبية)، ولقد سمنا هذا الباب التمهيدي باسم "مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية"، وقد قسمناه إلى فصول ثلاثة:

تناولنا في الفصل الأول التطور التاريخي للديمقراطية الغربية، حيث تتبعنا المراحل المختلفة للديمقراطية الغربية، من نشأتها إلى ما صارت إليه في العصر الحديث، مروراً بالعصور المختلفة. وما كانت عليه في كل عصر من تلك العصور.

وتناولنا في الفصل الثاني مفاهيم الديمقراطية الغربية، حيث تعرضنا إلى تعريفها، وتطرقنا إلى مختلف ما تفيده من مفاهيم، مع تمييز الديمقراطية الغربية عن غيرها من الديمقراطيات، وتحديد المصطلحات التي تنطبق على الديمقراطية الغربية، وما تدل عليه؛ كما تناولنا أوصاف الديمقراطية الغربية، وخصائصها المتنوعة.

أما الفصل الثالث من هذا الباب التمهيدي، فقد تطرقنا فيه إلى الصور الثلاث للديمقراطية الغربية، كل واحدة منها في مبحث، ويتعلق الأمر بالديمقراطية المباشرة، والديمقراطية شبه المباشرة، والديمقراطية النيابية.

أما في الباب الأول فقد تناولنا فيه الآلية الأولى المقصودة بالدراسة وهي "التعددية". وقد قسمنا هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول تعرّضنا فيه إلى "التعددية السننية" (وهي التعددية القديمة)، وقد قسمنا هذا

الفصل إلى مبحثين:

الأول: تناولنا فيه التنوع الفطري

الثاني: تطرّقنا فيه إلى الاختلاف الديني

أما الفصل الثاني، الذي خصّصناه للتعددية السياسية، فقد قسمناه إلى مباحث ثلاثة:

الأول: تعرّضنا فيه إلى التعددية الإيديولوجية

الثاني: تناولنا فيه التعددية الحزبية

الثالث: خصّصناه للتعددية المؤسساتية (السلطات الثلاث).

أما الباب الثاني، والمخصّص للآلية الثانية محلّ الدراسة (مبدأ الأغلبية)، فقد قسمناه إلى فصلين:

الفصل الأول تناولنا فيه مبدأ الأغلبية في الديمقراطية الغربية.

وقد تناولناه في المباحث الآتية:

المبحث الأول خصّصناه لتناول مفهوم مبدأ الأغلبية، وأصوله التاريخية.

المبحث الثاني تعرّضنا فيه إلى مرّرات الأخذ بمبدأ الأغلبية.

المبحث الثالث تحدّثنا فيه عن نظام الانتخاب بالأغلبية.

المبحث الرابع تناولنا فيه نظام التمثيل النسبي.

المبحث الخامس تطرّقنا فيه إلى ضوابط مبدأ الأغلبية.

وفي الفصل الثاني تناولنا التأسيس الشرعي لمبدأ الأغلبية، وقد قسمنا هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول تناولنا فيه الاتجاه الرافض لمبدأ الأغلبية، وأدلتهم.

والمبحث الثاني تطرّقنا فيه إلى الاتجاه المقرّ بمبدأ الأغلبية، وأدلتهم.

أما المبحث الثالث فقد خصّصناه للحديث عن علاقة كلّ من الإجماع وعصمة الأمة بمبدأ الأغلبية.

والمبحث الرابع تناولنا فيه مجالات العمل بمبدأ الأغلبية، وضوابطها في نظام الإسلام.

من صعوبات البحث

- قلة الدراسات السابقة-حسب اطلاعنا- التي تتناول الموضوع هذه الطريقة التأصيلية التي اعتمدها في البحث، فكثير من الدراسات تتناول الموضوع بشكل عام، وتصدر أحكاماً عامة، دون تجزئة عناصر الموضوع، وتحديد آلية معينة، وتناولها بالتحليل والدراسة والتأصيل.

- كما أن اختيارنا لآليتين، تتطلب كل واحدة منها دراسة مستقلة من جميع الجوانب، والإحاطة بأهم موضوعاتها يعتبر من الصعوبات، وهو ما يبرر كذلك كبر حجم الرسالة؛ إذ إن البحث يتضمن موضوعين (وهما الآليتان محلّ البحث والدراسة)، إضافة إلى الباب التمهيدي الذي يقتضيه موضوع البحث، حيث لا بدّ من الحديث عن الديمقراطية الغربية بشكل عام، وإعطاء صورة شاملة عنها قبل التطرق إلى دراسة بعض آلياتها.

- هذا بالإضافة إلى ما تتطلبه منهجية البحوث من إحداث التوازن والموازنة بين فصول البحث، ورغم اجتهادنا في إحداث هذا التوازن، إلا أنه في بعض الأحيان تعترض ذلك صعوبات؛ مما يجعل ذلك يتعدّر، بسبب اختلاف طبيعة الموضوع المتناول، وحجم المعلومات المتوفرة فيه، وذلك ما يظهر في صورة جلية في الباب الأول، حيث إن حجم الفصل الثاني أكبر من حجم الفصل الأول، وذلك نظراً لكون موضوع هذا الأخير، أي الفصل الأول، يتناول نوعاً قديماً من التعددية لم يثر إشكاليات كثيرة، وهو ما يسمّى "التعددية السننية"، وهو على قسمين هما: التنوع الفطري و الاختلاف الديني، وهذا بخلاف التعددية السياسية الحديثة، التي تناولناها في الفصل الثاني من الباب الأول، وهي تنقسم إلى أنواع ثلاثة، إضافة إلى ما تثيره من جدل واسع على المستويين الفكري والواقعي.

طبيعة المصادر والمراجع المعتمدة

لتذليل صعوبات البحث، والوصول إلى الأهداف المرجوة منه، اعتمدت على مصادر ومراجع مختلفة، منها ما هو متعلق بالعلوم السياسية، والعلوم القانونية، ومنها ما هو متعلق بعلوم الشريعة الإسلامية: ككتب التفسير، وكتب الفقه، وكتب الحديث، وكذا كتب السياسة الشرعية.

أي أن هذا البحث اقتضى الإحاطة بالكتب الآتية:

- 1- كتب القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة، والتي منها المكتوبة بالّلغة العربيّة والمكتوبة بالّلغة الفرنسيّة، حيث اقتضت طبيعة الموضوع الاعتماد كثيراً على هذا النوع من الكتب، لجمع المادة العلميّة المتعلّقة بالجانب السياسي والقانوني للديمقراطية الغربيّة، والآليتين اللّتين محلّ البحث والدراسة (التعدديّة ومبدأ الأغليّة).
- 2- كتب متعلّقة بعلوم الشريعة، وأهمّها كتب التفسير، وذلك ما تقتضيه طبيعة البحث التأصيليّة، حيث تتطلّب الرجوع إلى التفاسير لشرح معاني الآيات المعتمدة في التأصيل الشرعيّ للمسألة المطروحة؛ هذا إلى جانب كتب السياسة الشرعيّة، والسيرة النبويّة الشريفة، وكتب الحديث لمراجعة السّوابق التاريخيّة المتعلّقة بالموضوع، وكيفيّة تناول علماء الإسلام لبعض القضايا المتعلّقة بالموضوع، هذا بالإضافة إلى كتب أصول الفقه، والتي هي ضروريّة لمنهج التأصيل.
- 3- المعاجم والقواميس والموسوعات للتعريف بالمصطلحات الواردة في البحث، وتحديد مفاهيمها المختلفة؛ إضافة إلى كتب التراجم للتعريف ببعض الأعلام الواردة في البحث.
- 4- كتب حديثة تعالج قضايا الحكم في الإسلام كمسألة الشورى مثلاً، ومقارنتها بالديمقراطية الغربيّة في بعض المؤلّفات، وأيضاً الكتب التي تتحدّث عن الديمقراطية الغربيّة ومعالجة بعض قضاياها بالنقد والتحليل؛ هذا بالإضافة إلى كتب متفرّقة في الموضوع يصعب أن نجمعها في ضابط واحد، وهي تعالج مختلف القضايا المتصلة بالجانب السياسي أو الديني أو التاريخي أو الفكري للموضوع.
- 5- كما اعتمدت على مجموعة من المجلّات والدوريات، التي تعالج بعض الجوانب من الموضوع بالمناقشة والتحليل أحياناً، وبالمقارنة أحياناً أخرى، وقد تعتمد إلى تأصيل بعض الأفكار والمبادئ، وهي من الدراسات العصريّة المهمّة، التي تعالج بعض القضايا على ضوء المستجدات العصريّة.

الباب التمهيدي

مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

تعتبر الديمقراطية الغربية من الأنظمة البشرية الوضعية، التي تهتم بشؤون السياسة والحكم بالدرجة الأولى. وهي من الأنظمة التي نالت قبولاً عريضاً، وشهرة واسعة، في أوساط الخاصة والعامة؛ حتى لقد غدا مصطلح "الديمقراطية" تلوكة كل الألسن، بما فيها التي لا تفقه معناه، ولا تدرك حقيقته وجوهره.

وهذه الديمقراطية الغربية تتضمن آليات عدة، منها: حكم الشعب، التداول على السلطة، التعددية، مبدأ الأغلبية، الدستور، الانتخابات، وغيرها من الآليات. وموضوع بحثنا هذا، والذي يتضمن دراسة بعض الآليات، وهما: (التعددية، ومبدأ الأغلبية)، وتأصيلها من الناحية الشرعية، يقتضي أولاً بيان حقيقة هذه الديمقراطية الغربية، وذلك بدراسة تاريخها، وتطورها، وتحديد مفاهيمها، مع تمييزها عن غيرها؛ ببيان أوصافها وخصائصها، وتحديد صورها المختلفة.

ولذلك فقد بدأنا هذا البحث بهذا الباب التمهيدي، والذي يتضمن الفصول الآتية:

الفصل الأول: وتحدث فيه عن التطور التاريخي للديمقراطية الغربية.

الفصل الثاني: وتتناول فيه مفاهيم الديمقراطية الغربية، وأوصافها، وخصائصها.

الفصل الثالث: وتعرض فيه إلى صور الديمقراطية الغربية.

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

الفصل الأول

التطور التاريخي للديمقراطية الغربية

إنّ أيّ نظام من الأنظمة البشريّة - السياسيّة وغيرها - تمرّ بمراحل مختلفة؛ يكون من نتيجتها أن تصبغ تطبيقات تلك الأنظمة بظروف تلك المرحلة؛ ممّا يعطيها صورة خاصّة، نتيجة امتزاج النظام الموروث مع الظروف المحيطة بتلك البلاد؛ وهذا هو سر اختلاف تطبيق أيّ نظام سياسي من بلد إلى آخر، على الرّغم من أخذها بنظام واحد.

فإذا ما حاولنا تأريخ نشأة نظام سياسي معيّن بمرحلة محدّدة، أو بحدث تاريخي ذي بال، وجدنا بذور تكوينه في فترة سابقة؛ ولهذا يصعب أن نحدّد تاريخ نشأة أيّ نظام سياسي، أو نعيّن فترات بداية ونهاية كلّ مرحلة من مراحل تطوّره، وهذه الصورة تنطبق أيضاً حتّى على تحديد العصور التاريخيّة المعروفة، التي اختلف المؤرّخون في تحديد فتراتها الزمنية؛ ممّا أبلّأهم إلى الاستعانة بحوادث تاريخيّة مهمّة، يستندون إليها في تحديد بداية ونهاية أيّ عصر من العصور.

وفي هذا الفصل عمدنا إلى تتبّع مراحل تطوّر النظام الديمقراطي حتّى وصل إلى ما هو عليه الآن، سواء تلك المراحل التي عرفت فيها الديمقراطية انتعاشاً وازدهاراً، أم التي عرفت فيها أفولاً وتراجعاً.

فالنظام الديمقراطي ليس بناءً مصطنعاً من طرف منظرين، أو قانونيين، أو مفكّرين سياسيين؛ إنّه نتيجة تطوّر تاريخي بعيد المدى، استمدّت كثير من قوانينه من الأنظمة السياسيّة التي سادت في أوروبا في القرون الوسطى، ومن التراث الحضاري الإنساني، وتحوّلت تدريجيّاً حتّى أصبحت أساساً لنظام جديد، مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق ومنطقها¹.

1 DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, éd. P.U. F. Coll., Thémis, paris, p.42.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

وحتى نقف على مراحل تطوّر النظام الديمقراطي، وملاحظه، وعوامله، قمنا بتقسيم

هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: ونتناول فيه الديمقراطية في العصور القديمة.

المبحث الثاني: ونتعرض فيه إلى الديمقراطية في العصور الوسطى.

المبحث الثالث: ونتحدّث فيه عن تطوّر الديمقراطية في العصر الحديث.

المبحث الأول

الديمقراطية في العصور القديمة

تعتبر العصور القديمة مهد كثير من النظريات والأنظمة السياسيّة؛ وذلك لأنها تعتبر مرحلة تفتق العقل البشري، وسعيه لتنظيم شؤون حياته بصورة أفضل؛ فكانت الحضارات القديمة مصدراً لإنجازات عظيمة، وأفكار قيّمة، ساهم فيها كثير من الفلاسفة، ورجال الحكم، وكذا الشعوب الواعية.

ومن أشهر الحضارات القديمة في أوروبا: الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانيّة؛ حيث كانت الأولى مهد الديمقراطية الغربية، وساهمت الثانية في تطوير بعض أفكارها، وممارسة مظاهرها في بعض فتراتها.

ورغم ما يقال عن الديمقراطية في اليونان القديمة، إلا أنّ لها فضل السبق في تطبيق مبادئ هذا النظام، وتميّزها بذلك عن غيرها من الحضارات؛ أمّا عن الحضارة الرومانيّة، فرغم اختلافها عن اليونان القديمة في تطبيق هذا النظام، فإنّها ساهمت في إثرائه - وإن كانت قد تراجعت عنه في آخر مراحل حكمها.

وسنحاول - بحول الله تعالى - في هذا المبحث رصد تطوّر الديمقراطية في هاتين

الدولتين، وأهمّ مظاهرها، ومميزاتها، والهيئات التي تجسّدتها، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: ونتحدّث فيه عن الديمقراطية في اليونان القديمة.

المطلب الثاني: ونتناول فيها الديمقراطية لدى الرومان.

المطلب الأول: الديمقراطية في اليونان القديمة

إذا ذُكرت الديمقراطية في اليونان القديمة، يتبادر إلى ذهننا اسم "أثينا"، وهي إحدى المدن اليونانية، التي ساد فيها النظام الديمقراطي، وتميّزت به عن غيرها من المدن اليونانية الأخرى، ولا سيّما في مواجهة "إسبرطة"، التي تميّزت بنظامها الإرسقراطي¹.

فعندما نتحدّث إذن عن الديمقراطية اليونانية، فإننا نقصد ما يعرف بالديمقراطية الأثينية، والتي لها مظاهر مختلفة، وهيئات تجسّد هذه الأفكار الديمقراطية، كما وجّهت إليها انتقادات كثيرة، سواء من القدامى، أم من المحدثين.

وقد كانت مرحلة ازدهار الحضارة اليونانية - بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد- هي الفترة التي شهدت نضج النظام الديمقراطي².

وللإحاطة بمجانب هذه الديمقراطية من حيث النشأة، والخصائص، والهيئات، وكذا الانتقادات الموجهة إليها، فقد قسمنا هذا المطلب إلى الفروع الآتية:

- الفرع الأول: ونتحدّث فيه عن نشأة الديمقراطية.
- الفرع الثاني: ونتناول فيه خصائص الديمقراطية الأثينية.
- الفرع الثالث: وتعرض فيه إلى أبرز هيئات الديمقراطية الأثينية.
- الفرع الرابع: وقد خصّصناه لتناول أهم الانتقادات الموجهة إلى الديمقراطية الأثينية.

¹ الإرسقراطية (*Aristocratie*): باليونانية سلطة حواص الناس، وكفكرة سياسية تعود في تكوينها لأفلاطون في "الجمهورية"، إذ كان يكره الحكم الديمقراطي، ويرغب أن يحكم البلاد طبقة من الإرسقراطيين، أو كما يسمّيهم الطبقة الذهبية، لكن مفهوم أفلاطون للروح الإرسقراطية مفهوم قيمى لا مفهوم طبقي. وقد صتف أرسطو الإرسقراطية بين النظم السياسية وحدّدها بأنّها سلطة الحكماء التي لا تلبث أن تخطط وتصبح أوليفارشية، أي حكم بعض الأسر التي تستأثر بالحكم على الرّغم من عدم أهليتها. وتاريخياً ترتكز الإرسقراطية على الأراضي الملوكة، وعلى مبدأ الوراثة، وقد ترتكز الإرسقراطية على الثروة والأرض، وقد تكون دينية. والمبدأ الديمقراطي عدوّ المبدأ الإرسقراطي. الكيالي (عبد الوهاب) وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.3، 1990م، ج.1، ص. 147-148.

² MOSCA (G), *Histoire des doctrines politiques*, Bibliothèque politique et économique, Paris, 1955, p.30.

الفرع الأول: نشأة الديمقراطية

تعتبر اليونان القديمة المكان الذي وُضعت فيه أسس الديمقراطية، تسميّة ونظاماً، فقد نشأ هذا النظام أولاً بين الإغريق، ونضج بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد، ولاسيما في الدولة المدينيّة "أثينا". ولاشكّ بأنّ دولاً أخرى لديها بعض الميزات الديمقراطية¹، كانت موجودة قبل "أثينا"؛ لأنّه ما من شيء سياسي جديد بكامله، يزرغ في زمن أو مكان واحد².

وقد أطلقت تسميّة "الديمقراطية الأثينيّة" نسبة إلى دولة المدينة (L' Etat-cité)³ "أثينا"، التي تعتبر أشهر المدن اليونانيّة القديمة، وقد اختلفت أنظمة تلك الدويلات اليونانيّة باختلاف العصور، وباختلاف بعضها عن البعض الآخر، إلّا أنّنا نعرف عن نظام الحكم الديمقراطي في أثينا أكثر مما نعرف عن غيرها من نظم الحكم في الدويلات اليونانيّة الأخرى.

وكذلك فإنّ حكومة أثينا هي التي خصّتها فلاسفة الإغريق بوافر عنايتهم، وهي التي تصلح أن تعدّ بمثابة النموذج الذي يمثّل الديمقراطية اليونانيّة القديمة⁴.

¹ فقد جاء في موسوعة "تاريخ الحضارات العام": « كما يوجد في بلاد الرافدين في العصور القديمة نوع من الديمقراطية البدائيّة ». تاريخ الحضارات العام، مجموعة من المؤلفين الغربيين، ج.1، ص.132.

² ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، ترجمة: فؤاد موياسي وعباس العمر، دار الآفاق، بيروت، د.ط، د.ت، ص. 18.

³ دولة المدينة (L' Etat-cité) : نظام، أو كيان سياسي محوره مدينة مستقلة تنحصر فيه السيادة والعصبيّة بمواطني المدينة، ولكن ممارسة السيادة تمتدّ إلى محميات ومستعمرات هذه المدينة. ويعود هذا النظام إلى التاريخ القديم، حيث نسحت الكيانات السياسية حول المرافئ، أو المدن التجارية القادرة على حماية نفسها بواسطة الحواجز الطبيعيّة، أو القلاع، والقادرة على ممارسة التجارة، أو إنتاج السلع، أو على السيطرة على الطرق التجارية، وأهمّ خصائصها: تمتع المواطنين بالحقوق والامتيازات دون العبيد، وصغر حجم المدينة، ومحدوديّة عدد المواطنين.

الكياي(عبد الوهاب) وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج. 2، ص. 722.

⁴ فتولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط.5، 1974م،

ج.1، ص. 97.

وتعتبر الديمقراطية الأثينية من أخصب وأبرز التجارب الديمقراطية في العصور القديمة؛ ومن هنا نرى ضرورة دراسة هذه التجربة، حتى يمكن إدراك مدى تطوّر الفكر الديمقراطي، نتيجة اختلاف المجتمعات الحديثة عن المجتمعات القديمة¹.

الفرع الثاني: خصائص الديمقراطية الأثينية (*La démocratie antique*)

تتميز الديمقراطية الأثينية بعدة خصائص اشتهرت بها، وعُرفت عنها، ومن أهمّ هذه الخصائص المعروفة عن الديمقراطية الأثينية نذكر ما يأتي:

أولاً: الديمقراطية المباشرة: فلم تكن تعرف ما يسمّى بالنظام النيابي، أو التمثيل النيابي²، وقد كانت الديمقراطية المباشرة هي أحد المبادئ الأساسية التي قامت عليها الديمقراطية الأثينية، وتعني الديمقراطية المباشرة: أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، أي أن يباشر الشعب بنفسه جميع السلطات³.

والواقع أنّ هناك مجموعة من الظروف ساعدت على الأخذ بأسلوب الديمقراطية المباشرة في أثينا، ويمكن إجمال هذه الظروف فيما يأتي:

- 1- قلة عدد السكان.

- 2- حرمان العبيد والنساء والأجانب من مباشرة الحقوق السياسيّة.

- 3- بساطة الحياة في العصور القديمة، وسهولة المسائل المعروضة للبحث.

على أنّ الأخذ بأسلوب الديمقراطية المباشرة لا يعني أن يمارس كلّ مواطني أثينا جميع السلطات بأنفسهم؛ وذلك لأنّ هذه السلطات قد وزّعت الاختصاص بها على هيئات متعدّدة تنبع كلّها من الشعب، إمّا بطريق القرعة، أو بطريق الانتخاب⁴.

كما أنّ "الدولة-المدينة" توفّر الجوّ الأفضل لازدهار هذا النموذج الحكمي النادر الوجود، وقلّما عُرف في اليونان القديمة خارج أثينا، فالمواطنون الأثينيون حكموا أنفسهم

¹ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1971م، ص. 1.

² PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Dalloz, paris, 1957, p. 51.

³ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 93.

⁴ رسلان (أنور أحمد)، المرجع السابق، ص. 21 وما بعدها.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

حكماً مباشراً لفترة قصيرة من الزمن، وكانوا يجتمعون على شكل هيئات في الساحات العامة، ويشترعون القوانين، وبلغ حكمهم المباشر لأنفسهم أوجّه في عهد "بريكلس"¹.
ثانياً: المساواة أمام القانون: فلقد أقرّ الديمقراطيون -بوجه عام- مبدأ التساوي، وعلى الرغم من أنّ الأثينيين لم يكونوا يساؤون -نظرياً أو عملياً- بين الأمور بصورة مطلقة، بل كانوا يميّزون بين المهام السياسيّة المختلفة، إلّا أنّهم في مسألة واحدة لم يقبلوا تمازجاً فيها، وهي المساواة أمام القانون، وكما يقول "بريكلس": « في منازعاتهم الخاصّة فإنّهم يستظلّون جميعاً بالمساواة حسب القانون »².

كما عُرفت عنهم الحرية في التعبير لجميع الآراء، حول شؤون تسيير المدينة، وتجسّدت المساواة في هذا الشأن كذلك³، بل إنّ الفكر اليوناني عامّة والأثيني خاصّة يهتمّ بدور المواطن في المشاركة السياسيّة، ويعتبرونه أساس الديمقراطية الأثينيّة، حتّى إنّ "بريكلس" يعدّ المواطن الذي لا يهتمّ بمصالح وقضايا الدولة عدلماً للفائدة⁴.

فهذه أبرز خصائص الديمقراطية الأثينية، وهناك بالتأكيد غيرها، ولكن اقتصرنا على ما يبدو أنّه مهمّ في بحثنا هذا، بما له صلة بفكرة الديمقراطية ومبادئها، التي تتطلّب لتجسيدها عملياً وجود هيئات مختلفة تكون تعبيراً عملياً، وتطبيقاً لهذه الأفكار والمبادئ.

الفرع الثالث: هيئات الديمقراطية الأثينية

اشتهرت "أثينا" بثلاث هيئات مختلفة، لكلّ منها اختصاصات معيّنة، تمثل مظهراً من مظاهر الديمقراطية الأثينيّة، و سنتناولها -ياذن الله تعالى- فيما يأتي:

¹ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 2، 1984، ص. 208.

² جونز (أ.ه.م.)، الديمقراطية الأثينية، ترجمة: عبد المحسن الخشاب، الدار المصرية العامة للكتاب، د.م، د.ط، 1976م، ص. 73.

³ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p. 50.

⁴ TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*, presses universitaire de France, paris, 1959, p.18.

أولاً: جمعية الشعب (الإكليريكا)

والتي هي مصدر السلطان، وتعتبر الهيئة الحاكمة، وتعد في العام أربعين اجتماعاً منتظماً، إلى جانب ما يتطلبه الأمر من جلسات استثنائية، ولم تكن مهمتها البتة في مسائل السياسة العامة فحسب، بل كانت تتخذ قرارات مفصلة في كل مجالات الحكومة، من الشؤون الخارجية، والعمليات الحربية، والشؤون المالية، ومن أهم وظائفها كذلك: انتخاب الضباط العسكريين، وعلى رأسهم القواد العشرة، وانتخاب بعض كبار الموظفين¹.

ثانياً: مجلس الخمسمائة

ويعتبر هذا المجلس حجر الزاوية في الدستور، ويُنتخب سنوياً بالاقتراع من جميع القرى في "أثينا" و "أتيكا"، بنسبة اتساعها، حتى تشكل هيئة تمثل الشعب كله تمثيلاً عادلاً. ومن مهام هذا المجلس: الإشراف على نشاط الحكام وتنسيق جهودهم، وإعداد جدول أعمال الجمعية، كما كان الرؤساء في المجلس وفي الجمعية يُنتخبون يومياً بالقرعة من المجلس؛ تفادياً لما يكتسبونه من نفوذ بغير حق من مراكزهم².

ومما يؤخذ على هذا المجلس اقتصره على ذوي المال والخبرة، أما الفقراء فإنهم عادة ما ينفرون منه، إما بسبب جهلهم، أو تخوفهم مما ينتج عن حالة الخطأ من محاكمة، وهكذا استحوذت الطبقة الغنية على جلّ مناصب هذا المجلس³.

ثالثاً: المحاكم الشعبية

ومهمتها الحماية الأساسية للدستور، وكان المحلفون يُختارون لكل دعوى بالاقتراع من بين ستة آلاف مواطناً، ينتخبون بالقرعة سنوياً، ولم تقتصر هذه المحاكم على الفصل في القضايا الشخصية، بل شمل اختصاصها البتة في المسائل السياسية أيضاً، وكان العمل المعتاد لهؤلاء المحلفين هو الفصل في اتهامات الاختلاس وسوء التصرف، التي توجه ضد الحكام عند تركهم الخدمة، وهم يبتون كذلك في مصير أي مواطن يُتهم بالخيانة

¹ جونز (أ.هـ.م.)، الديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص.7.

² المرجع نفسه، ص.8.

³ TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*, op.cit., p.19.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

العظمى أو تضليل الشعب بما يليق من خطب في الجمعية، كما أن من صلاحياتهم إبطال أي اقتراح تم التصويت عليه في الجمعية، بحجة تعارضه مع القوانين، ولهم كذلك أن يعاقبوا صاحبه¹.

الفرع الرابع: الانتقادات الموجهة إلى الديمقراطية الأثينية

لقد وُجّهت إلى الديمقراطية الأثينية انتقادات شتى من قبل معاصريها، ومن المحدثين كذلك؛ فكانت تلك العيوب سبباً في هجوم كثير من المفكرين السياسيين والفلاسفة على هذه الديمقراطية، بل إن بعضهم رأى أنها ليست من الديمقراطيات في شيء. ويمكن إجمال هذه الانتقادات فيما يأتي:

أولاً: أنها حكومة الأقلية وليست الأغلبية

وذلك لأن الأحرار الذين لهم حق ممارسة السلطة والسيادة في أثينا القديمة لم يكن يتجاوزون (10 %)، أي عشر سكان المدينة²، فهناك تمييز بين المواطنين الأثينيين الأحرار، وغير المواطنين (الأجانب) الذين يشكّلون من 10 إلى 20 % ، والعبيد الذين يشكّلون 40 % من مجموع السكان³.

إذن، فقد كانت "أثينا" والمدن اليونانية الأخرى مقسمة اجتماعياً إلى فئتين: فئة الأرقاء، وهم الأغلبية الساحقة من السكان، وفئة المواطنين الأحرار، وهم القلة الذين كانوا يتمتعون وحدهم بالحقوق السياسية، وهكذا اقتضت مباشرة شؤون الحكم على الفئة الثانية دون الأولى، أو على الفئة التي تمثل الأقلية من السكان الذين لم يتجاوز عددهم وقتذاك عشرين ألفاً، دون الغالبية الساحقة من الأرقاء والأجانب الموجودين بهذه المدن⁴.

ثانياً: جهل رجال السياسة: إذ لم يكن يتطلّب في الديمقراطية الأثينية وجود أشخاص فنيين أخصائيين في مختلف مراكز الحكومة. والواقع أن هذه الظاهرة لا تزال تلاحظ حتى في العصر الحديث، وفي أكثر الدول تقدماً، وهي من العيوب التي ينسبها البعض إلى

1 جونز (أ.هـ.م.)، الديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص.8.

2 PRELOT (Marcel) , *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.51.

3 غزوي (محمد سليم)، نظرات حول الديمقراطية، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، ط.1، 2000م، ص.15.

4 شيحا (إبراهيم عبد العزيز)، النظم السياسية والقانون الدستوري، د.ن.، د.م.، د.ط.، 1988م، ص.282.

أنظمة الحكم في عصرنا هذا، ولكن ليس إلى حدّ ما هو موجود في الديمقراطية القديمة، ففي أثينا كان كلّ فرد من المواطنين غير الأرقاء يبلغ العشرين من عمره، يعدّ عضواً في "جمعية الشعب"، أي أنّه يقوم بالمهمّة التي يقوم بها نائب من النواب، كما أنّه يجوز له في أيّ وقت أن يُختار موظّفاً أو قاضياً أو ضابطاً¹.

ثالثاً: استبداد الفقراء بالأغنياء

حيث اعتبر الفلاسفة أنّه من المآخذ الأساسيّة على هذه الديمقراطية، أنّها كانت تعني سيادة الغالبية الفقيرة بما يخدم مصالحها على حساب الأقلية الغنيّة²، فقد ذهب "أفلاطون" (427-347 ق.م) و"إيسوكراتيس" (436-338 ق.م) و"أرسطو" (384-322 ق.م) إلى اعتبار الديمقراطية استبداد الفقراء بالأغنياء³، ولكن هذا الحكم ليس على إطلاقه، فهناك في الديمقراطية الأثينية بعض المراكز والمسؤوليات كانت حكراً على الأغنياء دون الفقراء، ممّا اعتبرناه من عيوب هذه الديمقراطية، حيث استحوذ الأغنياء والطبقة الإرسقراطية بصفة عامّة على المناصب الحسّاسة، وأعطيت المناصب ذات الأهميّة القليلة إلى الفقراء⁴.

رابعاً: عدم قيامها على نظرية سياسية

ومما يؤخذ على الديمقراطية الأثينية كذلك، أنّها لم تتطرق إلى ذكر النظرية السياسيّة الديمقراطيّة؛ لذلك فليس من السهل تحديد المزايا الحقّة التي اقتنع بها الأثينيون في الديمقراطيّة، أو حتّى ما هي الأسس التي اعتقدوا أنّ يقوم عليها الدستور القوم، فالنظرية السياسيّة الديمقراطيّة عندهم يمكن محاولة جمع شتاتها من إشارات متفرّقة، وأفضل مصدر للأسس المثاليّة التي قامت عليها الديمقراطية الأثينية هو مجموعة المدائح التي صيغت عن "أثينا"⁵.

1 متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة، مرجع سابق، ج.1، ص.103-104.

2 جونز (أ.ه.م.)، الديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص.83.

3 المرجع نفسه، ص.117.

4 الهاشمي (طارق علي)، الأحزاب السياسيّة، مطابع التعليم العالي، بغداد، 1990م، ص.11.

5 جونز (أ.ه.م.)، المرجع السابق، ص.69-70.

والديمقراطية القديمة -بشكل عام- عُرِفَتْ فقط كنظام للحكم، ولم تُعرف كمنهج فلسفي؛ إذ لم يُعرف عن أحد من فلاسفة أو مفكرَي اليونان، أو روما القديمة أنه عني بالبحث عما هو أصل السلطة، أو متى تكون هذه السلطة مشروعة، وذلك بخلاف الديمقراطية الحديثة، فهي منهج فلسفي ونظام للحكم¹.

فديمقراطية أثينا إذن، هي نظام عملي قائم على ضرورات الواقع، وليس بالنظام الفكري القائم على توضيح المبادئ وتمحيص الآراء².

ونستخلص مما سبق، أنه على الرغم من أننا نسلّم بصحة الادعاء أن الديمقراطية الأثينية ليست نموذجًا صحيحًا للنظام الديمقراطي السليم، لما شأها من قصور وعيوب، إلا أنه لا بدّ من الاعتراف أن هذه التجربة تعتبر أبرز وأخصب التجارب الديمقراطية في العصور القديمة، وأنّ دراستها ضرورية لإدراك مدى تطوّر الفكر الديمقراطي، كما أنّ الاختلافات الجوهرية بين الديمقراطية الأثينية والديمقراطية المعاصرة لا تمنع من اعتبار الأولى أصلًا تاريخيًا للثانية.

ولقد لخصّ أحد الباحثين المعاصرين مفهوم الديمقراطية الأثينية وخصائصها في العبارة الآتية: "ديمقراطية سياسية، تقوم على أساس الاشتراك المباشر لجميع المواطنين الذكور في ممارسة الحكم، وتمتّع الدولة فيها بسلطات شاملة"³.

المطلب الثاني: الديمقراطية لدى الرومان

تعتبر الديمقراطية في روما من الديمقراطيات القديمة، التي ترجع الديمقراطية الغربية في أصل نشأتها وتطوّرهما إليها، وإن كانت لا تتفق مع المدلول الذي انتهت إليه الديمقراطية الغربية⁴.

1 فتولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، جـ-1، ص.108.

2 العقاد (عباس محمود)، الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط.6، د.ت، ص.14.

3 رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص.31.

4 عصفور (سعد)، المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص.149.

وإننا نستطيع أن نردّ الديمقراطية الغربية الحديثة في بعض مظاهرها إلى أصول رومانية، حتى ولو بدت لنا في صورة مغايرة لها، من حيث المدلول والتطبيق؛ ذلك لأنّ تطوّر الفكر البشري، من خلال التجارب والأحداث التاريخية، إضافة إلى عاملي الزمان والمكان، أحدث ذلك التباين في التجربتين. ولهذا حاولنا إعطاء صورة عن الديمقراطية في "روما"، وأهمّ مظاهرها، وخصائصها، وذلك فيما يأتي:

الفرع الأول: مظاهر الديمقراطية الرومانية من خلال فكرها السياسي

لقد اشتهر عن الرومان نبوغهم في القانون، حتى إنهم كانوا قدوة لغيرهم في هذا المجال، ولا أدلّ على ذلك من كون آثارهم القانونية لا تزال قائمة حتى في عصرنا هذا. وفي مقابل ذلك، فإنهم من الناحية الفلسفية لم تكن لديهم فلسفة أصيلة تنبع من فكرهم الحرّ، ومن ظروف بيئتهم؛ وإنما كان اعتمادهم في هذا المجال على الفلسفة اليونانية، حيث يظهر تأثرهم بكثير من مبادئها¹.

وقد ساهم المشرّعون، والفقهاء القانونيون في إنعاش الفكر السياسي الروماني؛ حيث برع هؤلاء في تنظيم وتدوين القوانين التحضيرية للحياة الإنسانية، كما تبنا مفهوماً جديداً خلاصته أنّ الشعب صاحب السيادة، ولكن في الحقيقة هذه النظرية كانت تجريدية أكثر مما هي واقعية؛ لأنّ الشعب-حسب نظرية السيادة الرومانية- قد أعطى الحاكم الحرية المطلقة لكي يكون صاحب السلطة المطلقة، وليس من حقّ الشعب أن يتزعزع هذه السلطة منه؛ كما ساهم الفكر السياسي الروماني في تحديد العلاقة بين الفرد والدولة، وذلك بضبط حقوق وواجبات كلّ طرف، حيث أخذت هذه العلاقة طابعاً جديداً، يكاد يشبه ما هو موجود في مجتمعاتنا الحالي².

ويمكننا القول إنّ العالم اليوم مدين للرومان، باعتبار الشعب صاحب السيادة، وأيضاً بمبدأ التعاقد، وعدم التراجع في جميع الاتفاقات المبرمة، كما يعود الفضل إليهم في

1 ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط.، 1969م، ص.391.

2 بوحوش (عمّار)، تطوّر النظريات والنظم السياسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط.2، 1984م، ص.90.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

إسناد صياغة القوانين إلى الخبراء في التشريع، وجعل الموافقة عليها من اختصاص الشعب، عن طريق ممثليه في المجالس الشعبية¹.

وكان من أشهر المفكرين السياسيين في روما القديمة: "بوليبوس" (Polybius) (201-120 ق.م)، و"شيشرون" (Cicéron) (106-43 ق.م)².

ولكن - كما ذكرنا سابقاً - فإنّ الفكر السياسي الروماني لم يكن أصيلاً عندهم، ولكنه نُقل عن اليونان، وصيغ بالأسلوب الروماني، بما يتلاءم مع ظروفهم وأوضاعهم، لذلك يمكن القول إنّ عبقرية الرومان عبقرية ترجمة؛ حيث حققوا أمجادهم عن طريق نقل تراث الحضارة اليونانية والحضارات المعاصرة لهم، والاستفادة منها بعد صقلها³.

الفرع الثاني: مظاهر الديمقراطية الرومانية من خلال هيئاتها السياسية

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المظاهر الديمقراطية نلمسها من خلال العهدين الملكي والجمهوري، أمّا في عصر الإمبراطورية العليا والإمبراطورية السفلى فقد ساد فيها النظام الفردي المطلق، المتمثل في سيطرة الإمبراطور على السلطتين السياسية والدينية، بعد أن سلب مجلس الشيوخ ومجالس الشعب كلّ اختصاصاتهما التقليدية⁴.

أولاً: تعدد هيئات الحكم في روما

حيث لم تكن تسند إلى شخص واحد، أو هيئة واحدة، بل توزعت على هيئات مختلفة، لكلّ منها اختصاصات وصلاحيات معينة، وهذا في العصرين الملكي، والجمهوري.

1- العصر الملكي: وكان الحكم فيه يرتكز على وجود هيئات ثلاثة: الملك، ومجلس

الشيوخ، والمجالس الشعبية. وكان الملك يعيّن خلفه، إذ لم يكن الحكم قائماً على أساس الوراثة، وإن تعذر ذلك يتولّى مجلس الشيوخ هذه المهمة؛ ويتولّى الملك الحكم مدى الحياة، وكانت سلطاته مطلقة. أمّا مجلس الشيوخ فيتكوّن من رؤساء وشيوخ العشائر،

1 بوحوش (عمار)، تطوّر النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص.105.

2 ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص.392-395.

3 المرجع نفسه، ص.399.

4 الجرف (طعيمة)، نظرية الدولة والأسس العامة للتظيم السياسي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط.1، ص.205-206.

وهم من الأشراف، ويبلغ عددهم ثلاثمائة عضواً، وكانت مهمته استشارية بالنسبة للملك، كما يتولّى التصديق على قرارات المجالس الشعبية. أما هذه الأخيرة -أي المجالس الشعبية- التي يبلغ عددها ثلاثين مجلساً، وتقتصر العضوية فيها على الذكور من الأشراف، فإنها تجتمع بناءً على دعوة الملك، ويقتصر اختصاصها في الموافقة أو الرفض على التعديلات المراد إدخالها على نظام المدينة، أو تكوين العشائر¹.

2- العصر الجمهوري: ويبدأ هذا العصر بعد الثورة في روما ضدّ الملك "تاركوين" (Tarquin) نتيجة سياسته التعسّفية، حيث طرد (سنة 209 ق.م) فألغي بذلك نظام الحكم الملكي، وحلّ النظام الجمهوري الذي استمرّ خمسة قرون متوالية². أما عن هيئات الحكم في هذا العصر فتتمثّل في: القنصلين (لرئاسة الدولة)، والموظفين الذين يتمّ اختيارهم بالانتخاب، بواسطة المجالس الشعبية ومجلس الشيوخ؛ والمجالس الشعبية التي تندرج تحتها عدّة أنواع من المجالس، وتمارس تلك الهيئات وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية والإدارية. وتمّ في هذا العصر تعديل جوهرى في نظام الحكم، حيث أصبحت هناك مساواة بين طبقة العامة، وطبقة الأشراف، وكان اختيار الحاكم عن طريق الانتخاب، ومدة حكمه مؤقتة³.

ثانياً: دور المجالس الشعبية في الممارسة الديمقراطية

حيث تظهر لنا بعض المظاهر الديمقراطية لدى الرومانيين، من خلال تجمّعاتهم المتكرّرة لمعالجة أمورهم إذ « لم تكن تمرّ أسابيع قليلة لم يكن يُجمع فيها الشعب الروماني، بل يُجمع فيها عدّة مرات، فلم يكن يمارس حقوق السيادة فحسب، بل وجزءاً من حقوق الحكومة، فقد كان يعالج أموراً معيّنة، ويحكم في قضايا معيّنة، فكان هذا الشعب -بأكمله- كثيراً ما يكاد يكون حاكماً بقدر ما هو مواطن»⁴.

كما كانت كلّ القوانين الصادرة لا بدّ أن تنال تصديقاً، وكلّ الحكام لا بدّ أن يُنتخبوا في المجالس، كما أنّه ما من مواطن إلّا وكان مسجلاً في بطن، أو وحدة مئوية،

1 الجرف(طبيعة)، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص.384.

2 ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص.384.

3 المرجع نفسه، ص.385-386.

4 روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د.ط، د.ت، ص.147-148.

أو في قبيلة، ونتيجة لذلك لم يكن ثمة مواطن محروماً من حقّ التصويت؛ فكان الشعب الروماني حقيقة ذا سيادة -قانوناً وفعلاً- ولم تكن القوانين، وانتخاب الزعماء، هي المسائل الوحيدة الخاضعة لحكم المجالس الشعبية¹.

غير أنّ هذه التجربة الديمقراطية في روما سرعان ما اهارت مع قيام النظام الإمبراطوري سنة (27 ق.م)².

المبحث الثاني

الديمقراطية الغربية في العصور الوسطى

لا تذكر القرون الوسطى في الغرب إلا واقترنت بتلك الظروف والأوضاع المظلمة؛ وذلك نتيجة ما ساد أوروبا في تلك القرون من أنظمة حكم مستبدّة، وصراع بين الباباوات والأباطرة، إضافة إلى نظام الإقطاع وما صاحبه من ظلم وجور، هذا زيادة على ما تعيشه شعوب أوروبا من جهل وتخلف وجمود.

وطبيعي إذن، تحت ظلّ هذه الظروف، أن يتراجع المدّ الديمقراطي في هذه العصور، ليفسح المجال لأنظمة الحكم المستبدّة، حيث يتمتّع فيها الملوك بسلطات مطلقة، وتسود فيها نظرية الحقّ الإلهي، التي كانت مطيّة لإطلاق سلطات الملوك، وعدم خضوعهم لأية رقابة أو محاسبة، بدعوى أنّ إرادتهم من إرادة الله.

فمنذ عهد الإمبراطورية الرومانيّة، وطوال كلّ العصور الوسطى، وحتى القرن السابع عشر، يمكن الحكم بالاختفاء النهائي لكلّ مظاهر النظام الديمقراطي، لتبدأ تجربة النظام الإقطاعي أولاً، ثم النظام الملكي المطلق بعد ذلك، ولكن على الرّغم من ذلك فقد وُجد كثير منّ يدافعون عن الفكرة الديمقراطية ويؤيدونها، كما شهدت هذه العصور

¹ روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 184-185.

² الجرف (طبيّة)، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ج. 1، ص. 209.

ثورتين دينيتين كبيرتين هما المسيحية والإسلام؛ حيث قدمت هاتان الثورتان ميراناً ضخماً وعميقاً للمبدأ الديمقراطي - فكراً وتطبيقاً¹.

وستتناول- بإذن الله تعالى- وضعية الديمقراطية في هذه العصور في المطلبين الآتين:

المطلب الأول: وتتناول فيه أثر المسيحية على المبدأ الديمقراطي.

المطلب الثاني: وتعرض فيه إلى دور نظام الإقطاع في الفكر الديمقراطي.

المطلب الأول، أثر المسيحية على المبدأ الديمقراطي

على الرغم من أن المسيحية كانت دعوة دينية بحتة، إلا أنها أحدثت تغييرين جوهريين في أسس التنظيمات السياسية المستقرة قبلها؛ فقد دعت إلى الإيمان بوحدة الإنسانية في إطار تعاليم المسيح، كما أقرت- ولأول مرة في التاريخ- مبدأ الازدواج في السلطة، السلطة الدينية من ناحية، والسلطة السياسية من ناحية أخرى².

كما وضعت المسيحية النواة الأولى لمبدأ خضوع الدولة للقانون، حيث دعت إلى حرية العقيدة، وميّزت بين الفرد بوصفه إنساناً، وبوصفه مواطناً؛ وبذلك تكون قد نزعت الفرد من الجماعة، وجعلته مستقلاً بوجوده عنها، وذلك على خلاف ما كان عليه الحال في العصور القديمة، التي كان الفرد فيها يذوب في الجماعة التي يعيش فيها³.

إلا أن هذه الأفكار لم يظهر مفعولها إلا بعد قرون طويلة؛ ذلك أنه على الرغم من اعتراف المسيحية باستقلالية كيان الفرد عن كيان الجماعة، إلا أنها لم تحدّد حقوق الفرد، كما أنها بقولها بالفصل بين ما لله وما لقيصر، فإنها لم تحدّد ما هو لقيصر وما يترك لله؛ ولأجل هذا فقد عاشت أوروبا في العصور الوسطى تحت ظلّ سلطان مطلق لا حدود فيه لسلطات الحاكم، ولا يُعترف فيه بحريات وحقوق الأفراد⁴.

¹ الجرف (طعيمة)، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص. 209.

² PRELOT (Marcel), *Histoire des idées politiques*, Dalloz, paris. éd.4, 1970, p.230 et suiv.

³ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط.، 1972م، ص. 153.

⁴ المرجع نفسه، ص. 153.

الداب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

ولكن رغم هذا الموقف السلبي الذي التزمته المسيحية من مشكلة النظم السياسية، فإنّ في تعاليمها دعوة إلى الحبّ والإخاء والخير والإيمان؛ وهذا كلّه قد مهّد إلى الدعوة الديمقراطية، التي نادى بها بعض المفكرين في العصور الوسطى¹.

ويمكننا القول-من خلال كلّ ما سبق- إنّ المسيحية قد أثّرت في المبدأ الديمقراطي بطريقة غير مباشرة؛ وذلك لأنّها تميّزت بتعاليم تهتمّ بالجانب الروحي أكثر ممّا تهتمّ بالجانب الدنيوي، فهي دعوة روحية، تدعو إلى المحبة والإخاء والخير، ولا شأن لها بأمر السياسة والحكم²؛ فكان موقفها من هذه الأمور سلبياً، وبهذا ساد الحكم المطلق في تلك القرون. ولكن هذا لم يمنع من قيام بعض النظريات التي تستند إلى الدين، وكان لها أثر في وضع المقدمات الأولى لانبعاث الفكر الديمقراطي.

فكانت نظرية الحقّ الإلهي غير المباشر، التي بدأها "سانت أوجستان" (Saint-Augustin)، هي المقدمة الأولى لهذا الفكر، فقد انتهى منها "سانت توماس" (Saint - Tomas) إلى أنّ رضا الشعب بالحاكم هو شرط جوهرى لتأسيس الحكومة العادلة، كما انتهى منها "مارسيل دي بادو" (Marsile De Padoue) في أواخر القرن الرابع عشر، إلّا أنّ مهمّة إقرار التشريع يجب أن تبقى ملكاً للشعب، كما يجب أن يبقى الشعب-وهو أساس السلطة- مشرفاً دائماً على حسن استعمال الملوك لهذه السلطة³.

فكانت هذه الأفكار وغيرها هي التي قادت التطوّر في اتجاه النظام الديمقراطي الحديث.

¹ الجرف (طعيمة)، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، جـ.1، ص. 210.

² ولكن عندما توطدت المسيحية، وكثر أتباعها، بدأ الباباوات ينازعون الأباطرة سلطتهم الزماني، ويحاولون الاستئثار بالسلطينة الدينية والدنيوية، والسيطرة في الميدانين الروحي والزماني. انظر: ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 409.

³ BURDEAU(Georges), *Traité de science politique*, L.G.D.J., éd.2, Paris, 1970, t.3, p.465.

المطلب الثاني: دور نظام الإقطاع في الفكر الديمقراطي

لقد ظهر هذا النظام في أوروبا الغربية في القرنين التاسع والعاشر، واكتمل تطوره في القرن الثاني عشر، وبعد اكتماله ونضجه، ونتيجة لبعض الأحداث والظروف، بدأ في الاثيار إلى أن تمّ ذلك في نهاية القرون الوسطى¹.

وكان الإقطاع نظاماً سياسياً من أنظمة الحكم، إضافة إلى كونه نظاماً اجتماعياً واقتصادياً؛ فقد كان حاكم الإقليم الذي يطلق عليه "السيد الإقطاعي" له حقّ مباشرة جميع سلطات الحكم من تشريع، وإدارة، وقضاء، وتنظيم الشؤون المالية في الإقليم...². وعلى الرغم من أن النظام الإقطاعي قد وُصف بأسوأ الأوصاف، ونُسبت إليه شتى المظالم والظلمات، التي سادت أوروبا في القرون الوسطى، كما تعرّض إلى نقد عنيف من المؤرّخين والمفكرين، إلاّ أنه من باب الإنصاف القول إنّه لا يوجد أيّ نظام يخلو تماماً من الحسنات، ومن جوانب الخير فيه.

فالنظام الإقطاعي قد نشأ نتيجة عوامل وظروف سياسيّة، واجتماعيّة، واقتصاديّة، كما كان وسيلة لمعالجة الانحلال، والفوضى التي اجتاحت الإمبراطورية الرومانيّة نتيجة أسباب أخرى؛ فنجح هذا النظام في هذه المهمّة إلى حدّ كبير³.

ومن ناحية أخرى، فقد ساهم في إثراء الفكر الديمقراطي من خلال تأثيره في نموّ الفردية القويّة، التي ظهرت فيما بعد كأحد جذور الحرية، كما ساهم في تطوير العلاقات بين الناس بالفكرة القائلة بأنّ المجتمع يرتكز قسم كبير منه على تبادل الخدمات، وكان له دور في تعظيم الإحساس بالشرف والأمانة عن طريق الفروسية، الذي تحوّل إلى ولاء تجاه الأمير، وتطوّر فيما بعد إلى روح المواطنة الحديثة، وفي هذا النظام كذلك نما الاعتقاد بأنّ

¹ ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 417-418.

² المرجع نفسه، ص. 419.

³ المرجع نفسه، ص. 417-418.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

الطبقة الاجتماعية يجب أن تتعادل كفتها بالإيمان بالمساواة بين الناس، هذا الإيمان الذي كان موجوداً في القرون الوسطى، التي كانت عهد الإيمان بالمساواة أمام الله¹.
فهذا النظام الاقتصادي إذن، رغم مساوئه والانتقادات الموجهة إليه، إلا أنه كان لبعض أفكاره إسهام في بعث النظام الديمقراطي بعد ذلك، وحتى مظالمه وعيوبه كان لها الأثر في إيقاظ الشعوب، وجعلها تفكر في وسيلة للخلاص من تلك الأوضاع؛ مما كان الباعث في البحث عن نظام أفضل، والذي يتمثل في النظام الديمقراطي.

المبحث الثالث

الديمقراطية الغربية في العصر الحديث

لقد تعرّضنا في المبحث السابق إلى الأوضاع التي سادت العصور الوسطى، حيث انتشرت النظم الاستبدادية والدكتاتورية، التي تأسست في معظمها على نظريات الحق الإلهي، التي تجعل الملوك والحكام فوق المحاسبة، هذه الأوضاع أدت إلى انحسار المبدأ الديمقراطي، حيث اتسعت سلطات الملوك المطلقة؛ مما أدى إلى شعور الشعوب بالظلم والقهر، ودفعها ذلك إلى التفكير في وسيلة للتخلص من سلطان الملوك المطلق، أو على الأقلّ التقليل من مدها، والتخفيف من آثاره.

فكان لبعض الأحداث التاريخية المهمة، ولبعض الفلاسفة والمفكرين السياسيين، الذين شادوا نظريات سياسية لا يزال أثرها بارزاً إلى اليوم، دور فاعل في الانبعاث الديمقراطي في هذا العصر.

لذا يمكن اعتبار مصادر الانبعاث الديمقراطي في العصور الحديثة تتمثل في: نظريات جديدة، وريادة مؤسسات جديدة، وتغيرات ثورية².

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد - شفيق حداد - عبد الحسن

سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط. 2، 1977، ج. 1، ص. 54.

² ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 27.

فكانت ميزة هذا العصر تتمثل في ذلك التطور الملحوظ في الفكر السياسي، وذلك من خلال ما سبق ذكره من ظهور نظريات سياسية جديدة، وما تحمله من أفكار ديمقراطية تدعو إلى التحرر، فكانت أولى نتائجها تلك الثورات التي ظهرت في أوروبا وأمريكا، والتي كانت بداية عهد جديد، من خلال ما تحمله من شعارات، وما تدعو إليه من مبادئ، فكان هذا العصر -بحق- عصر الانبعاث الديمقراطي.

ولدراسة هذا التطور الديمقراطي في العصر الحديث، ومدى مساهمته في إثراء المبدأ الديمقراطي، فقد قسمنا هذا البحث إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: ونبين فيه دور الفلاسفة والمفكرين السياسيين.

المطلب الثاني: ونتعرض فيه إلى دور المؤسسات السياسية.

المطلب الثالث: ونتحدث فيه عن أثر التجارب والأحداث التاريخية.

المطلب الأول: دور الفلاسفة والمفكرين السياسيين

فلقد أشار الفقه الدستوري إلى أن معالم المبدأ الديمقراطي لم تتضح إلا بفضل أقلام الكتاب، وأفكار الفلاسفة، الذين اتخذوا من هذا المبدأ سلاحاً ضد الملكية المطلقة، بغية تقييدها والحد من سلطاتها، وكذا هدم النظريات الثيوقراطية¹، التي كان يتدرع بها الملوك آنذاك في تشييد سلطاتهم².

1 **الثيوقراطية (Théocratie):** مذهب يقوم على تعليل السلطة لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطي هو النظام الذي يستند إلى فكرة دينية، ومنها "نظرية الحق الإلهي" التي تعتبر الله مصدرًا للسلطة، والحاكم بمثابة ظل الله في الأرض ومفوض السماء، فالسلطة الزمنية تستمد مقوماتها من المشيئة الإلهية، ويتم اختيارها بمنايا ويتوجه منها. الكيالي (عبد الوهاب) وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 928.

2 شيحا (إبراهيم عبد العزيز)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 283.

وكانت فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر في غرب أوروبا لكل من: "جون لوك" و"مونتسكيو" و"روسو" تهدف إلى غاية واحدة، هي حماية وصيانة حقوق وحرّيات الأفراد، وهذه الغاية هي الخطّ العريض لتلك الفلسفات¹.
وباعتبار هؤلاء الثلاثة من أبرز دعاة المبادئ الديمقراطية، وكان لأفكارهم الدور الكبير للانبعاث الديمقراطي الحديث، فستطرّق - بإذن الله تعالى - إلى أثر أفكارهم على المبدأ الديمقراطي.

أولاً: جون لوك (John-locke) (1632-1704م)

حيث يعتبر هذا الفيلسوف الإنجليزي من دعاة الحكم المقيد، وأنصار الأفكار الديمقراطية، التي تؤدّي إلى حماية حقوق الأفراد، وكفالة حرياتهم. وقد تزعم ثورة فكرية ضدّ السلطان المطلق، وفتح المجال لعصر جديد تسود فيه أفكار فلسفية تحرّرية، تنادي بضرورة احترام الحرية الفردية، والعمل على حمايتها، كما جعل احترام الحرية هدفاً رئيساً، وربط بينها وبين القانون الطبيعي. وقد سجّل "لوك" أفكاره هذه في كتابه الشهير في علم السياسة "الحكومة المدنية"، كما تناول فكرة "العقد الاجتماعي" وحلّها، ونادى بمبدأ الفصل بين السلطات، وبيّن كيفية تطبيقه، ومبرراته، وذلك لأجل تدعيم مذهبه في حماية الحريات الفردية، وتفادي السلطة المطلقة².

ثانياً: مونتسكيو (Montesquieu) (1689-1755م)

وهو فيلسوف سياسي فرنسي، عاش في القرن الثامن عشر³، وهو تلميذ لـ "جون لوك"، ويعتبر كذلك من ألدّ أعداء السلطة المطلقة، كما عمل جاهداً على تقييد السلطة، وإضعافها لصالح حماية حقوق الأفراد وحرّياتهم، ويمتاز بالواقعية في التفكير؛ ولذلك عارض النظريات الخيالية، والمذاهب الشيوقراطية، وقد ارتبط اسمه بمبدأ الفصل بين السلطات الذي بلوره وشرحه، واعتبره الضمان لحماية الحرية الفردية، وقد برزت كلّ

¹ ثابت (عادل)، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، د.ط.، 2001، ص.92.

² TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*, op.cit., t.1, p.374 et suiv.

³ ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص.25.

هذه الاتجاهات في كتابه الشهير "روح القوانين" (Esprit des lois) الذي أصدره عام 1748م¹.

ثالثاً: جان جاك روسو (Jean Jack-Rousseau) (1712-1778م)

وهو فيلسوف فرنسي، ومن أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر، وهو أحد الذين تعرّضوا لنظرية العقد الاجتماعي، بل إنّ هذه النظرية قد اقترنت باسمه، ونُسبت إليه دون غيره؛ وذلك لأنه أبرز هذه النظرية في ثوب جديد، ووصل بها إلى نتائج مغايرة لم يصل إليها أسلافه (وهما: هوبز Hobbes (1679-1588) - و لوك)، واكتسبت طابعاً عملياً تطبيقياً بعد أن كانت مجرد أفكار فلسفية².

كما اعتُبر "روسو" من أبرز أنصار المبدأ الديمقراطي، حتى إنّ قادة الثورة الفرنسية قد اعتنقت أفكاره الديمقراطية، واعتبروا كتابه الشهير "العقد الاجتماعي" الذي يحوي آراءه السياسية "إنجيل الثورة الفرنسية"³.

إلاّ أنّه في تعريفه للديمقراطية حصرها بالوضع الذي يتولّى فيه الشعب الحكم مباشرة، بدلاً من أن يتولاه بواسطة ممثلين له يختارهم لذلك⁴. لذا فقد عُرف عن "روسو" دفاعه عن الديمقراطية المباشرة، ونقده الشديد للنظام النيابي.

المطلب الثاني: دور المؤسسات السياسية (البرلمان الإنجليزي)

إنّ تطوّر المؤسسات، والهيئات السياسية التي تمثّل الشعب، وتوسيع نطاق اختصاصاتها وصلاحياتها، يعتبر مكسباً ديمقراطياً؛ لذا يمكن ربط تطوّر المبدأ الديمقراطي بتطوّر هذه المؤسسات، وانتزاعها لصلاحيات لفائدة الشعب، وعلى حساب الملوك والطبقات الأرستقراطية.

¹ ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 498 وما بعدها.

² المرجع نفسه، ص. 506.

³ أبوراس (محمد الشافعي)، نظم الحكم المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، د.ط.، د.ت.، ص. 330.

⁴ ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 25.

ولا يتم ذلك إلا بعد كفاح طويل، بل وثورات عسيرة، لأجل افتكاك الحقوق، ونقل السيادة من الملوك إلى الشعوب.

ويعتبر البرلمان الإنجليزي نموذجاً في هذا المجال، حيث تطوّر ليُمثّل كلّ طبقات الشعب الإنجليزي.

فقد ظهرت الديمقراطية بمعنى متطوّر وازدهرت فكرتها، منذ القرن السابع عشر، ولاسيّما بعد نشوب الثورة الإنجليزية (1642-1649م) التي ظفرت بالحقوق الدستورية، بعد معارك برلمانية وسياسية وعسكرية، انتهت بهزيمة الملك "شارلز" ¹ ومحاكمته وإعدامه ².

وكان للبرلمان الإنجليزي دور في التطوّر الديمقراطي -خلافاً للمجالس والبرلمانات الأوربية الأخرى-، لأنّ هذه الأخيرة لا تعدو مجرد كونها هيئات قضائية، أو تنفيذية، تتألف من وجهاء مختارين، ولم يكتسب وجودها المعنى التاريخي الذي اكتسبه البرلمان الإنجليزي؛ وذلك لأنّ دعوة ممثلي المقاطعات للاشتراك في البرلمان الإنجليزي يعتبر سابقة لم يسبقه إليها أيّ برلمان آخر؛ فكانت هذه بداية لأطول سير في طريق الديمقراطية، حتّى أصبح تاريخ الديمقراطية الغربية -لقرون- مرادفاً لتاريخ نموّ "مجلس العموم"؛ فكان بخطواته هذه قدوة لسائر المجالس. وأهمّ خطواته في هذا الاتجاه انفصاله عن مجلس النبلاء الأعلى، وانتزاعه حقّ فرض الضرائب، وفرضه الرقابة على سياسة الحكومة المالية، وناضل كذلك ضدّ جور الملوك، وجرّدهم تدريجياً من السلطة، كما قوّض الامتيازات الطبقيّة، وقضى على ما كان مجلس اللوردات من رقابة عليه، ووسّع الحقوق السياسية حتّى تساوى فيها الغنيّ والفقير، وتعادل في الأخير النساء والرجال ³.

1 والمقصود هنا هو الملك "شارل الأوّل" (1600-1649م)، وهو ملك إنجلترا (1625م)، وقد استبدّ في حكمه

تحت تأثير زوجته "هنريت" الفرنسية وبعض وزرائه، فاندلعت الثورة بقيادة "كرومويل"، وأعدم.

عجيل (لريس) وآخرون، المنجد في الأعلام، دار المشرق، بيروت، ط. 17، 1991م، ص. 326.

2 الخطيب (زكريا عبد المنعم)، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مطبعة السعادة، د.م.

د.ط.، 1985م، ص. 247.

3 ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 231-232.

فقد قوي نفوذ البرلمان الإنجليزي، فأصبح يمارس سلطاته المحددة بالنص أو العرف دون تدخل من الملك، وتؤكد ذلك في القرن السابع عشر (1640-1649م)، حيث بدأ النواب يجتمعون في شكل لجان، وأخيراً استحوذ البرلمان نهائياً على الاختصاص التشريعي ابتداءً من سنة 1707م¹.

المطلب الثالث: أثر التجارب والأحداث التاريخية

كثيراً ما يكون للأحداث التاريخية المهمة، والتجارب العملية، الأثر الكبير في تغيير الأوضاع السائدة، والسير المتواصل نحو حياة أفضل، وغالباً ما يكون هذا بعد انتشار أفكار ونظريات تنتقد الأوضاع الفاسدة، وتطرح البديل الملائم. وقد يكون مصدر هذه الأفكار إما من كتابات الفلاسفة والمفكرين، أو عن طريق الاحتكاك بالأمم والشعوب الأخرى، التي بلغت مبلغاً ذا شأن في الوعي والتحرر.

وكان للثورتين الفرنسية والأمريكية، الأثر البارز في وضع المبدأ الديمقراطي موضع التنفيذ، بعد أن كان مجرد أفكار ونظريات. كما كان لاتصال أوروبا بالعالم الإسلامي، وما تميّز به من أفكار سامية تجسّدت واقعياً، من خلال مبادئ العدل، والمساواة، والشورى، والحرية... أثر كبير في إدراكهم لواقع حالهم المظلم؛ فتطوّرت تلك المفاهيم لديهم، فكانت مبعثاً للثورة على الأوضاع، والرغبة في التغيير، وهكذا أصبحت هذه الأفكار مادة للانبعاث الديمقراطي الذي حصل مع بداية العصر الحديث.

وستتناول -ياذن الله تعالى- هذه التجارب والأحداث التاريخية فيما يأتي:

¹ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, pp.47-48.

الفرع الأول: الثورة الفرنسية (1789م)

إنّ الفكرة الديمقراطية لم يقدر لها أن تكون مبدأ وضعياً للحكم، إلا بفضل رجال الثورة الفرنسية؛ فهياًوا له المناخ الصحي لتطبيقه، بعد أن كان مبدأ نظرياً بحثاً، في عقول المفكرين وبطون المؤلفات¹.

كما كان للثورة الفرنسية الدور الكبير والمباشر في إسقاط الإرسطراطية الأوربية، وتمكّن البورجوازية من السيادة على مقاليد الحكم، وذلك بحلول التصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما كان لها الدور المباشر في إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وكذا ظهور البرلمانات في أوروبا، واعتنقت الليبرالية بمعنيها- السياسي والاقتصادي².

وأهم ما يميّز الثورة الفرنسية أنها وضعت المبدأ الديمقراطي موضع التنفيذ، وخرجت به من المجال الفلسفي، ليصبح مبدأ قانونياً³.

كما أقرّت نصوص دستور الثورة الفرنسية حرية الأفراد، ومساواتهم في الحقوق، حيث نصّ الدستور في مادته الأولى على أنّ الرجال ينشأون وبيقون أحراراً، ومتساوين في الحقوق، وضمن كذلك حرية الرأي لكلّ مواطن، بما فيها ما يتعلّق بمسائل الدين⁴.

وبهذا وضعت الثورة الفرنسية أسس النظام الديمقراطي الحديث، بإقرارها سيادة الأمة، وتبني النظام النيابي، ورفعها لشعار "الحرية والإخاء والمساواة".

فمع بداية شهر جويلية 1789م، كانت الثورة قد تمّت من الناحية القانونية، بإقرار سيادة الأمة، حيث اجتمعت الهيئات العمومية، والتي كانت تتشكّل من ممثلين من النبلاء ورجال الدين والعامّة، وفرض في الأخير ممثلو الشعب رأيهم الذي يعتنق مبدأ سلطان الأمة، ووضعوا هذا المبدأ موضع التنفيذ، واعتبروا وظيفتهم تمثيل الإرادة

¹ شيحا (إبراهيم عبد العزيز)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 283.

² DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp.50-51.

³ أبوراس (محمد الشافعي)، نظم الحكم المعاصرة، مرجع سابق، ص. 331.

⁴ TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*, op.cit, t.2, pp.461-462.

العامّة للأمة؛ فكان ذلك سبباً في تحويل المبدأ الديمقراطي من مبدأ سياسي إلى مبدأ قانوني، وكان لتحالف النواب دور في القضاء على الملكية المطلقة¹.

الفرع الثاني: الثورة الأمريكية (1776م)

لقد انتقلت التجربة الديمقراطية من إنجلترا إلى مستعمراتها في أمريكا، بعد أن استمدت من دعاة المبادئ الديمقراطية أمثال "لوك" و"روسو" و"مونتسكيو" قوة دافعة جديدة، فأعلنت استقلالها (عام 1776م)، وحرصت عندما أقامت الأتحاد المركزي (عام 1787م) على إقرار المبدأ الديمقراطي، وكفالة ما يقتضيه من أحكام ومبادئ².

ولم تكن الثورة الأمريكية ثورة ضدّ نظام آخر، بل كانت عبارة عن ثورة السكّان ضدّ الأشراف والشركات التجارية، وذلك بقيادة بعض المفكرين والبورجوازيين، الذين أدركوا شروط نجاح الثورة، والمتمثلة في ضرورة اعتناق المجتمع لإيديولوجية توحدّهم ضدّ المحتلّ الإنجليزي، ووجدوا ذلك في الأفكار الفلسفية الحرة المعتنقة في أوروبا، فاعتبرت الحرية والاستقلال وتقرير المصير المبادئ الأساسية للثورة الأمريكية؛ ومن ثمّ أصبحت الثورة عبارة عن مقاومة مجتمع ليبرالي جديد لنظام ملكي وإرستقراطي قديم³.

لذا يمكن اعتبار الثورة الأمريكية من المنابع الأساسية في ظهور الديمقراطية الليبرالية وإرساء قواعدها، وقد لعبت أسباب داخلية وخارجية دوراً في ظهور هذه الثورة وانتشارها، والتي من أهمها ارتفاع قيمة الضرائب المفروضة على الأمريكيين

¹ SOBOUL (Albert), *La révolution française 1789-1799*, Editions Sociales, paris, 1951, p. 94 et suiv.

² الجرف (طعيمة)، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص. 222-223.

³ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp.49-50

من قبل البرلمان الإنجليزي¹، إضافة إلى تدمر الأمريكيين من التبعية إلى بريطانيا عامة، وإلى سلطة برلمانها خاصة².

وقد أسفرت الثورة الأمريكية- بعد كفاح مرير- عن نتائج إيجابية من أهمها: الانفصال عن بريطانيا وسلطة برلمانها، وظهور أول دستور أمريكي-الذي يعدّ من أقدم الدساتير- والذي نصّ في بنوده الأولى على حقوق الإنسان، وضرورة احترامها، ولاسيما حقّ الإنسان في الحياة والحرية، وحقّ السعي والعمل لتحقيق السعادة، والحقّ في المساواة، وحقّ اختيار الحكّام، وجعل حماية الأفراد وحقوقهم الشرعية من مهام المحكمة العليا³؛ وهكذا كان للثورة الأمريكية الدور الفعّال في إثراء الفكر الديمقراطي، من خلال نتائجها وما نصّ عليه دستورها.

الفرع الثالث: اتصال أوروبا بالعالم الإسلامي

لقد كان للحضارة الإسلامية الدور الفعّال في التأثير على أفكار كثير من الشعوب؛ وذلك لما تحمله هذه الحضارة من معانٍ سامية، ومبادئ راقية؛ حيث أعجب كثير من الفلاسفة والمفكرين بهذه الأفكار والمبادئ، وسعوا إلى ترجمتها نظرياً وواقعياً. والأوروبيون أنفسهم يقرون بأنّ النظام الديمقراطي هو « نتيجة تطوّر تاريخي بعيد المدى، استمدّت كثير من قوانينه من الأنظمة السياسيّة التي سادت أوروبا في القرون الوسطى، ومن التراث الإنساني، وتحوّلت تدريجياً حتى أصبحت أساساً لنظام جديد، مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق ومنطقها »⁴.

وكان من ثمرات التطوّر في وسائل النقل والاتصال، أن تعرّف الأوروبيون من خلال حجّهم، وحروبهم الصليبيّة على العالم الإسلامي وحضارته العريقة؛

¹ الغزال (إسماعيل)، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط.4، 1989م، ص. 284.

² TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*, op.cit., p. 451.

³ Ibid., pp. 453-454.

⁴ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p.42.

تّما كان له وقع الصدمة النفسية التي ساهمت في إيقاظ أوروبا من غفوة الإقطاع، وغيوبة الدين الكنسي، ودكتاتورية الملوك الإرسطويين، تّما أثر في انقلاب البنيان، والقيم الاجتماعية؛ فكان النظام الديمقراطي الحرّ ثمرها، كما كان لهذا الفكر النهضوي - المتأثر بالحضارة الإسلامية - دوره الريادي في الثورة على العهد القديم، ورموزه، ومؤسساته، وقيمه¹.

فكانت هذه الحقيقة الجلية، سبباً في اعتراف المنصفين من الغرب بفضل الحضارة الإسلامية في تغيير أوضاعهم، حيث أقرّوا بأنّه « لم يبدأ ازدهار الغرب ونهضته، إلّا حين بدأ احتكاكه بالعرب سياسياً، وعلمياً، وتجاريّاً »².

ولم يكن دور المسلمين يقتصر على نقل التراث اليوناني فقط، بل إنّ مساهمتهم فاقت ما تركته "أثينا" و "روما"، حيث إنّ المسلمين ظلّوا ثمانية قرون يشعّون على العالم علماء، وفتاً، وأدباً، وحضارة، كما أخذوا بيد أوروبا، وأخرجوها من الظلمات إلى النور، ونشروا لواء المدنية أينما ذهبوا، سواء في آسيا، أم في إفريقيا، أم في أوروبا³.

¹ الفنوشي (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، د.ت، ص. 75-76.

² هولكه (زيفريد)، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1981م، ص541.

³ المرجع نفسه، ص. 11-12.

الفصل الثاني

مفاهيم الديمقراطية الغربية، وخصائصها

مصطلح "الديمقراطية" من المصطلحات التي راجت كثيراً في مجال السياسة، والقانون، وحتى في الأوساط الشعبية؛ وهي من المصطلحات التي كثر فيها الجدل، وتنوعت فيها الآراء، واختلفت فيها التطبيقات.

وإذا كان المدلول اللغوي لهذا المصطلح قد أُنْفِقَ عليه، إلا أن الأوصاف التي أعطيت للنظام الذي يجسّد مبادئه قد تنوعت، واختلفت كذلك الأنظمة التي تتبناه. فقد اتسع هذا المصطلح حتى شمل أنظمة سياسية متنوعة، وهو مطّاط إلى درجة أنه يتحمّل أنظمة ذات توجهات مختلفة.

ورغم كلّ هذا، تبقى هناك سمات مشتركة تميّز النظام الديمقراطي عن غيره من الأنظمة الأخرى - نظرياً وعملياً.

وفي بحثنا هذا قد حدّدنا الديمقراطية المقصودة بالدراسة وهي "الديمقراطية الغربية"؛ وذلك حتى تُخرج الأنواع الأخرى من الديمقراطية، التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن الديمقراطية الغربية.

ولدراسة المفاهيم المختلفة للديمقراطية الغربية، وتعيين أوصافها، وتمييزها عن غيرها من الديمقراطيات، وتحديد أهمّ خصائصها، فقد قسمنا هذا الفصل إلى المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: وتتناول فيه مفاهيم الديمقراطية الغربية.

المبحث الثاني: وتحدّث فيه عن خصائص الديمقراطية الغربية.

المبحث الأول

مفاهيم الديمقراطية الغربية

تعتبر الديمقراطية الغربية من الأنظمة التي حظيت باهتمام بالغ، من الباحثين والمفكرين والفلاسفة والسياسيين، سواء بالبحث عن ماهيتها وتحديد مدلولها وأصولها التاريخية، أم بالبحث عن شروط تحقيقها، وحتى بانتقادها وإظهار مواطن الضعف فيها.

ونظراً لكثرة من يدعى تطبيق الديمقراطية، وحتى من خصومها، فقد اجتهد الباحثون في تحديد الديمقراطية الغربية، من حيث تعريفها، وبيان أوصافها، وتحديد التسميات المختلفة لها، وتمييزها عن غيرها من الديمقراطيات، وكذا تحديد معنى الديمقراطية كمذهب، وكنظام للحكم.

ولدراسة هذه العناصر قسّمنا هذا المبحث إلى المطالب الآتية:

- المطلب الأول: وفيه تعرّض إلى التعاريف المختلفة للديمقراطية.
- المطلب الثاني: وتناول فيه الأوصاف المتعددة للديمقراطية الغربية.
- المطلب الثالث: وتعرّض فيه إلى الديمقراطيات المختلفة عن الديمقراطية الغربية.
- المطلب الرابع: وتحدّث فيه عن الديمقراطية كمذهب، وكنظام للحكم.

المطلب الأول: التعاريف المختلفة للديمقراطية

الفرع الأول: الأصل اللغوي لمصطلح "الديمقراطية"

كلمة "الديمقراطية" (Démocratie) ذات أصل إغريقي أو يوناني، وتعني حكم الشعب، أو سلطة الشعب، فهي تتكوّن في اللغة اليونانية القديمة من مقطعين:

(Demos) وتعني الشعب، و(Kratos) وتعني السيادة أو الحكومة أو السلطة، فإذا جمعنا المقطعين توصلنا إلى المعنى اللغوي للديمقراطية وهو "حكم أو سيادة الشعب"¹.
فهذه الكلمة اليونانية مركبة تركيباً مزجياً، وقد سرت هذه الكلمة من اليونان إلى جميع اللغات قديمها وحديثها².
ولم تأخذ هذه الكلمة معنى فنياً أو اصطلاحياً خلاف هذا المفهوم اللغوي، وظل هذا المعنى إلى الآن³.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للديمقراطية

لقد عُرِّفت الديمقراطية بعدة تعاريف مختلفة، وذلك باختلاف زاوية النظر إليها؛ إذ إن الديمقراطية ليست مجرد شكل من أشكال الحكم، بل هي نوع من أنواع الدول، كما أنها نظام من نظم المجتمع، وتعني كذلك معناها الواسع "مكانة سياسية"، و"تصوّر أخلاقي" و"حالة اجتماعية" و"الإيمان بالرجل العادي"⁴.
ومن التعاريف الكثيرة للديمقراطية نذكر:

أولاً: من السياسيين الذين عرفوا الديمقراطية، نذكر الرئيس الأمريكي "إبراهام لنكولن" (Lincoln) (1809-1865م)، الذي عرّف الديمقراطية بتعريف شاع واشتهر، إلى درجة اعتماده، واعتباره أفضل تعريف للديمقراطية عند بعض الباحثين. وقد قدّم "لنكولن" هذا التعريف في خطاب عام بتاريخ 19 نوفمبر 1863م، وقال فيه إن الديمقراطية هي: «حكم الشعب، من قِبَل الشعب، ومن أجل الشعب»⁵.
ويعني في تعريفه هذا أن البلد يكون ديمقراطياً عندما يكون المحكومون هم الحكّام، أو عندما يشترك أكبر عدد من المحكومين في ممارسة السلطة بشكل مباشر.

¹ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p.49

² ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 734-735.

³ أبراس (أحمد الشافعي)، نظم الحكم المعاصرة، مرجع سابق، ص. 328.

⁴ نصر (محمد عبد العز)، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1973م، ص. 163-166.

⁵ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج.1، ص.303.

وهذا التعريف جيد، لأنه ينطبق أكثر ما يكون على الواقع، ولكنه ليس تعريفاً دقيقاً كما دلّ على ذلك تطوّر الأنظمة الجديدة خلال السنوات الخمسين الماضية¹.

كما أنّ الجديد في هذا التعريف هو ما أضافه الرئيس الأمريكي إلى الديمقراطية من معنى جديد، يتمثّل في كون أنّ غاية السلطة فيها "لأجل الشعب".

ثانياً: ومن تعريفات المفكرين السياسيين والفلاسفة، نذكر تعريف المفكر الفرنسي الشهير "مونتسكيو" الذي يعرف الديمقراطية بقوله: « حينما يكون الشعب في مجموعه السلطة السيادية العليا، فهذه هي الديمقراطية »².

ونلاحظ في هذا التعريف أنّه أصاب جوهر الديمقراطية؛ حيث اعتبر الشعب العصب الرئيس في الديمقراطية، وأعطى الأهميّة للشعب بمجموعه، دون تحديده بالشعب السياسي فقط.

ثالثاً: كما عبّر الكاتب والفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" عن الديمقراطية بقوله: « يستطيع صاحب السيادة في المقام الأوّل أن يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كلّهُ، أو إلى الجزء الأكبر منه؛ بحيث يكون هناك من المواطنين الحكّام أكثر من المواطنين الأفراد، ويطلق على هذا الشكل من الحكومة اسم "الديمقراطية" »³.

والملاحظ على هذا التعريف أنّ صاحبه يعترف بأنّه لم تقم، ولن تقوم أبداً ديمقراطية صحيحة بمعناها الدقيق، وخلص إلى القول بأنّ البشر لا يستطيعون حكم أنفسهم ديمقراطياً، إلّا إذا كانوا آلهة⁴.

رابعاً: ويعرفها العالم الفرنسي المعاصر "مارسيل بريلو" (Prélot) بقوله: « إنّ النظام الديمقراطي هو ذلك النظام الذي يحقّق مشاركة غاليّة الشعب في شؤون السلطة العليا، على نحو فعّال وحقيقي، بحيث تكون للشعب الكلمة العليا »⁵.

1 هوربو (أندريه)، القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ.1، ص. 303.

2 عبد الوهاب (محمد رفعت)، النظم السياسية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، د.ط.، 1993م، ص. 122.

3 روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 116.

4 ليسون (ليسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 25.

⁵ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.59.

ونلاحظ على هذا التعريف أن صاحبه قد أعطى الأهمية القصوى لعنصر "الشعب" وبالأخص المشاركة الشعبية؛ بحيث تكون غالبية الشعب مشاركة في شؤون السلطة العليا وبفعالية حقيقية، ويكون للشعب - في عمومها - الكلمة العليا.

خامساً: وعُرفت الديمقراطية كذلك بتعريفات تلقي الضوء على بعض أهدافها ومبادئها، ومن هذه التعريفات نذكر تعريف "ماكيفر" (MacIver) الذي يقول إن « الديمقراطية هي رقابة الشعب على الحكومة »¹، كما يعبر "بيرنز" (Burns) عن الديمقراطية بقوله: « هي الافتراض أن جميع الناس متساوون، يُستعمل من أجل اكتشاف من هم خير الناس »².

ويبدو أن هذين التعريفين يعبران فقط عن بعض أهداف الديمقراطية ومبادئها، كالرقابة الشعبية، والمساواة؛ لذلك لا يمكن اعتمادهما كتعريف للديمقراطية من الناحية القانونية أو السياسية.

سادساً: واعتبر بعض الباحثين الديمقراطية تسمية سلبية يراد بها أن « الحكم الديمقراطي غير حكم الفرد المطلق، وغير حكم الأشراف، وغير حكم الكهّان، وغير حكم القادة العسكريين، وما عدا ذلك من ضروب الحكم، التي ليس للشعب فيها نصيب »³.

فقد نفى صاحب هذا التعريف (العقاد) عن الديمقراطية ما ليس منها؛ لذلك اعتبره تعريفاً سلبياً، فاستبعد من الحكم الديمقراطي كلّ حكم ليس للشعب فيه نصيب، وكلّ حكم تستأثر به طبقة معينة.

سابعاً: أما الفقه المعاصر فقد اتجه إلى تعريف الديمقراطية بأنها « الحكومة التي تقوم على أساس السيادة الشعبية، وتحقق للمواطنين الحرية والمساواة السياسية، وتخضع

¹ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص.220.

² نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 220.

³ العقاد (عبّاس محمود)، الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص.12-13.

السلطة فيها لرقابة رأي عام حرّ، له من الوسائل القانونية ما يكفل خضوعها لنفوذه»¹.

وقريب من هذا التعريف اقترح الباحث المعاصر "أنور أحمد رسلان" - في أطروحته للدكتوراه - تعريفاً يتعلّق بالديمقراطية الكاملة أو المثاليّة، أي الديمقراطية كما يجب أن تكون، واعتبر أنّ الحكم على أيّ نظام سياسي، وإسباغ الصفة الديمقراطية عليه، إنّما يكون بقدر اقتراب هذا النظام من مقتضيات الديمقراطية الكاملة، فعرف الديمقراطية بقوله: «هي نظام الحكم الذي يقرّ سيادة الشعب، بما تتضمّنه من كفالة الحرية الفعلية للجميع، وتقرير مشاركة الشعب في ممارسة السلطة في كافة المجالات، السياسية والاقتصادية والإدارية، وإخضاع السلطة للقانون ولرقابة الرأي العام»².

ويمكن اعتبار التعريفين السابقين قد تضمّنا أهمّ جوانب الحكم الديمقراطي القريب من الكمال، كما تضمّنا كذلك أهمّ العناصر الأساسية للممارسة الديمقراطية، وشروط نجاحها.

المطلب الثاني: أوصاف الديمقراطية الغربية

لقد عُرفت الديمقراطية الغربية بعدة أوصاف وتسميات، وكلّها ذات مضمون واحد، وإنّما تعدّدت تسمياتها بتعدّد أوصافها والجهة المنظور إليها. فمرة تأخذ وصف الجهة التي تطبّق فيها (الديمقراطية الغربية)، ومرة تأخذ وصف الإيديولوجية التي تتبنّاها (الديمقراطية الليبرالية)، ومرة تأخذ وصف الزمان الذي طبقت فيه، وتطوّرت فيه (الديمقراطية الحديثة)، ومرة تأخذ وصف طبيعة الأفكار والمبادئ التي تتبنّاها (الديمقراطية التقليدية)، ومرة تأخذ وصف حقيقة أهدافها وخصائصها (الديمقراطية السياسية).

¹ شيحا (إبراهيم عبد العزيز)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 285.

² رسلان (أحمد أنور)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 115.

وقد خصّصنا هذا المطلب لدراسة هذه الأوصاف أو التسميات، وبيان حقيقتها وأسبابها.

الفرع الأول: تسمية "الديمقراطية الغربية"

نُسبت هذه الديمقراطية إلى الغرب، فسُميت بالديمقراطية الغربية لأنها ظهرت وطبقت في الدول الغربية؛ ولهذا أصبحت تعرف بـ "الديمقراطية الغربية"¹، وهي الديمقراطية التي أخذت بها دول أوروبا الغربية، كبريطانيا، وفرنسا، وبلجيكا، وغيرها من الدول الأوربية، وكذا الولايات المتحدة الأمريكية.

وهذه الديمقراطية هي التي اتخذتها الثورة الفرنسية أساساً لدساتيرها، وأتبعتها باقي الدول الأوربية، وحتى خارج أوروبا؛ ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى جاءت دساتير كثير من الدول مقررة لنظام الحكم الديمقراطي، إما بالنصّ على ذلك صراحة، وإما بالنصّ على أنّ "الأمة" أو "الشعب" مصدر السلطات².

الفرع الثاني: تسمية "الديمقراطية الحديثة"

سميت هذه الديمقراطية كذلك بالديمقراطية الحديثة؛ وذلك تمييزاً لها عن الديمقراطية القديمة، المطبقة في كلّ من مدن اليونان القديمة والرومان؛ فهي الديمقراطية التي انبعثت في العصور الحديثة. فهناك اختلاف بين الديمقراطية القديمة والديمقراطية الحديثة، سواء من جانب طريقة ممارسة الشعب لسلطاته، أم من جانب المفاهيم التي تقوم عليها كلّ منهما، فالديمقراطية القديمة لا تعرف الحرية بمعناها الحديث؛ وهناك أيضاً اختلاف في المذهب الفلسفي الذي تقوم عليه كلّ منهما، إضافة إلى أنّ الديمقراطية القديمة لا تعرف الديمقراطية إلاّ كنظام للحكم -خلاف الديمقراطية الحديثة³.

¹ بيسوني (عبد الغني)، النظم السياسية (أسس التنظيم السياسي)، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط.، 1991م، ص.189.

² غزوي (محمد سليم)، نظرات حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص.31.

³ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج.1، ص.108.

الفرع الثالث: تسمية "الديمقراطية السياسية"

وتسمى هذه الديمقراطية كذلك بالديمقراطية السياسيّة، وهي تعني حكومة بواسطة الشعب (Gouvernement par le peuple)، وهي تستهدف أساساً المساواة السياسيّة بين الأفراد، أي المساواة في فرص الحكم، واحترام الحقوق والحريات العامة، ومحاولة التوفيق بينها وبين مقتضيات النظام والصالح العام؛ فهي مقابل "الديمقراطية الاجتماعيّة" التي تزعم أنّها تحكم لصالح الشعب (Gouvernement pour le peuple) ¹. فهذه الديمقراطية السياسيّة تنزع نحو المثل العليا، وترتبط بفكرة الحرية السياسيّة والحريات الفرديّة؛ فهي مسألة عقيدة وإيمان بفكرة سياسيّة. كما سمّيت بالديمقراطية السياسيّة لأنها مذهب روحاني سياسي، بعيد عن المادة والفكر المادي؛ فالديمقراطية هذه مسألة "عقل وقلب" وليست مسألة "خبز وزبد"، فالذي تعني به هو إقرار نظام حكم سياسي يستند إلى إرادة وحرية الشعب، ويتمتع في ظلّه الأفراد بحرياتهم وحقوقهم الأساسيّة على قَدَم المساواة، وهي لا ترتبط بنظام اقتصادي أو مادي معيّن ².

الفرع الرابع: تسمية "الديمقراطية الليبراليّة"

تسمى هذه الديمقراطية كذلك بالديمقراطية الليبراليّة؛ لأنّ الدول المطبّقة لهذه الديمقراطية تتبنّى النظام الليبرالي. ففي هذا الشكل من الديمقراطية تُعتبر الحرية فيه العنصر الأساسي، ويفهم فيه معنى أنّ الحكومة "من أجل الشعب" أنّه الحكم من أجل تطوّر الشعب بشكل حرّ، وإعطاء الحرية لكلّ من الأفراد الذين يشكّلون الشعب؛ ففي الديمقراطية الليبراليّة يمكن حماية الحرية في مجالين: مجال العمل الحكومي، حيث تُتاح الحرية للآراء أنّ تتعدّد حول إدارة ورعاية الشؤون العامة، وفي مجال العلاقات بين الحكّام والمحكومين، حيث يظهر احترام هذه الحرية بصورة أساسيّة بالتأكيد على حقوق الأفراد، وبعدم افتئات الدولة

¹ الخطيب (زكريا عبد المنعم)، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 248.

² PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, pp.61-62.

عليها، مهما بلغت قوة الأكتريّة المؤيِّدة لها، لأنّ الحقوق هي التي تحفظ للأفراد استقلالهم الذاتي¹.

وإنّ تفسير التناقض بين الديمقراطية الليبراليّة والديمقراطية التسلّطية (أو الماركسيّة)، تلخّصه الفكرة القائلة بأنّ الأولى تفضّل مفهوم الحرية، والثانية تعطي الأفضليّة لمفهوم المساواة².

الفرع الخامس: تسمية "الديمقراطية التقليديّة" (الكلاسيكيّة)

يرى "فيديل" (Vedel) أنّه في علم من العلوم أو في فنّ من الفنون، نستطيع أن نقول إنّنا نعدّ في عصر كلاسيكي، حين نجد بين مختلف المذاهب وبين مختلف العلماء والباحثين بعض المبادئ أو الأفكار الأساسيّة نجحت وسادت³.

فهذه الدول التي تتبنّى في دساتيرها الديمقراطية التقليديّة، وبوجه خاص دول أوروبا الغربيّة، على الرّغم من بعض الخلافات التي تفصل بين دساتيرها، إلّا أنّه توجد مبادئ مشتركة بينها، كمبدأ الحقوق الفرديّة، أو الحريات العامة، ومبدأ الفصل بين السلطات، والنظام النيابي...

المطلب الثالث: الديمقراطية المختلفة عن الديمقراطية الغربية

إنّ مصطلح "الديمقراطية" تتبناه أنظمة أخرى، تختلف عن الديمقراطية الغربيّة اختلافاً جوهريّاً، في اتجاهها ومبادئها وأفكارها، بل إنّها ظهرت كردّ فعل على مبادئ الديمقراطية الغربيّة، واشتهرت بانتقادها لها.

وفي هذا الصّد ستطرّق -ياذن الله تعالى- إلى الديمقراطية الاجتماعيّة، التي هي في مقابل الديمقراطية السياسيّة، وطبيعي أن يختلف مضمون كلّ من الديمقراطيتين باختلاف تسميتهما:

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسيّة، مرجع سابق، ج.1، ص.303-304.

² المرجع نفسه، ج.1، ص.309.

³ VEDEL (Georges), *Droit constitutionnel*, paris, 1949, p.184.

وحقّ الديمقراطية الاجتماعية لها صور مختلفة، فهي وإن تبنت هذه الأفكار الاجتماعية، إلا أنّ تطبيقاتها وأشكالها تختلف، فهناك الديمقراطية الماركسيّة¹، وهناك الديمقراطية الشعبيّة، وكلّ من هاتين الديمقراطيتين لها تطبيقات عمليّة في بلدان معيّنة. وستطرّق فيما يأتي إلى هذه الديمقراطيات :

الفرع الأول: الديمقراطية الاجتماعية

إذا كانت الديمقراطية الغربيّة تهتمّ بقضيّة الحرية والمساواة السياسيّة، وذلك نشأتها في ظلّ ظروف الاستبداد والطغيان؛ فكان من أولى أهدافها التخلّص من هذه الأوضاع، لذلك أقرّت الحقّ في الحرية والمساواة السياسيّة، من أجل تمكين أكبر عدد من أفراد الشعب من الاشتراك في شؤون الحكم، فإنّ الديمقراطية الاجتماعية كان ظهورها نتيجة التطوّر الذي عرفته الصناعة، وبروز الطبقة العاملة كقوة تستطيع التأثير في النظام السياسي، ونتيجة ضغوط الأفكار الاشتراكيّة، ومبدأ الاعتراف ببعض الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة إلى جانب الحقوق السياسيّة².

ومن أهمّ خصائص هذه الديمقراطية تركيزها على المساواة الفعلية بين المواطنين في علاقاتهم؛ فهي تعتمد على مبدأ تحقيق المساواة الفعلية بين المواطنين وليس المساواة السياسيّة فقط - كما هو الحال في الديمقراطية الغربيّة³.

ونظرًا لأهميّة الجانب الاجتماعي والاقتصادي لنجاح الديمقراطية، وتأثير الأفكار الاشتراكية، فقد امتدّ الأخذ ببعض مظاهر هذه الديمقراطية إلى الدول التي تعتنق الديمقراطية السياسيّة كفرنسا⁴، فلكي تنجح الديمقراطية لا بدّ من تقوية الجوانب

¹ للاطلاع على القواعد الفلسفية للماركسية انظر مثلاً: VEDEL (Georges), *Les démocraties soviétiques et populaires*, Université de paris, Institut d' études politiques, 1956-1957, t.1, p.3 et suiv.

² BURDEAU (Georges), *Droit constitutionnel et institutions politiques*, L.G.D.J. , éd. 7, paris, 1957, ليلة (محمد كامل)، النظم السياسيّة، مرجع سابق، ص. 70 - p.148 et suiv.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسيّة، مرجع سابق، ج. 1، ص. 304.

⁴ BURDEAU (Georges), op. cit, p.66 et suiv.

الاقتصادية، فضعف المجتمع اقتصادياً يخلق جواً من عدم الاستقرار، ومن ثمّ فمن الواجب وجود قاعدة اقتصادية صلبة¹.

والحقيقة أنّ كلا الجانبين (السياسي والاجتماعي) ضروريان لتحقيق الديمقراطية الصحيحة، التي تطمح إليها الشعوب، ولا يمكن أن تحلّ إحداها مكان الأخرى. فالديمقراطية لا تتلخّص فقط على الصعيد السياسي، بل على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، فهي تمتدّ بحيث تشمل إدارة الاقتصاد، ومجال الأمن الوطني، والعدالة، والشؤون الخارجية².

الفرع الثاني: الديمقراطية الماركسية

وتسمّى هذه الديمقراطية بالماركسيّة نسبة إلى الفيلسوف الألماني "كارل ماركس" (Marx)³، وتدرج هذه الديمقراطية ضمن الديمقراطية الاجتماعيّة، وبصورة متطرّفة، حتى وُصفت بالديمقراطية التسلّطيّة.

وهذا الشكل من الديمقراطية يركّز على السلطة، وعلى الإجماع في العمل الحكومي، وهو مفهوم للديمقراطية تصوّره "روسو"، وطوّره "ماركس" وأتباعه⁴. ويعتبر الهدف الأمثل للديمقراطية الماركسيّة هو البحث عن التوافق الكامل (الإجماع)؛ وذلك يتمّ -حسبهم- عن طريق خلق الظروف الموضوعيّة للحرية الحقيقيّة بواسطة الثورة، أي إلغاء الطبقات وإقرار المساواة الفعلية بين الناس، وعندها تزول تدريجياً التناقضات بين المصالح والآراء⁵.

¹ DUVERGER (Maurice), *La démocratie sans le peuple*, Edition de Seuil, paris, 1967, p.204.

² هوريو (أندريه)، القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 309.

³ ماركس (Marx) هو فيلسوف اجتماعي ألماني، ولد عام 1818م، وقد اشتهر بتحريره "البيان الشيوعي"، وذلك بالتعاون مع "إنغلس"، كما أسّس "الدولة الأولى"، ومن أشهر مؤلفاته "رأس المال"، وهو دستور الماركسيّة والنظام الشيوعي، توفي عام 1883م. عجّيل (لويس) وآخرون، المنجد في الإعلام، مرجع سابق، ص. 511.

⁴ هوريو (أندريه)، المرجع السابق، جـ. 1، ص. 304-305.

⁵ المرجع نفسه، جـ. 1، ص. 307.

ويمكن تفسير التناقض بين الديمقراطية الغربية والديمقراطية الماركسيّة بالفكرة القائلة بأنّ الأولى تفضّل مفهوم الحرية، والثانية تعطي الأفضليّة لمفهوم المساواة¹. إذن، يمكن إجمال أهمّ مبادئ الديمقراطية الماركسيّة في: المادّيّة، وتفسيرها للتاريخ وفق هذا المنظور، والسعي لتحقيق المساواة الفعلية بين المواطنين، والإجماع الحكومي، والاهتمام بالجوانب الاجتماعيّة، والثورة لتحقيق مبادئها وأهدافها. ولكن انهيار الأنظمة الشيوعيّة ترك هذه النظريّة الماركسيّة مجرد أفكار؛ حيث تحوّل الاتّحاد السوفييتي الذي يتبنّى هذه المبادئ إلى دول ليبراليّة.

الفرع الثالث: الديمقراطية الشعبيّة

المراد من إضافة صفة "الشعبية" (Popularisme) إلى هذه الديمقراطية هو التأكيد على فكرة الديمقراطية، وهي تعبّر عن فكرة سياسيّة تقوم على الحرية في الرأي، وعن حكومة تشارك فيها مختلف الهيئات والطوائف المهنيّة؛ وذلك ليكون التمثيل الشعبي حقيقيّاً، وتستطيع بذلك خدمة الجميع، لذا يمكن وصف هذه الديمقراطية بأنّها ديمقراطية اجتماعيّة متطوّرة².

والديمقراطية الشعبيّة مرتبطة أصلاً بتلك الدول في أوروبا الشرقية³، والتي كانت معظمها تسير في فلك الاتّحاد السوفييتي (سابقاً)، والتي نبذت النظام الليبرالي، ولكنها لم تعتمد النظام الشيوعي بكلّ عناصره ومكوّناته، وعلى الرّغم من سيطرة الشيوعيين على السلطة في تلك البلدان، إلّا أنّه في الأخير استطاعت شعوب هذه الأنظمة في سنتي (1989 و1990م) أن تطيح بالشيوعيّة، وتقيم أنظمة حرّة⁴.

¹ هورويو (أندريه)، القانون الدستوري و المؤسسات السياسيّة، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 309.

² ليلة (محمد كامل)، النظم السياسيّة، مرجع سابق، ص. 1091-1092.

³ من أمثلة الدول التي كانت تحمل صفة الديمقراطية الشعبيّة: بولونيا، وتشيكوسلوفاكيا، وهنغاريا (المجر)، ورومانيا، وبلغاريا، وألبانيا، وغيرها. انظر: ليلة (محمد كامل)، المرجع السابق، ص. 1090.

⁴ بو الشعير (سعيد)، القانون الدستوري والنظم السياسيّة المقارنة، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، ط. 2.

د.ت، جـ. 2، ص. 76.

المطلب الرابع: الديمقراطية كمنهج، وكنظام للحكم

إن الديمقراطية الغربية تعتبر مذهباً سياسياً فلسفياً، ونظاماً من أنظمة الحكم، وهذه المسألة لا خلاف فيها، ولكن الإشكال ينور حول مدى الاتفاق والاختلاف في هذين المفهومين، أي هل هناك اختلاف بين هذين الاثنين (المذهب الديمقراطي ونظام الحكم الديمقراطي)؟. والمسألة التي أثارها رجال الفقه الدستوري في هذا الموضوع هي مدى احترام هذين الاتجاهين للحريات، فهل أن كليهما ينصّ على احترامهما؟ أم أن هذا الأمر يخصّ أحدهما دون الآخر؟.

وفيما يأتي نتطرق - بإذن الله تعالى - لدراسة هذه المسألة :

الفرع الأول: تطوّر الديمقراطية من مذهب سياسي فلسفي إلى نظام للحكم

الديمقراطية الغربية ظهرت في بادئ الأمر كمنهج سياسي فلسفي على يد كتاب كبار في القرن الثامن عشر، مثل: "لوك" في إنجلترا، و "روسو" و"مونتسكيو" في فرنسا، وكانت غاية المذهب الفلسفي الديمقراطي هو محاربة الحكم الاستبدادي المطلق الذي ساد في أوروبا، وبالذات في كلّ من إنجلترا وفرنسا، لذلك سعى هؤلاء الكتاب إلى إبراز أن السيادة لا ترجع للملك، الذي يحتكرها استناداً إلى الأساس الإلهي أو الديني، وإنما السيادة ترجع إلى الأمة ذاتها، أو الشعب ذاته، وأنّ الحاكم أو آية هيئة حاكمة لا يمكن أن تحكم إلاّ بناءً على اختيار الأمة، أو الشعب، الذي يجوز له تغيير الحكّام في كلّ وقت.

ولكن الديمقراطية إذا كانت قد بدأت كمنهج سياسي فلسفي لمحاربة الحكم المطلق، إلاّ أنها انتقلت إلى مرحلة التطبيق كنظام للحكم في دولة المؤسسات الديمقراطية، وهكذا جاءت الثورة الأمريكية على الاستعمار الإنجليزي، وطبقت الولايات المتحدة الأمريكية النظام الديمقراطي بناءً على الدستور الاتحادي الصادر سنة (1787م)، وكذلك فرنسا بعد ثورتها (1789م) طبقت الديمقراطية كنظام للحكم،

وأيضاً إنحلترا بعد الثورات المتتالية على الملكية المطلقة، حتى استقرّ فيها النظام الديمقراطي¹.

الفرع الثاني: فحوى المذهب الديمقراطي ونظام الحكم الديمقراطي

تعتبر الديمقراطية مذهباً من المذاهب الفلسفية التي تبحث في النواحي السياسية والاجتماعية، كما أنها نظام من أنظمة الحكم؛ فالمذهب الديمقراطي فحواه أن الأمة هي مصدر السلطات، وإرادتها هي أصل السيادة ومصدرها في الدولة، ولا شرعية للسيادة ما لم تكن منبعثة من إرادة الأمة ومرتكزة عليها؛ أما الديمقراطية كنظام للحكم فالمراد به النظام الذي يستوحي روح المذهب الديمقراطي، أي يقوم على أساس إرادة الأمة ويجعلها عماد هيئاته، وبذلك يوصف بالشرعية، حيث يضمن ذلك النظام حماية الحقوق والحريات، ويكفل استخدامها².

الفرع الثالث: القائلون بالفرقة بين المذهب الديمقراطي ونظام الحكم الديمقراطي

يرى بعض رجال الفقه الدستوري من أمثال الفقيه الفرنسي "دوجي" (Duguit) الذي يتزعم هذا الاتجاه، والفقيه المصري "عبد الحميد متولي" أن ثمة فارقاً هاماً بين المذهب الديمقراطي ونظام الحكم الديمقراطي؛ فبينما نجد أن النظام الديمقراطي الغربي من خصائصه أنه نظام حرّ (Libéral)، بمعنى أنه يقوم على أساس احترام حريات الأفراد، والذي يقتضي عدم إطلاق سلطة الدولة، نجد بخلاف ذلك أن المذهب الديمقراطي لا يشترط كفالة تلك الحرية. ويرى أنصار هذا الاتجاه أن ثمة خطأ في فكرة شهيرة ترى أن المذهب الديمقراطي والحرية لا يختلفان، أو أن نشأتهما تاريخياً كانت واحدة، ويرى هؤلاء كذلك أن المذهب الديمقراطي لدى أكبر وأشهر ممثليه (وهما الفيلسوفان "هوبز" و"روسو") إنما ينتهي إلى السلطة المطلقة، وعدم كفالة حريات الأفراد، ويستدلون على ذلك بوقائع حصلت في الماضي وفي الحاضر؛

¹ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p.53.

² متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج.1، ص. 106-107.

وليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 751.

حيث انتهى الأمر إلى قيام الاستبداد وتبريره، كالديمقراطية القيصريّة في عهد حكم نابليون قديماً، والديمقراطيات الشعبيّة حديثاً¹.

الفرع الرابع: القائلون بعدم التفرقة بين المذهب الديمقراطي ونظام الحكم الديمقراطي في الجانب الآخر يوجد فريق يرى أنّ الخطأ في هذا الخلاف الفكري في جانب أنصار التفرقة، حيث يرى أنصار هذا الاتجاه أنّ ما يسمّيه الفريق الأوّل خطأ شائعاً ليس خطأ في الواقع، إذ لا فرق بين الاصطلاحين، فالمذهب الديمقراطي، الذي يجعل السيادة للأمة، لا يمكنه بعد ذلك أن يتجاهل الحرية؛ فالقول إنّ الأمة هي مصدر السيادة والسلطات، يقتضي استبعاد فكرة تحكّم الفرد أو الطائفة، فنقل السيادة من الفرد إلى الأمة يجعل من غير المعقول التنكّر بعد ذلك للحرية، أو عدم الاهتمام بحمايتهما؛ أمّا القول إنّ المذهب الديمقراطي عند أشهر ممثليه (هوبز، و روسو) يؤدّي إلى إطلاق السلطة، وانتهاك الحريات الفردية، فالردّ على ذلك يكون أولاً باستبعاد وصف الديمقراطية عن مذهب "هوبز" لأنّه صيغ بصورة تؤدّي إلى السلطة المطلقة للحاكم، أمّا مذهب "روسو" فهو ديمقراطي، ويؤدّي إلى حماية الحريات، وأمّا الاحتجاج ببعض التطبيقات الواقعيّة السيئة للمذهب الديمقراطي، والتي أدت إلى الاستبداد، فهو مردود، لكون أنّ التطبيق غير السليم للمذهب لا يعبر بالضرورة عن حقيقته².

ويبدو لنا صحّة هذا الرأي الثاني؛ وذلك لقوّة أدلّته، وإبرازه لموضع الالتباس في المسألة، حيث فرّق بين الأفكار النظرية والوقائع التطبيقية، وأوضح كيف أنّ سوء التطبيق للمذهب معيّن لا يبرّر الطعن في سلامة أفكاره النظرية، كما نفى صفة الديمقراطية عن مذهب "هوبز" الذي يبرّر الحكم المطلق؛ وذلك حتّى لا يكون حجّة على المذهب الديمقراطي الصّحيح، كما نظر أنصار هذا الاتجاه إلى الأمور بمنطق

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 107.

² ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 752-753.

وعقلانية، فأوضحوا استحالة تجاهل الحرية من قبل مذهب يجعل السيادة للأمة ولا يقبل نسبة السيادة لشخص أو هيئة؛ حتى لا يؤدي ذلك إلى الاستبداد.

الفرع الخامس: نقاط التقاء المذهب الديمقراطي مع نظام الحكم الديمقراطي

تتلاقى الديمقراطية كمذهب، مع الديمقراطية كنظام للحكم، في الاتفاق حول أساس نظري واحد يجمعهما، ألا وهو سيادة الأمة أو الشعب، أي مبدأ السيادة الشعبية، وحرية الشعب في اختيار نظام حكمه وحكامه، وتغييرهم متى شاء.

والنظرية الديمقراطية الحديثة تمت صياغتها اعتماداً على رافدين يغذيانها، الأول يتمثل في كتابات الفلاسفة من أمثال "روسو" في "العقد الاجتماعي" و"مونتسكيو" في "روح القوانين"، أما الثاني فيتمثل في التجربة الديمقراطية كنظام للحكم؛ وذلك بما أضافته هذه التجربة من مؤسسات ومبادئ جديدة، ولاسيما التجربة العملية الإنجليزية، التي كانت الأساس الأول في ظهور الحكم النيابي والبرلماني¹.

المبحث الثاني

خصائص الديمقراطية الغربية

إنّ للديمقراطية الغربية خصائص تميزها عن غيرها من أنظمة الحكم الأخرى، سواء تلك الأنظمة التي تتبني أشكالاً أخرى من الديمقراطية، أم التي تختلف عن الديمقراطية تسمية ومضموناً.

وهذه الخصائص تشترك فيها مختلف البلدان التي تتبني الديمقراطية التقليدية (الغربية)، حتى لو اختلف شكل النظام الذي تتبّعه (برلمانياً كان أم رئاسياً). وتقترب البلدان من الديمقراطية الصحيحة بقدر أخذها بهذه الخصائص.

¹ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp.53-54.

وعنى الرّغم من الاختلافات التي تفصل بين دساتير الدول التي تبنت الديمقراطية الغربية، إلاّ أنّ هناك مبادئ عامة مشتركة فيما بينها، ووحدة في المثل العليا التي تستلهمها هذه الأنظمة¹.

وتتلخّص هذه الخصائص فيما يأتي:

أولاً: الديمقراطية الغربية مذهب سياسي

فهذه الديمقراطية ترمي إلى تحقيق الحرية والمساواة السياسيّة، أي هي ليست مذهباً اجتماعياً أو اقتصادياً يهدف إلى إصلاح المجتمع من الناحية المادية فقط، وبهذا تختلف الديمقراطية الغربيّة عن الديمقراطية الاجتماعيّة التي ظهرت حديثاً، والتي تهدف إلى تحقيق السعادة الماديّة للأفراد، ولا تؤمن بوجود الحريات في المجتمعات الرأسماليّة، حيث تراها مجرد حريات صورية، بل تعتبرها مجرد امتيازات للأقلية. وهذه الصفة السياسيّة للديمقراطية الغربيّة لا تنفي الصبغة الاجتماعيّة الماديّة، التي تحاول الأنظمة الديمقراطية الكلاسيكيّة إدخالها على هذه الديمقراطية، بقصد تقويتها وتدعيمها، حتّى تحقّق الحرية والمساواة بين الأفراد، لأنّ هذا من أهداف الديمقراطية السياسيّة كذلك².

ثانياً: كفالة الديمقراطية الغربية للحقوق والحريات الفرديّة

فقد قامت الديمقراطية الغربيّة - في مبدئها - لمحاربة الحكم المطلق واستئثار الحكّام بالسلطة من دون أكثرية الشعب، وكذا لمنع الاعتداء على حقوق وحريات الأفراد، وأيضاً بهدف كفالة الحقوق الفرديّة وحماية مختلف الحريات، ولاسيّما الحريات السياسيّة.

كما تتضمّن هذه الحماية وضع حدّ لتدخل الدولة في ممارسة هذه الحقوق والحريات، حيث يقتصر دورها في تنظيمها دون المساس بمضمونها، كما تقرّر ضمانات لحمايتها ضدّ أيّ اعتداء أو انتهاك من جانب الطبقة الحاكمة³.

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة، مرجع سابق، ج.1، ص. 138.

² ليلة (محمد كامل)، النظم السياسيّة، مرجع سابق، ص. 755-756.

³ بسويقي (عبد الغني)، النظم السياسيّة والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 191-192.

فمبدأ الحقوق الفردية في الديمقراطية الغربية هو التطبيق العملي للحريات العامة¹؛ فالنظام الديمقراطي يقتضي وجود حرية الاعتقاد والرأي والاجتماع وتكوين الجمعيات والتعليم، وكذا الحرية الشخصية، وغيرها من مظاهر الحرية. ولا بد هنا من التنبيه إلى ضرورة وجود قيود ترد على هذه الحريات بقصد تنظيمها؛ وذلك للمحافظة على مصالح الدولة، وحقوق الغير، والنظام العام².

إذن، فلا بد لكل حرية من تقييد، حتى لا تتحول إلى فوضى تنتهك النظام العام وحقوق الغير، وتعرض المصالح العليا للدولة للخطر؛ ولكن من جانب آخر، وحتى لا تبرر الدولة تعسفها واستبدادها بالمحافظة على تلك المصالح، كان لا بد من أن يقتصر دورها على تنظيمها حتى تسير في الاتجاه السليم.

ثالثاً: فردية الديمقراطية الغربية (Individualiste)

والمقصود بـ "الفردية" هنا هو: اعتبار الأمة مكوّنة من أفراد متساوين، وأنّ للفرد حقوقاً كان وجودها سابقاً على وجود الدولة، وأنّ الغاية من وجود الدولة، وعلّة سلطاتها هو حماية تلك الحقوق، حيث يرى "فيديل" (Vedel) في هذا الصدد أنّ الديمقراطية الكلاسيكية تهدف إلى وضع الفرد فوق الدولة، وفوق أية جمعية من الجمعيات؛ فالجماعة في خدمة الفرد لا العكس، وأنّ على الدولة أن تحترم الفرد، ولا تستطيع أن تنتهك حقوقه اليوم بحجة أنّ ذلك الانتهاك يهيئ له في الغد قسطاً أوفر من الحرية والسعادة³.

وهذا ما كانت الحكومات الاشتراكية تفعله؛ حيث إنّها تدعي خدمة مصالح الجماعة، وتتخذ ذلك مطية للاعتداء على حقوق الأفراد وحرّياتهم.

فالديمقراطية الغربية تهدف إلى تمتع أفراد الشعب بحقوقهم السياسية بصفتهم أفراداً، دون النظر إلى أيّ اعتبار آخر يتعلّق بعضويتهم في أية جماعة من الجماعات

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج.1، ص. 138.

² ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 757.

³ متولي (عبد الحميد)، المرجع السابق، ج.1، ص. 141.

أو انتمائهم إلى طبقة من الطبقات، فهي تنظر إلى الفرد ذاته باعتباره إنساناً، بصرف النظر عن المصالح التي يمثلها، أو النقابة التي يتمتع بعضويتها، أو الطبقة التي ينتمي إليها¹.

رابعاً: تقرير الديمقراطية الغربية للمساواة القانونية

ويطلق على هذه المساواة أحياناً "المساواة المدنية"، أي أنها ليست مساواة فعلية أو واقعية، والمقصود بالمساواة أمام القانون هو أن يكون القانون واحداً بالنسبة للجميع، فلا تمييز بين الطبقات، ولا بين الأفراد، بسبب أصلهم أو جنسهم أو لغتهم، ولا نقصد هنا المساواة الفعلية التي تتجه إليها المذاهب الاشتراكية؛ وإنما نقصد أن تلك الميزات الاجتماعية التي ينعم بها المواطنون يجب أن يحميها القانون بحماية واحدة، دون تمييز بين الأفراد والطبقات، أي أن يحمي القانون جميع المواطنين بدرجة متساوية، سواء ما تعلق بأشخاصهم أم ممتلكاتهم².

والملاحظ هنا أن هذه المساواة القانونية، التي تعمل على إقرارها الديمقراطية الغربية، هي نتيجة طبيعية لاعتبار هذه الأخيرة مذهباً فردياً، حيث إنه ما دام الأفراد يشتركون في شؤون الحكم بصفاتهم أفراداً؛ فلا بد أن يكون اشتراك هؤلاء الأفراد على سبيل المساواة، ودون تمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الانتماء إلى جماعة أو إلى طبقة معينة³.

وقد عبّر بعض الباحثين عن المقومات الأساسية للديمقراطية الغربية فجعلها ثلاثاً، وهي: السيادة الشعبية، والحرية، والمشاركة؛ فالسيادة الشعبية هي جوهر الديمقراطية، والحرية هي هدفها، والمشاركة هي وسيلتها⁴.

¹ شيحا (إبراهيم عبد العزيز)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 286.

² متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري و الأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص. 139.

³ شيحا (إبراهيم عبد العزيز)، المرجع السابق، ص. 286-287.

⁴ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 45.

إذن، فمن خلال ما سبق يمكننا القول إن الميزة الجوهرية للديمقراطية الغربية تتركز في أن الشعب هو صاحب السيادة والسلطان، ولكن ممارسة الشعب لهذه السيادة تكون بصور مختلفة، وهذا ما يعرف بـ "صور الديمقراطية الغربية".

الفصل الثالث

صور الديمقراطية الغربية

يتميز نظام الحكم الديمقراطي بكون الشعب هو صاحب السيادة ومصدرها، وهذا لا خلاف فيه؛ وإنما الاختلاف في كيفية ممارسة الشعب لهذه السيادة، إذ إن طرق ممارسة الشعب لسيادته تتخذ صوراً متعددة.

ففي كل عصر، وفي كل بلد، يختار الشعب النظام الذي يراه ملائماً لظروفه وأحواله، فيمارس سيادته وفق إحدى الصور المعروفة عن الديمقراطية.

فهو إما أن يدير شؤونه بنفسه مباشرة، وتسمى هذه الصورة "الديمقراطية المباشرة"، وإما أن يلجأ إلى اختيار نواب عنه يصرفون أموره باسمه، وهذه هي "الديمقراطية النيابية"، وإما أن يمزج بين الطريقتين السابقتين، فينتخب نواباً عنه (البرلمان)، ويشترك معه في بعض الاختصاصات الهامة، وهذه الصورة تسمى "الديمقراطية شبه المباشرة" أو "الديمقراطية نصف المباشرة".

ولكل صورة من هذه الصور مظاهر وخصائص، كما أن لكل صورة إيجابيات، ولها عيوب كذلك.

وفيما يأتي سنفصل -بحول الله تعالى- في هذه الصور، وذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأول: وتناول فيه الديمقراطية المباشرة.

المبحث الثاني: وتعرض فيه إلى الديمقراطية النيابية (النظام النيابي).

المبحث الثالث: وتحدث فيه عن الديمقراطية شبه المباشرة.

المبحث الأول

الديمقراطية المباشرة (*La démocratie directe*)

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية المباشرة، وتطبيقاتها

تعتبر هذه الصورة أقدم صور الديمقراطية؛ حيث ساد هذا النوع من الحكم في القدم، إذ كان هو السائد في اليونان القديمة (أثينا)، وهذه الصورة تعني مشاركة الشعب في تسيير شؤون الحكم مباشرة، دون وساطة نواب أو ممثلين عنه، ويجتمع المواطنون الأحرار في شكل جمعيات، كالجمعية الشعبية، لاتخاذ القرارات الضرورية، والمتعلقة خصوصاً بمجال التشريع¹.

ونجد لهذه الديمقراطية القديمة تطبيقات لها حديثاً، وذلك في بعض المقاطعات السويسرية وهي: "أنترولد" Unterwalden، و"كلاريس" Glaris، و"ابنزل" Appenzell. فالجمعيات الشعبية هناك تجتمع مرة في السنة، وتصوت على القوانين والتعديلات الدستورية. والملاحظ في هذا التطبيق للديمقراطية المباشرة أنها تقتصر على المجال التشريعي؛ حيث يُحضّر العمل في الجمعيات الشعبية بدقة من قبل مجلس المقاطعة المنتخب، ويقتصر عمل الجمعية على التصديق أو الرفض، ولا تستطيع الجمعية مناقشة أو تبرير رفضها عندما يتعلق الأمر بقضايا تقنية أو حقوقية؛ ولهذا فهي -بوجه عام- توافق على المقترحات المقدمة لها. كما يلاحظ على هذه المقاطعات الثلاث أنها الأقل عدداً في السكان في الأتحاد السويسري².

1 DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, pp.53-54.
BURDEAU (Georges), HAMON(Francis), et TROPER(Michel), *Droit constitutionnel*, L.G.D.J, éd.24, 1995, paris, p.132.

2 هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 441.
BURDEAU (Georges), HAMON(Francis), et TROPER(Michel), op.cit., p.132.

ويعتبر "روسو" من أبرز المدافعين عن هذه الديمقراطية في القرن الثامن عشر: حيث هاجم نظام الديمقراطية غير المباشرة، أو النيابية، ولكنه مع ذلك أدرك صعوبة تحقيق الديمقراطية المباشرة في ظل الظروف الحديثة¹.

إذ يقول في "العقد الاجتماعي": « إذا أخذنا عبارة الديمقراطية بكل معناها الدقيق، نجد أن الديمقراطية الحقيقية لم توجد أبداً، ولن توجد أبداً، فمما يخالف النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر، وأن يكون العدد الصغير هو المحكوم، ولا يمكن أن نتصور بقاء الشعب مجتمعاً على الدوام للنظر في الشؤون العامة »².

المطلب الثاني: تقييم الديمقراطية المباشرة

الفرع الأول: مزايا الديمقراطية المباشرة

تعتبر هذه الصورة للديمقراطية أقرب النظم إلى الديمقراطية المثالية، فهي تحقق سيادة الشعب بالمعنى الكامل؛ إذ الديمقراطية الصحيحة تفترض أن يتولى الشعب السيادة بنفسه، فيباشر جميع السلطات دون وسيط أو نائب³.

فـ "روسو"، الذي يعتبر من أبرز المتحمسين للديمقراطية المباشرة، يرى أن كل نظام لا يأخذ بالحكم المباشر لا يكون نظاماً ديمقراطياً؛ لأن الديمقراطية - في نظره - تقوم على الإرادة العامة للجماعة، والإرادة العامة لا يمكن تمثيلها، ولا تقبل التفويض أو الإنابة⁴، حيث يقول: « بالنظر إلى أن السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، فإنها لا تستطيع أبداً التنازل عن ذاتها، وأن صاحب السيادة -الذي ليس سوى كائن جماعي- لا يمكن أن يكون ممثلاً إلا بنفسه »⁵.

¹ نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 165.

² روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 119.

³ BURDEAU (Georges), *Traité de science politique (Les régimes politiques)*, L.G.D.J, éd. 2, paris, 1970, t.5, p.249

⁴ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 201.

⁵ روسو (جان جاك)، المرجع السابق، ص. 63.

أما القيمة المعنوية لنظام المباشر فتتمثل في: رفعه لقيمة المواطن، حيث يجمعه يشترك في تحمل المسؤولية العامة بصورة مباشرة، ويشعر بأهمية الآراء التي يبدونها في المسائل المختلفة، كما أنه يخلص الأحزاب من الدعايات المضللة، وذلك للحرية الحقيقية التي يتمتع بها أنصارها، كما يجعل هذا النظام الشعب واقعيًا، يلتزم الحلول العميقة. ويرفع من معنوياته، ويحميه من الخضوع للدعايات المغرضة؛ فالفرق واضح بين أن يطلب من الشعب اختيار ممثليه (كما في النظام النيابي)، وبين أن يطلب منه الرأي في مسائل معينة وواضحة؛ حيث يكون في هذه الحالة عمليًا وواقعيًا، لا يخضع للدعايات والاندفاع كما في الحالة الأولى¹.

إذن، فهذه أهم مزايا الديمقراطية المباشرة، التي وإن كان تطبيقها متعذرًا في عصرنا الحالي، ولاسيما مع تعقد الحياة وكثرة عدد السكان، إلا أن لها مزايا عديدة، ولاسيما من الناحية المعنوية؛ حيث ترفع من قيمة المواطن العادي وتعتد بآرائه، وتجعل ممارسة الشعب لسيادته حقيقة واقعة.

الفرع الثاني: الانتقادات الموجهة إلى الديمقراطية المباشرة

من أهم الانتقادات الموجهة إلى الديمقراطية المباشرة استحالة تطبيقها في البلدان المعاصرة²؛ وذلك لكثرة عدد السكان وتعقد مسائل الحكم والمشاكل المطروحة.

فالديمقراطية المباشرة في صورتها الكاملة تحتم أن يمارس الشعب بنفسه جميع وظائف الدولة، التشريعية والإدارية والقضائية، ولكن ممارسة الشعب للوظائف الإدارية يكاد يكون مستحيلًا؛ فمن المؤكد أن مجموع المواطنين يعجزون عن مباشرة الوظيفة الإدارية بأنفسهم؛ لما تستلزمه هذه الوظيفة من أعمال وقرارات يومية³.

لذلك فقد اكتفى "روسو"، وهو من أشد المتحمسين للديمقراطية المباشرة، بأن ينادي بضرورة تولي الشعب مهمة التشريع، ووضع القوانين اللازمة للجماعة؛

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 203.

BURDEAU (Georges), *Traité de science politique (Les régimes politiques)*, op. cit., t.5, p. 250.

² DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit. p.84.

³ بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 202. BURDEAU (Georges), op. cit. t.5. pp. 250-251.

PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit. p.74.

فحتى المدن السياسية القديمة - التي أخذت بنظام الديمقراطية المباشرة - لم تأخذ بها على صورتها الكاملة؛ فقد كانت الوظيفة الإدارية والوظيفة القضائية - في الغالب - تمارس بواسطة موظفين، أو حكام اختيروا خصيصاً لذلك، ومن ثم كانت الديمقراطية المباشرة مقصورة أساساً على المسائل التشريعية¹.

ومن عيوب الديمقراطية المباشرة كذلك، أن كثيراً من أفراد الشعب ليسوا في مستوى النضج والوعي والإدراك، لكي يحكموا أنفسهم بأنفسهم، فضلاً عن أن كثيراً من المسائل العامة الفنية والمعقدة لا يمكن لأفراد الشعب العاديين فهمها وعلاجها، إضافة إلى أن بعض المسائل العامة تتطلب السرية؛ فمناقشتها باشتراك جميع المواطنين يكشف السرية، ويعرض البلاد للمخاطر².

ولذلك فقد اختفى نظام الديمقراطية المباشرة - تقريباً - ولا نجد تطبيقاً له إلا في بعض المقاطعات السويسرية الصغيرة - وهي الأقل عدداً من السكان في الاتحاد السويسري - والتي يقتصر دور الجمعية الشعبية فيها على رفض أو تصديق ما يقترحه مجلس المقاطعة المنتخب³.

لكن هذه الانتقادات التي وجهت إلى نظام الديمقراطية المباشرة لا تقلل من شأن هذا النظام؛ فهو الذي يجسد السيادة الشعبية على حقيقتها، ويقضي على أي تزيف أو تزوير في إرادة الشعب، إلا أن مثاليته جعلت تطبيقه على أرض الواقع صعباً أو مستحيلاً، ولاسيما في عصرنا الحاضر، حيث تعقد شؤون الحكم، وتزايد عدد السكان، ولكن هذا لا يعني غياب جميع مظاهره في عصرنا، بل هي باقية ومطبقة في بعض البلاد، ويقاس احترام أي نظام لإرادة الشعب بمدى أخذه بهذه المظاهر؛ لأنها الصورة الصادقة للديمقراطية الحقيقية، التي تعتبر الشعب صاحب السيادة ومصدرها.

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 202.

² المرجع نفسه، ص. 204.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 441.

المبحث الثاني

الديمقراطية النيابية (*La démocratie représentative*)

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية النيابية، وظروف ظهورها

الفرع الأول: مفهوم الديمقراطية النيابية (النظام النيابي)

نقصد بالديمقراطية النيابية ذلك النظام السياسي الذي ينتخب فيه المواطنون حكامه، ومن يمثلونه في تسيير شؤون الحكم¹.

فالشعب في هذا النظام لا يمارس وظائف الدولة بنفسه، ومنها وظيفة التشريع، وإنما يكتفي بانتخاب ممثلين عنه، يشرعون باسمه ويمثلونه، ويمارسون شؤون الحكم نيابة عنه.

الفرع الثاني: ظروف ظهور النظام النيابي

لقد ظهر النظام النيابي كحلٍّ للحفاظ على مبدأ حكم الشعب؛ وذلك لاستحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة بصورتها الكاملة، كما ظهر نتيجة ظروف وتطورات تاريخية كانت "إنجلترا" مهدها، ولم ينشأ نتيجة أفكار ونظريات معينة أو مبدأ فلسفي. ويرد هذا النظام إلى أصول إنجليزية؛ نظرًا لأن صورته الأولى ظهرت فيها، حيث كانت المجالس الاستشارية تقدم الاستشارة للملك، وإن لم تكن لها اختصاصات محددة في البداية. وذلك لأن الملك يتمتع بسلطات مطلقة، ومع مرور الزمن وتعقد أوجه الحياة استنزم على الملك اللجوء باستمرار لمثل هذه المجالس، إلى أن استقرت وأصبحت تمارس اختصاصات معينة، ثم انتقلت السلطة من الملك إلى هذه المجالس².

كما لاقت الديمقراطية النيابية ونظرية التمثيل اهتماماً بالغاً - عملياً وتاريخياً - من قبل الثورة الفرنسية وروادها، والدساتير والمواثيق المستوحاة منها³.

¹ D) VERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.92.

² هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 202.

PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.76.

B) RDEAU (Georges), HAMON(Francis), et TROPER(Michel), *Droit constitutionnel*, op. cit., pp. 116-117.

PRELOT (Marcel), op.cit., p.77.

المطلب الثاني: مدى اتّفاق النّظام النيابي مع منطق الديمقراطية

إنّه من الثابت أنّ الحكم الديمقراطي يجعل السلطة للشعب؛ بينما نجد النظام النيابي يقوم على أنّ الشعب يختار حكّامه، بمعنى أنّ الشعب لا يمارس السلطة بنفسه، فهل يتفق ذلك مع منطق الديمقراطية؟ وكيف يمكن التوفيق بين النظام النيابي والمبدأ الديمقراطي؟ وكيف يمكن أن نعدّ الشعب صاحب السيادة في الوقت الذي لا يمارسها بنفسه؟ وهل نستطيع أن نحسب الإرادة التي يعبر عنها نواب الشعب هي إرادة الشعب نفسه؛ ومن ثمّ يبقى الشعب صاحب السلطة الأصيل، والنواب مجرد أدوات للتعبير عن إرادته؟ لتفسير ذلك لجأ الفقه إلى نظريتين مختلفتين: نظرية النيابة، ونظرية العضو¹.

الفرع الأول: نظرية النيابة

أولاً: مضمون نظرية النيابة

لقد تبينّ هذه النظرية غالبية الفقه الفرنسي، ولا سيّما فقهاء الثورة الفرنسية². وتقوم هذه النظرية على فكرة النيابة القانونية، وهي فكرة مستمدّة من القانون الخاص، وفحواها أنّ شخصاً، وهو النائب أو الوكيل، يأتي بتصرفات قانونية تنتج أثرها لا في ذمته هو، ولكن في ذمّة شخص آخر، هو الموكل أو المنيب، أي كما لو كانت تلك التصرفات صادرة عن الموكل مباشرة³.

ثانياً: تقييم نظرية النيابة

بداية لا بدّ من الإقرار أنّه من الصّعب نقل هذه النظرية من القانون الخاص وتطبيقها في القانون العام⁴.

ومن عيوب هذه النظرية كذلك أنّها تقوم على شيء لا يمكن التسليم به، وهو اعتبار الأمة شخصاً معنوياً، فمن غير الممكن الاعتراف لكلّ من الأمة والدولة بالشخصية

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 209 وما بعدها.

² PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.77.

³ بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 210.

PRELOT (Marcel), op. cit., P. 76.

BURDEAU (Georges), HAMON(Francis), et TROPER(Michel), *Droit constitutionnel*, op. cit., p. 168.

⁴ BURDEAU (Georges), HAMON(Francis), et TROPER(Michel), op, cit, p. 169.

المعنوية في وقت واحد، هذا فضلاً عن كون الأمة شخصاً مجرداً؛ حيث لا يمكن أن يكون محلاً للنيابة أو التوكيل، لأنه لا إرادة حقيقية له، ومن ثم لا يمكن أن ينبأ أحداً في التعبير عن إرادته، والنتيجة أن إرادة الأمة تنشأ فقط بعد اختيار حكّامها، فإرادة الأمة لا تسبق وجود البرلمان، فهذا الأخير هو الذي يخلقها ويكونها¹.

كما أنه لا وجود لشخص ثالث يفترض أن يمارس النائب أو الوكيل نيابته في مواجهته، كما تفترضه نظرية النيابة، فلا يمكن أن يكون هذا الشخص هو السلطة التنفيذية، لأن البرلمان يسمو عليها؛ حيث يتعذر أن يكون ممثلاً للأمة في مواجهة هذه السلطة، ومن غير المعقول كذلك أن يكون ممثلاً للأمة في مواجهة الأمة².

هذا فضلاً عن قيام هذه النظرية على أن النواب يريدون بدل الأمة، والذي يتناقى مع القول بأن الشخص لا يمكن أن يريد بدلاً من غيره، فلا نيابة في الإرادة، وهذا ما يقرّه "روسو" في قوله: «إن السلطة يمكن أن تنتقل، أما الإرادة فلا»³.

الفرع الثاني: نظرية العضو (*Théorie d'organe*)

أولاً: مضمون نظرية العضو

تقوم هذه النظرية على اعتبار الأمة شخصاً معنوياً، وهو الشخص الجماعي المتكوّن من مجموع أفرادها، وهذا الشخص المعنوي له إرادة جماعية واحدة، يعبر عنها بواسطة أعضائه، ووفق هذه النظرية فإنه لا وجود للنيابة، لأن أعضاء البرلمان هنا يعتبرون أعضاء في جسم العضو، ويشبهون بذلك جسم الإنسان الذي له أعضاء تشكّل جسمه، ولكن لا تنفصم عنه؛ فكذلك البرلمان يعتبر عضواً في جسم الأمة أو الدولة، ولذلك فلا يوجد تعدّد الإرادات؛ وإنما هناك إرادة واحدة، هي إرادة الأمة؛ ومن ثم تعتبر الهيئات الموجودة في الدولة أعضاء من الدولة⁴.

¹ BURDEAU (Georges), HAMON(Francis), et TROPER(Michel), *Droit constitutionnel*, op. cit., p. 169.

² بلوي (ثروت)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص. 210 وما بعدها.

DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p.89.

³ روسو (جان جاك)، *العقد الاجتماعي*، مرجع سابق، ص. 63.

⁴ DUVERGER (Maurice), op. cit., p.88 et suiv.

BURDEAU (Georges), HAMON(Francis), et TROPER(Michel), op. cit., p. 170.

ثانياً: تقييم هذه النظرية

من عيوب هذه النظرية ما سبق أن أشرنا إليه في "نظرية النيابة" من اعتراف هذه النظرية بالشخصية المعنوية للأمة، وما يعيها أيضاً أنها تؤدي إلى الاستبداد؛ وذلك لأنها لا تميز بين إرادة الحكام وإرادة المحكومين، حيث تجعل الجماعة المنظمة شخصية واحدة، دون تمييز بين أعضاء السلطة الحاكمة وأفراد الأمة، ولا يخفى ما في هذا الرأي من خطر على الحريات¹.

إضافة إلى أن القول بعدم انفصال إرادة الأمة عن إرادة ممثليها فيه خطأ؛ لأن الممثل منفصل عنها، وله ذاتيته وإرادته المستقلة في انفصاله الجسماني، وقيامه بتصرفات قانونية خاصة به، دون انتظار مشاركة أو موافقة أعضاء الأمة الآخرين، كما تتعارض هذه النظرية مع المبدأ الديمقراطي الأساسي، والمتمثل في حكم الشعب وسيادته؛ وذلك لأنها تؤدي إلى تقرير خضوع الشعب والأمة إلى مشيئة الدولة صانعة القانون، ومقيدة لتصرفات أعضائها².

والواضح من هذه النظرية والتي سبقتها، أنهما تحاولان تبرير النظام النيابي، وأن هذا الأخير لا يتناقض مع المبدأ الديمقراطي، ولكنهما تقعان في بعض التناقض، وأحياناً تصطدمان مع المنطق، كما أن واقع الحال كثيراً ما يكون بعيداً عما تقره هاتان النظريتان، ولكن هذا لا ينفي جدية هاتين النظريتين في البحث عن أسس للتوفيق بين النظام النيابي والمبدأ الديمقراطي.

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 212-213.

² بوشعير (سعيد)، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ج. 2، ص. 84-85.

المطلب الثالث: أركان النظام النيابي

يقوم النظام النيابي (الديمقراطية النيابية) على أركان أساسية، تميّزه عن غيره من الأنظمة، وعن الصورتين الأخرين للديمقراطية الغربية (المباشرة، وشبه المباشرة) مع محافظته على المبدأ الأساسي للديمقراطية، وهو "حكم الشعب"، حتى ولو كانت ممارسة الشعب لسيادته عن طريق نواب عنه ينتخبهم بنفسه.

ويمكن تلخيص هذه الأركان فيما يأتي:

أولاً: وجود برلمان منتخب

ويكون الشعب هو الذي ينتخب هذا البرلمان كلّه أو بعضه؛ إذ الانتخاب هو جوهر النظام النيابي، وبدونه يكون النظام النيابي مجرد مسألة صورية¹.

ثانياً: عضو البرلمان يمثل الأمة كلّها

حيث لا يعتبر عضو البرلمان المنتخب ممثلاً لدائرته الانتخابية فقط، بل يُعدّ ممثلاً للأمة كلّها، أي ليس من مهامه رعاية المصالح المحليّة لدائرته الانتخابية، بل يرعى مصالح أمته القوميّة العليا².

فعضو البرلمان يتكلم باسم المجموعة كلّها؛ إذ أصبح ممثّل الشعب بكامله وليس ممثّل قسم أو فئة منه³.

ثالثاً: الاستقلال النسبي لأعضاء البرلمان تجاه الشعب

أي ليس للناخبين الحقّ في إملاء إرادتهم أو رغباتهم على النائب، ولا يملكون حقّ عزله إذا لم ينفذ تلك الإرادة أو الرغبات، كما كان يحصل في فرنسا قبل ثورتها بالنسبة لأعضاء مجالس تمثيل الطبقات المعروف باسم (Les Etats généraux)⁴.

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 155-156.

² المرجع نفسه، جـ 1، ص. 156-157.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 221.

⁴ متولي (عبد الحميد)، المرجع السابق، جـ 1، ص. 157.

فهذا الركن من أركان النظام النيابي يقتضي أن يتمتع النواب بقدر مهم من الاستقلال الذاتي عن منتخبيهم، وهذا ما يقتضيه كذلك كون عضو البرلمان يمثل الأمة كلها، فكأنه نتيجة طبيعية للمبدأ السابق.

رابعاً: تألفت النيابة

أي يجب أن يكون انتخاب أعضاء البرلمان لمدة معينة ومحدودة، ويعتبر هذا وسيلة من وسائل تحقيق رقابة الرأي العام على أعضاء البرلمان؛ حيث يمكن للناخبين الامتناع عن تجديد انتخاب الأعضاء الذين ثبت فشلهم في مهامهم¹.

خامساً: تتمتع البرلمان ببعض خصائص السيادة

ومعنى ذلك أنه يجب أن يتولى البرلمان السلطة التشريعية، أو على الأقل أن يشترك مع الحكومة في جزء منها؛ وذلك حتى لا يتحوّل دوره إلى مجرد هيئة استشارية، وفي هذه الحالة لا يمكن اعتبار هذه المجالس نظاماً نيابياً²، مادام أنه فقد أهم عنصر من عناصر الحكم النيابي، وهو ممارسة البرلمان للتشريع والمراقبة وبطريقة استقلالية عن الشعب، حتى لو توافر عنصر الانتخاب³.

المطلب الرابع: تكييفه العلاقة بين البرلمان والشعب

إذا كان من المعروف أن البرلمان هو المعبر عن إرادة الشعب، إذ هو ممثله ونائبه، فإن العلاقة بين البرلمان والشعب لم تكن محل اتفاق الفقهاء في تكييفها، فقد رأى بعضهم أنها وكالة إلزامية، ورأى البعض الآخر بأنها وكالة عامة، ورأى آخرون أن العلاقة هي مجرد اختيار.

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 157.

هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 63.

² متولي (عبد الحميد)، المرجع السابق، جـ 1، ص. 157.

³ بوشعير (سعيد)، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، جـ 2، ص. 86.

الفرع الأول: نظرية الوكالة الإلزامية (*Le mandat impératif*)

أولاً: مضمون هذه النظرية وتطبيقاتها

سادت هذه النظرية في بريطانيا، وفرنسا قبل ثورتها؛ حيث كان أعضاء الهيئات العمومية (*Etats généraux*) يتلقون تعليمات ملزمة من الفئات التي يمثلونها، والتي يخضعون لها، ويعتبرون كذلك ممثلين لتلك الفئات وليسوا للأمة كلها، إلا أن هذه الفكرة (الوكالة الإلزامية) هجرت تماماً في القرن الثامن عشر¹.

وفحوى هذه النظرية أن نواب المقاطعات يمثلون مصالح خاصة، ترتبط بالطبقة أو المدينة التي يمثلها كل منهم؛ حيث كان النواب يرتبطون بناخبهم برابطة وكالة إلزامية تخضع لأحكام عقد الوكالة المقررة في القانون المدني، إذ نقلت هذه العلاقة من القانون الخاص إلى القانون العام، ووفق هذه النظرية يصبح من حق الناخبين تحديد برنامج يسير عليه النائب، وتعليماتهم ملزمة له، وليس له الخروج عن حدود الوكالة المعطاة له، وللناخبين حق عزله حتى قبل انتهاء مدة الوكالة، ويكون النائب هنا مسؤولاً عن أخطائه وتقصيره في تنفيذ الوكالة؛ مما يترتب عنه حقهم في المطالبة بالتعويض، كما أن على النائب تقديم حساب للناخبين عن كيفية تنفيذ الوكالة، وفي المقابل على هؤلاء تحمّل مصاريف الوكالة، وجميع ما تتطلبه النيابة من مصاريف².

ثانياً: تقييم هذه النظرية

على الرغم مما تحمله هذه النظرية من سمات الديمقراطية؛ حيث تقرّر حقّ الشعب في مراقبة نوابه وعزلهم عند الاقتضاء، إلا أنها لم تسلم من انتقادات؛ لأنها تكيف العلاقة بين النائب والشعب على أنها تعاقدية تخضع للقانون الخاص، ولكن الأمر ليس كذلك؛ إذ العلاقة بينهما تنظيمية قانونية تخضع للقانون العام، كما تؤدي هذه النظرية إلى ترجيح المصالح المحلية على المصالح الوطنية، مما يعزز الجهوية، كما أنها

¹ BURDEAU (Georges), *Traité de science politique*, op. cit., t. 5, p. 283 et suiv.

وبدوي (ثروت)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص. 216.

² بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 215.

DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p.87.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

تسحب من البرلمان سلطة التقرير، مما يتناقى مع النظام البرلماني، إضافة إلى أنها تجعل النائب خادماً وليس ممثلاً¹.

الفرع الثاني: نظرية الوكالة العامة للبرلمان

أولاً: مضمون هذه النظرية

تعتبر هذه النظرية أن أعضاء البرلمان لا يمثلون -بعد انتخابهم- دوائرهم الانتخابية التي انتخبوا فيها؛ وإنما يمثلون الأمة جميعاً، فعقد الوكالة موجود هنا بين النائب والأمة في مجموعها، وليس بين النائب ودائره الانتخابية، فجميع النواب يمثلون جميع الأمة؛ وهذه النظرية تنبع من نظرية سيادة الأمة².

وتقتضي هذه النظرية اعتبار الأمة وحدة مجردة، ومستقلة عن الأفراد الداخلين فيها، وإرادتها الحقيقية هي التي يعبر عنها البرلمان، كما يُعتبر النائب ممثلاً للأمة بأسرها؛ مما ينتج عنه عدم خضوعه لتوجيهات ناخبيه، وعدم جواز عزل الناخبين في دائرة معينة لنائبهم، وحقّ النائب في مناقشة جميع الأمور العامة، مراعيًا المصلحة العامة وليس مصلحة دائرته الانتخابية، كما لا يلزم النائب بتقدم حساب للناخبين؛ إذ ليس مسؤولاً أمامهم³.

ثانياً: تقييم هذه النظرية

من الانتقادات التي وُجّهت إلى هذه النظرية أنها تنقل -واقعيًا- السيادة من الأمة إلى البرلمان، وذلك ما تهدف إليه البورجوازية؛ حيث إنّ تقييد حقّ الانتخاب بجعله وظيفة، ومنح السيادة للبرلمان، قيّد من سلطة الشعب، ووضعها بين يدي فئة قليلة من الأفراد، هم أعضاء البرلمان⁴.

¹ بوشعير (سعيد)، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ج. 2، ص. 88-89.

² بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 217.

DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit, p.88.

³ بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 217-218. - DUVERGER (Maurice), op.cit., p.88.

⁴ DUVERGER (Maurice), op.cit., p.88.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ لهذه النظرية شعبية كبيرة؛ وذلك لأنّ البرلمان يعارض ويواجه الحكومات الملكية أو الإستقرائية، ولأنّه كذلك يلعب دور الرقابة الشعبية للقرارات الحكومية، ويعتبر قوة فعّالة في الديمقراطيات الغربية¹.

وانتقدت هذه النظرية بكونها تعتبر الأمة وحدة مجردة متجانسة، ولكن التطور الاجتماعي أثبت انقسام الأمة إلى طبقات وفئات مختلفة، تسعى كلّ منها إلى تحقيق مصالحها الخاصة².

إضافة إلى أنّ النواب لا يزالون يتأثرون بأراء منتخبيهم في دوائرهم الانتخابية، ولاسيما إذا رغبوا في الترشح مرّة أخرى، كما أنّ البرلمان في الحقيقة لا يمثل الأمة كاملة، وتصرفاته ليست كلّها تعبر عن إرادة الأمة، بل تعارضها أحياناً³.

الفرع الثالث: نظرية الانتخاب مجرد اختيار (*Théorie de l'élection simple choix*)

أولاً: مضمون هذه النظرية

وتدور فكرة هذه النظرية على أساس أنّه لا مجال لوجود علاقة تربط النائب بالناخبين؛ ومن ثمّ فلا محلّ للبحث في تكييف هذه العلاقة غير الموجودة أساساً، فحسب هذه النظرية فإنّ الأمر مجرد اختيار الناخبين لأحسن المرشّحين لعضوية البرلمان، وينتهي كلّ شيء بمجرّد تمام الاختيار بالانتخاب، ولا توجد أية رابطة بين الناخبين والنواب، والنائب يباشر أعماله البرلمانية بكلّ استقلالية، دون أن يكون تابعاً، أو ملتزماً تجاه الناخبين⁴.

ثانياً: تقييم هذه النظرية

على الرغم من تميّز هذه النظرية عن سابقتها، بخروجها من دائرة تكييف العلاقة بين النائب والناخبين بأنّها وكالة، إلّا أنّه يعيبها أنّها فصمت بين النائب والناخبين بالكامل؛ فقضت بذلك على كلّ علاقة بين البرلمان وجمهور الناخبين، رغم أنّ الواقع

¹ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp.88-89.

² بدوي (ثروت)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص. 219.

³ بوشعير (سعيد)، *القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة*، مرجع سابق، ج. 2، ص. 87-88.

⁴ أبورا س (محمد الشافعي)، *نظم الحكم المعاصرة*، مرجع سابق، ص. 361-362.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

العملي لم يشهد هذا الاستقلال التام والمطلق بين البرلمان والناخبين؛ وهذا ما جعل هذه النظرية بعيدة عن الواقع، وأفقدتها قيمتها وأهميتها¹.

المطلب الخامس: مدى أخذ النظام النيابي الحديث بهذه النظريات
يمكن القول إن النظام النيابي - في صورته المعاصرة - لم يعد قائماً على نظريات جامدة، كالنظريات السابقة، ولم يعد يهتم بما يترتب عليها من نتائج؛ وإنما يهتم الأخذ بما يتفق مع فلسفته وطبيعته، دون اعتبار لمدى الموافقة لتلك النظريات أو المخالفة لها، وإن وازعي الدساتير لم يعد يهتم ما تمثله الأنظمة من نظريات علمية بقدر ما يهتم إقامة أنظمة محددة وتقرير أحكام معينة؛ فهو يهتم بالتطبيقات العملية دون الاعتبارات النظرية، كما أصبحت الأنظمة النيابية تتطور باتجاه تمثيل حقيقي للشعب، باختلاف طبقاته وتنوع توجهاته؛ لأجل ذلك التجأت كثير من الأنظمة إلى الأخذ ببعض مظاهر الديمقراطية المباشرة².

المبحث الثالث

الديمقراطية شبه المباشرة (*La démocratie Semi-directe*)

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية شبه المباشرة

هذه الصورة من صور الديمقراطية الغربية، هي نظام وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية (النظام النيابي)؛ فالديمقراطية شبه المباشرة تقتضي وجود برلمان منتخب من الشعب، يمارس السلطة باسمه وحسابه (كما هو الحال في النظام النيابي)، ولكن الشعب يحتفظ لنفسه ببعض السلطات يمارسها مباشرة، ووفقاً لوسائل معينة تختلف من نظام إلى آخر، فمشاركة الشعب في بعض المسائل الهامة، وتصرفه فيها

¹ أبورا س (محمد الشافعي)، نظم الحكم المعاصرة، مرجع سابق، ص. 362.

² بدوي (نروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 220-221.

بما يراه محققاً لمصلحه- على أساس أنه صاحب الشأن ومصدر السلطات- يعتبر أخذاً بجوهر الديمقراطية المباشرة¹.

المطلب الثاني: دوافع اللجوء إلى الديمقراطية شبه المباشرة

مادام قد ثبت - عملاً- استحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة بصورتها الكاملة، من حيث تولي الشعب السلطة بأكملها، من تشريع، وإدارة، وقضاء، ودون وساطة؛ فقد قام النظام النيابي، الذي يترك فيه الشعب نوابه المنتخبين يتولون عنه شؤونه، ويمارسون السلطات العامة، إلا أن النظام النيابي كان بعيداً عن المثل العليا للديمقراطية، التي جوهرها ممارسة الشعب سلطات حقيقية، كما يشترك في السلطة اشتراكاً فعلياً؛ ولأجل هذه الغاية أخذت الأنظمة الحديثة ببعض مظاهر الديمقراطية المباشرة، مع إبقائها على الهيئات النيابية المنتخبة التي تمثل الشعب، وتمارس السلطات باسمه، ولكن مع الرجوع في بعض الأمور والمسائل الهامة إلى الشعب ليمارسها بنفسه²؛ فأصبح الشعب في هذه الديمقراطية - شبه المباشرة- يعتبر سلطة رابعة، بجوار السلطات الثلاث الأخرى (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، كما أن هذا الاشتراك للشعب -بطريقة مباشرة- في إدارة الشؤون العامة، يحد من سلطات البرلمان ويمنع استبداده وطفغانه؛ فكانت هذه الديمقراطية تخفيفاً من عيوب النظام النيابي البحث³.

إذن فالديمقراطية شبه المباشرة، جاءت كحل وسط بين نظام تعذر تطبيقه عملياً، ولاسيما في عصرنا الحاضر (الديمقراطية المباشرة)، وبين نظام ظهرت عيوبه لكونه ابتعد عن جوهر الديمقراطية الحقيقية ومثلها العليا، والتمثلة في المشاركة الفعلية للشعب في ممارسة سيادته (النظام النيابي)؛ فكان لا بد من الأخذ بمظاهر كلا النظامين السابقين،

¹ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp .78-79.

ويدوي (ثروت)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص. 221-222. - وليلة (محمد كامل)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص. 804-805.

² بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 221-222.

³ ليلة (محمد كامل)، المرجع السابق، ص. 805.

فأبقي على البرلمان ليمارس اختصاصاته في تمثيله للشعب، ولكن مع الإبقاء على بعض مظاهر الديمقراطية المباشرة، ليشارك الشعب بصورة مباشرة في بعض الأمور الهامة؛ فكانت الديمقراطية شبه المباشرة.

المطلب الثالث: انتصار الديمقراطية شبه المباشرة

لقد لاقت الديمقراطية شبه المباشرة رواجاً كبيراً، وازدهرت كثيراً في عديد من الدول الأوربية، بعد الحرب العالمية الأولى والثانية؛ وذلك لزيادة اندفاع المدّ الديمقراطي، ولاسيما بعد انتصار الدول التي تتبنى مبدأ الديمقراطية، وكذا انتشار التعليم، وزيادة وعي الشعوب ونضجها سياسياً، إضافة إلى الرغبة في إصلاح عيوب النظام النيابي، التي ظهرت بعد تطبيقه سنين طويلة¹.

وقد طبّق هذا النوع من الديمقراطية في سويسرا، وذلك منذ زمن بعيد، سواء في الدستور الاتحادي أم دساتير الولايات، فمؤسسات الديمقراطية المباشرة كبيرة جداً على الصعيد الفيدرالي وعلى صعيد المقاطعات²؛ كما أخذت بهذا النظام ولايات كثيرة في الاتحاد المركزي الأمريكي (أمريكا الشماليّة)، وانتشرت واتّسع نطاقها بعد الحرب العالمية الأولى في أوروبا وخارجها³.

المطلب الرابع: مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة

تُعرف الديمقراطية شبه المباشرة بمظاهر مختلفة، ولكن الفقه اختلف في تحديد هذه المظاهر، فاتفق جمهور الفقه على ثلاثة مظاهر (الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي)؛ وذلك لتنافيها مع النظام النيابي الخالص، واختلف على مظاهر ثلاثة أخرى (حقّ الناخبين في إقالة النائب، وحقّ الاقتراح على حلّ البرلمان، وحقّ عزل رئيس

¹ ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 805.

² هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج 1، ص. 441.

³ ليلة (محمد كامل)، المرجع السابق، ص. 811.

الجمهورية)؛ فهذه المظاهر الثلاثة الأخيرة هناك من الفقهاء من يعدّها من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، وهناك من لا يعدّها من مظاهرها - وهم الغالبية - ونحن نتطرّق - فيما يأتي - إلى كلّ هذه المظاهر، سواء المتفق عليها أو المختلف فيها¹ :

أولاً: الاستفتاء الشعبي (*Referendum populaire*)

وهو احتكام إلى الشعب، حيث يكون المقصود منه التعرّف على رأي الشعب في أمر معيّن. وينقسم بالنظر إلى موضوعه، وطبيعة المشروع المعروض للاستفتاء إلى: استفتاء دستوري، واستفتاء تشريعي، واستفتاء سياسي. وله صور مختلفة، فمن حيث وقت استعماله ينقسم إلى: استفتاء سابق (قبل إقراره من البرلمان)، واستفتاء لاحق (بعد إقراره من البرلمان).

ومن حيث قوّة إلزامه ينقسم إلى: استفتاء ملزم (عندما يتقيّد البرلمان بنتيجته)، واستفتاء استشاري (عندما لا يتقيّد البرلمان بنتيجته). ومن حيث وجوبه أو جوازه ينقسم إلى: استفتاء إجباري (عندما ينصّ الدستور على وجوب إجرائه)، واستفتاء اختياري (عندما لا ينصّ الدستور على وجوب ذلك)².

ثانياً: الاعتراض الشعبي (*Le veto populaire*)

والمقصود به هو: حقّ عدد معيّن من الناخبين الاعتراض على قانون صادر من البرلمان خلال مدّة معيّنة من تاريخ نشره، ولا يعني هذا سقوط هذا القانون المعارض عليه مباشرة؛ وإّما يوقف تنفيذه فقط، ثمّ يعرض على الشعب لاستفتائه فيه، ويتحدّد مصير هذا القانون بعد ظهور نتيجة هذا الاستفتاء، فإذا وافق عليه الشعب تأكّد القانون، أمّا إذا اعترض عليه، فإنّه يسقط بأثر رجعي، أي يصبح كأنّه لم يوجد إطلاقاً، وتزول الآثار التي ترتبت عليه قبل الاعتراض. والجدير بالذكر هنا أنّه لا تكفي

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 222.

² ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 806 وما بعدها.

- في حالة الاعتراض - أغلبية الأصوات المعطاة، بل لا بد من اعتراض أغلبية الناخبين المقيدتين، لأن المتخلفين عن التصويت يُعدّون موافقين على القانون¹.

ثالثاً: الاقتراح الشعبي (*L'initiative populaire*)

في هذه الحالة تتحقّق مشاركة الشعب في التشريع بصورة أوضح؛ حيث إنه في هذه الحالة -خلاف الحالتين السابقتين- تكون مجموعة من الناخبين -يحدّد عددهم الدستور- هم مقترحو مشروع القانون وليس البرلمان، سواء بطرح فكرة مشروع القانون المرغوب التشريع فيها، أم بطرح مشروع قانون كامل مصاغ ومبوّب، ويتحقّم على البرلمان بعد ذلك مناقشة هذا القانون، ثمّ يقرّر قبوله أو رفضه؛ ففي حالة الإقرار قد يعرض على الشعب للاستفتاء فيه وقد لا يعرض -حسب ما يستلزمه الدستور المعمول به- أمّا في حالة الرفض، فالواجب عرض القانون على الشعب للاستفتاء فيه، وقد تسمح بعض الدساتير للبرلمان -في هذه الحالة- بوضع مشروع قانون في مقابل المشروع المقدم من الناخبين، ويكون للشعب حرية اختيار أحد هذين المشروعين عند الاستفتاء².

رابعاً: حقّ إقالة الناخبين نائبهم (*Revocation-Recall*)

أقرّ هذا الحقّ تحقيقاً لحكم الشعب، وارتباط النواب بناخبهم، ورقابة الشعب لممثليه في أداء مهامهم على أحسن وجه؛ فإذا رأى الناخبون انحراف النائب عن الهدف الذي اختير لأجله أثناء عهده البرلمانية، أي قبل انتهاء مدّة تلك الدورة البرلمانية، فيمكن عدد معيّن من الناخبين (كالربع، أو الخمس، أو العشر مثلاً) طلب إقالة النائب؛ فإذا حاز طلبهم قبول أغلبية الناخبين لزم انسحاب النائب، أمّا في حالة ما إذا حصل النائب المطلوب عزله على الأغلبية لمصلحته، فإنّه يعدّ منتخباً من جديد ولمدّة جديدة.

¹ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p.79.

DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp.94-95

بدوي (ثروت)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص.224- ليلة (محمد كامل)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص. 808.

² PRELOT (Marcel), op.cit. p.79-DUVERGER (Maurice), op.cit., p.94.

بدوي (ثروت)، *المرجع السابق*، ص. 225- ليلة (محمد كامل)، *المرجع السابق*، ص.808-809.

وهذا المظهر مطبّق في الولايات المتحدة الأمريكية ولا يقتصر على النواب، بل يشمل حتى الموظفين والقضاة المنتخبين¹.

خامساً: الحلّ الشعبي (*Dissolution populaire*)

في هذه الحالة يكون من حقّ عدد معيّن من الناخبين حلّ الهيئة النيابية بأسرها، وعزل أعضائها كلّهم كوحدة، فيتقدّم هؤلاء الناخبون بطلب حلّ المجلس النيابي، وعندئذ يُعرض الأمر على الشعب في استفتاء؛ فإذا حصل على موافقة أغلبية الناخبين حلّ المجلس القائم، ويجب بناءً على ذلك إجراء انتخابات جديدة لتجديد أعضاء المجلس النيابي، أما إذا عارض الشعب ذلك بالأغلبية المطلوبة، فإنّ ذلك بمثابة تجديد للثقة. وتأخذ بعض اللقطاعات السويسرية بهذا المظهر من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، كما أتبعها كذلك الأتحاد المركزي الألماني².

سادساً: عزل رئيس الجمهورية

وقد تنصّ بعض الدساتير على إمكانية عزل رئيس الجمهورية، إذا فقد الثقة الشعبية، فتعطي هذا الحقّ للشعب، ولكن بشروط خاصة وفي حدود معينة، ومن أمثلة الدساتير التي تقرّ هذا الحقّ "دستور فيمر" (*La Constitution de Weimar*) الصادر سنة 1919م، فقد نصّت (المادة 43) من ذلك الدستور على أنه يمكن عزل رئيس الجمهورية من منصبه بناءً على اقتراح من مجلس "الريشستاج" (المجلس الشعبي)، بأغلبية ثلثي أعضائه، وموافقة الشعب عن طريق الاستفتاء، وبمجرد صدور قرار الريشستاج يوقف رئيس

¹ PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel op.cit.*, p.79.

بوشعير (سعيد)، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، جـ. 2، ص. 96-97.
بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 225. -ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 809.

² PRELOT (Marcel), . op.cit., pp.79-80. .

بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 225-226. -ليلة (محمد كامل)، المرجع السابق، ص. 809-810.

الجمهورية عن العمل، ولكن إذا لم يوافق الشعب (الناخبون) على قرار المجلس، فإن ذلك بمثابة انتخاب جديد للرئيس، ويجب حلّ "الريشستاج" وإجراء انتخابات جديدة¹.

فهذه هي مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة؛ والجدير بالذكر هنا أنّه يكفي الأخذ ببعض هذه المظاهر لينتسب أيّ نظام إلى هذه الديمقراطية، ولا يشترط الأخذ بكلّ هذه المظاهر حتّى يُعدّ النظام أخذًا بهذه الديمقراطية، والملاحظ كذلك أنّ هذه الصورة قد تقترب من النظام المباشر، وقد تقترب من النظام النيابي - بحسب درجة الأخذ بهذه المظاهر.

ويمكن الحكم - بعد كلّ ما سبق - بأنّ هذا النظام (الديمقراطية شبه المباشرة) أقرب إلى الديمقراطية للمثاليّة من النظام النيابي؛ ولذلك التحأت إليه كثير من البلدان التي كانت تأخذ بالنظام النيابي الخالص؛ هذا على الرّغم من أنّ هذه الصورة من الديمقراطية الغربية، هي كغيرها من الأنظمة البشريّة، لها مزايا، ولكن لا تخلو من عيوب كذلك.

المطلب الخامس: تقييم أساليب الديمقراطية شبه المباشرة

على الرّغم من الإيجابيات الكثيرة التي قيلت في هذه الصورة للديمقراطية الغربية، إلاّ أنّه قد وجّهت إليها انتقادات عدّة؛ فمن مزاياها أنّها أقرب إلى تحقيق المثل الأعلى للديمقراطية أكثر من النظام النيابي، كما أنّها تعتبر وسيلة سلميّة يستعملها الشعب لتحقيق مراده، ممّا يؤدّي إلى استقرار الحكومة.

وأما عن سلبياتها، فتتمثّل في كون مشاركة الشعب للبرلمان في الحكم ليست جدية؛ نظرًا لعدم كفاءة أغلبية الشعب في حلّ تلك المهام المعقّدة، كما تفتقد تلك الاستفتاءات إلى المناقشة الكافية، والدراسة الوافية - وذلك خلاف ما يفعله البرلمان - كما أنّ الشعب معرّض للاندفاع وسرعة التأثير ببعض الفئات النافذة، إضافة إلى النفقات الباهظة التي تتطلّبها الاستفتاءات المتتالية، وتعطيل أعمال الناخبين، وبعث السأم والملل في نفوسهم،

¹ PRI-LOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., p. 80.

بدوي (ثروت)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص. 226 - ليلة (محمد كامل)، *النظم السياسية*، مرجع سابق، ص.

الباب التمهيدي..... مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية

إلا أنه يمكن معالجة هذه العيوب بتوعية الشعب، والرفع من مستواه الثقافي، وإحساسه بالمسؤولية، والاهتمام بالمسائل العامة، وأداء وسائل الإعلام دورها في التوعية والشرح، والتركيز في الاستفتاءات على المسائل الهامة، واستبعاد المسائل التافهة، أو المسائل الخطيرة التي لا يصح أن تترك في أيدي العامة، كالمسائل المتعلقة بالميزانية والمعاهدات¹.

وما يمكن ملاحظته على هذه الديمقراطية -شبه المباشرة- أنها تتطلب لنجاحها وتحقيق أهدافها، أن يكون الشعب ذا مستوى رفيعاً في الوعي، كما أنها تحقق نجاحاً أكبر في البلدان القليلة العدد من السكان.

وإن المظهر الشائع للديمقراطية شبه المباشرة الذي تأخذ به دساتير عدة دول هو "الاستفتاء الشعبي"، فهذا هو أهم مظهر من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، والذي يستعمل كثيراً في البلدان الديمقراطية، بقصد أخذ رأي الشعب في مسألة من المسائل الهامة؛ وذلك لبساطته وأهميته، ودوره في رد الاعتبار لكلمة الشعب، ولكن إذا طُبّق بصورة شفافة ونزيهة، ولم تزور أو تزيف إرادة الشعب فيه.

¹ الطماوي (سليمان محمد)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 174 وما بعدها.

ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 817 وما بعدها.

المباج الاول

التعددية في ميزان الإسلام

التعددية قبل أن تكون شكلاً من أشكال الممارسة الديمقراطية في الغرب، وآلية من آليات هذه الديمقراطية، هي ظاهرة إنسانية وسنة كونية، تجلت في جميع مظاهر الكون، ومن ضمنها الإنسان وما يتعلق به أشياء، سواء أكانت طبيعية فطرية، أم اختيارية كسبية.

فكان النوع الأول من التعددية، وهو ما أطلقنا عليه اسم "التعددية السننية"، وهو نوع قديم وُجد مع الإنسان، حيث يعتبر سنة من سنن الله في جميع مخلوقاته، أو وُجد في المراحل الأولى من خلافة الإنسان في الأرض، إذ لم يخلُ منه شعب من الشعوب القديمة، أو حضارة من الحضارات الموجودة منذ القدم، وهو ما سميناه "الاختلاف الديني"، كما سميننا التنوع الأول الموجود مع الإنسان "التنوع الفطري".

وقد تحدت القرآن الكريم، وهو الكتاب الخالد من ربّ الخلق أجمعين، عن هذا التنوع والاختلاف، وصرح بالحكمة منه، وفصل في أشكاله وأنواعه.

وهناك نوع آخر من "التعددية" يمكن اعتباره، بالمقارنة مع النوع الأول، أنه حديث الوجود، واعتُبر مصطلحاً سياسياً مرتبطاً بالنظام السياسي، وله صور وأشكال متعددة، وقد تبنته الديمقراطية الغربية كآلية من آلياتها، وشكل من أشكال الممارسة السياسية فيها، حيث تتضمن الإقرار بالتنوع والتعدّد بجميع أشكاله وصوره، دون إقصاء لأيّ طرف، مع إفساح المجال للجميع للمشاركة السياسية العادلة، طبقاً لقواعد مضبوطة ومحترمة من الجميع.

وقد كان للإسلام أحكام، وكان للمسلمين مواقف من كلّ صورة من تلك الصور المختلفة للتعددية، حيث يمكن إدراكها واستنباطها بالرجوع إلى النصوص الشرعية، أو الاحتكام إلى روح الشريعة الغراء ومقاصدها العامة.

ولتناول هذا الموضوع، فقد قسمنا هذا الباب إلى الفصلين الآتيين:

الفصل الأول: وتتناول فيه الحديث عن التعددية السننية.

الفصل الثاني: وتعرض فيه إلى التعددية السياسية.

الباب الأوّل

التعددية في ميزان الإسلام

الفصل الأول: التعددية السنّية

الفصل الثاني: التعددية السياسية

الفصل الأول التعددية السننية

من الحقائق المسلمة التي لا يمكن لعاقل إنكارها، أن الله سبحانه وتعالى قد خلق البشر متنوعين ومختلفين، وأن هذا التنوع والاختلاف يعتبر حقيقة فطرية، و سنة من سنن الله في الخلق.

وهذه السنة الإلهية لا تقتصر على الإنسان وحده، بل إنها تشمل الكون كله، وما فيه من خلق الله، والإنسان من ضمنهم؛ لذا فإن هذه السنة تشملهم، رغم كون البشر من أصل واحد، إذ هم جميعاً من ذرية آدم وحواء.

إذن، فهذه التعددية هي حقيقة فطرية، وسنة كونية، وقانون حيائي، وهي فوق كل ذلك نعمة إلهية؛ فكل إنسان له شخصيته الخاصة به، والتي تختلف وتتميز عن الآخرين، كما أن له استعدادات يختص بها؛ لذا فإن توجهاته في الحياة تكون مختلفة، تبعاً لاختلاف الأفكار التي يتبناها، والعقائد والأديان التي يعتنقها.

فهذا الشكل من التعدد والاختلاف هو قلم إذن، وموجود مع وجود الإنسان، وهو ما يمكن تسميته "التنوع الفطري"؛ كما وجد نوع آخر من التعدد والاختلاف في القدم كذلك، إذ لم تخل منه حضارة من الحضارات القديمة، أو شعب من الشعوب، وهو ما يمكن تسميته "الاختلاف الديني"، فهذان الشكلان من التعددية قد أطلقنا عليهما اسم "التعددية السننية"، والتي يمكن أن نطلق عليها كذلك، بالنظر إلى زمن وجودها، اسم "التعددية القديمة".

وفيما يأتي سنتناول -بإذن الله تعالى- هذا النوع من أنواع التعددية، وذلك في المبحثين

الآتيين:

المبحث الأول: ونتناول فيه مسألة "التنوع الفطري".

المبحث الثاني: ونتعرض فيه إلى قضية "الاختلاف الديني".

المبحث الأول

التنوع الفطري

لقد قضت إرادة الله سبحانه وتعالى، ولحكم يعلمها هو جلّ شأنه، وأدرك عباده بعضها، أن يكون التنوع سنة أبدية، قد فطر الله جميع المخلوقات عليها، فلم - ولن - يكون الناس نمطاً واحداً، أو قالباً فرداً، وإنما كانوا ولا يزالون مختلفين، حيث يقول ﷺ: ﴿ وَكُوشَاءَ رِمْتِكُ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرُؤُنَّ الْمُوْتَيْنِ إِلَّا مَنْ رَمَى رِمْتِكُ وَكَذَلِكَ خَلَقَهُمْ ¹﴾.

فالقرآن الكريم يقرّ هذه الحقيقة التي أرادها الله سبحانه وتعالى، وقد ورد ذلك في القرآن كثيراً، بلفظه أو بمعناه، هذا مع حديثه عن الأصل الإنساني المشترك، وإشارته إلى بعض هذه الأشكال من التنوع في عالم الإنسان.

ومسح اليقين أن الله سبحانه وتعالى لا يخلق شيئاً عبثاً، فإنه مما لا شك فيه أن إرادة الله سبحانه وتعالى في ذلك كانت لحكم كثيرة.

كما أن لهذا التنوع والاختلاف أثراً على الواقع العملي، وعلى تصرفات الناس ومعاملاتهم، إذ إن الاختلاف في الاستعدادات الفطرية، يؤدي إلى التباين في الآراء والتوجهات، وهذا بدوره يؤدي إلى اختلاف الممارسات والتصرفات على الصعيد العملي، ولاسيما في المجال السياسي، حيث يكون المجال فيه خصباً للاجتهادات والآراء المتنوعة، وذلك لتداخل المصالح، وتنوع الأهداف، والاختلاف في ترتيب الأولويات.

ولتناول هذا الموضوع، والتطرق إلى هذه المسائل؛ فقد قسمنا هذا المبحث إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: ونتناول فيه تعريف الفطرة.

المطلب الثاني: ونتعرض فيه إلى حديث القرآن الكريم عن التنوع والاختلاف.

المطلب الثالث: ونتحدث فيه عن وحدة الأصل الإنساني.

المطلب الرابع: وتتناول فيه أشكال التنوع في عالم الإنسان.

المطلب الخامس: ونتحدث فيه عن الحكمة من التنوع الفطري.

المطلب السادس: ونتعرض فيه إلى أثر التنوع الفطري في الصراع السياسي.

¹ سورة هود، الآية: 118 و 119.

المطلب الأول: تعريفه الفطرة

كثيراً ما تُذكر كلمة "الفطرة" عند الحديث عن مخلوقات الله سبحانه وتعالى، ولاسيما خلق الإنسان، وكثيراً ما تضاف هذه الكلمة إلى الله جلّ شأنه فيقال: "فطرة الله".

وفيما يأتي تعرّف -بإذن الله تعالى- إلى معنى هذه الكلمة في اللغة والاصطلاح:

أولاً: الفطرة في اللغة

من معاني "الفطرة" في اللغة: الشقّ، وجمعه فُطور، وفَطْرَةٌ يُفْطِرُهُ وَيَفْطِرُهُ وَيَفْطُرُهُ: شقّه فانْفَطَرَ، وَتَفَطَّرَ، والناقة حلبها بالسبابة والإبهام، أو بأطراف أصابعه، والعجين اختبزه من ساعته ولم يخمّره، والأمر ابتدأه وأنشأه. وفطر الله الخلق يفطّرهم فطراً: خلقهم. وذكر أبو العباس أنّه سمع ابن الأعرابي يقول: أنا أول من فطر هذا، أي ابتدأه¹.

-والفِطْرَةُ: الخَلْقَةُ².

-وفطر الله الخلق: هو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله

﴿عَلَّمَكَ﴾: ﴿فَطَّرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾³ إشارة منه تعالى إلى ما فطر، أي أبداع، وركز في الناس من

معرفة تعالى، و"فطرة الله" هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان وهو المشار إليه بقوله

﴿عَلَّمَكَ﴾: ﴿وَكُنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾⁴، وقوله ﴿عَلَّمَكَ﴾: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁵،

وقوله ﴿عَلَّمَكَ﴾: ﴿الَّذِي فَطَرَ مِنْ﴾⁶.

¹ الزبيدي (السيد محمد مرتضى الحسيني)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: حسين نصّار، مطبعة حكومة الكويت، د. ط، 1394 هـ-1974 م، جـ. 13، ص. 325-326-237.

² ابن زكريا (أبو الحسين أحمد بن فارس)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، د.ط، د.ت، جـ. 4، ص. 510.

³ سورة الروم، الآية: 30.

⁴ سورة الزخرف الآية: 87.

⁵ سورة فاطر، الآية: 1.

⁶ سورة الأنبياء، الآية: 56.

وقوله **تعالى**: ﴿وَالَّذِي فَطَرَنا﴾¹؛ أي أبداعنا وأوجدنا².

والفطرة هي «الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقه»³.

وجمع "الفطرة" فِطْرَات، بفتح الطاء وسكونها وكسرها (بالثلاثة). والفطرة: الخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه⁴.

ومن خلال التعاريف السابقة نستنتج أن المقصود بالفطرة، والذي يتوافق مع موضوعنا هذا، هو خلق الله الأول، أو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، أو الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقه، فهذه التعاريف - والتي أوردناه سابقاً - تنطبق على ما سميناه "التنوع الفطري"، فالله تعالى قد فطر كل إنسان، بل وكل مخلوق على هيئة يختص بها، ويتميز بها عن غيره.

ثانياً: الفطرة في الاصطلاح

لقد استند كثير من علماء الإسلام إلى بعض الآيات من القرآن الكريم، وبعض أحاديث النبي **صلى الله عليه وسلم** لإعطاء تعريف اصطلاحى للفطرة، فذهبوا إلى اعتبار أن الفطرة المراد بها: الإسلام، وذلك من خلال قوله **صلى الله عليه وسلم**: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَئِيمُ وَكُنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾⁵، «ولما أمر الله نبيه بلزومها، فعلم أنها "الإسلام"»⁶، وقد ذهب جلّ علماء السلف إلى أن الفطرة المذكورة في قوله **صلى الله عليه وسلم**: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾ هي دين الله الإسلام⁷.

1 سورة طه، الآية: 72.

2 الأصفهاني (الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد)، المفردات من غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، ص. 381.

3 الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني)، الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية - مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 2، 1993 م، ص. 697.

4 الفيروز آبادي (محمد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، د. م، د. ط، د. ت، ج. 2، ص. 110.

5 سورة الروم، الآية: 30.

6 العسقلاني (ابن حجر)، فتح الباري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، طبعة دار المعرفة، ج. 3، ص. 248.

7 ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: سعيد أحمد أعباب، د. م، د. ط، 1407 هـ - 1987 م، ج. 18، ص. 72.

أما الأحاديث النبوية الشريفة التي استندوا إليها للقول بأن الفطرة هي الإسلام، فتمثل بالخصوص في الحديث الذي روي عن أبي هريرة رضي الله عنه والذي كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء¹، هل تحسّون فيها من جدعاء² » ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه الآية: ﴿ فَطَرَتَ اللَّهُ النَّاسَ فِطْرًا عَلَيَّهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾³⁻².

ولذلك يقال إن الإسلام دين الفطرة، أي جلبة المعرفة بالله تعالى، وطبيعة الإيمان به سبحانه وتعالى، وكل إنسان يولد على الفطرة، أي براءة الخلقة الأولى، مجبولاً ومطبووعاً على الإيمان الفطري بالخالق جل شأنه⁴.

"فطرة الله" معناه: « الزم الفطرة، ففيه إشارة إلى أن هذا الدين الذي يجب إقامة الوجه له هو الذي تهتف به الخلقة، وتهدى إليه الفطرة الإلهية التي لا تبديل لها⁵ ».

ويبدو من خلال هذه الأقوال التي تعتبر أن "الفطرة" المقصودة في تلك النصوص الشرعية هي الإسلام، أن هؤلاء العلماء لا يقصدون بذلك المعنى الاصطلاحي للإسلام والمتمثل في النطق بالشهادتين، والصلاة، وغيرها من أركان الإسلام الأخرى، وإنما قصدوا بذلك أن المولود فطر على أمور تهتفه لكي يكون مؤمناً بالله تعالى، وعابداً له، ومُقرأً له بالألوهية والربوبية، وعنده القابلية والاستعداد لذلك، إذ إن الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق، وإخلاص الدين له، وذلك إذا سلمت هذه

¹ جمعاء: أي سليمة من العيوب، مجتمعة الأعضاء كاملتها، فلا جدع بها ولا كهي. انظر: الجزري (محمد الدين المبارك بن محمد)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي وعمود الطناحي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط. د. ت. ج. 1، ص. 296.

² سورة الروم، الآية: 30.

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، النسخة السلطانية، ج. 2، ص. 118-119. مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على فطرة، وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، حديث رقم 2658، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج. 4، ص. 2047.

⁴ عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية - الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة -، دار الرشاد، القاهرة، ط. 1، 1418 هـ - 1997 م، ص. 23.

⁵ الطباطبائي (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط. 1، 1411 هـ - 1991 م، ج. 16، ص. 183.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

الفطرة من التشويه والتحريف، والذي يحصل عادة من الوسط الذي يعيش فيه الإنسان، ولاسيما من الأبوين، باعتبارهما أول من يتعرف عليهما المولود، وأتتهما الأقرب إليه.

وللتوفيق بين هذا القول بأن الناس كلهم قد فطروا على الإيمان به سبحانه وتعالى وعلى ملة الإسلام وبين القول بالتنوع نقول: إن الله جلّت قدرته قد جعل البشر كلهم مشتركين في هذه الفطرة في أول خلقهم، ولكنه سبحانه وتعالى قد نوع في خلقهم واستعداداتهم وهيئتهم، وغيرها من الأمور التي يتفاوت فيها البشر ويختلفون، وهذا ما يجعل هؤلاء البشر متنوع مشارهم وتوجهاتهم في الحياة، إضافة إلى تأثير مختلف العوامل الخارجية عليهم، ولاسيما مع ما وهبهم الله من حرية الاختيار.

المطلب الثاني: حديث القرآن الحريه عن التنوع والاختلافه

هناك آيات عديدة في القرآن تتحدث عن التنوع والتعدد في حياة البشر، فرغم أن البشر يتساوون في إنسانيتهم العامة، وفي خصائصهم المشتركة، إلا أنهم في حقيقة الأمر يتمايزون بدرجات مختلفة داخل المحيط البشري.

وهذا التنوع الذي يتحدث عنه القرآن الكريم في حياة البشر، إنما هو جزء من ظاهرة كونية تشمل أصناف المخلوقات والكائنات، فمجرّات الفضاء وكواكبه متعدّدة ومتنوّعة، وعالم النبات يحتوي على ألوان وأشكال مختلفة رغم وحدة التربة التي ينبت منها والماء الذي يسقى به، يقول ﷺ: ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَبَاوِرَاتٌ وَجَنَاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَيْتُونٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَنْفَلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾¹، ويقول ﷺ: ﴿ وَالنَّخْلُ وَالزَّرْعُ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونُ وَالرَّيْحَانُ مُمْتَسِبَاتٌ وَغَيْرُ مُمْتَسِبَاتٍ ﴾².

وعالم الحيوان هو الآخر عالم متنوع، فدواب الأرض وطيور السماء ليست أمة واحدة، وإنما هي أمة متعدّدة ومتنوّعة، وفي هذا يقول ﷺ: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أُنثَاكُمْ ﴾³.

¹ سورة الرعد، الآية: 4.

² سورة الأنعام، الآية: 141.

³ سورة الأنعام، الآية: 38.

وحتى الملائكة ليسوا جميعاً في مستوى واحد وعلى شاكله واحدة، بل هناك تنوع في أشكالهم، ومهامهم، ومقامهم؛ وفي هذا يقول ﷺ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹.

إذن فمن خلال هذه الآيات السابقة، نخلص إلى أن التنوع والاختلاف سنة من السنن الكونية التي أرادها الباري عز وجل، وأن التنوع والاختلاف في عالم الإنسان داخل في هذه السنة الإلهية الأزلية، وفي هذا يقول ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَنزُلُونَ مِنْ مَرْجَمٍ رَبُّكَ وَكَذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾²، ومعنى هذا أنه: «لو شاء الله لخلق الناس كلهم على نسق واحد، وباستعداد واحد، نسخاً مكرورة لا تفاوت بينها، ولا تنوع فيها، وهذه ليست طبيعة هذه الحياة المقدرة على هذه الأرض، وليست طبيعة هذا المخلوق البشري الذي استخلفه الله في الأرض، ولقد شاء الله أن تتنوع استعدادات هذه المخلوق واتجاهاته. وأن يوهب القدرة على حرية الاتجاه (...). شاء الله ألا يكون الناس أمة واحدة؛ فكان من مقتضى هذا أن يكونوا مختلفين، وأن يبلغ هذا الاختلاف أن يكون في أصول العقيدة، إلا الذين أدركتهم رحمة الله، الذين اهتدوا إلى الحق -والحق لا يتعدّد- فاتفقوا عليه، وهذا لا ينفي أنهم مختلفون مع أهل الضلال»³.

وهناك آيات أخرى كذلك تتحدث عن هذا الموضوع منها قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾⁴، وقوله ﷻ: ﴿لِيُخَيِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾⁵.

فهذا الاختلاف إذن، «ضروري الوقوع بين أفراد المجتمعين من الإنسان لاختلاف الخلقة باختلاف المواد، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، واختلاف المواد يؤدي إلى اختلاف الإحساسات

¹ سورة فاطر، الآية: 1.

² سورة هود، الآية: 118 و119.

³ قطب (سيد)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط. 12، 1406 هـ - 1986 م، المجلد الرابع، ج. 12، ص. 1933.

⁴ سورة يونس، الآية: 19.

⁵ سورة البقرة، الآية: 213.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

والإدراكات والأحوال، في حين أنها متحدة بنحو، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال، وهو المؤدي إلى اختلال نظام الاجتماع، وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كل ذي حق حقه، وتحميلها للناس»¹.

فاختلاف الناس وتنوعهم في ظاهرهم، يعتبر مدعاة لاختلاف بواطنهم، ومن ثم سلوكاتهم وأفعالهم؛ فالتنوع، وكذلك الكثرة، من دواعي ومقتضيات الاختلاف، وإن كانت الرابطة الإنسانية تجمعهم، إذ « ليس يجوز أن يكون الناس مختلفين في ظاهرهم (...) ولا يختلفون في باطنهم (...)» وليس يجوز في الحكمة أن يكثرُوا ولا يختلفُوا، وليس يجوز أيضاً أن يضم الجنس والنوع ولا يأتلفوا»².

فالموقف القرآني من هذه التعددية أنه يعتبرها سنة إلهية فطرية، فطر الله الناس عليها، حيث جعلهم متعددين في الخلق والفكر والعمل، حتى لكأنما كل إنسان هو بصمة مميزة في إطار جنس الإنسان³.

وقد ذكر هذه الحقيقة كثير من المفسرين، القدامى منهم والمحدثين، فمن القدامى نجد "القرطبي"⁴ يجعل هذا الاختلاف والتنوع علة في خلق الله للناس، حيث يقول: « وللاختلاف خلقهم »⁵، ومن المحدثين نجد صاحب "المنار" يقول: « والذي دلّ عليه الكلام من مشيئته تعالى فيهم (أي الناس) خلقهم مستعدين للاختلاف، والتفرّق في علومهم ومعارفهم وآرائهم وشعورهم،

¹ الطباطبائي (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ 2، ص. 120.

² التوحيدي (أبو حيان)، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، للمكتبة العصرية، بيروت - صيدا، د. ض. د. ت، جـ 3، ص. 99.

³ عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 25.

⁴ القرطبي هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي، وهو من كبار المفسرين من أهل قرطبة، رحل إلى الشرق وأستقر بمخنة ابن خصيب (في شمالي أسبوط بمصر)، وتوفي فيها عام 671هـ - 1273م، من كتبه: "الجامع لأحكام القرآن" و"الأسنى في أسماء الله الحسنى"، وغيرها. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 5، 1980م، جـ 5، ص. 322.

⁵ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، جـ 9، ص. 115.

وما يتبع ذلك من إرادتهم واختيارهم في أعمالهم، ومن ذلك الدين والإيمان والطاعة والعصيان (...). فالاختلاف طبيعي في البشر، وفيه من الفوائد والمنافع العلمية والعملية ما لا تظهر مزايا نوعهم بدونها (...). وقد شرع الله لهم الدين لتكميل فطرتهم، والحكم بينهم فيما اختلفوا فيه بكتاب الله الذي لا مجال فيه للاختلاف»¹.

ومن هؤلاء المحدثين الذين تحدثوا عن هذا التنوع والاختلاف في العالم الإنساني نجد صاحب تفسير "الميزان في تفسير القرآن" يتطرق إلى هذا الموضوع في قوله: «غير أن نوعاً منه (أي الاختلاف) لا مناص منه في العالم الإنساني، وهو الاختلاف من حيث الطبائع، المنتهية إلى اختلاف السبب، فإن التركيبات البدنية والروحية، وبانضمام اختلاف الأجواء والظروف إلى غير ذلك، يظهر اختلاف السلائق والسنن والآداب والمقاصد والأعمال النوعية والشخصية في المجتمعات الإنسانية، وقد أوضحت الأبحاث الاجتماعية أن لولا ذلك لم يعيش المجتمع الإنساني ولو طرفة عين»².
فهذه جملة من أقوال المفسرين القدامى والمحدثين حول هذه السمة الإلهية، التي قضاها الله سبحانه وتعالى، وهي سمة الاختلاف والتنوع في عالم الإنسان، بل وفي الكون كله، بما فيه من مختلف المخلوقات، وكل ذلك لحكم جليلة وعظيمة أرادها الله جلّت قدرته.

المطلب الثالث: وحدة الأصل الإنساني

فرغم ذلك التنوع والاختلاف في عالم الإنسان، إلا أنهم يرجعون إلى أصل واحدة، وتجمعهم رابطة مشتركة، هي رابطة الإنسانية، فهو إذن «تنوع في إطار الوحدة»³؛ وقد ذكر القرآن الكريم هذه الحقيقة في قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾⁴، وفي قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁵.

¹ رضا (محمد رشيد)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت، ط. 2، د. ت.، ج. 12، ص. 194 و 222.

² الطباطبائي (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج. 11، ص. 62.

³ عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 25.

⁴ سورة النساء، الآية: 1.

⁵ سورة الحجرات، الآية: 13.

فنص القرآن الكريم بأن أصل البشرية واحد، فهم جميعاً من أب واحد، إذ خلقوا « من نفس واحدة »، لذا فإن القرآن الكريم يقرّ لهم الحصانة والكرامة بهذا الاعتبار، وبصرف النظر عن ملة الإنسان أو عرقه، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا في "خطبة الوداع" حيث ورد فيها: « أيا ربكم واحد، الألوان أباكم واحد »¹، فالله سبحانه وتعالى في كثير من الآيات يخاطب البشر جميعاً بـ: "يا أيها الناس"، فهو يذكرهم دائماً بمنشئهم وأصلهم.

ومن هنا كانت نظرة الإسلام إلى البشرية نظرة إنسانية، ودعوته دعوة إنسانية شاملة، فهي لا تميز بين شعب وشعب، ولا تختص بأمة دون أمة، قال ﷺ مخاطباً نبيه محمداً ﷺ: « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا »²، ويقول أيضاً ﷺ: « وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا »³.

إذن، ففي التصور الإسلامي لبداية البشرية والإنسانية: أنها بدأت بآدم ﷺ، وأن هذه البشرية قد تكاثرت من آدم وزوجه حواء، فالتكاثر البشري قد جاء من "نفس واحدة" كما ورد في القرآن الكريم.

« وفي إطار هذه الوحدة تعددت وتميزت واختلقت الأجناس والألوان والأمم والشعوب والقبائل والألسنة واللغات والقوميات والحضارات... إلخ.. أنواع وألوان من التعددية في إطار الإنسانية الواحدة، والبشرية التي يرجع إليها ويتنسب إليها الجميع »⁴.

ومن خلال ما سبق ذكره، نخلص إلى أنه ما من تنوع وتعدد إلا ووجد بين أجزائه وأصنافه رابط يجمع بينها، وأصل واحد ترجع إليه، فرغم كل هذا الذي ذكرناه، من تنوع في عالم الإنسان، واختلاف في طباعه، واستعداداته وميوله، ومن ثم أفعاله وسلوكاته، وغيرها من المظاهر الأخرى، إلا أنهم يرجعون إلى أصل واحد يجمعهم، وهو ما يسمى "وحدة الأصل الإنساني".

¹ أخرجه ابن مردويه عن البيهقي عن جابر بن عبد الله ﷺ انظر: السيوطي (جلال الدين)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، د.ط.، د.ت.، ج. 6، ص. 98.

² سورة سبأ، الآية: 28.

³ سورة النساء، الآية: 79.

⁴ عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 117.

المطلب الرابع: أشكال التنوع في عالم الإنسان

إنّ عالم الإنسان عالم متنوع ومتعدّد، وذلك في أشكال كثيرة ومتنوعة، إذ كلّ إنسان يعتبر عالماً مستقلاً بذاته، بما فيه من خصائص ومميّزات؛ فلا نجد صورة مكرّرة له. وهناك عدّة جوانب من هذا التنوع والاختلاف والتفاوت في عالم الإنسان؛ وقد تحدّث القرآن الكريم عن كثير من جوانب التنوع في حياة الإنسان.

وفيما يأتي نتطرّق - بإذن الله تعالى - إلى بعض هذه الجوانب:

أولاً: الاختلاف في الصورة والشكل

حيث إنّ هناك نوعاً من التميّز الشخصي لكلّ فرد من أفراد البشر؛ فصورة الإنسان تميّزه عن الآخرين، ولذلك تنطبع لكلّ فرد صورته الخاصّة في الأذهان، ولأجل ذلك اعتمد التصوير الفوتوغرافي للدلالة على الشخص، وإذا كان يحصل شيء من التشابه في معالم الوجه، فإنّه أمر نادر يشار إليه، كما أنّ ذلك يمكن تجاوزه بالتدقيق والتأمّل، بيد أنّ خطوط أطراف أصابع يد الإنسان تسجّل تمايزاً دقيقاً بين أفراد البشر، فإيهام كلّ إنسان والخطوط الموجودة فيه لا تشابه مع أيّ إنسان، مهما كانت درجة القرابة بينهما في الحيز الوراثي الواحد، ومن هنا يعتبر أخذ بصمات الإنسان دليلاً ثبوتياً واضحاً يستدلّ بها عليه، ولعلّ في قوله ﷺ: «بلى قَادِمِينَ عَلَيَّ أَنْ تُسَوِّيَ بَنَانَهُ»¹ إشارة إلى هذه الحقيقة العلميّة، تسبق ما أثبتته العلم أخيراً في هذا المجال، حيث أصبح لدينا علم مستقلّ بذاته يسمّى "علم البصمات"²، إذن فهمها بلغ التشابه بين اثنين من البشر إلاّ أنّه يستحيل علمياً أن يكون أحدهما صورة مطابقة للآخر، فاختلاف الصور والأشكال بين بني البشر يعتبر من أشكال التنوع والاختلاف في عالم الإنسان.

ثانياً: التفاوت في الذكاء والفطنة

حيث إنّ مستوى الذكاء والفطنة يتفاوت بين الناس، حتّى أصبحت له مقاييس ومعدّلات يرصد بها، وتحدّد درجاته المتفاوتة، هذا بالإضافة إلى أنّ الرّغبة في العلم والمعرفة تختلف من شخص

¹ سورة القيامة، الآية: 4.

² الصغار (حسن)، التنوع والتعايش، دار الصفوة، بيروت، ط. 1، 1418 هـ - 1997 م، ص. 24.

الباب الاول.....التعددية في ميزان الإسلام
 إلى آخر، كما أن للظروف والأجواء التي يعيشها الإنسان أثراً في إتاحة الفرصة لكسب العلم
 والمعرفة، ونتيجة لكل ذلك يتفاوت مستوى العلم والمعرفة عند الناس¹، يقول الله ﷻ: ﴿ نَزَعُ
 دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ²﴾، وينطبق هذا التباين والاختلاف حتى ما بين الشعوب
 والأمم، حيث نجد في تاريخ الحضارات أن كل شعب من الشعوب، أو أمة من الأمم، قد برزت
 في علم أو فن معين، تفوقت فيه على غيرها، وعُرفت به، إذ إننا نجد أن « للفرس السياسة والآداب
 والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة (الشعوذة) والسحر والأناة،
 ولترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكدة والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء
 والجود والذمام والخطابة والبيان ³»، كما عرفت اليونان القديمة بالفلسفة، وبرعت الصين
 في الصناعة.

ثالثاً: الاختلاف في اللغات والنطق (اختلاف الألسنة)

حيث إن البشر يختلفون في طريقة نطقهم، ونبيرات صوتهم، وفي اللغات التي يتحدثون بها،
 ويتواصلون بينهم بواسطتها، وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم باختلاف الألسنة، حيث يقول ﷻ:
 ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ⁴﴾.
 وهنا قد يكون المراد بالألسنة "أعضاء النطق" - كما هو رأي بعض المفسرين-، ويعتبر هذا
 التمايز والاختلاف في النطق آية من آيات الله سبحانه وتعالى، حيث إنه: « لا تكاد تسمع منطقتين
 متفقتين في همس واحد، ولا جهار واحد، ولا حدة ولا رخاوة، ولا فصاحة ولا لكنة، ولا نظم
 ولا أسلوب، ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله، وكذلك الصور وتخطيطها، والألوان وتنويعها،
 واختلاف ذلك وقع التعارف، وإلا فلو اتفقت وتشاكلت، وكانت ضرباً واحداً، لوقع التجاهل
 والالتباس، ولتعطلت مصالح كثيرة، وربما رأيت توأمين يشتهبان في الحلية، فيعروك الخطأ في التمييز

¹ الصفار(حسن)، التنوع والعايش، مرجع سابق، ص. 25.

² سورة يوسف، الآية: 76.

³ عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 120.

⁴ سورة الروم، الآية: 22.

بينهما، وتعرف حكمة الله في المخالفة بين الحلبي، وفي ذلك آية بينة، حيث ولدوا من أب واحد وتفرعوا من أصل فذ، وهم على الكثرة التي لا يعلمها إلا الله، مختلفون متفاوتون»¹.

وقد يكون المراد بالاختلاف في الألسنة هو: "التنوع والتعدد في اللغات"، التي ترسم حدودها دوائر الأمم والقوميات، وهذا أمر واضح للعيان، وهو تنوع لا ينفي الاختلاف في الألسنة عند كل فرد من الأفراد².

حيث يتميز كل فرد بصوته الذي يميزه عن غيره، ولذلك ينطبع صوته الخاص في الأذهان، ولأجل ذلك اعتمد التسجيل الصوتي للدلالة على الشخص³.

كما أن اختلاف الألسنة يعني بطبيعة الحال اختلاف اللغات، ومن ثم اختلاف الثقافات والآداب والفنون والفلسفات، باعتبار اللغة هي الوعاء الحاوي لذلك كله، والمؤثر فيه تأثيراً نوعياً وعضوياً، فاللغة ليست مجرد ألفاظ؛ وإنما هي حقيقة نفسية وعقلية تسم كل ما يكتب بها بمسماها، وتطبعه بطابعها⁴.

إذن، فهذا الشكل من أشكال التنوع والاختلاف في عالم الإنسان يعتبر آية من آيات الله، سواء أكان المراد من هذا الاختلاف هو تنوع اللغات، أم اختلاف النطق ونبرات الصوت بين بني البشر، وهو نوع بارز وظاهر من أنواع التعددية في عالم الإنسان.

رابعا: التفاوت في الناحية المادية (المعيشية)

كما أن البشر في حياتهم المعيشية المادية متفاوتون ومتغاIRON، حيث يوجد الغني والفقير، وبينهما توجد درجات عدة متفاوتة، وفي هذا يقول ﷺ: ﴿ نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَرَقَعًا بَعْضُهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا ﴾⁵.

¹ الزمخشري (عمود بن عمر)، تفسير الكشاف، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ط.1، 1354هـ، ج.3، ص.201.

² عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص.118-119.

³ الصفار (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص.24.

⁴ الأنصاري (محمد جابر)، "القومية في القرآن حقيقة مؤكدة"، مجلة "العربي"، الكويت، العدد: 290، 1403 هـ - 1983.

ص.32.

⁵ سورة الزخرف، الآية: 32.

ويلاحظ في هذه الآية أن إحداهم التفاوت قد نُسب إلى الله ﷻ ﴿مَرْفَعَتَا﴾، ولم يذمه تعالى في شيء من كلامه إلا إذا صحب هوى النفس، وخالف هدى العقل¹.

ومن أسباب هذا التفاوت في الحياة المادية والمعيشية، هو التفاوت في المواهب والقدرات والرغبات بين بني البشر، وهو الذي يشعرهم بحاجتهم إلى بعضهم البعض؛ فهذا التفاوت والاختلاف هو الذي يدفع العامل إلى بذل الجهد لصالح صاحب المال لحاجته إلى المال، وهو الذي يدفع صاحب المال إلى البحث عن العامل لحاجته إلى الخبرة الفنية المهنية، وهذا الأمر يسري في سائر نواحي الحياة. وهذا التفاوت يدفع البشر إلى التعامل مع بعضهم البعض وتسخير بعضهم البعض لصالح المجموع، ولتقدم حركة الحياة، وهذا بدوره يترتب عليه التمايز في مستوى المعيشة، واختلاف أنماطها².

خامساً: التعددية في الانتماءات العرقية والقومية

ولقد تحدّث القرآن الكريم عن هذا التمايز والاختلاف بين الجماعات والشعوب والقبائل، وذلك في قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾³.

بمعنى أن يكون هناك شعب يختلف عن شعب، وأمة عن أمة، وقبيلة عن قبيلة، وعائلة عن عائلة، وإنسان عن إنسان، فهذا ليس صدفة، بل هو جعل وتصميم وإرادة وقرار، وتخطيط إلهي⁴.

فالتعددية والتنوع بين الأمم والشعوب يجمعها الرابط الإنساني، وقد جعل الله تعالى -من خلال الآية السابقة- حكمة هذا التنوع هو التعارف بين تلك الأقوام والشعوب والقبائل.

ويعتبر هذا النوع من الاختلاف والتنوع كذلك طبيعياً تكوينياً، إذ وجد الناس أنفسهم ضمنه، دون اختيار منهم، فهم لم يختاروا انتماءهم العرقي أو القومي، ولا ملامح شكلهم ومظهرهم، ولم يقرروا السلالة التي انحدروا منها، أو الانتماء إلى القومية التي وجدوا أنفسهم منتمون إليها، فهذا

¹ الطباطبائي (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ. 11 ص. 62.

² الصفار (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص. 26.

³ سورة الحجرات، الآية: 13.

⁴ المدرسي (السيد محمد تقي)، «التعددية سنة الله - رؤى قرآنية» 23-03-2002 م، ص. 2-3.

الباب الاول.....التعددية في ميزان الإسلام
التنوع الطبيعي يتم بأمر الله ومشيبته، فالله هو الذي جعل البشر متنوعين، في أعراقهم وقومياتهم
وشعوبهم¹.

وينتج عن هذا التنوع في الشعوب والأعراق والأقوام، أنواع أخرى من الاختلافات والتنوعات،
سواء في الثقافات أم في الأفكار أو التقاليد، وحتى من الناحية البيولوجية، حيث تختلف العروق
المتعددة من هذه الناحية كذلك.

إذ إن هناك عروقاً تتميز من الناحية البيولوجية بغلبة بعض العناصر التكوينية لدى أفرادها
إحصائياً، كلون الجلد، وفتلة الشعر، وزمر الدم، وغيرها².

فهذه هي بعض أشكال التنوع في عالم الإنسان، وهي في مجملها تنوعات طبيعية تكوينية، أي
ليست كسببية أو اختيارية، وهي من مشيئة الباري عز وجل، ولحكم أرادها سبحانه وتعالى.

المطلب الخامس: الحكمة من التنوع الفطري

لقد سبقت الإشارة إلى أن الله سبحانه وتعالى أراد البشر متنوعين ومختلفين، وخلقهم
لذلك، وجعل ذلك سنة في خلقه، وسراً من أسرار الوجود.
وكل ذلك لحكم أرادها الله سبحانه وتعالى، وقد صرح ببعضها في كتابه الكريم، وأدرك البشر
بعضها، بما وهبهم الله من عقول.

وفيما يأتي نتعرض -بإذن الله تعالى- إلى بعض هذه الحكم من هذا التنوع:

أولاً: إظهار قدرة الله عز وجل

حيث يعتبر التنوع والاختلاف من مظاهر القدرة والحكمة الإلهية؛ والقرآن الكريم يوجه
أنظار البشر وعقولهم إلى التأمل والتفكير في دلالات هذا التنوع والتغاير في المخلوقات، ومن ضمنها
الإنسان، مع أنها ترجع إلى أصول ومكونات واحدة، ففي ذلك أوضح الآيات على قدرة الخالق
وعظمته، وعلى إبداعه؛ إذ يضيفي هذا التنوع على الحياة والكون جمالاً وروعة، ووراء هذا التنوع
أسرار وأسباب وعوامل، على الإنسان أن يحرك ذهنه ويبدل جهده لإدراكها، ويتم كل ذلك بالعلم
والبحث.

¹ الصفار (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص. 43.

² ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، دون معلومات النشر، ص. 34.

ويتحدث القرآن الكريم عن التنوع في عالم الإنسان؛ حيث تختلف أعراقه، وقومياته، ولغاته، وألوانه، ويبيّن أن وراء كل ذلك حقائق وأسراراً، يدركها من اجتهد في البحث العلمي، إذ يتضح للعالمين أن ذلك التنوع ما هو إلا مظهر من مظاهر القدرة والحكمة الإلهية¹، حيث يقول الله ﷻ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافُ اللَّسِنَّةِ وَالْوَالِدَاتُ اللَّامَاتُ لِلْعَالَمِينَ﴾².
وبإدراك الإنسان لتلك القدرة والحكمة الإلهية، يعرف نعمة الله عليه باصطفائه بما جبله عليه من استعداد فطري للترقي في مدارج الكمال الإنساني³.

إذن، فهذا التنوع يُظهر قدرة الله عز وجل في الخلق والإبداع، وقد جعل من وراء ذلك أسراراً، وحث عباده على البحث عنها واكتشافها، بالتأمل في عجيب خلقه، وتوظيف العلم للبحث عنها.
وقد سئل الإمام جعفر الصادق⁴ عن السر وراء هذا التنوع العظيم، فأجاب: « حتى يُري الله قدرته في كل شيء »⁵.

فالله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان متنوعاً في كل شيء لبيان قدرته⁶.

ثانياً: التنافس الإيجابي بين البشر

فهذا التنوع الطبيعي بين البشر يجعل كل فرد، وكل جماعة تسعى لتعزيز موقعها، وتأكيد ذاتها، وتسابق غيرها لنيل أعلى المراتب.

والقرآن الكريم يوجّه البشرية إلى الاستفادة من واقع التنوع في إذكاء روح المنافسة الإيجابية؛ وذلك بأن تسعى كل جهة لبناء ذاتها، وإثبات تفوقها، غير ما تنجزه من أعمال الخير والصلاح،

¹ الصفا (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص. 41-42.

² سورة الروم، الآية: 22.

³ عرجون (محمد الصادق)، المتنوعة في سماحة الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط. 2، 1984 م، المجلد الأول، ص. 153.

⁴ هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، الهاشمي القرشي، أبو عبد الله الملقب بالصادق، وقد ولد عام 80 هـ - 699 م، وهو سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، وكان من أجلاء التابعين، وله منزلة رفيعة في العلم، وقد أخذ عنه العلم جماعة، منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك، وقد لقّب بالصادق لأنه لم يُعرف عنه الكذب قط، وله أخبار مع خلفاء بني العباس، وكان حريفاً عليهم، صداعاً بالحق، وله "رسائل" مجموعة في كتاب. وقد توفي عام 148 هـ - 765 م. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج. 2، ص. 126.

⁵ المدرسي (السيد محمد تقى)، "التعددية سنة الله: رؤى قرآنية" 23-03-2002 م، ص. 1.

URL. www.almodarresi.com

⁶ المرجع نفسه، ص. 2.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

وما تحققه من عمارة الأرض، وخدمة للحياة، فهذا التنافس الإيجابي والتسابق نحو الإنجازات الحيرة هو البديل الصحيح عن الجدال العقيم¹، يقول الله ﷻ: ﴿لِكُلِّ جَمَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾².

إذن، فمن ممار هذا التنوع وحكمه هو التنافس الإيجابي والتسابق في أعمال الخير، وذلك بقصد إثبات التفوق، ولا يخفي ما في هذا التسابق من تفجير الطاقات البشرية، وتفعيل كفاءات الإنسان، إذ إن الفوز والتقدم هو للأكثر كفاءة وللأحسن عملاً وإنتاجاً. وكأن الله سبحانه وتعالى من خلال الآية السابقة يريد خلق الفرص، وإيجاد التنافس عبر التعدد والتنوع.

ثالثاً: التعارف بين المختلفين

لقد صرح القرآن الكريم بهذه الحكمة، فبعد أن ذكر الله سبحانه وتعالى التنوع في الشعوب والقبائل، أتبعه بالحكمة من ذلك، وهو التعارف بين بني الإنسان «التعارف والوثام، لا التناحر والخصام»³، يقول الله ﷻ: ﴿وَجَمَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾⁴. فهذا التنوع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف، والوفاء بجميع الحاجات⁵.

ولا يخفي ما في هذا التعارف بين الشعوب والقبائل من علاقة التأثير والتأثر، حيث يستفيد كل منهما من الآخر تجاربه وخبراته وفضائله، ولكن مع استبعاد التعصب للجنس وللانتماء القومي. فلكل أمة أو شعب الاحتفاظ بخصوصياته، التي تميزه عن غيره، ولكن مع الانفتاح على بقية الأمم والشعوب، والتعارف معهم، والاستفادة منهم، وذلك مع الإقرار بحق كل أمة أو شعب في «الاعتزاز بالخصائص والمميزات، دون إنكار لخصائص ومميزات الآخرين»⁶.

¹ الصفار (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص. 49-50.

² سورة المائدة، الآية: 48.

³ قطب (سيد)، في ظلال القرآن، مرجع سابق، المجلد السادس، جـ. 26، ص. 3348.

⁴ سورة الحجرات، الآية: 13.

⁵ قطب (سيد)، المرجع السابق، جـ. 26، ص. 3348.

⁶ عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 120.

ومن مبررات وجوب هذا التعارف، الذي هو حكمة التنوع والاختلاف بين الشعوب والقبائل والأمم، أنه لا توجد أمة أو شعب قد جمع كل الفضائل، واستبعد كل النقائص، بل إن الفضائل والنقائص قد تقاسمتها الأمم والشعوب، لذا يتعين التعارف بينها لاستكمال الفضائل واستبعاد النقائص¹.

رابعاً: استمرار المجتمع الإنساني

حيث إن ذلك التنوع والتفاوت بين البشر جعل كل إنسان في حاجة إلى الآخر، وتعين التعامل بينهم، بإعطاء الإنسان لما يملكه وجلب ما يفتقر إليه، حيث يقول ﷺ: «وَمَرَقْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا»².

فالتفاوت بين الناس في مواهبهم وقدراتهم، هو الذي يشعرهم ب حاجتهم إلى بعضهم البعض³، وهذا لمصلحة المجتمع الإنساني الذي يتقدم بفضل هذا التبادل للمنافع ويستمر، حيث لا يستطيع أي إنسان الاستغناء عن غيره ممن يختلف معهم في جوانب عدة، سواء في النواحي المادية أو المعنوية، « وقد أوضحت الأبحاث الاجتماعية أن لولا ذلك لم يعيش المجتمع الإنساني ولو طرفة عين⁴ ». إذن، فاستمرار المجتمع الإنساني وتقدمه، يتطلب التنوع والاختلاف والتفاوت بين البشر.

المطلب السادس: أثر التنوع الفطري في الصراع السياسي

رغم ما ذكرناه من حكم جليلة وراء هذا التنوع الفطري، وإمكان البشر الاستفادة منه بما ينفعهم ويخدم مصالحهم في حياتهم الدنيا، إلا أنهم كثيراً ما يوظفونه بما يناقض مصالحهم ويضاد الحكمة منه.

ومن المعلوم أن ذلك التنوع والاختلاف ينتج عنه التباين في التصورات، ومن ثمّ الأفعال والتصرفات، وذلك لاختلاف الأهداف، وتداخل المصالح بين البشر أفراداً وجماعات.

¹ عمارة(محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 120.

² سورة الزخرف، الآية: 32.

³ الصفار (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص. 25.

⁴ الطباطبائي (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ. 11، ص. 62.

فكلما خطا الإنسان خطوات في سبيل المدنية والحضارة، اتسعت فرجات الخلاف؛ حتى تولدت من هذا الخلاف المذاهب المختلفة¹.

وهذا التنوع والاختلاف كثيراً ما يؤدي إلى الصراع، ولاسيما في المجال السياسي؛ حيث يعمل كل طرف على إضعاف الآخر، وتدمير نقاط قوته، وإعاقة تحركه وتقدمه، وذلك حتى ينهار هذا الطرف ويبقى الطرف الآخر بارزاً قوياً في الساحة السياسية، حيث لا توجد قوة أخرى تراحمه أو في مستوى مزاحمته، وهذا ما يسمّى "أسلوب الصراع والنزاع"²، والذي يؤدي إلى التشجيع والعداء، ويخلق القطيعة والتناحر بين الأفراد والجماعات³.

ويزداد هذا الصراع عمقاً واتساعاً، إذا عمل على إبراز هذه الفوارق بين البشر، وحصلت التفرقة، وانتفى العدل بين المختلفين.

وقد ثبت أن التمييز بين الأعراق مثلاً، يعتبر عاملاً هاماً من عوامل العداء السياسي⁴.

إذ تدعي بعض النظريات العرقية أن بعض الأعراق أقدر من بعضها الآخر على تولي القيادات، وأن بعض هذه الأعراق قد خلق بطبيعته للسيطرة، وبعضها الآخر قد خلق للخضوع، وما دام أنه لا يخضع من تلقاء نفسه، فإن هذا الصراع بين الأعراق الدنيا والعليا يبقى ويستمر، وذلك هو الصراع السياسي الأساسي⁵.

وقد وجدت فكرة "الأمزجة"، التي تقوم على الاعتقاد بأنه بالإمكان تصنيف الناس في شاذج من أنواع السلوك والمواقف، تحددها قابليات فطرية في الدرجة الأولى⁶، منذ العصور القديمة؛ إذ إننا نراها لدى "أبقراط" (Hippocrate)⁷.

¹ أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية - في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية -، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت، ص. 7.

² الصفار (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص. 48.

³ المرجع نفسه، ص. 87.

⁴ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 36.

⁵ المرجع نفسه، ص. 21.

⁶ المرجع نفسه، ص. 48.

⁷ أبقراط (Hippocrate): طبيب يوناني، من أكبر الأطباء الأقدمين وأشهرهم، عُرف عنه تعهده الأطباء في قسمهم بالنقي. بيحه الأخلاقي المعروف بقسم "أبقراط"، وقد عاش في الفترة ما بين (460 - 337 ق. م) بالتقريب. عجيل (لويس) وآخرون. المنجد في الأعلام، مرجع سابق، ص. 3.

ففي المجال السياسي تحاول فكرة الأمزجة تفسير الصراعات السياسية، باستعدادات فردية يحملها الأفراد في أنفسهم حين يولدون، فبعض الأصناف من الناس مدفوعون بميولهم الشخصية إلى موقف سياسي معين، يجعلهم في صراع مع أصناف أخرى من الناس، تدفعهم ميولهم الشخصية إلى الموقف السياسي المناقض، وقد حاول علماء النفس اكتشاف وجود تلازمات ممكنة بين أنواع السلوك والنماذج العامة من الأمزجة، ولكنهم لم يتفقوا على تحديد هذه الأمزجة¹.

وبغض النظر عن صحة هذه الأفكار والنظريات، فإنه مما لا يمكن إنكاره أن التنوع الفطري إذا لم تُحترم فيه الاختلافات، وعُمل فيه على إبراز الفوارق والتعامل على أساسها، فإن ذلك يؤدي إلى التنازع والصراع؛ لذا فإنه من الواجب في هذا الإطار الإقرار بالحرية والاختلاف، والتعايش السلمي في إطار الحرية والاختلاف والتنوع، من غير ضرر ولا إضرار، وذلك لكي تُنال فوائد ذلك التنوع، وتُجنب مضارّه، والتي يصنعها البشر بأنفسهم.

¹ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 48.

المبحث الثاني الاختلاف الديني

يعتبر الدين ظاهرة عميقة الوجود والجذور في حياة الإنسان، وهي انعكاس لخاصية التفكير والإدراك التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، فتدفعه إلى التساؤل عن أصل وجوده، وغاية خلقته، وآفاق مصيره، وعن القدرة التي أنشأته، ومدى ارتباطه بها، وعلاقته معها، والإجابات التي يتوصل إليها الإنسان على هذه التساؤلات هي دينه ومعتقده، سواء أكان مصدرها سماويًا أم أرضيًا. ونظرًا لكون ظاهرة "الاختلاف الديني" هي ظاهرة طبيعية في هذه الحياة؛ لما منح الله تعالى الإنسان من حرية اختيار، وأودع في نفسه من نوازع الخير والشر.

فقد اهتمت بها مختلف الشرائع السماوية والوضعية، بإقرارها وتنظيمها، والعمل على الاستفادة من هذه الظاهرة، إثراءً وتنوعًا، وتجنب ما قد تثيره من نزاع وصراع بين أتباع الأديان المختلفة، ولاسيما إذا تجاوروا في بلد واحد.

ولقد تحدثت النصوص الشرعية عن هذه الظاهرة - كتابًا وسنة - وتجسد تنظيمها واقعا، من خلال عصور الإسلام المختلفة، على أفضل ما يكون العدل والاحترام المتبادل. ولم تحمل الأنظمة الوضعية، ولاسيما الديمقراطية منها، هذه الظاهرة فأقرت حرية الاعتقاد، وحقوق الأقليات الدينية في بلدانها.

وستتناول - بإذن الله تعالى - هذا الموضوع من خلال المطالب الآتية:

- المطلب الأول:** وتتناول فيه تعريف الدين في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثاني:** وتحدث فيه عن وحدة الدين الحق، وتنوع الشرائع.
- المطلب الثالث:** وتعرض فيه إلى تعدد الأديان واختلافها.
- المطلب الرابع:** وتتناول فيه الإقرار بالاختلاف الديني، وضمائنه.
- المطلب الخامس:** وتحدث فيه عن مسألة احترام الاختلاف الديني بين الإسلام والأنظمة الوضعية.

المطلب الأول: تعريفه الدين

أولاً: تعريف الدين في اللغة

فقد وردت كلمة "الدين" (بكسر الدال)، وجمعها "أديان" في اللغة العربية بعدة معان، نذكر منها ما يأتي:

1-الجزاء؛ حيث يقال: دانه يدينه ديناً، أي جزاه، ويدلّ عليه قوله ﷺ: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوقِفُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾¹، أي حسابهم.

ومنه "الديان" من صفات الله عزّ وجلّ، ويعني المجازي.

2-الطاعة؛ حيث يقال دان له، يدين ديناً، أي أطاعه.

3-العادة والشأن.

ويقال أيضاً: دانه يدينه ديناً (بالكسر)، أي أذله واستعبده².

والمستخلص من معاني كلمة "الدين" في اللغة أنه: إذا قلنا: "دانه ديناً"، أردنا بذلك أنه منكه وحكمه، وساسه، ودبره، وقهره، وحاسبه، وجزاه، وكافأه؛ فالدين بهذه الصيغة في الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير، والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة، ومن ذلك: «مالك يوم الدين»، أي يوم المحاسبة والجزاء. وإذا قلنا "دان له" كان المعنى: أطاعه وخضع له؛ فالدين بهذه الصيغة من الاستعمال يعني الخضوع والطاعة والعبادة، وقلنا: "الدين لله"، يصحّ فيه كلا المعنيين: الحكم لله، أو الخضوع له. وإذا قلنا: "دان بالشيء"، أي اتخذته ديناً ومذهباً، أي اعتقده واعتاده، أو تخلّق به؛ فالدين بهذا الاستعمال يعني المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً أو عملياً³.

¹ سورة النور، الآية: 25.

² انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، د.ط.، د.ت.، ج. 2، ص. 1467 وما بعدها.

- الرازي (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1415 هـ - 1994 م، ص. 269.

- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج. 1، ص. 143-144.

³ دراز (محمد عبد الله)، الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان -، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، د. ط،

1410 هـ - 1990 م، ص. 30-31.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

وجمل القول في هذه المعاني المختلفة لكلمة "الدين" عند العرب أنها: « تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له؛ فإذا وُصف بها الطرف الأول، كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وُصف بها الطرف الثاني، كانت أمراً وسلطاناً وحكماً وإلزاماً، وإذا نظر لها إلى الرباط الجامع بين الطرفين، كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها»¹.
كما أن كل تلك المعاني تدور على معنى "لزوم الانقياد"؛ إذ إن الاستعمال الأول لكلمة "الدين" يفيد إلزام الانقياد، والاستعمال الثاني يفيد التزام الانقياد، والاستعمال الثالث يقصد به المبدأ الذي يلزم الانقياد له².

ثانياً: تعريف الدين في الاصطلاح

يمكن تعريف الدين اصطلاحاً من ناحيتين:

الأولى: تعريفه في الاصطلاح الشرعي الإسلامي، وهو الذي نعتبره الدين الحق الصحيح.

الثانية: تعريفه في الاصطلاح العام، وسواء أكان ذلك حقاً أم باطلاً.

وفيما يأتي نتعرض إلى هاتين الناحيتين:

1- الدين في الاصطلاح الشرعي الإسلامي:

فلقد عرّف "الدين" من هذه الناحية بعدة تعاريف، نذكر منها:

* هو التسليم لله تعالى، والانقياد له، والدين هو ملة الإسلام وعقيدة التوحيد، التي هي دين

جميع المرسلين من لدن آدم ونوح إلى خاتم النبيين محمد ﷺ³.

* هو وضع إلهي، سائق لذوي العقول السليمة، باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والصلاح

في المال⁴.

* هو وضع إلهي، يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات⁵.

1 حراز (محمد عبد الله)، الدين، مرجع سابق، ص. 31.

2 المرجع نفسه، ص. 31.

3 القفاري (ناصر عبد الله) والعقل (ناصر بن عبد الكريم)، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الصمعي للنشر والتوزيع،

الرياض، ط. 1، 1413 هـ - 1992 م، ص. 10.

4 حراز (محمد عبد الله)، المرجع السابق، ص. 33.

5 المرجع نفسه، ص. 33.

وهذه التعاريف هي من وضع المسلمين؛ لذلك فإنهم يقصدون بها الدين الصحيح، الذي ارتضاه الله تعالى لعباده، ولهذا فإن هذه التعاريف تنطبق بشكل خاص على دين الله الإسلام، والذي يذكره الله ﷻ في قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾¹، وفي قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾².

ولكن يلاحظ من خلال هذه الآية الأخيرة، ومن خلال قول الله ﷻ كذلك: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾³، أن الله سبحانه وتعالى يطلق لفظ "الدين" على الدين الصحيح، وعلى الدين الباطل.

2- الدين في الاصطلاح العام:

لقد عرفه كثير من المفكرين والكتاب والفلاسفة وعلماء الدين؛ وذلك حسب فهمهم للدين ووظيفته ومضمونه، وتلك التعاريف لا تنطبق على دين معين مخصوص، بل أرادوا بها أي دين يعتنقه الإنسان سواء أكان حقاً أم باطلاً. ونورد هنا بعض تلك التعريفات:

* الدين هو ما يعتنقه الإنسان ويعتقده، ويدين به، من أمور الغيب والشهادة⁴.

* ولقد أورد "دراز" تعريفات لمفكرين غربيين للدين، والذي تقابله كلمة « Religion » نذكر بعضها⁵:

- عرفه "كانط" (Kant)⁶ بأنه: الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية.

1 سورة آل عمران، الآية: 19.

2 سورة آل عمران، الآية: 85.

3 سورة الكافرون، الآية: 6.

4 القفاري (ناصر عبد الله) والعقل (ناصر بن عبد الكريم)، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص. 10.

5 دراز (محمد عبد الله): الدين، مرجع سابق، ص. 33 وما بعدها.

6 كانط (إمانويل) (Kant)، فيلسوف ألماني، وُلد في "كونيغسبرغ" عام 1724 م. ومن فلسفته أنه وضع العقل في صلب الوجود ومحوره، كما وضع "كوبرنيك" الشمس وسط النظام الفلكي. والعقل عند "كانط" يفعل في الإطار النظري والعملية والأخلاقية. وقد توفي عام 1804 م. ومن مؤلفاته نذكر: "نقد العقل العملي" و "نقد الحكم" و "أسس ما وراءية الأخلاق" عجيل (لويس) وآخرون، المنجد في الأعلام، مرجع سابق، ص. 455.

- وعرفه "دوركهام" (Durkheim)¹ بأنه: مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة، اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى "الملة".

- وعرفه "شيشرون" (Cicéron)² بأنه: الرباط الذين يصل الإنسان بالله.

وما يجمع هذه التعاريف أنها تقرّ بأن الدين له علاقة بما يصدر عن الله، سواء أكان ذلك بالتصريح، أم بالتعبير عنها بصفة "التقديس"، وسواء أكان ذلك الصدور عن الله حقيقة أم ادعاءً. كما يلاحظ أنها تقرّ بأن الدين يشمل الاعتقادات (الجانب النظري)، والأعمال (الجانب التطبيقي).

3- لفظ "الدين" في القرآن الكريم:

إذا تتبعنا كلمة "الدين" في القرآن الكريم، فإننا نجد أنها إما أضيفت إلى الله سبحانه وتعالى، وإما إلى البشر، وإذا أضيفت إلى البشر، فقد يكون هؤلاء الذين أضيفت إليهم من المسلمين، أو من أهل الكتاب (اليهود أو النصارى)، أو من المشركين. وفيما يأتي بيان لذلك:

أ- إضافة "الدين" إلى الله تعالى: ونجد ذلك في هذه النصوص القرآنية، والتي منها قوله ﷻ:

﴿أَغْفِرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾⁴، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾⁵ وهنا تتوالى على "دين الله"

أوصاف كثيرة منها: أنه دين الحق، كما في قوله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾⁶.

¹ دوركهام (إميل) (Durkheim): عالم اجتماعي فرنسي، ولد عام 1858 م، قال إن المجتمع هو مصدر الأحداث الأدبية والدينية، من مؤلفاته: "في تقسيم العمل الاجتماعي"، وقد توفي عام 1917 م. عجيل (لويس) وآخرون، المنجد في الأعلام، مرجع سابق، ص. 248.

² شيشرون أو قيقرون (Cicéron): عاش ما بين 106 - 43 ق. م، وهو أكبر خطيب وكتاب ومفكر عرفته "روما"، نعاظي السياسة، من أشهر مؤلفاته وكتبه: "في الدولة"، "في الشيخوخة"، "في الشرائع". عجيل (لويس) وآخرون، المرجع السابق، ص. 341.

³ انظر: المسير (محمد سيد أحمد)، المدخل لدراسة الأديان، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط. 1، 1415 هـ - 1994 م، ص. 19 وما بعدها.

⁴ سورة آل عمران، الآية: 83.

⁵ سورة النور، الآية: 2.

⁶ سورة الصف، الآية: 9.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

وأنه الدين القيم كما في قوله ﷺ: «ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ»¹، وأنه الدين الخالص، كما في قوله ﷺ: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ»² وأنه دين القيمة، كما في قوله ﷺ: «وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ»³.

ب- إضافة الدين إلى البشر: وهنا قد يضاف إلى المسلمين، كما في قوله ﷺ: «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا إِنَّتُمْ كُفْرَانُهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ»⁴. فالضمير في قوله: «دينكم» يعود على المؤمنين من أمة محمد ﷺ.

وقد يضاف "الدين" في القرآن الكريم إلى النصارى، كما قوله ﷺ: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ»⁵، كما قد يضاف إلى اليهود، مثل قوله ﷺ: «وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ»⁶، فهذا الكلام صادر من اليهود.

وقد يضاف "الدين" إلى المشركين، كما في قوله ﷺ: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»⁷، فـ "دينكم" المقصود بها هو دين المشركين من كفار قريش. كما أضيفت كلمة "الدين" في القرآن الكريم إلى قوم فرعون، وذلك في قوله ﷺ: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ عِرْبِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ وَأَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ»⁸.

ومن خلال هذه الآيات يتبين لنا أن "الدين" المضاف إلى البشر قد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً.

1 سورة الروم، الآية: 30.

2 سورة الزمر، الآية: 3.

3 سورة البيّنة، الآية: 5.

4 سورة التوبة، الآية: 12.

5 سورة النساء، الآية: 171.

6 سورة آل عمران، الآية: 73.

7 سورة الكافرون، الآية: 6.

8 سورة غافر، الآية: 26.

وزيادة على هذه الإضافات المتعددة للدين في القرآن الكريم، فإن هذه الكلمة وردت في القرآن الكريم بعدة معان منها: الجزاء، والخضوع، والطاعة، والشرع، والمعتقد، والملة، والإيمان، والشرعية، والقضاء، والحكم، والملك، والمعتقدات، وأعمال الجوارح، وتوحيد الله، والحساب، والسلطان¹.

المطلب الثاني: وحدة الدين الحق وتنوع الشرائع

يبين القرآن الكريم أن الدين عند الله هو "الإسلام"، وأن جميع الأنبياء والرسل قد جاءوا بهذا الدين؛ وذلك لأنه ما دام مصدره واحد، وهو "الله" تبارك وتعالى، فلا يمكن أن يكون فيه اختلاف؛ وإنما الشيء الذي يقرّ القرآن بتعدده وتنوعه هو "الشرائع والمناهج" وذلك بتعدد الرسل والرسالات والكتب، وتعدد الأمم وتوالي الأجيال المختلفة. يقول ﷺ: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِتْجَا»²، ويقول ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»³، ويقول ﷺ: «وَمَنْ تَبِعَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»⁴.

ولقد صرح القرآن الكريم أن بداية البشرية كانت بالأمة الواحدة، أي «الملة المتحدة في العقائد وأصول الشرائع»⁵، حيث يقول ﷺ: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»⁶، وبعد ذلك تلت مرحلة التعدد في الشرائع في إطار وحدة الدين، وذلك ليحكم الله - من خلال الكتب المتعددة بالشرائع المتعددة - بين الأمم المتعددة فيما اختلفت فيه هذه الأمم، والاختلاف هنا طبيعي وغير مذموم⁷، حيث يقول ﷺ: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»⁸.

¹ انظر في هذه المعاني وآياتها: زيسدان (عبد الكريم)، موجز الأديان في القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1.

1418 هـ - 1998 م، ص. 10 وما بعدها.

² سورة المائدة، الآية: 48.

³ سورة آل عمران، الآية: 19.

⁴ سورة آل عمران، الآية: 85.

⁵ عبده (محمد)، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمار، طبعة القاهرة، 1993 م، ج 4، ص. 251.

⁶ سورة البقرة، الآية: 213.

⁷ عمار (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 24.

⁸ سورة البقرة، الآية: 213.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

وهذا هو الاختلاف في الشرائع، وقد جاءت "فاء العطف" في عبارة "فبعث"، لتجعل مرحلة التعددية هذه، تالية لمرحلة الأمة أو الملة الواحدة؛ فاختلاف الشرائع هو تنوع طبيعي في إطار جامع الدين الواحد¹.

وهذه الحقيقة قد أجمع عليها المسلمون، بل وجعلوها باباً من أبواب أصول الاعتقاد الإسلامي، حيث نجد "ولي الله الدهلوي"² يعقد لذلك باباً في كتابه "حجة الله البالغة"، ويقول فيه: "باب بيان أن أصل الدين واحد والشرائع والمناهج مختلفة"، ويذكر فيه أن أصل الدين واحد، اتفق عليه الأنبياء -عليهم السلام- وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج"³.

وفي اختلاف الشرائع والمناهج وتعددها يكون التفاضل والتمايز بين الناس، ويتحقق الاختيار والابتلاء، ويكون هناك تنافس وتسابق بين الذين اختلفوا في اختيارهم.

ولقد أشار المفسرون إلى هذه الحقيقة عندما قالوا: «ولو شاء الله لجعلكم جماعة متفقة ذات مشارب واحدة، لا تختلف مناهج إرشادها في جميع العصور، ولكنه جعلكم هكذا ليختبركم فيما آتاكم من الشرائع، ليتبين المطيع والعاصي، فانتهزوا الفرص، وسارعوا إلى عمل الخيرات، فإن رجوعكم جميعاً سيكون إلى الله وحده، فيخبركم بحقيقة ما كنتم تختلفون فيه، ويجازي كلاً منكم بعمله»⁴.

وتختلف وتتووع "المناسك" -أي القربات التي يتقرب بها إلى الله- باختلاف الشرائع والمناهج⁵، وفي هذا يقول ﷺ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا مَرَرْتَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ

¹ عمارة (محمد)، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص. 24-25.

² هو أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي، أبو عبد العزيز، الملقب شاه ولي الله، فقيه حنفي من محدثين، من أهل دهلي بالهند، وقد ولد عام 1110 هـ - 1699 م، وزار الحجاز سنة 1143 هـ - 1145 هـ وقد توفي عام 1176 هـ - 1762 م، وقيل في وفاته: 1179 هـ. من كتبه: "الفوز الكبير في أصول التفسير" و "حجة الله البالغة" و "الإرشاد إلى مهمات الإسناد و"الإنصاف في أسباب الخلاف"، وغيرها. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج 1، ص. 149.

³ الدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم)، حجة الله البالغة، تحقيق ومراجعة: السيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المنشي ببغداد، د.ط، د.ت، ج 1، ص. 182.

⁴ المنتخب في تفسير القرآن، وزارة الأوقاف -مجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط 1، 1421 هـ - 2000 م، ص. 155.

⁵ عمارة (محمد)، المرجع السابق، ص. 66.

فَالهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ¹، ويقول أيضاً: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُبَاغِرُ عَنْكُمْ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمًا²﴾.

إذن، فمن خلال ما سبق ذكره نقول إن الدين عند الله واحد، وهو "الإسلام"، وإن الذي يتعدّد ويتنوّع إنما هي الشرائع والمناهج، ومن خلال اختلاف وتنوّع هذه الأخيرة (أي الشرائع والمناهج) تتنوّع المناسك والقربات التي يُتقرب بها إلى الله.

المطلب الثالث: تعدّد الأديان واختلافها

على الرغم من أن الإسلام قد نسخ جميع الرسالات السابقة، وجعل الاعتقاد بها باطلاً وغير مقبول عند الله، وذلك بنصّ القرآن الكريم، ولكون دعوة نبيّ الإسلام جاءت للناس كافة؛ حيث أصبح من غير الجائز أن يكون للبشر عدّة أديان يدينون بها، بل دين واحد، وربّ واحد، ونبيّ واحد، ومن لا يدين بدين الإسلام يُعدّ كافراً.

إلا أن أعداداً كثيرة من البشر لا تزال تصرّ -حتى في زماننا هذا- على أتباع ما يدين به آباؤهم وأجدادهم، تقليداً لهم بغير علم ولا هدى.

ومن هذه الديانات تلك التي كانت في الأصل ديانات سماوية صحيحة منسّلة من عند الله، لكن بمرور الزمن حرّفت وغيّرت، ولكن لا يزال أصحابها متمسكين بها، ويجهدون في الزيادة والنقصان فيها، وذلك كاليهودية والنصرانية، والتي رغم تحريفها إلا أنه لا يزال يُتعبّد بها ويعتقد بها أناس كثيرون، ولقد اعترف الإسلام بوجود هذه الأديان وأقرّ لأصحابها منذ عهد النبيّ ﷺ أحكاماً وحقوقاً³.

ولقد تحدّث القرآن الكريم عن تعدّد الديانات، وأثبت ذكر أهمّ الديانات السماوية والوثنية، معتبراً ذلك التعدّد والاختلاف ظاهرة طبيعية في هذه الحياة، وذلك لأنّ الله منح الإنسان حرية الاختيار، وأودع في نفسه نوازع الخير والشرّ، أمّا الحسم والفصل في أتباع هذه الديانات، فهو مؤجّل

¹ سورة الحج، الآية: 34.

² سورة الحج، الآية: 67.

³ الفرحان (راشد عبد الله)، الأديان المعاصرة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط. 2، 1406 هـ - 1985 م، ص.5.

إلى ما بعد الحياة الدنيا¹، يقول عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾².

فهنا في هذه الآية، ذكر الله سبحانه وتعالى أتباع ست ديانات كانت معروفة وسائدة، وهم المسلمون «الذين آمنوا»، اليهود «الذين هادوا»، والصابئة، والمسيحيون «النصارى»، والمجوس، والمشركون.

ومن خلال التأمل في جوهر المعنى القرآني في هذا المجال، وضمن السياق الموضوعي نلاحظ أن القرآن الكريم يقر بحقيقة الاختلاف الديني بين البشر.

هذا وقد شاء الله ألا يكون الناس أمة واحدة، حيث يقول عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾³؛ فكان من مقتضى هذا أن يكونوا مختلفين، وأن يبلغ هذا الاختلاف أن يكون في أصول العقيدة - إلا الذين أدركتهم رحمة الله - الذين اهتدوا إلى الحق، والحق لا يتعدّد، فاتّفقوا عليه، وهذا لا ينفي أنهم مختلفون مع أهل الضلال⁴.

هذا على الرغم من أن الله سبحانه وتعالى قد فطر الناس على معرفته وتوحيده، وسوى النفس الإنسانية، فألهمها فجورها وتقواها، والدين هو الفطرة التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ولذلك نسب الله سبحانه وتعالى الاختلاف في الدين في مواضع من كلامه إلى بغي المختلفين فيه وظلمهم⁵، حيث يقول عَلَيْهِ السَّلَامُ في كتابه: ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبُّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾⁶.

¹ الصفار (حسن)، التنوع والتعايش، مرجع سابق، ص. 36.

² سورة الحج، الآية: 17.

³ سورة هود، الآية: 118 و 119.

⁴ قطب (سيد)، في ظلال القرآن، مرجع سابق، المجلد الرابع، ج. 12، ص. 1933.

⁵ الطباطبائي (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج. 11، ص. 62-63.

⁶ سورة الجاثية، الآية: 17.

فالاختلاف الديني، وإن كان ناتجاً عن ضلال كثير من الناس، وعدم إدراكهم للدين الحق، إلا أنه مُقرّ به، ومُعترف بوجوده؛ لذا لا بدّ من التعامل مع هذا الواقع بالعدل، والاحترام المتبادل¹.

المطلب الرابع: الاختلاف الديني وضمائنه

الاختلاف الديني حقيقة واقعة، لذا لا بدّ من حسن التعامل مع هذه الظاهرة، بما يتلاءم مع كرامة الإنسان، وضرورة احترام المخالفين في الأفكار والعقائد.

وقد نصّت الشرائع السماوية-ولاسيما الإسلام- والقوانين الوضعيّة على ضرورة احترام حرية الاعتقاد، والتعامل مع أتباع الديانات المختلفة بعدل وإنصاف، وكفالة حقوقهم وحرّياتهم، والتعايش بين الأديان المختلفة؛ هذا مع تسجيل بعض الاختلافات في درجة مراعاة حقوق المخالفين في الدين، وضمنان حرّياتهم، واحترام خصوصياتهم، بين شريعة وأخرى ونظام وآخر.

وفيما يأتي نتناول -بإذن الله تعالى- هذه الضمانات للاختلاف الديني، ومدى تجسيدها في الواقع العملي:

الفرع الأول: الحرية الدينية (حرية الاعتقاد)

أولاً: المقصود بالحرية الدينية أو حرية الاعتقاد²

*هي عبارة عن حقّ الإنسان في اختيار عقيدته الدينية، فلا يكون لغيره من الناس سلطان فيما يعتقد، بل له أن يعتقد ما يشاء، وله ألا يعتقد في شيء أصلاً، وله إذا اعتقد في شيء أن يرجع

¹ ولهذا نجد أنّ الأديان السماوية الثلاثة قد تعايشت في عهد الرسول ﷺ وفي عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه في شبه الجزيرة العربية وخارجها، وإذا كان الرسول ﷺ قد أخرج بعض اليهود وقتلهم، وقضى على بعضهم، فلم يكن ذلك بسبب تمسكهم بدينهم ورفضهم الإسلام، ولكن لأنهم نقضوا العهد، وخانوا المسلمين . انظر: الطماوي (سليمان محمد)، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط.2، 1976م، ص. 374.

² هناك من يرى بأن حرية الاعتقاد تختلف عن الحرية الدينية باختصاصها بما هو فكر، سواء أكان ديناً أم لم يكن، فبينهما عموم وخصوص وجهي، لذلك فإنّ حرية الاعتقاد لا تشمل أكثر من الإعلان، فليس من متعلقاتها الدعوة، وممارسة النشاطات التي ترتب على الاعتقاد، إذ تدخل هذه الأمور في الحرية الدينية، وبناءً عليه فإنّ حرية الاعتقاد لا تخضع لقبود النظام أو القانون لأنّها مجرد فكر. انظر: حللي(عبد الرحمن)، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط.1.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام
عن اعتقاده، وله أن يدعو من يشاء إلى اعتقاد ما يعتقد، في حدود ما تبيحه حرية الاعتقاد،
من الدعوة إلى ما يعتقد بالتي هي أحسن¹.

*أو هي أن يكون للإنسان الحق في اختيار ما يؤدي إليه اجتهاده في الدين، فلا يكون لغيره حق
إكراهه على عقيدة معينة، أو على تغيير ما يعتقد بوسيلة من وسائل الإكراه².

*أو هي حرية الشخص في أن يعتنق الدين أو المبدأ الذي يريده، وحرية في ممارسة شعائر ذلك
الدين، سواء في الخفاء أو علانية، وحرية في ألا يعتقد في أي دين، وحرية في ألا يفرض عليه دين
معين، أو أن يجبر على مباشرة المظاهر الخارجية، أو الاشتراك في الطقوس المختلفة للدين، وحرية
في تغيير دينه أو عقيدته، كل ذلك في حدود النظام العام، وحسن الآداب، ومن ثم يكون من غير
الجائز تعطيل أو منع اجتماع ديني ما لم يكن فيه إخلال بالنظام العام، أو منافياً للآداب³.

ثانياً: مسالك حماية حرية الاعتقاد

لقد كانت الشريعة الإسلامية عملية في إقرارها حرية الاعتقاد، إذ إنها لم تكف فقط بإعلان
هذه الحرية، وإنما أقرت مسلكين -أو طريقين- من أجل حماية حرية الاعتقاد وهما:

1- يتمثل المسلك الأول في التزام الناس احترام حق الغير في اعتقاد ما يشاء، وفي تركه طبقاً
لعقيدته، فليس لأحد أن يكسره آخر في اعتناق عقيدة ما، أو ترك أخرى، ومن كان يعارض آخر
في اعتقاده، فليس له إلا إقناعه بالحسن، ودون إكراه⁴.

إذ لا إكراه في الدين، حيث يقول ﷺ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁵.

¹ الصعدي (عبد المتعال)، حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 2، د. ت، ص. 7.

² سعيد (صبحي عبده)، السلطة والحرية في النظام الإسلامي (دراسة مقارنة)، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1982، ص. 135.

³ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 422-423.

⁴ عودة (عبد القادر)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 6، 1405 هـ.

1985م، ج. 1، ص. 31. وسعيد (صبحي عبده)، السلطة والحرية في النظام الإسلامي، مرجع سابق، ص. 137.

⁵ سورة البقرة، الآية: 256.

2- ويتمثل المسلك الثاني من مسالك حماية حرية الاعتقاد، في إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته، وأن لا يقف موقفًا سلبيًا، فإذا عجز عن حماية نفسه تختم عليه هجر البلدة التي لا تُحترم فيها عقيدته إلى بلد آخر يحترم أهله العقيدة، ويمكن فيه إعلان ما يعتقد¹.

فعلى الإنسان ألا يجعل لأحد السيطرة عليه في اعتقاده، وعليه أن يكافح من أجل حماية اعتقاده، ولو هجران الديار إن قدر على ذلك، وإن لم يقدر فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. يقول تعالى حاثًا المؤمنين على التمسك بعقيدتهم، وعدم طاعة من يريد التخلي عنها، ولو كان الأمر من الوالدين: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾².

ثالثا: حرية الاعتقاد في الإسلام من خلال النصوص الشرعية والسوابق التاريخية

لقد أقر الإسلام منذ ظهوره حرية الاعتقاد³، وأعطى ضمانات لذلك، وأوضح مسالك عملية لحمايتها؛ فنجد مصادر هذه الحرية في نصوص الوحي، كتابًا وسنة، كما نجد تجسيدًا لها في الواقع، خلال عصور الإسلام المختلفة، والذي يعتبر تطبيقًا لنصوص الشرع التي تقر هذه الحرية وتحميها. وفيما يأتي نتعرض إلى مصادر هذه الحرية، من خلال نصوص الكتاب والسنة، والسوابق التاريخية التي حدثت في عصور الإسلام المزدهرة والمحتكمة إلى كتاب ربها.

1- القرآن الكريم: لقد وردت نصوص كثيرة من القرآن الكريم لإرساء حرية الاعتقاد، وإقرارها، نتعرض إلى بعضها فيما يأتي:

¹ عودة (عبد القادر)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 32.

² سورة لقمان، الآية: 15.

³ وكان الإسلام أول من أعلن حرية الاعتقاد، وعمل على صيانتها وحمايتها، وجعل الأساس في الاعتقاد أن يكون الاختيار سلبًا من غير ضغط أو إغراء، وهي مقررة للمسلمين وغيرهم، ما دام الأمر في القلب، دون تحذ أو محاربة أو تشهير، أو نقض للتراث التزمه المسلم، وغير المسلم في البلاد الإسلامية أو غيرها حرّ في البقاء على دينه ومذهبه وعقيدته، كما له الحرية التامة في التحول إلى الإسلام بقناعة واختيار. انظر: الزحيلي (وهبة)، حق الحرية في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط. 1، 1421 هـ - 2000 م.

أ- قوله ﷺ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْقِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾¹. فهذه الآية تعبر صراحة، وبمتهى الوضوح عن حرية الاعتقاد، والتي كثيراً ما يُستند إليها كمصدر لهذه الحرية في القرآن الكريم.

فهذه الآية تتضمن نفي الإكراه، وهو نفي للجنس يستغرق كافة أنواعه وأفراده، ومعناها: لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام؛ فإنه بين واضح، جليّ دلالته وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره، ونور بصيرته، ودخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مقسوراً. وقد ورد أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار، وإن كان حكمها عاماً².

فالنهى عن الإكراه في الدين في هذه الآية لا يقتصر على عملية الإكراه فحسب، بل يتعداه إلى كل الوسائل والطرق المؤدية إلى هذا الإكراه.

وورد في "تفسير المنار" أن مسألة الإكراه ألصق بالسياسة منها بالدين؛ لأن الإيمان، وهو أصل الدين وجوهره، عبارة عن إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه؛ وإنما يكون بالبرهان والبيان³.

ب- قوله ﷺ: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ مَّوَدَّعٌ لِأَمْرِ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتُ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾⁴.

ويقول المفسرون في هذه الآية إن «الاستفهام في "أفأنت تكره الناس" إنكارى، فنزل النبي ﷺ لحرصه على إيمان أهل مكة، وحثيث سعيه لذلك بكل وسيلة صالحة، منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان؛ حتى ترتب على ذلك التنزيل إنكاره عليه»⁵.

¹ سورة البقرة، الآية: 256.

² ابن كثير (عماد الدين إسماعيل أبو الفداء)، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، د.ط، د.ت، ج. 1، ص. 551-552.

³ رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار، مرجع سابق، ج. 3، ص. 37.

⁴ سورة يونس، الآية: 99.

⁵ ابن عاشور (محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج. 11، ص. 293.

فالله سبحانه وتعالى في هذه الآية اعتبر الحرص الشديد للنبي ﷺ على إيمان قومه بمثابة الإكراه؛ ولذلك أنكر ذلك عليه، وذلك من باب إقرار حرية الاعتقاد والإيمان.

ج- قوله ﷺ حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ لِي كُنْتُ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَأَنَا فِي مَرَحْمَةٍ مِنْ عِنْدِهِ فَمُتَّيْتِ عَلَيْكُمْ أَنْزَلْتُكُمْ بِهَا وَأَنْزَلْتُهَا كَارِهُونَ﴾¹، والشاهد هنا قوله: "أنزلتمكموها وأنتم لها كارهون" ومعناه: «أنكرهكم على قبولها ونفسركم على الاهتداء بها، وأنتم تكروهونها ولا تختارونها، ولا إكراه في الدين»². فهنا أنكر الإكراه على الإيمان، ما دام القوم قد عرضوا ولم يتدبروا في بينات الأنبياء وحججهم.

فكان نوح عليه السلام يقول لهم: «لا يصح قبولكم لها مع الكراهة عليها»³.

د- قوله ﷺ: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁴.

ومما ورد في تفسير هذه الآية: «جاء الحق وزاغت العلل فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك؛ وجيء بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء، فكانه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين»⁵.

فهذه الآية تعطي الحرية للناس وتخيرهم في أن يسلكوا أي طريق أرادوا، سواء طريق الإيمان أو طريق الكفر، دون إجبار أو إكراه، وهذا واضح في دلالة على حرية الاعتقاد المكفولة للناس.

هـ- وهناك نصوص قرآنية أخرى توصل لحرية الاعتقاد بطريقة مباشرة، منها تلك الآيات التي تفيد بأن إرادة الله في خلقه، اقتضت أن يكونوا مختلفين في الرأي، إذ خلقهم مختارين، وابتلاهم بالتكليف، فتلك الآيات تفيد بأن الله تعالى لم يشأ أن يكون الناس أمة واحدة، بل أرادهم مختلفين، لأن الله تعالى -لحكمة منه سبحانه- أراد أن يكون الإنسان مختاراً، وأن يتليه بناءً على ما وهبه من حرية الاختيار؛ بينما يؤجل حسم الخلاف العقدي والمحاسبة عليه إلى يوم القيامة، حيث يكون الله

1 سورة هود، الآية: 28.

2 الزمخشري (عمود بن عمر)، الكشاف، مرجع سابق، جـ. 2، ص. 213.

3 القرطبي (أبو عبد الله بن عمر)، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، جـ. 9، ص. 26.

4 سورة الكهف، الآية: 29.

5 الزمخشري (عمود بن عمر)، المرجع السابق، جـ. 2، ص. 388.

تعالى فيه هو الذي يحكم ويفصل¹. ومن تلك الآيات التي تشير إلى هذا قوله ﷺ: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيُلَوِّكُمُ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»².

وقوله ﷺ: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا نَزَّلُكَ إِلَّا مَنْ مَرَّحَمِ رَبِّكَ وَكَذَلِكَ خَلَقَهُمْ»³.
وقوله ﷺ: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي مَرْحَمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ»⁴.

هذا، وتعتبر وظائف الرسل كما حددها القرآن الكريم من الأسس التي أعتمد عليها في تأصيل حرية الاعتقاد⁵.

وذلك لأن القرآن الكريم حدد وظائف الرسل، ونفى مسؤولية الرسول عن اختيار قومه غير الحق، وأوضح أنه ليس وكيلاً عليهم، ولا حفيظاً، ولا مسيطراً، ولا جباراً؛ يقول ﷺ: «قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ»⁶، ويقول ﷺ: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا»⁷.

وهناك آيات كثيرة في هذا الشأن تتحدث عن وظائف الرسل، ولم تذكر من هذه الوظائف إرغام الناس على اتباع الحق الذي جاؤوا به، بل كان الأساس في دعوتهم هو "حرية الاعتقاد".

¹ حللي (عبد الرحمن)، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص. 66-67.

² سورة المائدة، الآية: 48.

³ سورة هود، الآية: 118 و119.

⁴ سورة الشورى، الآية: 8.

⁵ عمارة (محمد)، الإسلام وحقوق الإنسان - ضرورات.. لا حقوق-، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط. 1، 1989، ص. 23-24.

⁶ سورة الأنبياء، الآية: 45.

⁷ سورة الشورى، الآية: 48.

سبب دون.....التعدديه في ميزان الإسلام
ومن وظائف الرّسل المذكورة في القرآن الكريم نذكر: الإنذار، التبشير، البلاغ، والشهادة
على الأمة، التصديق، البيان، الدعوة، تلاوة آيات الله، التزكية وتعليم الكتاب والحكمة، التذكير،
الوعظ، النصح¹.

وكذلك تعتبر دعوة القرآن الكريم للناس إلى التفكير ونبذ التقليد من النصوص التي توصل
لحرية الاعتقاد بطريق غير مباشر. ومن هذه الآيات نذكر قوله ﷺ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا
كُلِّبْنَا مَا آتَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾².

ومن خلال كل ما سبق نخلص إلى أن القرآن الكريم قد أرسى حرية الاعتقاد، وذلك من خلال
نصوص تتحدث عن هذه المسألة بطريقة مباشرة، أو من خلال نصوص يفهم منها بطريق غير مباشر
أنها توصل لحرية الاعتقاد.

2- من السنة النبوية الشريفة:

لقد جسّد الرسول ﷺ "حرية الاعتقاد" في حياته العملية؛ حيث نجد وقائع من سيرته ﷺ
تؤكد ذلك، كما وردت أحاديث منه ﷺ تبيّن هذه الحقيقة. وفيما يأتي نتعرّض -بإذن الله تعالى-
إلى هذه الأقوال والوقائع:

أ-وثيقة المدينة: ففي هذه الوثيقة التي أصدرها ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة، والتي
تعتبر دستوراً للدولة الإسلامية الناشئة، إقرار بكيفية التعامل مع غير المسلمين، ولاسيما اليهود الذين
كانوا يسكنون المدينة المنورة، وتما ورد في هذه الوثيقة كضمان لحرية الاعتقاد: « لليهود دينهم،
وللمسلمين دينهم، وماليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم »³.
وهذا نصّ في احترام عقيدة ودين غير المسلمين.

ب-قصة ربحانة مع الرسول ﷺ: فلقد كان للرسول ﷺ جارية من بني قريظة اسمها
"ربحانة"، اصطفاها لنفسه من نسائهم فكانت عند الرسول ﷺ حتى توفي عنها وهي ملكه، وكان

¹ حللي (عبد الرحمن)، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص. 70.

² سورة البقرة، الآية: 170.

³ ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، سيرة النبي ﷺ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، 1401هـ-1981م، ج. 1.

الرسول ﷺ عرض عليها أن يتزوجها، فقالت: يا رسول الله بل تتركني في ملكك، فهو أخف عليّ وعليك، وقد كانت حين سبها قد تعصت بالإسلام (أي امتنعت)، وأبت إلا اليهودية، فلم يكرهها حتى أسلمت من تلقاء نفسها¹.

فالرسول ﷺ لم يكره على اعتناق الإسلام حتى جاريته، التي هي في ملكه، بل تركها على اختيارها، حتى ارتضت الإسلام ديناً فاعتنقته.

ج-النصارى يصلّون صلاتهم في مسجد الرسول ﷺ: وذلك أنه لما قدم رؤساء "نجران"²

على الرسول ﷺ دخلوا المسجد حين صلّى العصر، عليهم ثياب الحبرات (من برود اليمن)، فلما حانت صلاتهم قاموا في مسجد الرسول ﷺ يصلّون، فقال الرسول: «دعوهم»، فصلّوا إلى المشرق³.

وهذه غاية ما يمكن أن يكون من الحرية الدينية، ولاسيما في ذلك العصر، وفي تلك الفترة التي لم تكن فيها دعائم الإسلام قد استقرت⁴، بل إنّ هذه الحادثة تعتبر أقصى ما يمكن أن يحدث من تسامح ديني، واحترام لعقيدة الآخرين وشعائهم.

د-النهي عن الفتنة في الدين: ويتضح ذلك فيما نلاحظه من الكتب التي يوجهها الرسول ﷺ

إلى القبائل التي أسلمت أو التي عاهدتها، حيث يلاحظ فيها عبارة واحدة، تتردد في جميعها وهي: «ومن كان على يهوديته أو نصرانيته، فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية»⁵.

¹ ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د.ط، د.ت، ج. 3، ص. 149.

² نجران: في مخاليف اليمن من ناحية مكة، سميت كذلك نسبة إلى نجران بن زيدان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، لأنه كان أول من عمرها ونزلها. وقد اعتنق أهلها النصرانية، ثم دخلت عليهم الأحداث التي دخلت على غيرهم من أهل دينهم بكرّ أرض، فمن هناك كانت النصرانية بنجران من أرض العرب. انظر: الحموي (ياقوت)، معجم البلدان، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1410هـ-1990م، ج. 5، ص. 308 وما بعدها.

³ ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، المرجع السابق، ج. 2، ص. 206.

⁴ القاسمي (ظافر)، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي - الحياة الدستورية - دار النفائس، بيروت، ط. 3، 1403هـ-1980م، ص. 55.

⁵ البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي)، السنن الكبرى، كتاب الجزية، طبعة دار الفكر، ج. 9، ص. 194.

والمقصود بعبارة "لا يفتن" أنه لا يحمل بالإكراه على الخروج عن دينه¹، فهنا يؤكد الرسول ﷺ ضرورة عدم إكراه غير الراغبين في الدخول إلى الإسلام على دخوله، بل لا بدّ من أن يترك لهم هذا الأمر اختياراً.

وهناك أمثلة كثيرة أخرى تؤكد إقرار الرسول ﷺ لحرية الاعتقاد؛ حيث نجد هذه الوقائع والأقوال مبثوثة في كتب السنّة المطهرة والسيرة النبويّة الشريفة.

3- السوابق التاريخية:

من السوابق التاريخية التي تؤكد حماية المسلمين لحرية الاعتقاد ما وقع في عهد الخلفاء الراشدين، الذين اقتفوا أثر النبي ﷺ في هذه المسألة.

أ- حيث نجد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه يأمر أسامة بن زيد -رضي الله عنهما- بترك الناس أحراراً في عقائدهم، وأمره ألا يقتل الرهبان، وأن يتركهم أحراراً في أديرتهم وصوامعهم².

ب- وحينما فتح المسلمون "إيلياء" (القدس) كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتاباً سنة (15 هـ) نصّ فيه على أنه « أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها؛ أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود... »³.

ولقد مثلنا فقط بهاتين الحادثتين، وإلا لو تتبعنا هذه الحوادث التي تؤكد حماية المسلمين لحرية الاعتقاد لوجدناها كثيرة جداً؛ حيث إن المسلمين استمروا في جميع عهودهم في إعطاء الشعوب التي انضوت تحت حكمهم حرية الاعتقاد، وما يكون قد حدث في بعض الفترات من خدش لهذه الحرية فهو من باب الاستثناء الذي لا يقاس عليه، ولاسيما وأن نصوص الشرع وكتب الفقه الإسلامي تقرّ هذه الحرية من غير نكير.

¹ القاسمي (ظافر)، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي-الحياة الدستورية-، مرجع سابق، ص. 56.

² أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، ص. 138.

³ الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1408هـ-1988.

الفرع الثاني: ضمان حقوق وحرية أتباع الأديان الأخرى¹

من مستلزمات الإقرار بالاختلاف الديني وتويع الأديان واختلافها، ضرورة الاعتراف والإقرار بحقوق وحرية أتباع الديانات الأخرى، من الذين لا يدينون بدين غالبية أهل البلد الذي يعيشون فيه، والذين يطلق عليهم في القانون اسم "الأقليات الدينية".

والمجتمع الإسلامي على الرغم من أنه يقوم على أساس العقيدة الإسلامية، حيث يعتبر المسلمون أعضائه بحكم عقيدتهم الإسلامية، التي تعتبرهم إخوة في الدين، إلا أن هذا المجتمع مجتمع مفتوح لغير المسلمين؛ لأنه ليس من لوازم اعتناق الإسلام رفض العيش المشترك مع غير المسلمين، بل إن هؤلاء يكفل لهم المجتمع الإسلامي العيش الكريم والمعاملة الحسنة؛ حيث تعتبر أحكام الإسلام في هذا المجال نموذجاً رائعاً ودليلاً قاطعاً على إمكان العيش المشترك بين غير المسلم والمسلم في المجتمع الإسلامي، على نحو يحفظ لغير المسلم حقوقه دون التعرض لعقيدته².

وهكذا نجد فقهاءنا -عند بحثهم في حقوق واجبات غير المسلمين في المجتمع الإسلامي- يقسمون هؤلاء إلى قسمين وهما:

* **الذميون:** وهم الأقلية غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، إلا أنهم مواطنون وليسوا أجناب فيه؛ لأنهم يحملون جنسية دار الإسلام، أي الجنسية الإسلامية.

* **المستأمنون:** وهم الأجناب الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، وهم من غير المسلمين الذين دخلوا دار الإسلام بأمان مؤقت، ويتبعون دولة أجنبية عن دار الإسلام³.

ومن الطبيعي هنا أن تختلف حقوق وواجبات كل من القسمين السابقين؛ وذلك لاختلاف طبيعة علاقتهما بدولة الإسلام.

¹ انظر في تفاصيل "حقوق وواجبات أهل الذمة": ابن قيم الجوزية (شمس الدين)، أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 3، 1983م، ج. 1، ص. 74 وما بعدها.

² زيدان (عبد الكريم)، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجناب في الشريعة الإسلامية"، بحث منشور في مجلة "الحقوق"، الكويت، السنة السابعة، العدد الثالث، سبتمبر 1983م، ص. 307-308.

³ المرجع نفسه، ص. 310. ولم يرد على لغة الخطاب الفقهي احتمال أن يكون الآخر -الأجنبي- غير محارب، أو غير معاهد؛ وإنما هذا الآخر جار أو عضو في الأسرة الدولية، يتبادل مع غيره الحقوق والواجبات، ويحترم سيادة الغير، طبقاً لمواثيق دولية متفق عليها. وأيضاً لم يخطر على بال فقهاء السلف أن يكون الآخر، غير المسلم في الدولة الإسلامية، شريكاً في الوطن وليس محتماً بالذمة المسلمين، أو أن يكون هذا الآخر -المواطن- منفصلاً عن العدو المحارب وموصول التابع بوطنه الذي يعيش فيه وليس بالأجنبي. انظر: هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط. 1، 1993م، ص. 17.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

والقاعدة العامة في حقوق وواجبات الذميين في دار الإسلام، هي أنهم في هذه الحقوق والواجبات كالمسلمين، إلا في استثناءات قليلة، حتى شاع بين الفقهاء المسلمين القول المشهور "لهم مالنا وعليهم ما علينا".

حيث إن عقد الأمان أو عقد الذمة، يوجب على المسلمين حماية الذميين من العدوان الخارجي، ومن الظلم الداخلي، وحماية أموالهم، وتأمينهم عند العجز والشيخوخة والفقر، وكفالة حرية التدين، والعمل، والكسب¹.

ويقول "ابن حزم"² في هذا الشأن: « من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرع والسلاح، ونموت دون ذلك صوتاً لمن هو في ذمة الله، وذمة رسوله ﷺ »³.

ويتمتع الذمي كذلك بالحقوق السياسية، حيث يجوز له أن يتولى وزارة التنفيذ؛ و وزير التنفيذ -كما قال الفقهاء- يبلغ أوامر رئيس الدولة، ويقوم بتنفيذها، ويمضي ما يصدر عنه من أحكام وقرارات⁴.

كما نصّ الفقهاء على جواز إسناد الوظائف الأخرى للذمي مثل جباية الخراج والجزية⁵.

¹ القرضاوي (يوسف)، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دار الشهاب، الجزائر، د. ط، ص. 7 وما بعدها.

² ابن حزم هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، وقد ولد بقرطبة عام 384م-994م، وكان فقيهاً حافظاً، يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، وانتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، ومن أشهر مصنفاته: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" و"المغلي" و"الناسخ والمنسوخ"، وغيرها، قد توفي سنة 456م-1064م. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، مرجع سابق، ج. 4، ص. 254-255.

³ القرابي (شهاب الدين أحمد بن إدريس)، الفروق، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط. 1، 1344م، ج. 3، ص. 14.

⁴ الماوردي (أبو الحسين علي بن محمد)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، 1410م-1990م، ص. 66-68.

الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين)، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1403م-1983م، ص. 31-32.

⁵ الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين)، المرجع السابق، ص. 173.

ولكن يستثنى من هذه الحقوق تولي الوظائف العامة، مثل رئاسة الدولة، وقيادة الجيش، أو كما يسميها الفقهاء "الإمارة على الجهاد". وذلك لأن رئاسة الدولة في عرف الفقه الإسلامي هي: «خلافه عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»¹.

فمن البديهي أن لا يتولى هذا المنصب إلا من يدين بالإسلام؛ أما الجهاد، ومنه القتال، فإنه يقوم على معنى ديني، فمن البديهي أن لا يكلف به ولا تُنَاط أعماله إلا بمن يدين بالإسلام، ومع هذا فإذا رغب الذمي في الاشتراك فيه، والانخراط بسلك الجنديّة فله ذلك، ولكن لا يكون أميراً للجيش². هذا، ويتمتع الذمي في دولة الإسلام بكثير من الحقوق، العامة منها والخاصة، حتى إنها تبدو أنها أكثر مما يتمتع به المسلم، ولاسيما وأن الرسول ﷺ قد أوصى بهم خيراً، وتوعد من يمستهم بأذى، حيث يقول ﷺ: «من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كتم خصمه خصمه يوم القيامة»³.

- أما بالنسبة للمستأمنين، فإنه لكونهم أجنب عن دار الإسلام، فمن الطبيعي أن لا يكون لهم نصيب في إدارة شؤون دار الإسلام عن طريق التمتع بالحقوق السياسيّة؛ ولهذا فإن الفقهاء المسلمين لم ينصوا على جواز إسناد الوظائف العامة لهم، وهذا الاتجاه هو المأخوذ به من قبل الدول في الوقت الحاضر، ولكنه فيما يخص الحقوق العامة، فإنهم يتمتعون بما يتمتع به الذميون، إلا في استثناءات قليلة جداً، وهو ما يقرره القانون العام للأجانب في الوقت الحاضر⁴.

¹ ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون)، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، بيروت، د. ط. 1982، ص. 338.

الماوردي (أبو الحسين علي بن محمد)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص. 29.

² زيدان، (عبد الكريم)، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية" مرجع سابق، العدد الثالث، ص. 312. وليس هناك ما يدعو إلى الاستغراب في مسألة إسناد الوظائف العامة للذمي؛ وذلك لأن تولي الوظائف العامة في نظر الشريعة الإسلامية تكليف للشخص، وليس بحق له على الدولة، فالدولة تكلف من تراه أهلاً للقيام بهذه الوظيفة، وهي حرّة في اختيار من تكلفه، ولا يقيد حريتها إلا النظر في المصلحة العامة. المرجع نفسه، ص. 313.

³ الهندي (علاء الدين بن حسام الدين)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، رقم 10913، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط. 1413 هـ - 1993 م، ج. 4، ص. 362.

⁴ زيدان (عبد الكريم)، المرجع السابق، العدد الثالث، ص. 325.

-أما فيما يخصّ تمتعهم بالحقوق الخاصة، فإنهم كالذميين، لأنهم ما داموا في دار الإسلام فهم بمنزلة الذميين¹.

ولقد كان لهذا الإقرار للإسلام بالتعددية الدينية، ورعايته لحقوق أتباع الأديان الأخرى، ولاسيما أهل الكتاب، نتائج هامة على صعيد التنظيم القانوني- السياسي².

إذن، فمن خلال ما سبق ذكره يمكن القول إن الإسلام لم يكتف بإقرار حرية الاعتقاد لغير المسلمين، بل إنه يوجب لهم حقوقاً، على الدولة والمجتمع الإسلامي أن يراعوها، وأبلغ عبارة تلخص مدى احترام الإسلام لأتباع الديانات الأخرى، واعترافه بمواظمتهم دون المساس بعقيدتهم، هي تلك العبارة المشهورة لدى الفقهاء "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، فهم في مقابل ما يدفعونه من "جزية" أو "خراج" يدفع المسلمون "الزكاة" التي لا تجب على غير المسلمين .

الفرع الثالث: ضرورة التعايش والتسامح بين الأديان

إننا نجد في تشريعات الإسلام وآدابه ما يكرّس حالة الانسجام والتعايش والتسامح بين المواطنين المتنوعين دينياً، فالتمايز الديني ينبغي أن لا يؤثر في التكافل الاجتماعي والاحترام المتبادل، وهذا ما تقرّه الأنظمة الوضعية كذلك؛ وذلك لأنّ البشر أدركوا، من خلال تجاربهم وخبراتهم، أنّ الصّراع والتنازع بين أتباع الديانات المختلفة يهدّد أسس المجتمع ونظام الدولة، وكثيراً ما أدّى إلى سفك الدماء، وإشاعة الفوضى، وعدم الاستقرار.

لذلك نجد القرآن الكريم -وهو يعمل على هذا التقارب بين المسلمين وغيرهم- يبيح المصاهرة من ناحية الزوجات، بين المسلمين والكتّابين، كما أباح المواكلة إطلاقاً بينهم، وحثّ في آية المتحنة: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْكُفْرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَيُنَظِّمُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ﴾³ على الإقسط إلى المواتين والمسلمين من غير المسلمين

¹ الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 2،

1402 هـ - 1982 م، ج. 7، ص. 110.

² قرم (جورج)، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار للنشر، بيروت، ط. 3، 1998 م، ص. 19.

³ سورة المتحنة، الآية: 8.

إطلاقاً، ومن باب أولى أن يكون هذا لرعايا الدولة الإسلامية منهم، وعلى أفضل وجه وأشمه، ويدخل في ذلك حسن التعامل والتبادل في مختلف الشؤون¹.

وكان الرسول ﷺ قد أرسى عند وصوله إلى المدينة المنورة، وإنشائه للدولة الإسلامية. أسس التعايش بين الأديان المختلفة، والاعتراف بتعدد الأديان في إطار الدولة الواحدة، وذلك من خلال تلك الوثيقة التي تسمى "صحيفة المدينة" والتي تمّ ورد فيها: « وإنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم، إلاّ من ظلم أو أثم، فإنه لا يوتغ إلاّ نفسه، وإنّ يهود بني التجار مثل ما ليهود بني عوف»، وتعدّد الصحيفة سائر قبائل اليهود في نفس السياق، ثمّ تضيف: « وإنّ اليهود على نفاقهم، وعلى المسلمين نفاقهم، وإنّ بينهم التصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإنّ بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لم يأتهم امرؤ مجليفه، وإنّ التصر للمظلوم، وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة»².

فمن خلال هذه الصحيفة يتبيّن لنا عنصر التنوع الديني في المجتمع، حيث تشكل الأمة الواحدة (من الناحية السياسيّة) من انتماءات دينية متنوّعة، يحترم أتباعها بعضهم البعض ويتعاونون. وقد ذهب بعض الباحثين إلى تسمية هذه الصحيفة "دستور المعاشة" واعتبره أنّه من أطول كتب النبي ﷺ، إن لم يكن أطولها على الإطلاق، وقد نُظمت فيه العلاقات الاجتماعيّة والقانونيّة وأساليب التعامل، وتحدّدت فيه الحقوق والواجبات في حالتي الحرب والسلام في هذا المجتمع الجديد بما فيه من مهاجرين وأنصار وجماعات وقبائل اليهود³.

ومن خلال هذه الصحيفة نرى أنّ الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب، الذين يعيشون في أرحابنا مواطنين، وأنهم أمة مع المؤمنين، ما داموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم؛ فاختلاف الدّين

¹ دروزة (محمّد عزّة)، الدستور القرآني في شؤون الحياة، دار إحياء الكتب العربيّة، د.م، د.ط، 1376 هـ - 1956 م.

ص. 126

² ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، سيرة النبي ﷺ، طبعة دار الفكر، مرجع سابق، ص. 119-123.

³ قميحة (حابر)، المعارضة في الإسلام - بين النظرية والتطبيق - دار الجلاء، القاهرة، ط. 1، 1988م، ص. 7.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام
ليس - بمقتضى أحكام الصحيفة - سبباً للحرمان من مبدأ "المواطنة"، كما كان ذلك مطبقاً في الدول
التي عاصرت الدولة الإسلامية في تكوينها الأول¹.

ومما أقره الإسلام كبديل للنزاع والتصادم ما بين أتباع الأديان المختلفة هو الدعوة
إلى الحوار، ومقارعة الحجّة بالحجّة والرأي بالرأي الآخر، واستثمار الفكر والمناقشة في البحث
عن الحقيقة، وبند التقليد، بل إن القرآن الكريم قد أقرّ منهاجاً للحوار ما بين أتباع الديانات المختلفة،
منها اعتماده على الحجّة والبرهان، والموعظة الحسنة، والحكمة، والعقل، والمنطق، يقول ﷺ: ﴿ قُلْ هَاتُوا
بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾²، ويقول ﷻ: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا
كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾³ ويقول ﷻ: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ
رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾⁴

المطلب الخامس: احترام الاختلاف الديني بين الإسلام والأنظمة الديمقراطية

تعتبر الحرية - بشكل عام - جوهر النظام الديمقراطي؛ لذلك فإنها تقرّ "الحرية العامة"
في أوسع نطاق، ومن بين تلك الحريات توجد الحرية الدينية، والمتمثلة في الإقرار للأفراد - مهما
كانت جنسيتهم - بالتعبير عن معتقداتهم الدينية، والممارسة العلنية للشعائر والطقوس الدينية، التي
يستلزمها الدين المعتقد.

ولقد عرفنا سابقاً كيف أقرّ الإسلام هذه الحرية، وضمن لأتباع الديانات المختلفة حقوقهم،
وكفل مختلف حرياتهم، وكيف أنه أقرّ بمواطنتهم في المجتمع الإسلامي، رغم قيام هذا الأخير على
أساس العقيدة الإسلامية.

والإسلام، كتشريع رباني، يختلف عن غيره من الأنظمة البشرية الوضعية في أساس الإقرار بهذه
الحقوق والحرريات ومصدرها.

¹ القاسمي (ظافر)، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي - الحياة الدستورية -، مرجع سابق، ص. 37.

² سورة البقرة، الآية: 111.

³ سورة الحج، الآية: 8.

⁴ سورة النحل، الآية: 125.

الباب الاول.....التعددية في ميزان الإسلام

وفيما يأتي تناول هذين الموضوعين: موضوع الاختلاف الديني في الأنظمة الديمقراطية وما يتعلّق به من حريات دينية، وحقوق أتباع الأديان المختلفة؛ ثمّ بعدها نتطرق إلى أساس اختلاف هذا الموضوع في النظام الديمقراطي، عمّا هو موجود في النظام الإسلامي.

الفرع الأول: إقرار الاختلاف الديني في الأنظمة الديمقراطية

تقرّ الدساتير المختلفة للدول الديمقراطية " الحرية الدينية"، والتي تتضمن معنى مزدوجاً:

الأول: حرية العقيدة، بمعنى أن يعتقد الفرد، أو لا يعتقد.

الثاني: حرية العبادة وإقامة الشعائر الدينية¹.

و الملاحظ على إقرار الحرية الدينية في الأنظمة الديمقراطية، أنها جاءت بعد كفاح طويل للشعوب، إذ لم يكن الأمر كذلك منذ البداية، ويكفي أن نذكر في هذا السياق أنه في بريطانيا، وفي الفترة بين القرن الثالث عشر والسابع عشر أنشئت المحاكم الدينية، والتي أطلق عليها فيما بعد اسم "المحاكم الملكية"، لتمارس سلطة التحقيق في معتقدات الناس، حتى تكتشف أولئك الذين يخالفون تعاليم الكنيسة².

ولقد كان التنوع في الشيع الدينية في الدول الغربية قد أذكى الفتن فيما بينها، واستمرت هذه الفتن، وبلغت حدّاً من الشدّة جعلت الناس يسرون نحو تجاوز الاعتقاد الديني إلى مبدأ "المواطنة". وأنّ يسلموا بمبدأ آخر، وهو أنّ الاختلاف في العقيدة الدينية لا يحول دون الانتساب لمواطنة مشتركة، وأصبح هذا المبدأ فيما بعد، هو حجر الزاوية للمذهب الديمقراطي في أوروبا الغربية³. وبهذا استبعد التزمّت الاعتقادي، وحلّ محلّه تعايش المعتقدات والآراء، تعايشاً مستمراً. واستبعد العنف لفرض الاعتقادات على الآخرين، إذ إنّ الديمقراطية لا تقبل التزمّت الاعتقادي، بل تحترم حقّ كلّ إنسان بأن يعتقد كما يريد، ما دام اعتقاده لا يدفعه إلى استعمال القوّة للقضاء على اعتقادات مخالفيه⁴.

¹ غزوي (محمد سليم محمد)، الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص. 202.

² المرجع نفسه، ص. 203.

³ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 228-229.

⁴ المرجع نفسه، ص. 255.

ولقد أقرّ المفكّرون الغربيّون ضرورة التسامح الديني، وأكدوا أنّ غياب هذا التسامح يؤثّر على الناحية المدنيّة، حيث يقول "روسو": «ففي كلّ مكان يقرّ فيه عدم التسامح الديني يكون من المستحيل أن لا يترك بعض الأثر المدني»¹.

وتضع الدول الديمقراطيّة بعض الحدود لحرية الاعتقاد، وتتعلّق في مجملها باحترام أحكام الدستور، وحماية النظام العام، وعدم التعديّ على الميادين العامة، وعدم المساس بكيان الدولة، وعدم التعرّض لحرّيات الآخرين.

كما يلاحظ إقرار بعض الدول الديمقراطيّة بوجود الديانات الأخرى، المخالفة لديانة الغالبية العظمى من سكّانها، فنجد مثلاً فرنسا وألمانيا وهولندا تعلن بأن الإسلام هو الديانة الثانية فيها. ومجمل القول في هذا المجال أنّ معاملة هذه الدول للذين لا يدينون بدينهم، قد تطوّرت إيجابياً في العصر الحالي، مقارنة بما هي عليه في العصور السابقة، وإن كان قد حدث بعض الانتكاس في معاملة المسلمين في الدول الغربيّة، بسبب المستجدّات على الساحة الدوليّة مؤخراً. كما يوجد انتقاص لحقوق الأقليات الدينيّة في الدول الديمقراطيّة، وذلك راجع إلى فكرة الفصل بين الدّين والدولة في هذه الدول.

الفرع الثاني: اختلاف أساس الإقرار بحقوق وحرّيات أتباع الأديان بين الإسلام

والديمقراطيات الغربيّة

ويمكن رصد هذه الاختلافات فيما يأتي:

أولاً: مصدر الحقوق والواجبات لغير المسلمين قد تقرّر لهم شرعاً، ووفق نصوص الشريعة الإسلاميّة، وليس مصدرها القانون الداخلي، أو ما تقرّه لهم الأغليبيّة، كما هو حاصل في الدول الديمقراطيّة؛ ولذلك فإنّه ليس لأحد، ولو كان حاكماً، أن يسلبهم تلك الحقوق، أو أن ينقص منها شيئاً، بل إنّ للمسلمين أن يزيدوهم حقوقاً أخرى، بشرط ألاّ تعارض هذه الزيادة مبدأ من مبادئ الإسلام؛ بينما في الدول الديمقراطيّة فإنّ للأغليبيّة، التي أقرّت منح تلك الحقوق للأقليات، أن تنقص منها شيئاً، أو أن تسلبهم إياها كاملة؛ ولذلك فإنّ الأقليات في هذه الدول تكون في حقيقة الأمر رهن معاملة الأغليبيّة لها، وليس لها ضمان ثابت، كما هو في النظام الإسلامي، الذي تُعتبر فيه هذه الحقوق والواجبات للأقليات غير المسلمة ثابتة؛ لأنّ مصدرها هو الشريعة الإسلاميّة، وذلك ضمان أكيد فذد

¹ روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 212.

الحقوق، حيث لا يستطيع حاكم أن يلغيها أو يبطلها، لأن ما قرّره الشريعة الإسلامية لا يمكن أن ينسخه إنسان¹.

وبهذا يتبين لنا الفارق الجوهرى في ضمانات حقوق وحرّيات أتباع الأديان المختلفة، بين ما هو مقرّر في الشريعة الإسلامية، وما هو موجود في الدول الديمقراطية، ويتجلّى لنا سموّ الشريعة الإسلامية في هذا المجال، ومدى احترامها للمخالفين لها.

ومن خلال هذا الأمر يتبين لنا أن من مصلحة المواطنين غير المسلمين في البلاد الإسلامية، المشاركة في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، لتكون هي المرجع في تثبيت حقوقهم وواجباتهم.

ثانياً: وفي مجال إقرار حرية الاعتقاد، وحرية تغيير الدين، نلاحظ أنه في النظام الديمقراطي يطلق هذا الأمر على عواهنه، فلا يجده قيد ولا شرط؛ فنجد أن المواطن له أن يتدين بأيّ دين شاء، سواء أكان سماوياً أم وضعياً، وله أن يغيّر دينه كما يشاء، كما أن له ألاّ يعتقد في دين مطلقاً (الإلحاد).

بينما نجد في الفقه الإسلامي مسألة " قتل المرتد " ²، أي الذي يغيّر دينه من الإسلام إلى دين آخر، وهذه مسألة كثر فيها الكلام بين الفقهاء قديماً وحديثاً، بين من يقرّها ويررها مستنداً

¹ المودودي (أبو الأعلى)، نظرية الإسلام وهدية (حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية)، ترجمة: محمد كاظم سباق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط. 1389م - 1969م، ص. 334. - زيدان (عبد الكريم)، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية" مرجع سابق، العدد الثالث، ص. 311-312.

² حيث نجد تساؤلاً يطرح في هذا المجال وموداه أنه: إذ كان الإسلام يدعو إلى حرية الاعتقاد، ويحيطها بكلّ تلك الضمانات، فلماذا لا يترك للمسلم حرية الارتداد عن دينه واعتناق دين آخر، بل يعاقبه الإسلام بالقتل، وفي هذا نوع من الإكراه الذي نفاه الإسلام بقاعدة "لا إكراه في الدين". ولكن هذه الشبهة تنمحي إذا وضعنا نصب أعيننا هذه الحقائق الآتية:

- الإسلام هو أكمل الأديان وأوفاهها وأسلمها، وأكثرها رعاية لحقوق الإنسان وكرامته، فنكوص المسلم عن الإسلام بعداً إهداراً لعقله وشخصيته، وترك الفاضل إلى المفضول.

- لم يجر الإسلام أحداً على اعتناقه، وإنما كان الأساس في دعوته إلى الناس يتمثل في الحكمة والموعظة الحسنة، وقد نصّ القرآن الكريم على أنه "لا إكراه في الدين"، وترك المسلمون النصارى واليهود والمجوس في بلاد الشام والعراق ومصر على دينهم، ولم يفرضوا الإسلام على أحد منهم.

- اعتناق الشخص للإسلام يعني "التزاماً حاداً" بقواعد هذا الدين، ما دام قد اختاره بمحض إرادته، وتعتبر الردّة في هذا الحال "خيانة عظيمة"، وإخلاقاً خسيساً بهذا الالتزام.

- والإسلام ليس بدعاً في هذا المجال، فالمسيحية هي الأخرى تهدم دم المرتد عنها، وكذلك تفعل الأديان الأخرى.

- والإسلام لا يقتل المرتد حال ارتداده؛ وإنما يعطيه أمداً يحاسب فيه نفسه، ويستتاب فيه، فإن لم يتب وبش إلى صوابه قُتل.

انظر في هذا: خلاف (عبد الرهاب)، السياسة الشرعية، ص. 34-35. نقلاً عن: قميحة (جابر)، المعارضة في الإسلام-بين

النظرية والتطبيق-، مرجع سابق، ص. 33-34.

الباب الاول.....التعددية في ميزان الإسلام

إلى النصوص الشرعية في هذا المجال، وبين من يتحفظ على هذه المسألة، أو يرفضها، بناءً على تأويله لبعض النصوص الواردة في هذا الشأن، واعتماده على نصوص شرعية عامة أخرى، ولاسيما ما ورد في القرآن الكريم، الذي يؤسس لحرية الاعتقاد في كثير من نصوصه¹.

كما نجد المسلمين يرفضون فكرة "الإلحاد" ولا يقرّون عليها.

ومن خلال كل ما سبق ذكره، يتبين لنا أنّ "الاختلاف الديني" حقيقة واقعة، ولا يمكن إزالتها؛ فتلك سنة الله في خلقه، وطبيعة بشرية، ولذلك سعت الشرائع المختلفة، سماوية ووضعية، للإقرار بهذا الواقع، ووضع ضمانات مختلفة لتجنب ما قد ينتج عن هذه الظاهرة من صراع ونزاع.

ولذلك كُفلت حرية الاعتقاد، ووضعت ضمانات لحمايتها، وأقرت حقوق وواجبات أتباع مختلف الديانات، سواء أكانوا أغلبية في البلد أم أقلية.

ونجد الإسلام قد فاق الأنظمة الوضعية في إقراره بحريات وحقوق مخالفيه، واعترف بمواظنتهم في المجتمع الإسلامي؛ فكانت ضماناته ثابتة لا تتأثر بأمرجة الحكام، أو آراء الأغلبية.

هذا، ومع بعض التحفظات والتساؤلات التي يثيرها البعض حول مسألة "الردة" المعروفة في الفقه الإسلامي، فإنه بالإضافة إلى أن هذه المسألة خلافية بين الفقهاء، قديماً وحديثاً، فهي مع فرض ثبوتها فإنها أقرت حفاظاً على كرامة الإنسان المسلم ومصالحته، وأيضاً لحفظ النظام العام في دولة الإسلام، التي تجعل العقيدة الإسلامية أساس المجتمع الإسلامي.

¹ انظر في تفصيل هذا الموضوع: حللي (عبد الرحمن)، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص. 105. وما عداها.

الفصل الثاني التعددية السياسية

تعتبر التعددية السياسية من بين الإطارات لتقنين التعامل مع سنة الاختلاف والتنوع في حياة الإنسان، طبيعة وفكراً وممارسة.

كما أن الإقرار بالحرية يستلزم اعترافاً بالتعددية، وأن الإقرار بهذه الأخيرة يعتبر اعترافاً بوجود التنوع، والذي يترتب عنه الاختلاف في المصالح وترتيب الأولويات وأساليب العمل والتنظيم. والتعددية السياسية كآلية من آليات الديمقراطية الغربية تحتل مكانة هامة بين الآليات الأخرى، إذ إنها تجسد معنى الحرية التي هي جوهر النظام الديمقراطي، وتجعل لآلية التداول معنى حقيقياً. حيث أصبحت "التعددية" نظاماً سياسياً يقابل نظام "الواحدية"، وأصبح هذا التقسيم للأنظمة بديلاً للتقسيم القديم للأنظمة إلى ملكية وجمهورية... والذي لم يعد يعبر جيداً عن النظم السياسية الحالية.

وتما تقتضيه "التعددية السياسية" قبول مشاركة مختلف التوجهات والتنظيمات في الحياة السياسية، وتنافسها تنافساً حراً وفق ضوابط يحترمها الجميع. ويمكن فرز ثلاثة أنواع من أنواع التعددية السياسية: تعددية في المذاهب وما تقوم عليه من اعتقادات وأفكار وتصورات، وهو ما يسمى "التعددية الإيديولوجية"، وتعددية في التنظيمات السياسية التي تجتمع في منظمات سياسية لروابط مذهبية وعقدية - أو مصلحة - أو أهداف مشتركة، وهو ما يسمى "التعددية الحزبية"، ونوع آخر من التعددية اقتضته ضرورة أداء الدولة لدورها على أحسن وجه، من خلال خدمة الشعب وتمثيله وحفظ حقوقه وحياته، وهو ما يسمى "التعددية المؤسساتية".

ولذلك فقد قسمنا هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: و تناول فيه التعددية الإيديولوجية.

المبحث الثاني: وتعرض فيه إلى التعددية الحزبية.

المبحث الثالث: وتحدث فيه عن التعددية المؤسساتية.

المبحث الأول التعددية الإيديولوجية

لقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان كائناً مفكراً ومبدعاً، لا يفتأ يفكر في كل ما يحيط به، ويصنع تصورات عن نفسه، وعن بني جنسه، وعن الكون كله، ويجعل من كل ذلك عقيدة يتبناها، ويؤمن بأفكارها ومبادئها، ويكون من كل ذلك مذهباً أو منظومة فكرية يسعى لكي يعتنقها المجتمع، ويجسدها النظام الحاكم.

وكثيراً ما يفعل الإنسان ذلك جهلاً برسالة السماء، التي نظمت شؤون الحياة بأحكام واضحة بينة، وحددت التصورات الحقيقية الصادقة عن الوجود كله؛ كما قد يتخذ الإنسان تلك الإيديولوجيات أو المذاهب الوضعية عقيدة ومنهاجاً له في الحياة، بسبب إنكاره لوحى السماء، أو نتيجة اعتقاده بعدم كفايته، وذلك تنكب عن الصراط المستقيم.

وطبيعي أن تختلف وتتعدد تصورات الناس واعتقاداتهم، ولاسيما إذا لم يتخذوا الدين الحق منهاجاً لهم، ومرجعاً لأفكارهم واعتقاداتهم.

ولقد كانت اجتهادات مفكري الإسلام وفقهائه مختلفة حول مدى قبول نظام الإسلام بتواجد هذه المذاهب الوضعية والإيديولوجيات المختلفة في دولة الإسلام، وموقفه من التعددية الإيديولوجية. وفيما يأتي نتناول -بحول الله تعالى- هذه الموضوع في المطالب الآتية:

- المطلب الأول :** ونتناول فيه مفهوم الإيديولوجيا.
- المطلب الثاني :** ونحدث فيه عن الأصول التاريخية لمصطلح "الإيديولوجيا" وتطوراته.
- المطلب الثالث :** ونتعرض فيه إلى أهداف الإيديولوجيات ووظائفها.
- المطلب الرابع :** ونحدث فيه عن الإيديولوجيات بين الاستمرار والنهاية.
- المطلب الخامس :** ونتناول فيه علاقة الإيديولوجيات بالتنظيمات الحزبية.
- المطلب السادس :** ونتعرض فيه إلى مدى قبول نظام الإسلام للتعددية الإيديولوجية.

المطلب الأول: مفهوم الإيديولوجيا (Idéologie)

أولاً: المعنى اللغوي

"الإيديولوجية" كلمة مستوردة غير عربية، وليس لها إلى الآن مرادف دقيق باللغة العربية يؤدي معناها. ولقد عجز الكتاب العرب عن ترجمتها بكيفية مرضية، والعبارات التي تقابلها -مثل: منظومة فكرية، عقيدة، ذهنية، وغيرها- تشير فقط إلى معنى واحد من بين معانيها¹.

ولفظ "الإيديولوجيا" يتكوّن من مقطعين هما: "Idea" بمعنى (فكرة)، و "Ology" بمعنى (علم) ومعنى ذلك أنّ "الإيديولوجيا" هي العلم الذي يهتم بالأفكار والآراء والتصورات².

والحقيقة أنّ كلمة "إيديولوجيا" دخيلة على جميع اللغات الحيّة، وتعني لغوياً -في أصلها الفرنسي- علم الأفكار، لكنّها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمّنها معنى آخر، ثمّ رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتّى في لغتها الأصلية³.

وقد أصبح هذا المصطلح كثير الاستعمال في معظم اللغات، حتّى أنّه يمكن اعتباره مصطلحاً عالمياً.

وفيما يخصّ اللغة العربية فإنّ هذا المصطلح يمكن اعتباره كلمة مستعربة؛ ولذلك ورد في بعض القواميس العربية بهذا اللفظ، وعُرف فيها بأنّه: «فنّ البحث في التصوّرات والألفاظ»⁴.

ولقد حاول بعض الباحثين تعريب هذه الكلمة، وإيجاد مرادف لها في اللغة العربية، حيث ورد في بعض القواميس أنّ مرادفها هو لفظ "المذهبية"⁵.

¹ العروي (عبد الله)، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت- ط. 6، 1999م، ص. 9.

² عبود (عبد الغني)، العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 1، 1976م، ص. 18-19.

³ العروي (عبد الله)، المرجع السابق، ص. 9.

⁴ شيخو (لويس)، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د. ط.، د. ت، ص. 22.

⁵ إدريس (سهيل)- عبد النور (جور)، المنهل (قاموس فرنسي-عربي)، دار الآداب- دار العلم للملايين، بيروت، ط. 9، 1987م، ص. 9.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

كما اقترح بعضهم تعريبها تمامًا، وإدخالها في قالب من قوالب الصّرف العربي؛ وذلك بأن تستعمل كلمة " أدلوجة" على وزن "أفعولة"، وتصرف حسب قواعد اللغة العربيّة؛ فيقال: أدلوجة وجمعها أدلوج أو أدلوجات، وأدلج إدلاجًا ودلج تدليجًا، وأدلوجي جمعه أدلوجيون¹.

فيقال: إن فلانًا ينظر إلى الأشياء نظرة أدلوجيّة، أي يتخيّر الأشياء ويوولّ الوقائع بكيفيّة تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الحقّ، ونقول إنّ الحزب الفلاني يحمل أدلوجة، أي القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد².

فهذه بعض استعمالات لفظ "الإيديولوجيا"، والذي يُداول كثيرًا في المجال السياسي، ولدى الباحثين والدارسين.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي

لقد عرّفت "الإيديولوجيا" اصطلاحًا بعدة تعاريف، نذكر منها ما يأتي:

1- عرّفها "موسوعة السياسة" بأنها: « ناتج عملية تكوين نسق فكري عام، يفسّر الطبيعة والمجتمع والفرد؛ مما يحدّد موقفًا فكريًا وعمليًا لمعتنق هذا النسق، الذي يربط ويكامل الأفكار في مختلف الميادين، الفكرية السياسية والأخلاقية والفلسفية »³.

2- وعرّفها موسوعة فرنسيّة بأنها: « مجموعة من الأفكار، تولّف مذهبًا فلسفيًا، وتحدّد السلوك الفردي والجماعي »، أو كما جاءت في صيغتها الأصليّة بأنها:

« Système d'idées constituant un corps de doctrine philosophique et conditionnant le comportement d'un individu ou d'un groupe »⁴.

¹ العروي (عبد الله)، مفهوم الإيديولوجيا، مرجع سابق، ص. 9.

² المرجع نفسه، ص. 9-10.

وهناك من يتحفّظ في استعمال "مفهوم الإيديولوجيا"؛ وذلك لأنه مفهوم مشكل، لذلك يجب استعماله بحذر، بل يتحتم الاستغناء عنه في أكثر الحالات، بعكس ما يقع عندنا؛ وكذلك فإنّ هذا المفهوم غير برئ، حيث يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني، وكذلك فإنّه مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، ولكن بعد فرزّه وتجريدّه، لكي يبقى كلّ باحث وقيًا لمنهج المادة التي يبحث فيها. انظر: العروي (عبد الله)، المرجع السابق، ص. 127.

³ الكيالي (عبد الوهاب) وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج. 1، ص. 421-422.

⁴ Dictionnaire Encyclopédique, LAROUSSE, Paris, 1998, p. 779.

3- ومن تعريفاتها كذلك أنها: « اتجاه عقائدي، أو منظومة منسجمة من الأفكار، تحدد اتجاهًا إنسانيًا معينًا »¹.

4- وورد في "موسوعة المورد" أن الإيديولوجية مصطلح يقصد به: « كل مجموعة نظامية من المفاهيم، في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية، كما يقصد به طريقة التفكير (أو محتوى التفكير) المميز لفرد أو جماعة أو ثقافة، ومجموع النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعي »².

5- واعتبر بعض الباحثين المعاصرين أن لفظ "الإيديولوجيا" تعني -فيما هو متفق عليه- « فكر مذهبي، فيما يتصل بالبناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي »³.

والملاحظ على التعاريف السابقة للإيديولوجيا أنها تشترك في كلمة "فكر" أو "أفكار"، إذن، فالإيديولوجيا تخص "عالم الأفكار" والذي يقابله "العالم المحسوس"، وأن هذه الأفكار تشكل نظامًا، -أو مذهبًا- يخصص ميادين مختلفة، كالميدان السياسي والاجتماعي وغيره.

وذلك لأنه من العادة أن ينظم الناس نشاطهم السياسية والدينية والأخلاقية والثقافية والاقتصادية بطرائق معينة، وبعد تفكير طويل في هذه النشاطات المختلفة، وفي المؤسسات المحسدة لها، ينتقلون إلى مرحلة أخرى، والمتمثلة في تكوين أفكار معينة عن طبيعة هذه النشاطات والمؤسسات، ومزاياها، ويعمدون إلى صياغتها في نظام عقائدي متكامل، وهو ما يعرف باسم "الإيديولوجيا"⁴.

¹ فرح (إياس)، تطور الإيديولوجية العربية الثورية (الفكر القومي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 7، 1979 م، ص. 8.

² البعلبكي (منير)، موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 1، ص. 1981 م.

³ ثابت (عادل)، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، د. ط، 2001، ص. 85.

⁴ البعلبكي (منير)، المرجع السابق، ج. 5، ص. 171.

و "الإيديولوجيا" تتميز عن عبارات اصطلاحية أخرى تقترب منها في بعض مدلولاتها، وهي "الفكر السياسي" و"الفقه السياسي" و "المذهب السياسي"، فالأول (الفكر السياسي) يعني: نتاج ذهني بشري جاء منفعلًا بعالم السياسة بواقعها ومثالياتها، والثاني (الفقه السياسي): يشير إلى الفكر السياسي (مدلوله المتقدم)، حينما يتبناه جمع من المفكرين ويجتمعون حوله (حال فقهاء العقد السياسي "هوبز" و "لوك" و "روسو")، والثالث (المذهب السياسي) يعني: الفقه السياسي حينما يستهدف به أصحابه تغيير واقع عالم السياسة، جذريًا أو جزئيًا، أو بعبارة أخرى يشير المذهب السياسي إلى سعي أصحاب الفقه السياسي بوضع هذا الفقه موضع التطبيق، ومن هنا جاءت تسمية "المذهب السياسي" بالإيديولوجية، فنقول: الإيديولوجية الماركسية، والإيديولوجية الليبرالية ... انظر: ثابت (عادل)، المرجع السابق، ص. 85.

كما يلاحظ أنّ اصطلاح "الإيديولوجيا" تعددت معانيه؛ وذلك بسبب اختلاف المدارس الفكرية، ونتيجة اختلاف هذه المدارس في مواقفها من الإنسان والحياة والمجتمع¹.

المطلب الثاني، الأصول التاريخية لمصطلح "الإيديولوجيا"، وتطوّراته

يقال إنّ مصطلح "الإيديولوجيا" يرجع إلى أصول يونانية قديمة، وهو مكوّن عندهم من مقطعين هما: (أديو) بمعنى: ما هو متعلّق بالفكر، و(لوجوس) بمعنى: علم؛ فالإيديولوجيا فرع من الدراسات الإنسانية، التي تبحث في طبيعة الفكر، ونشأة الصور العقلية عند الإنسان². وهناك رأي آخر يقول إنّ مصطلح "الإيديولوجيا" لاتيبي الأصل، وإنّ أوّل من استخدمه هو الفيلسوف الفرنسي "أنطوان دشتوت دوتراسي" (Antone Destutt Detracy) (1754-1836 م). وذلك في مطلع القرن التاسع عشر، وبمعنى "علم الأفكار"، وكشيء مقابل للعالم المحسوس، وربّما مناقض له³.

فمفهوم "الإيديولوجيا" بهذا الاعتبار حديث نسبيًا؛ حيث جاء إلينا من الفكر الفرنسي بعد ثورة 1789م، وقد كان الهدف من المفهوم الجديد هو أن يحلّ محلّ "المتافيزيقا"⁴، والتي كانت غير ذات قيمة بعد الثورة الفرنسيّة، التي عملت على تغيير كلّ شيء؛ وذلك لتأكيد انفصالها عن النظام القديم⁵.

¹ ربيع (محمد محمود)، آراء في الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من الإيديولوجيات المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، 1405 هـ - 1985 م، ص. 87.

² عطية (أحمد)، القاموس السياسي، ط. 3، ص. 161، نقلًا عن: عبود (عبد الغني)، العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص. 18-19.

³ الكيالي (عبد الوهاب) وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج. 1، ص. 421.

⁴ الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) "Metaphysics" شعبة من الفلسفة تبحث في ماهية الأشياء وعلة العلة، أي القوة المحركة لهذا العالم، وكلمة "المتافيزيقا" تتألف في الأصل من لفظتين يونانيتين هما: (Meta) ومعناها (وراء) أو (بعد)، وكلمة "Physika" ومعناها (الطبيعة). والواقع أنّ إطلاق اسم "المتافيزيقا" على هذا الجانب من الفلسفة الذي يبحث في "علة الموجودات" مرادف إلى المصادفة؛ ذلك بأنّ مصنّفي مؤلفات "أرسطو" وضعوا رسائله الخاصة بهذا الموضوع بعد رسائله الخاصة بعلم الطبيعة؛ فعُرفت هذه المناحث منذ ذلك الحين بالمتافيزيقا، أو ما وراء الطبيعة، ولعلّهم فعلوا ذلك عامدين. انظر: البعلبكي (منير)، موسوعة المورد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 1، 1990م، ج. 2، ص. 1181-1182.

⁵ أبو شهوة (مالك عبيد) - خلف (محمود محمد) - خشيم (مصطفى عبد الله)، الأيديولوجيا والسياسة، الدار الشامية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط. 1، 1993م، ص. 21.

الباب الأوّلالتعددية في ميزان الإسلام

وبعد ذلك مرّ هذا المصطلح بفترة أسيء فيها استعماله، حتى أحياء الفيلسوف الألماني "كلرل ماركس"، الذي استعمله للتعبير عن مجموعة من الأفكار والمعتقدات التي تسود مجتمعاً ما، بفعل الظروف الاقتصادية والسياسية القائمة، وذلك في كتابه "الأيديولوجية الألمانية" المنشور سنة 1829م¹.

وقد نظر "ماركس" إلى "الإيديولوجية" نظرة استنكار؛ لما تنطوي عليه من تجريد لأفكار هي في الحقيقة نتاج العلاقات الاقتصادية السائدة في المجتمع، واستعملها "الماركسيون" أوّل الأمر لنقد المذاهب العقائدية والفكرية، التي اعتبروها تجريدية وغير متفقة مع الواقع².

إذ يرى هؤلاء أنّ "الإيديولوجيات" تولدها الطبقات الاجتماعية، بل ليست الإيديولوجيات والطبقات الاجتماعية -عندهم- إلا وجهين متكاملين في واقع واحد³.

ولقد نال التعريف الماركسي شهرة واسعة، وأثبتته كثير من القواميس المعتمدة، وهذا التعريف يعتبر أنّ الإيديولوجية هي: « مجموعة أفكار وعقائد ونظريات، يدين بها عصر من الأعصر، أو مجتمع ما، أو طبقة »⁴.

ويمكن اعتبار هذه النظرية الماركسية للإيديولوجية أنّها تصف -إلى حدّ ما- أوضاع العصر الذي كتب فيه ماركس آراءه؛ فلقد كانت الإيديولوجيات في ذلك العصر تقابل طبقات اجتماعية بوجه خاص، كالأحزاب السياسية؛ فالنزاعات بين الإيديولوجية المحافظة والإيديولوجية الليبرالية منذ الثورة الفرنسية، تصوّر بوضوح النزاع بين الأرستقراطية التي تملك الأرض، وبين البورجوازية التي تعمل في الصناعة والتجارة وأعمال البنوك والأعمال الفكرية، ثم جاءت الإيديولوجية الاشتراكية لتعبّر عن حاجات ورغبات طبقة اجتماعية جديدة نشأت عن انتشار الصناعة هي "طبقة البروليتاريا"⁵.

¹ كتاب "الإيديولوجية الألمانية" (L'Idéologie Allemande): مؤلف فلسفي نقدي لماركس و إنغلز، ركّز فيه على نقد مثالية "هيجل" وأنصاره الشبان و "فيورباخ" وللمذهب الفردي، والمذهب الفوضوي، ولحمل الفكر الألماني الفلسفي السائد في القرن التاسع عشر، والذي اعتبره فكراً بورجوازيّاً تجرديّاً، وصنّفاه على أنّه فكر معاد للبروليتاريا. الكيالي (عبد الوهاب)؛ آخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج. 1، ص. 422.

² صعب (حسن)، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 8، 1985 م، ص. 52.

³ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 111.

⁴ ROBERT (Paul) , *Le petit Robert 1* (Dictionnaire de la langue française), op. cit. , p.957.

⁵ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 111.

ويلاحظ أن النظرية الماركسيّة قد غالت في ربط الإيديولوجيا بالطبقات الاجتماعيّة حتّى في ذلك العصر، فالإيديولوجيات -ولاسيّما السياسيّة منها- وإن كانت تصوّر الأوضاع الطبقيّة، إلّا أن هناك عناصر أخرى كثيرة - غير الطبقات - تؤثر في نشوء الإيديولوجيات¹.

فالنظرية الماركسيّة إذن، تربط نشوء الإيديولوجيات بالطبقات الاجتماعيّة، فالناس -حسب هذه النظرية - ينشئون الإيديولوجيات على حسب علاقاتهم الاجتماعيّة.

وقد تطوّر مصطلح "الإيديولوجيا" على يد علماء الاجتماع، الذين حاولوا إعطاء تعاريف له، ومن هذه التعاريف ما ذهب إليه بعضهم من أن الإيديولوجيا هي "أسلوب في التفكير"، وعرفها آخرون في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين على أنّها "دين علماني"، بينما ذهب آخرون إلى أنّها "نظام لتفسير الظواهر كطريقة لتسهيل فهمها للفئات الاجتماعيّة المعينة". أمّا الشيوعيّة المعاصرة فترى وجود فرق بين الإيديولوجيا "الزائفة" -حسب رأيها- التي تشوّه الحقائق من خلال تفسيرها الخاطئ وابتعادها عن الواقع، وبين "الإيديولوجيا السليمة" التي تعكس الوعي عنى حقائق الصراع الطبقي².

وقد كان هدف الإيديولوجيين جعل "الإيديولوجيّة" علماً للمفاهيم والأفكار المجرّدة، وكانت تلك الصياغات تتجاوز القضايا المعرفية إلى القضايا السياسيّة، وبذلك وقفت وراء قادة الثورة الفرنسيّة، واستعملت تلك الأفكار في الصراع ضدّ العقائد السياسيّة والدينيّة، التي كان يقوم عليها النظام السابق³.

ومن خلال ما سبق ذكره يمكن تلخيص مراحل تطوّر مصطلح "الإيديولوجيا"؛ حيث يمكن إجمالها في أنّ الاستعمال الأوّل لهذا المصطلح -كما أشرنا سابقاً- يعني "علم الأفكار"، وبعد ذلك أخذ معناه يتطوّر، حيث ارتبط بظروف معيّنة، وأسس فهمه في بعض الظروف كما حدث في بداية القرن التاسع، وارتبط مفهومه كذلك ببعض النظريات كالنظرية الماركسيّة، وذلك عندما أحياء "ماركس"، وجعله مرتبطاً ببعض مبادئه، كقضية الطبقات الاجتماعيّة، وذلك بعد أن كان قبل ذلك يشار إليه على أنّه مجرد تصوّرات مثالية ليس لها علاقة بالواقع؛ كما حاول علماء الاجتماع تطوير

¹ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 112.

² الكيالي (عبد الوهاب) وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج. 1، ص. 421-422.

³ أبو شهيوّة (مالك عبيد)- خلف (عمود محمد)- خشيم (مصطفى عبد الله)، الأيديولوجيا والسياسة، مرجع سابق، ص. 21-22.

الباب الأوّل التعددية في ميزان الإسلام
هذا المصطلح وأعطوه تعاريف مختلفة. و تجدر الإشارة كذلك إلى أنّ هذا المصطلح بعد أن كانت صياغته وفقاً على القضايا المعرفية فقط، تجاوزها إلى القضايا السياسية .

المطلب الثالث: أهدافه الإيديولوجية ووظائفها

إنّ للإيديولوجيات المتعددة الموجودة على الساحة السياسية في المجتمعات المعاصرة أهدافاً متنوّعة، وتؤدّي وظائف مختلفة، سواء على المستوى الفردي أم الجماعي.
وفيما يأتي سنتطرّق - بإذن الله تعالى - إلى أهمّ هذه الوظائف والأهداف:
أولاً: الوظيفة المعرفية

تعتبر الوظيفة المعرفية من أولى أهداف الإيديولوجية؛ وذلك لأنّها تشكّل مجموعة من الأفكار في نسق منظّم، حيث يفهم ويفسّر من خلالها العالم؛ فهي تشكّل إطاراً مرجعياً يأخذ منه الإنسان معارفه وتفسيراته حول السياسة، كما تعمل على تحديد وتوضيح حقوق والتزامات المجتمع، وتحدّد أهدافه وسلطاته، وكيفية تنظيم الحياة السياسية فيه¹.

فهذه الوظيفة المعرفية للإيديولوجيات توحّد التصوّرات حول الشؤون السياسية وغيرها للمتممين لإيديولوجية معينة؛ ممّا يساعد على الانضباط والسعي المشترك لتحقيق الأهداف والبرامج المسطرة.

فالتنظيمات التي تلتقي حول إيديولوجية -أو عقيدة- واحدة ذات فلسفة محدّدة تقيم عليها نظريتها للكون والإنسان والحياة، تستمدّ من إيديولوجيتها تلك تشريعاتها وقوانينها²؛ فهي تعتبر مرجعاً لتحديد تصوّرات الأنظمة، ومن ثمّ ما ينجرّ عنها من تشريعات وقوانين وسياسات.

ثانياً: الوظيفة السياسية والاجتماعية

حيث تعتبر الوظائف السياسية والاجتماعية من أهمّ أهداف الإيديولوجيات، فالإيديولوجيا تعتبر آلية لتبرير السلطة وممارستها، إذ أصبحت الإيديولوجيات أحد المصادر الرئيسة لإضفاء الشرعية، وذلك من خلال التأييد والإذعان، حيث إنّها تبرّر الطريقة التي تنظّم بها السلطة، وكيفية توزيعها

¹ أبو شهيو (مالك عبيد) - خلف (عمود محمد) - خشيم (مصطفى عبد الله)، الأيديولوجيا والسياسة، مرجع سابق،

ص. 75-76.

² الحسن (محمد)، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصرّ الإسلامي، دار الثقافة، الدوحة، ط. 1، 1986م، ص. 23.

الباب الأولالتعددية في ميزان الإسلام
واستعمالها، ولاسيما بعد أن أصبحت الدولة لا تعتمد كثيراً على القوة كأداة لفرض سلطاتها، بل إنها
تغلّف قوتها في إطار إيديولوجي مقبول¹.

كما تعتبر الإيديولوجيا آلية أساسية لإدارة الصراع، وأيضاً لتحقيق الهوية والتعبير عنها؛ وذلك
لأنها بأفكارها العامة المشتركة تدمج الأفراد في التكوين أو الجماعة، أو حتى حزب أو حركة، كما
تعتبر كذلك آلية للتعبئة والسيطرة؛ وذلك لأنها تسعى للعمل كقوة ديناميكية في حياة الفرد
والمجتمع².

إذن، فإن وظائف وأهداف الإيديولوجيات-السياسية منها والاجتماعية- كثيرة ومتنوعة،
وأثرها بارز في هذين المجالين.

وقد لوحظ في الديمقراطيات الغربية بروز دور الأفكار الموجهة أو المشاريع السياسية بصورة
واضحة، كما لوحظ أن الأحزاب التي تتبنى الإيديولوجية الاشتراكية أو الشيوعية، قد وُجدت ونمت
من أجل تعديل النظام الاجتماعي القائم، وأن أحزاب اليمين والوسط تعتبر أن الإبقاء على النظام
الرأسمالي - كما هو، أو بعد تعديله - من الأهداف السياسية³.

المطلب الرابع: الإيديولوجيات بين الاستمرار والنهاية

لقد ثار جدل كبير بين المفكرين والسياسيين حول مصير الإيديولوجيات في الوقت الحاضر؛
وذلك مع التطور الحاصل في حياة الإنسان، ولاسيما في المجال العلمي.
فقد ذهب بعضهم إلى القول بنهاية عصر الإيديولوجية، أو قرب نهايتها؛ بينما ذهب آتجاه آخر
إلى أن هذا الطرح غير علمي، إذ لا يمكن للإنسان أن يحيا بدون عقيدة أو إيديولوجية.
وفيما يأتي نتعرض -بحول الله تعالى- إلى هذين الاتجاهين:

1 أبو شهوة (مالك عبيد) - خلف (عمود محمد) - خشيم (مصطفى عبد الله)، الأيديولوجيا والسياسة، مرجع سابق، ص. 77.

2 المرجع نفسه، ص. 77 وما بعدها.

3 هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 245.

أولاً: القائلون بنهاية عصر الإيديولوجيات¹

فلقد ظهر في الغرب الليبرالي اتجاه يقول بنهاية الإيديولوجيات؛ وذلك بسبب انحسارها وتراجعها في تحريك آمال الإنسان في التغيير، ونتيجة للأخذ بالتفكير العلمي، وأساليب الإدارة العلمية في مؤسسات الدولة، فهذا التطور في التسيير والممارسة السياسية، يتطلب معالجة علمية بعيداً عن الإيديولوجية².

فهذا الاتجاه يرى بأن التطور التقني، والتفكير العلمي الذي أثر في الحياة السياسية في الدولة ومؤسساتها، قد أبعده الإيديولوجيات، التي هي مجرد أفكار وتصورات لا تستند إلى أسس علمية، بل إنها « تستند في قسم كبير منه على الانطباعات الذاتية، والملاحظات السطحية، والتفسيرات المتميزة »³؛ فكل هذا قد أدى إلى هذا الإبعاد للإيديولوجيات من أن تؤدي دوراً فاعلاً في حياة الفرد أو الدولة.

ثانياً: القائلون باستمرار دور الإيديولوجيات

حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الطرح السابق غير علمي؛ وذلك لأن الإنسان عقيدتي بطبعه، فهو لا يستطيع أن يحيا دون عقيدة أو إيديولوجية، وأن الدور الذي تؤديه الإيديولوجية في حياة الإنسان - فرداً أو جماعة - لا يستطيع العلم أن يؤديه؛ لذا فالإيديولوجيات لم تختف في الماضي، ولن تختفي الآن⁴.

¹ فقد ظهر في الآونة الأخيرة، بعد سقوط الشيوعية في الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية، اتجاه يتزعمه "فرنسيس فوكوياما" (Francis Fukuyama) يقول إن البشرية تشهد نهاية التاريخ بما هو نقطة النهاية للتطور الإيديولوجي للبشرية، وتعميم الليبرالية و الديمقراطية الغربية على مستوى العالم كشكل نهائي للحكومة الإنسانية؛ وذلك نتيجة تحول عدة دول شمالية وديكتاتورية إلى النموذج الليبرالي، ونتيجة نجاح اليابان كعلاق اقتصادي والنموذج الآسيوية بعد اتباعها النموذج الرأسمالي، وهذه الفكرة بعيدة عن الواقع؛ لأن الديمقراطية الليبرالية لم تصبح عالمية بعد، ولن تصبح في المستقبل المنظور، فهناك شعوب أخرى لها حضاراتها وثقافتها المتباينة. انظر: إسماعيل (محمود)، دراسات في العلوم السياسية ص. 160-227، نقلاً عن: ثابت (عادل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 91. وانظر كذلك: سبيلا (محمد)، الإيديولوجيا - نحو نظرة تكاملية - المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط. 1، ص. 203.

² ثابت (عادل)، المرجع السابق، ص. 91.

³ ديفرجيه (موريس)، علم اجتماع السياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1، 1411 هـ - 1991 م، ص. 17.

⁴ ثابت (عادل)، المرجع السابق، ص. 91.

فأطروحة "نهاية الإيديولوجيات" تغفل ما يتعلّق بالجوانب الأخلاقية والمعنوية داخل المجتمع، وتغفل كذلك الحركات الاجتماعية، والتطوّرات الجارية في أنحاء العالم المعاصر¹.

هذا مع الإقرار بأنّه من الممكن أن تفقد الإيديولوجيا بعضاً من أهميّتها كعنصر من عناصر الصّراع، ولكنّها مع ذلك تبقى قائمة، وتحتفظ بعض عناصرها الأخرى بجزء من هذه الأهميّة، بل إنّها يمكن القول -لإثبات عدم صحّة الطرح القائل بنهاية الإيديولوجيا- إنّ هذه الأخيرة قد استعادت نشاطها؛ وذلك من خلال ما يلاحظ من ظهور لحركات ليبرالية جديدة، وحركات محافظة جديدة، وأخرى فاشية ونازية جديدة².

ومن خلال ما سبق ذكره، يمكننا القول إنّ الإيديولوجيات قد تفقد بعض نشاطها، ويقلّ دورها في فترة من الفترات، وتحت ظلّ ظروف معيّنة، وهذا ما جعل أصحاب الاتجاه الأول يقول بنهاية عصرها؛ وذلك اعتماداً على أوضاع الإيديولوجيات في فترة من فترات ضعفها، وتحت ظلّ ظروف معيّنة، ولكن من الخطأ القول بنهاية عصرها، أو أن نسلّم بسيطرة إيديولوجية معيّنة وإلغائها لغيرها؛ وذلك لأنّ الإنسان لا يستطيع الاستغناء عن عقيدة أو إيديولوجية يتبنّاها، ويستمدّ منها تصوّراته وآرائه وتصرفاته، ويعيش في خدمة اعتقاداته، فالعقيدة أو الإيديولوجية تلعب دوراً مهماً، سواء على المستوى الفردي أم الجماعي، من خلال التنظيمات السياسية المختلفة، كما أنّ تنوعها واختلافها لا يمكن إزالته؛ وذلك لأنّ التنوع والاختلاف في الاعتقادات والتصورات فطرة بشرية، وسنة أبدية.

المطلب الخامس: علاقة الإيديولوجية بالتنظيمات الحزبية

تقتضي الديمقراطية الحقيقية أن يقترن وجودها -في كلّ مكان- بوجود عدّة مذاهب تتصارع تصارعاً حرّاً، فيعبّر أصحاب كلّ مذهب عن أفكارهم بحرية، ويحاول كلّ اتجاه كسب الأنصار، وتكوين المنظّمات التي تجسّد أفكار ومبادئ تلك المذاهب، والتنافس للفوز بتأييد الرأي

¹ أبو شهيو (مالك عبيد) - خلف (عمود محمد) - خشم (مصطفى عبد الله)، الأيديولوجيا والسياسة، مرجع سابق، ص. 12.

² المرجع نفسه، ص. 13.

العام، وطبع سياسات الحكومة بطابعها¹، ولقد أصبحت مجتمعات الديمقراطية الغربية منذ انهيار النظم الفردية في القرن الثامن عشر، توفر مشهداً مستمراً ومحمياً للنزاعات الإيديولوجية².

فالإيديولوجيات باعتبارها تمثل مجموعة من الأفكار والاعتقادات، فإنها تسعى أن تجسدها واقعياً، وذلك بالدعوة إليها وحشد الأنصار إلى صفوفها، وذلك يتأتى عندما تهيكّل في تنظيمات سياسية، كالأحزاب والجمعيات، حتى تكون في إطار قانوني منظم، يسمح لها بالنشاط السياسي بهدف الوصول إلى الحكم، ومن ثمّ تعمل على تجسيد برنامجها الذي يضم أفكارها واعتقاداتها.

ولكن درجة تبني الأحزاب السياسية للإيديولوجيات تختلف من نظام إلى آخر، ومن بلد إلى آخر، إذ إنّ هناك بعض الأحزاب السياسية تهتمّ بالمسائل الإيديولوجية أكثر من غيرها.

وفيما يأتي نتعرض -بإذن الله تعالى- إلى هذين الاتجاهين من الأحزاب السياسية:

أولاً: الأحزاب الإيديولوجية

وتقصد بها الأحزاب التي تتبنى إيديولوجية معينة، وتقوم عليها، وتهتمّ كثيراً بالمسائل الإيديولوجية، حيث يكون انضمام المناضلين إليها بناءً على إيمانهم بأفكار ومبادئ تلك الإيديولوجية. وتبدو أهمية الإيديولوجية للأحزاب السياسية من خلال اعتبار الأحزاب السياسية الحقيقية هي الأحزاب التي تحمل عقيدة أو إيديولوجية معينة، حيث ورد في بعض تعريفات الأحزاب أنّها « الناطقة باسم عقيدة »³.

واعتبر بعض الباحثين أنّ الحزب الذي لا يملك إيديولوجية هو حزب انتهازي، ظري، لا يهتمّ سوى استغلال النفوذ والسلطة⁴.

وكثيراً ما يكون دور الإيديولوجية في الأحزاب يتمثل في تسييس المجتمع، لأجل أن يعطي مردودية إيجابية، وذلك حتى يتمّ لها تحقيق السيطرة التامة على المجتمع⁵.

¹ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 248.

² أنسار (بشير)، الإيديولوجيات والمنازعات والسلطة، ترجمة: إحسان الحصيني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1984م، ص. 189.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 245.

⁴ العروي (عبد الله)، مفهوم الإيديولوجيا، مرجع سابق، ص. 9.

⁵ العززي (سوم)، الديكتاتورية الاستبدادية والديمقراطية والعالم الثالث، المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء، ط. 1،

1987، ص. 15.

وتعتبر الأحزاب السياسية في فرنسا نموذجاً للاهتمام بالمسائل الإيديولوجية، وإعطاء الأولوية لها¹؛ حتى أثار ذلك سلباً على دور تلك الأحزاب في الحياة السياسية، إذ أصبحت مدفوعة إلى النزاعات العقائدية بدلاً من العمل، وإلى تبادل الانتقاد بدلاً من تبني المسؤوليات، وذلك ما سهل من تجاوز تلك الأحزاب، والارتفاع عنها بالتوجه المباشر إلى المواطنين، أي وجود أشكال أخرى من تمثيل الرأي العام بجانب الأحزاب².

كما يعتبر الأتحاد السوفييتي (سابقاً)، والصين، والديمقراطيات الشعبية في أوروبا الشرقية (سابقاً) التربة الخصبة للأحزاب الإيديولوجية؛ حتى وصفت تلك المجتمعات بأنها مجتمعات إيديولوجية، حيث ازدهرت فيها الإيديولوجيات الماركسية، فكانت غاية تلك الأحزاب السياسية إقامة مجتمعات اشتراكية أو شيوعية³.

كما ازدهرت في العالم الغربي الأحزاب التي تتبنى الإيديولوجية الليبرالية، وهي إيديولوجية ذات نزعة فردية حرة، تستهدف حماية وصيانة حقوق وحرية الأفراد الطبيعية⁴.

ونتيجة للانتقادات الكثيرة التي وجهت إلى الإيديولوجية الليبرالية، نظراً لإغفالها الجوانب الاجتماعية والروحية، وتركيزها على الجوانب المادية، وقيامها على أسس علمانية صرفة، إلى غير ذلك من الانتقادات؛ فقد ظهرت أحزاب وحركات ليبرالية متعددة تحاول الرد على هذه الانتقادات، كما ظهرت إيديولوجيات شمولية جاءت على أنقاض الليبرالية، كالنازية والفاشية والشيوعية⁵.

ومن خلال ما سبق ذكره نستنتج أن تعدد الإيديولوجيات يستلزم تعدد الأحزاب، أو على الأقل يساهم في ذلك، وأنه كلما كانت هناك حرية في تعدد الآراء، كلما تعددت الإيديولوجيات، وأن كثرة اهتمام الأحزاب بالمسائل الإيديولوجية قد يؤثر سلباً في دور تلك الأحزاب في الحياة السياسية.

¹ ليهسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 152.

² هابيلو (ألبير) - ميرول (مارسيل)، الأحزاب السياسية في بريطانيا العظمى، ترجمة: محمد برجوي، منشورات عويدات، بيروت، ط. 1، 1970 م، ص. 9.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 2، ص. 21.

⁴ ثابت (عادل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 89.

⁵ المرجع نفسه، ص. 90.

ثانياً: الأحزاب غير الإيديولوجية (أحزاب البرامج)

تنتشر في كثير من الدول التي تتبنى الديمقراطية الغربية الأحزاب التي لا تقيم كبير اعتبار للمسائل الإيديولوجية، حتى بعض الأحزاب التي يظهر من اسمها أنها تتبنى إيديولوجية معينة. فحزب "العمال" البريطاني مثلاً، والذي يُنتظر منه أن يقدم نظرية متلائمة مستندة إلى إيديولوجية صلبة التخطيط، لا يقيم وزناً للمسائل الإيديولوجية، ولا يساهم في إظهار طبيعة الاشتراكية البريطانية، هذا على الرغم من أنه ينتمي إلى العائلة الكبيرة للاشتراكيين الديمقراطيين، وهو عضو في العالمية الاشتراكية المشكّلة عام 1951م¹.

ويلاحظ أنّ هذا النوع من الأحزاب (أحزاب البرامج) ينتشر في مجتمعات الثقافة الأنجلوسكسونية، أو ما يسمّى "ثقافة الحلّ العملي"؛ وذلك مثل ما هو موجود في كلّ من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، ففي هذه الدول لا تتعدّد الإيديولوجيات، إذ الإيديولوجية واحدة، ويسيطر على الحياة السياسية حزبان كبيران؛ ففي هذين البلدين ترتبط ثنائية الأحزاب بوقوف الأحزاب على الوسائل (البرامج والسياسات) دون الإيديولوجيات، ومعنى ذلك أنّ أيّ حزب منهما لا إيديولوجية له في مواجهة الآخر (كالحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي في الولايات المتحدة الأمريكية، وحزب العمال وحزب المحافظين في بريطانيا)، ومن ثمّ لا يسعيان إلى تغيير إيديولوجية المجتمع؛ وإنما يقفان عند الوسائل في تحقيق أهداف المجتمع العليا كما صوّرت في إيديولوجيته².

ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، نجد الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي اللذين يتقاسمان الرأي العام، لا يختصمان بصورة جذرية، فهما بدلاً من التركيبات الإيديولوجية يكتفيان بتنظيمات غايتها الرئيسة الحصول على المراكز، وهكذا لا يعتبر خروجهما على الانضباطية خيانة للمعتقد، وعدم انضباطيتهن تبدو عادية طبيعية³.

وعلى هذا يمكن القول إنّ الأحزاب غير الإيديولوجية تهتم أكثر بالجانب العملي على حساب الجانب الاعتقادي، وعلى الرغم مما في هذا الأمر من أثر إيجابي في تجنّب حدة الصراعات - أو تقليلها - وانصراف الأحزاب إلى المسائل العملية، إلاّ أنّه يؤثّر في الانضباط الحزبي.

¹ مايلو (ألبر) - ميرل (مارسيل)، الأحزاب السياسية في بريطانيا العظمى، مرجع سابق، ص. 71.

² ثابت (عادل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 143.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 434.

كما يلاحظ أنّ النوع الأول من الأحزاب ينتشر في المجتمعات اللاتينية، وهي دول غرب أوروبا، كفرنسا وإيطاليا وغيرها، أما النوع الثاني من الأحزاب (أي الأحزاب غير الإيديولوجية) فإنه ينتشر في المجتمعات الأنكلوسكسونية، كبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

المطلب السادس: مدى قبول نظام الإسلام للتعددية الإيديولوجية

بداية لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا النوع من التعددية لم ينل نصيباً وافراً من التأصيل على الساحة الأكاديمية والفكرية الإسلامية، مقارنة بالتعددية الحزبية التي كثر الجدل حولها، حتى كاد ينحصر هذا الجدل في مدى موافقة المبادئ الإسلامية لهذه التعددية (أي التعددية الحزبية)، على الرغم من أنّها ليست النمط الأوحده للتعددية¹.

هذا مع وجود بعض الأعمال في نقد هذه الإيديولوجيات المعاصرة على ضوء مبادئ الإسلام². والذي نقصده هنا هو ما يعبر عنه بـ "التعددية خارج الدائرة الإسلامية"، أي موقف الإسلام من هذا النمط من التعددية الذي يستوعب ويشمل التنظيمات والجماعات التي لا تعتبر الإسلام مرجعية لها، وذلك مثل: العلمانية والاشتراكية والماركسية والليبرالية والوطنية والقومية، وغيرها من المذاهب الوضعية والإيديولوجيات الأخرى.

ونحن لا نقصد هنا بالدراسة أن نبيّن موقف الإسلام من تلك الإيديولوجيات، وننقد أفكارها ومبادئها واعتقاداتها على ضوء مبادئ الإسلام، فهذا ليس مجال دراستنا في هذا البحث؛ وإنما ينصبّ اهتمامنا هنا - كما أسلفنا - في توضيح الموقف من تواجد تلك الإيديولوجيات المتعددة في دولة الإسلام.

ونستطيع أن نفرز ثلاثة مواقف من هذه المسألة، نتناولها - بإذن الله تعالى - فيما يأتي:

¹ عزت (هبة رؤوف)، "منهج النظر في التعدد والشورى"، مقال بمجلة "الكلمة"، الكويت - لبنان، السنة الأولى، العدد الثالث، 1414هـ - 1994م، ص. 58.

² ونذكر من هذه الأعمال على سبيل المثال: قطب (محمد)، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة - بيروت، د.ت. و يكن (فتحي)، حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 12، 1418هـ - 1997م.

الفرع الأول: موقف القبول المطلق بالتعددية الإيديولوجية

ومضمون هذا الاتجاه أنه لا يقف في الإقرار بالتعددية السياسية عند حدود التعددية الملتزمة بسيادة الشريعة، بل يفتح الباب على مصراعيه، ويرى أن المذهبية الإسلامية تستوعب إطلاق التعددية إلى أبعد مدى، حتى تشمل الأحزاب الشيوعية الإلحادية والعلمانية وغيرها¹.

ومن الحجج والأدلة التي استند إليها هذا الفريق للقول بهذا الرأي هو أن الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطياً، بل هو تصور شوري يقدم إلى قواعد الشعب، وهذا الأخير له مطلق الحرية في اختيار أي اتجاه أراد، ولا سلطان لأحد غيره، ولكل اتجاه أن يقدم أفكاره وطروحاته لتمكّن الشعب من الاختيار، وليس لأحد الحق أن يمنع أي طرف - مهما كان مناقضاً له - أن يقدم برنامجه، وكل ما يملكه الذين يتبنون منهاج الإسلام هو الدفاع عن طروحاتهم وبرامجهم واختياراتهم، وإقناع غيرهم بها، سواء أكان ذلك على مستوى السلطة السياسية أم المعارضة².

ومن حججهم كذلك أن نظام الإسلام قد استوعب في داخله المجوس، وهم عبدة النار، واستوعب كذلك عبدة الأصنام - عند كثير من أهل العلم -، كما استوعب أهل الكتاب؛ فهذه المرونة الثابتة في قبول المخالفين من أهل الأديان الأخرى يمكنها أن تستوعب كذلك في داخل إطارها معتقدي مختلف الإيديولوجيات الأخرى؛ وتما يثبت قبول دولة الإسلام استيعاب الملل الأخرى في إطارها تلك الصحيفة التي عقدها رسول الله ﷺ مع أهل المدينة، من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم، وتلك عيرة ومنهاج، وسابقة لها دلالتها الحضارية، التي تشهد بمدى مرونة الإطار السياسي في دولة الإسلام³.

هذا بالإضافة إلى أن مثل هذه الإيديولوجيات قد أصبحت واقعاً مفروضاً حتى في البلاد الإسلامية، وصيغ التعامل معها إما أن تكون بالتزام خيار التصادم والصراع، أو خيار المقاطعة

¹ الصّاوي (صلاح)، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط. 2، 1414 هـ - 1993 م.

ص. 102.

² المرجع نفسه، ص. 102-103.

³ المرجع نفسه، ص. 103.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام
والانغلاق، أو خيار الحوار والتعايش. ولا شك أن هذا الأخير هو الخيار الأمثل؛ وذلك لأن الإسلام
يرتكز على قاعدة قوة المنطق لا منطق القوة، وعلى قاعدة المجادلة بالتي هي أحسن¹.

الفرع الثاني: موقف الرفض المطلق للتعددية الإيديولوجية

ومضمون هذا الموقف أن الإسلام لا يسمح مطلقاً -بل ويحارب- قيام تكتلات غير إسلامية
تعارض الأسس التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، نظراً لكون هذه التكتلات تعتبر عندئذ منكرًا
في نظر الإسلام؛ لذا فإن دولة الإسلام لا تقبل ولا تقرّ بالتكتلات القومية أو الشيوعية أو العلمانية،
وغيرها؛ وذلك لتناقضها مع مبادئ الإسلام².

وإن ذلك من قبيل تأمين المجتمع، والدفاع عن قيمه الإسلامية، وعافيته الإيمانية³.

واعتبر أنصار هذا الاتجاه أن هذا النمط من التعددية (التعددية الإيديولوجية) يعتبر غزواً
للحضارة الغربية لبلاد الإسلام، والتي أحدثت في فكر المسلمين وواقعهم -بميدان التعددية-
مستجدات غير إسلامية، والمتمثلة في هذه الإيديولوجيات، التي لا تحتكم إلى ما هو معلوم من الدين
بالضرورة، ولا تلتزم في مشاريعها وبرامجها بالمرجعية الإسلامية، ومن المعلوم أن ثوابت الإسلام
لا تبيح التعددية والاختلاف والافتراق في أصول الدين المعلومة منه بالضرورة⁴.

وتعتبر هذه التعددية من المستجدات التي أحدثتها الغزوة الحضارية الغربية في فكر العام
الإسلامي وواقعه، ولا يمكن أن تكسب صفة "الإسلامية" وصبغتها ومشروعيتها؛ وذلك لأنها خارجة
عن ثوابت الإسلام، مادامت ترفض الاحتكام إلى المعلوم من الدين بالضرورة، وذلك سواء في مجال
العقيدة، مثل التوجهات التي تفسر الكون بالمادية الجدلية، والتاريخ بالمادية التاريخية، والواقع بالعوامل
المادية، والتي تنكر الإيمان الديني بإطلاق، أو في مجال الشريعة، مثل التوجهات التي تأخذ من الإسلام
عقيدته، وتنكر -أو تهمل- الشريعة الإسلامية، كالعلمانية؛ فهذه التعددية لا تسعها ثوابت الإسلام.

¹ الميلاء (زكي)، الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار الصفوة، بيروت، ط. 1، 1415 هـ - 1994 م.

ص. 82

² مفتي (محمد أحمد)، أركان وضمانات الحكم الإسلامي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1، 1417 هـ -

1996 م، ص. 193.

³ هويدي (فهيم)، الإسلام والديمقراطية - كلمة مصطفى مشهور في ندوة التعددية - مرجع سابق، ص. 84.

⁴ عمارة (محمد)، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط. 1، 1415 هـ - 1995 م، ص. 89.

وليست موضوعاً لاجتهاد يحاول أن يكسبها الشرعية الإسلامية بحال من الأحوال، بل لا بد من تنقية الفكر السياسي والواقع الإسلامي منها¹.

ويعتبر هذا هو موقف جمهور المفكرين الإسلاميين، والذين يرون أن الموقف الأول المؤيد للتعددية الإيديولوجية بجميع أشكالها هو موقف قد يكون نابغاً من التأثير بالثقافة الغربية الوافدة على بلاد الإسلام، وقد يكون باعته هو الدفاع عن الإسلام في مواجهة من يتهمونه بالأحادية والتسلط على الآخرين، أو الرغبة في استمالة أنصار الإيديولوجيات المختلفة، ولكن نتج عن كل ذلك التباس في بعض المفاهيم، والذي أدى إلى اختلاط الأوراق، وغياب بعض الحقائق الإسلامية الأساسية، لدى القائلين بقبول جميع الإيديولوجيات بإطلاق².

فهنا يجب أن نفرّق بين الإقرار لأتباع الأديان المختلفة، ومعتقّي الإيديولوجيات المتنوعة، بحقوقهم وحرّياتهم الشخصية، وصيانة دمائهم وأموالهم وأعراضهم، وأيضاً الاستفادة من حيراتهم في بعض أعمال الدولة - وقد أسلفنا الذكر عن إجازة الفقهاء لتولّي الذمّي لوزارة التنفيذ، على سبيل المثال-، وأيضاً كفالة حرّية اعتقادهم؛ وبين الإقرار لهم بالحكم وتولّي منصب الولاية العامة؛ وذلك لأنّ الاعتراف بتلك الإيديولوجيات، والإقرار بتعددها في دولة الإسلام، معناه إعطاء الفرصة لها للدعاية لأفكارها ومعتقداتها، والسعي للوصول إلى الحكم وتنفيذ برنامجها، والذي قد يكون متناقضاً مع مبادئ الإسلام.

فالقبول بهذه التعددية يعني القبول المبدئي بولاية ومناهج جميع الذين يسمح لهم بالمشاركة فيها؛ لأنّ تبادل السلطة هو محور التعددية. فهل المذهبية الإسلامية تقبل بولاية أهل الأديان الأخرى، والمذاهب الوضعية المختلفة (الإيديولوجيات)، وتقبل تطبيق مناهجهم على المسلمين؟³

لقد أجاب الفريق الرافض لهذه التعددية الخارجة عن نطاق الإسلام بما يأتي:

¹ عمارة (محمد)، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟، مرجع سابق، ص. 89.

² الصّاوي (صلاح)، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 103-104.

³ المرجع نفسه، ص. 107.

أولاً: بقوله ﷺ: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»¹، وقوله ﷺ: «وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ»².
 وقوله ﷺ: «وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»³.

ولقد أجمعت الأمة في مختلف الأعصار والأمصاير على اشتراط الإسلام والحكم بالإسلام في الإمامة العظمى، وأن من ارتد عن الإسلام أو حكم بغير الإسلام فمصيره العزل من الولاية، وفي هذا يقول القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تتعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»⁴، وقال ابن المنذر: «أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال»⁵.

وورد في "تفسير المنار": «ومن المسائل المجمع عليها قولاً واعتقاداً أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ وإنما الطاعة في المعروف، وأن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتد عن الإسلام واجب، وأن إباحة المجمع على تحريمه، كالزنا والسكر، واستباحة إبطال الحدود، وشرع ما لم يأذن به الله، كفر وردة»⁶.

ثانياً: وأما الاستدلال بصحيفة المدينة، فإن هذه الصحيفة لم تجز لليهود أن يكونوا حكاماً على المسلمين في المدينة، بل أقرت لهم حقوقهم، والتي منها الأمان على أنفسهم في إقامتهم بين المسلمين؛ بينما السيادة للشرعية الإسلامية، والتحاكم إلى الله ورسوله⁷، وهذا ما ورد في تلك الصحيفة وبعبارة

1 سورة الجاثية، الآية: 18.

2 سورة المائدة، الآية: 49.

3 سورة النساء، الآية: 141.

4 صحيح مسلم بشرح النووي، باب "وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية"، طبعة دار الفكر، المجلد السادس، ج. 12، ص. 229.

5 ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج. 2، ص. 414.

6 رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار، مرجع سابق، ج. 6، ص. 367.

7 الصاوي (صلاح)، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 109.

واضحة جلية لا تحتمل التأويل، وهي قوله: « وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مردّه إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم »¹.

ثالثاً: أمّا بالنسبة لاحتجاج القائلين بقبول التعددية مطلقاً - حتى تلك الخارجة عن نطاق الإسلام - بأنّ الواقع فرض هذا، ولاسيما مع الاستضعاف الحاصل لمنهاج الإسلام، وأنّ الأمل في الأمة كبير لتلفظ تلك الإيديولوجيات وترفضها، وأنّه لا بدّ من تألّف ومداراة الآخرين من أنصار الإيديولوجيات الأخرى، فإنّ الردّ على ذلك يكون بالقول:

إنّ هذه المناورة لا تبيح الكذب على الله، أو الكذب على الناس في مقام البيان والبلاغ؛ فإنّ هذا نوع من التغرير والكتمان والتليس، بل والخيانة لحقائق الإسلام، وأنّ الاستضعاف لا يعطي مبرراً لتغيير الحقائق وتبديل المفاهيم والانحراف أمام العقائد والإيديولوجيات الأخرى، أو الكذب على الله وعلى الناس².

رابعاً: إنّ التعددية المطلقة، وبلا ضوابط، ودون تحديد سقف لها، غير موجودة حتى في الأنظمة الديمقراطية، التي تأثر بها القائلون بهذه التعددية المطلقة.

فما من دولة إلا وتقيّد الحريات السياسية وغيرها بما يسمّى "النظام العام والآداب العامة"، أو المبادئ والمقومات الأساسية للمجتمع، وتختلف هذه القيود من نظام إلى آخر، ومن دولة إلى أخرى، إلا أنّها كلّها تقرّ بوجود إطار تقيّد به هذه التعددية وتدور في فلكه؛ ولذلك - ووفق هذا المنطق - يحقّ لدولة الإسلام - ودون حرج - أن تقيّد التعددية بالمقومات والمبادئ الأساسية لسريعة الإسلامية³.

وخلاصة هذا الاتجاه أنّه مع إقراره بضرورة التعددية، وكونها حقيقة لا يمكن إنكارها أو تجاوزها، إلا أنّ أنصار هذا الاتجاه يقرّون بأنّه لا بدّ من وضع سقف لهذه التعددية المسسوح بها في دولة الإسلام، وتحديد ضوابط لها، بحيث لا يمكن الاعتراف بالتعددية الخارجة عن إطار الإسلام، والتي تناقض مبادئ الإسلام، وما علم من الدّين بالضرورة، فهم يعترفون بالتعددية التي تجمعها رابطة الإسلام؛ وعلى هذا فإنّ مختلف الإيديولوجيات التي لا تتخذ الإسلام مرجعاً لها في أفكارها واعتقاداتها

¹ ابن هشام (أبو عبد الملك)، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، طبعة دار الفكر، مرجع سابق، جـ. 2، ص. 121.

² الصّاوي (صلاح)، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 106-107.

³ المرجع نفسه، ص. 110-111.

لا يسمح لها بالدعوة إلى برامجها، أو تطبيقها على المسلمين، هذا على الرغم من الاعتراف بحقوق وحرريات معتقّي هذه الإيديولوجيات في الجوانب الخاصة من حياتهم، كضمان حرية التفكير والاعتقاد، والعيش الكريم، وبعض الحقوق السياسية.

الفرع الثالث: موقف القبول بالتعددية الإيديولوجية بشروط

يمكن اعتبار هذا الموقف هو الموقف الوسط بين الاتجاهين السابقين، إذ إنه لا يرفض كلياً الإيديولوجيات المختلفة في دولة الإسلام، ولكنه يضع شروطاً للقبول بهذه الإيديولوجيات، والسماح لها في المشاركة السياسية بجانب التنظيمات الأخرى التي تتبنى منهاج الإسلام. فهذا الموقف يفرّق بين الإيديولوجيات الملحدة أو التي تعادي الإسلام وتكر تعاليمه وأصوله، وبين الإيديولوجيات الأخرى التي لا تقف على كامل أرضية الإسلام، ولا تقف على كامل أرضية المعادين لله وللإسلام¹.

فهذا الاتجاه يشترط للاعتراف بمختلف الإيديولوجيات الالتزام بقيم الإسلام وتعاليمه، ثم تركها بعد ذلك لتدعو إلى ما تشاء من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية².

ولكن الملاحظ أنّ في هذا الرأي بعض الغموض في تحديد معنى الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم ترك الحرية للدعوة إلى مختلف البرامج الأخرى، فهل يعني الالتزام هنا عدم معاداة الدين من غير العمل وفق هديه وأحكامه، والدعوة إلى عقيدة أخرى، أم يعني الالتزام بالتمسك بقيم الإسلام وأحكامه، ومن ثم يرتفع الفارق بينها وبين الأحزاب الإسلامية، أم يعني أنّ هذه الأحزاب لا تتمسك بأية عقيدة، إسلامية كانت أم غير إسلامية³.

كما ذهب بعض الباحثين-ضمن هذا الموقف- إلى أنّ الإيديولوجيات غير المقبولة في المجتمع الإسلامي هي التي تدعو إلى الإلحاد؛ لأنّ في ذلك اعتداء على المجتمع وعلى عقيدته، وباستثناء ذلك، فإنّ للتيارات المختلفة في المجتمع الإسلامي أن تمارس المعارضة ضدّ السلطة، وأن يكون لها أفكارها في التغيير، وأفكارها في فهم الإسلام، وأفكارها حتى في إقامة نظام علماني؛ وذلك لأنّه ما دام المجتمع الإسلامي بأكثرية الساحقة يختار نظام الإسلام، فلا مبرر للخوف من تيار يدعو لرأي مخالف،

¹ هويدي (فهمني)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص. 94.

² العوا (محمد سليم)، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة-بيروت، ط. 1، 1989م، ص. 84.

³ الميلاد (زكي)، الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص. 97.

النبأ الأوّل التعدّية في ميزان الإسلام

ما دام الإسلام يتيح وسائل الحوار والإقناع، فالإسلام لا يفرض معتقداته على الناس بالقسر والإكراه؛ وإنما يريد منهم أن يأخذوا بها بعد البرهان عليها والقناعة بها¹.

كما أنّه لا خوف على الإسلام، وهو الدّين الحقّ، من خوض المعارك الفكرية مع مختلف التيارات والمذاهب الفاسدة².

ولقد اشترط هذا الفريق، للقبول بتلك الإيديولوجيات، أن يظلّ الخلاف معها في الفروع وليس في الأصول الإسلامية، مع العلم بأنّ مسألة الحكم -على ضرورتها وأهمّيتها- هي من الفروع، وليست من الأصول، وأن يكون الفصيل في واجبات والتزامات كلّ طرف مشارك في التعدّية السياسية والفكرية هو الدستور أو العهد المكتوب³، والذي يجب أن يتضمّن عدم الخروج على مبادئ الإسلام وأصوله، ولا يمكن أن يمنع أيّ تيار فكري أو سياسي من أن يثبت حضوره، ويمارس دوره في أيّ مجتمع إسلامي معاصر⁴.

وخلاصة هذا الاتجاه أنّه يفرّق بين الإيديولوجيات المختلفة؛ فيميّز بين الإيديولوجيات التي لا تناقض الدّين الإسلامي، وأتباعها موحدون بالله، ويدافعون عن الحرّية والعدالة، وإن كانوا يتحفّظون من مسألة علاقة الدّين بالسياسة؛ وهناك إيديولوجيات أخرى مرفوضة، وهي التي تناقض الإسلام في أصوله ومبادئه، أو تنكر الدّين مطلقاً.

فالنوع الأوّل من الإيديولوجيات يمكن قبولها وإشراكها في الحياة السياسيّة، مع محاولة إقناع أتباعها بمنهاج الإسلام، ولاسيّما وأنهم لا يهدّدون قيم الإسلام ومبادئه؛ أمّا النوع الثاني من الإيديولوجيات المخاصمة للدّين، فلا مكان لها في دولة الإسلام، والسعي إلى منعها واجب شرعي وسياسي، وهذا الموقف ليس بدعاً في الأنظمة، إذ لا يوجد نظام يعطي الشرعية لهدم أسسه ومبادئه، وتقويض البنيان الذي أُسس عليه.

¹ الرفاعي (عبد الحميد)، الفكر الإسلامي المعاصر، حوار مع: الأمين (السيد محمد حسن)، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط. 1، 1421 هـ - 2000 م، ص. 212.

² الغنوشي (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 293.

³ هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص. 94.

⁴ المرجع نفسه، ص. 94.

المبحث الثاني التعددية الحزبية

كثيراً ما ينزع الناس، الذين لهم توجهات مشتركة ووجهات نظر متقاربة، إلى التجمع والتكتل في إطار منظم، خدمة لأهدافهم، وسعيًا لتجسيد برامجهم في الواقع. ونظرًا لتباين الآراء، واختلاف الاتجاهات، وتعدد السبل والمناهج، إضافة إلى ذلك الاختلاف الطبيعي بين البشر، والذي هو سنة الله في خلقه؛ فقد تنوعت التنظيمات وتعددت الجماعات، التي تجمع بين هؤلاء الذين يتفقون في المقاصد والغايات وسبل تحقيقها. وهذا التنظيم هو ما اصطلح على تسميته "الحزب"، وتنوعها وتعددتها هو ما يسمى "التعددية"؛ فنكون بصدد ما يسمى في الاصطلاح السياسي "التعددية الحزبية".

ولدراسة هذا الموضوع لابد من التطرق إلى مفهوم الحزب، وإلى أصوله التاريخية، وطرق نشوئه، وإلى مدى ارتباط وعلاقة التعددية الحزبية بالديمقراطية الغربية، ثم التطرق إلى أنواع الأحزاب السياسية، وصور تعددها، وأهم وظائفها ومبررات وجودها، وإلى أهم الانتقادات الموجهة إليها. وبعد ذلك لابد من دراسة هذه التعددية على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، واجتهادات مفكرها وفقهائها، وأهم الاجتهادات والاتجاهات في هذا الشأن. وتتناول هذه العناصر في الآتي:

- المطلب الأول :** وتعرض فيه إلى مفهوم الحزب، واستعمالاته في القرآن الكريم.
- المطلب الثاني:** وتتناول فيه الأصول التاريخية للأحزاب السياسية، وطرق نشوئها.
- المطلب الثالث:** ونبحث فيه علاقة التعددية الحزبية بالديمقراطية الغربية.
- المطلب الرابع:** وتحدث فيه عن أنواع الأحزاب السياسية.
- المطلب الخامس:** وندرس فيه صور التعددية الحزبية في النظام الديمقراطي.
- المطلب السادس:** وتتناول فيه أهم مبررات ووظائف الأحزاب السياسية.
- المطلب السابع:** وتطرق فيه إلى أهم الانتقادات الموجهة إلى التعددية الحزبية.
- المطلب الثامن :** وتعرض فيه إلى موقف نظام الإسلام من التعددية الحزبية.

المطلب الأول: مفهوم الحزب

للفظ "الحزب" الذي يقابله في اللغة الأجنبية لفظ "Parti" معنى لغوي، حيث أوردته قواميس اللغة، وأعطت له معنى لغوياً، كما أن له معنى اصطلاحياً في المجال السياسي؛ إذ يعتبر "مصطلحاً سياسياً"، ولا يخفى ما بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي من تقارب.

وفيما يأتي نورد هذه المعاني:

الفرع الأول: الحزب في اللغة

أولاً: الحزب في اللغة العربية

من معاني "الحزب" الواردة في قواميس اللغة العربية ما يأتي:

* ورد في معنى "الحزب" أنه: جماعة من الناس، والأحزاب جمعُهُ، وجمعٌ كانوا تألبوا وتظاهروا على حرب النبي ﷺ¹.

* كما ورد أنه: الجماعة فيها قوة وصلابة، وكل قوم تشاكت أهواؤهم وأعمالهم، وفي التنزيل قوله ﷻ: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾²، وحزب الرجل: أعوانه، وفي التنزيل قوله ﷻ: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ﴾³، وجمعه: أحزاب⁴.

* وورد كذلك أنه: تجمع الشيء، فمن ذلك الحزب الجماعة من الناس، قال ﷻ: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، والطائفة من كل شيء: حِزْبٌ⁵.

* وفي لسان العرب: الحِزْبُ: جماعة الناس، والجمع أحزابٌ، والأحزاب جنود الكفار، تألبوا وتظاهروا على حرب النبي ﷺ وهم: قريش، وغطفان، وبنو قريظة، يقول ﷻ: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ

¹ الفيروز أبادي (محمد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيظ، دار الكتاب العربي، د.م، د.ط، د.ت، جـ 1، ص. 54.

² سورة المؤمنون، الآية: 53.

³ سورة المجادلة، الآية: 22.

⁴ أنيس (إبراهيم) وآخرون، المعجم الوسيط، دار الفكر، د.م، ط. 2، د.ت، جـ 1، ص. 170.

⁵ ابن زكريا (أبو الحسين أحمد بن فارس)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

د. م، د.ط، 1979 م، جـ 2، ص. 55.

عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ¹، والأحزاب ههنا: قوم نوح وعاد وثمود، ومن أهلك من بعدهم، وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه، وكل قوم تشاقلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب، والحزب: الصنف من الناس، قال ابن الأعرابي: الحزب: الجماعة، والحزب: الطائفة، والأحزاب: الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء، وفي الحديث ذكر يوم الأحزاب، وهو غزوة الخندق، وحازب القوم وتحزبوا: تجتمعوا وصاروا أحزاباً، والأحزاب: الطوائف من الناس، جمع حزب (بالكسر)².

ومن خلال هذه التعاريف السابقة للحزب في اللغة العربية، نسجل الملاحظات الآتية:

1- تتفق جميع تلك التعاريف على أن لفظ "الحزب" عند إفراده يقصد به الجماعة من الناس من غير تحديد لهويتها وطبيعتها، ولكن عندما جُمع هذا اللفظ (أحزاب) أصبح يقصد به الذين تألبوا على حرب النبي ﷺ، أو على محاربة الأنبياء - عليهم السلام-، وهنا تبدو المفارقة، حيث إنه من المفروض أن يكون جمع الحزب كذلك مثل مفرده، أي أن يكون مفرغاً من أي موقف، ودون تحديد لهويته وطبيعته؛ إذ كيف يعقل أن يتغير معنى اللفظ عند جمعه، فلا بد أن يكون المعنى الجمعي مستخرجاً من المعنى الفردي، ولاسيما أن البحث هنا في البعد اللغوي التجريدي بعيداً عن المادية والمفهوم³.

2- يمكن رد تفسير الأحزاب باجتماع الكفار على حرب النبي ﷺ لكون اسم "الأحزاب" أطلق لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتفق فيه الكفار على محاربة الرسول ﷺ⁴، فالدلالة إذن ترتبط بفلسفة المواقف بعيداً عن الجانب اللغوي.

3- كما يمكن رد الاختلاف في تفسير معنى "الحزب" ومعنى "الأحزاب" إلى أن كلمة "الأحزاب" ما وردت في القرآن بصيغة الجمع إلا وكانت للذم، وما وردت للمدح إلا بصيغة المفرد، وهذا ما يفسر اختيار تلك المعاجم اللغوية لكلمة "الأحزاب" (بصيغة الجمع) للذم؛ لورود ذلك في القرآن الكريم⁵، حيث وردت كلمة "الأحزاب" في معرض الحديث عن الاختلاف والتفرق والاجتماع

¹ سورة غافر، الآية: 30.

² ابن منظور (جمال الدين)، لسان العرب، مرجع سابق، ج. 2، ص. 853-854.

³ الميلاد (زكي)، الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص. 22-23.

⁴ الفنجري (أحمد شوقي)، الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم، الكويت، ط. 2، 1403 هـ - 1983 م، ص. 263.

⁵ الميلاد (زكي)، المرجع السابق، ص. 27 وما بعدها.

على الباطل، ومحاربة الحق، مثل قوله ﷺ: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاخْتَلَفَ الْأَخْرَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ قَوْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾¹، وقوله ﷺ: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَخْرَابِ فَالْكَامِرُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرَّةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾²، إلى غير ذلك من الآيات. كما وردت كلمة "حزب" للمدح بصيغة المفرد، في آيات جميعها جاءت بربط الحزب بهويته في صيغة "حزب الله" كقوله ﷺ: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾³، وقوله ﷺ: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾⁴، كما جاءت كلمة "حزب" للذم بصيغة المفرد، وذلك في قوله ﷺ: ﴿اسْتَحْذَرُوا الشَّيْطَانَ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾⁵.

وخلاصة ما سبق ذكره أن اللغويين والمفسرين قد تأثروا باستعمالات القرآن الكريم لكلمة "الأحزاب" (بصيغة الجمع)؛ فأعطوا لها تفسيراً يتفق مع مدلولها القرآني، وأيضاً ما يتفق وأول استعمال لها في التاريخ الإسلامي؛ بينما بقيت كلمة "حزب" (المفردة) مجردة من أيّ تحديد لهويتها وطبيعتها، ولاسيما وأن القرآن الكريم استعملها للمدح (حزب الله) وللذم (حزب الشيطان)؛ فبقيت في استعمالها اللغوي في المعاجم مجردة من أيّ وصف، سواء للمدح أم للذم.

ثانياً: الحزب في اللغة الأجنبية

كلمة "الحزب" في اللغة العربية يقابلها في اللغة الأجنبية (الفرنسية) كلمة "Parti"، وهو اسم مفعول متخذ كاسم من الفعل (Partir) بمعنى: قسّم. وهو عادة ما يقرب بالسياسة فيسمى "الحزب السياسي" (Parti Politique) ويقصدون به: «تجمع أشخاص لهم الآراء السياسيّة عينها، ينظمون لمتابعة تحقيقها بعمل مشترك، من أجل تسلّم السلطة وممارستها»⁶.

1 سورة مريم، الآية: 36 و37.

2 سورة هود، الآية: 17.

3 سورة المجادلة، الآية: 22.

4 سورة المائدة، الآية: 56.

5 سورة المجادلة، الآية: 19.

6 كورنو (جيرار)، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،

بيروت، ط.1، 1998م، ج1، ص. 679.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام
ويقصد بلفظ "الحزب" (Parti) في اللغة الأجنبية كذلك: « مجموعة من الأشخاص يدافعون
عن نفس الرأي، أو هو جمعية من الأشخاص المتحدّين من أجل أهداف مشتركة، أو هو منظمة
من الأشخاص »¹.

الفرع الثاني: تعريف الحزب في الاصطلاح

بداية لا بدّ من الإشارة إلى أنه من الصّعوبة بمكان إعطاء تعريف موحدّ وجامع للحزب؛ وذلك
نظراً لاختلاف عقائد ومقاصد كلّ حزب، وتنوّع الأدوار التي يقوم بها الحزب السياسي²، كما
يصعب التّظنر إلى الأحزاب السياسيّة من زاوية واحدة، وأن نعطي لها من ثمّ تعريفاً شاملاً،
إذ الأحزاب مثل أغلب الظواهر السياسيّة، يمكن أن يكون لها مدلولات متعدّدة، ويمكن لذلك
دراستها من جوانب متعدّدة³، ولذلك فقد اختلف الفقه حول تعريف الحزب السياسي، وأغلب
الدراسات المتعلّقة بالأحزاب تكتفي بتحليل عقائدها⁴.

وسنحاول - بإذن الله تعالى - إعطاء بعض التعاريف للحزب بالتّظنر إلى جوانبها المختلفة:
أولاً: عُرّف الأحزاب السياسيّة بأنّها: « تنظيمات دائمة، تتحرّك على مستوى وطني ومحلي،
من أجل الحصول على الدّعم الشعبي، بهدف الوصول إلى ممارسة السلطة، بغية تحقيق سياسة
معينة »⁵.

ونلاحظ على التعريف أنه يتضمّن طبيعة نشاط الأحزاب، وتنظيمها، وكذلك أهدافها وغايتها.
ثانياً: وقد عرّف "موريس ديفرجيه" الحزب بقوله: « الحزب هو مجموعة ذات كيان خاص »،
أو كما وردت بصيغتها الأصليّة: « Un parti est une communauté d'une structure particulière »⁶.
وفي موضع آخر عرّفه بأنّه: « تنظيم للكفاح السياسي »⁷.

والتعريفان السابقان رغم اختصارهما، إلاّ أنّهما قد تضمّنا طبيعة التنظيم الحزبي، وتضمّن
التعريف الثاني الأهداف، والتي لخصّها في عبارة: (الكفاح السياسي). فكان "موريس ديفرجيه"،

¹ ROBERT (Paul), *Le petit Robert 1* (Dictionnaire de la langue française), op.cit., p.1365.

² الغزالي (إسماعيل)، القانون الدستوري و النظم السياسيّة، مرجع سابق، ص. 204.

³ كامل (نبيلة عبد الحليم)، الأحزاب السياسيّة في العالم المعاصر، دار الفكر العربي، د. د. م. د. ط. د. ت، ص. 71.

⁴ DUVERGER (Maurice), *Les partis politiques*, Librairie Armand Colin, Paris, 1976, P. 19.

⁵ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسيّة، مرجع سابق، ج. 1، ص. 242.

⁶ DUVERGER (Maurice), op. cit., P. 20.

⁷ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 154.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام

من خلال هذين التعريفين، يعتبر أنّ الأحزاب لا تُعرف ببرامجها، أو بطبيعة أتباعها، بقدر ما تُعرف بطبيعة تنظيماتها، حيث تتميز الأحزاب المعاصرة عنده بكيانها وبنيتها¹.

ثالثاً: وهناك تعاريف أخرى للحزب السياسي، وهي في مجملها متقاربة في مضمونها، ونذكر منها ما يأتي:

1- عرف الأستاذ "الطماوي" الحزب السياسي بأنه: « جماعة متّحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين »².

2- وعرفه بعض الباحثين بأنه: « تجمّعات بين عدّة أشخاص، تربط بينهم روابط فكرية، أو وحدة الهدف السياسي »³.

3- ويرى بعضهم أنّ الأحزاب السياسية هي: « تنظيمات شعبية، تستقطب الرأي العام، وتستهدف تولّي السلطة في الدولة »⁴.

4- ويعرفه البعض الآخر بكونه: « تشكياً أو تجمّعاً معيناً، يلتقي على مذهبية محدّدة، وبرامج مفصّلة »⁵.

والذي يجمع هذه التعاريف كلّها هو أنّها تقرّ بأنّ قاعدة الحزب هي الشعب، وأنّ تشكيله يكون بتجمّع بعض هذا الشعب، والذين تجمعهم رابطة - في معظم الأحيان -، سواء أكانت هذه الرابطة هي العقيدة، أم المصلحة، أو الهدف المشترك، وأنّ الهدف من هذه الأحزاب هو تنفيذ برنامجها وتطبيق أفكارها بعد أن تستولي على السلطة.

رابعاً: وهنا نورد تعريفاً جامعاً للحزب، يجمع كافّة جوانب الحزب، ويشمل المدلولات المختلفة له، ويجاري التطوّر الذي عرفته الأحزاب، وقد رجّح هذا التعريف بعض الباحثين، نظراً لشموله، وإعطائه صورة واضحة وجليّة للحزب⁶، وهذا التعريف هو تعريف الأستاذ "بيردو" (Burdeau)،

1 DUVERGER (Maurice), *Les partis politiques*, op. cit., P. 20.

2 الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث في اللساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي، مصر، ط. 6، 1996م، ص. 543.

3 المتيت (أبو يزيد علي)، النظم السياسية والحريات العامة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط. 4، 1989م، ص. 142.

4 الخلسو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، د. ط. 1996م، ص. 292.

5 قميحة (جابر)، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار الجلاء، القاهرة، ط. 1، 1988م، ص. 79.

6 كامل (نبيلة عبد الحليم)، الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص. 83.

باب ادولالتعددية في ميزان الإسلام

والذي يقول فيه إن الحزب هو: « تنظيم يضم مجموعة من الأفراد، وتدين بنفس الرؤية السياسية، وتعمل على وضع أفكارها موضع التنفيذ، وذلك بالعمل في آن واحد على ضم أكبر عدد ممكن من المواطنين إلى صفوفهم، وعلى تولي الحكم، أو على الأقل التأثير في قرارات السلطة الحاكمة »¹.

ويمكن ترجيح هذا التعريف، نظراً للاعتبارات التي سبق أن أشرنا إليها، ولكن مع ذلك لا يمكن الاستغناء عن التعاريف الأخرى، لأنها كذلك تزيد في إيضاح فكرة الأحزاب، وتشير إلى جوانب أخرى مختلفة للحزب.

ونلاحظ أيضاً أن تعدد التعاريف السابقة للحزب، يدل على صعوبة وضع تعريف دقيق للحزب السياسي، وذلك نظراً لتأثر كل حزب بالوسط السياسي والاجتماعي الذي ظهر فيه، وقد تعددت لذلك أنواع الأحزاب في عصرنا الحاضر².

كما أن التعاريف المختلفة للحزب يمكن تصنيفها إلى ثلاثة: تعاريف تنظر إلى الأحزاب من الناحية التنظيمية، وأخرى تنظر إليها من الناحية الإيديولوجية، وأخرى تنظر إليها من الناحية الوظيفية.

المطلب الثاني: الأصول التاريخية للأحزاب السياسية، وطرق نشوئها

الأحزاب السياسية كغيرها من المفاهيم والأنظمة، تنشأ كفكرة، وتظهر في أول أمرها بتطبيقات بسيطة، قد لا تتفق مع ما تؤول إليه بعد ذلك، ثم تتطور تدريجياً، ويكون لها مفهوم جديد، وتطبيقات حديثة، قد تختلف قليلاً أو كثيراً مع ما كانت عليه في أول ظهورها؛ وذلك لأنها تتأثر بعوامل الزمان والمكان، وما يحيط بهما من ظواهر وملابسات.

وفيما يأتي نتعرض إلى الأصول التاريخية للأحزاب السياسية وتطوراتها في العصر القديم، وما آلت إليه في العصور الحديثة، وإلى طرق نشوئها:

الفرع الأول: الأحزاب السياسية في العصر القديم

لم تكن الأحزاب السياسية في العصور القديمة، أو قبل العصر الحديث عموماً، معروفة بمفهومها الحديث.

¹ BURDEAU (Georges), *La démocratie*, Edition Seuil, Paris, 1956, p.150.

² رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 98.

ففي اليونان القديمة كان في "أتيكا" ما يسمّى "أحزاب الجبل" أو "السهل" أو "الساحل"، وفي "روما" كان هناك ما يسمّى "حزب النبلاء" و "حزب السوق"، وعرفت بعدهما حزبي الديمقراطيين والجمهوريين. وفي القرون الوسطى نشأت في فرنسا بعض الأحزاب كحزبي "الجلفيين" و"الجلبانيين"، والحزبين "الكاثوليكى" و "البروتستنتى"، وفي إنجلترا ظهرت أحزاب "الفرسان" و"الرؤوس المستديرة"، وغير ذلك من الأحزاب الوسطوية الإنجليزية¹.

ولكن هذه الأحزاب المتصارعة وُجدت في كلّ زمان ومكان، وهي أقرب إلى الانشقاقات منها إلى الأحزاب بمفهومها الحديث، لأنها لم تنشأ لغايات انتخابية، ولم تؤسس في نطاق سياسي يدعو لوجودها ويعترف به، فعرفت الديمقراطية اليونانية هذه الانشقاقات في شكل فئات تلتف حول مبادئ قائدها، وتدين بسياساته، دون أن تصبح منظمات دائمة، أو أن تؤدّي إلى نشوء النظام الحزبي، لذلك لا يجوز أن تسمّى أحزاباً بالمعنى الحديث².

فلم تقم في الديمقراطية الأثينية أحزاب تشبه في شيء الأحزاب الحديثة، لا بين السياسيين ولا بين جمهور العامة، ففي إحدى كفتي الميزان قامت جماعات أو تكتلات بين السياسيين، ولكن هذا التكتل قوامه الشخصيات دون المبادئ، كما أنه يعتبر تكتلاً غير دائم، وفي الكفة الأخرى من الميزان كان هناك تمييز كبير في مظهر طبقة الملاك وطبقة الفقراء، ويعتقد "أرسطو" أنه استطاع أن يلحظ هذا الفارق طوال التاريخ السياسي الأثيني³.

إذن، فخلاصة القول حول طبيعة الأحزاب السياسية في القدم، أنها عبارة عن تكتلات مؤقتة، يمكن اعتبارها انشقاقات أكثر من أن تكون تجمّعات لأهداف سياسية واضحة، ولذلك فإنها لم تساهم في نشوء النظام الحزبي، وأنها تختلف عن طبيعة الأحزاب السياسية المعاصرة في شكلها، ومضمونها.

الفرع الثاني: نشأة وتطور الأحزاب السياسية في العصر الحديث

يرتبط نشوء الأحزاب السياسية (بمفهومها الحديث) بنشوء الديمقراطية الغربية الحديثة، فقبل الديمقراطية الغربية الحديثة لا نجد أحزاباً بمعنى كلمة "الأحزاب" إلا في صورة جينية⁴.

¹ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 259-260.

² المرجع نفسه، ص. 260.

³ جونز (أ. هـ. م.)، الديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص. 187.

⁴ ديفرجه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 154.

ويعود تاريخ الأحزاب السياسية الحقيقية إلى ما يزيد عن قرن ونصف قرن، ففي سنة 1850م لم يكن أيّ بلد في العالم (باستثناء الولايات المتّحدة الأمريكيّة) يعرف الأحزاب بالمعنى العصري للكلمة؛ ففي القدم -أي قبل هذا التاريخ- كانت هناك اختلافات في الآراء، ونواد شعبية، وتكتلات فكرية، وكل برلمانية، ولم تكن أحزاباً بالمعنى الصحيح، وفي سنة 1950م أخذت هذه الأحزاب تظهر في غالبية الأمم المتحضّرة، في حين كانت الدول الأخرى تعمل على تقليدها في ذلك¹. ولقد ساهمت عوامل عدّة، وظروف متنوّعة، في نشأة الأحزاب السياسية الحديثة، والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

أولاً: دور الكتل البرلمانية في نشوء الأحزاب

حيث يبدو أنّ نموّ الأحزاب مربوط بنموّ الديمقراطية، أي باتّساع الاقتراع العام الشعبي، والامتيازات البرلمانية، فكلّما رأت المجالس السياسية وظائفها واستقلالها يكبران، شعر الأعضاء بالحاجة إلى تكتّل تبعاً للتجانس، بغية العمل بصورة جماعية، وكلّما انتشر الحقّ في الاقتراع العام والتعدّد، دعت الحاجة إلى الإحاطة بالناخبين من قبل لجان قادرة على التعريف بالمرشّحين، وعلى توجيه الأصوات نحوهم².

ففي إطار المجالس النيابية نشأت تجمّعات برلمانية تضمّ النواب الذين يحملون آراء واحدة في سبيل عمل مشترك، وهذا التقارب بين النواب في القمّة يؤدي إلى تقارب لجاهم الانتخابية في القاعدة؛ فكلّما نشأت أولى الأحزاب السياسية³. وتعتبر نشأة الأحزاب داخل المجلس التشريعي الفرنسي سنة 1789م أفضل مثال على هذه الطريقة في نشوء الأحزاب⁴.

ثانياً: دور اللجان الانتخابية في نشوء الأحزاب

لقد كان من المعتاد أن يتبع ظهور الكتل البرلمانية، ظهور تجمّعات يطلق عليها في معظم الأحوال اسم "اللجان الانتخابية"⁵.

¹ DUVERGER (Maurice), *Les Partis Politiques*, op. cit., P. 23.

² Ibid. P. 24.

³ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 148.

⁴ DUVERGER (Maurice), op. cit., P. 25.

⁵ مصطفى (هالة)، الأحزاب، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، د.ط، 2000 م، ص. 19.

الباب الاولالتعددية في ميزان الإسلام

وبذلك فإن قيام الأحزاب السياسية لم يرتكز فقط على الكتل البرلمانية، بل استند إلى الهيئات، أو اللجان الانتخابية (Les Comités électoraux)، وهي تلك الهيئات التي تتكوّن بقصد تعريف الناخبين بالمرشحين، وتوجيه الناخبين نحو مرشح معين، وقد ارتبط ظهور هذه الهيئات بظهور مبدأ الاقتراع العام وتطوره، ومن الصعب وصف الآلية الدقيقة لعملية إنشاء اللجنة الانتخابية، وذلك نظراً لاختلاف الظروف المحلية، التي تلعب في هذا المجال دوراً مؤثراً¹.

فهناك اختلاف في تكوين هذه الهيئات الانتخابية، لأن الطرق الخاصة بكل بلد تختلف عن الأخرى، ولكن رغم ذلك فإن كل تلك الطرق تؤكد أن الاقتراع العام يعتبر العامل الأساسي في ظهور الهيئات الانتخابية، والتي لعبت دوراً في نشوء الأحزاب السياسية².

ثالثاً: دور العوامل الخارجية في نشوء الأحزاب

ويتمثل ذلك في تدخل بعض الأجهزة الخارجية، كالجمعيات الثقافية، والنوادي الشعبية، والصحف وغيرها، في تكوين اللجان الانتخابية، لذلك فإنه عندما نفرّق بين الأحزاب ذات الأصل البرلماني أو الانتخابي وأحزاب التكوين الخارجي؛ فإن تلك التفرقة ليست قاطعة، بقدر ما هي محاولة لبيان العنصر الغالب في تكوين الحزب، وما إذا كان هذا العنصر داخلياً أم خارجياً³.

فالكتل والمنظمات التي تلعب دوراً في نشأة الأحزاب كثيرة ومتنوعة منها على سبيل المثال: النقابات (وهي أشهر هذه العوامل)، والتي تدين لها كثير من الأحزاب الاشتراكية بوجودها بصورة مباشرة، وكذلك المنظمات الطلابية، والتكتلات الجامعية (في القرن التاسع عشر في أوروبا)، والجمعيات الفكرية في القرن الثامن عشر، وكذا الجمعيات الدينية (الكنائس والفرق الدينية)، ولاسيما في بلجيكا، ودورها في تكوين الأحزاب الكاثوليكية، وكذا الجمعيات السرية⁴.

إذن، فطرق نشوء الأحزاب السياسية يمكن ردها إلى ثلاثة عوامل أساسية، أو إلى أصول ثلاثة، وهي: الأصل الانتخابي (اللجان الانتخابية)، الأصل البرلماني (الكتل البرلمانية)، الأصل الخارجي (وهو ما عدا الأصلين السابقين، كالنقابات وغيرها).

¹ DUVERGER (Maurice), *Les Partis Politiques*, op. cit, pp. 28-29.

² كامل (نبيلة عبد الحليم)، الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص. 22.

³ DUVERGER (Maurice). op. cit, P. 32.

⁴ Ibid, p.32 et suiv

وهذه العوامل والأصول تتداخل فيما بينها؛ لذلك يكون اعتبار الأصل بحسب العنصر الغالب، كما أن دور هذه العوامل، وطرق النشأة، يختلف من بلد إلى آخر، بحسب ظروف كل بلد.

المطلب الثالث: علاقة التعددية الحزبية بالديمقراطية الغربية

ونقصد هنا مدى ارتباط النظام الديمقراطي بوجود الأحزاب السياسية، وهل أن من مقتضيات الديمقراطية الغربية وجود الأحزاب السياسية.

بداية لا بد من التأكيد على أن التعددية الحزبية من السمات التي تميز الحياة السياسية في الديمقراطية الغربية، حتى إنه قد ارتبط في الأذهان أن لا ديمقراطية حقيقية دون الأحزاب السياسية. وقد ذهب كثير من الفقهاء والسياسيين إلى ربط الديمقراطية بوجود التعددية الحزبية، وأن الأحزاب السياسية هي الطريق الموصل إلى ديمقراطية الحكم¹.

ولكن هذا لم يمنع من وجود رأي مخالف لهذا الاتجاه، والذي يرى بأن الديمقراطية لا تستلزم وجود الأحزاب السياسية.

وفيما يأتي سنتعرض - بإذن الله تعالى - إلى هذين الاتجاهين:

الفرع الأول: الاتجاه الذي يرى ضرورة التعددية الحزبية للديمقراطية

فالديمقراطية الغربية - حسب أنصار هذا الاتجاه - لا يمكن أن تؤدي وظيفتها دون وجود الأحزاب السياسية².

فالأحزاب السياسية هي أداة الرأي في الديمقراطية الغربية الحديثة، وهي من الأركان الأساسية لكل ديمقراطية، رغم أن الأحزاب السياسية قائمة - على الأغلب - خارج النطاق الدستوري للدولة، إلا أنها واقعة في نطاق الديمقراطية الشامل³.

ففي ظل الديمقراطية الحقيقية أو الحرة، هناك اقتناع بضرورة تعدد الأحزاب، وذلك تعبيراً عن التعددية السياسية أو الإيديولوجية، وفي النظم الديمقراطية الحد الأدنى للتعددية الحزبية يتمثل في وجود حزبين كبيرين أو رئيسيين على الأقل، مع وجود أحزاب صغيرة هامشية ليس لها وزن شعبي حقيقي،

¹ الميث (أبو يزيد علي)، النظم السياسية والحريات العامة، مرجع سابق، ص. 143.

² هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 233.

³ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 259.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام

وهو النظام السائد في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وفي دول ديمقراطية أخرى كفرنسا وإيطاليا توجد أحزاب متعددة ذات قوة شعبية متنوعة، فهناك مثلاً ثلاثة أو أربعة أحزاب تتمتع بوزن شعبي حقيقي، وتتنافس فيما بينها للفوز بأصوات الناخبين للوصول إلى السلطة¹.

- فالديمقراطية كما يقول "روبرت ميشيل" (Robert Michels) الأستاذ بجامعة "تورين" بإيطاليا، لا يمكن تصوّر وجودها دون تنظيم، والأحزاب هي التي تتولّى التنظيم، فالتنظيم - كما يقول - هو الوسيلة الوحيدة لخلق ما يسمّى بإرادة الأمة أو الرأي العام².

ويبلغ هذا الجانب من الفقه في درجة اعتداده بالأحزاب السياسيّة ودورها في الديمقراطية الغربيّة، إلى وصف هذه الديمقراطية التقليديّة بأنها دولة الأحزاب، وذلك لإبراز الدور الكبير الذي تلعبه الأحزاب السياسيّة في الدول الديمقراطيّة، وتأثيرها في المؤسسات الدستوريّة³، حيث اكتسبت هذه الأحزاب القدرة على تنظيم وتجنيد الجماهير، وتعتبر كذلك أداة وسيطة بين الجماهير والسلطة⁴.

وأما السرّ في ضرورة التعددية الحزبيّة للديمقراطية، فيتمثل في تلك المزايا التي تحقّقها هذه الأحزاب السياسيّة، من كونهما تقوم بتنظيم الأفكار والمبادئ الاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة، وتقوم كذلك بتوجيه الفئتين لتحقيق تلك المبادئ والأفكار، وتساعد الناخبين على تكوين آرائهم السياسيّة. ومن ثمّ تكوين رأي عام، إضافة إلى ما تقوم به الأحزاب من دور الحائل الذي يحول دون استبداد الحكومة، فإذا لم توجد أحزاب لا توجد هيئة تضمّ المتذمّرين والمعارضين للحكومة⁵.

إذن، فخلاصة ما يمكن قوله حول هذا الاتجاه، أنّه يرى ضرورة الأحزاب السياسيّة للديمقراطية الغربيّة، وأنّه لا يمكن تصوّر ديمقراطية بدون أحزاب⁶، وذلك لما تحقّقه الأحزاب السياسيّة في الدول الديمقراطيّة من أدوار فعّالة.

PRELOT (Marcel), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., pp. 76-77. - BURDEAU (Georges), *Droit constitutionnel et institutions politiques*, op. cit., p. 199

² متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة، مرجع سابق، ص. 188.

³ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 185.

⁴ المرجع نفسه، ص. 97.

⁵ متولي (عبد الحميد)، المرجع السابق، ص. 119-120.

⁶ وتما يبرز عدم إمكان استغناء الديمقراطية الغربيّة عن الأحزاب السياسيّة أنّ مؤسسي جمهورية الولايات المتحدة الأمريكيّة كانوا يرون أنّ الأحزاب السياسيّة هي شيء خطير، وأنّه يجب عدم تشجيعها، ومع ذلك لم يمض وقت طويل حتى ظهرت الأحزاب السياسيّة فيها. والحالة الثانية أنّ رجال الثورة الفرنسيّة (1789م) كانوا يفخرون بأنّهم لا ينتسبون إلى حزب من الأحزاب، مثلاً =

الفرع الثاني: الاتجاه الذي لا يرى ضرورة الأحزاب السياسية للديمقراطية

حيث يرى أنصار هذا الاتجاه أنه لا يوجد هناك ترابط بين الديمقراطية الغربية والأحزاب السياسية.

بل إن بعض هؤلاء يرون أن الربط بين الديمقراطية والأحزاب السياسية يؤدي إلى تناقض لا يمكن إنكاره، وهو ما يسمّى "التناقض الديمقراطي" (L'antinomie démocratique)، فالقول إنه لا يمكن تكوين رأي عام، والقيام باختيار حقيقي في الانتخابات، وقيام حكومة تعبّر عن ذلك كله، بدون أحزاب سياسية، يتناقض مع التطور المعاصر للأحزاب السياسية، ومن هنا فإنه لا يوجد ارتباط بين الديمقراطية والأحزاب السياسية، كما أنه من المتصور قيام ديمقراطية بدون أحزاب¹.

وكذلك فإن الديمقراطية في صورتها المطلقة، وكما نادى بها "روسو" لا تستقيم إلا في مجتمع لا حزبي².

ومن ناحية أخرى، فإن التاريخ والواقع يؤكدان وجود أنظمة بها أحزاب سياسية متعدّدة، ولكنها لا تعتبر نظاماً غير ديمقراطية فقط، بل تعتبر نظاماً ضد الديمقراطية (Antidémocratique)³، وأن وجود الأحزاب لا يعني وجود الديمقراطية⁴.

كما أن منطق المذهب الفردي الحرّ -الذي يعتبر من مصادر الديمقراطية الغربية- يتناق مع الاعتراف بميثاق وسيطة بين الفرد والسلطة، وينكر قيام هذه الوساطة، سواء أكانت في شكل نقابات أم في شكل أحزاب سياسية، ومن ثم فإن قيام الأحزاب السياسية لا يتفق وفلسفة المذهب الفردي الحرّ⁵.

- كانوا يميلون إلى التفكير كأفراد لا كجماعات، وهي صورة من تلك الروح الفردية (Individualiste) المنطرفة المعروفة عن رجال الثورة الفرنسية، ولكن التجربة أثبتت أن تلك النزعة لا يمكن تحقيقها عملاً، أي أنها أثبتت حاجة الناخب إلى ضرورة وجود الأحزاب. انظر: متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص. 118-119.

¹ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 107-108.

² الجرف (طعيمة)، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص. 256.

³ لا شك أن أصحاب هذا الرأي قد نظروا إلى الأحزاب السياسية الموجودة في بعض النظم الاستبدادية والشمولية، والتي يعتبر دور الأحزاب السياسية فيها شكلياً وصورياً، بل إن تلك الأحزاب تترّز تصرفات السلطة القائمة، وتدعم بقاها.

⁴ رسلان (أنور أحمد)، المرجع السابق، ص. 108.

⁵ الجرف (طعيمة)، المرجع السابق، ص. 256.

ولكن في الحقيقة، فإنّ هذا الخلاف الفقهي لا يحجب عنّا ما هو واقع في الحياة العملية، إذ الحقيقة الواقعية أنّ الأحزاب موجودة بالفعل، وأنها أمر مسلم به من جانب كلّ الديمقراطيات المعاصرة، سواء في ذلك الديمقراطيات الغربية، أم الديمقراطيات الماركسيّة، أم التجارب الديمقراطية في العالم الثالث، وأنّ الذي يفرّق بين الديمقراطيات المعاصرة ذات الاتجاهات المختلفة هو موقف كلّ منها من مسألة تعدّد الأحزاب السياسية¹؛ كما أنّه من الواجب علينا في إطار الحديث عن مدى تطلّب الديمقراطية لتعدّد الأحزاب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والفكريّة لكلّ مجتمع، النظر إلى الاعتبارات والظروف الموضوعيّة الخاصّة بكلّ بلد، فعلى ضوء تلك الاعتبارات يمكن الحكم على مدى ضرورة تعدّد الأحزاب، وأنّ الأمر الهام في هذا المجال، والذي يجب التأكيد عليه لكونه جوهر التعددية، هو ضرورة اشتراك جميع أفراد الشعب في ممارسة السلطة، وإتاحة الفرص لتكوين الرأي والتعبير عنه، وإمكانية التغيير السلمي للحكّام²، إذ لا معنى لإقرار تعددية شكلية لا تتحقّق هذه الغايات، وتهمّل جوهر التعددية وأهدافها.

المطلب الرابع: أنواع الأحزاب السياسيّة (Les types de partis)

هناك اعتبارات عديدة للتمييز بين الأحزاب السياسيّة؛ ولذلك تختلف تقسيمات الأحزاب السياسيّة بحسب الاعتبار المنظور إليه.

ومن التقسيمات الأساسيّة للأحزاب السياسيّة تصنيفها إلى نوعين وهما: أحزاب الإطارات، وأحزاب الجماهير.

حيث يتميّز كلّ نوع من هذين النوعين عن الآخر في شكل التنظيم، والذي يقابله الاختلاف في البنية الاجتماعيّة، والذي بدوره يؤدي إلى نتائج مختلفة على الانتخابات والتمثيل البرلماني³. وفيما يأتي سنتطرّق - بإذن الله تعالى - إلى هذين النوعين:

¹ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 108-109.

² المرجع نفسه، ص. 111.

³ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., pp. 99-100.

الفرع الأول: أحزاب الإطارات (Les partis de cadres)

وهذا النوع من الأحزاب هو الأول ظهوراً، وهذه البنية من الأحزاب هي المعتمدة من جانب المحافظين والأحرار في أوروبا في القرن التاسع عشر، وأحزاب الولايات المتحدة الأمريكية¹. ويمكن ملاحظة صنفين من هذا النوع من الأحزاب وهما:

أولاً: أحزاب الإطارات التقليدية (Les partis de cadres traditionnels)

وهذا النوع من الأحزاب يتوجه إلى جمع الوجهاء وعلية القوم؛ ذلك لأنه يعطي الأهمية في تكوين الحزب للنوعية أكثر من الكم أو العدد²، وبنية هذه الأحزاب تتوافق مع الدول الليبرالية في القرن التاسع عشر، حيث كانت هذه الأحزاب في بريطانيا، وكانت تتميز بمركزيتها الشديدة، ويمثلها حزبان هما: "حزب الأحرار" (Partis libéraux)، والذي يضم أعيان البورجوازية، وحزب "المحافظين" (Partis conservateurs)، والذي يضم الطبقة الأرستقراطية³.

ثانياً: الأنواع الجديدة لأحزاب الإطارات (Les nouveaux types de partis de cadres)

يعتبر الحزب العمالي البريطاني هو مبتكر النوع الجديد من حزب الإطارات في عام 1900م، حيث كانت الهيئات مشكّلة من الوجهاء الوظيفيين (Fonctionnels)، إذ يمكن القول إن هيئات القاعدة تشكّلت من ممثلين للنقابات، والتعاونيات، والجمعيات الفكرية، والتي تقبل العمل المشترك في المجال السياسي، وهذه الهيئات تعين المرشحين في الانتخابات، وتدير خزينة الدعاية المنظمة لهذا التجمع⁴.

الفرع الثاني: الأحزاب الجماهيرية (Les partis de masses)

ففي السحزب الجماهيري تكون الاختيارات السياسية محدّدة وفقاً لإيديولوجية الحزب، وليس من مهام الفرد من أعضاء الحزب الجماهيري تحديد الاختيارات السياسية، ويوصف الحزب بأنه جماهيري لأنه لا يعترف لأعضائه بالحكم المحرّد الحرّ، ولا بالروح النقدية أو الرقابة الذاتية، فأعضاء الحزب هم مجموعات موحّدة (Uniformisés) بروح الطبقة، حيث لا ينظر إلى الفرد إلاّ باعتباره ذاتية عددية، خاضعة للتطابق (Conformisme) مع الجماهير وتوجيهات الإدارة المركزية للحزب⁵.

¹ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op.cit., P100.

² BARILARI (André) - JOZE GUEDON (Marie), *Institutions politiques*, Dalloz, paris, éd. 4, 1998, p. 130.

³ DUVERGER (Maurice), op. cit., p 100

⁴ Ibid., P. 101.

⁵ BURDEAU (Georges), *Traité de science politique*, op.cit., t.1, P. 432 et suiv.

الباب الأولالتعددية في ميزان الإسلام

أما عن بنية الأحزاب الجماهيرية، فإنها من اكتشاف الأحزاب الاشتراكية في بداية القرن العشرين، وهي متغيرة تحت أشكال مختلفة، من الأحزاب الشيوعية والأحزاب الفاشية، وتحاكي بعض أحزاب المحافظين الأحرار التي تحاول تجاوز بنية حزب الإطارات إلى الأحزاب الجماهيرية¹.

ويمكن تمييز ثلاثة أنواع من الأحزاب الجماهيرية، وهي:

1- النوع الاشتراكي (Le type Socialiste)

حيث إن أغلب الأحزاب الاشتراكية تتبنى بنية الأحزاب الجماهيرية، حتى الحزب العمالي البريطاني قد طور الانتسابات (الانخرافات) بداية من عام 1927 م².

2- النوع الشيوعي (Le type Communiste)

حيث إن الأحزاب الشيوعية الأولى في الدول الغربية قد ولدت بالانشقاق داخل الأحزاب الاشتراكية، والأحزاب الشيوعية مثل الأحزاب الاشتراكية، تبحث عن كسب أكبر عدد ممكن من المنخرطين³.

3- النوع الفاشي (Le type Fasciste)

وقد تطور هذا النوع من الأحزاب بين الحربين العالميتين، وأهم شكل لهذا النوع من الأحزاب هو الحزب الفاشي الإيطالي، وبعده يأتي الحزب الوطني الاشتراكي الألماني (النازي)؛ والأحزاب الفاشية هي أحزاب جماهيرية مثل الأحزاب الاشتراكية والشيوعية، أي أنها تبحث عن ضم أكبر عدد ممكن من المنخرطين⁴.

المطلب الخامس: صور التعددية الحزبية في النظام الديمقراطي

لقد أسلفنا القول في ضرورة التعددية الحزبية للنظام الديمقراطي، وكون هذا الأخير يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه التعددية، التي تعتبر أحد مبادئه الأساسية وآلياته المعتمدة.

لقد أصبحت "التعددية" مرادفة للديمقراطية، كما أصبحت "الواحدية" مرادفة لدكتاتورية، وهذا يدل على أهمية هذه التعددية في الديمقراطية الغربية.

¹ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 101.

² Ibid., p. 102.

³ Ibid., p. 103.

⁴ Ibid., p. 104.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام

والتعددية الحزبية تقتضي وجود حزبين على الأقل، أي أكثر من حزب واحد¹، هذا مع الإقرار بالحق في إنشاء الأحزاب السياسية، وفق ضوابط قانونية معروفة؛ وهذا ما قد يؤدي إلى تعدد الأحزاب السياسية، التي قد تكون ثلاثة أو أكثر.

ومن خلال هذا يمكن تصوّر حالتين لتعدد الأحزاب أو نظامين: الأول هو "نظام الحزبين"، والثاني هو "نظام تعدد الأحزاب".

وفيما يأتي سنتطرق -بحول الله تعالى- إلى هذين النظامين:

الفرع الأول: نظام الحزبين (Le régime de deux partis)

ويسمى كذلك "نظام ثنائية الأحزاب" وفي اللغة الأجنبية (الفرنسية) يطلق عليه كذلك:

(Le dualisme des partis) - (Bipartisme).

ونتناول هذا النظام في الآتي:

أولاً: مفهوم نظام الحزبين

يقصد به النظام الذي يوجد فيه حزبان كبيران، يتبادلان القيام بوظيفتي الحكم والمعارضة، حسب الأغلبية التي يحصل عليها كل حزب في الانتخابات العامة، ولا ينفي "ثنائية الأحزاب" وجود أحزاب صغيرة إلى جانب الحزبين الكبيرين، ولكن ليس لها تأثير كبير على الحياة السياسية، حتى إنها لا تجرؤ على مجاهرة الناخبين².

¹ ويطلق على هذا النظام الذي يعترف بحزب واحد فقط تسمية "نظام الحزب الواحد" (Le parti unique)، والذي يعني الوجود الفعلي والرسمي لحزب وحيد يحتكر النشاط السياسي في الدولة، ولا يسمح بقيام أحزاب معارضة بجواره، وهو يتناقض مع التعددية الحزبية التي تتطلب وجود حزبين سياسيين على الأقل؛ ذلك لأن الأحزاب يجب أن تكون متعددة بتعريفها نفسه؛ إذ هي تنظيمات للكفاح السياسي، فمن أجل أن يكون هناك كفاح وتنافس لابد أن يكون ثمة خصمان على الأقل، كما أنّ كلمة "النظام" عند الحديث عن الأنظمة الحزبية، فإنها تعني تعدد الأحزاب، والعلاقات بينها؛ لذلك فإن الحديث عن نظام الحزب الواحد يشكّل تناقضاً، فلا بدّ للنظام الحزبي أن يضمّ أكثر من حزب واحد. وقد ارتبط الحزب الواحد بالديكتاتورية والاستبداد، حيث عرفته البلدان الماركسية والفاشية والنازية، والدول المتخلفة. انظر:

DUVERGER (Maurice), *Les partis politiques*, op. cit., p. 350 et suiv.

ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 119.

ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 154.

هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 224-225.

² DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 294 et suiv.

مايلو (ألبر) - ميرل (مارسيل)، الأحزاب السياسية في بريطانيا العظمى، مرجع سابق، ص. 5-6.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

وهناك بعض الشروط إذا توافرت في دولة ما نكون بصدد "نظام الحزبين" وهي: ألا يكون لأكثر من حزبين، في أي وقت، أمل باستلام الحكم، كما يجب أن يتمكن أحد هذين الحزبين من كسب الأكتريّة اللازمّة، ويبقى في الحكم دون مساندة حزب ثالث¹، ويجب أن يتناوب هذان الحزبان على الحكم خلال عدد من العقود. فهذه الشروط الثلاثة واقعية سياسياً، فهي تعترف بوجود جماعات صغيرة، رغم سيطرة حزبين قويين، وتتيح شروط نظام الحزبين أيضاً تقلص حزب كبير، وحلول حزب آخر نشأ حديثاً مكانه، وهذا ما حدث عندما حلّ حزب العمال مكان حزب الأحرار سنة 1929 م².

ثانياً: تطبيقات نظام الثنائية الحزبية

يسود هذا النظام في البلدان الأنكلوسكسونية؛ حيث تعتبر كلّ من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية من أشهر الدول التي تبنت هذا النظام³، ففي بريطانيا يتنافس على السلطة كلّ من "حزب المحافظين"، و"حزب العمال"، وفي الولايات المتحدة الأمريكية يتنافس فيها كلّ من الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري⁴.

كما أخذت دول أخرى في أوروبا وخارجها بهذا النظام، وذلك مثل: نيوزلندا، وأستراليا، وإيرلندا.

¹ فقد يوجد نظام فيه حزبان كبيران، ولكن لا يستطيع أحدهما الحصول على الأغلبية، ومن ثمّ تأليف الحكومة بمفرده، وهو النظام الذي يطلق عليه اصطلاح (Para-dualiste)، وفي هذه الحالة يتحالفاً أحد الحزبين مع الحزب الآخر، أو مع حزب صغير لإمكان تأليف الحكومة، وهذا الوضع قد وجد في ألمانيا الغربية (سابقاً) وفي بلجيكا. انظر: رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 188-189.

² لبيسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 121.

³ هورويو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 249.

⁴ يميّز بعض الباحثين بين نظام الحزبين في كلّ من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث يرون أنّ نظام الحزبين البريطاني يوصف بأنه "صلب"؛ بينما نظام الحزبين الأمريكي فإنه "مرن"، حيث إنه في بريطانيا يفرض كلّ حزب على نوايه أن يتقدّم بالاقتراع الذي يقرّه الحزب؛ بينما في الولايات المتحدة الأمريكية فإنه يودّي عملياً إلى عين النتائج التي يودّي إليها نظام تعدد الأحزاب؛ لذلك يرون بأنه ليس بنظام الحزبين حقاً. انظر: ديفرجه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 133.

ثالثاً: تقويم نظام الحزبين

كعادة الأنظمة التي يدعها البشر، خدمة لمصلحته وضماناً لحرية، فإن لهذا النظام كذلك مزايا ومبررات، كما أنه لا يخلو من عيوب وانتقادات، وفيما يأتي نتعرض - بإذن الله تعالى - إلى هذين الجانبين:

1- مزايا نظام الحزبين: يفضل بعض الفقهاء والسياسيين "نظام الحزبين" للمبررات الآتية:

* إن وجود حزبين كبيرين فقط، أو مع عدد من الأحزاب الصغيرة القليلة العدد، يعتبر من أهم دواعي نجاح النظام الحزبي وتحقيقه للديمقراطية والاستقرار¹؛ وذلك لأن هذا النظام يؤدي إلى تولّي أحد الحزبين للسلطة بمفرده، ومن ثمّ يشكّل وزارة متجانسة لا تقوم على ائتلاف معيب؛ بينما يقوم الحزب الآخر (حزب الأقلية) في المعارضة، حيث يضطلع بمهمته هذه بنجاح وجدية، ويمكنه أن يحلّ محلّ الحزب الحاكم في حالة ترك هذا الأخير للسلطة²، وهذا التجانس للحكومة يعطي انعكاساً إيجابياً على رئيس الحكومة، الذي يصبح هدفه الأول والأخير هو تحقيق الوعود العامة التي قطعها الحزب على نفسه لجمهور الناخبين في إطار السياسة العامة للدولة، وليس التفرغ لجمع شتات التآلف الوزاري، كما هو الحال في نظام تعدّد الأحزاب³.

* كما أن النظام الحزبي لا يستطيع أن يقوم بوظيفته بفعالية إلا إذا ركّز اختلافات الرأي، وعبر عنها في صيغ مبسطة تبسيطاً نسبياً، وهذا ما يكون ميسراً في النظام الحزبي الثنائي، الذي يسهل مهمة الناخبين ويحصر اختياره بين برنامجين سياسيين متعارضين. وهذا النظام الثنائي هو منطلق النظام الحزبي، وقد استمرّ في إنجلترا لقرون، وما يزال سائداً فيها إلى الآن⁴، وقد حقّق فيها نجاحاً واستقراراً⁵.

¹ BURDEAU (Georges), *Traité de science politique*, op.cit., t.1, p.422 et suiv.

² الحللو (ماجد راغب)، القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1995م، ص. 92.

³ الخطيب (نعمان أحمد)، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان (الأردن)، ط. 1، 1999م، ص. 421.

⁴ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 265-266.

⁵ والواقع أن نجاح هذا النظام في إنجلترا يرجع إلى أسباب عدّة، منها أن الإنجليز يميّزون بالواقعية في السياسة؛ حيث لا يعلّقون أهمية إلا على التجربة، وقد تعلّقوا بنظام الحزبين لأنه أظهر جدواه، وحقّق منذ أمد بعيد الاستقرار الحكومي، كما أنهم لا يعنون أبداً بالمناقشات الأيديولوجية، ولم تتمسك فيها الأحزاب بمذهب حقيقي؛ وإنما قصرت نشاطها في مفهوم واقعي للتوصّل إلى السلطة والتمرس بها، كما علّمتهم التجربة أن الاعتدال هو الوسيلة الأسلم للحكم، وهي تفسّر ذكاء اللعبة السياسية البريطانية.

* ونظام الحزبين كذلك يزيل النزاعات الثانوية، ويجبر جميع الفئات المعارضة على التعبير عن نفسها في إطار معارضة رئيسة¹؛ فهو يقلل من الانقسامات داخل المجتمع.

ولتجميع هذه الاتجاهات المتقاربة داخل هذين الحزبين الكبيرين أثر مباشر في اتسامها بالمرونة الواسعة التي تكسب المناقشات الداخلية للحزب، وأحياناً الخارجية (التصويت في البرلمان)، صفة الحرية في التعبير².

* وكذلك فإن النظام النيابي لم ينم وبترعرع ويلاقي نجاحاً وانتشاراً، إلا في البلاد التي يتنافس فيها حزبان تنافساً حراً وشرافاً ونزاهة³.

* كما لا يخفى ما يمتاز به هذا النظام من بساطة ظاهرة وعدم تعقيد⁴.

فهذه بعض المظاهر الإيجابية التي أثبتتها أحياناً التجارب العملية لتطبيق هذا النظام (نظام الحزبين)، ولكن رغم ذلك فإنه قد انتقد لبعض السلبيات التي تظهر عند تطبيقه.

2- عيوب نظام الحزبين: كما قلنا سابقاً، فإن لهذا النظام بعض السلبيات، والتي نلخصها فيما يأتي:

* على الصعيد الحزبي، يرى الفقه أن هذا النظام يحتمل مقداراً كبيراً من قلة العدالة؛ وذلك لما يلحقه من غبن لبعض الأحزاب، فالنظام الحزبي الذي تلازمه الثنائية الحزبية، والذي يعتبر ضرورياً للمحافظة عليها، يبدو محققاً بالنسبة للأحزاب التي لا تأتي في المرتبة الأولى أو الثانية⁵.

* أما على الصعيد السياسي، فيؤخذ على نظام الحزبين بأنه لا يعبر عن المجموع الحقيقي للاتجاهات المختلفة داخل الرأي العام؛ صحيح أن المسائل المصيرية الحساسة غالباً ما يتحاذها

وهو ما يسميه الكتاب الإنجليز عن جدارة "عبقرية التسوية"؛ أما التطرف فلا أثر له في الحياة السياسية، حيث إن احترام الآخر هو لب السياسة في اللعبة الديمقراطية، في حو تبقى فيه المنافسات والحصومات متوافقة، ولا تعرض أبداً للخطر الحكم أو الانسحاب الوسطي، ولكن احترام التقاليد يبقى الطابع الغالب للسيكولوجية الاجتماعية والسياسية. انظر: هاييلو (ألبي) - هيرل (مارسيل)، الأحزاب السياسية في بريطانيا العظمى، مرجع سابق، ص. 7-8.

¹ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 107.

² الخطيب (نعمان أحمد)، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 421.

³ المرجع نفسه، ص. 422.

⁴ ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 135.

⁵ هورويو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 340.

الخطيب (نعمان أحمد)، المرجع السابق، ص. 422-423.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام

اتجاهان واسعان يضمنان داخلهما فروقاً ثانوية مختلفة، إلا أن ذلك لا يبرر، عند هذا الرأي، إهمال هذه الاتجاهات في مسائل أخرى هي أخرى بإبراز نفسها دائماً¹.

* كما يمكن أن نضيف بأن نجاح هذا النظام في بعض البلدان، والذي قد يكون لظروف وأسباب خاصة، لا يعني أنه سيلقى نجاحاً في كل بلد مهما تعددت اتجاهاتها وتنوعت خصائصها؛ فكل بلد له ما يوافقه من الأنظمة، مما يتناسب مع ظروفه وطبيعة تشكيلاته المختلفة.

الفرع الثاني: نظام تعدد الأحزاب (Le régime à partis multiples)

ويسمى هذا النظام كذلك "نظام الأحزاب المتعددة"، كما يطلق عليه في اللغة الفرنسية (Le multipartisme).

وتتناول هذا النظام في الآتي:

أولاً: مفهوم نظام تعدد الأحزاب

يقوم هذا النظام على وجود ثلاثة أحزاب فأكثر، في البلد الواحد، أي أن الأحزاب تتعدّد فيه، فيزيد عددها أو ينقص حسب الأحوال، كما يدخل في هذا النظام وجود عدد كبير من الأحزاب مع تمتّع حزب واحد من بينها بمركز الحزب المسيطر (Parti-dominant)²، وفي هذا النظام يتمّ تشكيل الحكومة عن طريق تحالف بين الأحزاب؛ حيث لا يستطيع حزب واحد الحصول على الأغلبية المطلقة³.

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 340.

الخطيب (نعمان أحمد)، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 423.

ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 266.

² يذهب بعض الفقهاء والباحثين، ومنهم "أندريه هوريو" إلى اعتبار أن الحزب المسيطر هو نظام مستقل عن النظامين السابقين؛ حيث يقسم الأنظمة الحزبية إلى ثلاثة: التعددية الحزبية، والثنائية الحزبية، والحزب المسيطر، ويعتبر أن هذا الأخير لا يعارض بصورة قانونية قيام تشكيلات سياسية أخرى، ولا حتى في استيلاء أحزاب أخرى على الحكم؛ ولهذا يختلف "الحزب المسيطر" عن "الحزب الواحد"؛ حيث إن هذا الأخير يحتكر الحياة السياسية، ولا يترك لغيره فرصة التعايش معه؛ بينما الحزب المسيطر فإنه لا يحجب الحياة السياسية، وإن كان يسيطر عليها سيطرة تامة، ويترك لغيره فرصة التواجد، ولكنه لا يعطيه فرصة لتحديه. انظر: هوريو (أندريه)، المرجع السابق، جـ 1، ص. 249 - ثابت (عادل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 72.

³ DUVERGER (Maurice), *Les partis politiques*, op. cit., p. 318 et suiv.

رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 102-103.

الظماوي (سليمان محمد)، النظم السياسية والقانون الدستوري (دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص. 266.

ثانياً: تطبيقات نظام تعدد الأحزاب

إن البلدان التي تأخذ بنظام تعدد الأحزاب كثيرة، ولا يتسع المقام للإمام بها جميعاً. وعلى العموم فإن نظام تعدد الأحزاب من خصائص ديمقراطيات أوروبا الغربية، والدول الإسكندنافية، هذا مع الإشارة إلى أن أنظمة الأحزاب التي تشمل أكثر من حزبين، غير متشابهة جميعاً؛ وذلك لأن النظام الحزبي الذي يقوم على التعددية يتضمن داخله العديد من الأنظمة؛ حيث يمكن إطلاقه على البلاد التي بها ثلاثة أحزاب، أو أربعة أحزاب، أو أكثر من ذلك¹، وفي داخل كل نظام من أنظمة التعدد تعدد الصور و التقسيمات بدورها، وذلك بالنظر إلى طبيعة الأحزاب المكونة للنظام؛ ومن هنا تبدو صعوبة وضع جميع أنظمة تعدد الأحزاب في إطار واحد².

ثالثاً: تقويم نظام تعدد الأحزاب

لقد وُجّهت إلى نظام تعدد الأحزاب انتقادات أكثر وأشدّ ممّا وجّه إلى نظام الحزبين، هذا الأخير الذي فضّله كثير من أهل الفقه والفكر والسياسة؛ وذلك للمزايا التي سبقت الإشارة إليها. أمّا بالنسبة لإيجابيات نظام تعدد الأحزاب، فمنها أنه يعمل على تمثيل كثير من التوجهات في المجتمع، وإعطاء الفرصة لها لتمثيل نفسها في المجالس الشعبية والمشاركة في الحكم، كما يمنع نظام التعدد من استبداد الأغلبية، نظراً لمشاركة كثير من الاتجاهات في الحكم؛ ويساهم بذلك في تلطيف الحياة السياسية، وإحداث التوازن بين التوجهات المختلفة. أمّا بالنسبة لعيوب هذا النظام، فيمكن إجمالها فيما يأتي:

¹ لذلك فقد قُسم نظام "تعدد الأحزاب" إلى ثلاث مجموعات هي: 1- نظام ثلاثية الأحزاب (Le tripartisme)، وتأخذ هذا النظام تطبيقاً في دولتين هما: بلجيكا ولوكسمبورغ؛ 2- نظام تعدد الأحزاب مع وجود حزب أساسي يمثل العمود الفقري للنظام السياسي (Le multipartisme avec parti pivot)، ويتصف هذا النظام بوجود عدد كبير من الأحزاب لكن أحد هذه الأحزاب يتمتع بقوة أكبر كثيراً من كل حزب من الأحزاب الأخرى، ويطلق بعض الفقه على هذا الحزب اسم "الحزب المسيطر" (Parti-dominant)، وقد وجد هذا النظام في بعض الدول الأوربية مثل: السويد، النرويج، الدانمارك، إيطاليا، والجمهورية الخامسة في فرنسا اعتباراً من سنة 1962 م؛ 3- نظام التعدد المطلق (Le multipartisme pur)، وهذا النظام نادراً ما يتحقق عملاً، ولم يوجد إلا في ثلاث حالات فقط، في فنلندا، وهولندا، والجمهورية الرابعة في فرنسا، ففي هذه البلاد الثلاث يرتفع عدد الأحزاب الممثلة في البرلمان، ويتراوح من ستة إلى ثمانية أحزاب، وتبدو فكرة الائتلاف في ظل هذه الأنظمة ضرورية. انظر: كامل (سنة عد. الحلیم)، الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص. 158 وما بعدها.

² DUVERGER (Maurice). *Les partis politiques*, op. cit., pp.319-320.

كامل (نبيلة عد الحلیم): المرجع السابق، ص. 148.

1- إن الحكومات في ظلّ هذا النظام ضعيفة، وعمرها قصير¹؛ وذلك لأنّ هذا التعدّد يتعدّر معه فوز أحد الأحزاب بالأغلبية في البرلمان، ممّا يستلزم تكوين وزارات ائتلافية، حيث تتكوّن فيها الوزارة من عدّة أحزاب متقاربة في المبادئ، ولكن هذه الحكومة تظلّ في الحكم طالما ساندتها الأغلبية البرلمانية، وهذه الأخيرة في ظلّ هذا النظام غير متجانسة، وغير قويّة كما هو الحال في ظلّ نظام الحزبين، الذي تستند فيه الحكومة إلى أغلبية برلمانية مستقرّة تؤيدها².

2- كما أنّ الأحزاب في ظلّ هذا النظام تميل إلى أن تصبح أحزاباً جامدة، أي إلى عدم خضوع النائب لاقتناعه الشخصي، بل للحزب الذي ينتمي إليه، وضرر هذا الأمر يتمثل في كون عمل البرلمان ينتقل في هذه الحالة إلى اللجان العليا للحزب، وهذا الأمر يمتدّ إلى الوزراء أنفسهم، الذين يمثلون لأوامر حزبيهم، فيعمدون إلى ملء المناصب في الوزارة من أنصار حزبيهم، وهذا ما قد يؤدي إلى تنازع الأحزاب على الوزارات، والذي ينتج عنه تعطيل تشكيل الوزارات لمدة طويلة، وهذا بدوره يؤثّر سلّماً على سير نظام الحكم³.

الفرع الثالث: التفاضل بين نظام الحزبين ونظام تعدّد الأحزاب

إنّ أيّ نظام من الأنظمة لا يمكن الحكم عليه مع استبعاد جملة من الظروف والملايسات والخصائص؛ حيث إنّ أيّ نظام يتوقّف نجاحه - إلى حدّ كبير - على مزاج الشعوب، ودرجة وعيها وثقافتها.

فإذا كان نظام الحزبين قد حقّق نجاحاً في بريطانيا - كما أشرنا سابقاً -، فإنّ نظام تعدّد الأحزاب قد حقّق هو الآخر نجاحاً، وحققت تطبيقاته عدّة إيجابيات، منها الاستقرار رغم الائتلاف الحكومي، وهذا ما يتجلّى في دولة مثل "سويسرا"⁴؛ ولذلك فإنّه رغم تفضيل الكثيرين لنظام الحزبين،

¹ ويستجلى هذا واضحاً في فرنسا في ظلّ الجمهوريتين الثالثة والرابعة؛ حيث لم تكن الوزارات ممكث في الحكم إلاّ شهراً، ولا يمكنها اتّخاذ قرار هام إلاّ بعد مشاورات متعدّدة، بل وشاقة وممّلة في كثير من الأحيان. الطماوي (سليمان محمد)، النظم السياسية والقانون الدستوري (دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص. 267.

² ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 266. - الطماوي (سليمان محمد)، المرجع السابق، ص. 267.

³ الطماوي (سليمان محمد)، المرجع السابق، ص. 267-268.

⁴ ويرجع سبب نجاح هذا النظام في الاتحاد السويسري، وإعطائه نتائج ممتازة إلى جملة من الأسباب، منها ما يتّصف به السويسريون من جدية واعتدال، وكون الاتحاد السويسري بلداً ذا مسؤولية محدودة، فهو يتمتع بنظام تقليدي في الحياض، سبّط قضايا السياسة الخارجية، ومشاكل الدفاع الوطني، وقد وصف بعض الباحثين الديمقراطية السويسرية بأنّها تخلط العمل لإدري -

الباب الأولالتعددية في ميزان الإسلام
إلا أنه ليس حكماً مطلقاً، ما دام أن نجاح أي نظام - كما ذكرنا - يخضع لجملة من الشروط والظروف؛ فحتى نظام الحزبين - المفضل لدى الكثيرين - قد فشل تطبيقه في كثير من البلدان.

المطلب السادس: أهمية مبررات ووظائف الأحزاب السياسية

إن لوجود الأحزاب السياسية في الأنظمة الديمقراطية عدّة مبررات موضوعية استلزمت وجودها، كما أنها تؤدي وظائف كثيرة في مجال الحكم، وحتى في المجتمع، ويمكن تلخيص هذه المبررات والوظائف فيما يأتي:

أولاً: تلعب الأحزاب السياسية دوراً هاماً في إدارة الصراع السياسي في المجتمع، بشكل يبعده عن كل أشكال العنف والتطرف، وهذه الإدارة العملية للصراع السياسي بشكل سلمي، تتحقق إذا توفرت لهذه الأحزاب قيادات ذات كفاءة ومهارة، وكانت قاعدة الأحزاب السياسية واسعة ومنتشرة في أنحاء البلاد، وانتهجت فيه هذه الأحزاب أسلوب الحكمة في علاقتها مع الهياكل الحكومية القائمة¹.

ثانياً: كما يُعتبر تعدد الأحزاب السياسية الوسيلة الأساسية للمعارضة الحديثة، وذلك سواء أكان النظام السياسي قد اقتصر على حزبين كبيرين أم كثرت فيه الأحزاب، وسواء أكانت الأحزاب متجانسة التكوين أم غير متجانسة، غير أن لعدد الأحزاب السياسية، وتجانس تكوينها تأثيراً كبيراً على نوعية المعارضة².

ثالثاً: وتعتبر التعددية الحزبية في الديمقراطية الغربية ضماناً أساسية ضد الاستبداد، وهي من جهة أخرى نتيجة طبيعية لمبادئ الحرية والمساواة، واعتبار الإنسان الفرد هو الخلية الأولى للمجتمع، وأنه يحمل في ذاته قيمة مستقلة؛ ولذلك فإن من حقّ المحكومين المشتركين في رأي أو مذهب أو مصلحة أن يتكثروا في منظمة واحدة للوصول إلى الحكم، أو للضغط عليه،

=بالعمل السياسي، أي أن فيها تتحوّل السياسة إلى إدارة خالصة؛ مما يجعل هذا النظام - في رأي بعض الباحثين - غير قابل للانتقال إلى بلد آخر. انظر: هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 450.

¹ مصطفى (هالة)، الأحزاب، مرجع سابق، ص. 57-58.

² الحلو (ماجد، رافع)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 295.

وليس من حقّهم أن يجرّموا غيرهم من ذلك، إذ الديمقراطية الغربيّة لا تقبل مبدأ الحزب الواحد، وتعتبر ذلك من الممارسات الدكتاتورية¹.

رابعاً: إنّ الأحزاب السياسية هي حلقة رئيسة بين الحاكمين والمحكومين، أو همزة وصل بين الشعب والسلطة؛ وذلك لأنّها (أي الأحزاب) تتولّى تنظيم الرأي العام، وبلورة إرادته على نحو يمكن بسهولة التعرّف على اتجاهه. كما يتمّ في رحابها التقاء الشعب بنوابه، وتتاح له فرصة لمناقشة المسائل العامة، ولا يخفي ما في هذه الصلة من فائدة لتحقيق مصالح الدولة².

خامساً: كما أنّ الأحزاب السياسية تجسّد وتنظّم تعدّد الأفكار وتغيّر الاتجاهات، وتؤكد حرية الفكر، وتنشّط الحياة السياسية في داخل الدولة، والاختلاف بين الناس أمر طبيعي جُبلوا عليه³.

سادساً: وتعتبر الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها في التعبير عن إرادتها، فهي مدارس الشعوب؛ حيث تعمل بوسائلها على توضيح مشاكل الشعوب وبسط أسبابها واقتراح حلولها، وبهذا تتكوّن لدى الأفراد ثقافة سياسية تمكّنهم من المشاركة في المسائل العامة، وهذه مهمّة تبدو شاقة -أو مستحيلة- بغير وجود الأحزاب السياسية⁴.

كما أنّه بواسطة الأحزاب يتمّ التأطير السياسي والإيديولوجي للناخبين والمرشّحين، وكذا اختيار المرشّحين للمناصب الانتخابية، وتأطير المنتخبين⁵.

فهذه بعض مبرّرات وجود الأحزاب السياسية، وبعض وظائفها وفوائدها، وهي بلا شكّ أكثر ممّا ذكرناه، ولكنّ المقام لا يتسع لرصد كلّ تلك المبرّرات والوظائف والتفصيل فيها.

ومن خلال ما ذكر سابقاً تتضح لنا ضرورة هذه الأحزاب، سواء على المستوى السياسي أم المستوى الاجتماعي، وأنها تخدم الشعب كما تخدم السلطة الحاكمة. وكلّ ذلك يتحقّق

¹ أبو طالب (عبد الهادي)، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، دار الكتاب، الدار البيضاء، د. ط. 1980، ص. 152.

² الغنوشي (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 248. - الطماوي (سليمان محمد)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 261-262.

³ الخلو (ماجد راغب)، القانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 96.

⁴ الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر العربي، ص. 247.

⁵ DIVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 105 et suiv.

إذا روعيت الحكمة من هذه الأحزاب، واحترمت فيها الضوابط، ولم تكن وسيلة للشقاق والنزاع، أو أداة لتبرير الأخطاء وإعطاء الشرعية لها.

المطلب السابع: أهم الانتقادات الموجهة إلى التعددية الحزبية

على الرغم من كل تلك الأدوار والوظائف والمبررات التي تحظى بها الأحزاب السياسية، إلا أنها لم تسلم من النقد، بل إن هناك من انتقدها انتقاداً شديداً، ذهب به إلى حد اعتبارها خطراً على الأمة وعلى وحدتها، وأن شرّها أكبر من نفعها؛ لذلك فقد وُجد من نادى بإلغائها، حتى من الديمقراطيين¹.

وفيما يأتي نتناول - بإذن الله تعالى - بعض هذه الانتقادات، مع مناقشتها:

أولاً: من أخطر هذه الانتقادات الموجهة إلى التعددية الحزبية أنها تعرّض وحدة الأمة للخطر، ونظام الحكم للاضطراب²، وأنها تزيد عوامل الشقاق والاضطراب في الدولة؛ فتقسّم الأمة شيعاً، يعمل كل منها على أن يهاجم الآخر لإضعافه، فتكثر الاضطرابات، ويحلّ النزاع والشقاق محلّ السلام الاجتماعي، وتتضح هذه المظاهر بصفة خاصة في الدول الحديثة العهد بالديمقراطية³. ويردّ على هذا الانتقاد بأن هذه المخاطر تحدث إذا لم تدرك الأحزاب السياسية دورها والحكمة من وجودها؛ وإتّما غلبت التعصّب للذات والمصالح الشخصية والحزبية الضيقة.

كما أنّ هذا الانتقاد قد قيل به عند بدء التفكير في نظام تعدد الأحزاب، وقد أثبت الواقع العملي ألا خطورة منها على نظام الحكم، وأنّ ما يحدث أحياناً من عدم الاستقرار يرجع إلى عيوب في النظام السياسي القائم، وفي تشتت أفكار الأمة وعدم نضجها ووعيها⁴.

وإنّ الانشقاق والتفرّق، غير التكتل والتجمّع الذي تقوم به الأحزاب السياسية.

¹ فقد ارتفع البعض بالشكوى من الأحزاب باسم الديمقراطية ونادوا بإلغائها، وكان من هؤلاء كتاب معاصرون كثيرون منهم: "ماديسن"، و"هربرت كرولي" في كتابه "الديمقراطية التقدمية"؛ ويبدو أنّ مصدر هذه الشكوى هو العجز عن إدراك أهمية الحزب كركن أساسي من أركان الديمقراطية، وكسبيل لها لتنظيم الرأي العام. انظر: ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 264.

² الحللو (ماجد راغب)، القانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 99.

³ الطماوي (سليمان محمد)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 259.

⁴ الحللو (ماجد راغب)، المرجع السابق، ص. 99.

فإحداث حزب لا يعني إلا وسيلة لبلورة الأفكار السياسية والبرامج¹، والسعي بها لكسب الأنصار، ومن ثم القيام بالوظائف المعروفة، والوصول إلى السلطة لتجسيد تلك الأفكار والبرامج.

ثانياً: كما عيب على الأحزاب السياسية أنها تصبّ الحياة السياسية في قالب آلي، وتجعل الأنظمة الديمقراطية أنظمة خوفاً، إذ إنّ الأحزاب تجعل أعضائها يخضعون لآراء الحزب، حتى دون أن يقتنعوا بها، وهكذا تنعدم حرية النائب، فيذهب إلى البرلمان وهو يعلم مسبقاً في أيّ جانب سيكون صوته، وتصبح المناقشات داخل البرلمان مجرد خطب لا طائل من ورائها، ما دام قد اتفق سلفاً على مصير التصويت²، وهكذا تحلّ المناورات السرية والاتفاقات الخلفية محلّ المناقشات العلنية المادفة في البرلمان، وهذا ما يؤثر سلباً على الصالح العام³.

وعلى الرغم مما في هذا الانتقادات من بعض الصحة، وذلك ما يلاحظ فيما عانت منه فرنسا كثيراً، ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية⁴، إلا أنه لا بدّ من الإقرار بأنّ ناخبي كلّ حزب قد ارتضوا برنامج حزهم، وانتخبوا نوابه على أساسه، وتطبيق برنامج الحزب يقتضي أتباع تنظيم معين يلتزم به نواب الحزب، ولاسيما في مواجهة ممثلي الأحزاب الأخرى، وهذا وضع طبيعي يقتضيه منطق الأمور⁵.

ثالثاً: وهناك انتقادات وعيوب أخرى للتعددية الحزبية قال بها الرفضون لفكرة الأحزاب، أو أنصار الحزب الواحد، أو الذين لا يرفضون فكرة الأحزاب من الأساس ولكنهم يسعون لإصلاح ما يكتنفها من عيوب، ولاسيما إذا أسيء استعمالها أو لم يفهم دورها الحقيقي، ويمكن تلخيص هذه الانتقادات في كون أنّ الأحزاب السياسية تقلص من دور البرلمان نتيجة سيطرة حزب أو أحزاب الأغلبية المؤتلفة، وأنها تؤدي إلى إضعاف دور المواطن في الاشتراك في الحكم، ولاسيما الذين لم يرتبطوا بأيّ حزب سياسي، وأنّ الأحزاب السياسية قد تعمل على تزييف الرأي العام وتشويبه،

¹ بن هودة (بورعلام)، الممارسة الديمقراطية للسلطة بين النظرية والواقع، دار الأمة، الجزائر، د. ط، د. ت، ص. 133.

² وقد صور أحد أعضاء مجلس العموم البريطاني هذا الوضع في أسلوب ساخر، لكنّه معبر، حيث يقول: «لقد سمعت في مجلس العموم كثيراً من الخطب التي غيرت رأبي، ولكنني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي» فالين، الأحزاب ضدّ الجمهورية، باريس، 1948م، ص. 62، نقلاً عن: الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث...، مرجع سابق، ص. 546.

³ الطماوي (سليمان محمد)، المرجع السابق، ص. 260-261.

رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 105.

⁴ الطماوي (سليمان محمد)، المرجع السابق، ص. 261.

⁵ الخلو (ماجد واغب)، القانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 99.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام
وأنها كثيراً ما تسعى إلى استبعاد غيرها من الأحزاب من خصومها السياسيين، إذا وصلت إلى الحكم،
فتقدّم مصلحة الحزب على حساب الكفاءة والخبرة، وأنّ الحزب السياسي غالباً ما تسيطر عليه أقلية
تمتلك النفوذ، وأحياناً يسيطر عليه فرد واحد¹.

وما يمكن قوله أخيراً عن هذه الانتقادات جملة، أنها قد تكون حقيقة واقعية، ولكنها لا ترجع
إلى التعددية الحزبية في ذاتها، بل إلى سوء تطبيقها وعدم احترام الضوابط والأهداف المسطرة، وأنه
مهما وجدت هذه العيوب في التعددية الحزبية، إلا أنها لا يمكن أن تُقارَن بحالة سيطرة الحزب
الواحد، أو عندما يُمنع الشعب من تنظيم نفسه في جماعات للدفاع عن مصالحه ومبادئه ومقوماته.

المطلب الثامن: موقفه نظام الإسلام من التعددية الحزبية

ونقصد هنا أهل الاجتهاد والنظر من مفكري الإسلام وفقهائه، الذي يعتمدون في آرائهم
واجتهاداتهم على نصوص الوحي، وعلى روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وعلى مصادرها
الأخرى، مثل: المصالح المرسلّة، وسدّ الذرائع، وغيرها من المصادر التي تنبني في حقيقتها
على الوحي - كتاباً وسنة.

ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات حول شرعية التعددية الحزبية في الإسلام، كما اختلفت
في المواضيع الأخرى، بل إنّ هذا الموضوع من المواضيع التي يتأكد فيها الاختلاف ويكثر؛ وذلك نظراً
لحدائته، ولعدم وجود نصوص شرعية صريحة تقرّه أو ترفضه.
ومن خلال تتبع هذه الاجتهادات يمكن أن نردّها إلى ثلاثة توجّهات أو مواقف، نتناولها
- بإذن الله تعالى - فيما يأتي:

الفرع الأول: موقف القبول المطلق بالتعددية الحزبية

فهذا الموقف يرى أنّه لا بدّ من قبول أيّ تيار من التيارات الحزبية، مهما كانت توجّهاته،
وكيفما كان المذهب الذي يعتنقه ويتبناه، أي سواء أكان يقوم على أرضية الإسلام، أم على غيره
من المذاهب الوضعية والإيديولوجيات المعاصرة، كالأحزاب العلمانية والليبرالية والاشتراكية وغيرها.
وقد ناقشنا هذا الاتجاه في مبحث "التعددية الإيديولوجية"؛ ولذلك فسنتكفي هنا بتناول
بعض مبررات هذا الاتجاه، وهي كالآتي:

¹ الحلو (ماجد راغب)، القانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 98-99-100.

أولاً: إنَّ من حقِّ أيِّ موطن في دولة ما، أن تمنح له الحرّية السياسيّة، مهما كانت نزعته، إسلامية أو غير إسلامية، وأنّ الفكرة القويّة هي التي تثبت صلاحها، وتشقّ طريقها إلى قلوب النَّاس، وأنّه "لا إكراه في الدّين"¹.

ولكن لا يخفي ما في هذا التبرير من خطورة، تتمثّل في كون أنّ هذه التيارات التي تتناقض مع عقيدة الأمّة أو شريعتها، قد تصل إلى الحكم ولو عن طريق شراء الدّم أو تزييف الأصوات، أو خداع الجماهير، فيصبح أتباع هذه التيارات ولاة على المسلمين، يطبّقون عليهم غير شريعتهم، زاعمين أنّهم وصلوا إلى هذه المواقع عن طريق الشرعية الدستورية، وأنهم نواب الأمّة، ويتحدّثون باسمها، وتلك مجازفة بأمانة الحكم، وتغريز بالولايات العامة في الأمّة، وتهديد لمستقبل البلاد².

ثانياً: كما أنّ وجود الأحزاب غير الإسلامية في دولة الإسلام لا أثر له على صعيد الواقع، طالما أنّ جملة الأحزاب العلمانية اليوم تعلن انتماءها للإسلام، فإذا تمردت عليه تعرّضت للعزلة والهامشية، ووجودها على السطح عندئذ أقلّ ضرراً من عملها في السرّ، وحالها لن يكون أفضل من حال حزب إسلامي أو شيوعي في إنجلترا أو أمريكا؛ كما أنّ من الناحية النظرية فإنّ منع قيام الأحزاب غير الإسلامية في دولة الإسلام ليس محلّ إجماع لدى المعاصرين³.

ولكن رغم ذلك تبقى خطورة هذه الأحزاب قائمة، ولاسيّما مع تركها تعلن عن أفكارها، وتعمل دعاية لعقائدها، ولا يخفي ما في ذلك من خطر على أفكار الجماهير وعقائدهم.

ثالثاً: إنّهُ طالما التزمت هذه الأحزاب غير الإسلامية بأخلاقيات الحوار، وأخلصت الولاء للدولة، فمن حقّها أن تتمتع بحماية الحقوق، فصاحب الفكرة متروك أمره للمفكرين؛ إذ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁴، ومع أنّهم يختلفون مع المسلمين في الدّين، أي في أسس المجتمع وأهدافه، فإنّ لهم أن ينظّموا أنفسهم بالشكل الذي يرتضونه، لضمان استمرارهم، والدّفاع عن وجودهم، ولكن ليس لهم أن يستهدفوا تغيير أسس المجتمع والإطاحة بها⁵.

¹ الحسن (محمد)، المذاهب والأفكار المعاصرة في التّصوّر الإسلامي، دار الثقافة الدوحة (قطر). ط. 1، ص. 1986 م، ص 18.

² الصّاوي (صلاح الدين)، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 109.

³ الغنوشي (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 293-294.

⁴ سورة البقرة، الآية: 256.

⁵ الغنوشي (راشد)، المرجع السابق، ص. 294.

ولكن ضمان حقوقهم، وكفالة حرياتهم في دولة الإسلام، لا يعني أن يدعوا المسلمون إلى عقائدهم ويفتنوهم عن دينهم، وأن يسعوا بواسطة أحزابهم إلى أن يصبحوا ولاية أمر المسلمين، ولا يخفى ما في ذلك من خطر، فضلاً عن الحظر الشرعي لهذا الأمر.

الفرع الثاني: موقف الرفض المطلق للتعددية الحزبية

وهناك من اتخذ موقفاً متشدداً من ظاهرة الأحزاب عموماً، فرفض وجودها مطلقاً، سواء أكانت تتبنى طروحات إسلامية أم غيرها؛ فأصبح التحزب والحزبية عند هؤلاء قهراً وجريرة. وقد استند هؤلاء في رأيهم هذا إلى بعض النصوص الشرعية وجملة من الميراث العقلية والواقعية، واعتبروها دليلاً على حظر تواجد الأحزاب في دولة الإسلام. وفيما يأتي سنتطرق - بإذن الله تعالى - إلى بعض هذه الأدلة والحجج التي اعتمد عليها هذا الفريق:

أولاً: من القرآن الكريم

لقد اعتمد هذا الفريق على بعض الآيات القرآنية، للاستدلال بها على النهي عن التحزب، ونذكر منها:

- 1- قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾¹.
- 2- وقوله ﷻ: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾².
- 3- وقوله ﷻ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾³.
- 4- وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾⁴.

¹ سورة الأنعام، الآية: 159.

² سورة الروم، الآية: 31 و 32.

³ سورة آل عمران، الآية: 103.

⁴ سورة الأنفال، الآية: 46.

فهذه بعض الآيات التي تحثّ المؤمنين على الوحدة ولزوم الجماعة، وتنهاهم عن التفرّق في أيّ شأن من الشؤون؛ وذلك لإطلاق النهي، والأحزاب السياسية تعتبر من أهمّ مظاهر التفرّق، ولذلك يشملها النهي.

يقول ابن تيمية¹: « فإنّ الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البرّ والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان »².

ولكن الاستدلال بهذه الآيات على تحريم الأحزاب السياسية، لا يمكن التسليم به، إذ الفرق والشيع التي نمت النصوص عنها، هي تلك التي تنشأ على أساس الافتراق في العقيدة، أو التعصّب للرأي بالباطل، أو موالة أحد بغير حقّ، أمّا الاختلاف في الاجتهادات، كما يجوز فيه الاختلاف، أو التنافس لعمل الخير ومصلحة المسلمين، فذلك كما لا يتناقى مع أحكام الإسلام وأخلاقه وآدابه، ولا يمسّ بالموثّة والموالاة³، وابن تيمية نفسه يقول: « فإن كانوا مجتمعين على ما أمر به الله ورسوله، من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون »⁴، كما أنّ الفرقة في الدين غير التعددية السياسية، وإذا كانت الأولى مذمومة، لوحدة الدين وثبات عقائده وأصوله واكتماله، فإنّ شؤون السياسة لا تستقيم عادة بوحداية الفكر، و الفردية في الاجتهاد⁵.

¹ هو أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضري النميري الحرّانيّ الدمشقيّ الحنبليّ، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية، شيخ الإسلام، ولد في حران عام 661 هـ - 1263 م، ورحل إلى كلّ من دمشق ومصر، واعتقل في كلّ منهما، وكان كثير البحث في فنون الحكمة، وداعية إصلاح في الدين، وهو آية في التفسير والأصول، من مصنفاته: "الفتاوى"، "السياسة الشرعية"، "منهاج السنة"، وغيرها، وقد توفيّ معتقلاً بقلعة دمشق، عام 728 هـ - 1328 م. الزركلي (خير الدين). الأعلام، جـ، 1، ص. 144.

² ابن تيمية (أحمد)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصميّ الحنبليّ، دون معلومات النشر، المجلد 11، ص. 92.

³ العوضي (أحمد)، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط. 1، 1412 هـ 1992 م، ص. 35-36.

⁴ ابن تيمية (أحمد)، المرجع السابق، المجلد 11، ص. 92.

⁵ عمارة (أحمد)، الإسلام وحقوق الإنسان - ضرورات.. للاحق، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط. 1، 1409 هـ، ص. 98.

ثانياً: من السنة النبوية الشريفة

وقد استدللّ هذا الفريق الرافض لفكرة الأحزاب ببعض الأحاديث النبوية الشريفة، نورد منها:

1- قوله ﷺ: « من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل

تحت راية عمية، يغضب لعصبيّة، أو يدعوا إلى عصبيّة، أو ينصر عصبيّة، فُقِل، فقتله جاهلية¹ .

2- وقوله ﷺ في الحديث الذي رواه ابن عباس -رضي الله عنهما-: « من رأى من

أميره شيئاً فكرمه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً إلا مات ميتة جاهلية² .

فهذه بعض الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ والتي تحثّ على التزام الجماعة ونبذ العصبيّة،

والأحزاب السياسية تقوم على أساس العصبيّة ومفارقة الجماعة، لذلك ورد النهي عنها، وفي هذا يقول ابن تيمية: « وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصّب لمن دخل في حزبهم بالحقّ والباطل، والإعراض عمّن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق والباطل، فهذا من التفرّق الذي ذمّه الله تعالى ورسوله³ .

ويُردّ على هذا الاستدلال بأنّ تلك الأحاديث غاية ما فيها الأمر بلزوم الجماعة، والنهي عن

مفارقتها، وذمّ العصبيّة، وتحريم الدعوة إليها والقتال عليها، والأحزاب السياسية الإسلامية تهدف إلى تحقيق معاني الجماعة، ومقاومة الفرقة والاختلاف، ومحاربة العصبيّة، وتعميق معاني الأخوة بين المسلمين⁴ ، ولاسيّما إذا احترمت هذه الأحزاب الغاية من وجودها، والحكمة من نشوئها، واحترم كلّ حزب رأي مخالفه.

ثالثاً: من العقول

وقد اعتمد هذا الفريق كذلك، على بعض الأدلّة العقليّة للتدليل على عدم جواز الأحزاب

السياسية في دولة الإسلام، ومن هذه الأدلّة نذكر ما يأتي:

¹ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب "وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كلّ حال وتحرّيه الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة"، رقم الحديث: 1848-1849، ج.3، ص1476-1478.

² رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب "السمع و الطاعة للإمام ما لم تكن معصية"، ج.9، ص.78.

³ ابن تيمية (أحمد)، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، المجلّد 11، ص. 92.

⁴ العوضي (أحمد)، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، مرجع سابق، ص. 37.

1- إن التعدد الحزبي مبدأ مستورد من الديمقراطية الغربية، وليس مبدأ إسلامياً أصيلاً نابغاً منّا وصادراً عنّا، وقد نُهينا أن نتشبهه بغيرنا ونفقد ذاتيتنا¹.

ويُردّ على هذا بأن التقليد الذي نُهينا عنه وحذّرنا منه هو التقليد الأعمى، ولاسيما ما يتعلّق بالتشبه بالمنوع بغير المسلمين، بما يعتبر من علامات تميّزهم الديني، أمّا الاقتباس منهم فيما عدا ذلك، بما هو من شؤون الحياة المتطورة، فلا حرج فيه، ولا جناح على فعله، والحكمة ضالة المؤمن أتى وجدها فهو أحقّ الناس بها².

كما أنّ مصطلح "الحزب" ليس غريباً عن التراث الإسلامي، وليس مستخدماً فقط بالمعنى السلبي المذموم - كما ذهب البعض -، بل لقد استعمل بالمعنى الإيجابي المدوح، إذ إنّ معيار التمييز ليس المصطلح؛ وإنّما المعيار هو المضمون والمقاصد والغايات التي يسعى إليها هذا الحزب أو ذاك³.

2- ومن الشبهات المثارة حول التعددية الحزبية كذلك، أنّها تقسّم ولاء الفرد بين حزبه الذي ينتمي إليه، ودولته التي بايعها على السمع والطاعة والتّصرة والمعونة⁴، وأنّ الإسلام يأبى أن يتحزّب أهل المشورة، ويكونوا مع أحزابهم سواء أكانت على حقّ أو على باطل، بل الواجب على المسلم أن يدور مع الحقّ أينما كان، وافق ذلك حزبه أو خالفه⁵.

ويُردّ على هذا أنّه لا أحد يقرّ بأنّ على الفرد أن يؤيّد رأي حزبه في كلّ شيء، ويعارض الدولة في كلّ شيء، وأيضاً فإنّ ولاء الشخص للحزب لا ينافي انتماءه للدولة وولائه لها⁶، وأنّ ولاء المسلم الأصلي والحقيقي، إنّما هو لله ولرسوله ولجماعة المؤمنين، حيث يقول ﷺ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ مُرَاكِبُونَ﴾⁷.

¹ القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة-بيروت، ط.2، 1419هـ-1999م ص. 154.

² المرجع نفسه، ص. 155.

³ عمارة (أحمد)، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟، مرجع سابق، ص. 86-87.

⁴ القرضاوي (يوسف)، المرجع السابق، ص. 156.

⁵ السودودي (أبر الأعلى)، نظرية الإسلام السياسية، ترجمة: خليل حسن الإصلاحي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، د.ط، 1389 هـ - 1969 م، ص. 60-61.

⁶ القرضاوي (يوسف)، المرجع السابق، ص. 156.

⁷ سورة المائدة، الآية: 55

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

فهذه بعض أدلة الرافضين-بإطلاق- لفكرة الأحزاب والتعددية الحزبية، وقد أوردنا ردوداً عليها، لتقصي المسألة من جميع جوانبها؛ وقد تبين لنا أن أدلة هؤلاء لا ترقى للصمود أمام الاعتراضات التي وردت على رأيهم ذلك.

ولدراسة هذه المسألة أكثر، والإحاطة بها من عدة جوانب، لابد من التعرض إلى الموقف الآتي، والذي يعتبر وسطاً بين الاتجاهين السابقين:

الفرع الثالث: الموقف المشروط لقبول التعددية الحزبية

فهذا الاتجاه يرى القبول بالتعددية الحزبية، ولكن يقيد هذه التعددية بعدم الخروج عن المقومات الأساسية للمجتمع، كما حددها نصوص القرآن والسنة؛ حيث لا يجوز مثلاً السماح بقيام حزب علماني يخلي مسؤولية السلطة الحاكمة عن مسؤولية رعاية الدين، ولا يسمح بقيام حزب ينادي بمبادئ تخالف الأحكام القطعية في الكتاب والسنة¹، أي أن هذا الاتجاه يشترط لقيام أي حزب في دولة الإسلام أن يكون مقيداً بإطار الشرع، وهو ما يسمى «التعددية في الدائرة الإسلامية»².

إذن، فحسب هذا الرأي، فإن الإسلام يقر فقط وجود الأحزاب الإسلامية، وإن تعددت، ما دامت قائمة وفق ما جاءت به الشريعة، حتى مع اختلاف الآراء الفقهية والشرعية التي تتبناها وتدعو إليها، وأن تعدد الأحزاب لن يؤدي إلى ضرر كما قد يظن البعض³. وقد استند هذا الفريق في رأيهم هذا إلى جملة من الأدلة، نورد بعضها فيما يأتي:

أولاً: من القرآن الكريم

فقد استدل هذا الفريق ببعض الآيات القرآنية لتأييد اتجاههم هذا، وإن كانت تلك الآيات لا تشير صراحة إلى إقرار التعددية الحزبية، ولكن قد فهم منها أنها تحث على بعض ما تهدف إليه الأحزاب السياسية، التي تتخذ من الإسلام مرجعية لها، ومن هذه الآيات:

1- قوله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِسْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾⁴.

¹ أبو طالب (صفي)، "التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي"، مجلة "المنار"، العدد: 6، سنة 1999م ص. 13.

URL.. www.almanar.net /Issues/06/Index.htm.

² الميلاد (زكي)، الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص. 78.

³ مفتي (محمد أحمد)، أركان و ضمانات الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص. 193.

⁴ سورة المائدة، الآية: 2.

فهذه الآية تحث المؤمنين على التعاون على فعل الخير وعلى التقوى، واجتماع الناس في تنظيم معين على هذا الأساس يدخل في هذا الإطار، لذلك لا يجوز منعهم من ذلك، بل إن منعهم يعتبر عدواناً وإثمًا.

2- وقوله ﷺ: ﴿وَلَكِنْ مَتَّكُمُ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾¹.

فالشارع الحكيم في هذه الآية قد أمر الأمة المسلمة أن تتشكل منها جماعة تباشر الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر في الآية للوجوب والإلزام².

ولكي يكون لهذه الفريضة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) معناها وقوتها وأثرها في عصرنا، فلا بد من تطور صورتها وأن لا تظل فردية، وتكوين الأحزاب السياسية أصبح وسيلة لازمة لمقاومة الطغيان، وهي التي تستطيع محاسبة الحكومة، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب³.

ثانياً: من السنة النبوية الشريفة

تعتبر الأحاديث التي تأمر المسلمين بالنصيحة، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على فعل الخير، هي مجمل الأحاديث التي استند إليها هذا الفريق للقول برأيهم ذلك. وفيما يأتي نتطرق - بإذن الله تعالى - إلى بعض هذه الأحاديث وما تفيده من معان متعلقة بهذا الموضوع:

1- من هذه الأحاديث نذكر قوله ﷺ: «الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»⁴.

ومن المعلوم أن من أدوار الأحزاب الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي، هو القيام بما يسميه الإسلام "النصيحة"⁵.

¹ سورة آل عمران، الآية: 104.

² العوضي (أحمد)، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، مرجع سابق، ص. 75-76.

³ القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص. 149.

⁴ رواه مسلم (ابن الحجاج) في صحيحه، كتاب الإيمان، باب "بيان أن الدين النصيحة"، رقم الحديث: 95، دار إحياء التراث

العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ج. 1، ص. 74.

⁵ مفتي (محمد أحمد)، أركان وضمائم الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص. 195.

وعن جابر بن عبد الله قال: «بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم»¹.

وورد في شرح هذا الحديث: «والنصيحة لأئمة المسلمين إعانتهم على ما حملوا القيام به، وتنبههم عند الغفلة، وسدّ خلّتهم عند الهفوة (...) ومن أعظم نصيحتهم دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن»².

إذن، فلكي تقوم الأمة بهذا الواجب الذي أمرت به شرعاً، ولكي تؤتي ثمرته، ويؤدي دوره على أكمل وجه، فلا بدّ من تنظيم هذا العمل في شكل تجمّعات وتكتلات (الأحزاب) حتى تكون له قوته.

2- ويقول الرسول ﷺ: «سكون أمراء قعرون وتكرون، فمن عرف برى، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟، قال: لا ما صلوا»³.

ويقول أيضاً ﷺ: «كلّأ والله، لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحقّ أطراً، وتقصرنه على الحقّ قصراً، أوليضررن الله بقلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعنكم كما لعنهم»⁴.

وكما أسلفنا الذكر، فإن إقامة هذا الواجب على وجهه يقتضي قيام تكتلات شعبية تتولّى هذه المهمة، لاسيّما وقد أثبت التاريخ تسلّط أصحاب السلطان واستطالتهم على الثابتين على الحقّ،

¹ رواه مسلم (ابن الحجاج) في صحيحه، كتاب الإيمان، باب "بيان أن الدّين النّصيحة"، رقم الحديث: 97، جـ 1، ص 75.

² العسقلاني (ابن حجر)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «الدّين النّصيحة لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»، وقوله ﷺ: «إذا نصحو الله ورسوله» تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، جـ 1، ص 138.

³ رواه مسلم (ابن الحجاج) في صحيحه، كتاب الإمارة، باب "وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قناصم ما صلّوا، ونحو ذلك"، رقم الحديث: 1854، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت، جـ 3، ص 1480.

⁴ رواه الترمذي (محمد بن عيسى)، سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم الحديث: 2174، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، 1415 هـ - 1995 م، جـ 4، ص 468 - ورواه أحمد بن حنبل في مسنده، مسند حذيفة، دار الفكر، د. ط، د. ت، جـ 5، ص 388 - وقد أورده الألباني (محمد ناصر الدين) في ضعيف أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم الحديث: 4336، من حديث ابن مسعود، مكتبة المعارف، الدار البيضاء، د. ط، 1419 هـ - 1998 م، ص 353-354.

الثبات الأوّل التعددية في ميزان الإسلام
الداعين إليه؛ لذلك فإنّ المعارضة الفردية لا تؤتي كبير النفع -ولاسيّما في عصرنا هذا- أمام جيروت
الطغاة، حيث انتهت التجارب السياسية المعاصرة إلى أنّ الأحزاب أكثر فاعلية وأعمق أثراً، وأجدى
في باب التغيير واستصلاح الأحوال من المعارضات الفردية المتناثرة، ولاسيّما وأنّ المتأمل في أحاديث
الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيها تتوجّه إلى المجموع لا إلى الآحاد¹.

كما أنّ الاقتصار على "المعارضة الفردية" في مجتمعات كمجتمعاتنا الحديثة، التي بلغت في تعقّد
الأمر هذا الذي بلغت؛ إنّما يجعل هذه المعارضة صحيحة في واد ونفخة في رماد، وذلك لأنّ شؤون
المجتمعات الحديثة قد بلغت من التشعب والتعقيد إلى الحدّ الذي تتطلّب فيه مؤسسات قادرة على
جعل القرار أقرب ما يكون إلى الصواب².

ثالثاً: الأدلة والمبررات العقلية، وغيرها

كما استدلّ هذا الفريق بجملة من الأدلة، يمكن تصنيف بعضها في إطار "الأدلة العقلية"،
واعتمدوا كذلك على جملة من المبررات الأخرى للقبول بالتعددية الحزبية، وفيما يأتي نذكر بعض
هذه الأدلة والمبررات:

1- إنّ تعدّد الأحزاب في السياسة كتعدّد المذاهب في الفقه؛ وذلك لأنّ المذهب الفقهي هو
مدرسة فكرية، لها أصولها الخاصة في مفهوم الشريعة، والاستنباط من أدلّتها التفصيلية في ضوئها،
وأتباع المذاهب هم في الأصل تلاميذ في هذه المدرسة، وهذا ما يكون ما يشبه الحزب الفكري، الذي
التقى أصحابه على هذه الأصول، ومثل ذلك الحزب، فهو مذهب في السياسة، له فلسفته وأصوله
ومناهجه المستمدة من الإسلام الرّحّب، وأعضاء الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهي، ولهذا يمكن
القول إنّ الأحزاب هي مذاهب في السياسة، كما أنّ المذاهب هي أحزاب في الفقه³، وما دام قد أُقرّ
التعدّد في المذاهب الفقهية وهي تتعلّق بالأمر الدينيّة، فإنّ قبوله في الأحزاب أولى، وهي اجتهادات
في كيفية تنظيم الأمور الدنيوية.

2- كما أنّه لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل دولة الإسلام،
إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نصّ، ولا نصّ هنا يمنع قيام التعددية الحزبية في المجتمع الإسلامي⁴،

¹ الصّاوي (صلاح)، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 83.

² عمارة (محمد)، الإسلام وحقوق الإنسان، -ضرورات .. لا حقوق-، مرجع سابق، ص. 96.

³ القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص. 151-153.

⁴ المرجع نفسه، ص. 147.

الباب الأوّلالتعددية في ميزان الإسلام

فعدم ورود نصّ في هذا المجال لا يقتضي عدم الجواز، بل إنّ سكوت النصوص تعني إباحة المسكوت عنه، ما لم يكن من الأمور التي لا يستقلّ العقل بإدراكها (كالعبادات)، فعندئذ يكون سكوت النصوص دليلاً على عدم مشروعيتها، وبديهي أن مسألة التعددية السياسية ليست من نوع ما لا يستقلّ العقل بإدراك وجه الصحة فيه، وليست من نوع العبادات والكفارات والمقدّرات وما جرى مجراها، حتى يكون الوقوف عند ما صرّحت به النصوص هو الواجب فيها، بل هي من مسائل المصالح المتغيرة، التي مبدؤها ومغزاها إلى ما يقرّره العقل البشري¹.

وفي هذا يقول "ابن قيم الجوزية": «فقال شافعي: لا سياسة إلّا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك: "إلّا ما وافق الشرع"، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلّا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليظ للصّحابة»².

ومن خلال هذا القول، نستطيع أن نقرّر بأنّ الضابط في استحداث الأمور الدنيوية، ولاسيّما المتعلقة منها بالسياسة، هو عدم مخالفتها لما نطق به الشرع، ولا يشترط لشرعيتها أن تكون ممّا نطق به الشرع، والأحزاب السياسية تدخل في هذا الإطار.

3- كما أنّ المصلحة الشرعية تقتضي وجود التعددية الحزبية، وهذا ما يمنح لهذه الأخيرة المشروعية الإسلامية، إذ إنّ من مقاصد الشريعة الإسلامية العدل، وقد غدا من المعلوم أنّ تحقيق هذا العدل في السياسة أو في الاقتصاد، أصبح صعب المنال إذا لم تُنح لأصحاب المصلحة فيه من جمهور الأمة فرص الانتظام والتنظيم في جماعات وأحزاب، تسعى عبر الطرق المتميزة إلى تحقيق العدل المنشود³.

4- كما أنّه لا حجة للقائلين بأنّ عدم معرفة الإسلام للتعددية الحزبية خلال تاريخه الطويل، يعتبر دليلاً على عدم شرعيتها؛ وذلك لأنّه فضلاً عن كون السوابق التاريخية ليست حجة شرعية، فإنّ هذا غير صحيح «لأنّ تاريخ الإسلام قد عرف فرقا سياسية عدّة، كالأخوارج والشيعة والمعتزلة، وكلّ

¹ العسوي (محمد سليم)، "التعددية من منظور إسلامي"، مقال بمجلة "منبر الحوار"، بيروت، العدد: 20، السنة السادسة، 1411 هـ - 1991 م، ص. 135.

² ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح: أحمد عبد الحليم العسكري، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1380 هـ - 1961 م، ص. 15.

³ عمارة (محمد)، الإسلام وحقوق الإنسان...، مرجع سابق، ص. 106.

الباب الأوّل التعدّديّة في ميزان الإسلام
فرقة خرجت منها فرق متعدّدة، ولم يقل أحد إنهم بتحزّبهم قد خرجوا عن الإسلام أو خالفوه، بل إنّ صدر الإسلام قد اتّسع لعشرات المذاهب العقيدية والمدارس الفقهيّة، ولم يكفّر أحد - من أهل العلم الصّحيح - أحدًا لمخالفته في المذهب العقيدي أو الفقهي، فكيف لا يتّسع صدر الإسلام لاختلاف سياسي؟! «¹، أي أنّ ظاهرة التعدّديّة في الأحزاب موجودة في أوائل تاريخ الإسلام²، وقد حسّده تلك الفرق المختلفة في مختلف المجالات، وإن لم ترقّ إلى صورة الحزب السياسي الموجود في عصرنا الحالي.

و كانت هذه المذاهب السياسيّة الإسلاميّة تدور كلّها حول الخلافة؛ فقد كان الخلاف حولها سببًا في تكوين مختلف الفرق والأحزاب³.

بل لقد ذهب بعضهم إلى حدّ اعتبار تلك الفرق والمذاهب أحزاباً حقيقية بالمعنى السياسي المتداول حالياً، حيث يذهب "محمد ضياء الدين الرّيس" إلى أنّ «الفرق الإسلاميّة لم تكن مجرد مدارس فكريّة، تصل إلى تكوين الآراء ثمّ تكفي بإبدائها أو تدوينها، لكنّها كانت أحزاباً بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي، فلها مبادئ معيّنة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط، وفيها نظام، ثمّ هي تسعى وتكافح حتى تحقّق لهذه المبادئ التّصر، وتجعل منها- إن استطاعت- منهاج الحكم»⁴.

¹ العوا (محمد سليم)، "التعدّديّة من منظور إسلامي"، مقال بمجلة "نهر الحوار"، بيروت، العدد 20، السنة السادسة 1411 هـ - 1991 م، ص. 135.

² ولم يكتب لهذا النظام الحزبي النّمّ والتطوّر - على خلاف ما حدث في الديمقراطيّة الغربيّة - لعدة أسباب، أهمّها: الظروف التي نشأت فيها في أعقاب الفتنة الكبرى بعد مقتل الخليفة عثمان، وعدم اعتراف أحزاب الأقلية (الشيعية والخوراج) بنظام الحكم الذي أقامه أهل السنة بدءاً من عهد معاوية، وتراضت عنه الأمتة لدرجة سمي العام الذي قام فيه (41هـ) بعام الجماعة، وباصتته العداة علانية، الأمر الذي دفع السلطة الحاكمة إلى اعتبارهم بغاة يستحقّون العقاب، بل والقتال، وعدم وجود آليات وأدوات فعالة تسمح بتداول السلطة سلماً بين الأحزاب الحاكمة والمعارضة، وازداد الأمر صعوبة بعد تقرير ميدل توارث الخلف مع بقاء سلطات الخليفة الواسعة، وكان من أخطر نتائج هذا الوضع أنّ الحكّام كانوا لا يعتبرون المعارضة جزءاً من نظام الحكم، ولا يسمحون بتداول السلطة معهم، ويمكن في العصر الحديث تنظيم هذا الموضوع بصورة فعّالة، وهو ما لجأت إليه بعض البلاد الإسلاميّة الآن. أبو طالب (صفي)، "التعدّديّة الحزبيّة في الفكر الإسلامي"، مقال في مجلة "النّار"، العدد: 6، سنة 1999م،

ص. 13. [U.R.L. www.almanar.net/Issues/06/Index.htm](http://www.almanar.net/Issues/06/Index.htm)

³ متولي (عبد الحميد)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، 1974م، ص. 134.

⁴ الرّيس (محمد ضياء الدين)، النظريات السياسيّة الإسلاميّة، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط. 7، د.ت، ص. 51-52.

ويبدو أن في إعطاء صفة المطابقة، بين تلك الفرق الإسلامية وبين الأحزاب السياسية الحديثة، فيه نوع من المبالغة، وإن كان الأمر لا يخلو من تشابه وتوافق في بعض الأمور.

5- كما أنه لا ينبغي القول بعدم جواز التعددية الحزبية في إطار الدائرة الإسلامية، بالمقارنة بما هي عليه الأحزاب الأخرى الموجودة في الديمقراطيات الغربية، أو تلك الأحزاب التي لا تعتمد على الإسلام مرجعية لها؛ إذ إن "الحزب الإسلامي"¹ يختلف كثيراً عن تلك الأحزاب الأخرى في أهدافه وغاياته ووسائله.

فأهداف هذه الأحزاب لا تقتصر فقط على مجرد الوصول إلى السلطة، فهي إضافة إلى مهامها التنظيمية، التي تتمثل في تنظيم الجماهير وحلّ مشكلة التداول على السلطة، فإن لها بعض المهام التربوية، فهي قبل كل شيء تعتبر مؤسسات لتربية الشعب، برفع مستوى الوعي والعلم والخلق فيها، وتهيئة الشعب لكي يكون بحق شعباً مؤهلاً لحمل رسالة الإسلام، فهذه الأحزاب الإسلامية ليست مجرد أدوات للصراع على الحكم، أو الضغط على الحاكم فحسب، بل إن ذلك أضعف أدوارها، لغلبة السلبية عليه، إذ لا تظهر أهميته إلا بظهور الحاجة إليه، أما المهام الإيجابية فهي فعل وليست مجرد مقاومة².

وبهذا تظهر لنا أهمية وجود مثل هذه الأحزاب في دولة الإسلام، إذا روعيت فيها هذه الأهداف والمقاصد، ولم تنحرف عنها إلى التعصب والشقاق.

« فلا مانع من التعدد، إذا كان تعدد تنوع وتخصّص لا تعدد تضادّ وتناقض »³.

¹ الحزب الإسلامي: هو مجموعة المسلمين الذين آمنوا بمبادئ الإسلام شريعة صالحة يقيمون عليها نظام حياتهم، ويسعون بكلّ الوسائل المشروعة ليكون الإسلام دستور الدولة والمصدر الوحيد لتشريعها، عن طريق وصول المؤمنين به إلى السلطة؛ فإنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. انظر: الحسن (عمد)، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوّر الإسلامي، مرجع سابق، ص. 16.

- ويختلف الحزب الإسلامي عن الحزب الديني، حيث إن هذا الأخير (أي الحزب الديني) يفسّر السلطة على أساس ديني، فيسند مصدرها إلى حقّ إلهي أو إلى نصّ ديني؛ مما يشكّل دعامة ما يسمّى بالحكم الثيوقراطي الذي يقوم على ذلك المصدر العيني، وليس على قبول المحكومين ورضاهم؛ بينما الحزب الإسلامي فهو الذي يتبنّى مشروعاً حضارياً، يصوغ الواقع على أساس من تعاليم الإسلام. انظر: هويدي (فهمني)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص. 272.

² الفنوشي (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 296-298.

³ القرضاوي (يوسف)، أين الحلال؟، مكتبة الرحاب الجزائر، ط. 2، 1406 هـ - 1986 م، ص. 38.

6- كما أنه من الناحية المبدئية، فإن الاختلاف حالة فطرية طبيعية، يقرها العقل والشرع، مادامت في الفروع والجزئيات، ولا يمكن أن تمنع الاختلاف بأي وسيلة كانت¹. يقول ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا نَزَّلْنَا مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمَةِ رَبِّكَ وَكَذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾².

وإن التعددية في السبل والمناهج والطرق، هي الأمر الطبيعي المحقق لذاتية الإنسان، والحافز لطاقاته على الإبداع، فإذا كان اتفاق الأمة على مشروعها الحضاري بمعامله الرئيسة يعتبر من الضروريات لمواجهة التحديات، فإن إطلاق طاقات الإبداع لأبناء الأمة بالحرية، وبالتعددية في إطار الوحدة، هو السبيل الآمن لبلوغ أهداف الأمة الحضارية، والانتصار على التحديات المفروضة³. ومن كل ما سبق ذكره نخلص إلى مدى قوة أدلة هذا الفريق الأخير؛ فهو إضافة إلى وسطيته بين تيارين، أحدهما يطلق حرية التعددية حتى للذين لا يستندون إلى مرجعية إسلامية، والآخر يرفض هذه التعددية الحزبية رفضاً مطلقاً، ولا يخفى ما في الاتجاه الأول من خطورة، وما في الاتجاه الثاني من تجاهل لكثير من الحقائق.

لذا فإن الرأي المتبنى من قبل كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، وكذا الفقهاء الخدثين، هو هذا الرأي الأخير الذي يقبل بالتعددية الحزبية المقيدة والمضبوطة بقواعد الشرع، وهي التعددية في إطار الوحدة. وقد فرض هذا الاتجاه نفسه لحججه القوية، ومبرراته المعقولة، ولما يبدو في تحقيقه من مصالح راجحة في مواجهة التحديات ومنع الاستبداد، كما أنه يستند إلى سنة الاختلاف التي لا مناص منها.

¹ الميلاد (زكي)، الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص. 65

² سورة هود، الآية: 118، 119.

³ عمارة (محمد)، الإسلام وحقوق الإنسان...، مرجع سابق، ص. 115.

المبحث الثالث التعددية المؤسساتية

يعتبر تعدد المؤسسات في أنظمة الديمقراطية الغربية أحد أنماط التعددية السياسية. والمقصود بهذه التعددية هو تنوع السلطات وتعددها في الدولة؛ حيث نجد في الدول الحديثة "المؤسسة التشريعية" و"المؤسسة التنفيذية" و"المؤسسة القضائية". وقد مرت هذه المؤسسات بتاريخ طويل؛ حيث وجدت أصولها في العصور القديمة، ثم تطورت إلى الشكل الذي هي عليه الآن. ويعتبر هذا التعدد في المؤسسات حقيقة واقعية فرضها منطق الواقع، كما أن تعددها يستند إلى مبررات واقعية كذلك. وقد ارتبطت بهذا النوع من التعددية السياسية بعض النظريات، والتي مرت كذلك بمراحل عدة، واستندت إلى مبررات، وأثارت جدلاً في الأوساط الفكرية والسياسية. وعملاً بمنهجنا في هذا البحث، لا بد أن نتطرق إلى هذه التنظيمات والأفكار من وجهة نظر إسلامية.

ولذلك فسنتناول - بإذن الله تعالى - هذا البحث في المطالب الآتية:

- المطلب الأول :** وتتناول فيه مفهوم التعددية المؤسساتية ومبرراتها.
- المطلب الثاني :** ونتطرق فيه إلى الأصول التاريخية للتعددية المؤسساتية.
- المطلب الثالث :** وتحدث فيه عن التقسيم الثلاثي للسلطات في الدولة الحديثة.
- المطلب الرابع :** وندرس فيه مبدأ الفصل بين السلطات.
- المطلب الخامس:** وتتناول فيه التعددية المؤسساتية في نظام الإسلام.
- المطلب السادس:** وتعرض فيه إلى مبدأ الفصل بين السلطات في نظام الإسلام.

المطلب الأول: مفهوم التعددية المؤسساتية ، و مبرراتها

وهنا نتناول - بإذن الله تعالى - المقصود بالمؤسسات محل الدراسة، و كذا طبيعة التعددية فيها، و المقصود منها، مع التمييز بين المفاهيم المتعلقة بها ، ثم نتطرق إلى مبرراتها .

الفرع الأول: مفهوم التعددية المؤسساتية

أولاً: مفهوم مؤسسات الدولة

المقصود بالمؤسسة هنا: « مجموعة من الأدوار و الوظائف التي ينتظمها إطار قانوني و تنظيمي واحد، و هي مجموعة من القواعد و الإجراءات التي تنظم العلاقات بين شاغلي الأدوار و الوظائف؛ بحيث يقوم كل منهم بدوره أو وظيفته ضمن اختصاصات محددة، و يخضع الجميع لنظم من المراجعة و الرقابة و المحاسبة »¹.

إذن، فالمؤسسة أو التنظيم - الذي هو محل دراستنا - هي : إطار عملي لترتيب أمور معينة، أو مواجهة بعض المشاكل ؛ و لأجل ذلك تختلف أشكال المؤسسات، السياسية منها و الاجتماعية، باختلاف طبيعة المشاكل التي يواجهها البشر، و أيضاً باختلاف مستوى التقدم و الرقي الذي يصلون إليه، كما أن هذه المؤسسات هي ناتج اجتماعي تاريخي، من حيث الشكل و التنظيم . ولقد عرف العصر الحديث نوعين من التطورات، أولهما يتعلق بالدولة عموماً، و هو الاتجاه إلى إقامة مؤسسات متخصصة، وفقاً لتقسيم العمل و التخصص، وثانيهما يتصل بالدولة الديمقراطية تخصيصاً، و يتعلق بالحدود على سلطة الدولة ، و الرقابة على الهيئات العامة².

و الملاحظ هنا أن تعدد المؤسسات لا يعني تكرارها، أو أن توجد كلها على مواصفات واحدة، لأن التكرار يعني إيجاد عدة مؤسسات تملك كل منها إمكانات ممارسة العمل العام، إقراراً و تنفيذاً له، و هذا ما يؤدي إلى التضارب و التشتت ، كما أن من شأنه أن يؤدي إلى التنازع بين هذه المؤسسات فيما بعد؛ وإنما التعدد الذي نقصده هو الذي يُعنى بتثبيت سلطة واحدة لإصدار القرار العام، ولكنه يوزع هذه السلطة على عديد من المؤسسات، بحيث لا تكتمل ممارسة السلطة الواحدة، و لا يكتمل

¹ هلال (علي الدين)، "مؤسسات الدولة الحديثة"، مجلة "منبر الحوار" ، بيروت، العدد: 14، 1410هـ - 1989م، ص.96.

² المرجع نفسه، ص96-97.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام

قيام العمل الواحد إلا عن طريق كل هذه المؤسسات مجتمعة، فالتعدد هنا أقرب إلى التقسيم الموضوعي لأنماط العمل المختلفة؛ بحيث يفيد تخصصاً لكل مؤسسة في بعض مراحل العمل العام¹.

ثانياً : المقصود بالتعددية المؤسساتية

نقصد هنا بالتعددية المؤسساتية : التقسيم الثلاثي للسلطات في الدولة و التمييز بين وظائفها الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية. وقد احتفظ هذا التقسيم بأهميته و قيمته في جميع الدول ، مهما اختلفت طبيعتها و تعددت أنظمتها ، وحتى بعد التطور الإيديولوجي الذي طرأ على الفكر السياسي المعاصر من حيث وظائف الدولة².

وتقوم فكرة التعددية المؤسساتية على مبدأ توزيع العمل الواحد بين عديد من الأجهزة والمؤسسات، فلا يستقل فرد أو مؤسسة واحدة بالعمل العام؛ وإنما يتناول العمل العام الواحد عدداً من الأجهزة و المؤسسات، بحيث يتداوله كل واحد منها في مرحلة محددة من مراحل تكوينه، حتى تصدر في النهاية، ولكل من هذه الأجهزة و المؤسسات نصيب في تكوينه وإصداره، وهذا التوزيع للعمل الواحد على عديد من الأجهزة و المؤسسات يمكن أن يؤدي إلى شيء من التباطؤ و التعقيد في الإجراءات، وفي تحريك الأعمال، ولكنه من ناحية أخرى يمكن من مشاركة تخصصات فنية كثيرة ومتنوعة في إعداد العمل ودراسته من وجوهه المتعددة، كما أنه يحفظ العمل العام من أن تستبد به إرادة فردية، أو في إطار النظرة المحدودة لجهاز واحد، و يجعل مجالات السلطة موزعة على عديد من المؤسسات³.

فهذا التعدد في المؤسسات، إضافة إلى أن الضرورة اقتضته، فإن إقراره يحقق مصالح كثيرة.

الفرع الثاني : التمييز بين المفاهيم المتعلقة بالتعددية المؤسساتية

عندما نتحدث عن التعددية المؤسساتية، فإنه تتبادر إلى الذهن بعض المفاهيم المتشابهة، والمتعلقة بهذه التعددية؛ و لذلك لابد من التمييز بين هذه المصطلحات و المفاهيم.

و يتعلق الأمر بكل من " توزيع السلطة " و " تقسيم الوظائف " و " الفصل بين السلطات ".

¹ البشري (طارق)، " مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية "، مجلة "منبر الحوار"، بيروت، العدد: 14، 1410م - 1989م، ص. 73-74.

² الطماوي(سليمان محمد)، السلطات الثلاث ...، مرجع سابق، ص37.

³ البشري(طارق)، المرجع السابق، العدد: 14، ص. 73.

فتوزيع السلطة: يعني تعدد الهيئات الحاكمة، بما يمنع تركيز السلطة في يد شخص واحد أو هيئة واحدة، و يستوي في ذلك أن يكون معيار التوزيع هو التقسيم التقليدي لوظائف الدولة، أو أي معيار آخر، فالمهم هنا هو وجود أكثر من هيئة حاكمة، تكون لكل منها اختصاصات معينة من اختصاصات السلطة العامة¹.

أي أن المقصود بتوزيع السلطة هو تعدد الهيئات التي تتولى زمام السلطة، و هو ما يناقض فكرة تركيز السلطة، ولا يهّم في فكرة توزيع السلطة معيار ذلك التوزيع.

أما تقسيم الوظائف: فهي فكرة قديمة وُجدت قبل وجود فكرة توزيع السلطة، هذا مع وجود ارتباط بين الأمرين، إذ إنه من الناحية المنطقية يقتضي توزيع السلطة بين هيئات متعددة، تحديد وظيفة أو اختصاص كل هيئة من تلك الهيئات، ومن الناحية العملية كان من اللازم وضع المعيار الذي يقوم عليه توزيع الاختصاص بين تلك الهيئات، وهذا المعيار - كما وجده مفكرو القرن الثامن عشر - هو التمييز بين وظائف الدولة، وأن توزيع السلطة بين الهيئات العامة يكون بتخصيص كل منها بإحدى تلك الوظائف، ومن هنا نشأ الربط بين فكرة توزيع السلطة وفكرة تقسيم الوظائف²؛ وبهذا يتضح لنا ذلك التلازم بين الفكرتين، وإن كان هذا التلازم ليس حتمياً دائماً.

أما بالنسبة **للفصل بين السلطات**³: فإنه إذا كانت فكرة توزيع السلطة تعني مجرد تعدد الحكام أو المؤسسات، فإن الفصل بين السلطات يعني أمراً أبعد من ذلك، لأنه يفترض سلفاً تعدد الحكام، ثم ينظم العلاقة التي تقوم بينهم، و يجعلها على أساس الفصل، أو إقامة الحواجز بينهم، أي أن مبدأ الفصل بين السلطات لا يكتفي بتوزيع السلطة بين هيئات مختلفة، بل يعطي حلاً معيناً لمشكلة تحديد العلاقة بين تلك الهيئات المختلفة، فيقيم بينها فصلاً عضوياً، يجعلها جميعاً على قدم المساواة، ويمنع

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 307-308.

ويلاحظ أنّ فكرة توزيع السلطة، بقصد الحدّ منها، وُجدت في وقت كان الحاكم لا يمثّل الشعب ولا ينشق منه، وقد وجد دعاء المبادئ الحرة في ذلك الوقت أنّ الوسيلة لمنع الحاكم من الاستبداد والاعتداء على الحريات تكون بتوزيع سلطاته المطلقة بينه وبين ممثلي الشعب. انظر: بدوي(ثروت)، المرجع السابق، ص. 311.

² المرجع نفسه، ص. 313-314.

غير أنّه يلاحظ أنّ التلازم بين الفكرتين ليس حتمياً، فليس ثمة مانع من قيام مميز بين وظائف الدولة المختلفة، مع تركيز هذه الوظائف جميعاً في يد واحدة، كما أنّه من ناحية أخرى ليس من اللازم أن يقوم توزيع السلطة بين هيئات مختلفة على أساس تمييز الوظائف المختلفة للدولة، فتقسيم الوظائف ليس إلا وسيلة من بين وسائل أخرى لتوزيع السلطة. المرجع السابق، ص. 314.

³ سيأتي الحديث عن هذه المسألة بالتفصيل في بعض المطالب الآتية.

اباب الاولالتعددية في ميزان الإسلام
من طغيان إحداهما على الأخريات¹؛ و بهذا يكون مبدأ الفصل بين السلطات أعمق بعداً من
المبدأين السابقين، وهو مرحلة متطورة عنهما، ويتضمن أهدافاً سياسية و قانونية أكثر من السابقين.

الفرع الثالث : مبررات التعددية المؤسساتية

لقد استند وجود مثل هذه التعددية في الدولة إلى جملة من المبررات تناولها - بإذن الله تعالى -
في الآتي :

أولاً: إن ممارسة السيادة التي هي للشعب (أو الأمة)، وفقاً للمبادئ الديمقراطية، توكل ممارسة
مظاهرها، و لاسيما في الديمقراطية النيابية، لسلطات الدولة الثلاث؛ حيث يكون إصدار القواعد
العامة الملزمة للجماعة من مهام السلطة التشريعية، والحفاظة على النظام العام في الدولة، وتقديم
الخدمات للمواطنين في ظل تلك القواعد العامة من مهام السلطة التنفيذية، وحل المنازعات سلمياً
بين المواطنين عن طريق قضاء مستقل من مهام السلطة القضائية².

أي أن تمثيل سيادة الشعب لا يكفي أن توكل ممارسة مظاهرها إلى هيئة واحدة، بل لابد أن
توكل إلى سلطات ثلاث حتى يمكن استيعابها .

ثانياً: إن تركّز سلطة إصدار القرار العام في مؤسسة وحيدة أو فرد واحد؛ تولّد عنه ميل لدى
هذه الجهة (مؤسسة كانت أو فرداً)، وكثرة الضغط عليها؛ مما يؤثر على مكنتها في إنشاء العمل
العام، و هذا ما يؤثر بدوره في مدى رعايتها للصالح العام للجماعة كلّها³.
إذن، فتولي سلطة واحدة لمقاليذ الأمور يعتبر فوق طاقتها، و إن حدث ذلك يكثر الضغظ
عليها؛ مما يؤثر على الصالح العام.

ثالثاً: درءاً لخطر الاستبداد و الطغيان، كان لابد من توزيع السلطة بين هيئات حاكمة مختلفة،
و مؤسسات متعددة؛ وذلك لأنه يجعل من كل هيئة أو مؤسسة رقيباً على الهيئات والمؤسسات
الأخرى، فيمنعها من الخروج على حدود وظيفتها، و يحول بينها وبين الاستبداد بما في أيديها من
اختصاصات، و لقد لعبت الديمقراطية الغربية دوراً كبيراً في تحقيق هذه الغاية؛ إذ إن الاعتراف
للشعب بحقه في السلطة قد أدّى إلى قيام هيئات تمثل الشعب، وتشارك الملوك في الحكم باسم الشعب

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 308-309.

² الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص. 37.

³ البشري (طارق)، "مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية"، مجلة "منبر الحوار"، بيروت، العدد: 14، 1410م-1989م،

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

ونبأ عنه، وبذلك تعددت الهيئات الحاكمة وتوزعت السلطة فيما بينها، بعد أن كانت مركزة في يد شخص واحد، و هو شخص الملك¹.

رابعاً : تحقيق المزايا المترتبة على تقسيم العمل²؛ وذلك لأن تعدد هيئات الدولة ومؤسساتها، يقتضي اختيار ما يناسب كل هيئة أو مؤسسة، من رجال أكفاء يمارسون الدور المنوط بهم، ولا يخفى ما في هذا التقسيم في العمل وتحديد الوظائف والمسؤوليات من سرعة في الإنجاز، والاستفادة من الخبرات والكفاءات، وتحديد الجهة المسؤولة عن الخطأ و التقصير.

المطلب الثاني : الأصول التاريخية للتعددية المؤسساتية

بداية لابّد من الإشارة إلى أنّ فكرة التعددية المؤسساتية لم تكن مطروحة بالحاح في المجتمعات القديمة؛ وذلك لأنه لم تكن تقوم مشاكل كبيرة و تخصصات كثيرة، فقد كانت الجماعات محدودة العدد نسبياً، و كان الجهد البشري الفردي يسع إلى -حدّ كبير- إمكانية إدراك المشاكل على تنوعها المحدّد، و يسع المعرفة بوجوه المسائل، ووجوه الناس المهتمين بها، و كان للوجود القبلي و العشيري القدرة على إدراك نوع من أنواع التسيير الذاتي لشؤون الجماعات المحدّدة، وكذلك كان الشأن بالنسبة للجماعات المحليّة، كالقرية أو الحي السكني في المدن القليلة القائمة؛ لذلك فإنّ الجانب التنظيمي لأوضاع الجماعات، كان يراعي إدراك مشاكلها في إطار تلك الظروف، و بما يستجيب لأوضاع المجتمع و احتياجاته³.

ولكن رغم ذلك فإنّه يلاحظ أنّ آية جماعة منظمّة لا يمكن أن تستحقّ وصف الدولة، إلا إذا حققت الوظائف الثلاث (التشريعية و التنفيذية و القضائية) على نحو أو آخر، نعم قد يكون هناك اختلاف في هذا المجال بين الدولة القديمة و الدولة العصرية، من حيث الصياغة، أي أن تختلف كيفية

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 304.

غير أنّ هذا التعدد للهيئات و المؤسسات لا يعني حتماً اختفاء التحكم و الاستبداد، إذ إنّه لا يكفي تعدد الهيئات الحاكمة للقول بوجود نظام يكفل للمحكومين حريتهم و حقوقهم، بل يلزم فوق ذلك أن تكون ممارسة السلطة شركة بين تلك الهيئات. بحيث لا يكون لأية هيئة القدرة على التصرف منفردة. انظر: بدوي(ثروت)، المرجع السابق، ص.304.

² الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث ...، مرجع سابق، ص. 453.

³ البشري (طارق)، "مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية"، مجلة "منبر الحوار"، بيروت، العدد: 14، سنة 1410هـ - 1989م.

الباب الاولالتعددية في ميزان الإسلام

أداء هذه الوظائف الثلاث ومن يعهد إليهم بأدائها، من وقت لآخر، ولكن يبقى جوهر الوظيفة هو نفسه¹.

أما بالنسبة لطبيعة هذا التعدد وحالته في أنظمة الحكم القديم، فإنه يلاحظ أن الأمر يختلف بين حالة "توزيع السلطات" وحالة "تقسيم الوظائف".

ففيما يخص مبدأ "توزيع السلطات"، فإن الأنظمة البدائية لم تعرف فكرة توزيع السلطة، إذ كانت السلطة حقاً شخصياً للحاكم، اكتسبه بفضل ما يمتاز به من صفات أو مواهب خاصة به؛ حيث كانت السلطة تتركز في يد الحاكم وحده، يمارس اختصاصاتها بصورة مطلقة، وقد يستعين ببعض الأشخاص في ممارسة اختصاصاته، إلا أنه لم تكن هؤلاء الأعوان اختصاصات مستقلة؛ لذلك لا يمكن وضعهم في مصاف الحكام، لدورهم الثانوي المحض. وكان من أسباب هذا التركيز للسلطة، إضافة إلى ارتباطها بشخص الحاكم، هو أن فكرة توزيع السلطة لم تكن لتثور في تلك المجتمعات البدائية؛ لكونها مجتمعات غير متمدينة، ومشاكلها محدودة، ولذلك لم تثر مسألة ما إذا كان الأفضل هو تركيز السلطة أم توزيعها².

فكان المبدأ الذي ساد أنظمة الحكم، طوال العصور القديمة وخلال العصور الوسطى، هو مبدأ تركيز السلطات، حيث كانت قاعدة الأساس لكل الأنظمة في ذلك الوقت³.

أما بالنسبة لفكرة "تقسيم الوظائف القانونية للدولة"، فهي فكرة قديمة، وُجدت على الأقل منذ كتب "أرسطو" مميّزاً بين وظيفة التقرير، أي تقرير القواعد المنظمة للجماعة، ووظيفة الأمر والتنفيذ، ووظيفة القضاء⁴، أي أن وجود الوظائف أو السلطات المتنوعة قد اعترف به منذ وقت طويل، إذ إن "أرسطو" قد ميّز في كتابه "السياسة" بين وظائف الحكومة "التداولية" و "الحكومية" و "القضائية"؛ وإن مجال الوظيفة التداولية عنده أوسع كثيراً من وظيفة الهيئة التشريعية الحديثة، فلقد كانت معنية بمسائل متنوعة، كالحرب والسلام، والمعاهدات، ووضع القوانين، والشؤون المالية،

¹ الطماوي (سليمان محمد)، عمر بن الخطاب و أصول السياسة و الإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط.2، 1976، ص. 140.

² بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 303.

³ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 198.

⁴ بدوي (ثروت)، في أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، د.ط، 1967، ص. 80.

الباب الاولالتعددية في ميزان الإسلام

وعقوبة الإعدام، والنفي، و مصادرة الممتلكات؛ أما جهازا الحكومة الآخران اللذان ميّزهما " أرسطو"، فقد كانا يعادلان- على وجه العموم- الهيئة التنفيذية والقضائية الحديثة¹.

بل إن " أرسطو" قد أدرك ضرورة تعدد السلطات، وذلك من خلال قوله: « إنّه يستحيل أن تقوم دولة بلا سلطات تسهر فيها على ضروريات المعاش، و يستحيل أن تصلح إدارة شؤونها وسياستها بلا سلطات تُعنى بضبط نظامها و تجميلها وتنميقها، وفضلاً عن ذلك فإنّ الضرورة تقتضي بأن تقوم سلطات صغرى في الدول الصغيرة، و سلطات كبرى في الدول الكبيرة (...)، فيترتب إذن على الساسة أن لا يجهلوا أيّ سلطات يجدر بهم ضمّها، أو أيّ سلطات يجدر بهم تفريقها والتميز بينها»².

هذا من الناحية الفكرية النظرية، أما عن تجسيد هذه السلطات والوظائف على أرض الواقع، فإنّ معرفة ذلك تقتضي التطرّق إلى مدى تنوّع وتعدّد هذه الهيئات على الصعيد العملي في المجتمعات القديمة، وذلك ما سنتناوله- بإذن الله تعالى- فيما يأتي:

أولاً: تعدد الهيئات و الوظائف في أثينا القديمة

فلقد كانت السلطة السياسية في دولة المدينة " أثينا" بيد الهيئات الآتية:

1- الجمعية العمومية: و تسمى كذلك جمعية الشعب (Ecclesia)، و تُعتبر أعلى سلطة

سياسية في دولة المدينة؛ وذلك بوصفها صاحبة السيادة التي تملك الكلمة النهائية في كافة الأمور. و تختصّ بمسائل عدّة، منها: اختيار الحكّام والقضاة، وضع القوانين، وذلك عن طريق التصويت على القوانين المقدّمة من المجلس النيابي بعد مناقشتها، ومن وظائفها كذلك: إعلان الحرب والسلام، و عقد المعاهدات، وغيرها من الوظائف الأخرى³.

2 - المجلس النيابي (مجلس الخمسمائة): و قد سُمّي بمجلس الخمسمائة لأنه يتكوّن من خمسمائة

عضواً، بمعدّل خمسين عضواً عن كلّ قبيلة من قبائل "أثينا" العشرة، وقد كان الأعضاء يصلون إلى العضوية فيه بوسيلة مركّبة تجمع بين الانتخاب والاختيار والقرعة .

¹ نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 512.

² أرسطو (طاليس)، السياسيات، ترجمة: أوغستينس بربارة البولسي، اللّجنة الدوليّة لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957 - ص. 341.

³ بوحوش (عمّار)، تطوّر النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص. 56.

رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 23-24.

ومن اختصاصات هذا المجلس: إعداد مشروعات القوانين، وتحضير الموضوعات التي ستعرض على جمعية الشعب، الاتصال بالسفارات الأجنبية في "أثينا"، الإشراف على أجهزة الإدارة والشؤون المالية، الإشراف على الجيش والأسطول¹. ويعتبر هذا المجلس حجر الزاوية في الدستور².

3 - المحاكم: حيث كان القضاء من اختصاص المحاكم أساساً، وباستثناء بعض المسائل البسيطة التي تفصل فيها محاكم خاصة، فإن الاختصاص القضائي منوطاً بالمحاكم الشعبية التي يُختار أعضاؤها بواسطة جمعية الشعب³، ويمكن اعتبار مهمة هذه المحاكم هي حماية الدستور؛ حيث لم تقتصر هذه المحاكم على الفصل في القضايا الشخصية، بل شمل اختصاصها حتى البت في المسائل السياسية أيضاً⁴.
و بهذا نخلص إلى أن الدول القديمة قد عرفت كذلك تعدداً في مؤسساتها السياسية، وتقسيمًا لوظائفها المتعددة على مختلف الهيئات، التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ثانياً: تعدد هيئات نظام الحكم في روما القديمة

لقد تعددت في "روما" القديمة كذلك الهيئات والوظائف في أنظمة حكمها، ولاسيما في العصر الملكي، والعصر الجمهوري⁵.

1- في العصر الملكي: كان نظام الحكم يركز على وجود هيئات ثلاث:

الملك، ومجلس الشيوخ، والمجالس الشعبية. أما الملك فكانت سلطاته مطلقة، وكان يُعين من قبل سلفه، فإذا لم يختار الملك من يخلفه تولى هذه المهمة مجلس الشيوخ. أما هذا الأخير فإنه يتكون من رؤساء وشيوخ العشائر، ويبلغ عدد أعضائه ثلاثمائة عضواً، وكانت مهمته استشارية بالنسبة للملك، ومن اختصاصاته كذلك التصديق على قرارات المجالس الشعبية. وبالنسبة لهذه الأخيرة، والتي تسمى كذلك "بمجالس الوحدات"، فقد كان عددها ثلاثين، وهي تجتمع بناء على دعوة الملك، واختصاصها

¹ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي و الفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 24-25.

² جونز (أ. هـ.م)، الديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص. 8.

³ رسلان (أنور أحمد)، المرجع السابق، ص. 26.

⁴ جونز (أ. هـ.م)، المرجع السابق، ص. 8.

⁵ أما في العصر الإمبراطوري، فقد تأكد فيه الحكم الفردي المطلق الاستبدادي، إذ تركزت السلطة السياسية في يد الإمبراطور.

واندثرت تماماً اختصاصات الحكام الآخرين، ومجلس الشيوخ، والمجالس الشعبية، حيث ساد نظام الإدارة المركزية. انظر: ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 388.

الباب الأولالتعددية في ميزان الإسلام
يتمثل في الموافقة أو عدم الموافقة على التعديلات المراد إدخالها على نظام المدينة، أو تكوين العشائر،
ولم يكن من حقها إدخال تعديلات في المشروعات المقدمة لها¹.

2- في العصر الجمهوري: لقد ابتكر الرومان نظاماً جديداً لرئاسة الدولة، إذ وضعوا مقاليد الحكم في يد شخصين، يطلق على كلٍ منهما لقب "قنصل"، وهما متساويان من حيث السلطة والمسؤولية، ويتم اختيارهما بالانتخاب لمدة عام، ولا يجوز تجديد انتخابهما؛ وذلك لتفادي الاستبداد. ويوجد بجانب هذين القنصلين والموظفين المنتخبين "مجلس الشيوخ"، حسب وضعه السابق تقريباً في النظام الملكي، كما استمرت المجالس الشعبية (مجالس الوحدات) قائمة، وظهرت مجالس أخرى مثل: "المجالس المتوية"، وتُمثل فيها طبقات المجتمع، تبعاً للثروة التي يمتلكها أفراد كل طبقة، و"المجالس القبليّة" التي تختص باختيار الموظفين، كما تبدي رأيها في مشروعات القوانين، بالقبول أو الرفض دون تعديل فيها، كما ظهر نوع رابع من المجالس الشعبية يسمّى "مجالس العامة"، وهي مقصورة على طبقة العامة، ولها اختصاص تشريعي².

وهذا ملخص للهيئات والمؤسسات الموجودة في "روما" القديمة، في العصرين الملكي والجمهوري، وبعض اختصاصاتها، وهي كما نلاحظ كثيرة ومتعددة؛ مما يثبت أن ظاهرة التعدد في الهيئات والمؤسسات هي ظاهرة قديمة، أدرك البشر منذ القدم -بفطرتهم وتجاربهم- ضرورتها وأهميتها في تنظيم شؤونهم المختلفة، ولاسيما السياسية منها.

المطلب الثالث: التقسيم الثلاثي للسلطات في الدولة الحديثة

مع اتساع نشاط السلطة في الدولة الحديثة، وتزايد اختصاصاتها، لم يعد ممكناً تركيز السلطة في يد حاكم واحد، بل يلزم توزيعها بين هيئات حاكمة متعددة، ولقد قسم الفقه التقليدي وظائف الدولة إلى ثلاث، جاعلاً من هذا التقسيم الثلاثي أساساً ومعيّاراً لتوزيع السلطة، فقامت هيئة مختصة بالتشريع سميت "السلطة التشريعية"، وهيئة مختصة بوظيفة التنفيذ سميت "السلطة التنفيذية"، وهيئة ثالثة

¹ ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 383-384.

² المرجع نفسه، ص. 385-386.

تقوم بوظيفة القضاء، وتسمى "السلطة القضائية"، ومهما قيل في انتقاد هذا التقسيم الثلاثي¹، فإنّ لا يزال يعتبر التقسيم السائد في الفكر السياسي، وفي النظم الوضعية².

وفيما يأتي تناول- بإذن الله تعالى - جوانب هذا الموضوع بالتفصيل والتحليل:

الفرع الأول: نشأة التقسيم الثلاثي وتطوره

منذ أواخر القرن الثامن عشر يسود الفكر السياسي رأي يقسم وظائف الدولة إلى وظيفة تشريعية، ووظيفة تنفيذية، ووظيفة قضائية، ولقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا التقسيم يستمد أصوله الأولى من كتابات "أرسطو"، إلا أنّ مدلوله الحاضر يرتبط باسم "مونتسكيو"، والذي تأثر بدوره بأفكار وكتابات من سبقه في الحديث عن هذا المجال وهو "جون لوك"، ولقد استهدف "مونتسكيو" بهذا التقسيم هدفاً معيناً، وهو توزيع الوظائف على هيئات مختلفة، وفصل هذه الهيئات بقصد حماية المحكومين من استبداد الحكام³.

ولئن كانت الأجهزة أو السلطات في الوقت الحاضر مقسمة - كما ذكرنا - إلى ثلاث، فإنّ هذه الحالة لم تكن سائدة دائماً، فقد كانت الوظيفة التنفيذية في بعض الأزمان القديمة هي الوظيفة الوحيدة للحكومة، وبمعنى أوسع مما هي عليه الآن، ولم يكن تشريع القوانين يعدّ عندئذ من بين وظائف الحكومة، حيث كانت القوانين تشكل بواسطة مانحي القانون، أو كانت مجرد التقاليد القديمة التي استمدت قوة القانون من تعود الناس وسرهم عليها وقتاً طويلاً، وكانت الوظيفة التنفيذية هي الوظيفة الرئيسة والعليا للحكومة⁴.

¹ وتما يقال في نقد هذا التقسيم الثلاثي أنّه يتجاهل الوظيفة الحكومية المتمثلة في وضع السياسة العامة للدولة، وتنظيم علاقاتها الخارجية، مما لا يعتبر تنفيذاً للقوانين، فلا يندرج في إطار الوظيفة التنفيذية. وكذلك انتقد هذا التقسيم الثلاثي في كون أنّ الوظيفة التشريعية لا يمكن أن تكون حكراً على جهة واحدة، وأنّ الهيئة التنفيذية لا بدّ أن تشارك في وضع القواعد التفصيلية أو اللوائح. وقد ردّ على الانتقاد الأول بالقول إنّ الوظيفة الحكومية تعدّ تنفيذاً للقانون الدستوري الذي تستمدّ منه سلطات الدولة وظائفها. أمّا الردّ على الانتقاد الثاني فيكون بالقول إنّ ذلك النقد لا يخصّ تقسيم وظائف حكومة الدولة؛ وإنما يتصل بتوزيع هذه الوظائف على الهيئات التي تتولّوها. انظر: الحلو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 240-241.

² بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 320-321.

³ المرجع نفسه، ص. 314-315.

⁴ نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 511.

و نقصد بلفظ الحكومة هنا "نظام الحكم"، أي كيفية استعمال السلطة العامة وممارستها؛ وذلك لأنّ لفظ "الحكومة" له معناه استعمالات، ومن استعمالاته كذلك: مجموع الهيئات الحاكمة أو المديرية للدولة، كما يستعمل في معنى أضيق، فيقصد به "السلفية".

وبعد ذلك- ويتدرج- أصبحت سلطات الدولة مقسمة إلى ثلاث، وقد زادت أهمية هذا الانقسام للسلطات وانفصالها وإسنادها إلى هيئات مختلفة مع الصراع من أجل الحريات في إنجلترا وفرنسا، هذا مع التذكير بأن وجود الوظائف والسلطات المتنوعة قد اعترف به قبل ذلك بوقت طويل، حيث أشرنا سابقاً إلى أن "أرسطو" قد ميز في كتابه "السياسة" بين الوظيفة "التداولية" و"الحكومية" و"القضائية"¹.

وقد حدث تراجع في العصور الوسطى في مجال التقسيم الثلاثي للسلطات؛ حيث كانت الوظائف المتنوعة وجميع السلطات في هذه العصور مركزة في شخص الملك.

أما في بداية العهد الحديث، فقد قام "بودان" (Bodin) بالتمييز بين السلطات الثلاث، وأكد بصفة خاصة على أهمية الاحتفاظ بالوظيفة القضائية منفصلة عن التنفيذية، وبعد ذلك انتهى الأمر إلى "مونتسكيو" ليعطي تقسيماً واضحاً للسلطات، و يعلن مبدأ الفصل بين هذه السلطات.

ولقد بدأ بالتمييز بين هذه الوظائف الثلاث، وقد ضمن أفكاره هذه في كتابه الشهير "روح القوانين" (Esprit des lois)².

وهكذا، وبالرغم من التطورات الإيديولوجية التي طرأت على الفكر السياسي المعاصر، من حيث وظائف الدولة، فإن التمييز بين وظائف الدولة الثلاث: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، ما يزال محتفظاً بقيمته³.

وهذا نخلص إلى أن هذا التقسيم الثلاثي لسلطات الدولة، على الرغم مما وجه إليه من انتقادات، إلا أنه لا يزال معتمداً في الأنظمة الحديثة، وأنه قد مرّ بمراحل عدة؛ جعلت أفكاره ترسخ، وتطبيقاته تثبت، ولا بديل جاهز -إلى الآن- يحلّ محله؛ وذلك لقيامه على أسس واقعية، ومبررات منطقية؛ فأبى دولة تريد تنظيم سلطاتها، تجرد نفسها مرغمة على تحقيق هذه الوظائف الثلاث، وقد يحدث هناك اختلاف بين الدول في هذا المجال، ولكن من حيث الصياغة فقط، دون المساس بجوهر هذه الوظائف.

=التنفيذية" وحدها، وأيضاً قد يقصد به "الوزارة". انظر: الطماوي (سليمان محمد)، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 57-58.

¹ نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 511-512.

² المرجع نفسه، ص. 512-513.

³ الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث...، مرجع سابق، ص. 37.

الفرع الثاني: أنواع السلطات في الدول الحديثة

ونتعرّض فيما يأتي إلى التعريف بهذه السلطات الثلاث، مع بيان أهمّيتها، والشكل، أو الأشكال، التي تأخذها كلّ سلطة من هذه السلطات؛ وذلك لأنّ بعض السلطات تتجسّد في أكثر من هيئة واحدة، كما تنطرق إلى أهمّ الوظائف التي تقوم بها كلّ هيئة من تلك الهيئات.

أولاً: السلطة التشريعية

ونتناول دراسة هذه السلطة في الآتي:

1- التعريف بالسلطة التشريعية: يقصد بالسلطة التشريعية الأعضاء أو الهيئات التي يحقّ لها سنّ القواعد أو القوانين التي يلتزم الكافة بمراعاتها، أو -بمعنى أقرب- هي: من يتولّى مهمة التشريع الملزم للناس في إقليم الدولة¹.

والسلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحديثة هي المجالس النيابية².

2- أهمية السلطة التشريعية: تعتبر السلطة التشريعية هي الوسيلة الأساسية للتعبير عن الإرادة الشعبية في الوقت الحاضر في جميع البلاد الديمقراطية، فهي أكثر الهيئات تمثيلاً، بل هي الهيئة الوحيدة التي تستطيع أن تتكلّم باسم الشعب ككلّ، وهي في نظر بعض المفكرين السياسيين تعدّ الجهاز الأساسي وصاحب النفوذ، وذلك على الرّغم من أنّ الهيئات التشريعية في السنين الأخيرة، وفي معظم بلاد العالم، قد أخذت تضعف في قوّتها ونفوذها³.

ولقد عبّر "روسو" عن أهمية هذه السلطة بقوله: «إنّ مبدأ الحياة السياسية هو السلطة السيادية، والسلطة التشريعية هي قلب الدولة؛ بينما تكوّن السلطة التنفيذية عقلها الذي يأمر جميع الأطراف بالحركة»⁴.

¹ غمق (ضرمفتاح محمد)، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، منشورات (ELGA)، مالطا، 2000م، ص. 17.

² الخياط (عبد العزيز عزّت)، النظام السياسي في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط. 1، 1420م-1999م، ص. 233.

³ نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 536.

⁴ روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 145-146.

الباب الأولالتعددية في ميزان الإسلام

وهذا النص يدل على المكانة التي تحظى بها السلطة التشريعية، حتى لدى المفكرين السياسيين، ولا غرو في ذلك مادامت هذه السلطة هي المعبرة عن إرادة الشعب، وهي المحسدة لسيادته الفعلية. فالهيئة التشريعية أهمّ مختلف فروع الحكم في دولة ديمقراطية، فبعد أن أصبح من المتعذر على الشعب الاجتماع ليقرّر السياسة بنفسه، نتيجة لازدياد المساحة وعدد السكان، أصبحت الهيئة التشريعية أهمّ وكالة في الدولة الديمقراطية؛ لأن مهمتها كانت ولا تزال تمثيل الشعب والتحدث باسمه¹.

3- تعدد أنظمة المجالس المحسدة للسلطة التشريعية

إن البرلمانات -التي تمثل السلطة التشريعية- تتكوّن عادة من مجلس واحد، أو مجلسين، أو مجالس متعدّدة².

وفيما يأتي نتعرّض -بإذن الله تعالى- إلى هذه الأنظمة المختلفة - بالدراسة والتقوم:

أ- نظام المجلس الواحد: حيث يقوم مجلس واحد في هذا النظام بالمهام التشريعية، ويأخذ هذا المجلس تسميات مختلفة، فيسمّى "مجلس الشعب" أو "مجلس الأمة" أو "الجمعية الوطنية" أو "الجمعية الشعبية"، وغيرها من التسميات الأخرى³.

ومن مبررات الأخذ بهذا النظام، كما يذكر أنصار هذا النظام، أنه يتطابق مع مبدأ سيادة الشعب، فما دامت السيادة لا تتجزأ، فلا يجوز أن تتجزأ الهيئة المعبرة عن إرادة الشعب، كما أنه يتميّز بالسرعة والبساطة في شأن العملية التشريعية، إضافة إلى أنه لا يمرر لإنشاء مجلسين، ولا سيما إذا كان اختيار أعضائهما يتمّ بنفس الأسلوب والإجراءات؛ لأن ذلك سوف يعدّ بمثابة نوع من الازدواج بدون مبرر⁴.

وقد ذهب بعضهم إلى أن أفضل طريقة لخدمة قضية الديمقراطية تكمن في هيئة تشريعية من مجلس واحد، وتُنتخب انتخاباً ديمقراطياً حقيقياً⁵.

¹ لبيسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 172.

² فوزي (صلاح الدين)، البرلمان -دراسة مقارنة تحليلية لبرلمانات العالم- دار النهضة العربية، القاهرة، د. ط، 1994م، ص. 2.

³ المرجع نفسه، ص. 2.

⁴ المرجع نفسه، ص. 2.

⁵ لبيسون (لسلي)، المرجع السابق، ص. 179.

الباب الأوّلالتعددية في ميزان الإسلام
فهذه بعض حجج أنصار نظام المجلس الواحد، ولكن هناك اتجاه آخر يرى ضرورة إنشاء مجلس ثان، حتى تؤدي الهيئة التشريعية وظيفتها على أحسن وجه، وأن المجلس الواحد لا يكفي للقيام بذلك، وانتقدوا نظام المجلس الواحد بكونه قد يكون مدعاة لسيطرة هذا المجلس على الحياة النيابية، وهذا ما يؤدي إلى انعدام التوازن بين السلطات العامة في الدولة، وأنه قد يؤدي إلى عمل تشريعي سريع، مع نقصان في الإجراءات الفنية اللازمة لعملية التشريع، كما أن نظام المجلس الواحد لا يتضمن كيفية حلّ النزاع الذي قد ينشب بين السلطتين التشريعية والتنفيذية¹.

ب- نظام المجلسين: وهو ذلك النظام الذي تُمارس فيه الوظيفة التشريعية بواسطة مجلسين، ولقد ظهر هذا النظام في مرحلة المرور من الملكية المطلقة إلى الملكية المقيدة. وهكذا ظهر في إنجلترا في العصور الوسطى مجلس إرستقراطي يضم نخبة من الموالين للملك (مجلس اللوردات)، وفي غضون القرن السابع عشر ظهر مجلس آخر تمثلت فيه الطبقات الشعبية (مجلس العموم)، وهذا الأخير أصبح هو الذي يجوز معظم الصلاحيات الدستورية بالمقارنة مع "مجلس اللوردات"².

إذن، فقد تمّ اللجوء إلى نظام المجلسين لجعل جماهير الشعب تتمثل في مجلس، ويتمثل النبلاء في المجلس الثاني³.

أما عن مبررات هذا النظام في الوقت الحالي، فبيما يخصّ "الدول المركبة"، فإن المجلس الأعلى يلعب دوراً هاماً لأنه يسمح بتمثيل كلّ دويلات الاتحاد على قدم المساواة، حيث إنّ الإرادة الشعبية يتمّ التعبير عنها من خلال المجلس الأدنى، في حين أنّ إرادة دويلات الاتحاد يتمّ التعبير عنها من خلال المجلس الأعلى⁴.

أما فيما يخصّ الدول البسيطة أو الموحدة، فيعتبر نظام المجلسين - عند أنصار هذا النظام - ضرورة حتى يضمن إتمام العملية التشريعية على أكمل وجه، كما أنّ اختيار أعضاء المجلس الأعلى يتمّ عادة عن طريق الاقتراع العام غير المباشر، حتى يسمح بالتمثيل الحقيقي للمحليات وضمان الدفاع عن مصالحها، هذا بالإضافة إلى أنّ المجلس الأعلى بالنظر إلى طريقة تكوينه واختصاصه ومدة عمله، يعتبر بمثابة عامل استقرار وثبات للدولة، كما أنّ لهذا المجلس دوراً لا يُنكر في أوقات الأزمات

¹ فوزي (صلاح الدين)، البرلمان، مرجع سابق، ص. 2.

² المرجع نفسه، ص. 5.

³ ليهسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 178.

⁴ فوزي (صلاح الدين)، المرجع السابق، ص. 5.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام السياسية، الناجمة عن النزاع والصدام بين السلطة التنفيذية ومجلس النواب¹، فهذا النظام يكفل عدم استبداد البرلمان، وتمحيص القوانين وإتقانها، وإدخال الكفاءات إلى البرلمان عن طريق التعيين في المجلس الثاني².

وقد انتقد هذا النظام لكونه يجعل كل مجلس من المجلسين يسعى للتصل من المسؤولية وتحميلها للمجلس الآخر، بالإضافة إلى ذلك يتعرض مبدأ المجلسين بسهولة إلى العراقيل والتأخير³. وبالموازنة بين ما يحققه نظام المجلس الواحد، وما يحققه نظام المجلسين، فقد فضل بعض الدارسين نظام المجلس الواحد؛ وذلك لكون أن ما يحققه نظام المجلسين يستطيع أن يحققه نظام المجلس الواحد، فهذا الأخير يستطيع دراسة القوانين دراسة وافية قبل سنّها، ويمكن للهيئة التشريعية أن تحمي نفسها من اتخاذ قرارات عاطفية، أي أنه لا توجد فائدة لمبدأ المجلسين لا يمكن تحقيقها بواسطة المجلس الواحد⁴.

غير أنه لا يمكن تفضيل أحد النظامين بالاعتماد على الجانب النظري البحت، بل يتعين علينا أن لا ننظر إلى هذه الأنظمة بمعزل عن التطبيقات العملية، فهي التي تحدّد النظام الأولى بالاتباع. إذ هناك دول تركت نظام المجلسين إلى المجلس الواحد، ودول أخرى قد عدلت من طبيعة المجلس الثاني لمواكبة الحاجيات الجديدة للدولة المعاصرة⁵.

وهناك بعض الدول قد تبنت في بعض فتراتها نظام المجالس المتعددة، وهو نظام أقل شهرة وتطبيقاً من النظامين السابقين.

ج- نظام المجالس المتعددة: في هذا النظام نجد أن السلطة التشريعية تمارسها عدّة مجالس، إلا أن أحد هذه المجالس يكون ذا اختصاص أساسي في الحياة النيابية، وباقي المجالس تمارس دوراً تشريعياً محددًا، أو يقتصر على مجالات محصورة، وقد تتولّى هذه المجالس القيام بالأعمال التحضيرية للقوانين، والاشتراك في المناقشات دون أن يكون لها حق التصويت. ونشهد تطبيق هذا النظام في فرنسا في غضون الإمبراطورية الأولى النابليونية (1804-1814م)، وفي الوقت المعاصر طبق

¹ فوزي (صلاح الدين)، البرلمان، مرجع سابق، ص. 6.

² متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص. 109.

³ ليسون (ليسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 108.

⁴ المرجع نفسه، ص. 180.

⁵ فوزي (صلاح الدين)، المرجع السابق، ص. 6-7.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام
هذا النظام في يوغسلافيا السابقة في دستور 1963م، إلا أنها عدلت عنه إلى نظام المجلسين في دستور
1974م¹.

4- أهم وظائف السلطة التشريعية: يمكن إيجاز أهم وظائف الهيئة التشريعية في الآتي:

أ- الوظيفة الأولى للهيئة التشريعية - كما يدل عليها اسمها - هي "التشريع"، أي وضع القوانين، وتعديلها، وإلغاؤها؛ فقد أصبح اليوم - وبعد مراحل طويلة مرّت بها هذه الوظيفة الأساسية - عمل التشريع الأساسي يؤدي بواسطة الهيئة التشريعية، ولكن بعد التطور الحاصل الذي زاد عملية التشريع زيادة كبيرة في الحجم والتعقيد أسند العمل المفصل والفتي الفعلي لخبراء في الدواوين الحكومية أو لجان متخصصة، واقتصر عمل الهيئة التشريعية على الموافقة على السياسات العامة، ومناقشة المبادئ الأساسية، وكفالة مصالح الشعب العامة والخاصة².

ب- كما تتولى الهيئة التشريعية عمليات المداولة، والتي يُقصد منها التداول بشأن حاجات الشعب ومشاكله، ويتم هذا عن طريق القرارات، حيث إنّ المناقشة والمناظرة والتصويت هي المناهج التي تستخدمها الديمقراطية، وتعتبر الهيئة التشريعية هي مسرحها الرئيس³.

ج- وتعتبر مراقبة مالية الدولة من وظائف الهيئة التشريعية. هذا بالإضافة إلى وظائف أخرى مثل ما تملكه هذه الهيئة من حق الاستفسار، وهو ما يسمّى "الوظيفة التعبيرية"، حيث تقدّم الأسئلة لكشف المعلومات الخاصة بعمل الحكومة ودواوينها⁴.

فهذه هي أبرز وظائف الهيئة التشريعية، والتي تشترك فيها كثير من الهيئات التشريعية في معظم بلدان العالم، مع الملاحظة أنّ هذه الصلاحيات قد تزيد وقد تنقص بحسب الأنظمة المختلفة وطبيعتها، ومدى ما تحظى به هذه الهيئة من صلاحيات، بالمقارنة مع الهيئات الأخرى، ولاسيما الهيئة التنفيذية.

ثالثاً: السلطة التنفيذية

ونتناول دراسة هذه السلطة في الآتي:

1- التعريف بالسلطة التنفيذية: يُقصد بالسلطة التنفيذية تلك السلطة التي تنعقد بناصية

شخص واحد، كالملك أو رئيس الجمهورية (وفي النظام البرلماني تكون له هذه السلطة اسماً، ولكنه

¹ فوزي (صلاح الدين)، البرلمان، مرجع سابق، ص. 8.

² نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 536.

³ المرجع نفسه، ص. 537.

⁴ المرجع نفسه، ص. 540-541.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام

يباشرها فعلاً بواسطة وزرائه). وهذه الوحدة في تكوين السلطة التنفيذية هي القاعدة السائدة، وهي عامل من عوامل قوة هذه السلطة وسرعة تصريف الأمور، مع ما يجب لو وظيفة التنفيذ من حزم وقوة¹.

2- أهمية الهيئة التنفيذية: تعتبر هذه الهيئة إحدى أجهزة الحكومة الثلاث، ويعتبرها المواطن -على العموم- أهم جزء في الحكومة، فهو يوحد بينها وبين الحكومة ذاتها؛ وذلك لأن رئيس الهيئة التنفيذية هو أيضاً رئيس الدولة، وهو رمز وحدة الدولة وسلطتها، وقوة الدولة تُمارس عادة عن طريق الهيئة التنفيذية، حيث إن قوات الدفاع والبوليس تحت سيطرة الهيئة التنفيذية، التي تُعرف أيضاً بحكومة البلاد².

3- طبيعة الهيئة التنفيذية: لقد اعتبر "روسو" التصرف الذي يؤسس الحكومة ليس عقداً، بل هو قانون، وأن من يؤمنون على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقاً سادة الشعب؛ وإنما هم موظفوه، وأنه يستطيع إقامتهم وعزلهم متى شاء، وأن المسألة بالنسبة لهم ليست مسألة تعاقد؛ وإنما طاعة³.

وأما ما تشمله الهيئة التنفيذية -في أوسع معانيها- فهم جميع الموظفين الحكوميين ما عدا أولئك الذين يعملون في الهيئة التشريعية أو القضائية، وتتضمن جميع شعب الحكومة التي لها صلة بتنفيذ سياسة الدولة⁴.

4- أهم وظائف الهيئة التنفيذية: للهيئة التنفيذية عدّة وظائف، ولقد نمت واتسعت كثيراً في الوقت الحاضر.

ومن بين هذه الوظائف التي تضطلع بها هذه الهيئة: إدارة العلاقات الخارجية مع الدول الأجنبية (العلاقات الخارجية)، كما أنها تمارس سيطرتها على تنظيم القوات المسلحة؛ حيث إن رئيس الهيئة التنفيذية في كل البلاد هو القائد الأعلى لقوات الدولة المسلحة (الشؤون العسكرية)، كما تتولى تنفيذ القانون والإدارة، وهي الوظيفة الأولية أو الأساسية للهيئة التنفيذية، والتي اتسعت كثيراً

¹ الطماوي (سليمان محمد)، التظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص. 268.

² نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 528.

³ روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 163.

⁴ كيتيل (رايموند كارفيلد)، العلوم السياسية، ترجمة: فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، ط. 2، 1964 م، ج. 2.

الباب الأولالتعددية في ميزان الإسلام
في الدولة الحديثة، هذا بالإضافة إلى ما تقوم به من دور هام في مجال التشريع، كما تملك أيضًا بعض
السلطات القضائية¹.

ثالثاً: السلطة القضائية

ونتناول دراسة هذه السلطة في الآتي:

1- **تطور الهيئة القضائية:** لقد كانت إدارة القضاء، التي تعدّ اليوم -بوجه عام- من واجبات
الدولة، في الأصل تعدّ مسألة خاصة، ولم يكن للدولة جهاز معيّن لإدارتها؛ حيث كانت في الدولة
البداية المنازعات والخروج عن العرف والتقاليد تُحسم بالصلح بين الطرفين، أو بتوسيط بعض
الأفراد، أو تحسمها العائلة بأخذ الثأر والانتقام²؛ أما اليوم فقد أصبح القضاء من الأجهزة التي تتولّى
الدولة تنظيمها ورعايتها، حيث غدت هيئة القضاء من مؤسسات الدولة الحديثة.

2- **أهمية الهيئة القضائية:** إن وجود هيئة تشريعية وهيئة تنفيذية في بلد ما لا يُغني عن وجود
هيئة قضائية مستقلة وغير متحيزة، حتى يكمل عمل نظامها الدستوري، وتعتبر هذه الهيئة خير وسيلة
لحماية ضدّ الحكم التحكّمي، وذلك إذا تكوّنت هذه الهيئة تكوينًا مناسبًا وتحقّق فيها شرط
الاستقلال³، فهذه الهيئة هي التي تُشعر المواطن بالأمان والاطمئنان على حقوقه وحرياته، ولاسيّما بعد
ازدياد نفوذ الهيئة التنفيذية، واتّساع صلاحياتها ونشاطها.

3- **أهمّ وظائف الهيئة القضائية:** تعتبر الوظيفة الأساسية للهيئة القضائية هي تطبيق القانون
على قضايا معينة، والفصل في المنازعات المختلفة، وهي مهمة ليست سهلة، ولاسيّما مع غموض
نصوص القانون في بعض الأحيان، وهذا ما يحتمّ على القاضي تفسير معنى القوانين⁴.
- كما تقوم هذه الهيئة بوظيفة حماية الفرد ضدّ اعتداء الدولة، ومن أهمّ وظائفها كذلك تفسير
الدستور، وإعلان بطلان القوانين التي تخالفه، كما تعطي آراء استشارية في مسائل قانونية، إلى غير
ذلك من الوظائف المتعدّدة لهذه الهيئة⁵.

¹ نصر (محمد عبد المعز)، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص. 528 وما بعدها.

² كيتيل (رايموند كارفيلد)، العلوم السياسية، مرجع سابق، ج. 2، ص. 141-142.

³ نصر (محمد عبد المعز)، المرجع السابق، ص. 543-544.

⁴ المرجع نفسه، ص. 544.

⁵ المرجع نفسه، ص. 545-547.

المطلب الرابع: مبدأ الفصل بين السلطات (Le principe de la séparation des pouvoirs)

يعتبر هذا المبدأ من المبادئ الدستورية التي تقوم على أساسها أنظمة الديمقراطية الغربية بوجه عام، وينسب أصل هذا المبدأ - عادة - إلى الفلسفة السياسية للقرن الثامن عشر، ونجد "مونتسكيو" في كتابه الشهير "روح القوانين" (Esprit des lois) يعبر عن هذا المبدأ أكمل تعبير، حتى إنه في فرنسا وفي غيرها من البلدان لا يمكن فصل ذلك المبدأ عن اسم "مونتسكيو" وكتابه، فهو الذي أذاع ذلك المبدأ عن طريق كتابه الشهير الذي ظهر عام 1748 م، هذا على الرغم من أن "مونتسكيو" ليس هو أول من قال بهذا المبدأ، ولم تكن الأفكار التي أدلى بها بصدده من صنعه كلها، وكل ما هنالك أنه استطاع أن يضع تلك الأفكار (أو ذلك المبدأ) في أبلغ وأروع قالب؛ حيث لمع هذا المبدأ بفضل لمعانا جعل منه - ومن تلك الأفكار - مبدأ من المبادئ الأساسية لأنظمة الديمقراطية الغربية¹.

وفيما يأتي نتعرض - بإذن الله تعالى - إلى دراسة هذا المبدأ :

أولاً: مضمون مبدأ الفصل بين السلطات

يعتبر هذا المبدأ - في تفسيره السليم - قاعدة من قواعد فن السياسة، ومبدأ تلميه الحكمة السياسية؛ وذلك أنه لكي تسير مصالح الدولة سيراً حسناً، وحتى نضمن الحريات الفردية، ونحول دون استبداد الحكام، فإنه من اللازم ألا تركز السلطات كلها في هيئة واحدة، ولو كانت هيئة نيابية تعمل باسم الشعب، فجوهر هذا المبدأ يتلخص في دعامتين: الأولى تتمثل في تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف هي: الوظيفة التشريعية، والوظيفة التنفيذية، والوظيفة القضائية؛ والثانية تتمثل في عدم تجميع هذه الوظائف في هيئة واحدة، وهذا الشق الثاني هو الذي أبرزه "مونتسكيو" ونُسب إليه، وبهذا المعنى لا يعد هذا المبدأ فكرة قانونية مثل سيادة الأمة، ولكن هو مجرد قاعدة من قواعد الفن السياسي². كما اعتُبر هذا المبدأ تقنية تنظيم دستورية³.

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص. 176.

² الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث...، مرجع سابق، ص. 451-452.

³ HERMET (Guy), BADIC (Bertrand), BIRNBAUM (Pierre) et BRAUD (Philippe), *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Dalloz, Armand Colin, éd. 5, Paris, 1994, p. 285.

ثانياً: نشأة المبدأ وتطوّراته

لهذا المبدأ تاريخ قديم، فقد فكّر الفلاسفة والعلماء، ولاسيّما أفلاطون وأرسطو، منذ أقدم العصور، في تقسيم وظائف الدولة، وحتى في فصل هذه الوظائف¹.

أمّا إذا تقصّينا تحديد تاريخ نشوء أفكار هذا المبدأ في العصر الحديث، فإننا نجد بأنّ "جون لوك" قد نادى بهذا المبدأ، وبعدها استأنف "مونتسكيو" -وبراعة وتفوّق- تطويره وبلورته، وقد سيطر هذا المبدأ على التاريخ السياسي البريطاني²، وذلك منذ منتصف القرن السابع عشر، وعلى جميع التواريخ الدستورية للولايات المتّحدة الأمريكية بداية من عام 1776 م، وفرنسا بداية من عام 1789 م، وجميع البلدان الحرّة والديمقراطية، حيث كانت الثورة الفرنسيّة كثيرة الاستعمال لأفكار ونظريات كلّ من "لوك" و"مونتسكيو"³.

وفي العصر الحاضر، وعلى الرّغم من تبني كثير من دساتير العالم لهذا المبدأ، إلّا أنّ هناك اتجاهات يرى أنّ هذا المبدأ في سبيله إلى الانهيار، وأنّ القاعدة في النظم السياسية المعاصرة هي تدرّج السلطات⁴، لا المساواة بينها، واتّخاذ هذا المبدأ في النظم السياسية المعاصرة كان نتيجة حتمية لانتشار الديمقراطية، وجعل السيادة للشعب، يمارسها عن طريق ممثليه، ووضع الثقة في الهيئة الحاكمة الأقرب إلى الشعب والأكثر تمثيلاً له⁵.

¹ ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 849.

² فقد استوحى "مونتسكيو" فكرته عن الفصل بين السلطات من واقع النظام السياسي الإنجليزي في عصره، فمن ثنايا الملاحظة كشف عن حقيقة أنّ السلطة قوّة، وأنّه طبقاً لطبيعة الأشياء لا يوقف القوّة إلّا القوّة، وتأكّد له ذلك من خلال المقارنة بين النظام الإنجليزي والنظام الفرنسي في عصره، حيث انتهى إلى فكرة الفصل بين السلطات، والتي تعني ضرورة تفتيت السلطة بين قوتين متوازنتين هما: البرلمان الذي يقوم على وظيفة التشريع، والملك الذي يقوم على وظيفة التنفيذ، فجاء بفكرة التوازن في القوّة بين السلطات في ثنايا تبادل التأثير والتأثر. انظر: ثابت (عادل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 101.

³ CADART (Jaques), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, L.G.D.J, paris, 1975, p.280.

⁴ ويلاحظ أنّ نظام "تدرّج السلطات"، الذي همين فيه هيئة معيّنة على غيرها من هيئات الدولة، يختلط في الواقع مع نظام "تركيز السلطة"، لأنّه لا يأخذ من فكرة توزيع السلطة إلّا فكرة تعدّد الهيئات، دون أن يسوّي بين تلك الهيئات في الاختصاصات؛ وإنما يضع السلطة الحقيقيّة والاختصاصات الهامة في يد هيئة واحدة أو حاكم واحد، جاعلاً من الهيئات الأخرى مجرد هيئات تابعة أو ثانوية. انظر: بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 310.

⁵ بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 347-348.

ولكن رغم هذا الرأي إلا أن الاتجاه الغالب لا يزال ينظر إلى هذا المبدأ - حتى في عصرنا الحاضر - على أنه من الضمانات القانونية الهامة للحرية السياسية¹.

ويبدو أن هذا صحيح من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فإن هذا المبدأ لم يرق بعد إلى ما كان يتغيّاه.

ثالثاً: مبررات وأهداف مبدأ الفصل بين السلطات

لقد كان الذين أقرّوا هذا المبدأ، والذين تبوّه في أنظمتهم، يهدفون من ورائه إلى تحقيق جملة من الأهداف، كما استندوا إلى مبررات للأخذ به، وفيما يأتي ذكر لبعض هذه المبررات والأهداف:

1- من أهم مبررات هذا المبدأ هو منع الاستبداد وصيانة الحرية، حيث أجمع المفكرون في مختلف العصور على أن السلطة المطلقة من شأنها أن تغري بإساءة استعمالها، حتى قيل إن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة؛ ولذلك فإن أفضل وسيلة لمجابهة هذا الخطر هي تقسيم السلطات، حتى توقف السلطة المطلقة كما عبّر عن ذلك "مونتسكيو"².

2- ضمان مبدأ الشرعية؛ وذلك لأن مبدأ الشرعية يقتضي بأن تتسم القواعد التشريعية بالعمومية والتجريد، فتصدر التشريعات دون نظر إلى الحالات الفردية، وهذا لا يتحقق إلا إذا فصلنا بين المشرّع والمنفّذ؛ أما إذا لم يتم هذا الفصل، فإن المنفّذ سوف يصدر التشريعات على ضوء ما لديه من اعتبارات عملية، فيفقد بذلك التشريع حياده³.

ولكن رغم هذه المبررات الواقعية، والأهداف المحققة لمصلحة الشعب، إلا أن هذا المبدأ لم يسلم من الانتقادات، وفيما يأتي نتعرّض إلى هذه الانتقادات، مع مناقشتها:

رابعاً: الانتقادات الموجهة إلى مبدأ الفصل بين السلطات

لقد انتقد بعض الفقهاء هذا المبدأ؛ لما رأوه من عيوب تكثف هذا المبدأ، ولاسيما من ناحية التطبيق، ومن هذه الانتقادات نذكر ما قيل في كون هذا المبدأ غير ممكن التطبيق؛ وذلك لأن

¹ سميع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، الزهراء للإعلام العربي، د. م، ط. 1، 1409 هـ - 1988 م، ص. 537.

² الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث...، مرجع سابق، ص. 452.

³ المرجع نفسه، ص. 452-453.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

مباشرة خصائص السيادة بواسطة هيئات مستقلة بعضها عن بعض أمر غير مستطاع، لأن هذه الخصائص كأعضاء الجسم البشري متصلة ببعضها اتصالاً طبيعياً¹.

كما قيل إن توزيع السلطات يقضي على فكرة المسؤولية، ويشجع كل هيئة على التهرب منها، وإلقائها على الهيئات الأخرى؛ وبذلك يصبح من الصعب معرفة المسؤول الحقيقي في الدولة، وتحديد مسؤوليته²، هذا بالإضافة إلى ما قيل من كون أن هذا المبدأ أمر وهمي، إذ لا تلبث إحدى السلطات أن تسيطر على بقية السلطات وتسيّرهما كما تشاء، رغم الحواجز التي يضعها الدستور في مختلف السلطات³، وهذا ما جعل بعض الأنظمة التي حاولت الأخذ بهذا المبدأ -ولاسيما في صورة الفصل التام بين السلطات- تواجه صعوبات عملية أدت إلى انهيار النظام، وفي أحيان أخرى اضطرّ العمل على إقامة نوع من التعاون بينها للتغلب على مشاكل الفصل، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية⁴.

ويردّ على الانتقادات السابقة بأن المقصود بالمبدأ ليس كما تصوّره الناقدون، فقد اعتقدوا أن المراد به الفصل المطلق بين السلطات، وهذا الاعتقاد غير صحيح؛ إذ إنه على الرغم من انفصال السلطات، إلا أنه لا بدّ من قيام علاقة تعاون وتضامن بينها، حتى تستطيع أداء وظائفها على الوجه الأكمل، فالمدلول الحقيقي لمبدأ الفصل بين السلطات هو أن تكون هذه السلطات متساوية ومستقلة عن بعضها، بحيث لا تستطيع إحداها أن تعزل الأخرى وتستبدّ بها⁵.

وعلى هذا فإن قيمة هذا المبدأ لا تتلشى رغم الانتقادات الموجهة إليه؛ وذلك لأن تطبيقه بالصورة الصحيحة يحقق أهم الأهداف وأفضل الضمانات لحماية الحقوق والحريات، وإن كان ليس هو الضمان الوحيد لتحقيق ذلك.

خامساً: أثر تعدد تطبيقات مبدأ الفصل بين السلطات على تعدد أنظمة الحكم

إن دساتير الدول المختلفة قد اختلف واضعوها في تفسير مبدأ فصل السلطات، وفي مدى تطبيقه على تلك الدساتير، تبعاً لظروف كل دولة؛ لذلك نجد أن الروابط بين السلطات -ولاسيما بين

¹ ليلة (محمد كامل)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 860-861.

² المرجع نفسه، ص. 861.

³ المرجع نفسه، ص. 861.

⁴ الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث...، مرجع سابق، ص. 453.

⁵ ليلة (محمد كامل)، المرجع السابق، ص. 863.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام

السلطتين التشريعية والتنفيذية - قد اختلف من دولة لأخرى؛ ومن ذلك نشأت صور -أو نظم- مختلفة متعددة لتلك الروابط، نستطيع أن نقسمها إلى مجموعتين كبيرتين؛ الأولى تتمثل في نظم العزلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، والثانية تتمثل في نظم التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية¹. فالجموعه الأولى التي تمثل نظم العزلة، أو الفصل التام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، نجد مثلاً لها في الدستور الملكي الفرنسي لسنة 1791م، وكذلك في دستور السنة الثالثة (وهما من دساتير عصر الثورة الفرنسيّة)، وقد فشل هذا النظام (نظام العزلة)؛ حيث أدى إلى انقلابات، وإلى الفوضى، ولم يصبح لهذا النظام أهمية إلا من الناحية التاريخية؛ وذلك لأنّ التشريعات الدستورية الحديثة قد هجرته².

أما المجموعة الثانية، والمتمثلة في نظم التعاون بين السلطتين (التشريعية والتنفيذية)، فهي تتجسّد في نظام حكومة الجمعية النيابية، والنظام الرئاسي، والنظام البرلماني؛ حيث تنظّم معظم الدساتير تعاوناً بين هاتين السلطتين، على أن التعاون يبدو في صور مختلفة، فإذا كان الدستور يجعل الكفّة الراجحة في جانب الجمعية النيابية، فإنّ نظام الحكم في هذه الحالة يطلق عليه نظام "حكومة الجمعية النيابية" أو "النظام المجلسي"، أما إذ كان الدستور يجعل الكفّة الراجحة لرئيس السلطة التنفيذية في البلاد الجمهورية، فإنّ نظام الحكم يطلق عليه "الحكومة الرئاسية" (نسبة إلى الرئيس)، أما إذا كان الدستور يقرّر توازناً وتعاوناً بين هاتين السلطتين (التشريعية والتنفيذية)، فإنّ نظام الحكم في هذه الحالة يطلق عليه "النظام البرلماني"، أي أنّه النظام الذي لا يعمل على ترجيح كفّة إحدى هاتين السلطتين على الأخرى، وفي هذه الحالة وحدها نجد مبدأ فصل السلطات يطبق طبقاً للتفسير الصحيح. وهذه الصور الثلاث من الأنظمة هي السائدة في الديمقراطية الغربية في العصر الحديث³.

وبهذا نكون قد وقفنا على بعض الحقائق المتعلقة بالمؤسسات الأساسية التي تقوم عليها الأنظمة السياسية المختلفة، وتمثّل هذه المؤسسات التي قصدنا دراستها في السلطات الثلاث، والتي عبّرنا عنها بلفظ المؤسسات، فيكون لدينا ما يسمّى "المؤسسة التشريعية" و"المؤسسة التنفيذية" و"المؤسسة القضائية"، وقد تطرّقنا كذلك لمبدأ مهمّ يتعلّق بالعلاقة بين هذه المؤسسات، والتمثّل في "مبدأ الفصل بين السلطات".

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، جـ 1، ص. 179.

² المرجع نفسه، ص. 179-180.

³ المرجع نفسه، ص. 180-181.

ويبقى لنا الآن - عملاً بمنهاج البحث - التطرق إلى هذين الموضوعين، أي التعددية المؤسساتية ومبدأ الفصل بين السلطات، من منظور إسلامي.

المطلب الخامس: التعددية المؤسساتية في نظام الإسلام

بداية لا بد من التأكيد بأنه إذا كانت حياة المجتمعات البشرية تقتضي أن يكون لها تشريع ينظم علاقة أفرادها، وهيئة تقوم على تنفيذه، وأخرى تتولى الفصل في النزاع، فإن الإسلام ليس بعيداً عن هذا الجمع في الأعمال، ومن ثم عرف الإسلام هذه الولايات النوعية في تدرجها، وقد جمع النبي ﷺ هذه الأعمال في يده أول عهد الإسلام؛ فكان مصدراً للتشريع فيما يوحى إليه من ربه، وكان قائماً على تنفيذ شرع الله بين الناس، وقاضياً بينهم فيما تشاجروا عليه¹.

كما تجدر الإشارة كذلك إلى أنه ليس من الصواب أن يعطى لأي شكل مؤسسي صفة القدسية؛ إذ القدسية تكون للمبادئ والتوجهات، والقواعد الأخلاقية والتعاليم الدينية، وفي إطار المبادئ يمكن أن تتعدد المؤسسات وتختلف، فعندما نناقش - على سبيل المثال - شكل السلطة التشريعية، ونبحث في إقامة مجلس واحد أو مجلسين، والعلاقة بينهما، أو عندما نناقش شكل السلطة التنفيذية وعدد الوزارات، أو عندما ندرس أشكال النظم القضائية المختلفة (كنظام التقاضي والمحلفين)، فكل هذه أمور يمكن أن تتم في إطار نفس التعاليم والمبادئ، دون أن يكون الأخذ بأحد الأشكال خروجاً أو انحرافاً عنها².

ومعنى هذا أن هذه المؤسسات المتعددة يمكنها أن تجسد مبادئ وتعاليم وأفكار مختلفة، باختلاف الأنظمة نفسها، وباختلاف ظروف الزمان والمكان؛ حيث إن هذه المؤسسات - وفق هذا المنظور - هي مجرد قوالب تنظيمية يمكن أن تستوعبها أنظمة مختلفة، ومن أدلة هذا أن التاريخ يعلمنا أن بعض المؤسسات والتنظيمات التي نطلق عليها صفة "الإسلامية" وجدت في مجتمعات غير إسلامية، واستفاد المسلمون في إقامة مؤسساتهم من خبرة من سبقوهم ومن عاصروهم، فالمؤسسات تنشأ وتتطور وتتغير

¹ سعيد (صباحي عبده)، السلطة والحرية في النظام الإسلامي (دراسة مقارنة)، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1982 م،

ص. 94.

² هلال (علي الدين)، "مؤسسات الدولة الحديثة"، مجلة "منبر الحوار"، بيروت، العدد: 14، سنة 1410 هـ - 1989 م، ص. 96.

الباب الأولالتعددية في ميزان الإسلام

في مواجهة المشاكل التي تواجهها؛ وتلك التي نشأت لمجتمع بسيط محدود الأرجاء لن تكون مناسبة لمجتمع معقد مترامي الأطراف؛ وتلك التي نشأت في شعوب صغيرة العدد لا تناسب الأقاليم الكبيرة¹.

إذن فالتنظيمات والمؤسسات هي من وضع البشر، أي أنها كلها وضعية بهذا المعنى، والعبرة في تقييم المؤسسات هو في كفاءتها، وقدرتها على تحقيق الأهداف التي أقيمت من أجلها².

ولكن رغم ذلك فإنه من الثابت أن مضمون تلك السلطات ومصدرها، وطريقة تشكيلها، والشروط المتعلقة بذلك، واختصاصاتها، والقيود الواردة على تلك السلطات، تختلف من نظام لآخر، أي أن اختلاف المبادئ والأحكام المنظمة لعمل تلك السلطات له أثر في تحديد صورتها؛ ولذلك نجد نظام الإسلام يطبع تلك السلطات بطابعه الخاص، بما يتوافق مع أحكامه وتشريعاته، حتى ولو توافقت مع التنظيمات الوضعية في شكلها.

وفيما يأتي نتعرض - بإذن الله تعالى - إلى بيان صورة السلطات الثلاث في نظام الإسلام، وما تتميز به:

أولاً: السلطة التشريعية في نظام الإسلام

القاعدة الأساسية المعروفة عن الإسلام في هذا المجال، أن التشريع المطلق هو لله وحده، ولا شريك له في ذلك، فهو الخالق والمفضل على العباد، بما يصلحهم في معاشهم ومعادهم. فمصدر القانون الأساسي هو الله سبحانه وتعالى بما أنزله من القرآن، وما أقرّ عليه الرسول ﷺ من اجتهاد، وأن هذا القانون الأساسي هو عماد التشريع في الإسلام ومرجع كل مشرعيه، أي أن مصدر التشريع الإسلامي هو الله تعالى وحده³.

والتشريع المقصود هنا، والذي هو حق خالص لله تعالى، هو "التشريع الابتدائي" (أي التشريع الأصلي)، ذلك لأنه يوجد نوع آخر من التشريع يسمى "التشريع الابتدائي" (أي الاستشراع)، وهذا الأخير ليس تشريعاً منشئاً، بل هو تشريع كاشف؛ وعلى ذلك يثبت هذا الحق للبشر عند السعي لتنظيم دائرة المباح الواسعة، وعند تنفيذ ما وردت به النصوص الشرعية، أو عند السعي لتنظيم

¹ هلال (علي الدين)، "مؤسسات الدولة الحديثة"، مجلة "نبر الحوار"، العدد: 14، مرجع سابق، ص. 96-97.

² المرجع نفسه، ص. 100.

³ خلاف (عبد الوهاب)، السلطات الثلاث في الإسلام - التشريع. القضاء. التنفيذ - دار القلم، الكويت، ط. 2، 1405 هـ.

1985م، ص. 6-7.

الأحكام الظنية، التي لم يرد فيها نصّ قطعي ولا إجماع، فمثل هذه الأحكام المراد تنظيمها هي بطبيعتها قابلة للتغيير والتبديل، لخضوعها لظروف البيئات والأزمنة والأعراف¹.

فمهمة المستشرع البشري في نظر الإسلام تنحصر في إطار الاجتهاد، سواء أكان ذلك الاجتهاد استنباطاً من نصّ، أم حكماً مستفاداً منه، وفق طريق من طرق الاجتهاد المتعددة، ويجوز الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، على أن يكون ذلك محققاً لمصلحة عامة، أو مراعيًا لمقاصد شرعية مقرّرة².

والإسلام لا يرفض مبدأ قيام سلطة تشريعية؛ وإنما يرفض أن تتجاوز تلك السلطة للصلاحيات التي يخولها الإسلام لها، وبناءً على هذا؛ فإنّ الإسلام يحدّد اختصاصات هذه السلطة بأن يكون تشريعها-سواء أكان دستوراً أم قانوناً- معبراً عن المبادئ التي أقرّها الإسلام، سواء في مجال التشريعات القانونية أم الاقتصادية، أو في مجال احترام قواعد ومبادئ الحكم المقرّرة³.

وإذا كان الإجماع حاصلًا بين المسلمين على أن التشريع الأصلي هو حقّ خالص لله تعالى، لأنّه مالك الملك، فقد اختلفوا في التشريع الفرعي (الاجتهاد) تنظيمًا لدائرة المباح وللأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية، واختلفوا حول صاحب هذا الحقّ هل هو للأمة، أو لطائفة منها منتخبة، أم للعلماء أهل الاجتهاد، أم هو حقّ لوليّ الأمر⁴.

ولقد اقترح بعض الباحثين تقرير مبدأ دستوري هام، والتمثّل في نيابة أهل الحلّ والعقد عن الأمة في ممارسة الشورى في النطاق السياسي، ونيابة العلماء وأهل الذّكر عن الأمة في ممارسة الشورى في الإجماع، والاجتهاد في النطاق التشريعي⁵.

كما أضاف بعض الباحثين إلى أنّه لا بدّ أن يتميّز "مجلس الشورى" عن "مجلس النيابة عن الأمة"؛ وذلك لأنّ نواب الأمة ربّما كانوا من فئات مختلفة، وأنماط متعدّدة، وربّما كانوا من الأميين أو غير العلماء والفقهاء؛ لأنّهم يمثّلون الناس، وقد اختارهم الأمة لينوبوا عنها في إبداء رأيهم فيما يتعلّق

¹ سعيد (صبحي عبده)، السلطة والحريّة في النظام الإسلامي (دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص. 64-65.

² النسيهان (محمد فاروق)، "الدور التشريعي للدولة في نظر الإسلام"، مقال بمجلة "العربي"، الكويت، العدد: 296،

سنة 1403 هـ - 1983 م، ص. 25.

³ المرجع نفسه، ص. 26.

⁴ الفوشى (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 114.

⁵ الشاوي (توفيق)، فقه الشورى والاستشارة، دار الرفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط. 2، 1413 هـ - 1992 م،

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام
بمصلحتهم، ونقل وجهات نظر الأمة إلى حكّامها، أما مجلس الشورى فينبغي أن يكون من العلماء،
والفقهاء العاملين، وذوي الاختصاص في شؤون شتى، ومن أتقاء الأمة وعدولهم ووجهائهم، وأهل
الحلّ والعقد¹.

وهذا نخلص إلى أنّ السلطة التشريعية معترف بها في الإسلام، وهي موجودة فعلاً، إلاّ أنّها
تختلف عمّا هي عليه في الأنظمة الوضعيّة، من حيث مصدر التشريع في كلّ منها وضوابطه، وتشكيل
هذه الهيئة.

ثانياً: السلطة التنفيذية في نظام الإسلام

إنّ ما يتعلّق بتنظيم السلطة التنفيذية هو في حقيقته من اجتهاد المسلمين، وذلك بعكس
التشريع الذي استمدّ من روح الإسلام - كما رأينا-، وتبلور السلطة التنفيذية -بمعناها الحديث-
في مركز الخليفة الذي جمع بين رئاسة الدولة والحكومة، وفقاً للاصطلاحات المعاصرة، فكان
أقرب ما يكون إلى النظام الرئاسي بمفهومه الحديث، ولم يختلف فقهاء المسلمين في أمر قدر اختلافهم
حول الخلافة، حيث كان هذا الخلاف أول صدع في بناء دولتهم².

وتباشر السلطة التنفيذية، والمتمثلة في الخليفة، مهامها عند جمهور مجتهدى الأمة بالبيعة، والبيعة
دائماً تصدر للإمام على أساس أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ فهي بيعة مشروطة دائماً،
وشرطها يعني أنّ سلطة الإمام سلطة مقيّدة، وأنّها تجري في إطار قانوني مضروب عليها من أحكام
التشريع الإسلامي المنزلة³.

وتدخل أحكام الخلافة (نظام الحكومة) بطبيعتها في نطاق "علم الفروع"، وعلى وجه التحديد
في شقّه المتعلّق بالقانون العام (القانون الدستوري)، رغم أنّ الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم
الكلام⁴.

وهناك من يعتبر أنّها من مباحث علم الفقه.

¹ الخطّاط (عبد العزيز عزّت)، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص. 242.

² الطماوي (سليمان)، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة -دراسة مقارنة- مرجع سابق، ص. 216.

³ البشري (طارق)، "مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية"، مجلّة "منبر الحوار"، بيروت، العدد: 14، سنة 1410 هـ - 1989م،
ص. 75.

⁴ السنهوري (عبد الرزاق أحمد)، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: توفيق محمد الشاوي ونادية

عبد الرزاق السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1422 هـ - 2001 م، ص. 59.

الباب الأول.....التعددية في ميزان الإسلام

أما بالنسبة لمهام وصلاحيات وسلطات الإمام، فإننا نجدها مبثوثة في كتب "الأحكام السلطانية"، وذلك مثل ما أورده "الماوردي"¹، الذي حدّد سلطات الإمام في عشرة أمور، كما تحدّث عن نوعي الوزارة، وهما "وزارة التفويض" و "وزارة التنفيذ"، وحدّد وظائف كلّ منهما².

ويلاحظ أنّ تلك السلطات التي حدّدها "الماوردي" للإمام، جميعها سلطات تنفيذية، كما تقوم به في عرف النظم الحاضرة "السلطة التنفيذية"؛ أما بالنسبة لنوعي الوزارة فيلاحظ أنّ "وزير التفويض"، وهو من يفوضه الإمام في تدبير الأمور حسب تقدير الوزير ورأيه، فهي أقرب إلى نظام "مجلس الوزراء" في النظام البرلماني الحديث؛ حيث تقوم الوزارة برسم السياسات، والنوع الثاني وهو "وزير التنفيذ" هو الذي ينفذ مشيئة الإمام، ويبلغ قراراته، ويشرف على نفاذها دون أن يكون هو راسم السياسة، وهي وظيفة أقرب إلى وظيفة الوزير في النظام الرئاسي الحديث. وهكذا نلاحظ أنّ الجهاز كلّه، من الإمام إلى كبار عمّاله، يدور في إطار محدّد، كما يطلق عليه بالمصطلح الدستوري والتنظيمي الحديث "السلطة التنفيذية"³.

وبهذا نخلص إلى أنّ السلطة التنفيذية في الإسلام تخضع لاجتهاد المسلمين في تنظيمها، فالجمال فيها واسع للاجتهاد والإبداع، ولم ترد صيغة محدّدة لتنظيمها؛ وذلك لأنّ هذا الأمر يختلف باختلاف الزمان والمكان، ولا بأس من الاستفادة مما وصلت إليه البشرية في مجال تنظيم هذه السلطة، بما يواكب العصر ويحقّق المصلحة، ولا يخالف مبادئ الإسلام ومقاصده.

ثالثاً: السلطة القضائية في نظام الإسلام

تحتلّ وظيفة القضاء بمكانة هامة في نظام الإسلام؛ وذلك لارتباطها بمسألة الحقّ والعدل والمساواة، والتي هي من أهداف الإسلام ومبادئه العليا التي جاء ليحقّقها. وقد استظلّ بظلال هذه المبادئ حتى غير المسلمين.

1 الماوردي: هو علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي، أفضى قضاء عصره، وهو من العلماء الباحثين، ومن أصحاب التصانيف الكثيرة، ولد في البصرة (عام 364م-974م)، وانتقل إلى بغداد، وولي القضاء في بلدان كثيرة، وكان يميل إلى مذهب الاعتزال، نسبته إلى بيع ماء الورد، ووفاته ببغداد (عام 450م-1058م). من كتبه: "أدب الدنيا والدين" و"الأحكام السلطانية"، "النكت والعيون" و "الخواص" في فقه الشافعية، "نصيحة الملوك"، وغيرها. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج4، ص.327.

2 الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص. 51-52، ص. 61 وما بعدها.

3 البشري (طارق)، "مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية"، مجلّة "منبر الحوار"، بيروت، العدد: 14، سنة 1410 هـ -

الباب الأول التعديّة في ميزان الإسلام

فنظام الإسلام يتصوّر الوظيفة القضائية جزءاً من الولاية العامّة التي يمارسها "الإمام"، وذلك حسبما نعرف من وقائع النظم الإسلامية، وحسبما يُثبت فقهاء "الأحكام السلطانية"، وقد كان الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم يقضون بأنفسهم فيما يتنازع فيه الناس من أمور، كما أنّ للإمام أن يعيّن القضاة، وأن يسمح للولاة والأمراء في الأقاليم أن يعيّنوا القضاة في الأقاليم التي يتولّون عليها¹. وفقهاء الشريعة الإسلامية لم يعتبروا الوظيفة القضائية وظيفة مستقلة عن الوظيفة التنفيذية، بدليل أنّه قلّما كان القاضي يقتصر على القضاء، بل لم يروا غضاضة في أن يجمع القاضي إلى جوار القضاء وظائف تنفيذيّة لا علاقة لها بالقضاء، مثل قيادة الجيوش، وغيرها، كما أنّ أصحاب الولاية العامة من الوزراء وحكّام الأقاليم كان لهم حقّ في تعيين القضاة وعزلهم، وتحديد اختصاصاتهم من حيث الزمان والمكان وموضوع النزاع، ولكن هذا الإدماج بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية، من الناحية العضوية، لم يكن له أيّ مساس باستقلال القضاة في مباشرة وظائفهم، بل إنّ استقلالهم موفور بدرجة لا نظير لها في الدول الحديثة؛ وذلك نظراً لموقف كلّ من رجل الإدارة والقاضي في مواجهة التشريع الإسلامي².

وليس في الإسلام ما يمنع من وضع نظام للسلطة القضائية، يحدّد اختصاصاتها، ويوضّح إجراءات تنفيذ أحكامها، ويضمن للقضاة استقلالهم وحرّيتهم في إقامة العدل بين الناس³. فهذا هو جهاز القضاء الذي أولاه الإسلام عناية بالغة، حتى وسّع من اختصاص القاضي، والذي يحكم وفق الشرع، ويجتهد في ضوء نصوصه وأحكامه، وقراراته وأحكامه التي يصدرها تطبّق حتى على الحكّام.

والآن بعد أن تطرّقنا - في لحة موجزة - إلى السلطات الثلاث في نظام الإسلام، بقي أن نعرف مدى قبول نظام الإسلام لمبدأ الفصل بين هذه السلطات.

¹ البشري (طارق)، "مؤسّسات الدولة في النظم الإسلامية"، مجلّة "منبر الحوار"، العدد: 14، مرجع سابق، ص. 79.

وقد أثار هذا الوضع الكلام حول شموليّة الحكم الإسلامي، وأنّ القضاء تابع لسلطات الحكم التنفيذي، بحسبان أنّ القاضي إنّما يستمدّ ولايته من إنابة الأمر أو الوالي له. ولكن هذه الشبهة تزول إذا عرفنا أنّ القاضي في التصوّر الإسلامي، حتى وإن تولّى وظائفه بالإنابة من الإمام أو من الوالي، إلّا أنّه لا يخضع لمن يعيّنّه عندما يستقي أحكامه مباشرة من القرآن والسنة وباجتهاده من هذين المصدرين. المرجع نفسه، ص. 79-81.

² الطماوي (سليمان محمد)، السلطات الثلاث...، مرجع سابق، ص. 588.

³ الصباحي (بجي السيد)، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 1، 1413 هـ -

1993 م، ص. 454.

المطلب السادس: الفصل بين السلطات في نظام الإسلام

لقد عرفت الديمقراطية الغربية مبدأ الفصل بين السلطات واعتبرته من مبادئ نظامها، وضمانة من ضمانات حماية الحريات السياسية، ولكن هل نجد هذا المبدأ عند البحث في العلاقة بين السلطات الثلاث في نظام الإسلام؟، وهل يقبل الإسلام مثل هذا الفصل بين السلطات، وإذا كان هذا الفصل موجوداً في نظام الإسلام فهل يختلف أساسه عما هو موجود في النظم الديمقراطية الحديثة؟ وعند البحث في الأمر يمكن أن نبرز اتجاهين، تتناولهما -ياذن الله تعالى- في الآتي:

الفرع الأول: الاتجاه المنكر لمبدأ الفصل بين السلطات في نظام الإسلام

حيث يرى هذا الاتجاه أن نظام الخلافة -وهو بالصورة التي رسمها علماء المسلمين- لا يأخذ بمبدأ فصل السلطات؛ وذلك خلافاً للأنظمة الدستورية للديمقراطيات الغربية، فالخليفة هو صاحب السلطات الثلاث، أي أنه يجمع بينها جميعاً¹.

ولكن إذا رجعنا إلى تاريخ صدر الإسلام، ولاسيما في عصر الخلفاء الراشدين، نجد أن خير ضمانات لحماية الحريات ضد الاستبداد وإساءة استعمال السلطة هو الوازع الديني لديهم، ولكن هذا الوازع الديني قد ضعف فيما بعد؛ مما جعل الاستبداد يظهر من جديد، كما أن نظام الخلافة -كما صورّه علماء الفقه الإسلامي- لا يصحّ أن يعدّ أصلاً من أصول الحكم في الإسلام، وحتى على فرض أن هذا المبدأ لم يُعرف في نظام الخلافة، فإنّ هذا ليس دليلاً على أن الإسلام ينكر الأخذ بهذا المبدأ إذا قضت المصلحة بالأخذ به، ومن باب أولى إذا قضت به ضرورة كفالة الحريات، هذا بالإضافة إلى أن الخلافة تُعدّ من المصالح العامة التي تترك إلى الأمة تنظيمها لما عمل به مصالحها، كما أن تنظيم العلاقات بين مختلف السلطات في الدولة لا يُعدّ تشريعاً عاماً ملزماً لجميع المسلمين في كلّ زمان ومكان؛ وإنما يُعدّ تشريعاً زمنياً، أي مؤقتاً².

كما استند هذا الاتجاه في رأيهم ذلك إلى كون أن مبدأ الفصل بين السلطات قد تبنته الأنظمة الديمقراطية لعلاج مشكلة فيها؛ حيث إنّ تلك البلدان التي تبنته قد مرّت بتجربة الحكم المطلق المستبدّ، ولذلك جاء التنظير معالجاً لواقع محدّد، بغية إرساء ضمانات تحول دون حصول الاستبداد

¹ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص. 181.

² المرجع نفسه، ص. 182 وما بعدها.

الباب الأول التعددية في ميزان الإسلام
الفردية، وبرز مبدأ الفصل بين السلطات كحلّ لمشكلة الاستبداد، وحماية الحريات الفردية من سوء استغلال السلطة؛ وأنّ الكتاب المسلمين المعاصرين قد استندوا خطأً إلى هذا المبدأ، ونقلوه لمعالجة واقع يختلف كليّة عن نظيره في الغرب، فمشكلة الاستبداد لم تنشأ لوجود مشكلة تركّز السلطات؛ وإتّما وجدت أساساً لانعدام القواعد الشرعية الثابتة في الفكر الغربي¹.

واعتبر هذا الفريق كذلك أنّ استقلال القضاء في الممارسة لا يعتبر فصلاً للسلطات؛ وإتّما هو تنفيذ للأحكام الشرعية التي تبيّن هيمنة القضاء على الحاكم والمحكوم، ووجوب التزام الدولة باستقلالية القضاء لضمان نزاهته، والتزام القضاة بتنفيذ أحكام الشرع دون ضغوط أو اضطراب إلى المحاباة².

واعتبر هذا الفريق أنّ تولّي الإمام للسلطات الثلاث يأتي من السنّة النبوية، والتي ظهر فيها بوضوح ممارسة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين رضياً لتلك السلطات كافة بلا تفریق، كما يأتي من إجماع الصحابة رضياً وموافقتهم على ذلك، ويثبت هذا أيضاً من طبيعة التشريع الإسلامي الذي يلزم المسلم باتباع الدليل الشرعي الثابت لديه، حتى لو خالف غيره³.

فهذه جملة من الحجج، التي استند إليها هذا الفريق للقول برأيهم ذلك، وهناك اتّجاه آخر يرى غير ذلك.

الفرع الثاني: الاتّجاه المقرّب بمبدأ الفصل بين السلطات في نظام الإسلام

يرى هذا الاتّجاه أنّ الخليفة في الفكر السياسي -طبقاً لنظرية الخلافة ومبادئها- ليست له سلطات مطلقة، كما يتصوّر البعض خطأً، بسبب سوء التطبيق في عصور لاحقة لعصر الخلفاء الراشدين، وأنّه لا يستبدّ بالسلطة، لأنّه لا يجمع السلطات الثلاث في يده، فليست له سلطة التشريع، وهي أهمّ السلطات، وأنّ السيادة -أي الحاكمية- لله ﷻ، وأنّ الشعب يمارس مظاهر هذه السيادة في حدود الشريعة الإسلامية، ومن أجل ذلك نجد أنّ مبدأ الفصل بين السلطات -مع التوازن والتعاون بينها- متحقّق تماماً في دولة الإسلام، إذا نظرنا إلى كلّ من السلطات الثلاث من زاوية الاتّصال

¹ مفتي (محمد أحمد)، أركان وضمانات الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص. 129.

² المرجع نفسه، ص. 133.

³ المرجع نفسه، ص. 133.

التعددية في ميزان الإسلام.....
أو الانفصال، وإذا نظرنا إليها من زاوية التوازن والتعاون، وإذا ما نظرنا إلى ذلك كله في ظل مبدأ "السيادة لله" ¹.

هذا بالإضافة إلى أن هذا المبدأ يعتبر قاعدة من قواعد السياسة، ومبدأ تملية الحكمة، وأنه مسألة تنظيمية فنية، يتوقف الأخذ به أو عدم الأخذ به على ما يفرضه واقع الحال ².

ويرى هذا الاتجاه أنه ليس في المبادئ الإسلامية الواردة في القرآن والسنة ما يخالف الفصل بين السلطات، أو إيجاد الضمانات الضرورية لحماية المواطن من تعسف السلطة وجورها إذا ما انحرفت ³.

وأضاف هذا الفريق أنه إذا كان الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف مبدأ الفصل بين السلطات، فإن ذلك لا يعني أن أعمال هذا المبدأ بمدلوله الحقيقي، ومن حيث كونه يعني التخصص ومنع تركيز السلطة خوفاً من الاستبداد ولضمان شرعية الحكم، يناهي الأسس التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، بل إن هذا المبدأ الذي تملية قواعد السياسة الحكيمة في الحكم، هو اجتهاد سليم للحيلولة دون الاستبداد، بل لعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين استحدث مبدأ تفرغ القضاة وتخصصهم، كان في ذهنه الاعتبار التي يقوم عليها مبدأ الفصل بين السلطات ⁴.

وفي حقيقة الأمر فإنه ليس في نصوص الإسلام القطعية ما يحسم لصالح أي اختيار؛ ومن ثم فهذه المسألة تتسع لأكثر من اجتهاد، مع التأكيد على أن السلطة التشريعية العليا هي لله تعالى من خلال الوحي، كتاباً وسنة؛ وأنه مهما تباين نوع العلاقة من فصل تام أو نسبي أو دمج، فإن فكرة الصراع بين سلطات الدولة ينبغي أن تستبعد تماماً، ليحل محلها التعاون والتآزر، باعتباره ركناً أساسياً في العلاقات البشرية ⁵.

إذن، فاختصاص التشريع الأصلي في الإسلام بالله تعالى جعل هذه الوظيفة تنفصل عنوظيفتين الآخرين اللتين تعتبران من اختصاص البشر، وتنفيذاً للتشريع الإلهي، وأن الإسلام يستبعد فكرة الصراع بين هذه السلطات، كما يستند إلى الوازع الديني كضمانة من ضمانات عدم الاستبداد.

¹ الصباحي (بجي السيد)، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 493.

² ميمع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 544.

³ هلال (علي الدين)، "مؤسسات الدولة الحديثة"، مجلة "مثير الحوار"، بيروت، العدد: 14، سنة 1410م - 1989م، ص. 98.

⁴ الطماوي (سليمان محمد)، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ص. 363-364.

⁵ الغنوشي (راشد)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 244-245.

الباب الثاني

مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

يعتبر "مبدأ الأغلبية" (Principe de la majorité) من بين أهم الآليات المعتمدة في الديمقراطية الغربية؛ وذلك لعلاقته الوثيقة بأهم أسس الديمقراطية، وهو "حكم الشعب"، فتطبيق هذا المبدأ هو ترجمة عملية لذلك الأساس، وما من دولة تتبنى الديمقراطية الغربية إلا وتنص في دساتيرها على هذا المبدأ، أو تشير إليه، وهو أهم عنصر تتضمنه الأنظمة الانتخابية باختلاف أنواعها وصورها، ولاسيما في الجزء الخاص بكيفية تحديد نتائج الانتخاب، فهو وثيق الصلة بهذا الموضوع، بل هو أبرز عناصره، وأكثر أهمية وخطورة؛ وذلك لما له من أثر مباشر في تحديد الاتجاه السياسي لأي بلد ديمقراطي في فترة من الفترات (الدورة الانتخابية). فهذا المبدأ إذن، هو من أجلى الصور التي تحدّد مدى احترام المبادئ الديمقراطية في أي بلد، والتأكيد على سيادة الشعب، وحقّه في اختيار حكّامه ونظام حكمه.

ومن جهة أخرى، نجد الإسلام، وهو الدين الشامل الخالد، لا يفوته أيّ شيء مما يعتبر صالحاً للعباد في معاشهم ومعادهم؛ فهو في مختلف مصادره وتشريعاته، يسعى إلى تنظيم شؤون العباد بما يكفل رقيهم وازدهارهم واستقرارهم.

إلا أنّ المسلمين - في حال تخلفهم وتقصيرهم - قد يفوتهم ما في هذا الدين العظيم من وسائل تكفل لهم سعادتهم في الدارين؛ لذلك فلا غرو إذا ما انبهروا بما عند غيرهم، مما قد يكون دينهم أسبق إليه. ومبدأ الأغلبية من الأمور التي وردت سوابق تاريخية - عند المسلمين - في شأنه، إلا أنّهم احتفتوا في شأن أصالته عندهم، واعتماده في حياتهم السياسية على الخصوص.

وللبحث في موضوع "مبدأ الأغلبية" عند الغرب (الديمقراطية الغربية)، وتأصيل هذا المبدأ في الإسلام، فقد قسمنا هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول : تناول فيه مبدأ الأغلبية في الديمقراطية الغربية.

الفصل الثاني: نتعرض فيه إلى تأصيل مبدأ الأغلبية في الإسلام.

الباب الثاني

مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

الفصل الأول: مبدأ الأغلبية في الديمقراطية الغربية

الفصل الثاني: النأصيل الشرعية لمبدأ الأغلبية

الفصل الأول

مبدأ الأغلبية في الديمقراطية الغربية

لقد كان "مبدأ الأغلبية" محلّ دراسات مستفيضة من قبل فقهاء القانون والسياسيين والمنظرين؛ وحتى المفكرون السياسيون والفلاسفة قد أولوا هذا الجانب نصيباً من العناية، بالبحث والدراسة. وذلك لأنّ هذا الموضوع فيه من الثراء والتعقيد ما يثير عدّة إشكاليات في الجانب السياسي والقانوني، وحتى الجانب الفكري.

وتما يؤكد ما سبق ذكره أنّ هذا المبدأ قد انبثقت عنه أنظمة مختلفة، وهي ما يسمّى "الأنظمة الانتخابية"، التي تقوم على فكرة هذا المبدأ.

فكان الاهتمام بهذا المبدأ، سواء بالبحث عن تاريخه وتطوّره، أم بدراسة أقسامه وتنظيماته، أم بتقييم نتائج تطبيقه وتأثيرها على الحياة السياسية، وكذا البحث في ضوابطه، يدلّ على أهميّة ومكانة هذا المبدأ في النظام الديمقراطي، ودوره كآلية من آليات هذا النظام.

ولدراسة هذا المبدأ من خلال هذه العناصر، فقد قسمنا هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: وفيه نتناول مفهوم مبدأ الأغلبية وأصوله التاريخية.

المبحث الثاني: ونتعرّض فيه إلى مبررات الأخذ بمبدأ الأغلبية.

المبحث الثالث: ونتحدّث فيه عن نظام الانتخاب بالأغلبية.

المبحث الرابع: ونتناول فيه نظام التمثيل النسبي.

المبحث الخامس: ونتعرّض فيه إلى ضوابط مبدأ الأغلبية.

المبحث الأول

مفهوم مبدأ الأغلبية، وأصوله التاريخية

من بين الجوانب التي تناولتها كتب السياسة والقانون في موضوع "مبدأ الأغلبية" هو البحث عن مفهومه، وأصوله التاريخية، ودراسة مراحل تطوره منذ أن كان فكرة حتى أصبح نظاماً كاملاً، منظماً ومقتناً ومطبّقاً.

ومصطلح "الأغلبية" كغيره من المصطلحات الأخرى، نجد له أصولاً في مجال اللغة، كما نجد له مفهوماً خاصاً في ذلك العلم والفن الذي ينتمي إليه.

وكذلك فكرته، نجد لها ضاربة في جذور التاريخ؛ فكلما بحثناها في عصر معين نجد، أنّ لها أصولاً تاريخية في عصر سابق، حتى إنه يصعب تحديد فترة ظهورها ونشأتها بدقة، وهذا شأن غالبية الأفكار والأنظمة.

ولدراسة مفهوم مبدأ الأغلبية، وتتبع أصوله التاريخية، وتطوّراته، فقد قسمنا هذا البحث إلى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: وتتناول فيه مفهوم مبدأ الأغلبية.

المطلب الثاني: وتعرض فيه إلى الأصول التاريخية لمبدأ الأغلبية، وتطوّراته.

المطلب الأول، مفهوم مبدأ الأغلبية

نتطرق في هذا المطلب إلى تعريف مصطلح "الأغلبية" من الناحية اللغوية، سواء في اللغة العربية، أم اللغة الأجنبية (الفرنسية والإنجليزية)، وتتناول أيضاً تعريف هذا المبدأ في الاصطلاح.

الفرع الأول: تعريف الأغلبية في اللغة

أولاً: الأغلبية في اللغة العربية

لفظ "الأغلبية" غير معروف في اللغة العربية بهذا الاشتقاق، فهي كلمة محدثة، ومعناها: (الكثرة)¹.

ومن مشتقاتها التي تأتي بمعنى الكثرة قولهم: غلب على فلان الكرم: كان أكثر خصاله، وغلبت عليه الحمرة أو الصفرة: كانت أكثر فيه. ويقال كذلك اغلّوب القوم: كثروا. ويقال: على الأغلب، وفي الأغلب: أي على الأكثر².

و"الكثرة" ضدّ "قلة" من (كثُر)، (يكثر) - بالضمّ -، (كثرة)، فهو (كثير)، و(كثروهم فكثروهم) من باب نصر، أي غلبوهم بالكثرة³.

إذن فالتعبير العربي أن يقال: الكثرة أو الأكثر (دون نسبة) ومن ذلك قوله تعالى:

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾⁴

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرِ قَوْمًا﴾⁵.

ولفظ "الأغلبية" مرادف للفظ "الأكثرية"؛ لذا يُعني استعمال أحدهما عن الآخر. وقد أكثرنا في بحثنا هذا استعمال لفظ "الأغلبية"؛ وذلك لأنه الأشهر والأكثر استعمالاً، ولا سيما في المجال السياسي والقانوني، هذا مع استعمال مرادفه (الأكثرية) في أحيان أخرى.

ثانياً: الأغلبية في اللغة الأجنبية

لفظ "الأغلبية" أو "الأكثرية" هو ترجمة للكلمة الأجنبية (Majorité) بالفرنسية،

و(Majority) بالإنجليزية.

¹ أنيس (إبراهيم)، المعجم الوسيط، مرجع سابق، لفظ (غ ل ب)، جـ. 2، ص. 658.

² ابن منظور (جمال الدين)، لسان العرب، لفظ (غ ل ب)، مرجع سابق، جـ. 5، ص. 3278-3279.

³ أنيس (إبراهيم)، لفظ (غ ل ب)، المرجع السابق، جـ. 2، ص. 657-658.

⁴ الرازي (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، لفظ (ك ث ر)، مرجع سابق، ص. 668.

⁵ سورة التوبة، الآية: 25.

⁶ سورة الإسراء، الآية: 6.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
أما لفظ (المبدأ) فيقاله في الفرنسية لفظ (Principe) وفي الإنجليزية لفظ (Rule). واللفظ
الأجنبي (Majorité) مشتق من لفظ (Major)، والذي يقابله في اللغة العربية- في أحد معانيه- لفظ:
أكبر، أو أعظم¹.

والأكثرية (Majorité): مأخوذة من اللاتينية القروسطية، وأصلها: (Majoritas) المشتقة
من: (Major)، والمقصود بها: مجموع الأصوات التي يتغلب بعده في انتخاب، أو تصويت
على قرار في جمعية تداولية، أو هيئة انتخابية. ومن معانيها كذلك -التي ليست محلّ دراستنا-: السنّ
القانونية، التي بالاستناد إليها يصل الفرد إلى الأهلية التامة للممارسة، ويغدو - قانوناً- مستقلاً
ومسؤولاً².

وهنا نلاحظ أنّ المعنى اللغوي، في اللغة الأجنبية، يوافق المعنى الاصطلاحي للفظ "الأغلبية".

الفرع الثاني: تعريف الأغلبية في الاصطلاح

تقدّم في التعريف اللغوي أنّ "الأغلبية" لفظ مرادف لـ "الأكثرية"؛ ولذلك نلاحظ
في التعاريف أنّها تأتي لتعريف أحد هذين اللفظين، ولا ضرر في ذلك ما دام المعنى واحداً.
ولقد عرّف مصطلح "الأغلبية" أو "الأكثرية" بتعاريف عديدة، نذكر منها:

أولاً: ورد في "موسوعة السياسة" أنّ الأكثرية (Majority - Majorité) هي: «مصطلح
سياسي، يُستعمل للدلالة على تكتل أو ائتلاف، أو مجموعة تفوز بأكثر من نصف أصوات المقتربين.
أو بأكثر من نصف المقاعد في هيئة شعبية أو تمثيلية»³.

ونلاحظ في هذا التعريف أنّه يشير إلى مجالين لتطبيق مبدأ الأغلبية، وهما: مجال الاقتراع العام
(أصوات المقتربين)، ومجال المجالس (هيئة شعبية أو تمثيلية)، ولكنّ التعريف قاصر عن الإحاطة بجميع
أنواع الأغلبية؛ فهو يقصرها بنوع واحد من أنواع الأغلبية، وهو ما يسمّى "الأغلبية المطلقة". والتي
سنتطرق إليها -بحول الله تعالى- فيما يأتي من بحثنا هذا.

¹ السابق (جروان)، معجم اللغات (إنجليزي - فرنسي - عربي)، دار السابق للنشر، بيروت، ط. 1، 1984، ص. 744.

² كورنو (جيرار)، معجم المصطلحات القانونية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 248.

ROBERT (Paul) : *Le petit Robert 1, Les Dictionnaires Robert, Canada - Paris, 1992, pp. 1135-1136.*

³ الكيالي (عبد الوهاب) وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج. 1، ص. 247.

الباب الثاني مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ثانياً: وعرفت "الأغلبية" كذلك بأنها: «مجموع الأصوات التي يتغلب بعده في انتخاب، أو تصويت على قرار»¹.

ونلاحظ على هذا التعريف أنه أوسع وأشمل من التعريف السابق؛ وذلك لأنه يشمل مجالات الأغلبية وأنواعها، فهو بإجماله يتضمن تلك الأنواع والمجالات.

ثالثاً: ومن تعريفات "الأغلبية" كذلك، أنها: «مجموعة الأصوات المتحصّل عليها في انتخابات، أو مجلس، والتي من شأنها أن تحوّل لحزب ما أو لمرشّحين التفوّق على منافسيهم»².

وهذا التعريف أكثر تفصيلاً مما سبقه؛ حيث ذكرت فيه الفئات أو الهيئات التي تشكّل هذه "الأغلبية"، والمتمثلة في المرشّحين أو الأحزاب، وكذا الغاية من تطبيق هذا المبدأ، وهي تحديد الفائز أو التفوّق في الانتخابات أو المجالس، وتحدّدت فيه مجالات الأغلبية كذلك.

ومن خلال كلّ التعاريف السابقة يمكن تحديد مجالات تطبيق مبدأ الأغلبية، والمتمثلة في مجال (الاقتراع العام)، مما يمكن تسميته: "الأغلبية الشعبية"، وأيضاً المجال الخاص بأصوات أعضاء المجالس النيابية الممثلة للأمة، مما يمكن تسميته: "الأغلبية البرلمانية".

ومن خلال تلك التعاريف أيضاً نعرف أن "مبدأ الأغلبية" يتعلّق بالنظام الانتخابي؛ وذلك لتطبيقه في مجال تحديد نتائج الانتخابات.

المطلب الثاني: الأصول التاريخية لمبدأ الأغلبية، وتطوّراته

بداية نشير إلى أن تاريخ مبدأ الأغلبية لم يُعرف بصورة جيّدة، والدراسات في هذا المجال، إمّا تكون قديمة، أو تتعلّق بأزمة أو أنظمة مخصوصة، ولكنها مع ذلك ليست عديمة الجدوى، بل تشكّل مجموعها بعض العناصر التي تثبت تاريخ هذا المبدأ³.

وفكرة "الأغلبية" كغيرها من الأفكار السياسية والقانونية الأخرى، تمتدّ جذورها في التاريخ؛ فبعد أن تكون مجرد فكرة، تتطوّر تدريجياً حتى تصبح مبدأ مستقلاً، له خصائص مميزة.

¹ كورنو (حيزار)، معجم المصطلحات القانونية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 248.

² القرام (ابنسام)، المصطلحات القانونية، قصر الكتاب، البلدة، د. ط، الجزائر، 1998 م، ص. 182.

³ FAVRE (Pierre), *La décision de majorité*, presses de la fondation national des sciences politiques, paris, 1976, p.287

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

و"مبدأ الأغلبية" من المبادئ التي عرفتها البشرية منذ أقدم العصور، وعرفت أهميته، ودوره في الحياة السياسية خصوصاً، وخضع لتطورات عديدة حتى أصبح بالشكل المعروف حديثاً في المجال السياسي والقانوني.

وفيما يأتي سنتناول - بإذن الله تعالى - الأصول التاريخية لهذا المبدأ، والتطورات التي مرّ بها:

الفرع الأول: مبدأ الأغلبية في العصور القديمة

تعتبر العصور القديمة مهد كثير من الأفكار والمبادئ القانونية، ولاسيما في الحضارات العريقة المعروفة في تلك العصور، وتعتبر الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية من أبرز تلك الحضارات التي عرفت مثل هذه الأفكار والمبادئ؛ وذلك لتجسيدها لبعض مظاهر الديمقراطية في أنظمتها السياسية، وأيضاً للإنتاج الفكري والفلسفي الذي اشتهر به مفكرو وفلاسفة تلك الحضارات، ولاسيما الحضارة اليونانية.

وفيما يأتي سنتناول - بحول الله تعالى - مبدأ الأغلبية في هاتين الحضارتين:

أولاً: مبدأ الأغلبية لدى الحضارة اليونانية القديمة

لقد عرف اليونانيون فكرة "الأغلبية" منذ القدم، فهذا "أرسطو" (384-322 ق.م) يشير إليها، ويقسم السلطة العليا - بالتظر إلى هذا المبدأ - إلى ثلاثة أقسام، وذلك في قوله: «السلطة العليا إما أن تكون فرداً، وإما أقلية، وإما أكثرية، وعندما يحكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية ابتغاء المصلحة العامة؛ فلازم أن تكون تلك الأحكام السياسية قومية»¹.

وفي موضع آخر يقسم "أرسطو" الحكم السياسي إلى قسمين: الحكم الشعبي، وهو الذي يختص إلى الشعب أو غالبية، وتكون السلطة العليا بيده، وحكم الأقلية، والذي تتمتع فيه الأقلية بالسلطة، حيث يقول: «الحكم السياسي في دولة هو الهيئة الحاكمة، ففي الحكم الشعبي مثلاً تتمتع الشعب بالسلطة العليا، وفي حكم الأقلية - بعكس ذلك - يتمتع بالسلطة العليا أفراد قلائل»².

¹ أرسطو (طاليس)، السياسات، مرجع سابق، ص. 134.

² المرجع نفسه، ص. 131.

-- كما اعتبر "أرسطو" أن الفرد وحده قد لا تكون له مزية جيدة، ولكنه عندما يشكّل مع غيره جماعة، فإنّه من المحتمل أن تتجاوز هذه الجماعة كمجموعة وجسم المزية الأحسن التي تميّز بها الأقلية¹.

- وهناك نظرية لأرسطو تسمّى "الدورة الأرسطية"؛ حيث يفسّر فيها هذا الفيلسوف تعاقب النظم السياسية، إذ يرى أن حكم الأقلية مرحلة وسطى - في موكب النظم السياسية - بين الحكم الفردي والحكم الشعبي أو الديمقراطي²، أي أنه يرى بأنّ حكم الأغلبية هو المرحلة الأخيرة التي استقرت عندها النظم السياسية.

- وعُرف كذلك عن النظام الديمقراطي في "أثينا" أنّ المواطنين يتمتّعون بحرية الرأي، ولاسيما فيما يتعلّق بإبداء الرأي حول ما يتعلّق بالمصلحة العامة، ولا يوجد في ذلك النظام الديمقراطي وجهة نظر رسمية، فكلّ بيدي رأيه، ورأي الأغلبية هو الذي تلتزم به الدولة³. ولكن رغم كلّ هذا، فإنّ مبدأ الأغلبية في "أثينا" اليونانية كان يعبر أكثر عمّا يلعبه العدد، من كونه مبدأ يميل فقط إلى تحرير الإرادة الجماعية⁴.

ثانياً: مبدأ الأغلبية لدى الرومان

لقد عُرف عن الرومان نقلهم وترجمتهم لفلسفة اليونانيين وأفكارهم، ثمّ تطبيقها عندهم؛ فقد اشتهروا بالنقل أكثر ممّا اشتهروا بالابتكار، وذلك على عكس اليونانيين المعروفين بالابتكار، ولاسيما في مجالي الفكر والفلسفة.

ولكن رغم ذلك فقد عرف الرومانيون الأوائل "مبدأ الأغلبية"، وطبقوه عملياً لتحديد نتيجة التصويت؛ فقد تحدّث "روسو" عن ذلك في قوله: « أمّا فيما يتعلّق باحتساب الأصوات، فقد كان لدى الرومانيين الأوائل بسيطاً بساطة طباعهم، وإن كان أقلّ بساطة أيضاً ممّا هو عليه في "إسبرطة"، كان كلّ واحد يدلي برأيه بصوت مرتفع فيدوّنه كاتب مختص، وكانت أكثرية الأصوات في كلّ قبيلة تحدّد موافقة القبيلة، وأكثرية الأصوات بين القبائل تحدّد موافقة الشعب، والأمر يجري على نفس

¹ عزّي (عبد الرحمن)، "الرأي العام والعصية والشورى: دراسة نقدية"، مقال بمجلة "المستقبل العربي"، العدد: 149، 1991م، ص. 59.

² عجلية (عاصم أحمد)، النظم السياسية، د.ن، د.م، ط. 5، 1992 م، ص. 27.

³ رسلان (أنور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 14.

⁴ FAVRE (pierre), *La décision de majorité*, op. cit., p.11.

الموال بالنسبة لمجالس البطون والمجالس المثوية، وكان التقليد صالحاً طالما كانت الاستقامة تسود بين المواطنين»¹.

فهذا النص يدلّ على مدى استيعاب الرومانيين لمبدأ الأغلبية، وكيف أنهم طبقوه وبنظام، وفي مجالات عديدة، محلياً وإقليمياً، ولغاية ديمقراطية، وهي معرفة مدى موافقة الشعب أو المجالس الممثلة له على شيء ما، وإن كان تطبيقه - كما وصفه "روسو" - كان بطريقة بسيطة، وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى تلك المرحلة البدائية؛ حيث لم تبلور تلك المفاهيم والمبادئ بشكل واضح.

الفرع الثاني: تطوّر مبدأ الأغلبية في العصور الحديثة

لقد كانت العصور الحديثة المرحلة التي تطوّر فيها "مبدأ الأغلبية" بشكل ملحوظ، ولاسيما مع ظهور نظرية "العقد الاجتماعي" عند "روسو"، فهذا الأخير كان من أهمّ الفلاسفة الغربيين الذين تحدّثوا عن هذا المبدأ وأثره، وأعطوه نصيباً من الاهتمام، ودليل ذلك أنه اعتبر هذا المبدأ تتمّة للعقد الاجتماعي، وعده ملزماً، واعتبر كذلك أنّ الإرادة العامة التي تسود المجتمع ما هي إلاّ إرادة المجتمع ممثلة في إرادة الأغلبية، حيث يقول: «ومن خلال هذا العقد الأولي (العقد الاجتماعي) يكون صوت العدد الأكبر ملزماً للآخرين جميعهم، إنّها تتمّة للعقد نفسه (...). إنّ الإرادة الثابتة لجميع أعضاء الدولة هي الإرادة العامة، فبمقتضاها هم مواطنون وأحرار»².

وعند تحليل أقوال "روسو" حول مبدأ الأغلبية نجد أنه يعني بأنّ الأكتريّة في مجتمع المتساوين لا يمكن أن تهدف إلى كبت الأقلية التي تتكوّن من أفراد يعتبرون -بدهاءة- مثل الذين يمثلون الأكتريّة؛ حيث تستطيع الأقلية أن ترى في إرادة الأكتريّة إرادتها؛ لأنّ خلافات الرأي بين الفريقين ليست عميقة ولا دائمة، فيمكن -نظرياً- أن نشبه إرادة الأكتريّة بأنّها إرادة إجماعية³.

وتما يدلّ على تطوّر هذا المبدأ في العصور الحديثة إشارات "روسو" إلى أنواع الأغلبية؛ حيث يستشفّ من بعض أقواله إدراكه لأقسام الأغلبية، والظروف والحالات التي يطبق فيها كل نوع، فهو يرى أنّ فرقاً من صوت واحد يقضي على تساوي الأصوات، كما أنّ معارضاً واحداً يقضي

¹ روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 189-190.

² المرجع نفسه، ص. 174.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 228.

الباب الثاني مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
عنى الإجماع. وبين الإجماع والتساوي هناك عدّة تقسيمات غير متساوية، حيث يمكن تحديد هذا
العدد لكل منها بحسب حالة الهيئة السياسية، وحاجاتها¹.

ويتحدّث "روسو" عن هذه التقسيمات، وظروف استعمال كلّ منها فيما يأتي:
«كلّما كانت المداوات هامة وخطيرة، كلّما وجب أن يكون الرأى الذي يتغلّب مقترّباً من
الإجماع، وكلّما كانت المسألة المثارة تتطلّب سرعة أكثر، كلّما يجب تضيق الفارق المعين في تقسيم
الآراء، أمّا في المجالات التي يجب إتمامها في الحال، فإنّ زيادة صوت واحد يجب أن تكفي. ويلوح لي
أنّ المبدأ الأوّل أكثر ملاءمة للقوانين، وأنّ الثاني أكثر ملاءمة لتصريف الأمور، ومهما يكن من أمر،
فإنّ المزج بينهما يبيّن أفضل النسب التي يمكن منحها للأكثرية من أجل إصدار القرارات»².
وواضح من هذا الكلام إدراك "روسو" لدور مبدأ الأغلبية في الحياة السياسية، وفي المجال
القانوني، وأنّه قد أسهم في تطوير هذا المبدأ من خلال إشاراته إلى تقسيماته، ومجالات تطبيقه.
وفي الأخير، فإنّ المتأمل في "مبدأ الأغلبية" - بصورته المعاصرة - يجد أنّه تجسّد تطبيقه عملياً
بصورة نظام واضح المعالم، وأصبحت كلّ البلدان تعرفه، وجلّها تنصّ عليه في دساتيرها أو قوانينها،
وتتبني نوعاً من أنظمتها.
وهذا ما قد يدفع إلى القول إنّ "مبدأ الأغلبية" المعاصر قد ظهر بالاكشاف، وليس وراثته
أو استثناءً للتقاليد الأثنية، أو غيرها؛ حيث ظهر في الوقت الذي أمكن فيه الاتّصال بين الأنظمة،
وبزغت فيه الإبداعات³.

¹ روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص. 175.

² المرجع نفسه، ص. 175.

³ FAVRE (pierre). *La décision de majorité*, op. cit., p.11

المبحث الثاني

مبررات الأخذ بمبدأ الأغلبية في الديمقراطية الغربية

إن الديمقراطية تقتضي أن يكون الشعب هو صاحب السيادة؛ حيث تكون أعمال السلطة الحاكمة وقراراتها، وقبل ذلك اختيار هؤلاء الحكام، يستند إلى الموافقة الشعبية؛ لذا كان ضرورياً إيجاد طريقة يكشف بها عن هذه الإرادة الشعبية، حتى يكون حكمها مبرراً من الناحية القانونية، والسياسية، والأدبية، وحتى يتسنى تفويض هؤلاء الحكام ممارسة الحكم باسم الشعب؛ فكان الاحتكام إلى الأغلبية هو السبيل الديمقراطي لتحقيق كل ذلك، إضافة إلى ذلك فإن الديمقراطية تتطلب بالضرورة تنظيم عملية التداول على السلطة بطريقة سلمية، وتحديد طرق الممارسة السياسية، وتنظيم الانتخابات، وكيفية الفوز فيها، وضمان تأييد فئات من الشعب أثناء فترة الحكم؛ فكان تطبيق هذا المبدأ (مبدأ الأغلبية) هو الكفيل بتحقيق كل ذلك.

وبالتنظر إلى طبيعة هذا المبدأ، والأسس التي يستند إليها، والآثار المترتبة عن تطبيقه، يمكن تصنيف المبررات التي حتمت الأخذ به إلى قسمين، تناولهما -ياذن الله تعالى- في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: المبررات المنطقية والواقعية للأخذ بمبدأ الأغلبية.

المطلب الثاني: المبررات السياسية والقانونية للأخذ بمبدأ الأغلبية.

المطلب الأول: المبررات المنطقية والواقعية للأخذ بمبدأ الأغلبية

يستند "مبدأ الأغلبية" إلى مبررات يفرضها الواقع العملي، ويقبلها المنطق العقلي؛ وعلى ذلك فإن الأخذ بهذا المبدأ يستند إلى حجج كثيرة، ومبررات مختلفة، منها تلك التي تتعلق بهذين المجالين (الواقع والمنطق)، والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

أولاً: إن الحفاظ على مبدأ الموافقة الشعبية يتطلب وجود إجماع، ولكن هذا الأخير لا يتحقق إلا في حالات نادرة جداً؛ لذلك كان لا بد من إيجاد حجج أخرى لإنقاذ فكرة الموافقة هذه، ومن هذه الحجج الإقرار بحقيقة أن طرح الاختيار بين فئة من المواطنين يؤدي إلى وجود أكثرية وأقلية، ولا بد من تولي إحدى هاتين المجموعتين الحكم، ولما كانت الديمقراطية لا تقبل حق سيادة الأقلية

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

عنى الأكثرية، فإن الاحتمال الوحيد هو حكم الأكثرية، وبهذا نخلص إلى أن الحكومة الديمقراطية هي عملياً حكم الأكثرية؛ وذلك لأنها تتمتع عادة بالقدرة على جعل إرادتها هي السائدة¹.

فهنا نلاحظ أن الضرورة الواقعية اقتضت التسليم بحق الأغلبية في الحكم، وكذا ضرورة العمل بهذا المبدأ؛ وذلك في ظل ندرة تحقق الإجماع، وعدم تقبل الديمقراطية لحكم الأقلية؛ فيتعين بذلك العمل بمبدأ الأغلبية.

ثانياً: إن الإقرار بمبدأ الأغلبية، وارتضاء حكمها في اتخاذ القرار يُعدُّ من الضرورات التي تفرض نفسها واقعياً في مختلف التنظيمات الديمقراطية²، فكما يقول "كلسن" (Kelsen) فإن القرارات في الديمقراطية تكون نتيجة تصالح بين الأغلبية والأقلية، فهذه القرارات تكون وليدة رضا الأقلية، كما هي وليدة رضا الأغلبية، وفي حالة إذا لم تتل موافقة الأقلية، فعندئذ لا مفر من الإقرار بأن سلطة الأغلبية هي ضرورة اقتضاها واقع الحال، ومهما قيل عن الديمقراطية في هذه الحالة، من كونها تتجاوز إرادة الشعب، وتحكم باسم الأقلية-واقعياً على الأقل-؛ فلا بد من الاعتراف بأنها أفضل من النظم الأخرى، التي تقوم على أساس حكم فرد، أو قلة ضئيلة من الأفراد الذين يمثلون الطبقة الأرستقراطية. فحتى مع التسليم بأن الحكم في الديمقراطية تمثله في واقع الحال الأقلية، فهي أوسع بكثير من الأقلية التي تحكم في ظل أي نظام آخر³.

ونخلص مما سبق أن الواقع العملي قد فرض التنازع بين الأقلية والأغلبية حول أيهما أحق بالحكم، وأن البحث عن المصلحة قد أدى إلى فرض تصالح بين الأغلبية والأقلية؛ فكان أن اقتضى واقع الحال ضرورة تسليم السلطة للأغلبية، والتي تسعى بدورها لنيل رضى الأقلية والأغلبية على السواء؛ وذلك لأن الأغلبية ليست ثابتة ودائمة في اتجاه واحد؛ فأغلبية اليوم هي أقلية الغد، وهكذا، وإن قيل إن حكم الأغلبية هو في الواقع في يد فئة قليلة، أي هو حكم الأقلية، قلنا إنه مهما بلغ من القلة، فإنه لا يصل إلى درجة أي حكم آخر في الأنظمة الفردية أو الأرستقراطية، فحكم الأغلبية هو الأقرب إلى التمثيل الحقيقي للشعب بمختلف فئاته.

¹ ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 223.

² الحلو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 152.

³ رسلان (نور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 164.

المطلب الثاني: المبررات السياسية والقانونية للأخذ بمبدأ الأغلبية

يستند مبدأ الأغلبية في أهميته إلى الناحية السياسية والقانونية¹؛ فالمجال السياسي والقانوني يفرضان الأخذ بهذا المبدأ، والذي يستند من هذه الناحية - إلى المبررات الآتية:

أولاً: إنَّ تبنّي الديمقراطية الغربية للتعديّة في الآراء والتوجّهات السياسية، يؤدي إلى وجود أحزاب سياسية مختلفة، والتي تتبنّى إيديولوجيات متنوّعة، ويكون من أهداف هذه الأحزاب والتنظيمات المختلفة السعي إلى الفوز بالسلطة، والتداول عليها سلمياً؛ فكان لابدّ من وجود أسلوب يحدّد الفائز الذي يحكم، والخاسر الذي يبقى خارج الحكم معارضاً، وهذا الأسلوب هو تطبيق مبدأ الأغلبية.

فمن مقتضيات التعديّة وجود أغلبية تحكّم، وأقلية تمثّل المعارضة، والمرجع في تحديد الأغلبية الحاكمة والأقلية المعارضة، هو اختيار الشعب².

إذن، فرغبة في تنظيم المنافسة من أجل الوصول إلى السلطة، فقد أخذت الديمقراطية الغربية بهذه القاعدة الجوهرية، والتي مؤدّاها: الإقرار بحكم الأغلبية، مع الاعتراف للأقلية بحقّ المعارضة³. فوجود الأحزاب السياسية التي تسعى إلى الفوز بالسلطة، اقتضى الأخذ بهذا المبدأ والاحتكام إليه، بقصد تحديد من يكون في السلطة، ومن يبقى خارجها، وذلك في عملية تداولية سلمية مستمرة. تفرضها مبادئ الديمقراطية.

ثانياً: إنَّ الديمقراطية الغربية تضع كثيراً من المبادئ والقواعد، بقصد تنظيم الحياة السياسية والمجال القانوني الذي يضبطها، ويحدّد مسارها السياسي، برّة السيادة إلى صاحبها وهو "الشعب"، والبحث عن الآليات المحقّقة لهذا الغرض؛ و "مبدأ الأغلبية" هو من تلك الآليات والأساليب التي تسعى لتحقيق تلك الغاية، من ضمان الاستقرار والسلم، واتخاذ علاجاً لفضّ النزاعات، وحسم نتيجة المنافسة بين التنظيمات والجماعات السياسية؛ فرضوخ الأقلية طوعاً وعن رضى لرأي الأكثرية.

¹ وحتى الزعماء الذين عُرفوا بالديمقراطية يقرّون بأهمية حصولهم على الأغلبية، ويفتخرون بأنّ الأغلبية التي يستندون إليها لا تضاهيها أية أغلبية في أية ديمقراطية أخرى، فهذا "هنتز" قد فاخر العالم بأنّه يمثّل نسبة مئوية من الشعب لا يدانيها غيرها من الزعماء الديمقراطيين تأييداً. الطماوي (محمد سليمان)، النظم السياسية والقانون الدستوري (دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص. 152.

² عبد الوهاب (محمد رفعت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 129-130.

³ رسلان (نور أحمد)، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص. 164.

الباب الثاني مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
والتسييم هنا يحقها في الحكم يحفظ المجتمع من الانشقاق والانهيار، ويعطي النظام القوة للبقاء والاستمرار والازدهار¹.

فلنتصور لو أن هيئة تشريعية ديمقراطية مثلت كل أقلية ملموسة في البلاد؛ فإن النتيجة هي أنها ستقسم، وتسير في متاهات كثيرة، بحيث يصعب تنظيمها. فالهيئة التشريعية - إضافة إلى كونها تقوم بمهمة التمثيل - فإن لها مسؤولية الإبقاء على الحكومة، وتأييدها، وحفظ استقرارها، فلا بد إذن من جمع وتنظيم وجهات النظر المختلفة لتكوين أكثرية كافية، تمكن الهيئة التشريعية من الحكم²، فتكوين أغلبية برلمانية أمر ضروري لقيام الحكومة الديمقراطية بمسؤوليتها على أحسن وجه، ضامنة بذلك التأييد والاستقرار، وتلك من أهداف إقرار مبدأ حكم الأغلبية.

فكل ما سبق ذكره يبين مدى أهمية "مبدأ الأغلبية" لقيام ديمقراطية حقيقية، وأنه يستند إلى مبررات قوية وحجج كثيرة، دعت إلى الأخذ به واعتباره من أهم آليات الديمقراطية الغربية. وقد بلغ الاهتمام بهذا المبدأ في الديمقراطية الغربية أن جعله بعضهم هو حقيقة الديمقراطية. فجد الأستاذ "فيدل" (Vedel) يعرف الحكومة الديمقراطية بأنها: « حكومة الأغلبية مع احترام الأقلية »³. فلا يمكن وصف أية حكومة بأنها حكومة ديمقراطية إذا لم تأخذ بمبدأ الأغلبية، فهو الحد الفاصل بين النظام الديمقراطي الحقيقي، وغيره من الأنظمة الأخرى.

¹ حداد (إبراهيم)، الديمقراطية عند العرب، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط.، د. ت، ص. 32.

وقد ظهرت أهمية حكم الأغلبية في حفظ الاستقرار حتى عند القدامى، فهذا "أرسطو" يقول في كتابه "السياسيات": « فالخبر الشعبي (أي حكم الأغلبية) أقل عرضة للثورات من حكم الأقلية ». مرجع سابق، ص. 246.

² ليسون (لسلي)، الحضارة الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 178.

³ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 139.

المبحث الثالث

نظام الأغلبية (Système majoritaire)

- دراسة وتقويم -

تقرّ الديمقراطية الغربية بالانتخابات كوسيلة شرعية وقانونية لاختيار ممثلي الشعب وحكامه، ولتحديد الاتجاه السياسي الذي ارتضاه الشعب للحكم لفترة معينة ومحدّدة. ويأتي تطبيق النظام الانتخابي المتعلّق بكيفية تحديد النتائج بعد إتمام عملية التصويت؛ حيث تثار مشكلة كيفية تحديد الفائز، والأساس الذي في ضوئه تجري عملية توزيع الأصوات بين المترشّحين. وكلّ دولة تنتهج نظاماً انتخابياً معيناً، بحسب ما تريد تحقيقه من أهداف، والاعتبارات التي تضعها في حسابها.

ونظراً لكون الإنسان ذا فكر خلاق، ونتيجة لسعيه لاختيار النظام الانتخابي الذي يراه عادلاً وفعالاً في آن واحد؛ فقد تعدّدت هذه الأنظمة الانتخابية.

كما أنّ الهدف الأكبر للأنظمة الانتخابية هو اكتشاف الأكثرية، مع إعطاء تمثيل كاف للأقليات، حتّى تستطيع حماية نفسها بشكل مناسب.

ويعتبر نظام الانتخاب بالأغلبية هو أشهر هذه الأنظمة وأقدمها، وهو كغيره من الأنظمة يتفرّع إلى أقسام، وله مزايا عديدة، ولكن لا يخلو من عيوب، كما أنّ لتطبيقه آثاراً عديدة على مختلف المستويات.

وفيما يأتي سنتناول - بإذن الله تعالى - هذه الأمور، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: وتتناول فيه صور الانتخاب بالأغلبية (دراسة وتقويمًا).

المطلب الثاني: وتعرض فيه إلى آثار تطبيق نظام الأغلبية.

المطلب الأول: صور الانتخاب بالأغلبية (دراسة وتقويم)

لنظام الأغلبية صورتان هما: نظام الأغلبية النسبية أو البسيطة (Système majoritaire relative ou simple)، ويطلق عليه كذلك تسمية: (الاقتراع الأكثرية ذو الدورة الواحدة)، وصورته:

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

أن ينح في كل دائرة انتخابية المرشح أو المرشحون (بحسب عدد المقاعد المخصصة للناخبين) الذين حصلوا على أكثر الأصوات. وهو نظام يصلح في أسلوب الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة¹. فإذا كان الانتخاب فردياً، فإنه يفوز من المرشحين المرشح الذي حصل على أكثر الأصوات، وإذا كان الانتخاب عن طريق القائمة، فإن هذا النظام يؤدي إلى فوز القائمة التي نالت أكثرية الأصوات بجميع المقاعد المخصصة².

الصورة الثانية لهذا النظام هي: نظام الأغلبية المطلقة (Système majoritaire absolue)، ويفترق هذا النظام عن سابقه في كونه يتطلب حصول المرشح أو القائمة على أكثر من نصف أصوات المسجلين أو المصوتين، أي (50% + 1)³، وهذا ما جعله يتطلب إعادة الانتخاب؛ وذلك لإمكانية عدم حصول المرشح أو القائمة على هذه النسبة، أي (50% + 1)؛ ولهذا سمي هذا النظام "الاقتراع الأكثرية ذاتي الدورتين".

وستتناول هذين النظامين -بحول الله تعالى- فيما يأتي:

الفرع الأول: وتتناول فيه نظام الأغلبية النسبية.

الفرع الثاني: وتعرض فيه إلى نظام الأغلبية المطلقة.

الفرع الأول: نظام الأغلبية النسبية أو البسيطة (Système majoritaire relative ou simple)

لهذا النظام خصائص عُرف بها، جعلته يتميز عن غيره من الأنظمة الأخرى، كما أن له تطبيقات في بلدان مختلفة اشتهرت به؛ وذلك لمزاياه التي عُرفت عنه، والتي تسعى تلك البلدان التي تطبقه إلى تحقيقها بواسطة، ولكن رغم ذلك فإنه لا يخلو من بعض العيوب، كغيره من الأنظمة الأخرى. وفيما يأتي سنتعرض -بإذن الله تعالى- إلى هذه العناصر:

¹ عندما يطبق الاقتراع على أساس الفرد لا يجوز أن تحمل ورقة الاقتراع إلا اسماً واحداً، فالمنطقة الانتخابية يجب أن تكون صغيرة نوعاً ما لكي يمكن أن تمثل بمنتخب واحد، وقد حوت العادة في فرنسا على تسمية هذه المنطقة "الدائرة"، أما في الاقتراع اللاتحي فيصوت الناخب لجماعة من المرشحين مسجلين على نفس الورقة أو اللائحة. هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 264.

² بدوي (نروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 271 - هوريو (أندريه)، المرجع السابق، ص. 265.

³ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 130.

FAVRE (Pierre), *La décision de majorité*, op. cit., p.129.

أولاً: مضمون نظام الأغلبية النسبية أو البسيطة

في هذا النظام يفوز المرشح، أو المرشحون (بقدر عدد المقاعد المخصصة للدائرة الانتخابية) الذين حصلوا على أكبر عدد من الأصوات، وذلك دون النظر إلى مجموع الأصوات التي حصل عليها باقي المرشحين، أي حتى ولو كانت الأصوات التي حصل عليها هؤلاء الآخرون تزيد في مجموعها على نصف مجموع الأصوات المعطاة في الدائرة الانتخابية¹. فلو فرضنا أن دائرة انتخابية معينة حصل أولهم على (800 صوتاً) والثاني: (700 صوتاً)، والثالث: (500 صوتاً)؛ فإن المرشح الأول هو الذي يفوز، وذلك على الرغم من أن باقي المرشحين قد حصلوا على أكثر من نصف الأصوات المعطاة. وإذا فرضنا أن الانتخاب يجري على أساس القائمة، وأن الدائرة الانتخابية مخصص لها ثلاثة مقاعد، وأن القائمة المقدمة من الحزب (أ) قد حصلت على: (800 صوتاً)، والقائمة المقدمة من الحزب (ب) قد نالت (700 صوتاً)، والقائمة المقدمة من الحزب (ج) قد حصلت على (500 صوتاً)؛ فإن الحزب الفائز هو الحزب (أ)، حيث يفوز بالمقاعد الثلاثة²؛ ويلاحظ من خلال هذه العملية أن الانتخاب في ظل هذا النظام يتم في جولة واحدة، أي في دورة واحدة (Un tour)³.

ثانياً: تقييم نظام الأغلبية النسبية

إن نظام الأغلبية النسبية يحقق عند تطبيقه في بعض البلدان إيجابيات عديدة، وفي مقابل ذلك فإنه قد وجهت إليه عدّة انتقادات؛ وذلك للعيوب التي عُرف بها. والجدير بالذكر عند تقييم هذه الإيجابيات والسلبيات أنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الأهداف التي تسعى إليها أية دولة، والاعتبارات التي تضعها في حسابها عند تطبيق أي نظام من هذه الأنظمة. ويمكن تلخيص مزايا وعيوب نظام الأغلبية النسبية فيما يأتي:

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 272 - هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 265.

DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 130.
FAVRE (pierre), *La décision de majorité*, op. cit., p.132.

² بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 272.

³ هوريو (أندريه)، المرجع السابق، ج. 1، ص. 265 - بسويوني (عبد الغني)، النظم السياسية (أسس التنظيم السياسي)، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ط.، 1991م، ص. 233.

1- مزايا نظام الأغلبية النسبية: لقد اعتُبر اتجاه هذا النظام إلى نظام الحزبين من المزايا التي

تُحسب له¹؛ وذلك لأنّ الثنائية الحزبية، بما تؤدي إليه من فوز أحد الحزبين وتشكيل حكومته؛ تكون من نيتها وجود أكثرية متجانسة ومستقرّة، ولا تعطلّها أو تشلّها مناقشات داخلية²، وتكون تبعاً لذلك الحكومة متجانسة، مما يؤدي إلى الاستقرار السياسي. كما أنّ الناخب في ظلّ هذا النظام يؤثّر مباشرة في القرار السياسي؛ حيث يختار الاتجاه السياسي الذي يرضيه، بتصويته على الحزب الذي يمثل ذلك الاتجاه، ويختار رئيس الوزراء الذي هو رئيس الحزب الذي تمّت تركيّته³.

هذا بالإضافة إلى ما يمتاز به هذا النظام من وضوح وبساطة⁴؛ إذ إنّ عملية فرز الأصوات وتحديد الفائز بسيطة وسهلة، ولا تتطلب عمليات معقّدة ولا وقتاً طويلاً؛ مما يؤدي إلى سرعة ظهور النتيجة، والذي قد يقلّل من فرص التلاعب بالنتائج، هذا الأخير الذي يكون عادة عندما تتعمّد الإجراءات وتطول المدّة.

2- عيوب نظام الأغلبية النسبية: لقد تعرّض هذا النظام إلى كثير من الانتقادات، منها أنّه

يؤدي إلى ظلم الأقليات السياسية ظلماً شديداً، ويحايي الأحزاب الكبيرة على حساب الأحزاب الصغيرة، وقد ثبت أنّ عدد المقاعد التي تحصل عليها الأحزاب المختلفة في هذا النظام لا يتناسب مع الأصوات التي تحصل عليها كلّ منها؛ فتكاد الأحزاب القويّة تفوز دائماً بنسبة من المقاعد أعنى من نسبة الأصوات التي حصلت عليها، وفي المقابل نجد أنّ الأحزاب الصغيرة تفوز بعدد من المقاعد أقلّ من نسبة الأصوات التي حصلت عليها، بل إنّ هذا النظام قد يؤدي أحياناً إلى أنّ الحزب الذي حصل على المقاعد الأكثر في البرلمان هو الحزب الذي حصل على الأصوات الأقل⁵.

¹ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 109.

² المرجع نفسه، ص. 133.

³ الخلو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 154.

⁴ بسيوني (عبد الغني)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 236.

⁵ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 277.

ومن أبرز الأمثلة على ما أوردناه من أنّ النتائج في هذا النظام قد تكون شاذة؛ حيث يكون الحزب الحاكم هو حزب الأقلية. ما حدث فعلاً في الانتخابات البريطانية التي أجريت في (سنة 1951م)، حيث حصل حزب العمال على أصوات أكثر من الأصوات التي حصل عليها حزب المحافظين، ومع ذلك فقد كان عدد الدوائر التي نجح فيها "المحافظون" أكبر من عدد الدوائر التي نجح فيها "العمال"؛ فكانت هذه النتيجة الشاذة، وهي أنّ حزب المحافظين تولّى الوزارة بدلاً من حزب العمال، على الرغم من أنّ "العمال" قد نالوا أصواتاً أكثر، وعلى الرغم من أنّ حزب المحافظين لم تكن له أغلبية الناخبين. المرجع نفسه، ص. 278 - 279.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ومن عيوب هذا النظام كذلك، أن الحزب الحاصل على الأغلبية النسبية، والتي قد تكون أقل من نصف الأصوات، يفوز بكل المقاعد المتنافس عليها، وبذلك تحرم الأحزاب من التمثيل النيابي، على الرغم من أن مجموع الأصوات التي حصلت عليها مجتمعة تزيد عن النصف. كما أن نتيجة الانتخاب - عملياً - تتوقف على موقف الناخبين الذين لا ينتمون إلى أي حزب من الحزبين المتنافسين؛ فبتصويتهم لصالح أحد الحزبين يرجحونه على منافسه، فيحصل بذلك على مقاعد البرلمان¹.

ويمكن القول، بالتّظر إلى كون هذا النظام لا يعطي الأهمية للأصوات الأخرى التي تمثل الأحزاب غير الفائزة، والتي قد تكون كثيرة جداً، بل يمكن أن تفوق في مجموعها الأصوات التي حصل عليها الحزب الفائز، إن هذا النظام لا يتفق مع الديمقراطية الصحيحة التي تقتضي أن يُمثل الشعب تمثيلاً حقيقياً في البرلمان.

ثالثاً: تطبيقات نظام الأغلبية النسبية

حتى أواخر القرن التاسع عشر لم تكن مسألة النظام الانتخابي تثير جدلاً كبيراً؛ حيث كانت الدول تأخذ بنظام الأغلبية، فكانت بريطانيا ومستعمراتها، وأمريكا اللاتينية، والسويد والدنمارك (قبل أن تتحول إلى النظام النسبي) تأخذ بنظام الأغلبية النسبية².

فالاقتراع الفردي الأكثر ذي الدورة الواحدة هو النظام الذي تطّقه بريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وبلدان الكومنولث³.

وقد اشتهر النظام السياسي الإنجليزي بهذا النظام؛ فكان معتمداً في بريطانيا دوغما انقطاع منذ القرن الثالث عشر؛ وذلك نظراً لأن الاقتراع لاختيار الممثلين في البرلمان اعتُبر كعبء يجب التحلّص

¹ الحللو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 154.

يقول "موريس ديفرجيه" حول الانتخابات في بريطانيا التي تكون نتيجتها رهناً بأصوات المنتخبين الذين لا ينتمون إلى أحد الحزبين، والذين يسمّون بالمتخبين المترددين: « ولنتساءل: ما هي الأصوات التي تكفل التصرف في الانتخاب لحزب المحافظين، أو لحزب العمال؟ إنها ليست أصوات الأفراد المتعصبين، الذين سيقترعون لهما مهما يكن من أمر، لعدم وجود حزب أقرب إلى اليمين أو حزب أقرب إلى اليسار؛ وإنما ستكفل لأحدهما التصرف أصوات المليون أو المليوني من الإنجليز المعتدلين الذين يقعون سياسياً في الوسط؛ فتارة يقترعون للمحافظين، وتارة للعمال. » . مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 108.

² DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 129.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 276.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

منه بأسرع ما يمكن؛ فكان هذا النظام هو المناسب لتحقيق ذلك، إذ فيه تُتجنب الدورة الثانية من الانتخابات، وقد احتُفظ بهذا النظام فيها حفاظاً على التراث، ولما يظهر فيه من محاسن¹.

إذن، فنظام الأغلبية النسبية هو من أقدم الأنظمة في هذا المجال، وهو التطبيق الأول لمبدأ الأغلبية، الذي أُرِخ له ظهوره - كنظام مطبّق - بالقرن الثالث عشر²، وهو تاريخ بداية عمل بريطانيا بنظام الأغلبية النسبية، الذي لا يزال مطبقاً عندها إلى الآن.

كما تدلّ لنا بساطته على أنه من أقدم تلك الأنظمة؛ نظراً لأنّ الأنظمة - عادة - تبدأ بسيطة غير معقدة، ثم تتجه نحو التعقيد، تبعاً للظروف المستجدة والاكتشافات المستمرة.

الفرع الثاني: نظام الأغلبية المطلقة (Système de la majorité absolue)

يتميّز هذا النظام كذلك بعدة خصائص، وله تطبيقات في بلدان مختلفة؛ وذلك للمحاسن التي عُرف بها، رغم الانتقادات التي وجّهت إليه بسبب بعض سلبياته.

وفيما يأتي حديث عن هذا النظام، من حيث مضمونه، وتقويمه، وتطبيقاته:

أولاً: مضمون نظام الأغلبية المطلقة

في هذا النظام يُشترط لفوز المرشّح (أو القائمة الانتخابية) الحصول على أكثر من نصف الأصوات الصحيحة المعطاة (أي 50% + 1)³، مهما كان عدد المرشّحين⁴؛ فهذا النظام لا يكفي بمجرد حصول أحد المرشّحين على أكثرية الأصوات بالنسبة لبقية المرشّحين منفردين، بل يلزم لفوزهم الحصول على أصوات تزيد عن مجموع الأصوات التي حصل عليها باقي المرشّحين مجتمعين. ففي المثال السابق، الذي ذكرناه عند الحديث عن الأغلبية النسبية، يلزم هناك إعادة الانتخاب بين المرشّح الأول والمرشّح الثاني، أو بين القائمة (أ) والقائمة (ب)، ويكون الفوز لمن يحصل منهما على

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 334.

² FAVRE (Pierre), *La décision de majorité*, op. cit., p.292.

³ التعبير عن الأغلبية المطلقة بأنها تتطلب للفوز بالانتخابات الحصول على نصف عدد الأصوات + واحد، أي (50% + 1) صوتاً يكون صحيحاً إذا كان عدد الأصوات الصحيحة زوجياً (100 صوت مثلاً)، إذ يلزم للفوز هنا 51 صوتاً؛ وأمّا إذا كان العدد فردياً، فإنّه يكفي للفوز الحصول على نصف عدد الأصوات الصحيحة + 1/2 (لنفرض أنّ عدد الأصوات هو 101، فالنصف هو 50, 1/2، ويلزم 51 صوتاً)؛ لذلك الأدقّ أن يقال في الحالتين أنّه يلزم الحصول على أكثر من نصف عدد الأصوات الصحيحة المعطاة. انظر: البتّا (محمد عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، دار الفكر العربي، مصر، ط. 2، 1414هـ - 1994م، ص. 324.

⁴ FAVRE (pierre), op. cit., p.129 .

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
أكثرية الأصوات. هذا مع الملاحظة بأن إعادة الانتخاب قد تؤدي إلى فوز المرشح الثاني، (أو القائمة الثانية)؛ وذلك بأن يتحالف المرشح الثالث مع المرشح الثاني؛ فيفوز هذا الأخير، على الرغم من أنه كان في الترتيب الثاني في الدورة الأولى¹.

ولنضرب مثلاً آخر للتوضيح أكثر: إذا كان هناك ثلاثة مترشحين (أو ثلاث قوائم انتخابية) في الدائرة الانتخابية، وحصل الأوّل على أربعة آلاف (4000) صوتاً، والثاني على ألفين وخمسمائة (2500) صوتاً، والثالث على ألف (1000) صوتاً؛ فذلك يعني أن المرشح الأول هو الذي يفوز بمقعد عدد الأصوات الصحيحة المشتركة في الانتخابات؛ أما لو حصل المرشح الأوّل على ثلاثة آلاف (3000) صوتاً، والثاني على ألفين وخمسمائة (2500) صوتاً، والثالث على ألف (1000) صوتاً؛ فذلك يعني أنه لم يفز أحد بمقعد الدائرة؛ لأنّ أيّاً من المترشحين الثلاثة لم يتمكن من الحصول على الأغلبية المطلقة، والذي يحصل في هذا الحال هو أن يعاد الانتخاب بين المرشح الأول والمرشح الثاني، أي أن عملية الانتخاب تتمّ في دورتين (Deux tours)².

ثانياً: تقييم نظام الأغلبية المطلقة

هذا النظام مثل سابقه، من حيث أنه يتضمّن إيجابيات تسعى البلدان التي تطبّقه إلى تحقيقها في ظلّه، ولكن رغم ذلك وجّه إليه الفقهاء والسياسيون عدّة انتقادات، للعيوب والآثار السلبية التي تنتج عند تطبيقه. وفيما يأتي تفصيل في هذه المزايا والعيوب:

1- مزايا نظام الأغلبية المطلقة: يشترك هذا النظام مع النظام السابق في أن كلاّ منهما يؤدي إلى إقامة حكومة متجانسة³؛ وذلك لأنّ الحكومة في ظلّ هذا النظام، إمّا أن تتشكّل من حزب حاصل على أغلبية المقاعد في البرلمان، وإمّا أن تتشكّل من ائتلاف أحزاب متقاربة في الاتجاه⁴. إضافة إلى أن الناخب في ظلّ هذا النظام يؤثر في القرار السياسي أكثر ممّا هو عليه في أيّ نظام آخر، ويظهر ذلك في انتخابات الدور الأوّل، حيث يصوّت الناخب لصالح حزبه بكلّ حرية، فإذا ما فاز هذا الحزب بالأغلبية البرلمانية، يكون تأثيره في القرار السياسي قد ظهر جلياً؛ وأمّا في انتخابات

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 272-273.

² بسيوني (عبد الغني)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 234.

³ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 133.

⁴ الحللو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 152.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

الدور الثاني فيكون الناخب فيها مضطراً - إذا استبعد حزبه من الانتخابات - لاختيار الحزب القريب من اتجاهه، وذلك حتى يستبعد الحزب الآخر¹.

فيكون الناخب في هذا النظام له دور مباشر أو غير مباشر في القرار السياسي، ويكون إسهامه واضحاً في تحديد الاتجاه السياسي الذي يريد أن تنتهجه الحكومة المقبلة.

وكما هو الشأن في نظام الأغلبية النسبية، فإن نظام الأغلبية المطلقة كذلك يمتاز بالبساطة، وعدم التعقيد، ويهيئ السبيل لقيام أغلبية متماسكة في البرلمان؛ مما يؤدي إلى تحقيق الاستقرار الحكومي².

2- عيوب نظام الأغلبية المطلقة: لقد وُجّهت إلى هذا النظام كذلك انتقادات عديدة، كتلك الموجهة إلى النظام السابق (نظام الأغلبية النسبية)، وإن كانت عيوب هذا الأخير أشد؛ حيث يتطلب فقط حصول المترشح (أو القائمة الانتخابية) على أكثر الأصوات مقارنة بباقي التشكيلات السياسية منفردة؛ بينما يتطلب نظام الأغلبية المطلقة الحصول على أكثر من نصف الأصوات الصحيحة المعطاة. ومن هنا يتجلى الفرق بين النظامين.

وتتركز عيوب الأغلبية المطلقة في أنها تقتضي أن يكون الحزب الحاصل على أكثر من (50%) من الأصوات الصحيحة للناخبين في مختلف الدوائر الانتخابية هو وحده الذي يمثلها في البرلمان، أما بقية الأصوات التي قد تصل إلى (49,5%) فتحرم من التمثيل البرلماني؛ وذلك ما يعد منافاة لمبدأ العدالة في توزيع المقاعد البرلمانية³.

فهذا النظام كذلك يتنافى مع ما تفرضه الديمقراطية من تمثيل حقيقي للشعب، وأن يكون البرلمان مرآة صادقة للمجتمع؛ حيث تمثل فيه جميع الفئات تمثيلاً عادلاً، يتناسب وثقلها في المجتمع.

ثالثاً: تطبيقات نظام الأغلبية المطلقة

لقد كانت فرنسا ومعظم دول أوروبا الأخرى تأخذ بنظام الأغلبية المطلقة⁴.

¹ الحلو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 152.

² بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 276.

³ الحلو (ماجد راغب)، المرجع السابق، ص. 152.

⁴ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 129.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

وقد جرّبت فرنسا كثيراً من الأنظمة الانتخابية، ولكنها -بوجه عام- طبقت خصوصاً الاقتراع الأكثرية ذا الدوريتين (أي نظام الأغلبية المطلقة)¹؛ حيث أخذت به في ظلّ الجمهورية الخامسة، وذلك في انتخابات مجلس النواب (الجمعية الوطنية)، وأيضاً في دستور الجمهورية الثالثة، الذي استمرّ مطبقاً منذ عام 1875م حتى الحرب العالمية الثانية. واعتنقت هذا النظام كذلك الدول الماركسية (سابقاً)، حيث يحصل فيها المرشّح على الأغلبية المطلقة للأصوات من الدور الأول؛ فلا تحدث انتخابات إعادة، نظراً لسيطرة الحزب الشيوعي الواحد².

وقد أخذ المشرّع الجزائري بنظام الأغلبية المطلقة بالنسبة للانتخابات الرئاسية والتشريعية في قانون الانتخابات رقم 91-06 الصادر في: 02 أبريل 1991 م³.

ونلاحظ مما سبق ذكره، أنّ هذا النظام تنزّعه فرنسا، وإن كان تطبيقه فيها لم يكن بصفة دائمة ومستمرّة، كما نال تطبيقاً واسعاً في كثير من الدول الأوربيّة، ولكن بعد ظهور نظام التمثيل النسبي لجأت كثير من هذه الدول إلى هذا النظام.

المطلب الثاني: آثار تطبيق نظام الأغلبية على النظام السياسي

لتطبيق نظام الأغلبية بصورته (النسبية والمطلقة) آثار واضحة على النظام السياسي، وتبدو هذه الآثار أكثر وضوحاً وخطورة في مجال التمثيل النيابي، والنظام الحزبي. وفيما يأتي نتعرّض -بحول الله تعالى- إلى هذه الآثار في هذين المجالين:

الفرع الأول: آثار تطبيق نظام الأغلبية على التمثيل النيابي

إنّ لنظام الأغلبية علاقة مباشرة بالتمثيل النيابي؛ حيث إنّه بواسطة هذا النظام تحدّد صورة المجالس الممثّلة للشعب، وبواسطته كذلك تصدر القرارات عن تلك المجالس؛ ولهذا كان لمبدأ الأغلبية ذلك الدور الخطير، من حيث تمثيله الحقيقي للشعب واحترامه لإرادته.

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 275.

² الحللو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 153.

³ شريط (الأمين)، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
وإنّ النظام النيابي (وهو إحدى صور الديمقراطية الغربية) يفترض في الهيئة الممثلة للشعب
(البرلمان) أن تكون مرآة صادقة تعكس الرأي العام، وتعبّر عن الاتجاهات المختلفة للشعب، وما تمثله
من أحزاب ومذاهب متنوّعة¹.

ولكن نظام الأغلبية قد يؤدي إلى قيام أغلبية برلمانية لا تمثل الأغلبية الشعبية؛ وذلك لأنه يكفي
في ظلّ هذا النظام حصول حزب معيّن على أكثر من نصف الأصوات في أكثر من نصف الدوائر
الانتخابية حتى يفوز بالأغلبية البرلمانية، في الوقت الذي قد يكون فيه الحزب المنافس قد حصل مثلاً
على (95%) من الأصوات في بقية الدوائر، ولا تكون له مع ذلك أغلبية المقاعد، أي أنّ حزب
الأقلية في البرلمان قد تكون له أغلبية من الشعب تزيد عن (70%) من مجموع الناخبين؛ ففي مثل هذا
النظام يثور التساؤل عن مدى ديمقراطيته، وعن مدى تحقيق القوانين الصادرة عن هذا البرلمان لأهداف
الشعب، وهنا الجواب سيكون بالنفي، ولاسيّما إذا كان صدور القانون بأغلبية ضعيفة؛ ممّا يدعو
إلى التأكيد في هذه الحالة على أنّ هذا القانون يخالف رغبات الأغلبية الشعبية².

لذلك يمكن القول إنّ تأثير نظام الأغلبية بصورتيه (النسبية المطلقة) سلبّي على التمثيل النيابي،
نظراً لأنه قد يؤدي إلى تشكيل برلمان لا يمثّل بصدق فئات الشعب، ولا يشكّل صورة صادقة عن
المجتمع الذي يمثّله؛ ممّا قد يمسّ بشرعية القوانين الصّادرة عن هذا البرلمان، والتي يجب أن تكون موافقة
لتطلّعات الشعب، هذا مع عدم إنكار ما يحقّقه نظام الأغلبية من أكثرية متجانسة؛ ممّا يؤدي
إلى الاستقرار السياسي، والذي يعتبر من أهداف الديمقراطية كذلك، ويبقى ذلك الظلم للأقليات
السياسية تعالجه وسيلة التداول؛ حيث تبقى الأقلية والأغلبية تتبادلان الأدوار في السلطة والمعارضة،
وهكذا تكون الفرص مواتية ومتكافئة لتولّي الحكم بالتداول.

الفرع الثاني: آثار تطبيق نظام الأغلبية على النظام الحزبي

لقد نالت مسألة تأثير الأنظمة الانتخابية على النظام الحزبي نصيباً من الدراسة، من قبل الفقهاء
السياسيين والباحثين.

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 279.

² المرجع نفسه، ص. 279.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

حيث يرى بعض هؤلاء أنّ الاقتراع الأكثرية ذا الدوريتين (الأغلبية المطلقة) يدفع إلى قيام تعددية حزبية، ولكن الأحلاف تخفف من حدتها؛ بينما يساعد الاقتراع الأكثرية ذو الدورة الواحدة (الأغلبية النسبية) على قيام الثنائية الحزبية¹.

ويمكن تفسير كيفية إسهام نظام الأغلبية المطلقة في تعدد الأحزاب، مع تعاونها وتقليل عددها، أنّ الأحزاب المتقاربة في الاتجاه والمبادئ تعمل في الدور الثاني من الانتخابات على التحالف؛ وذلك بالاتفاق فيما بينها لتجميع أصوات أنصارها أو مؤيديها للحصول على الأغلبية المطلقة في مواجهة الأحزاب المنافسة، فتكتل هذه الأحزاب وتحالفها فيما بينها في مواجهة الحزب الفاتر في الدور الأول، يؤدي إلى التقليل من عدد الأحزاب في الدور الثاني، وتحقيق التعاون فيما بينها.

أما عن كيفية إسهام نظام الأغلبية النسبية في قيام الحزبين الكبيرين، وإضعاف أو إزالة غيرهما. فإنّ اقتضاء هذا النظام فوز الحزب بمجرد حصوله على أكثر الأصوات التي قد لا تصل في العادة إلى (50%) من الأصوات الصحيحة؛ فهذا يؤدي بالأحزاب الأخرى التي حصلت في مجموعها على أكثر من الحزب الفاتر إلى الاتحاد لمنافسة هذا الحزب واستحقاق الفوز؛ وبذلك يبقى في الساحة السياسية حزبان كبيران، يتبادلان الأغلبية البرلمانية وفقاً لإرادة الناخبين.

ولكن الواقع أنّ هذا الاتجاه هو مجرد افتراضات وليس حتمياً، فالأصحّ القول إنّ الاقتراع الأكثرية ذا الدورة الواحدة (نظام الأغلبية النسبية) يتميز عن غيره من الأنظمة الحزبية بأنّه يحفظ الثنائية الحزبية أكثر مما يخلقها أو يعمل على تحقيقها².

فهذا النظام لا يستطيع أن يقسم الرأي العام إلى حزبين، ولاسيما عندما تكون التعددية الحزبية تستند إلى أسباب عميقة، ولكنه يساعد فقط على الاحتفاظ بقسمة الرأي العام إلى حزبين³؛ إذ إنّه ليس من المؤكّد عندما يتبنى المشرع نظام الانتخاب بالأغلبية النسبية يمكن أن يهدم نظام تعدد الأحزاب القائم، كأن يردّ الأحزاب الفرنسية أو الأحزاب الإيطالية مثلاً إلى حزبين اثنين⁴.

¹ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 131.

ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 158.

² هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 273.

³ المرجع نفسه، ج. 1، ص. 334.

⁴ ديفرجيه (موريس)، المرجع السابق، ص. 161.

فنظام انتخابي معين ليس بالضرورة أن يولد نظاماً حزبياً معيناً؛ ولكنه يستطيع فقط أن يدفع إلى هذا النظام الحزبي، كما أنّ العلاقة بينهما ليست وحيدة الاتجاه، فإذا كان الانتخاب على دورة واحدة (الأغلبية النسبية) يدفع إلى نظام الحزبين، فإنّ نظام الحزبين يدفع أيضاً إلى تبني الانتخاب على دورة واحدة¹.

وخلاصة ما سبق ذكره أنّ تأثير النظام الانتخابي على النظام الحزبي ليس آلياً، بل يمكن وصفه بأنّه تأثير ثانوي، إذ هناك عوامل أخرى اجتماعية واقتصادية وثقافية لها أكبر دور في هذا الشأن²، أي هناك عوامل أخرى أشدّ تأثيراً على النظام الحزبي من النظام الانتخابي.

وهناك تأثير آخر للنظام الانتخابي على النظام الحزبي، ونذكر هنا بصفة خاصّة تأثير نظام الانتخاب بالأغلبية النسبية في تنظيم الأحزاب السياسية، فهذا النظام الانتخابي - بحكم الدورة الواحدة - يقتضي أن تنصبّ الأصوات دفعة واحدة، ويتطلّب كذلك - من جهة الناخبين - حسّاً انضباطياً واضحاً؛ إذ إنّ الناخب مضطّرّ إلى الإعراض عن الأحزاب الصغيرة التي تخسر صوته حتماً. كما يجعل هذا النظام الأحزاب السياسية تقترب من الوسط بقصد استمالة الناخبين المتردّدين، الذين يكونون دوماً في الوسط، فهم يصوّتون أحياناً لصالح هذا الحزب، وأحياناً لصالح حزب آخر، فهم يتأرجحون بين اليمين واليسار، وهكذا يعمل كلّ حزب على الاقتراب من الوسط لهذا الغرض. ففي بريطانيا مثلاً لا يوجد حزب يمين وحزب يسار، بل حزب وسط يمين، وحزب وسط يسار³. وهذا مجمل ما يمكن رصده من آثار تطبيق نظام الأغلبية على النظام الحزبي؛ حيث خلصنا إلى أنّ له تأثيراً لا يمكن إنكاره، ولكن بالاشتراك مع العوامل الأخرى، التي لا يقلّ دورها عن دور النظام الانتخابي، وأيضاً فإنّ التأثير متبادل بين النظام الحزبي والنظام الانتخابي.

¹ ديفرجيه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 158.

² المرجع نفسه، ص. 160-161.

³ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 336.

المبحث الرابع

نظام التمثيل النسبي (La représentation proportionnelle)

نظراً للعيوب والسلبيات التي ظهرت في نظام الأغلبية بصورتيه (المطلقة والنسبية)، منها ما ذكرناه من ظلم للأقليات السياسية، وإمكانية أن يؤدي إلى تكوين برلمان لا يمثل الشعب تمثيلاً صادقاً، ولا يعكس ثقل الأحزاب السياسية في المجتمع؛ حيث إنّه كثيراً ما يحدث في ظلّ هذا النظام أن لا يكون هناك توافق بين عدد الأصوات التي يحصل عليها الحزب وبين المقاعد التي يحصل عليها في البرلمان، فقد ظهر نظام التمثيل النسبي بقصد معالجته تلك العيوب، فكان أن حقق بعض ما يُراد منه. ولكن - كغيره من الأنظمة الأخرى - لا يخلو من سلبيات في جوانب أخرى.

ولدراسة هذا النظام، وتناول تطبيقاته، وصوره المختلفة، وتقويمه، والإحاطة بالمسائل الأخرى المتعلقة به، فقد قسمنا هذا المبحث على النحو الآتي:

- المطلب الأول :** ونتطرّق فيه إلى مضمون نظام التمثيل النسبي.
- المطلب الثاني :** ونتناول فيه تطبيقات هذا النظام.
- المطلب الثالث :** ونتعرّض فيه إلى الصور المختلفة لهذا النظام.
- المطلب الرابع :** ونتحدّث فيه عن طرق توزيع المقاعد النيابية بين القوائم في هذا النظام.
- المطلب الخامس :** ونتعرّض فيه إلى طرق حلّ مشكلة باقي الأصوات في هذا النظام .
- المطلب السادس :** وفيه نتطرّق إلى تقويم هذا النظام، ببيان أهمّ مزاياه وعيوبه.
- المطلب السابع :** ونتحدّث فيه عن التفاضل بين نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي.

المطلب الأول: مضمون نظام التمثيل النسبي

يرتبط نظام التمثيل النسبي بالانتخاب بالقائمة، فهو يتماشى مع هذا الأسلوب فقط، دون أسلوب الانتخاب الفردي. ويتمّ تطبيق نظام التمثيل النسبي عن طريق توزيع عدد المقاعد في الدائرة الانتخابية الواحدة بنسبة عدد الأصوات التي حصلت عليها كلّ قائمة من القوائم المتنافسة؛ فلو افترضنا -على سبيل المثال- أن هناك ثلاث قوائم تتنافس على عشرة مقاعد في دائرة انتخابية معيّنة،

الساب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

وحصلت القائمة الأولى على ستة آلاف (6000) صوتاً، والقائمة الثانية على ثلاثة آلاف (3000) صوتاً، والثالثة على ألف (1000) صوتاً؛ فإنّ المقاعد العشرة ستوزع بنسبة عدد الأصوات التي حصلت عليها كلّ قائمة، أي أنّ القائمة الأولى ستفوز بستة (6) مقاعد، والقائمة الثانية بثلاثة (3) مقاعد، والقائمة الثالثة بمقعد واحد¹.

وهنا نلاحظ الفرق في طريقة توزيع المقاعد، بحسب عدد الأصوات، ما بين نظام التمثيل النسبي ونظام الأغلبية، ففي الحالة السابقة لو طبّقنا نظام الأغلبية، لكان الحزب الأوّل (الحاصل على أغلبية الأصوات) هو الفائز بالمقاعد العشرة كلّها، فالفرق هنا واضح وكبير، وستكون الآثار والنتائج تبعاً لذلك - مختلفة ومتباينة سياسياً وقانونياً.

المطلب الثاني: تطبيقات نظام التمثيل النسبي

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأ الفقهاء والمنظّرون يلفتون النظر إلى فكرة التمثيل النسبي، ويطوّرونها، فأخذت بهذا النظام بعض المقاطعات السويسرية، التي بدأ تطبيقه فيها تبعاً منذ 1891م، وأقرته بلجيكا في سنة 1899م، والسويد في سنة 1908م، ثم انتشر في كثير من دول أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الأولى، فأخذ به الدستور الألماني (فيمر) الصادر سنة 1919م، وطبّقه كذلك كلّ من هولندا، والنرويج، والدانمارك، وسويسرا، وإيطاليا (قبل النظام الفاشي)، وأخذت به بعد الحرب العالمية الثانية كلّ من فرنسا (وتراجعت عنه في 1958م)، وألمانيا الغربية، وإيطاليا؛ أمّا في أمريكا فإنّ هذا النظام لم يلق فيها رواجاً حتى اليوم، وعلى العموم فإنّ نظام التمثيل النسبي طُبّق بصفة محدودة خارج أوروبا².

ومن خلال ما سبق، يمكن القول إنّ مركز تطبيق هذا النظام هو قارة أوروبا، لاسيّما الجزء الغربي منها (أوروبا الغربية)، وكذا الدول الإسكندنافية، وإنّ جلّ الدول التي طبّقتها قد تحوّلت إليه بعد

¹ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 132.

بسيوني (عبد الغني)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص 234-235. - بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص 273-274. - البنا (محمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 325.

² DUVERGER (Maurice), op. cit., pp. 129-130.

بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص 276.

البنا (محمود عاطف)، المرجع السابق، ص 330.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
أن جرّبت نظام الأغلبية، وقد نال هذا النظام رواجاً في الوقت الحاضر، وأخذت به كثير من الدول
النامية.

المطلب الثاني: صور نظام التمثيل النسبي

نظام التمثيل النسبي صور متعدّدة، وتختلف فيما بينها بحسب مدى الحرية التي تتركها للناخب
في اختيار المرشّحين، منها التمثيل النسبي مع القوائم المغلقة (Listes bloquées)، والتمثيل النسبي مع
إمكان المزج بين القوائم (Panachage)، وأسلوب التصويت مع التفضيل (Vote préférentiel)، وفيما
يأتي نتطرّق - بإذن الله تعالى - إلى هذه الصور المختلفة:

الفرع الأول: نظام التمثيل النسبي مع القوائم المغلقة (Listes bloquées)

في هذه الصورة يكون للناخب التصويت على إحدى القوائم، دون إمكان التغيير أو التعديل
فيها¹، فللناخب هنا أن يأخذ القائمة الانتخابية بكاملها، وكما هي معدّة من قبل الحزب، دون أن
يكون له الحقّ في إعادة ترتيب المرشّحين، أو إدخال مرشّحين من قائمة أخرى.

أمّا عن كيفية حلّ إشكالية تحديد الفائزين في كلّ قائمة، ففي هذه الصورة من الواضح أن جميع
مرشّحي القائمة الواحدة يحصلون على نفس العدد من الأصوات، لأنّ القوائم مغلقة ولا يحقّ لأيّ
ناخب أن يعدّل فيها، بل يجب أن يختار قائمة بكاملها. والوسيلة المتّبعة هنا هي أن توزّع المقاعد
بحسب ترتيب المرشّحين في القائمة، أي أنّ الحزب هو الذي يحدّد كيفية التوزيع، فإذا حصلت قائمة
متكوّنة من خمسة مرشّحين مثلاً على مقعدين، يكون الفائزان هما المرشّحان الأول والثاني في ترتيب
قائمة الحزب².

الفرع الثاني: نظام التمثيل النسبي مع التفضيل (Vote préférentiel)

في هذه الصورة يستطيع الناخب ترتيب أسماء المرشّحين في القائمة التي اختارها، وفقاً لرأيه
الشخصي تجاه المرشّحين، وليس طبقاً للترتيب الذي وضعه الحزب صاحب القائمة³، فالناخب

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 274.

² المرجع نفسه، ص. 274-275.

³ بسيوني (عبد الغني)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 235.

في هذه الحالة هو الذي يحدّد ترتيب أسماء المرشّحين في القائمة، بحسب ما يفضّله، أي أنّ الناخب وإن كان يصوّت لقائمة كاملة، إلّا أنّه يستطيع أن يعيد النّظر في مسألة ترتيب أسماء المرشّحين، فيكون قائمة مرّتبة حسب ما يراه، وليس حسب ما يره الحزب صاحب القائمة.

لذلك يمكن القول هنا إنّ هذه الصورة تعطي الحرية للناخب أكثر ممّا تعطيه الصورة السابقة. أمّا فيما يخصّ طريقة تحديد الفائزين في هذه الصورة، فإنّه يفوز من مرشّحي القائمة، أو المرشّحون (بحسب عدد المقاعد التي فازت بها القائمة) الذي يأخذ المرتبة الأولى في القائمة (من حيث عدد الأصوات المحصّل عليها)، ويليه صاحب المرتبة الثانية إن كان له محلّ ... وهكذا¹.

الفرع الثالث: نظام التمثيل النسبي مع المزج بين القوائم (Panachage)

في هذه الصورة يكون للناخب أن يعمل قائمة حسب مراده، فيكوّنها من أسماء المرشّحين الذين يختارهم، ولو كانوا في قوائم مختلفة، أي أنّ الناخب في هذه الصورة لا يتقيّد بالقوائم التي تقدّمها الأحزاب، بل يستطيع أن يعمل قائمة خاصّة تشمل أسماء من أحزاب مختلفة².

فالملاحظ هنا أنّ الناخب في هذه الصورة يتمتّع بحرية كبيرة أكثر ممّا هو عليه في الصورتين السابقتين، ففي هذه الحالة ليس له فقط مجرد التعديل في ترتيب أسماء المرشّحين في قائمة معيّنة، بل له أن يكوّن قائمة خاصّة به، يختار أسماءها من قوائم مختلفة، ويرتبها حسب رغبته؛ ولذلك عُرفت هذه الصورة بحقّ الناخب في المزج، فهو يقوم بالمزج بين القوائم المختلفة، ليخرج منها بقائمة جديدة.

أمّا عن طريقة حلّ مشكلة تحديد المرشّحين الفائزين في حالة الأخذ بنظام المزج بين القوائم، حيث يتفاوت في غالب الأحيان عدد الأصوات التي يحصل عليها مرشّحو القائمة الواحدة، فإذا فرضنا أنّ قائمة مكوّنة من خمسة مرشّحين قد نالت أصواتاً تعطي لها الحقّ في مقعدين؛ فإنّه يمكن إعلان انتخاب المرشّحين اللذين حصلوا على أكثرية الأصوات بالنسبة إلى بقية مرشّحي القائمة³.

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 275.

² المرجع نفسه، ص. 274.

³ المرجع نفسه، ص. 274-275.

المطلب الرابع: طرق توزيع المقاعد النيابية بين القوائم في نظام التمثيل النسبي

من الناحية النظرية يظهر لنا أن التمثيل النسبي بسيط جداً، ولكن تطبيقه واقعياً أمر بالغ الدقة؛ وذلك لأن القوائم المتنافسة في الانتخابات متعددة، ونسبة الأصوات إلى المقاعد ليست بسيطة دائماً، إضافة إلى وجود مسألة توزيع الأصوات الصعبة الحل¹.

فهذا النظام يتطلب دقة في التطبيق، وهو لا يخلو من صعوبات عملية في توزيع المقاعد بحسب عدد الأصوات المحصل عليها.

حتى إنه لا يمكن تطبيق نظام التمثيل النسبي تطبيقاً حاسباً تماماً².

ولقد وُجدت طرق متعددة لتوزيع المقاعد النيابية بين القوائم، والتمثلة فيما يأتي:

أولاً: طريقة المتوسط الانتخابي

يستخرج المتوسط الانتخابي من قسمة عدد الأصوات الصحيحة المعطاة في الدائرة الانتخابية على عدد المقاعد البرلمانية المتنافس عليها. فإذا فرضنا مثلاً أن عدد هذه الأصوات هو مائة ألف (100,000) صوتاً، وكان عدد المقاعد عشراً؛ فإن المتوسط الانتخابي يكون عشرة آلاف (10,000) صوتاً، وتحصل كل قائمة على عدد من المقاعد يساوي ما حصلت عليه من أصوات مقسوماً على هذا المتوسط الانتخابي³.

ثانياً: طريقة المتوسط القومي

ينتج هذا المتوسط من قسمة عدد الأصوات الصحيحة التي أعطيت في الانتخابات، في جميع الدوائر الانتخابية بالدولة، على عدد المقاعد المراد شغلها بالانتخاب. فإذا فرضنا مثلاً أن عدد هذه الأصوات قد بلغ أربعة ملايين صوتاً في جميع الدوائر الانتخابية، وكان عدد المقاعد البرلمانية المتنافس عليها قد بلغ خمسمائة (500) مقعداً؛ فإن المتوسط القومي يكون ثمانية آلاف (8000) صوتاً،

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 265-266.

² البتا (محمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 325.

³ الحلو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 155.

هوريو (أندريه)، المرجع السابق، جـ. 1، ص. 266.

الباب الثاني مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
وتحصل كل قائمة من القوائم المتنافسة على عدد من المقاعد يعادل ما جمعت من أصوات مقسوماً
على هذا المتوسط القومي¹.

ثالثاً: طريقة العدد الموحد (العدد أو الرقم المطرد)

وهذا الرقم المطرد هو رقم محدد سلفاً، وواحد في كل مناطق الدولة، وتُحصل كل لائحة
على عدد من المرشحين المنتخبين بمقدار ما يحتوي ما نالته من أصوات من هذا العدد المطرد².
ولتوضيح هذه الطريقة أكثر نقول: إنها تقتضي تحديد عدد معين وموحد على مستوى الدولة
قبل إجراء الانتخابات؛ حيث تحصل كل قائمة من القوائم المتنافسة على عدد من المقاعد البرلمانية
يساوي ما تشتمل عليه أصواتها من هذا العدد، ويزيد هذا العدد أو ينقص بحسب رغبة الدولة في
زيادة عدد أعضاء البرلمان أو تقليله³.

فهذه هي أهم الطرق المتبعة في توزيع المقاعد النيابية بين القوائم الانتخابية المتنافسة في
الانتخابات، ونلاحظ أن هذه العملية ليست بسيطة من الناحية العملية، وتتطلب القيام بعمليات
حسابية دقيقة، بقصد ضمان التوزيع العادل للمقاعد بين الأحزاب السياسية المختلفة، وإعطاء كل
منها حقها في تمثيل أنصارها ومؤيديها؛ حتى يكون البرلمان صورة صادقة للمجتمع بمختلف فئاته.

المطلب الخامس: طرق حل مشكلة باقي الأصوات في التمثيل النسبي (تنسيب البقايا)

إنه من النادر جداً - وإن لم يكن مستحيلاً نظرياً - أن يقبل عدد الأصوات، التي حصلت
عليها القائمة، القسمة على العدد الذي يمثل المتوسط أو العدد الموحد دون باق؛ حيث يبقى عادة
عدد من الأصوات حصلت عليه كل قائمة دون أن تستفيد منه في تمثيلها النيابي.
وعلى سبيل المثال، إذا حصلت قائمة على تسعة وخمسين ألف صوت في انتخابات متوسطتها
الانتخابي عشرة آلاف (10,000)، فإنها ستفوز بخمسة مقاعد، ويبقى من أصواتها تسعة آلاف
(9000) لا تحسب لها، لأنها لم تبلغ النصاب المحدد، وهو عشرة آلاف (10,000).

¹ الحلو (ماجد راغب)، الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، مرجع سابق، ص. 156.

² هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 266.

³ الحلو (ماجد راغب)، المرجع السابق، ص. 156.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

فتمّ عملية توزيع تلك البقايا من الأصوات وفق طرق متعدّدة، وهو ما سنفصّله - بإذن الله تعالى - فيما يأتي:

الفرع الأوّل: تمثيل باقي الأصوات قومياً (وطنياً)

ويسمّى هذا النظام "نظام التمثيل النسبي الشامل" (R.P. Intégrale)

ففي هذه الطريقة يتمّ توزيع المقاعد الممثّلة للأصوات المتبقّية على المستوى الوطني (القومي)، أي على مستوى كافّة الدوائر الانتخابية.

ومفاد هذه الطريقة: جمع بقايا الأصوات على صعيد وطني، أي جمع الأصوات غير المستعملة، والتي نالها كلّ حزب في كلّ المناطق التي ترشّح فيها، والرقم الحاصل هو حصيلة لوائح تشمل الوطن بأكمله، ويقسّم هذا الرقم على "حاصل" مستخلص من قسمة مجموع الأصوات غير المستعملة التي حصلت عليها كلّ الأحزاب على عدد المقاعد الشاغرة¹.

وتحقّق هذه الطريقة ما يسمّى أحياناً "التمثيل النسبي المتكامل"، وهي تؤدّي إلى تشجيع الأحزاب على التكاثر؛ بحيث يكون بإمكان بعض الأحزاب الصغيرة الحصول على بعض المقاعد، بفضل ضمّ أصواتها من مختلف المناطق التي ترشّحت فيها²؛ وبذلك تبدو أنّها عادلة ودقيقة في تطبيق مبدأ التمثيل النسبي³.

وعيب على هذه الطريقة أنّها تؤدّي إلى وجود نوعين من النواب، بعضهم منتخِب على مستوى محلي، وبعضهم منتخِب على مستوى وطني، وهذا ما يمسّ بقيمة بعضهم، إضافة إلى أنّ هذه الطريقة لا تقبل التطبيق على مستوى الدوائر الانتخابية، ولا تصلح للانتخابات المحلية، بل يمكن تطبيقها بالنسبة للانتخابات التشريعية، أو الانتخابات ذات الطابع الوطني فقط⁴.

ولذلك فقد ظهرت طريقة أخرى أفضل من هذه الطريقة لتنسب بقايا الأصوات، وهي الطريقة

الآتية:

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 266.

² المرجع نفسه، جـ. 1، ص. 266.

³ البنا (عمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 328.

⁴ شريط (الأمين)، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص. 234.

الفرع الثاني: تمثيل باقي الأصوات محلياً (على مستوى كل دائرة انتخابية)

تعتبر هذه الطريقة هي المفضلة على سابقتها، وفيها يتم تنسيب البقايا على الصعيد المحلي، وفقاً لأساليب ثلاثة، نتناولها في الآتي:

أولاً: نظام الباقي الأكبر (Système de plus grand reste)

وهذا النظام - كما أشرنا سابقاً - يعتمد على أسلوب الجمع في إطار كل دائرة انتخابية، وفيه تُمنح المقاعد المتبقية حسب نظام الباقي الأكبر¹.

ويسمى كذلك "نظام أكبر البواقي" (Système de plus grand reste)؛ حيث تعطى فيه المقاعد المعلقة للقائمة التي لها أكبر باق، ثم التي تليها، وهكذا².
ولتوضيح كيفية تنسيب هذه البقايا، نضرب المثال الآتي³:

إذا افترضنا وجود خمسة (5) مقاعد، ومائة ألف (100,000) صوتاً؛ فهذا يعني أن عشرين ألفاً (20,000) هي العدد الموحد للحصول على مقعد واحد؛ فإذا افترضنا حصول أحد الأحزاب على خمسين ألف (50,000) صوتاً، فإنه يحصل على مقعدين، ويبقى له عشرة آلاف (10,000) صوتاً، والذي يحصل على المقاعد الأخرى هو الحزب الذي حصل على أكثرية الأصوات.
ولنفترض المسألة الآتية:

حزب (أ) = 43000 صوتاً، حزب (ب) = 28000 صوتاً، حزب (ج) = 19000 صوتاً،
حزب (د) = 10,000 صوتاً؛ فمجموع الأصوات هو: 100,000 صوتاً.
والعدد الانتخابي الموحد هو = 20,000 صوتاً؛ وذلك لوجود خمسة مقاعد.
فالتوزيع يكون كالتالي:

حزب (أ) = 43000 صوتاً = مقعدان، ويبقى 3000 صوتاً.
حزب (ب) = 28000 صوتاً = مقعد واحد، ويبقى 8000 صوتاً.
حزب (ج) = 19000 صوتاً = لا مقعد، ويبقى العدد كما هو: (19000).
حزب (د) = 10,000 صوتاً = لا مقعد، ويبقى العدد كما هو: (10,000).

¹ DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., pp. 134-135.

² البنا (محمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 326.

³ بوشعير (سعيد)، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ج. 2، ص. 116.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ونلاحظ أن أكثر الأصوات الباقية موجودة عند الحزب (ج)، الذي نال 19000 صوتاً، والحزب (د) الذي نال 10,000 صوتاً، وتطبيق نظام الباقي الأكبر؛ فإنّ الحزبين السابقين، أي (ج) و (د) يحصل كلّ منهما على مقعد واحد، وهكذا تكون المقاعد الخمسة المخصّصة لتلك الدائرة قد وُزعت كلّها على مختلف القوائم (الأحزاب) بنسبة عدد الأصوات المحصّل عليها في الانتخاب. ونلاحظ كذلك في هذا النظام أنّه في صالح الحزب الذي يحصل على أقلّ الأصوات، والتي تكون قريبة من العدد الموحد دون أن تصل إليه، حيث تترك له بقية كثيرة.

إذن، فهذه الطريقة تُخدم الأحزاب الصغرى، التي يمكنها أن تجمع عدداً من الأصوات ذات قيمة، ولو لم تصل إلى الرقم الحاصل، أو الرقم المطرد¹.

فيعيب هذه الطريقة هي تشجيعها للأحزاب الصغرى على حساب الأحزاب الكبيرة، فهي لا تحقّق العدالة بين الأحزاب².

ثانياً: نظام المعدّل الأقوى (Système de plus forte moyenne)

وهو مثل سابقه، في كونه يعتمد على أسلوب الجمع في إطار كلّ دائرة انتخابية، ويسمّى هذا الاسم لأنّه يعتمد على أسلوب منح المقاعد المتبقية حسب المعدّل الأقوى³.

وهذا النظام أكثر تحقيقاً للعدالة من سابقه؛ لأنّ مقتضاه توزيع المقاعد بحيث يصبح كلّ مقعد ممثلاً لأكبر عدد ممكن من الأصوات، ويتمّ ذلك بإجراء التوزيع الأوّلي (على أساس القاسم الانتخابي)، كما في النظام السابق، ثمّ نفترض أنّ المقعد المعلق قد أعطي لكلّ من القوائم المتقدمة تبعاً، وبحسب متوسط نسبة تمثيل المقعد الواحد في كلّ قائمة (أي نسبة عدد الأصوات المعطاة للقائمة إلى عدد المقاعد التي نالتها، بما فيها المقعد الافتراضي)، ويمنح المقعد المعلق للقائمة التي تتميز بأكبر متوسط لنسبة التمثيل، وإذا وُجد هناك مقعد معلق ثان يوزّع بتلك الطريقة، وهكذا⁴.

وإذا طبّقنا المثال السابق على هذا النظام يكون توزيع المقاعد كما يأتي⁵:

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 266.

² DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 134.

³ Ibid., pp. 134-135.

⁴ البنا (محمد عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 327.

⁵ بوشعير (سعيد)، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، جـ. 2، ص. 117.

الباب الثاني مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

يتحصّل الحزب (أ) على مقعدين، لحصوله على 43000 صوتاً، والحزب (ب) يتحصّل على مقعد واحد، لحصوله على 28000 صوتاً، أمّا الحزب (ج) فلا يحصل على أيّ مقعد في التوزيع الأوّل؛ وذلك لعدم بلوغه العدد الانتخابي الموحد للأصوات وهو 20,000، وكذلك الحال بالنسبة للحزب (د). وعند مواصلة عملية التوزيع وفق نظام المعدّل الأقوى تتبّع الخطوات الآتية:

نقوم بتوزيع مقعد مفترض، والذي يملك معدلاً أقوى يفوز بالمقعد الرابع، ثمّ نتبّع العملية نفسها لتوزيع المقعد الخامس، وذلك على النحو الآتي:

الحزب (أ) الحاصل على 43000 صوتاً يفوز أولاً بمقعدين (حسب العدد الانتخابي الموحد) زائد مقعد واحد (المفترض)؛ فيكون معدّل كلّ مقعد تقريباً هو: 14333 (بقسمة 43000 على 3).

الحزب (ب) الحاصل على 28000 صوتاً يفوز أولاً بمقعد واحد (حسب العدد الانتخابي الموحد) زائد مقعد واحد (المفترض)؛ فيكون معدّل كلّ مقعد هو: 14000 (بقسمة 28000 على 2).

الحزب (ج) الحاصل على 19000 صوتاً لا يفوز في البداية بأيّ مقعد (حسب العدد الانتخابي الموحد)، ونزيد له مقعداً (مفترضاً)، ويبقى العدد كما هو 19000.

الحزب (د) الحاصل على 10,000 صوتاً لا يفوز في البداية بأيّ مقعد كذلك (حسب العدد الانتخابي الموحد)، ونزيد له مقعداً واحداً (مفترضاً)، ويبقى العدد كما هو 10,000.

والنتيجة تكون كما يأتي: يفوز الحزب (ج) بالمقعد الرابع المتنافس عليه، لأنّ له معدلاً أقوى (19000)، ويحصل على المقعد الخامس الحزب (أ)، لأنّ معدّله أقوى بالمقارنة مع غيره من الباقين، وهو 14333 تقريباً.

وهذا يكون من نصيب الحزب (أ) ثلاثة مقاعد، والحزب (ب) مقعد واحد، والحزب (ج) مقعد واحد، والحزب (د) لا يفوز بأيّ مقعد.

والملاحظ على هذا النظام أنّه أكثر تعقيداً، كما أنّه يخدم الأحزاب الكبرى¹.

ومن خلال تلك النتائج السابقة، وبالمقارنة مع نتائج النظام السابق، نلاحظ مدى ما يحقّقه نظام المعدّل الأقوى من عدالة في توزيع المقاعد بحسب نسبة الأصوات المحصّل عليها.

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 266-267.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

وهكذا يمكن القول إنّ هذه الطريقة هي الطريقة المثلى والمفضّلة، والأكثر استعمالاً في توزيع البقايأ¹.

ثالثاً: نظام هوندت (Hondt)

وهذا النظام قريب جداً من نظام المعدّل الأقوى، فهو تعديل لهذا النظام الأخير في طريقة حساب المقاعد المحصّل عليها، وقد وضعه الرياضي البلجيكي "هوندت" (Hondt)².

ومقتضى طريقة "هوندت" هو استخراج القاسم الانتخابي الذي يجري على أساسه التوزيع، بقسمة عدد الأصوات الصحيحة التي حصلت عليها كلّ قائمة على الأرقام من واحد إلى عدد مقاعد الدائرة، ثم ترتّب هذه المتوسطات ترتيباً تنازلياً بعدد المقاعد المطلوب شغلها، ويكون آخرها هو القاسم الانتخابي المشترك الذي يتمّ على أساسه توزيع مقاعد الدائرة³.

وبتطبيق المثال السابق على هذا النظام نحصل على العملية الآتية:

التقسيم على	الحزب (أ)	الحزب (ب)	الحزب (ج)	الحزب (د)
...1	43000	28000	19000	10,000
...2	21500	14000	9500	5000
...3	14333	9666	6666	3333
...4	10750	7000	4750	2500

فالأعداد الكبرى المتتالية حسب المقاعد الخمسة هي: 43000-28000-21500-19000 - 14333؛ فيكون لنا خمسة أعداد، ويكون توزيع المقاعد كالآتي:

الحزب (أ) = $43000 / 14333$: ثلاثة مقاعد

الحزب (ب) = $28000 / 14333$: مقعد واحد

الحزب (ج) = $19000 / 14333$: مقعد واحد

الحزب (د) = $10,000 / 14333$: لا مقعد

والذي نلاحظه على هذه النتائج أنّها نفس نتائج تطبيق نظام المعدّل الأقوى؛ ولهذا يمكن القول بأنّ طريقة "هوندت" تؤدّي تطبيقها إلى نتائج مشابهة لنتائج طريقة المعدّل الأقوى، وتختلف عنها

¹ شريط (الأمين)، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص. 236.

² DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 135.

³ البتا (عمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 328-329.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
في الطريقة المتبعة لحساب المقاعد اغصّل عليها. وتعتبر طريقة "هوندت" معقدة نسبياً، ولكن ميزتها
تكمن في كونها تقوم على حساب قاسم انتخابي يجري على أساسه توزيع المقاعد مرة واحدة على
القوائم، دون الحاجة -عادة- إلى إجراء توزيع أولي يعقبه توزيع للبواقي¹.

المطلب السادس: تقويم نظام التمثيل النسبي

على الرغم من أن التمثيل النسبي قد جاء لمعالجة سلبيات وعيوب نظام الأغلبية، إلا أنه لم يسلم
هو كذلك من الانتقادات، ومع ذلك فإنه لا يمكن إنكار تحقيقه للأهداف التي وُضع لأجلها.
وفيما يأتي سنتحدث -بإذن الله تعالى- عن مزايا هذا النظام، وعن عيوبه:

الفرع الأول: مزايا نظام التمثيل النسبي

يرى أنصار هذا النظام أن تطبيقه يُعدّ ضرورة ملحة وأساسية على طريق تعزيز الديمقراطية؛
وذلك احتراماً للتنوع في المجتمع، وللعدالة الاجتماعية، وحتى يكون البرلمان انعكاساً صادقاً للأمة،
ولكون هذا النظام يؤمّن التساوي في الاقتراع، والمواجهة الشريفة بين البرامج المختلفة، كما أنه يعتبر
ضمانة من أجل احترام حقوق الأقليات، والحريات الديمقراطية².

بالإضافة إلى ما يحققه نظام التمثيل النسبي من رفع الظلم الواقع على الأقليات السياسية، وجمع
الأغلبية من سحق الأقليات، كما أنه يعمل على تحقيق المساواة في التمثيل النيابي، فيكون لكلّ حزب
الحقّ في المقاعد البرلمانية بحسب قوّته العددية، وعدد أتباعه من الناخبين، وثقله في المجتمع³.
فهذا النظام يحقق التناسب بين عدد الممثلين المنتخبين وعدد الأصوات المحصّل عليها⁴، أي أنه في
هذا النظام تظهر أهمية الأصوات المحصّل عليها من خلال المقاعد التي يفوز بها الحزب؛ بحيث لا تذهب
فيه الأصوات سدى، بل يكون لكلّ صوت أهميته.

¹ البنا (عمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 328.

² مارشيه (جورج)، التحدي الديمقراطي، دار الفارابي، بيروت، د. ط، د. ت، ص. 123-124.

³ متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 132.

⁴ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 265.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ومن مزايا هذا النظام كذلك أنه يسمح بتكوين معارضة قوية في البرلمان؛ وذلك لأنه يفتح المجال أمام الأحزاب الصغيرة والاتجاهات المختلفة للفوز بمقاعد في البرلمان، إضافة إلى تمثيله العادل للأحزاب في البرلمان، وحفظه لاستقلال الأحزاب الصغيرة وبرامجها الخاصة، لكونها لا تضطرّ في ظلّ هذا النظام إلى التحالف مع الأحزاب الكبيرة لضمان الفوز ببعض المقاعد¹.

ويشجّع نظام التمثيل النسبي الناخبين على ممارسة حقّهم الانتخابي؛ وذلك لأنّ أنصار كلّ حزب يعلمون أنّه سوف يمثّل بما يتناسب مع أهميته العددية، والناخب يهّمه أن يكون لصوته أثر فعّال؛ ولذلك يشارك أنصار الأحزاب الصغيرة في الانتخابات لإدراكهم بقيمة أصواتهم، وأنها لا تذهب سدى، وذلك بعكس نظام الأغلبية الذي لا يشجّعهم على المشاركة في الانتخاب، لعلمهم أنّ أصواتهم قد تذهب سدى، ولا يكون لها أيّ أثر².

ومجمل القول في مزايا هذا النظام أنّه يعطي صورة ديمقراطية صادقة للنظام النيابي، من حيث إنّ البرلمان يمثّل الشعب بجميع اتجاهاته المختلفة، ويعتبر صورة صادقة للرأي العام، وأنه وسيلة من وسائل تمثيل الأقليات، إضافة إلى أنّه وُجد أساساً لتحقيق العدالة في توزيع المقاعد بين الأحزاب والاتجاهات السياسية؛ بحيث يضمن تمثيلها بما يتناسب - بقدر الإمكان - مع أهمية الأصوات المحصّل عليها.

الفرع الثاني: عيوب نظام التمثيل النسبي

لقد وجّه منتقدو نظام التمثيل النسبي، من أنصار الأغلبية، عدّة انتقادات إلى هذا النظام (نظام التمثيل النسبي) إلى حدّ جعل عيوبه أكثر من مزاياه، فوصفوه بالغموض والتعقيد، ولاسيّما لدى جمهور الناخبين، وبالصعوبة في التطبيق، ممّا قد يطيل من أمد ظهور نتائج الانتخابات، وهذا ما يورد احتمال تعرّض الانتخابات خلال تلك المدة إلى التزييف والتشويه، ويزداد الأمر تعقيداً كلّما توخّينا الدقّة في التوفيق بين نسبة الأصوات المحصّل عليها وعدد المقاعد المستحقّة³.

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 279-280 - بسيوي (عبد الغني)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 237.

DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p. 146.

² البنا (محمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 335.

³ بدوي (ثروت)، المرجع السابق، ص. 281 - بسيوي (عبد الغني)، المرجع السابق، ص. 238.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ومن أبرز الانتقادات التي وُجّهت إلى هذا النظام أنه يؤدي إلى كثرة الأحزاب وتعددها؛ وذلك لأن الأحزاب الصغيرة في ظلّ هذا النظام لها إمكانية دخول البرلمان، والفوز بمقاعد فيه، بحسب نسبة الأصوات المحصّل عليها في الانتخاب، وهذه الكثرة من الأحزاب تجعل من الصّعب قيام أغلبية برلمانية متجانسة وقوية وثابتة، وهذا ما يؤدي إلى عدم الاستقرار الحكومي².

والملاحظ على هذه الانتقادات الموجهة إلى نظام التمثيل النسبي أنها تتعلّق -في معظمها- بالتطبيق، وبأثر تمثيل الأقليات من الوجهة العملية.

ولقد اعتبر أنصار هذا النظام أنّ تلك الانتقادات الموجهة إليه هي انتقادات واهية في جملتها، وتصدّوا للردّ عليها بمختلف الحجج والتبريرات.

حيث اعتبروا الصّعوبة في تطبيقه تخصّ اللجان الانتخابية لا الناخبين، وأنّ عدم تجانس الأغلبية البرلمانية، وما يترتّب عليه من أزمات وزارية، يحدث أيضاً حتى في ظلّ نظام الأغلبية؛ وأمّا تعدّد الأحزاب وكثرتها واستقلال برامجها، فهو ما يتفق مع المبدأ الديمقراطي، الذي يقضي بالتمثيل الحقيقي للشعب بكلّ اتجاهاته، كما يعتبر عاملاً مهدّئاً و ملطفاً للحياة السياسية، ويقلّل من خطورة الأحزاب المتطرّفة، بإعطائها حقّ الممارسة السياسية بقدر حجمها الحقيقي مع مشاركة الأحزاب الأخرى؛ كما يعمل هذا النظام على شعور الأحزاب الصغيرة بالعدل، ولا تثار لديها الأحقاد، حتى لا تلجأ إلى وسائل أخرى غير ديمقراطية إذا شعرت بأنّها ضحية. هذا مع إقرار أنصار هذا النظام بأنّ تطبيقه في بعض الظروف قد تكون لديه نتائج سلبية، وذلك مثل تطبيقه في فرنسا، التي تكثرت فيها الاتجاهات السياسية المتنوّعة، ويصعب فيها إيجاد أغلبية برلمانية متماسكة؛ فكثرت لذلك الأزمات الوزارية. لذلك فلا مانع من تعديل النظام الانتخابي تبعاً للظروف³.

ومن خلال عرضنا لمزايا وعيوب كلا النظامين (الأغلبية والتمثيل النسبي) تبين لنا أنّ تفضيل أحد النظامين على الآخر يخضع لعدّة معطيات، وجملة من المبررات، إضافة إلى تدخّل عامل الظروف. وهذا ما سنتناوله -بإذن الله تعالى- في المطلب الآتي:

¹ هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 273.

² بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 281-282- بسويوني (عبد الغني)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 238.

³ البنا (محمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 336 وما بعدها.

المطلب السابع: التفاضل بين نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي

يمكن القول إن هناك اعتبارين يتحكمان في مسألة التفضيل بين نظام الأغلبية، ونظام التمثيل النسبي.

الاعتبار الأول: هو أيّ النظامين أقرب إلى الروح الديمقراطية، وإلى تحقيق العدالة والمساواة في العملية الانتخابية.

والاعتبار الثاني: هو أيّ النظامين أكثر تحقيقاً للاستقرار السياسي والثبات الحكومي، وكلا هذين الشرطين ضروريان لتحقيق التقدم والازدهار.

وإذا نظرنا إلى نظام التمثيل النسبي، وجدنا أنه يفوق نظام الأغلبية من حيث المنطق وتحقيق العدالة في توزيع المقاعد البرلمانية على التشكيلات السياسية، ويعتبر كذلك أكثر اتفاقاً مع المبدأ الديمقراطي، الذي يقضي بأن يمثل البرلمان الشعب بكلّ فعالياته واتجاهاته، ليكون مرآة صادقة له، ولكن من جهة أخرى نجد أن هذا النظام قد يؤدي إلى نتائج خطيرة، في كونه يهدد الاستقرار الحكومي، لعدم انسجام تشكيلة البرلمان، وهو ما يؤدي إلى عدم انسجام الحكومة كذلك، فالبرلمان في ظلّ هذا النظام يمثل اتجاهات عديدة، يصعب معها تحقيق أغلبية منسجمة وقوية يكون لديها برنامج موحد وواضح.

بينما نجد نظام الأغلبية، وإن كان يخلدش العدالة، إلا أنه يضمن -في الغالب- قيام أغلبية منسجمة وثابتة، وهذا ما يحقق الاستقرار الحكومي، الذي يؤدي إلى قيام حكومة قوية، تقوم بدورها على أحسن وجه، متبعة برنامجاً واضحاً ومنسجماً¹.

ومن خلال ما سبق ذكره، نجد أنه من الصعب الحكم بإطلاق على أفضلية أحد النظامين على الآخر، كما يتعدّر الجزم -نتيجة لذلك- بضرورة تطبيق أحدهما واستبعاد الآخر؛ وذلك لأن الأمر خاضع للظروف السياسية لكلّ بلد، وللتجربة العملية لهذين النظامين، لمعرفة مدى ما يحققه كلّ منهما من إنجازيات عند تطبيقه، لأنّ ما يصلح لبلد ما قد لا يصلح لبلد آخر، وما يصلح في زمن معيّن قد لا يصلح في زمن مغاير. ويمكن هنا إدخال عامل آخر، وهو نوعية الانتخابات (رئاسية أم تشريعية

¹ بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 282.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
أم محلية). وقد انتهجت بعض أئبدان في بعض انتخاباتها طريقاً وسطاً، يمزج بين نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي، وهو ما يسمّى "نظام المحتض"¹.

المبحث الخامس

ضوابط الأغلبية في الديمقراطية الغربية

من الثابت أنّ الديمقراطية الغربية تؤكّد على سيادة الشعب، وأنّ جوهرها هو سيادة الأغلبية سيادة مطلقة، حيث لا حدّ لسلطانها الواسعة.
كما تقتضي أن تعود أمور الحكم إلى الشعب أو ممثليه؛ حيث يمارس صلاحيات اختيار الحكّام ومراقبتهم، وكذا تحديد الاتجاه السياسي للدولة، وغيرها من شؤون الحكم.
ومع الإقرار أنّ آية سلطة مطلقة يملكها البشر - غير المعصومين - ينجرّ عنها مفسد، فإنّ الأغلبية باعتبارها سلطة غير معصومة من الخطأ والانحراف، فإذا ما أطلقت سلطانها؛ فقد تهدّد أساساً جوهرها في الديمقراطية الغربية وهو "الحرية الفردية".
فقضية تعارض "السلطة" حتى ولو كان نابعة من إرادة الشعب - والتي لا غنى عنها لفرص النظام - مع " الحرية" التي هي من أوكد حقوق الإنسان، هي قضية مطروحة دائماً.
إذن، فمسألة إطلاق سلطات الأغلبية هي إشكالية مطروحة من الناحية السياسية والقانونية، وطرح أمر ضبطها وتقييدها أضحي أمراً وارداً، لتحقيق مصالح الشعب بجملته، والحفاظ على جوهر النظام الديمقراطي.
وفي هذا المبحث سنتناول - بإذن الله تعالى - هذا الموضوع، وذلك في المطالب الآتية:

¹ فقد أخذت الجمهورية الفدرالية الألمانية (سابقاً)، وإيطاليا (في الانتخابات المتعلقة بمجلس الشيوخ) بنظام مختلط يجمع بين التمثيل النسبي، والانتخاب بالأغلبية، ففي ألمانيا الفيدرالية كان لكلّ ناخب الحقّ في ورقتين انتخابيتين، الأولى تستعمل لانتخاب نواب حزب من النواب على أساس الاقتراع الفردي ذي الدورة الواحدة، والأخرى محرّرة باسم أحد الأحزاب، وتستعمل لإكمال حصة حزب من النواب، وذلك في إطار النظام النسبي (الوطني)، فإذا حصل حزب ما على زيادة في عدد نوابه بفضل الأوراق الانتخابية الأولى، فإنّه يحتفظ بكلّ المقاعد التي حصل عليها بالأكثرية. انظر: هوريو (أندريه)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. مرجع سابق جـ. 1، ص. 276-277.

DU VERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, op. cit., p.137.

- المطلب الأول :** وتناول فيه إشكالية التعارض بين سلطة الأغلبية والحريات الفردية.
- المطلب الثاني :** وتعرض فيه إلى مظاهر طغيان الأغلبية في الديمقراطية الغربية.
- المطلب الثالث :** وتحدث فيه عن مبررات إطلاق سلطان الأغلبية.
- المطلب الرابع :** وتناول فيه الآثار السلبية لإطلاق سلطان الأغلبية.
- المطلب الخامس:** وتعرض فيه إلى تقييد سلطان الأغلبية في الديمقراطية الغربية.

المطلب الأول: إشكالية التعارض بين السلطة والحرية

يمكن بلورة هذه الإشكالية في كون أن الاتجاه الحر، الذي يدافع عن حقوق طبيعية مقدسة للإنسان، يعمل على الحد من سلطة الدولة، ولو كانت هذه السلطة مستمدة من صاحب السيادة، وهو "الشعب"؛ بينما نجد أن الاتجاه الديمقراطي، في تأكيده البالغ على سيادة الشعب، والذي تمثله الأغلبية، قد يؤدي إلى المساس بالحريات الفردية، التي تعدّ قيوداً على هذه السيادة¹.

وإن التعارض أمر واقع حتماً بين أية سلطة -ولو كانت ديمقراطية- وبين الحرية؛ وذلك باعتبار أن حقوق الفرد وحرياته ومطالبه هي غاية الحكم، وأن هذه السلطة هي الوسيلة الوحيدة للحكم، فيقع ما يسمّى بالتصادم بين هذه الغاية الفردية والوسيلة الجماعية. والواضح أن هذا التعارض بين السلطة الشعبية والحريات هي مشكلة عملية خطيرة، وقد حاول الفكر والنظام الديمقراطي أن يوجد لها الحلول النظرية و الوضعية².

ولا بدّ من محاولة التوفيق بين السلطة، التي هي بيد الأغلبية، وبين الحرية، التي هي من حقوق المواطنين جميعاً، سواء أكانوا في اتجاه السلطة أم المعارضة، فينظر إليهم كأفراد تعتبر حريتهم غاية النظام الديمقراطي، وأن هذه السلطة التي تتمتع بها الأغلبية هي مجرد وسيلة لخدمة الفرد، إضافة إلى اعتبار هذه السلطة ذات قيمة نسبية، بينما تعتبر قيمة الحرية مطلقة، ولأجل هذا أوثرت الحرية

¹ عصفور (محمد)، الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، المطبعة العالمية، القاهرة، ط.1، 1961م، ص. 23

² المرجع نفسه، ص. 24.

الباب الثاني..... مبدأ الاغلبية في ميزان الإسلام
عند تعارضها مع السلطة الشعبية التي تمثلها الأغلبية، ويتجسد ذلك بصفة خاصة في تقييد إرادة
الأغلبية بحقوق لا يجوز المساس بها¹.

إذن، فإن إشكالية التعارض بين السلطة والحرية هي قضية مطروحة على المستويين الفكري
والسياسي، والمناقشات الجارية في هذا الإطار تتمثل في كيفية التوفيق بينهما، بحيث تؤدي السلطة
دورها في الحكم وتمثيل سيادة الشعب، ولكن دون المساس بمسألة الحريات الفردية، وهنا لبّ المشكلة
الذي يطرح مجالاً واسعاً للنقاش، سواء من الناحية الفكرية، أم من الناحية السياسية و القانونية.
وسنحاول - بإذن الله تعالى - في المطالب الآتية التطرّق إلى بعض جوانب هذا الموضوع،
وما يثيره من مسائل:

المطلب الثاني، مظاهر طغيان الأغلبية في الديمقراطية الغربية

لطغيان الأغلبية في البلدان التي تبنت الديمقراطية الغربية مظاهر كثيرة، وتتفاوت درجة هذا
الطغيان من بلد لآخر، حسب النظام المتبع، والظروف المختلفة، سواء منها الظروف التاريخية
الموروثة، أم الظروف السياسية المؤثرة.
وتعتبر الولايات المتحدة الأمريكية من الدول التي يظهر فيها - وبشكل جلي - هذا الطغيان؛
لقوة الأغلبية فيها أكثر مما هو عليه في غيرها من البلدان الديمقراطية، وذلك لاجتماع ظروف خاصة
لا يمكن التغلب عليها، والتي ساعدت كثيراً على هذا الطغيان لسلطة الأغلبية فيها².
وتجدر الإشارة هنا إلى أن السلطة التشريعية هي السلطة الوحيدة التي تستطيع إرادة الأغلبية
السيطرة عليها، من بين جميع المؤسسات السياسية الأخرى.

فكانت السلطات التي تتمتع بها الهيئة التشريعية في أمريكا واسعة، ورجال التشريع فيها ينفذون
رغباتهم بسرعة، وأضحت القوة التنفيذية تخضع لأهواء المجالس التشريعية وتقلباتها، كما أخضع

¹ عصفور(محمد)، الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص. 25 وما بعدها.

وقد حاولت نظرية "العقد الاجتماعي" إزالة هذا التعارض بتقسيم الحقوق الطبيعية إلى طائفتين: طائفة يهدرها العقد الاجتماعي
في سبيل إنشاء السلطة السياسية، والطائفة الثانية يحتفظ بها الأفراد، وتعتبر أسمى من هذه السلطة، وهذا ما جعل فكرة الحريات
الفردية لا تفقد أهميتها حتى بعد انتقال المبدأ الديمقراطي إلى القانون الدستوري الوضعي. المرجع نفسه، ص. 25.

² دو توكفيل (ألكسيس)، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل عن الطبعة السادسة عشر، مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر، القاهرة، 1962م، جـ. 1، ص. 309.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
القانون السلطة القضائية- في كثير من الولايات- لانتخاب الأغلبية، وكان وجودها في جميع الولايات متوقفاً على هوى السلطة التشريعية، حيث حوّل للنواب صلاحية تعديل مرتبات القضاة كل سنة¹.
ومحمل القول عن سلطة الأغلبية الطاغية في الولايات المتحدة الأمريكية أنها قادرة على كل شيء، وتنتهج طريقة سريعة لتنفيذ قراراتها، ولها سلطة مطلقة في وضع القوانين، وفي الإشراف على تنفيذها معاً، وحتى الإشراف على الذين هم في مراكز الحكم والسلطان، بل وعلى المجتمع كله².
ويعتبر ما سبق ذكره أمثلة عن مظاهر طغيان الأغلبية في الديمقراطية الغربية، ومدى ما تملكه السلطة الممثلة لها (السلطة التشريعية) من نفوذ على نطاق واسع جداً، وقد اخترنا الولايات المتحدة الأمريكية كعينة على ذلك، نظراً لآتضاح هذه الصورة فيها جلياً، وقوة تأثير سلطة الأغلبية فيها مقارنة بغيرها من الدول الديمقراطية الأخرى.

المطلب الثالث: مبررات إطلاق سلطان الأغلبية في الديمقراطية الغربية

محل الحديث هنا ليس في مبررات اعتماد مبدأ الأغلبية كأساس وآلية من آليات الديمقراطية الغربية، بل في التبريرات التي استند إليها لإطلاق سلطان الأغلبية، والتي يمكن إجمالها فيما يأتي:
أولاً: المستند الأول يتمثل في اعتبار الأغلبية تملك من الذكاء ومن الحكمة، أكثر مما يوجد لدى الأفراد، وأن عدد المرشعين وكمهم أهم من كيفهم³، وأن هذه الأغلبية تشعر أنها المعبرة عن سيادة الشعب ومصالحه، فترى أنها بهذا الوصف أقدر على تحقيق الخير العام بنظرة متسامية لا يستطيع أن يبلغها الفرد، الذي يكون متحيزاً لمصلحته الشخصية⁴.
ويُستنتج من هذا الكلام أن أصحاب هذا الرأي يعتبرون ما تقرره الأغلبية أقرب إلى الكمال؛ لذلك لا يمكن التنازل عن رأيها لصالح الأفراد، الذين لن يصلوا إلى بلوغ ما بلغته الأغلبية من حكمة وذكاء وسداد في الرأي، فالكثرة أو الكم -عندهم- أهم من الكيف، فالقوة التي تملكها الأغلبية هي بالدرجة الأولى قوة أدبية.

¹ دو توكفيل (الكسيس)، الديمقراطية في أمريكا، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 309 وما بعدها.

² المرجع نفسه، جـ. 1، ص. 312-317.

³ المرجع نفسه، جـ. 1، ص. 309.

⁴ عصفور (محمد)، الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص. 23.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ثانيا: إضافة إلى هذه القوة الأدبية التي تتمتع بها الأغلبية، فإنها تستند إلى أساس آخر، وهو أن مصالح الكثرة يجب أن تكون مفضلة على مصالح القلة¹، وهذا تبرير واقعي، حيث يستند إلى أن الأغلبية تتمتع بتلك الامتيازات والصلاحيات الواسعة، لمجرد أنها تمثل مصالح الأكثرية، والتي يجب أن تقدم على مصالح الأقلية.

وهنا يبدو لنا خطأ هذا المستند؛ لأنه يبرر ظلم الأقلية وإهمال مصالحها، لمجرد كونها تمثل مصالح القلة، وهذا ما يناقض أهم الأسس المعتمدة للإقرار بحكم الأغلبية، وهو تصالح الأغلبية مع الأقلية في ظلّ تعذر تحقق الإجماع.

ثالثا: ويستند هذا الأساس كذلك إلى منطق الأحزاب؛ حيث تقرّ بهذا السلطان المطلق للأغلبية لأنها تأمل أن تمارس هذا الحق في يوم من الأيام، عندما يؤول إليها الحكم²، فالأحزاب السياسية، وهي تسعى للحصول على الأغلبية التي توصلها إلى الحكم، تقرّ بتلك السلطات الواسعة للأغلبية، لأنها بوصولها إلى الحكم تعود إليها تلك السلطات، فهي تقرّ بذلك لأنها مطمئنة إلى أنها لا تكون دائما في يد واحدة، بل تتداولها الأحزاب، إذ إن أغلبية اليوم هي أقلية الغد، وهكذا .
ولكن رغم كل هذه التبريرات، إلا أنه لا يمكن إنكار خطورة هذا الإطلاق لسلطان الأغلبية، وما ينجرّ عن ذلك من آثار سلبية، والتي سنتناولها في المطلب الآتي:

المطلب الرابع: الآثار السلبية لإطلاق سلطان الأغلبية

على الرغم من أن الديمقراطية الغربية تقتضي ضرورة الاحتكام إلى إرادة الأغلبية، وذلك لمبررات كثيرة سبقت الإشارة إليها، إلا أن إطلاق سلطات هذه الأغلبية بدون أي قيد أو تحفظ، وإلى درجة الطغيان؛ يؤدي إلى نتائج سلبية على كثير من الميادين، ولاسيما ميدان الحريات.
وفيما يأتي سنتعرض -بحول الله تعالى- إلى هذه الآثار السلبية لإطلاق سلطان الأغلبية:

أولا: عدم الاستقرار في الديمقراطية

حيث يفسح إطلاق سلطان الأغلبية المجال للأهواء والتقلبات في الشؤون المهمة، فلا تستمر القوانين لوقت طويل؛ مما يجعل القوانين غير مستقرة، ويكون التأثير نفسه على تنفيذ القوانين.

¹ دو توكفيل (الكسيس)، الديمقراطية في أمريكا، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 310.

² المرجع نفسه، جـ. 1، ص. 311.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
وتصرف شؤون الإدارة¹، بل إنَّ عدم الاستقرار قد يشمل حتى النظام نفسه؛ فإطلاق سلطان الأغلبية
قد يؤدي إلى تغيير طبيعة النظام المتبع، مما يؤدي نتيجة لذلك إلى تغيير حتى نمط المؤسسات القائمة
في الدولة.

وقد تفتنَّ المشرِّعون والسياسيون الفرنسيون إلى خطورة عدم الاستقرار في نظام الحكم، فأقرّوا
عدم إمكان الأغلبية تغيير طبيعة النظام، والذي كان جمهورياً².

ثانياً: المساس بحرية الرأي

فإطلاق سلطان الأغلبية قد يؤدي إلى إقامة حواجز منيعة حول حرية الرأي³، حيث
يتخوفُ— في ظلّ طغيان سلطان الأغلبية— الذين لهم آراء لا توافق الأغلبية من إبداء آرائهم، سواء من
أهل السياسة أم أهل الفكر أو الأدب، وتجعلهم يتنازلون عن حقوقهم وحرّياتهم، للسير في الاتجاه
الذي ترسمه الأغلبية، وذلك ما يمكن تسميته "الاستبداد المقنع"، وكأنَّ الديمقراطية الغربية— هذا الأمر—
قد رجعت إلى ما كانت تعييه على الملكيات المطلقة والأنظمة الدكتاتورية، من استبدادها وطغيانها .

ثالثاً: ظلم الأقليات ودفعها إلى الثورة

إنَّ إطلاق سلطان الأغلبية سيكون حتماً على حساب الأقلية، التي تكون عادة مفرقة
عن الأغلبية، سواء في اتجاهها السياسي، أم في أمور أخرى أكثر خطورة، كالمعتقدات.
وإنَّ هذا الطغيان قد يدفع تلك الأقليات إلى اليأس، ولاسيما إذا شعرت بالظلم، وهذا
ما يضطرّها إلى الالتجاء نحو القوّة الماديّة (الثورة والتمرد)، وهكذا يكون استبداد الأغلبية قد تسبّب
في إحداث الفوضى والتمزّق في المجتمع⁴.

ونتيجة لهذه الآثار السلبية لإطلاق سلطان الأغلبية، كان لابد من إثارة قضية تقييد سلطان
الأغلبية، استناداً إلى مبررات موضوعية، واعتماداً على آليات قانونية لتحقيق ذلك..
وهذا ما سنتناوله— بحول الله تعالى— في المطلب الآتي:

¹ دو توكفيل (ألكسيس)، الديمقراطية في أمريكا، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 312.

² فقد أضاف الجمهوريون الفرنسيون سنة 1884 م إلى (المادة 8) من قانون (25 فبراير 1875 م) هذه الفقرة التي تعدّ إنكاراً
شديداً لسلطان الأغلبية، وهي تقضي بأنه: « لا يجوز أن يكون الشكل الجمهوري موضوعاً لاقتراح بالمراجعة ». عصفور (عمد)،

الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص. 29.

³ دو توكفيل (ألكسيس)، المرجع السابق، جـ. 1، ص. 319.

⁴ المرجع نفسه، جـ. 1، ص. 327.

المطلب الخامس: تقييد سلطان الأغلبية في الديمقراطية الغربية

تبدو لنا قضية التقييد هذه كضرورة لا بدّ منها، بعد أن استعرضنا تلك الآثار السلبية والنتائج الخطيرة لإطلاق سلطان الأغلبية، فهي إذن مسألة مبرّرة من الناحية الموضوعية، حفاظاً على جوهر النظام الديمقراطي، ومراعاة لمصلحة الفرد و المجتمع؛ لذا كان لا بدّ من إيجاد آليات قانونية لتحقيق هذا الهدف.

وسنحاول -بعون الله تعالى- تلخيص هذه المبرّرات، وإجمال تلك الآليات فيما يأتي:

الفرع الأول: مبرّرات تقييد سلطان الأغلبية

لقد أقرّ هذا التقييد استناداً إلى مبرّرات كثيرة، من أهمّها:

أولاً: عدم عصمة الأغلبية من الخطأ

فليس بمستبعد أن تقع الأغلبية -بقصد أو بغير قصد- في الظلم، فعندما يرفض الأفراد، أو ترفض الأقلية، الإذعان لذلك الظلم، فليس معنى ذلك أنهم قد نازعوا حقّ الأغلبية في الحكم. بل يمكن اعتباره أنه لجوء من سيادة الشعب إلى سيادة البشر أجمعين، فالأغلبية في حملتها هي مجرد فرد، كثيراً ما لا تتفق مصالحه وآراؤه مع شخص آخر، وهذا الشخص الآخر هو ما يسمّى "الأقبيّة". فإذا كان من غير المستبعد وقوع الفرد الواحد -إذا ما ملك سلطة مطلقة- في ظلم غيره، فالأمر نفسه يمكن أن يحدث للأغلبية، فلا شيء يمنعها من الوقوع في الخطأ، فأخلاق الناس فرادى لا تتغير باتّحادهم¹.

إذن، فمادامت الأغلبية غير معصومة من الخطأ، وإمكانية ظلمها وانحرافها واردة، كما هي واردة عن الأشخاص فرادى، مع التسليم بأنه في الأكثرية أقلّ احتمالاً، لإمكان ردّ بعضهم لبعض الآخر إلى الصواب، فإنّ ضرورة التقييد تبقى قائمة لتلك الأسباب.

¹ دو توكفيل (الكسيس)، الديمقراطية في أمريكا، مرجع سابق، ج. 1، ص. 314.

ثانياً: حماية الحريات الفردية

ما دامت الحرية هي من أهم أسس الديمقراطية الغربية، بل هي جوهرها، فإنه لا يمكن التنازل عنها لصالح مبدأ آخر، وهو "مبدأ الأغلبية"، مهما كانت ضرورة وأهمية هذا الأخير، لذلك اعتُبر تقييد إرادة الأغلبية من أجل الصّور المؤكدة لمعنى الحرية؛ بحيث تقف حاجزاً يحول دون الاستبداد بالأقلية، والتعرض لحقوق الأفراد وحرّياتهم. فالديمقراطية لا تجعل إرادة الأغلبية - في صلتها بالحرية - ذات قيمة مطلقة، لأن الديمقراطية تعني بالجوهر أكثر مما تعني بالشكل، وإن ما تقرّه الأغلبية تتوقّف مشروعيتها على النتائج العملية التي تنتهي إليها، فما يُعدّ مشروعاً في وقت لا يعدّ مشروعاً في وقت آخر¹.

ولقد احتاط الفكر الديمقراطي لحماية حقوق الأفراد وحرّياتهم؛ فلم يجعل أهمّ آلية من آليات الديمقراطية الغربية، والمتمثلة في مبدأ حكم الأغلبية، تلغي أصلاً جوهرياً في النظام الديمقراطي وهو الحرية؛ لذا أقرّ حماية هذه الأخيرة بتقييد سلطان الأغلبية.

فمادما قد خلصنا إلى أنه من الضروري حماية الحريات الفردية، وأن الأغلبية معرضة للخطأ والانحراف، ولاسيما إذا أطلق سلطانها، فإنه لا بدّ من البحث عن آليات قانونية لتقييد سلطان الأغلبية، وهذا ما سنتناوله - بإذن الله تعالى - فيما يأتي :

الفرع الثاني: آليات تقييد سلطان الأغلبية

لقد خلصنا إلى أنه لا بدّ من تقييد سلطة الحكم الديمقراطي، والمعبر عنها بـ "حكم الأغلبية"، وذلك باستعمال وسائل ديمقراطية لا تناهض الغايات العليا للديمقراطية، إذ لا بدّ من الحفاظ على أهمّ مبادئ الديمقراطية، والمتمثلة في حماية الحريات الفردية، وإقامة التوازن بين السلطة والحرية، وحفظ الاستقرار السياسي في الحكومة الديمقراطية، وذلك دون المساس بالأساس الأوّل للديمقراطية الغربية، وهو "سيادة الشعب"؛ ووضع آليات لتقييد إرادة الأغلبية يُعتبر من ضمانات تحقيق تلك الأهداف. ويمكن إجمال تلك الآليات فيما يأتي:

¹ عصفور (محمد)، الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص. 29.

أولاً: تقييد اختصاصات الأغلبية دستورياً

والمقصود هنا هو: النص في دستور الدولة على بعض المعالم التي لا يمكن للأغلبية أن تتجاوزها، مهما بلغت هذه الأغلبية من قوة عددية؛ وذلك حماية للاستقرار السياسي، وحفاظاً على النظام الديمقراطي من أن تمتد إليه أيدي المناوئين له، وكذا لأجل حماية الحريات ذاتها.

ومن أبرز الأمثلة على هذا التقييد الدستوري لسلطان الأغلبية، ما نصت عليه بعض الدساتير في فرنسا وإيطاليا، من عدم قدرة الأغلبية -مهما بلغت قوتها- على تغيير الشكل الجمهوري للدولة، ومنعت حتى مجرد الاقتراح لوضعه محل مراجعة دستورية¹؛ وحتى في الديمقراطيات التي ليس لها دساتير مكتوبة -كما هو الحال في إنجلترا- فإن التقاليد الدستورية هي التي تقوم بهذا الدور في تقييد سلطان الأغلبية وحماية الحريات².

فتلك النصوص الدستورية تعتبر تقييداً لإرادة الأغلبية، وحاجزاً يحول دون إطلاق سلطان الأغلبية، وتحديدًا للمعالم التي لا يجوز المساس بها، وذلك بهدف حماية المبادئ الديمقراطية، والحفاظ على مكتسبات الشعب الذي كافح لأجلها طويلاً³.

ثانياً: إقامة نظام للحريات

وذلك لأجل حماية الأفراد من استبداد الأغلبية، ولكون إطلاق سلطان الأغلبية يمسّ بالدرجة الأولى الحريات الفردية. ونظراً لما تثيره العلاقة بين السلطة والحرية من إشكالية على المستويين الفكري والسياسي؛ فإنه من الضروري حماية هذه الحريات الفردية، والتي تعتبر من الأسس الهامة للديمقراطية الغربية.

¹ عصفور (محمد)، الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص. 29-30.

² ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 253.

³ غير أننا نرى ما يراه كثير من الفقهاء الديمقراطيين في أنّ أصول الديمقراطية تكفل للشعب حتى تغيير نظامه السياسي أو الاجتماعي، حسبما يريد، وأن ذلك لن يتاح للشعب إلا إذا خلى بينه وبين من ينادون بهذا التغيير، مهما كانت دعوتهم، طالما أنهم لا يقومون بعمل عدواني عنيف تكون له آثار مادية ملموسة، وطالما أنهم يلجأون في الدعاية لمذهبهم بالطريقة السلمية، وكل هذا استناداً إلى أساس الحرية، وأصول الديمقراطية ومبادئها ومنطقها، والتي تقضي بأنّ السيادة للشعب، فهو الذي يختار النظام الذي يريد و الحكام الذين يريدونهم. انظر: عصفور(محمد)، المرجع السابق، ص. 39.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ولقد أقام الفكر الديمقراطي هذا النظام على أسس متعدّدة، تسعى كلّها إلى المحافظة على الحرية في كافة الميادين، سواء في علاقة نواب الشعب بالشعب نفسه، أو علاقة النواب بعضهم ببعض، من حيث وضعهم كأقلية أو أغلبية¹.

وإنّ الديمقراطية الحقيقية هي التي توفّق بين إرادة الأغلبية وحقوق الأفراد، ومن المؤكّد أنّ الديمقراطية لا تقوم إلّا في ظلّ الحرية، وأن إهدار حرية من الحريات يتضمّن في ذات الوقت إهدار باقي الحريات، كما أنّ إهدار حرية البعض يؤدّي إلى إهدار حرية الجميع، ولا يمكن استخلاص إرادة الأغلبية ما لم تتحرّر الحرية للجميع، مهما اختلفت مذاهبهم واتجاهاتهم وفتاتهم².

فعدم إقامة نظام للحريات يكفل للفرد حماية حرياته؛ يجعل الفرد يتوه في اللّجوء إلى الجهة التي تنصفه عندما يقع عليه ظلم أو اعتداء على حرياته، فإذا هو لجأ إلى الرأي العام، فالرأي العام هو الأغلبية، وإن هو لجأ إلى الهيئات التشريعية، فإنّها تمثّل الأغلبية وتخضع لها ضمناً، وإن التحأ إلى السلطة التنفيذية، فإنّ الأغلبية هي التي تعيّن هذه السلطة، وهي بذلك خاضعة لها.

وحتى القضاة ينتخبون من قبل الأغلبية في بعض المناطق من الولايات المتحدة الأمريكية³.

لقد نصّ دستور الولايات المتحدة الأمريكية في تعديله الأوّل على ما يأتي: « ليس للكونغرس أن يسنّ قانوناً يقيم ديناً، أو يمنع ممارسة دين قائم بممارسة حرة، أو يضيّق حرية التعبير والصحافة، أو يقيد حقّ الشعب في التجمّع السلمي، أو في التقدّم بعرائض للحكومة لالتماس رفع الحيف⁴، فلاحظ هنا أنّ الدستور قيّد من صلاحيات السلطة التشريعية - الممثّلة للأغلبية - حماية لحريات الأفراد في التعبير والاعتقاد والرأي والتجمّع، وكذا السعي لرفع الظلم؛ فإقامة هذا النظام للحريات يتيح للأفراد اللّجوء إليه طلباً للإنصاف، واسترجاعاً للحقوق الأساسية، والتي من أهمّها الحقّ في الحرية.

ثالثاً: اعتماد مبدأ الفصل بين السلطات

يعتبر هذا المبدأ من الضمانات المهمّة لمنع استبداد الأغلبية، فهذا المبدأ يكفل مراقبة السطّتين التنفيذية والقضائية للسلطة التشريعية - والتي تمثّل الأغلبية -، كما أنّ هذا الفصل بين تلك السطّات يحول دون استيلاء إحدى تلك السطّات - ومنها السلطة التشريعية - على كلّ الاختصاصات

¹ عصفور (محمد)، الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص. 28.

² بدوي (ثروت)، النظم السياسية، مرجع سابق، ص. 365.

³ دو توكفيل (ألكسيس)، الديمقراطية في أمريكا، مرجع سابق، ج. 1، ص. 316.

⁴ ماكيفر (روبرت)، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص. 252.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
والصلاحيات؛ مما يؤدي بها إلى الاستبداد، ولذلك كان هذا الفصل بين السلطات أداة لتوزيع تلك
الاختصاصات والصلاحيات، وضماناً لمراقبة كل سلطة للسلطات الأخرى، ومنعها من الاستبداد
أو الانحراف.

وقد أصبح الاعتقاد بأن هذا الفصل من الوسائل والتدابير التي تحول دون استبداد أي هيئة من
الهيئات، ومن وسائل حماية الحريات كذلك¹.

وذلك لأن الواقع والتاريخ يؤكدان وجود استبداد حقيقي من جانب بعض الهيئات النيابية، ففي
النظام النيابي البرلماني - وهو أحد أشكال النظام الديمقراطي - نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذي
يحكم، والنزعة الحزبية - كما هو معروف - كثيراً ما تجعل أصحابها يقومون بأعمال استبدادية ضد
الخصوم، وإن الحكومة الشعبية هي أكثر الحكومات ميلاً إلى الاعتقاد بأن سلطانها يجب أن يكون
مطلقاً، لكونها تمثل السيادة الشعبية، ولأجل هذا كان من الضروري الاحتياط من استبدادها، واتخاذ
ضمانات قوية لدفع استبدادها، وأهم الضمانات - كما أسلفنا - هي تطبيق نظرية الفصل بين
السلطات، فتجميع السلطات في يد واحدة، سواء أكانت فرداً أم هيئة، يؤدي بها إلى الاستبداد،
لذلك يتعين الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية؛ حتى تقوم كل سلطة
بمراقبة الأخرى، فتمنعها من الاستبداد، فإذا لم تستطع مثلاً السلطة التنفيذية إيقاف عمل السلطة
التشريعية، فإن هذه الأخيرة - والتي تمثل الأغلبية - قد تصبح مستبدّة².

ولكل ما سبق ذكره يمكننا أن نعتبر الفصل بين السلطات آلية من آليات تقييد سلطان الأغلبية.

رابعا: اعتماد نظام التمثيل النسبي في الانتخاب

على الرغم من أن نظام التمثيل النسبي قد انتقد لكونه يشجع على نشوء أحزاب سياسية
جديدة³، حيث يعمل على أن يتشكل البرلمان من قوى سياسية متعددة، وهذا بدوره يجعل الأكثرية
تتكون من تحالف عدة أحزاب، مما يجعلها غير منسجمة وغير متجانسة⁴، إلا أن هذا الذي اعتُبر أمراً
سلبياً، له أثر إيجابي من جهة أخرى، وهذا الأثر الإيجابي يتمثل في كون أن الأغلبية المتكونة من
توجهات مختلفة وأحزاب سياسية متعددة، تحول دون استبداد الأغلبية ذات التوجه الواحد.

¹ كيتيل (رايموند كارفيلد)، العلوم السياسية، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 280.

² الصباحي (بني السيد)، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 506-507.

³ ديفرجه (موريس)، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص. 159.

⁴ المرجع نفسه، ص. 133.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

فهذا التنوع للبرلمان، وتلك التوجهات المختلفة التي يتشكل منها، وهو ما يعتبر من آثار تطبيق نظام التمثيل النسبي؛ يخفف من طغيان الأغلبية التي قد تستبد فيما لو كانت من اتجاه واحد، فذلك التعدد في التوجهات قد يخلق نوعاً من الرقابة بين الأحزاب السياسية المشكّلة للبرلمان.

لذا يمكن القول إن التمثيل النسبي يشكّل عامل تهدئة وتلطيف للحياة السياسية، وذلك أنه لو افترضنا سيطرة حزب متطرف، كالحزب الشيوعي مثلاً؛ فإن التمثيل النسبي يقلل من خطورته، لأن هذا النظام يسمح له بممارسة الحكم بقدر حجمه، مع مشاركة الأحزاب الأخرى له في الحكم¹، وهذا يمنعه من الاستبداد بالحكم، لأن القرار لا يعود إليه وحده، بل له شركاء في الحكم.

وهذا نخلص إلى أن التمثيل النسبي يعتبر عاملاً من العوامل التي لها دور غير مباشر في تقييد سلطان الأغلبية؛ وذلك لأنه يحول -بطبيعته- دون تضخيم الأغلبية وجعلها في يد اتجاه واحد، والذي قد يؤدي إلى طغيان هذه الأغلبية واستبدادها.

¹ البنا (عمود عاطف)، الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص . 339.

الفصل الثاني

التأصيل الشرعي لمبدأ الأغلبية

لقد تطرقنا في الفصل السابق إلى "مبدأ الأغلبية" في الديمقراطية الغربية، وعرفنا من خلاله أن هذا المبدأ يعتبر أفضل صيغة نظامية توصلت إليها البشرية عبر تجاربها الطويلة في أنماط الحكم، وعرفنا كذلك أن "حكم الأغلبية" يستند إلى جملة من المبررات الموضوعية، جعلت منه أساساً مهماً من أسس الديمقراطية المعاصرة، ومن مقوماتها الأساسية.

لذلك لا بد لنا - عملاً بمسلكنا في هذا البحث الذي يؤصل لبعض آليات الديمقراطية ويقومها بميزان الإسلام- أن نتمق في أصول النظام السياسي الإسلامي، ولاسيما ما تعلق منها بنصوص الوحي - كتاباً وسنة- وما استند إليها من سوابق تاريخية في عصر الخلفاء الراشدين، واجتهادات علمائنا الأجلاء، وكذا باقي مصادر التشريع، كالإجماع والمصالح المرسله.

وهدفنا من كل ذلك معرفة مدى تأصل هذا المبدأ في النظام السياسي الإسلامي. وهل أن الإسلام قد سبق الديمقراطية الغربية المعاصرة بإقرار مبدأ حكم الأغلبية. ولدراسة هذا الموضوع فقد قسمنا هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: وتناول فيه الاتجاه الرافض والمنكر لمبدأ الأغلبية، وأدلتهم.

المبحث الثاني: وتعرض فيه إلى الاتجاه المقر بمبدأ الأغلبية، وأدلتهم.

المبحث الثالث: وتحدث فيه عن علاقة الإجماع وعصمة الأمة بمبدأ الأغلبية.

المبحث الرابع: وتعرض فيه إلى مجالات العمل بمبدأ الأغلبية، وضوابطها.

المبحث الأول

الاتجاه الرافض لمبدأ الأغلبية، وأدلتهم

يذهب عدد من العلماء والكتّاب الإسلاميين إلى الوقوف موقف الرفض والإنكار للعمل بمبدأ الأغلبية، ولا يقرّون بشرعية هذا المبدأ في الإسلام.

وللاستدلال على رأيهم هذا فقد جمعوا ما يروونه من أدلة تقضي ببطلان أتباع الأغلبية. ولو سلمت لهم تلك الأدلة لأخذ موقفهم ذاك من مبدأ الأغلبية، طابع الحكم الشرعي الصحيح الملزم.

والجدير بالذكر أنّ من مظان هذا المبحث هو المذهب القائل إنّ نتيجة الشورى معلمة وليست ملزمة، أي أنّ الحاكم ليس ملزماً بالعمل بنتيجة الشورى، فله أن يعمل برأيه الشخصي حتى ولو خالف بذلك رأي أغلبية أهل الشورى، فهو -حسب رأيهم- غير ملزم بما تسفر عنه عملية الاستشارة، حتى ولو كانت الشورى واجبة ابتداءً وليست مندوبة.

ولقد استند أصحاب هذا الاتجاه إلى جملة من الأدلة، مستمدة من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية الشريفة، ومن مواقف وتصرفات الخلفاء الراشدين، كما استندوا كذلك إلى بعض الأدلة العقلية.

وبعد كلّ عرض لدليل من تلك الأدلة، لا بدّ لنا أن نقف وقفة مع ما استدللّ به هؤلاء المنكرون لمبدأ الأغلبية؛ وذلك لتمحيص تلك الاستدلالات ومناقشتها، وبيان مكان الخلل فيها. ولتناول هذا الموضوع فقد قسّمنا هذا المبحث إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: وتناول فيه الأدلة المستقاة من القرآن الكريم.

المطلب الثاني: وتعرّض فيه الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة.

المطلب الثالث: وتحدّث فيه عن الأدلة المستمدة من مواقف الخلفاء الراشدين.

المطلب الرابع: وتناول فيه بعض الأدلة العقلية المعتمدة.

المطلب الأول: الأدلة المستقاة من القرآن الكريم

أولاً: لقد استدلل أصحاب هذا الاتجاه، لتأكيد ما ذهبوا إليه من عدم حجية مبدأ الأغلبية، بكون أن الكثرة أو الأكثرية لا تأتي في القرآن الكريم إلا في سياق الذم والقدح، والقرآن الكريم لا يصور "أكثر الناس" إلا جاهلين ضالين فاسقين، وهذا يكفي في عدم الوثوق بالأغلبية أو الاعتداد برأيها والالتزام به¹.

ومن جملة هذه الآيات الكريمة الواردة في كتاب الله ﷻ، كنصوص عامة، تدمم الأكثرية وتمدح الأقلية، نذكر ما يأتي:

قال ﷻ: ﴿وَأَنْ تَطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بَضُلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾² ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾³ ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ﴾⁴ ﴿لَقَدْ جِئْتَكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾⁵ ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾⁶ ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁷ ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁸ ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾⁹ ﴿وَمَا يَسْئُرُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾¹⁰.

¹ الريبوني (أحمد)، نظرية التفرقة والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط. 1، 1997م

ص. 409.

² سورة الأنعام، الآية: 116.

³ سورة يوسف، الآية: 103.

⁴ سور الأعراف، الآية: 179.

⁵ سورة الزخرف، الآية: 78.

⁶ سورة المائدة، الآية: 100.

⁷ سورة يوسف، الآية: 21، والآية: 40.

⁸ سورة غافر، الآية: 59.

⁹ سورة يوسف، الآية: 38.

¹⁰ سورة يونس، الآية: 36.

﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ بَجْهَلُونَ﴾¹ ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾² ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾³.

ويمكن ردّ سبب الشبهات التي أثيرت حول مبدأ الأغلبية إلى تأويل هذه الآيات، التي يفهم منها أن الأكثرية تقف في صفّ الباطل، وأن أهل الخير والصلاح هم قلة دائماً؛ فكان أن أصبح مصطلح "الأغلبية" سيء السّمتة عند بعض شرائح المسلمين⁴.

ويردّ على الاستدلال بالآيات السابقة إنكار مبدأ الأغلبية بما يأتي:

1- إنّ تلك الآيات لا شأن لها بموضوع "مبدأ الأغلبية"، إذ إنّ بعضها ورد في شأن الكفار، وبعضها في شؤون العقيدة والآخرة، ولا علاقة لها بمرافق الناس ومصالحهم الدنيوية، فتلك الآيات التي ورد فيها ذمّ الأكثرية لا علاقة لها بمسألة الانتخابات، أو شؤون السياسة والحكم⁵.

2- إنّ تلك الأكثريات المذمومة في القرآن الكريم هي: أكثرية المشركين، أكثرية المنافقين، أكثرية اليهود والنصارى، وأكثرية المعاندين والمستكبرين؛ لذلك فمن الغلط الفادح قطع الآيات التي ذمّت الأكثرية من هذه الأصناف عن سياقاتها، ثمّ الانتقال بها إلى صفّ المسلمين وجماعة المؤمنين، ثمّ الانتقال بها إلى إهدار الكثرة مطلقاً، وتفضيل القلّة عليها، ولا أحد ينكر أن الكثرة إذا كانت ضمن دائرة الإيمان والإصلاح، فهي مطلوبة ومرغوبة ويُعتدّ بها، وذلك لأنّ الكثرة في دائرة الخير زيادة في الخير، والكثرة في دائرة الشرّ زيادة في الشرّ، كما أنّ القلّة في الخير نقصان في ذلك الخير، والقلّة في الشرّ نقصان فيه أيضاً، «فالكثرة في الخير أفضل من القلّة، والقلّة في الشرّ أفضل من الكثرة»⁶.

3- إنّ تأويل المنكرين لمبدأ الأغلبية لتلك الآيات قائم على الغلط أو المغالطة؛ وذلك لأننا نتحدّث عن الديمقراطية في مجتمع مسلم، الذي يفترض أنّ أكثره ممن يعقلون ويؤمنون ويشكرون؛ ولسنا نتحدّث عن مجتمع الجاحدين أو الضالّين عن سبيل الله، الذين لا يعقلون ولا يشكرون

¹ سورة الأنعام، الآية: 111.

² سورة سبأ، الآية: 13.

³ سورة ص، الآية: 24.

⁴ هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص. 208-209.

⁵ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، "هل الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل؟"، مقال بمجلّة "الأقّة" القطرية، العدد: الثالث، السنة الأولى، يناير 1981م، ص. 64.

⁶ الريسوي (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 413 وما بعدها.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
ولا يؤمنون. كما أنّ هناك أموراً لا تدخل مجال التصويت ولا تُعرض لأخذ الأصوات عليها، لأنّها من الثوابت التي لا تقبل التغيير، إلّا إذا تغيّر المجتمع ذاته ولم يعد مسلماً، فلا مجال للتصويت في قطعيّات الشرع، وأساسيات الدين وثوابته، وما علم منه بالضرورة؛ وإتّما يكون التصويت في الأمور "الاجتهاديّة" التي تحتمل أكثر من رأي، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها، كاختيار أحد المرشّحين لمنصب ما، أو تنظيم بعض الأمور الدنيويّة، كالتجارة والصناعة والتنقل، إلى غير ذلك، فهذه القضايا إذا اختلفت فيها الآراء، فلا بدّ من وجود مرجّح، والذي هو "مبدأ الأغلبية"¹.

ومن هنا يسقط استدلال هذا الفريق -المنكر لمبدأ الأغلبية- بتلك الآيات السابقة؛ وذلك لأنّهم قطعوها عن سياقها الذي وردت فيه، إذ لا شأن للمواضيع التي وردت فيها تلك الآيات مع الموضوع الذي نحن بصددّه، ولا علاقة بينهما لا من قريب ولا من بعيد، فتلك الآيات لا تتحدّث عن ذمّ الكثرة في مسألة الانتخابات، أو شؤون السياسة والحكم.

4- وأما بالنسبة لقوله ﷺ: «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَبِيثِ»²، فقد استدلّ

بهذه الآية الفريق المنكر لمبدأ الأغلبية؛ لما تضمّنته من عدم الاعتداد بالكثرة الخبيثة، فاعتمدوا عليها لإهدار الأكثرية مطلقاً، حيث يقول أحدهم: «إنّ الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحقّ والباطل؛ فإنّه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأياً وأحدّ بصراً في مسألة من المسائل، من سائر أعضاء المجلس (أي مجلس الشورى)، فإن كان الأمر كذلك، فليس من الحقّ أن يرمى برأيه لأنّه لا يؤيّدّه جمع غفير، فالأمير له الحقّ أن يوافق الأقلية أو الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلّهم ويقضي برأيه»³.

¹ هويدي (فهيم)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص. 145.

² سورة المائدة، الآية: 100.

³ المودودي (أبو الأعلى)، نظرية الإسلام وهدية، ترجمة: جليل حسن الإصلاحي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. م. د. ط، 1969م، ص، 58-59.

ولكن "المودودي" لا ينكر الأغلبية كليّة، حيث يقول متحدّثاً عن "مجلس الشورى": «والأمور تُقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عمّة الأحوال، إلّا أنّ الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحقّ والباطل». المرجع نفسه، ص. 58.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

فلا بدّ هنا من توضيح هذه المسألة فيما يخصّ هذه الآية التي اعتمد عليها هذا الفريق لإنكار العمل بمبدأ الأغلبية؛ فالآية هنا إنّما تنفي المساواة بين الطيّب والخبث، وهي تشير إلى أفضلية الطيّب ولو كان قليلاً، على الخبيث ولو كان كثيراً، وأنّ الذي أهدرته الآية هو الخبث لا الكثرة¹.

فهذه الآية تحذّر أهل العقل من أن يغتروا بكثرة الباطل وانتشاره، إذ إنّ الشيء إذا كان خبيثاً في أصله، فكثرته وانتشاره لا يجعله طيباً، بل يبقى على خبيثه².

ولا يمكن لعاقل أن يدّعي بأنّ كثرة شيء دليل مطلق على صحّته وطيبته. كما أنّ محلّ البحث هنا في شرعية مبدأ الأغلبية، يتعلّق بأكثرية المؤمنين حول مسألة خلافية هي محلّ تعدّد الآراء.

ثانياً: استند هذا الفريق كذلك، للاحتجاج على صحّة مذهبهم، إلى قوله **ﷺ**: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»³.

ففي هذه الآية أسند الله **ﷺ** العزم إلى الرسول **ﷺ**، فقد أمر سبحانه وتعالى نبيه محمداً **ﷺ** بمشاورة أصحابه **ﷺ**، ولكن عند عزمه على تنفيذ الأمر المشور به، فليتوكّل على الله في تنفيذه، ولو لم يوافق عزمه ذلك رأي غيره من الذين كان قد استشارهم. ويفهم هذا من أقوال بعض المفسّرين:

فقد نقل الإمام القرطبي في تفسيره عن قتادة قوله في تفسيره لقوله **ﷺ**: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» أنّ الله أمر نبيه **ﷺ** «إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكّل على الله، لا على مشاورتهم»⁴.

كما يؤخذ هذا المعنى من ظاهر ما ورد في تفسير الإمام الطبري⁵، حيث يقول إنّ الله **ﷺ** يخاطب نبيه **ﷺ** بما معناه: «فإذا صحّ عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك، فيما نابك وحزبك من أمر

¹ الريسوني (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 410-411.

² الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط.3، د.ت، ص. 185.

³ سورة آل عمران، الآية: 159.

⁴ القرطبي (محمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج.4، ص. 252.

⁵ الإمام الطبري: هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرّخ المفسّر الإمام، ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد، وتوفّي بها. من أشهر مؤلفاته: "أخبار الرسل والملوك" والمعروف بتاريخ الطبري، و"جامع البيان في تفسير القرآن"، والمعروف بتفسير الطبري، و"اختلاف الفقهاء"، وغيرها، وكانت وفاته عام 210م-923م الزركلي (خجعة الدين)، الأعلام، ج.6، ص. 69.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
دينك ودينك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك
أو خالفها»¹، وفي "الكشاف" ورد: « فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى (فتوكل على الله)
في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح؛ فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله، لا أنت ولا من
تساور»².

فهذه الآية -حسب هذه التفاسير- تعطي للنبي ﷺ الحق في إنفاذ ما عزم عليه، بعد أن يتوكل
على الله لا على المشاورة، فيمضي في تنفيذ ما يراه الأفضل، حتى ولو خالف ذلك رأي من
استشارهم في البداية، أي أن النبي ﷺ غير ملزم في تنفيذ ما يقره أصحابه، مهما كانت كثرتهم.
ويمكن مناقشة هذه النصوص التي قيلت في تفسير قوله ﷺ: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»³
بما يأتي:

1- إن النصوص المنقولة عن تفسير الطبري، والقرطبي، والكشاف، تتعلق بموضوع نزل فيه
الوحي، ولا علاقة لها بموضوع الشورى، ومعروف أن المواضيع التي نزل فيها الوحي لا مجال للشورى
فيها⁴، وهذا ما يؤخذ من عبارة: « فامض لما أمرناك على ما أمرناك به »، التي وردت في تفسير
الطبري.

2- وتما يؤيد القول السابق ما روي أن بعضهم قد قرأ هذه الآية: « فَإِذَا عَزَمْتَ » بضم التاء⁵،
أي « فَإِذَا عَزَمْتُ » بنسبة العزم إلى الله ﷻ، فيصبح المعنى: إذا عزمتم على شيء وأرشدتكم إليه،
فتوكل على الله⁶.

¹ الطبري (محمد بن جرير)، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط. 1، 1403 هـ - 1983م، المجلد الثالث،
ج. 4، ص. 101.

² الزمخشري (عمود بن عمر)، تفسير الكشاف، مرجع سابق، ج. 1، ص. 226.

³ سورة آل عمران، الآية: 159.

⁴ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 120.

⁵ وهي قراءة خالد بن زيد. انظر: الألوسي (شهاب الدين)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة
المنيرية، مصر، د. ت، ج. 4، ص. 107.

⁶ الشوكاني (محمد بن علي)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1،
ج. 1، ص. 496.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

واستناداً إلى هذا المعنى، فإنّ الأمر يخرج من دائرة الشورى، ويدخل في دائرة الأمر الإلهي، وهو مما لا تجوز فيه الشورى، فحتى ولو صحّت هذه القراءة، فإنّه لا علاقة لها بالزامية الشورى¹.

إلا أنّ هذه القراءة ضعيفة، وذلك لأنّ وصف الله بالعزم غير جائز، كما أنّ هذه القراءة لم يقرأ بها أحد من الصحابة، ولذلك فلا يجوز إلحاقها بالقرآن الكريم².

وهذا نخلص، من خلال ما سبق ذكره، أنّ ما استدللّ به هذا الفريق من عدم إلزامية الاحتكام إلى رأي أهل الشورى، أو أغليبتهم، اعتماداً على الآية السابقة، لا محلّ له هنا، ما دام أنّ الأمر هنا يتعلّق بالوحي، وليس بالاجتهاد البشري الذي هو محلّ الشورى، وهذا حسب النصوص التي قيلت في تفسير الآية.

3- إنّ الآية السابقة تقرّ وجوب الشورى، ولا تنصّ على كيفية الوصول إلى الرأي الأخير،

فإنّ الله ﷻ يقول لرسوله ﷺ: « وشاورهم في الأمر »، وهذا أمر من الله ظاهره الوجوب، وإذا كان واجباً في حقّ الرسول ﷺ فغيره أولى بهذا، ثمّ يقول له: « فإذا عزمتم فتوكل على الله »، والله ﷻ لم يبيّن هنا مستند هذا العزم، والرأي الأخير الذي يكون عليه العزم، هل هو رأي من استشارهم أم رأيه هو، بل قال له: « فإذا عزمتم » أي على رأي ما، ولم ينصّ ما هذا الرأي، هل هو رأي الرسول نفسه بعد الشورى، أم هو رأي من استشارهم، ومن قال هنا إنّ العزم يكون على رأي الرسول الذي اختاره، ولو كان رأياً مخالفاً لرأي من استشارهم، فقد تحكّم على القرآن، وقال فيه بغير علم، وحمل الآية ما لا تحمل³.

ومن خلال هذا التفسير يمكن القول إنّ هذا الدليل المستند إلى تلك الآية، لا يعتبر حجّة للقائلين

بأنّه نصّ في أنّ الحاكم مخير في الأخذ برأي أهل الشورى، أو أغليبتهم، أو رأي نفسه.

فعبارة « فتوكل على الله » لا تفيد عدم الالتزام بنتيجة الشورى⁴، ولا ينقض ذلك ما يقال من

أنّ معنى « فتوكل على الله » أنّ لا يتوكل على مشاورتهم، وذلك لأنّ التوكل هو طلب التأيد

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 120-121.

² الرازي (محمد فخر الدين)، تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 3، 1985م، المجلد الخامس، ج. 9، ص. 70.

³ عبد الخالق (عبد الرحمن)، الشورى في ظلّ نظام الحكم الإسلامي، دار القلم، الكويت، د. ط، 1982م، ص. 100-101.

⁴ أبو عزة (عبد الله)، "الشورى أم الاستبداد؟"، مقال تمجّله "اختصم"، الكويت، العدد: 38، ديسمبر 1970.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
والتسديد، وذلك لا يكون إلا من الله ﷻ، وأما دور الشورى فمحصور في بيان أقرب الآراء إلى
الصواب، وأحراها بالاتباع¹.

فالمقصود من قوله ﷻ: « فتوكل على الله »، أي فاستعن بالله في أمورك كلها... والمقصود أن
لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله ﷻ في جميع أموره، وأن المشاورة لا تنافي التوكل².
بل إن التوكل يؤكد إلزامية المشورة من ناحية أن حقيقة التوكل تتضمن الأخذ بالأسباب،
والاحتياط و التدبير، ولا شك أن الالتزام برأي أهل الشورى، أو أكثرتهم، هو أحد هذه الأسباب³.
4- كما أن ذلك الاستدلال بتلك الآية، للاحتجاج على عدم لزوم الأخذ برأي أغلبية أهل
الشورى، لا يمكن التسليم به، بالنظر إلى معنى "العزم" في اللغة، والذي هو: « الأمر المروى المنقح،
وليس ركوب الرأي دون روية عزمًا، ومن معانيه كذلك: قصد الإمضاء »⁴.
وبذلك قد يكون الرأي الذي عزم عليه، أو عُقدت عليه النية، أو صمم على إنفاذه، هو رأي
أهل الشورى، أو رأي الحاكم المخالف لرأي أهل الشورى، أي أن عبارة "العزم" التي وردت في الآية
لا تفيد جواز مخالفة أهل الشورى، كما أنها لا تفيد إلزامية الشورى⁵.
وبهذا يسقط الاستدلال بهذه الآية للقول بأنها تفيد عدم إلزامية الأخذ بنتيجة الشورى.

المطلب الثاني: الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة

فقد اعتمد هذا الاتجاه كذلك على بعض الوقائع التي حصلت في عهد النبي ﷺ، واعتبروها
متكاً شرعياً للقول بعدم إلزامية العمل برأي الأغلبية.
وفيما يأتي سنستعرض - بإذن الله تعالى - هذه الأدلة والوقائع، وناقشها:

1 العوا (محمد سليم)، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 189.

2 الخازن (علاء الدين)، تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، دار الفكر، د. م، د. ط، د. ت، ج. 1،
ص. 290.

3 الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 121.

4 القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج. 4، ص. 252.

5 الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، المرجع السابق، ص. 118.

قوله ﷺ لأبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-: «لَوِ اتَّقَمْنَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُمَا»¹.

فقالوا إن هذا الحديث يُفهم منه أنه ﷺ يأخذ برأي أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- حتى ولو خالفا في الرأي أغلبية الصحابة، أي أنه لا يُلزم برأي أغلبية الصحابة².
وقد نوقش هذا الاستدلال بما يأتي:

1-الحديث ضعيف، لأن فيه شهر بن حوشب، وعبد الرحمن بن غنم، وعبد الحميد بن بهرام، حيث يقول فيه ابن حزم: «وأما حديث ابن غنم ففيه ثلاث بلايا: إحداها أنه مرسل، والثانية عبد الحميد بن بهرام، وهو ضعيف، والثالثة شهر بن حوشب، وهو متروك»³.

2-وحتى ولو سلمنا -جدلاً- بصحة الحديث، فلا يمكن التسليم بأن الحديث يدل على أن النبي ﷺ سيأخذ برأي أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- ولو خالفا في الرأي أغلبية الصحابة؛ وذلك لأن الحديث ينص على أن النبي ﷺ سيأخذ برأيهما إذا اتفقا فقط في رأي واحد، مع احتمال أن يكون رأيهما ذلك موافقاً لما اتفق عليه الصحابة ﷺ، وحينئذ سيأخذ النبي ﷺ برأيهما، ولا يأخذ برأيهما إذا خالفتها أغلبية الصحابة؛ والمعروف أن الاحتمال في الدليل كاف ليفقد حجته⁴.

3-كما أنه لا يمكن التسليم بأن النبي ﷺ سينفذ رأيهما مع مخالفة الصحابة، وذلك لأنه ﷺ لم يقل: «لعملت بقولكما»؛ وإنما قال: «ما خالفتكما»، فكان في قوله ﷺ: «ما خالفتكما» دون «لعملت بقولكما» إشارة إلى رفعة قدرهما وعلو شأنهما، وأن اجتماعهما في أمر لا يكون إلا موافقاً لما عند الله ﷻ⁵.

¹ رواه أحمد في مسنده، مسند عبد الرحمن بن غنم، المجلد الرابع، طبعة دار الفكر، ص. 227. وورد الحديث برواية أخرى هي: «لو أنكما تتفقان على أمر ما عصيتكما في مشورة أبداً». فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم" "وشاورهم في الأمر"، المجلد 13، طبعة دار المعرفة، بيروت، ص. 341.

² متولي (عبد الحميد)، مبدأ الشورى في الإسلام، عالم الكتب، مصر، ط. 2، 1972م، ص. 15.

³ ابن حزم (أبو محمد علي)، الأحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام، مصر، د. ط، د. ت، المجلد الثاني، ص. 772.

⁴ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 124.

⁵ الآلوسي (شهاب الدين)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1983م، ج. 4، ص. 107.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

وهذا لا يعني أكثر من أن يتفق النبي ﷺ معهما في الرأي، ولا ينص الحديث على حتمية العمل برأي الشيخين مطلقاً، والمسألة التي نحن بصدد بحثها هي التنفيذ مع مخالفة الأغلبية¹.

4-بالإضافة إلى أن رأي الشيخين أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- يمثل رأي المجتمع الإسلامي الأول، فإذا اتفقا على أمر فإن الصحابة رضي الله عنهم لا يخالفونهما؛ وذلك لمكانتهما الاجتماعية الكبيرة. فكان النبي ﷺ بقوله ذلك، يرى بأن اتفاق الشيخين على رأي واحد؛ إنما يمثل رأي أغلبية الصحابة، بحكم مكانتهما الاجتماعية، وبحكم أن الرأي المتفق عليه -في الغالب- يمثل الحل الوسط المقبول من الجميع، لاسيما مع اتصاف أبي بكر الصديق رضي الله عنه باللين والتسامح، وما عرف عن عمر رضي الله عنه من قوة وتشدد، فاتفاقهما على أمر يمثل الحل الوسط الذي تتفق عليه الأغلبية².

وبهذا فإن الاستدلال بهذا الحديث لا يفيد جواز عدم التزام الحاكم برأي الأغلبية، بقدر ما يفيد العكس، وذلك لأن النبي ﷺ، وهو الرسول الموحى إليه، يلتزم بما يتفق عليه الصحابييان (أبو بكر وعمر) اللذان يمثلان أغلبية الصحابة، بحكم مكانتهما، فكانه ﷺ يقرّ النزول على ما تتفق عليه الأغلبية، وهذا على فرضية صحة الحديث الذي أوردناه.

ثانياً: من السنة الفعلية

1- تعتبر وقائع "صلح الحديبية"³ أهم ما استند إليه هذا الفريق للقول إن الحاكم غير ملزم باتباع رأي الأغلبية، وأنه يمكنه الأخذ بما يراه، دون الالتفات إلى ما تراه الأغلبية. ويرى هذا الفريق بأن هذه الحادثة واضحة وضوح الشمس في أن للقائد أو الحاكم أن يستعمل حقه في أمر يراه صواباً، وإن خالف رأي الأكثرية، وذلك دليل على عدم إلزامية النزول على رأي الأغلبية، ومعلوم أن عمل الرسول ﷺ يعتبر تشريعاً⁴.

حيث إن الرسول ﷺ قد عقد العزم على صلح الحديبية، وعزم على إمضائه على النحو الذي رآه، رغم إجماع الصحابة على خلافه، ما عدا الصديق رضي الله عنه فإنه قد سلم بالأمر، ليقينه بأنه من عند

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 124.

² المرجع نفسه، ص. 124-125.

³ وقد كانت "غزوة الحديبية" سنة ست للهجرة في ذي القعدة. انظر في تفاصيل أحداثها: السيرة النبوية للإمام أبي الفدا إسماعيل

ابن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار الرائد العربي، بيروت، ط. 3، 1407م-1987م، ج. 3، ص. 312 وما بعدها.

⁴ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، المرجع السابق، ص. 132.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
الله ﷻ، وبعد ذلك عاد هؤلاء الصحابة إلى طاعة الله، بعد أن هداهم الله إلى الحق، واستغفروا ربهم
على مخالفتهم لنيبهم في أول الأمر¹.

وقد أيد هذا الاتجاه الإمام ابن قيم الجوزية، عند استخلاصه للفوائد الفقهية في تلك القصة،
حيث قال: «ومن هذه الفوائد استحباب مشورة الإمام رعيته وجيشه، استخراجاً لوجه الرأي،
واستطابة لنفوسهم، وأمناً لعتبهم، وتعرفاً لمصلحة يختص بعلمها بعضهم دون بعض»². فهنا يذهب
الإمام ابن القيم إلى أنه يستحب للإمام أن يشاور رعيته؛ لما تحققت هذه المشورة من فوائد، وليس
لكونها واجبة، أو لأن الإمام ملزم بالتزام نتيجة هذه المشورة.
ويناقش هذا الاستدلال بما يأتي:

أ- لكي تكون الأحكام المستقاة من تلك الوقائع في "صلح الحديبية" صحيحة وسليمة، فلا بد من
التنظر إليها نظرة شمولية³.

فإذا رصدنا تصرفات النبي ﷺ وأقواله، من خلال تلك الحوادث المتتابعة التي نتج عنها الصلح،
نستنتج أن الأمر في تلك المرحلة قد خرج من ميدان الشورى وحدود الاجتهاد، ودخل دائرة الوحي،
التي لا مجال فيها للرأي⁴.

فالشورى لا تكون في شأن جاء من الله ﷻ فيه أمر، وعليه فلا استدلال بهذه الحادثة على عدم
إلزامية الشورى باطل من أساسه⁵.

فموضوع "صلح الحديبية" لم يكن -في أي مرحلة من مراحلها- محلاً للشورى؛ وإنما صدر فيه
الرسول ﷺ عن الوحي، من أوله إلى آخره⁶.

إذن، فالرسول ﷺ كان يتصرف في تلك الظروف متبعاً توجيهات ربه، حتى ولو كان ذلك
مخالفاً لرأي الصحابة، ومن هنا يفهم قول الرسول ﷺ في رده على معارضة عمر رضي الله عنه: «أنا عبد الله

¹ سميع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 228-229.

² ابن قيم الجوزية (الحافظ أبو عبد الله)، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت، ج. 2،
ص. 127.

³ سميع (صالح حسن)، المرجع السابق، ص. 238.

⁴ الغزالي (محمد)، الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتب الحديثة، مصر، د. ط، 1961م، ص. 51.

⁵ أبو عزة (عبد الله)، "الشورى أم الاستبداد؟"، مقال بمجلة "المجتمع"، الكويت، العدد: 38، ديسمبر 1970 م، ص. 23.

⁶ العوا (محمد سليم)، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 190.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني»¹، فهذا الحديث دليل قاطع على أن الأمر هو أمر الله، فهو الوحي الذي لا محل للشورى فيه، وإنما الطاعة والانقياد.

وبهذا يسقط الاستدلال بتلك الواقعة (صلح الحديبية) للقول إن للحاكم أو القائد مخالفة رأي الأغلبية، والعمل برأيه الشخصي دون اعتبار لما تراه الأغلبية.

ب- فإن قيل: إنه مع التسليم بأن هذا الأمر هو أمر الوحي، ولو كان غير متلو، فإن هذا الوحي قد جاء بمخالفة الأكثرية، وعدم إلزامية الشورى.

فالرد على ذلك يكون بالقول: إن هذا خروج عن محل النزاع، إذ إننا لا نناقش مسألة كون الأغلبية على صواب أم خطأ، فكون الوحي يأتي بمخالفة الأغلبية لا يعني عدم التزامنا برأي الأغلبية فيما ليس فيه وحي، فمع التسليم بأنه ما دام الوحي قد نزل مخالفاً للأغلبية، فلا عبرة برأي الأكثرية -مطلقاً-؛ فإن ذلك يقتضي التسليم بإلزامية اتباع رأي الأغلبية إذا نزل الوحي مؤيداً له -مطلقاً-، وهناك حوادث نزل فيها الوحي مؤيداً رأي الأغلبية. وهذا الاستدلال مرفوض لأنه استدلال بجزئية واحدة، ويراد تعميمها على الكل².

وخلاصة القول في كل ما سبق، أنه مع إثبات أن الأمر في حادثة "صلح الحديبية" هو أمر قد نزل فيه الوحي؛ فإن الأمر ليس مطروحاً للنقاش وتداول الآراء، وعلى هذا فإنه لا علاقة لهذه المسألة بموضوع إلزامية الأخذ برأي الأغلبية أو عدمه.

3- أسرى بدر³: وقد استدلل هذا الفريق بهذه الحادثة، للقول إن الرسول ﷺ لم يأخذ برأي أصحابه (وهم الأغلبية) في حادثة أسرى موقعة بدر؛ وإنما أخذ برأيه الذي كان يشاركه فيه أبو بكر الصديق رضي الله عنه⁴.

ونناقش هذا الدليل فيما يأتي:

1 ابن كثير (أبو الفداء)، السيرة النبوية، مرجع سابق، جـ. 3، ص. 320.

2 الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 136-137.

3 تراجع في تفاصيل هذه الحادثة: صحيح مسلم بشرح النووي، باب "الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم"، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. م، د. ط، 1983م، المجلد السادس، جـ. 12، ص. 84 وما بعدها.

4 متولي (عبد الحميد)، مبدأ الشورى في الإسلام، مرجع سابق، ص. 15-16.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

أ- إن الرسول ﷺ في هذه الحادثة لم يخالف رأي الأكثرية، بل وافقهم، إذ الأغلبية هي التي رأت قبول الفداء، والدليل على ذلك هو قوله ﷺ: « أبكى للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء»، فعلى الرغم من أنه في أول الأمر كان النبي ﷺ قد وجه الخطاب إلى كل من أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- إلا أنه في آخر هذا الحديث الذي نقلناه، إشارة إلى أن عددًا آخر من الصحابة -لا نعلمهم- قد تدخل وأيد وجهة نظر أبي بكر ﷺ، فكان أن عمل الرسول ﷺ بمشورتهم¹.

والآية التي نزلت معاتبه، وموافقة لقول عمر ﷺ، قد تضمنت المواخظة لعامة المسلمين «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم»². يقول ابن عاشور: «والخطاب في قوله «تريدون» للفريق الذين أشاروا بأخذ الفداء، وفيه إشارة إلى أن الرسول ﷺ غير معاتب، لأنه أخذ برأي الجمهور»³.

وورد في تفسير المنار أن ما فعله الرسول ﷺ من قبول الفداء؛ إنما كان رأي جمهور أصحابه، لا رأي أبي بكر الصديق ﷺ وحده، وأن الحكمة من ترجيح الرسول ﷺ لرأي الجمهور المرجوح، ثم إنكاره ﷺ ذلك عليهم، كان لحكم منها: أن عمل الرسول ﷺ برأي الجمهور الأعظم فيما لا نص فيه من الله ﷻ، هو ركن من أركان الإصلاح السياسي والمدني الذي عليه أكثر الأمم في دولها القوية في هذا العصر، وأن في ذلك بيانًا أن الجمهور الأعظم قد يخطئون، ولاسيما في الأمر الذي لهم فيه هوى ومنفعة، ومنه يعلم أن ما شرعه الله ﷻ من العمل برأي الأكثرية، فسببه أنه هو الأمثل في الأمور العامة، لا أنهم معصومون فيها⁴.

إذن، فالرسول ﷺ في هذه الحادثة، قد امتثل لرأي أغلبية أصحابه ﷺ، الذين كان على رأسهم أبو بكر الصديق ﷺ، وبهذا فإن هذا الدليل يعتبر حجة على هذا الفريق المنكر للعمل برأي الأغلبية، وليس حجة لهم.

¹ أبو عزة (عبد الله)، "الشورى أم الاستبداد؟"، مقال بمجلة "المجتمع"، الكويت، العدد: 43، 1971م، ص. 13.

² سورة الأنفال، الآية: 67.

³ ابن عاشور (محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتوير، مرجع سابق، ج. 10، ص. 75.

⁴ رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)، مرجع سابق، المجلد العاشر، ص. 93-94.

ب- أما عتاب الله ﷻ لنبيه ﷺ في قوله ﷻ: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُشْحَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۚ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۙ ۱﴾

فإن هذا العتاب ليس بسبب أخذ الرسول ﷺ برأي الأكثرية التي رأت قبول الفداء، وذلك بدليل أنه ﷻ لم يغير حكم أخذ الفدية من الأسرى وإباحة الغنائم، إذ إن الآية تؤيد حكم الأغلبية في قوله ﷻ: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا ۙ ۲﴾

إذ لو كان العتاب دالاً على خطأ الأكثرية، لما أقرهم الله ﷻ على رأيهم، ولما أباح لهم الغنائم، ولأمر الله رسوله بعدم قبول الفدية³.

إذن فالعتاب ليس حجة على ذمّ الأخذ برأي الأغلبية، ما دام أن هذا العتاب لم يأت بسبب هذا الأمر، بل جاء بسبب آخر، وهو إثارة الدنيا على الآخرة.

ج- وحتى مع التسليم بأن النبي ﷺ قد خالف في هذه الحادثة رأي أغلبية الصحابة الذين رأوا قتل الأسرى، وأخذ برأي الأقلية التي رأت قبول الفداء، ولهذا نزلت الآيات تعاتبه في أخذه برأي الأقلية وترك رأي الأكثرية؛ فإن هذا يؤكد إلزامية الأخذ برأي الأغلبية. وفي هذا يقول الشيخ محمود شلتوت⁴: « فنزلت آيات شديدة العتب على النبي ﷺ في أنه لم يأخذ برأي الآخرين »، وإن قيل إن « هذا العتب لم يكن لعدم أخذه برأي الأغلبية من أصحابه؛ وإنما لأن رأيهم كان الأصلح في ذلك الحين »⁵، فإن الرد على ذلك يكون بالآتي:

* إن قصر عتاب الله ﷻ لنبيه ﷺ بسبب عدم أخذه بالرأي الأصلح لا يمكن التسليم به؛ وذلك لأنه كما أن هذا الاحتمال قائم، فكذلك فإن احتمال العتاب بسبب تركه رأي الأغلبية قائم أيضاً، وأمام هذه الاحتمالات لا تستقيم هذه الدعوى⁶.

1 سورة الأنفال، الآيات: 67، 68، 69.

2 الأنفال، الآية: 69.

3 الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 140.

4 الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط. 16، 1992 م، ص. 440.

5 متولي (عبد الحميد)، مبدأ الشورى في الإسلام، مرجع سابق، ص. 15.

6 الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 143.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

* هذا بالإضافة إلى أن تحديد الصواب من الخطأ في الأمور الاجتهادية، لا يتم مع استبعاد العمل بمبدأ الأغلبية؛ فهذا المبدأ هو المعيار والدليل الترجيحي¹.

وبهذا نخلص إلى أنه سواء أكان النبي ﷺ قد عمل برأي أغلبية الصحابة أم برأي الأقلية، فإن الآيات المعاتبية لا تنكر العمل برأي الأغلبية في كلا الاحتمالين. فعلى فرضية أنه ﷺ قد عمل برأي الأقلية، وهو قول مرجوح؛ فإن الآيات قد عاتبته على تركه الأخذ برأي الآخرين، وعلى فرضية أنه عمل برأي الأغلبية، وهو الراجح؛ فإن محل العتاب ليس بسبب أخذه برأي الأغلبية، بل لتطلع المسلمين إلى الحصول على المال.

المطلب الثالث، الأدلة المستمدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين

لقد اعتمد أصحاب هذا الاتجاه كذلك على بعض الأدلة المستمدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين؛ وذلك للاستلال بما على ما ذهبوا إليه من أن رأي الأغلبية غير ملزم، فاعتبروا أن الخلفاء الراشدين لم يأخذوا برأي الأغلبية في مواقف كثيرة، نذكر منها:

أولاً: بعث جيش أسامة إلى فلسطين

فقد عزم أبو بكر الصديق ﷺ على إنفاذ جيش أسامة بن زيد إلى فلسطين—وهو الجيش الذي كان الرسول ﷺ قد أعدّه وجهزه قبل وفاته— وذلك رغم اعتراض أغلبية الصحابة على أبي بكر الصديق ﷺ على هذا الأمر².

ووجه الدلالة من هذه الحادثة، أن أبا بكر الصديق لم ينزل عند رأي الصحابة في الأمر المشور به، وهو عدم الخروج، بل إنه قد رجح رأيه على رأيهم، وهم الأكثرية، ومضى في تنفيذ ما عزم عليه، وهذا ما يدل بوضوح على أن الحاكم غير ملزم باتباع رأي الأغلبية³.

ويرد على هذا الاستدلال بأن هذا الموقف من أبي بكر الصديق ﷺ إنما كان تنفيذاً لوصية الرسول ﷺ الذي كان قد جهّز جيش أسامة بن زيد وأشرف على ذلك بنفسه، ثم منعه من الخروج

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 143.

² لمزيد من التفصيل في هذه الحادثة يراجع: ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، البداية والنهاية، طبعة دار الفكر العربي، ط. 2، 1387 هـ، المجلد الثالث، ج. 6، ص. 343.

³ زيدان (عبد الكريم)، أصول الدعوة، قصر الكتاب، البلدة، د. ط، د. ت، ص. 222.

الباب الثاني مبدأ الأغلبية في مدان الإسلام

مرض الرسول ﷺ، فكل ما فعله أبو بكر في هذا الشأن إنما هو تنفيذ أمر رسول الله ﷺ، الذي خرج الجيش قبل موته من المدينة فعلاً، ثم رأى قائده أن يقيم - حين اشتد مرض رسول الله ﷺ على مقربة منه، ليروا ما يكون من أمر هذا المرض¹.

وبذلك يفهم ردّ أبي بكر على معارضة الصحابة رضي الله عنهم، حينما لفت نظرهم إلى حقيقة الأمر في المسألة قائلاً: «والله لا أحلّ عقدة عقدها رسول الله ﷺ ولو أن الطير تحطّفتنا والسباع من حول المدينة»².

فهنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه قد عمل في هذا الأمر بما يعتبر من اختصاصاته، وهو تنفيذ ما كان الرسول ﷺ قد عزم عليه قبل وفاته، وبذلك يكون قد نفذ ما كان وحيًا، وليس رأياً منه³. وبذلك يسقط الاستدلال بهذه الحادثة على جواز مخالفة وليّ الأمر لرأي الأغلبية، مادام قد ثبت أنّ الأمر هنا هو أمر الوحي، والذي لا مجال للشورى فيه أصلاً.

ثانياً: قتال أبي بكر الصديق لأهل الردّة ومانعي الزكاة

وذلك لما ارتدّ كثير من الأعراب عن الإسلام، وامتنعوا عن دفع الزكاة، فطرح الأمر للشورى بين المسلمين، فرأى الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه شرعية قتالهم، وفي الجانب المقابل رأى بقية المسلمين عدم شرعية قتالهم، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه⁴.

ووجه الدلالة من هذه الحادثة أنّ الخليفة أبا بكر الصديق رضي الله عنه قد عمل بما يراه صواباً، دون الالتفات إلى رأي غيره من الصحابة، وهم أكثرية⁵؛ وهذا يعني أنّ وليّ الأمر غير ملزم باتباع رأي الأغلبية، وأنّ له أن يعمل برأيه الشخصي، دون الالتفات إلى ما تراه الأغلبية. وهذا الاستدلال يمكن مناقشته من جانبين:

1 ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، سيرة النبي ﷺ، طبعة دار الفكر، مرجع سابق، ج. 4، ص. 328.

2 ابن كثير (أبو الفداء)، البداية والنهاية، مرجع سابق، المجلد الثالث، ج. 6، ص. 304.

3 سميع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 240.

4 لمزيد من التفاصيل حول هذه الحادثة يراجع مثلاً: ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله)، الإمامة والسياسة، تحقيق: طه محمد الزيني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط، د. ت، ج. 1، ص. 22-23.

5 زيدان (عبد الكريم)، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص. 222.

1- إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قد قاتل هؤلاء المرتدين لأنهم أنكروا معلوماً من الدين بالضرورة، وهو "الزكاة الواجبة"، فهو هنا يطبق نصاً قطعياً وصریحاً، وهو الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم -والذي رواه عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»¹ وفي رواية أخرى: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»².

وإن اختلاف الصحابة في بداية الأمر كان بسبب خفاء النص القطعي عندهم، أو عدم معرفتهم به، أو نسيانهم له حتى ذكروهم به أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ورجوعهم بعد ذلك دليل تسليمهم بهذا النص³.

ومن هنا فإن الأمر ليس مجال الشورى، ومعلوم أن الشورى لا تكون عند وجود نص قطعي.
2- وحتى مع افتراض أن هذا الأمر من مجالات الشورى، وليس داخلاً في دائرة الوحي، فلا دليل على تجاوز أبي بكر الصديق لرأي أغلبية الصحابة، بل إن الشواهد التاريخية تدل على أن الصحابة قد خرجوا لقتال المرتدين، وهذا دليل واضح على أنهم اقتنعوا برأيه، فعندما عرض أبو بكر الصديق هذا الأمر على الصحابة اقتنعوا بوجاهته، ومن ثم خرجوا للجهاد بعد أن وافقوا على رأيه⁴. إذن، فلا استدلال بهذه الحادثة يسقط في كلا الاحتمالين، فأبو بكر الصديق إما أنه قد استند إلى نص قطعي، حيث لا مجال للشورى في هذه الحالة، وإما أنه عمل باجتهاده، إن كانت المسألة اجتهادية؛ وهنا تثبت الوقائع التاريخية أن الصحابة رجعوا إلى رأيه، وقاتلوا معه، وهنا لا ينتفي العمل برأي الأغلبية، مادامت هذه الأخيرة (أي الأغلبية) قد رجعت إلى رأي ولي الأمر.

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب " فإذا تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم"، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1345 هـ، جـ 1، ص. 13.

² رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب " الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، جـ 1، ص. 53.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 149 وما بعدها.

⁴ سميع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 241.

ثالثاً: قسمة أرض السواد

ومضمون هذه السابقة أنه لما فتح الله ﷺ على المسلمين أرض العراق والشام، وعيرهما من الأقطار، في عهد عمر بن الخطاب ﷺ كان من رأي الصحابة أن تقسم بين الفاتحين بعد رفع الخمس، ليصرف الباقي في مصارفه الشرعية¹.

وقد استند جمهور الصحابة في رأيهم هذا على أن الفتح تم عنوة، وعلى ذلك تطبق آية الغنيمة في سورة الأنفال، وهي قوله ﷺ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾².

فالآية هنا تفيد بأن تقسم الغنائم على الفاتحين بعد رفع الخمس³، كما استندوا كذلك إلى أدلة من السنة النبوية الشريفة.

فقد ذكر "ابن القيم" أنه: «بعد أن تم للمسلمين فتح "خير" عنوة، قسم الرسول ﷺ غنيمتها بين المسلمين بعد رفع الخمس»⁴.

ومقابل هذا الرأي لجمهور الصحابة، فقد رأى عمر بن الخطاب ﷺ أن تبقى هذه الأراضي بيد أهلها، وأن يضرب عليهم الخراج، وقد استند في رأيه هذا على أدلة من القرآن الكريم، كما أن غايته كانت تحقيق بعض المصالح العامة، التي أملت ظروف الدولة الإسلامية وقتئذ⁵. ووجه الدلالة من هذه الحادثة أن رأي الأكثرية في الأمور الاجتهادية غير ملزم لولي الأمر، وأن لهذا الأخير أن ينفذ ما أذاه إليه اجتهاده، حتى ولو خالف رأي الأغلبية، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب ﷺ من خلال الحادثة السابقة، إذ عمل بما ترجح لديه⁶.

¹ لمزيد من التفصيل يراجع: الطماوي (سليمان محمد)، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ص. 113 وما بعدها.

² سورة الأنفال، الآية: 41

³ حيث يقول ابن العربي: «فأما الأربعة الأحماس فهي ملك للغانين من غير خلاف بين الأمة». انظر: ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله)، أحكام القرآن، مطبعة السعادة، مصر، د. ط، 1331 هـ، ج. 1، ص. 354.

⁴ ابن قيم الجوزية (الحافظ أبو عبد الله)، زاد المعاد من هدي خير العباد، مرجع سابق، ج. 2، ص. 137.

⁵ الطماوي (سليمان محمد)، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ص. 113 وما بعدها.

⁶ سميع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 233.

الباب الثاني مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

فهذه الحادثة - عند هذا الفريق - تعتبر أكبر دليل من السوابق التاريخية في عهد الخلفاء الراشدين، التي تدلّ على أنّ الحاكم يمكنه أن يتجاوز رأي الأغلبية، ويعمل بما يؤدّيه إليه اجتهاده. ولكن هذه الحادثة، عند الفريق الآخر يستدلّون بها للوصول إلى نتائج مناقضة لما ذهب إليه هذا الفريق، فهم لا يسلمون بأنّ هذه الحادثة تدلّ على تجاوز عمر بن الخطاب رضي الله عنه لرأي الأغلبية، وذلك لسببين:

1- لأنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد اعتمد في اجتهاده ذلك على أدلّة من كتاب الله تعالى، وبذلك يكون قد عمل بنصّ، وليس برأيه الشخصي، وعلى هذا ينتفي الاستدلال بأنّه لم يلزم نفسه بما ذهبت إليه أغلبية الصحابة¹.

2- وحتى لو فرضنا أنّ الصحابة رضي الله عنهم قد اختلفت أفهامهم حول هذه المسألة، وفي فهم التصوص الشرعية المتعلقة بهذه المسألة، أي أنّ الأمر صار اجتهادياً؛ فإنّ هذه الحادثة لا تدلّ على صحّة ما ذهب إليه هذا من الفريق، بل إنّ العكس هو الصّحيح؛ وذلك لأنّ الروايات تُجمع على أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يعمل برأيه هذا منفرداً، بل إنّ أغلبية الصحابة وافقته على رأيه، بعد أن أقنعهم بما اعتمده من أدلّة شرعية، وبعد أن شكّل لجنة من كبار الأنصار، وذلك بإشارة من الصحابة أنفسهم، وقرّرت تلك اللّجنة - بالإجماع - تأييد رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أنّ الغنائم التي وردت في الآية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾²، يُقصد بها المنقول من الأموال، ويخرج منها الأرض ومن عليها³.

ووفقاً لما سبق يسقط الاستدلال بكون أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد خالف رأي الأغلبية، وعمل باجتهاده الشخصي، فموافقة الأغلبية بعد رفض، لا يعني انفراد الشخص برأيه مع مخالفة الأغلبية..

¹ سميع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 241.

² سورة الأنفال، الآية: 41.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 154-155.

ولمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع يراجع: كتاب الخراج، للقاضي أبي يوسف (يعقوب بن إبراهيم)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، 1302 هـ، ص. 24 وما بعدها. - الطماوي (سليمان محمد)، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ص. 115.

المطلب الرابع: الأدلة العقلية المعتمدة

لقد استند هذا الفريق للقول بعدم إلزامية رأي الأغلبية إلى جملة من الأدلة العقلية، والتي نذكر منها ما يأتي:

أولاً: إن الكثرة ليست مناط الصواب

حيث يقول هذا الفريق إن الكثرة ليست مناط الصواب، أو حتى دليلاً راجحاً عليه، إذ إن صواب الرأي أو خطأه لا يُستمدان من كثرة أو قلة¹، وأن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل، إذ إنه من الممكن أن يكون الرجل الفرد أصوب رأياً من الجماعة².

وإن « الحق في الحياة الدنيا لا يتحدد بالعدد، ولا تقرره كثرة أو قلة؛ ولكنه يتحدد بالقواعد والمبادئ، والمنهاج الرباني الذي أنزل من السماء »³.

ونناقش هذا الرأي بما يأتي:

إن القول بأن الأغلبية قد تخطئ، وقد يكون الصواب مع الفرد، فمع التسليم بصحة هذا الأمر، ووقوعه فعلاً، إلا أنه يبقى احتمال وقوع الجماعة في الخطأ أقل، وذلك لأن الفرد مهما اتصف بالذكاء والتقوى، فاحتمال تأثره بميوله الخاصة كبير، وذلك بعكس الجماعة التي يقل احتمال هذا التأثير فيها؛ لذلك كان احتمال وقوعها في الخطأ أقل، ومن أجل هذا حضّ الرسول ﷺ في أحاديث كثيرة يقوي بعضها بعضاً على اتباع السواد الأعظم⁴.

ثانياً: القول بإلزامية العمل بمبدأ الأغلبية يؤدي إلى مخالفة الطاعة الواجبة لولي الأمر

فإنه ﷺ يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾⁵.

¹ العقاد (عباس محمود)، الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص. 78.

² المودودي (أبو الأعلى)، نظرية الإسلام وهدية، مرجع سابق، ص. 59.

³ النحوي (عدنان علي رضا)، الشورى لا الديمقراطية، دار الشهاب، الجزائر، ط. 2، 1987 م، ص. 103.

⁴ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، "الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل"، مقال بمجلة "العربي"، الكويت، العدد 286، سبتمبر 1982 م

ص. 28.

⁵ سورة النساء، الآية: 59.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
والزامية الشورى والعمل بمبدأ الأغلبية يؤدي إلى مخالفة هذه الطاعة؛ وذلك لأنها تجعل صوت
ال خليفة أو الحاكم صوتاً من جملة الأصوات¹.

أي أنه إذا رأت الأغلبية رأياً يخالف رأي الحاكم، فعلى هذا الأخير التنازل عن رأيه لصالح رأي
الأغلبية، وهذا ما يعتبر مخالفاً لواجب الطاعة للحاكم، الذي نصت عليه الآية السابقة.

ويُردّ على هذا الاستدلال، بأنه لا تعارض بين طاعة وليّ الأمر، وبين إلزامية الشورى والامتثال
لرأي الأغلبية؛ وذلك لأنّ سلطات الخليفة مقيدة بعدم خروجها على أمر الله ورسوله، وإلا فلا طاعة،
والشورى وإلزاميتها من ضمن ما أمر الله به ورسوله، وهما ضمن القيود الواردة على سلطات
ال خليفة؛ فلل خليفة السمع والطاعة فيما لم يجاوز حدود الشورى وإلزاميتها، وإلا فلا سمع ولا طاعة².

إذن، فلا تناقض بين طاعة وليّ الأمر وبين العمل بمبدأ الأغلبية، ما دامت سلطات هذا الحاكم
مقيدة بحدود الشرع، ومعلوم أنّ الشورى والالتزام بتبنيها هي من ضمن هذا الشرع، ومن ثمّ فلا
يجوز له مخالفتها، كما أنّ هذا الحاكم ليس معصوماً من الخطأ، وأنّ رأي الجماعة والمتمثلة في أعضاء
مجلس الشورى أقرب إلى الصواب -في الغالب- ولاسيما وأنّ هؤلاء الأعضاء لا يقلّون عن الحاكم
في العلم والخبرة.

ثالثاً: مسؤولية وليّ الأمر

يستند هذا الفريق كذلك، في القول إنّ رأي الأغلبية غير ملزم لوليّ الأمر، إلى أنّ هذا
الأخير مسؤول مسؤولية كاملة عن أعماله، فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأي غيره من أهل الشورى
إذا لم يكن هو مقتنعاً به وبصوابه، وذلك لأنّ كون الإنسان مسؤولاً عن عمله يعني أنّه يعمل
باختياره، وبما يراه صواباً، لا أنّ يُلزم بتنفيذ رأي غيره، وهو غير مقتنع به، ثمّ يتحمّل هو مسؤولية
هذا الرأي ونتائجه³.

ويناقش هذا الرأي بما يأتي:

1- إنّه لم يقل أحد بأنّ الحاكم أو الخليفة إذا التزم برأي الأكثرية المخالف لرأيه؛ سيكون

مسؤولاً عن نتائجه، وذلك لأنّ الله ﷻ في وصفه للمؤمنين يقول:

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 164.

² المرجع نفسه، ص. 164.

³ زيدان (عبد الكريم)، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص. 222.

الباب الثاني.....مبدأ الاغلبية في ميزان الإسلام

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾¹، أي أنهم يبحثون أمورهم بصفة جماعية، ويتحملون نتائجها كذلك بصورة جماعية؛ وعلى ذلك فإن الأمة وأعضاء مجلس الشورى لن يلوموا الحاكم أو الخليفة عندما يتبين أن الضرر جاء من رأي أغليبتهم لا من رأيه هو.

وعلى ذلك فإن ولي الأمر أو الخليفة ستكون مسؤوليته بقدر مساله من حرية اختيار، أما الله ﷻ، وهو أعدل العادلين، فلن يعاقب الخليفة على خطأ لم يرتكبه، وعلى تحمّل مسؤولية نتائج الأخذ برأي ما، لم يكن هو صاحبه؛ وبذلك يثبت بطلان الاحتجاج بأن الخليفة مسؤول وحده².
وعلى هذا فإن بطلان هذا الاحتجاج بمسؤولية ولي الأمر وحده، يؤدي إلى سقوط الاستدلال بهذه الحجّة في القول إن رأي الأغلبية غير ملزم للخليفة.

2- كما أنه حتى في البلدان الديمقراطية، فإن الحاكم غير مسؤول وحده عن القرارات التي تُتخذ برأي الجماعة، بل إنه مسؤول عن طريقة تنفيذها، وإذا حدث أن اختلف الحاكم مع المجلس في رأي، فعليه أولاً أن يحاول إقناعه، فإذا لم يقتنع المجلس، فعلى هذا الحاكم أن ينفذ رأي المجلس لا رأيه الشخصي، وذلك لأن رأي الجماعة أصوب من رأي الفرد³.

فالحاكم سواء أكان في دولة الإسلام أم في الدول الديمقراطية، فإنه مسؤول فقط عمّا يدخل في اختصاصه واختياره، ومعروف أن الحاكم يتولّى أمور السلطة التنفيذية؛ لذلك فهو مسؤول عن طريقة التنفيذ، وليس عن رأي الأغلبية ونتائجه.

رابعاً: القياس على حالة الحرب

من المعروف أنه في حالة الحرب، وهي من أخطر الحالات التي تتعرض لها الأمة، يفوض الأمر إلى قائد الجيش لتنفيذ ما يراه مناسباً لتلك المرحلة، وذلك بعد استشارة مساعديه، ولكنّه غير ملزم بتنفيذ رأيهم مطلقاً، وإن كان ملزماً باستشارتهم، وهذا ما يدلّ على إدراك البشر -بفطرتهم- بأن خير حلّ عند اختلاف الرئيس مع مستشاريه هو ترك الأمر له ليقرّر ما يراه، ولهذا يتمّ الأخذ

¹ سورة الشورى، الآية: 38.

² أبو عزة (عبد الله)، "الشورى أم الاستبداد؟"، مقال بمجلة "المجتمع"، الكويت، العدد: 41، 1970م، ص. 14.

³ الفنجرى (أحمد شوقي)، الحرية السياسية في الإسلام، مرجع سابق، ص. 209.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
بهذا الحلّ في حالة الحرب، وذلك على الرغم من عدم عصمة القائد، واحتمال أن يؤدّي رأيه إلى
أوخم العواقب، إلّا أنّ هذا الحلّ هو أفضل الحلول عند احتلاف الرئيس مع من يشاورهم¹.
ويناقش هذا الاستدلال بما يأتي:

1- إنّ القول بأنّ للقائد الحربي تجاهل آراء مستشاريه، والعمل برأيه، على الرغم من خطورة
المسؤوليّة، وصعوبة الظروف، لا يصحّ الاستشهاد به والاستناد إليه، إلّا إذا كانت الوظائف موصّفة
توصيفاً دقيقاً، والاختصاصات قد حدّدت كذلك بدقّة².

ففي هذه الحالة، فإنّه حفاظاً على النظام والدقّة - وهو ما تتطلّبه حالات الحرب والشؤون
العسكريّة عامّة - فعلى كلّ قائد الالتزام بما عُهد إليه من مهام، كما أنّ ظروف الحرب تتطلّب سرعة
القرار وحسم الأمور، إذ المواقف في تلك الظروف لا تترك مجالاً للمناقشة.

2- كما أنّ التسليم بهذا الرأي ليس على إطلاقه، إذ القائد يملك حرية التصرف فيما يتعلّق
بتفصيلات الحرب، كالتصرّف في ميدان المعارك، فهذه الأمور متروكة لقائد الجيش وحسن تصرّفه؛
وذلك لأنّ شلّ يد القائد قد يؤدّي إلى أضرار بالغة؛ فهذه الأمور لا يقاس عليها، لأنّها تدخل في باب
الضرورة، وارتكاب أخفّ الضررين، أما العمل السياسي المتعلّق بالحرب، كالإعلان عن الحرب،
أو قبول الصلح مثلاً، فإنّها لا تُترك في يد قائد الجيش، لأنّها أمور تتعلّق بالشورى العامّة، والتي تخضع
لإشراف ورقابة الشعب³.

وبهذا يسقط هذا الاستدلال المستند إلى بعض صلاحيات قائد الجيش في ظروف خاصّة، للقول
بعدم إلزاميّة رأي الأغليّة.

خامساً: مبدأ الأغليّة مبدأ غير إسلامي

لقد اعتمد هذا الفريق القائل بعدم إلزاميّة العمل بمبدأ الأغليّة، في الاستدلال على صحّة
مذهبهم هذا، على القول بأنّ هذا المبدأ غير إسلامي، أي ليس مستمدّاً من نصوص الشريعة
وقواعدها، بل هو نظام غربي، مأخوذ عن الديمقراطية الغربيّة.
وذلك لسببين هما:

¹ زيدان (عبد الكريم)، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص. 223.

² سميع (صالح حسن)، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص. 237.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 190.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

1- لو كان مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامياً وملزماً؛ لوضع الرسول ﷺ له نظاماً معيناً. ولأخذ بهذا المبدأ قبل غيره¹.

2- ولو كان الحكم برأي الأغلبية شيئاً مقررّاً في الشريعة الإسلامية، لكان موضوعه أحد بحوث الفقهاء المسلمين، ولكانوا قد وضعوا له قوانينه ونظمه، كما فعلوا مع بقية بحوث الفقه².
ونناقش - بإذن الله تعالى - هذا الاحتجاج فيما يأتي:

أ- مناقشة السبب الأوّل: ففيما يخصّ الادّعاء بأنّ النبي ﷺ لم يضع لمبدأ الأغلبية نظاماً معيناً، ولم يأخذ به، فإنّ الردّ على ذلك يكون بالقول:

* إنّه لم يثبت أنّ الرسول ﷺ لم يأخذ برأي الأكثرية، بل إنّه كان في معظم استشاراته يأخذ برأي الأغلبية، وأوضح الأمثلة على ذلك ما كان يحدث في غزواته، لاسيّما في "غزة أحد"، وهي ما يصدق عليها اسم "المسائل العامة"³. بل لم يثبت أنّ النبي ﷺ أخذ برأي الأقلية مطلقاً⁴.

* وأما أنّ الرسول ﷺ لم يضع نظاماً معيناً لمبدأ الأغلبية، فهذا لا يضرّ، إذ المعروف أنّ الأطر التنظيمية سريعة التغيّر عبر الزمان والمكان؛ لذلك فمن الأوفق عدم وضع نظام جامد، ويكفي أنّه ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين أرسوا أساس هذا المبدأ، قولاً وفعلاً⁵.

فهذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان، فلو وضع النبي ﷺ قواعد للشورى موافقة لزمته، لما كانت صالحة للأزمان الآتية⁶.

وقد اتخذ الناس كلامه ﷺ في كثير من أمور الدنيا ديناً مع قوله ﷺ: «أَتَمُّ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»⁷.

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 172.

² المرجع نفسه، ص، 174.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، "الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل" مقال بمجلة "العربي"، الكويت، العدد: 286، سبتمبر 1982م، ص. 27.

⁴ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، المرجع السابق، ص. 173.

⁵ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، "الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل"، مقال بمجلة "العربي" الكويت، العدد: 286، سبتمبر 1982م، ص. 27.

⁶ رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)، مرجع سابق، ج. 4، ص. 201.

⁷ رواه مسلم (أبو الحسين بن الحجاج)، الجامع الصحيح، كتاب الفضائل، باب "وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي"، طبعة دار الفكر، بيروت، المجلد الرابع، ج. 7، ص. 95.

فما سبق ذكره يدحض الادعاء بأن النبي ﷺ لم يأخذ بمبدأ الأغلبية، ويبرر سبب عدم وضعه لنظام معين - أو إطار تنظيمي - مبدأ الأغلبية.

*أما فيما يتعلق بمسألة كون مبدأ الأغلبية يعتبر نظاماً غربياً مأخوذاً عن الديمقراطية الغربية، فإن الرد على ذلك يكون بالقول إننا إذا أخذنا وسيلة وطريقة للحكم لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي، فهذا لا يعني أننا خرجنا عن حكم الإسلام، فالديمقراطية الغربية ليست تراثاً دينياً حتى نتحرّج من أخذ ما يصلح منها لنا، بل العكس هو الصحيح، فهي قد قامت ضدّ تسلّط الكنيسة، وضدّ الظلم والتعسف من قبل الملوك الذين تؤيّدهم الكنيسة؛ والإسلام إنّما جاء بالعدالة وإنصاف المظلومين والضعفاء، لذلك فهو يشيد بها ممّن كانت وأين كانت. فإذا أخذنا من الديمقراطية ما يقرّره الإسلام وما يحقّق العدل والمساواة، فليس في ذلك ما يشين، فإنّ العدل حقّ شائع لجميع الناس، وأينما كانت العدالة فثمّ شرع الله، وفي استطاعتنا أن نتلافى أضرار الديمقراطية في هذا الشأن بعدم الاعتماد على الأكثرية على إطلاقها وفي كلّ حال من الأحوال، وأن نضع لها قيوداً تمنع سلبها وطغيانها¹. وهذا كلّه إذا فرضنا أنّ مبدأ الأغلبية مأخوذ عن الديمقراطية الغربية، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الإسلام قد سبق الديمقراطية المعاصرة في إقرار مبدأ حكم الأغلبية².

وبهذا نخلص إلى أنّه حتى لو فرضنا أنّ مبدأ الأغلبية مأخوذ عن الديمقراطية الغربية، فإنّ ذلك لا ينفي شرعية العمل به، ما دام يتماشى مع العدل ولا يتناقض مع مبادئ الإسلام وأصوله، كما أنّ وجوده في الديمقراطية الغربية لا ينفي عدم وجوده في الإسلام، بل ذهب بعض الباحثين - كما أسلفنا - إلى أنّ الإسلام قد سبق الديمقراطية الغربية في إقرار هذا المبدأ.

ب- مناقشة السبب الثاني: وهو يتعلّق بالادعاء أنّ هذا المبدأ لم يكن محلّ بحث من البحوث التي تطرّق إليها الفقهاء المسلمون في بحوثهم المختلفة؛ فهم لم يفرّدوه ببحث، ولم يتعرّضوا لما يتعلّق به من مسائل، كتحديد مقدار النصاب أو كيفية إجراء التصويت، وغيرها من المسائل المتعلّقة بهذا المبدأ.

والرد على هذا الرأي يكون بما يأتي:

¹ العماري (عبد القادر بن محمد)، "هل مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل؟"، مقال بمجلة "الأمة" القطرية، العدد السابع، السنة الأولى، مايو 1981م، ص. 53-54.

² وقد ذهب إلى هذا الرأي عبد الحميد إسماعيل الأنصاري في مقال له بعنوان: "هل الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل؟" بمجلة الأمة القطرية، العدد الثالث، السنة الأولى، يناير 1981م، ص. 63.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

* إن موضوع مبدأ الأغلبية، والأمور المتعلقة به، يدخل في الكيفيات المرتبطة بدرجة الوعي السياسي والاجتماعي، والتناسبة مع التطور الحضاري للأمم، وإذا لم يختص الفقهاء بحوثاً مستتة في هذا الشأن، فقد يكون مرد ذلك عدم الحاجة، أو عدم الملاءمة السياسية، والفقهاء السياسي أدرى بظروف عصره وما يناسبها¹.

إذن، فعدم تطرق الفقهاء إلى موضوع الأغلبية في بحوث مستقلة، والذي قد يكون له ما يبرره، لا يعتبر حجة على أن هذا المبدأ ليس من مبادئ الحكم في الإسلام.
* بل إن الفقهاء قد عرفوا هذا المبدأ، وبحوثه إلى حد ما².

فهذا المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطيات الحديثة، مبدأ معروف في التفكير السياسي الإسلامي منذ قرون بعيدة³.

وهناك عدة نماذج من أقوال الفقهاء والأصوليين تدل على معرفتهم بهذا المبدأ، وكذا العمل والاحتجاج به.

وفيما يأتي سنتطرق - بإذن الله تعالى - إلى ذكر بعض هذه الأقوال:

-ورد عن الإمام أبي حامد الغزالي⁴ في أحد مؤلفاته، عند تناوله لمسألة "إذا بويع لإمامين" قوله: «إتهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور، وجب الترجيح بالكثرة، ولأن الكثرة... أقوى مسلك من مسالك الترجيح»⁵.

¹ الأنصاري(عبد الحميد إسماعيل)، "هل الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل؟"، مقال بمجلة "الأمة" القطرية، مرجع سابق، ص. 63.

² المرجع نفسه، ص. 63. وهذا عكس ما ادعاه المستشرق "مرجوليوت" (Margoliouth)، الذي ادعى أن الكلمات: "أكثرية" و "صوت" و "انتخاب"، لم تعرف في الشرق إلا حديثاً، حين أدخلت إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوربية. D.S.Margoliouth, Muhammedanism, pp. 93-94. نقلاً عن: الرئيس(محمد ضياء الدين)، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص.367.

³ الرئيس (محمد ضياء الدين)، المرجع السابق، ص. 368.

⁴ هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، وهو فيلسوف متصوف، له نحو مائتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران بخرسان، رحل إلى نياسبور ثم إلى بغداد، فالحجاز، فبلاد الشام، فمصر، وعاد إلى بلده. نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي)، أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. من كتبه: "إحياء علوم الدين"، "تهافت الفلاسفة"، "المنقذ من الضلال"، "المستصفى"، وغيرها، وقد توفي عام 505 هـ - 1111 م. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج. 7، ص. 22.

⁵ الغزالي (أبو حامد)، الرد على الباطنية، ص. 63. نقلاً عن: الرئيس(محمد ضياء الدين)، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص. 368.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميران الإسلام

فهذا نصّ واضح ودليل قاطع على معرفة الإمام أبي حامد الغزالي لهذا المبدأ. وإدراكه لأهميته ودوره في ترجيح الآراء المتعارضة.

- كما نُقل عن ابن تيمية - رحمه الله - في مسألة مبايعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه قوله: « وإِنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة »¹.

والمقصود بلفظ "الجمهور" هو "الأكثر"؛ وذلك لأنه « إذا كان لفظ الأكثرية والأقلية لم يرد في كتب التراث، فإن لفظاً آخر يقابله قد استعمله علماء السياسة الشرعية وغيرهم، وهو لفظ "الجمهور" الذي عنوا به "الأكثرية"، وهو كثير الورد في كتب الفقه والتاريخ »².

فقول الإمام ابن تيمية - السابق - يؤكد على أن الصحابة رضي الله عنهم قد عرفوا هذا المبدأ، وعملوا به حتى في أخطر المسائل، والمتمثلة في تنصيب الخليفة، وقد عبّر الإمام عن هذا المبدأ بلفظ "الجمهور" والمقصود به - كما أسلفنا - هو "الأكثرية".

- ويذكر الماوردي في أحد مؤلفاته، بمناسبة البحث عن الحكم عند اختلاف أهل المسجد حول اختيار الإمام في الصلاة، قوله: « إذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام، عمل على قول الأكثرين »³.

فهذا القول وإن كان متعلقاً بالإمامة في الصلاة، إلا أنه يدلّ على إدراك فقهاءنا لأهمية العمل بمبدأ الأكثرية، ودوره في فضّ المنازعات.

- أما علماء الأصول، فإنهم عند بحثهم لمبدأ الإجماع يقرّرون بأن: "الكثرة حجة"، أي فهي تلي الإجماع⁴؛ حيث يذكر "الآمدي"⁵ أن بعض العلماء منهم ابن جرير الطبري،

¹ منهاج السنة، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، ج. 1، ص. 142.

² القاسمي (ظافر)، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي - الحياة الدستورية -، مرجع سابق، ص. 276.

³ الماوردي (علي بن محمد)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص. 182.

⁴ الرئيس (محمد ضياء الدين)، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص. 368.

⁵ هو علي بن محمد بن سلم التغلي، أبو الحسن، سيف الدين الأمدي، أصولي، باحث، أصله من آمد (دهار بكر)، ولد بها عام (551 هـ - 1156 م) وتعلّم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرّس بها واشتهر. وقد توفي بدمشق عام (631 هـ - 1233 م)، من مؤلفاته: "الإحكام في أصول الأحكام" ومختصره "منتهى السؤل"، و"لياب الألباب" و"دقائق الحقائق"، وغيرها. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج. 4، ص. 332.

وأبو بكر الرازي¹، وأبو الحسين الخياط المعتزلي²، وأحمد بن حنبل في رواية عنه، قد ذهبوا إلى انعقاد الإجماع برأي الأكثرية إذا قلّ مخالفوهم، وذهب البعض إلى أنّ قول الأكثرية حجة، ولكن لا يسمّى إجماعاً³.

فهذا يدلّ على المكانة التي يحتلها مبدأ الأكثرية عند الأصوليين؛ حيث ذهب بعضهم إلى حدّ اعتبار قول الأكثرية ممّا ينعقد به الإجماع إذا قلّ المخالفون، واعتبره البعض الآخر حجة، وإن لم يصل إلى درجة الإجماع.

إذن، فهذه النصوص وغيرها، تدلّ دلالة قاطعة على معرفة الفقهاء والأصوليين لمبدأ الأكثرية، وإدراكهم لأهميته؛ وأمّا مسألة عدم إفراده ببحث مستقلّ، فذاك راجع إلى جملة من الأسباب قد أشرنا إلى بعضها سابقاً، وهو لا يعني أنّه ليس من مبادئ الحكم في الإسلام. وبهذا نخلص إلى أنّ مبدأ الأغلبية متأصلّ في الإسلام، وإذا كان هذا المبدأ معمولاً به في الديمقراطيات الغربية، فهذا لا يعني أنّه غير معروف في الإسلام⁴.

¹ هو أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص، فاضل من أهل الرأي، سكن بغداد ومات فيها، انتهت إليه رئاسة الحنفية، وخطب في أن يلي القضاء فامتنع، وألّف كتاب "أحكام القرآن" وكتاباً في "أصول الفقه". وقد توفي عام (370 هـ - 980 م). الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج. 1، ص. 171.

² هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين ابن الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد، تنسب إليه فرقة منهم تدعى "الخياطية"، ومن مؤلفاته: "الانتصار في الرد على ابن الروندي" و "الاستدلال" و "نقض نعت الحكمة". وكانت وفاته نحو: (300 هـ - 912 م). الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج. 3، ص. 347.

³ الآمدي (سيف الدين)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ط، 1403 هـ - 1983 م، ج. 1، ص. 336.

⁴ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 181.

المبحث الثاني

القائلون بالزام مبدأ الأغلبية، وأدلتهم

لقد ذهب كثير من الفقهاء والباحثين، ولاسيما من المعاصرين، إلى أن مبدأ الأكثرية ملزم، وأنه مبدأ من مبادئ نظام الحكم في الإسلام، وأكدوا على أنه لا معنى للشورى المقررة في الكتاب والسنة، إذا لم يكن هذا المبدأ ملزماً، أي إلزامية تقيّد الحاكم أو ولي الأمر بما تقرّره الأغلبية .

وقد استندوا في قولهم هذا إلى جملة من الأدلة مستمدة من القرآن الكريم، ومن سنة المصطفى ﷺ وسيرته العطرة، وكذا من السوابق التاريخية المأخوذة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، إضافة إلى بعض الأدلة العقلية، وغيرها.

والجدير بالذكر أن كثيراً من الأدلة التي اعتمد عليها هذا الفريق قد تطرّقت إليها عند مناقشة الأدلة التي استند إليها الفريق السابق، القائل بعدم إلزامية العمل بمبدأ الأغلبية؛ ولذلك سنتناول في هذا المبحث - بإذن الله تعالى - الأدلة التي لم تتناولها فيما سبق، على أن هذا لا ينفي الإشارة إلى الأدلة السابقة، نظراً لاشتراك الأدلة المعتمدة بين الفريقين في بعض الأحيان؛ حيث إن كل فريق ينظر إليها من الزاوية التي تؤيد اتجاهه.

وسنتناول - بعون الله تعالى - هذا المبحث في المطالب الآتية:

- المطلب الأول:** وتعرض فيه إلى الأدلة المستمدة من القرآن الكريم.
- المطلب الثاني:** وتتناول فيه الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة.
- المطلب الثالث:** وتطرّق فيه إلى الأدلة المأخوذة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين .
- المطلب الرابع:** وتتناول فيه بعض الأدلة المنطقية والواقعية المعتمدة.

المطلب الأول: الأدلة المستمدة من القرآن الكريم

لقد اعتمد هذا الفريق على بعض الآيات، واستدلوا بها للاحتجاج على وجوب الالتزام برأي الأغلبية، وإن كان الفريق الأوّل لا يسلم لهم بدلالة تلك الآيات على رأيهم ذلك.

وفيما يأتي نتعرض إلى تلك الآيات، مع بيان وجه الدلالة فيها، وما يرد على تلك الاستدلالات من اعتراضات.

أولاً: قال ﷺ: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»¹.

ولفظ "العزم" الوارد في الآية السابقة يدل على الأخذ برأي الأغلبية، ومما يدل على ذلك حديث العزم²، ومن مؤيدات هذا التفسير كذلك تصرفات النبي ﷺ التي تعتبر تفسيراً لمضمون العزم، فهو كثير الاستشارة لأصحابه³، بل وينزل على رأيهم، ولا سيما في غزوة "أحد"، التي نزلت في أعقابها هذه الآية؛ حيث إن نزول هذه الآية عقب الهزيمة التي كانت بناءً على رأي الأغلبية، يدل على أن المقصود بالعزم هو الأخذ برأيها (أي الأكثرية)، فكأن الآية تقول: دُم على استشارة أصحابك يا محمد، ودُم على أخذ رأيهم، ولا تجعل هذه النتيجة لغزوة "أحد" مانعة لك من الأخذ بالشورى والالتزام برأي الأغلبية في المستقبل³.

ومما يؤيد هذا الاتجاه أقوال بعض المفسرين في هذه الآية، والتي منها ما ورد في "تفسير المنار"، حيث ذكر فيه: « فإذا عزمْتَ بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى، وأعددت له عدته، فتوكل على الله في إمضائه »⁴.

وما ترجحه الشورى هنا يقصد به "الأكثرية".

وقد نوقش هذا الرأي من قبل الفريق القائل بعدم إلزام رأي الأغلبية بأن كلمة "العزم" - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً- لا تدل في أصلها اللغوي على ذلك، بل إنها تدل على "قصد الإمضاء" ولم يرد في اللغة أن من معانيها "الأخذ بالأكثرية".

وأجيب على هذا، بأنه لا مانع من أن يكون لكلمة "العزم" معنى لغوي معين، ويكون لها معنى شرعي آخر، كما هو معهود في العرف الشرعي⁵.

فهذا الفريق يرى بأن تفسير كلمة "العزم" تفيد الأخذ بمبدأ الأكثرية، حتى لو لم تدل اللغة على ذلك، فمن الجائز أن يكون التفسير الشرعي لهذه الكلمة يفيد ذلك.

¹ سورة آل عمران، الآية : 159.

² سنورد هذا الحديث ونناقشه عند التعرض إلى الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى والرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 191.

⁴ رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار، مرجع سابق، ج. 4، ص. 205.

⁵ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، المرجع السابق، ص. 192.

ثانياً: قوله ﷺ: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾¹.

فهذه الآية تخبرنا -على سبيل الثناء والوجوب- أن أمور المسلمين تتمّ بالمشاورة فيما بينهم، ومقتضى المشاورة الحقّة أن تجري أمور المسلمين وفق ما يتقرّر بالإجماع، أو الأكثرية². وقد نوقش هذا الاستدلال بأنّ هذه الآية لا تفيد حمل الخبر على الوجوب، ولا تدلّ على وجوب تنفيذ رأي الأغلبية³.

فكلّ ما تدلّ عليه هذه الآية هو مدح المؤمنين بأنهم ذو شورى ومراجعة في الآراء بينهم، أي لا يبرمون أمراً حتى يتشاوروا فيه، ليساعدوا بأرائهم في الحروب، وغيرها من مهام الأمور⁴. وكذا على وجوب التشاور في الأمور، وأما مسألة هل يتمّ التنفيذ بناءً على رأي الأكثرية أو الأقلية، فإنّ الآية لا دلالة فيها على ذلك⁵.

وقد أوجب على هذا الاعتراض، بأنّ مقتضى الآية يدلّ على الأخذ برأي الأكثرية؛ وذلك أنّه ما دام المؤمنون يتشاورون في أمورهم، ولا ينفرد أحدهم بالقرار، فإنّ التنفيذ كذلك يتمّ على ما تتوصّل إليه الأكثرية، وإلاّ لو كان "أمرهم شورى" هو مجرد أخذ الرأي دون التقيّد برأي الأكثرية، لما كان الأمر شورى حقاً، فعموم هذه الآية يدلّ على وجوب الالتزام برأي الأكثرية⁶.

فهذا الفريق -من خلال ما سبق ذكره- يذهب إلى أنّ الآية السابقة تدلّ -إضافة إلى مدح المؤمنين المتشاورين ووجوب التشاور- على لزوم الأخذ بمبدأ الأغلبية، لأنّ ذلك من مقتضيات الشورى الحقّة.

وفي هذا يقول "المودودي": «أما أن يستمع وليّ الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى، ثم يختار هو نفسه بحرية تامة؛ فإنّ الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها، فالله لم يقل (تؤخذ آراؤهم ومشورتهم في أمورهم)؛ وإتّما قال: «وأمرهم شورى بينهم» يعني أن تسير أمورهم بتشاورهم

¹ سورة الشورى، الآية: 38.

² الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 193.

³ المرجع نفسه، ص. 193.

⁴ عتر (حسن ضياء الدين محمد)، الشورى في ضوء القرآن والسنة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط. 1، 1422 هـ - 2001 م، ص. 47.

⁵ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، المرجع السابق، ص. 193.

⁶ المرجع نفسه، ص. 193.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في مبرن الإسلام
فيما بينهم، وتطبيق هذا الأمر الإلهي لا يتم بأخذ الرأي فقط؛ وإنما من الضروري لتفديده، وتطبيقه،
أن تجري الأمور وفق ما يتقرر بالإجماع، أو بالأكثرية¹.

ثالثاً: قوله ﷺ: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾².

فهذه الآية قد اعتمد عليها الفريق السابق في القول بعدم الاعتداد برأي الأكثرية؛ وذلك لأن
هذه الآية تضمنت عدم الاعتداد بالكثرة الخبيثة، فذهبوا إلى إهدار الأكثرية مطلقاً، استناداً إلى هذه
الآية.

ولكن في المقابل فقد استدلّ بهذه الآية للقول إنّ للأكثرية اعتباراً في الشرع، فقد ذهب ابن
عرفة³ إلى أن هذه الآية دلّت على الاعتداد بالكثرة والترجيح بها، فقد قال في تفسيره - كما نقل ابن
عاشور - إنّ قوله ﷺ: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ « يدلّ على أن الكثرة لها اعتبار، بحيث إنّها
ما أسقطت هنا إلاّ للخبث⁴ ».

ويعتبر هذا من نواذر الاستنباطات، إذ استعملت هذه الآية للدلالة على ضدّ ما ذهب إليه
الفريق الآخر، حيث اعتبرت هذه الآية كدليل على الاعتداد بالكثرة؛ وإنّما أسقط اعتبارها هنا
لأنّصافها بالخبث فقط، ومعروف عن أهل الشورى أنّهم من الصفوة، وأصحاب علم وخبرة؛ لذا فإنّ
رأي أكثريتهم يعتدّ به، ويُرجّح على رأي الحاكم الفرد، الذي ليس أكثر منهم علماً وخبرة.

رابعاً: ومن الآيات التي يمكن الاسترشاد والاستئناس بها في الموضوع ما جاء في قصة ملكة سبأ،
حيث حكى عنها القرآن الكريم في قوله ﷺ: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأِئِنِّي أَيُّ الْقِيَامِ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّمَنْ سُلَيْمَانَ

¹ المودودي (أبو الأعلى)، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت، ص. 176.

² سورة المائدة، الآية: 100.

³ ابن عرفة: هو محمد بن عرفة الورغمي التونسي، إمام المالكية في وقته، وصفه معاصره "ابن فرحون" بشيخ الشيوخ وبقية أهل
الرسوخ، كان رائداً في العلوم العقلية والنقلية، وقال ابن فرحون: له تأليف منها: "تقييد الكبير في المذهب"، وقد ولد سنة 716هـ
وتوفي سنة 803 هـ. انظر: ابن فرحون (برهان الدين)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت،
ص. 337 وما بعدها.

⁴ ابن عاشور (محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج. 7، ص. 64.

وَأَنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ أَعْتَنِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ¹.

والشاهد في هذه الآيات هو قولها: «مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ».

وحَتَّى يستقيم الاستشهاد بقول "ملكة سبأ" لا بدَّ من التنبيه إلى أن: «كلَّ حكاية وقعت في القرآن، فلا يخلو أن يقع قبلها، أو بعدها - وهو الأكثر - ردّها، أولاً: فإن وقع ردّ، فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه، وإن لم يقع معها ردّ؛ فذلك دليل على صحّة المحكي (...). فإنّ القرآن سُمِّيَ فرقاناً، وهدى، وبرهاناً، وبياناً، وتبياناً لكلّ شيء، وهو حجّة على الخلق، على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم، وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحقّ، ثم لا ينبّه عليه»².

هذا بالإضافة إلى أن "ملكة سبأ" في حال كونها تسجد للشمس من دون الله، هي وقومها، لما قالت كلاماً حقاً، صدقها الله فيه، ولم يكن كفرها مانعاً من تصديقها في الحقّ الذي قالت، وذلك في قولها فيما ذكر الله ﷻ عنها: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَبةَ أَهْلِهَا أَذْلةً﴾³، فقد قال الله ﷻ مصدّقاً لها في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾.

إذن، فبناءً على أن قولها: «مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ» يحكى في القرآن الكريم دون إبطال أو ذمّ، وبناءً على سياق التأييد والرضى، الذي جاء فيه هذا القول؛ فإنّ قولها والتزامها بأن لا تقطع في أمر من أمور الدولة، التي كانت تحكمها، إلا بعد استشارة ملكها وموافقتهم، يعتبر مثلاً يقتدى به، وذلك يتمثل في إجماعهم، أو رضاهم، أو موافقة أكثريتهم كحدّ أدنى⁴.

¹ سورة النمل، الآيات: 29 و30 و31 و32.

² الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د.ط، د.ت، ج. 3، ص. 353-354.

³ سورة النمل، الآية: 34. انظر: الشنقيطي (محمد الأمين)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط. 1، 1417هـ-1996م، ج. 1، ص. 7.

⁴ الريسوي (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 401.

المطلب الثاني: الأحكام المستمدة من السنة النبوية الشريفة

لقد اعتمد هذا الفريق كذلك، للاستدلال على صحة مذهبهم وحجتيه، على جملة من الأدلة المستمدة من سيرة النبي ﷺ وسنته القولية، والفعلية (العملية). وفيما يأتي عرض لهذه الأدلة:

الفرع الأول: من السنة القولية

أولاً: قوله ﷺ في الحديث المروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «سئل رسول الله ﷺ عن

العزم، قال: مشاوره أهل الرأي ثم أتباعهم»¹.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث أنه ﷺ فسّر كلمة "العزم" الواردة في قوله ﷺ: «وشاورهم» في الأمر فإذا عزمتم فتوكّل على الله»² بمشاوره أهل الرأي، والأخذ بما ينتهون إليه، ويقصد بذلك ما ينتهي إليه غالبيتهم، فهذا ما تفيد صيغة "أتباعهم"، فهذه الآية إذن تدلّ على الأخذ برأي الأكثرية³. ويؤيد هذا الحديث حديث آخر يقاربه في المعنى وهو الحديث المروي عن خالد بن معدان وعبد الرحمن بن أبي حسين أن رجلاً قال: يا رسول الله ما الحزم؟ فقال ﷺ: «أن تشاور ذارأي ثم تطبعه»⁴.

وقد نوقش هذا الدليل بداية، من حيث سند الحديثين السابقين، فقد ذكر أن الحديث الأول المروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه غير صحيح، حيث عزاه ابن كثير في تفسيره⁵، والسيوطي في الدر

¹ العسقلاني (ابن حجر)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، باب "بطانة الإمام وأهل مشورته"، طبعة دار المعرفة، بيروت، جـ. 13، ص. 190.

² سورة آل عمران، الآية: 159.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 194 - 195.

⁴ رواه البيهقي في سننه، كتاب آداب القاضي، باب من يشاور، طبعة دار الفكر، جـ. 10، ص. 112.

⁵ ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، جـ. 2، ص. 143.

الباب الثاني.....مدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

المنثور¹ لابن مردويه، ولم يذكر إسناده؛ لذلك قال فيه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: «وما أراه يصح، وليتهما ساقا إسناده، لننظر فيه ونكشف عن علته»².

وأما حديث "الحزم"، فهو وإن كان صحيح الإسناد، إلا أنه مرسل³.
والجمهور على أن المرسل هو من أقسام الضعيف، هذا فضلاً عن أن معنى الحزم غير معنى العزم⁴.

إذن، فالحديثين السابقين مطعون في صحة سندهما، إضافة إلى اختلاف الحزم عن العزم في الحديث الثاني، لهذا اعترض الفريق القائل بعدم إلزامية رأي الأكثرية على هذا الاستدلال.
ولكن على الرغم من ذلك، إلا أن معنى الحديثين صحيح ومقبول لدى العقلاء، وتؤكدته التجارب الواقعية، كما أن كثيراً من العلماء والمفسرين قد استشهدوا بهما، حتى ولو لم يذكروا سند الحديث الأول.

ثانياً: قوله ﷺ لأبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- «لَوِ اجْتَمَعَتْما فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُما»⁵.
ويستدل بهذا الحديث على رجحان رأي الاثنين على الواحد، ومن ثم رجحان رأي الأكثرية على الأقلية، إذ إن معنى ذلك أن صوتين يرجحان صوتاً واحداً، وإن كان صاحب ذلك الصوت هو النبي ﷺ، ما دام ذلك بعيداً عن التشريع والتبليغ عن الله تعالى⁶.

كما أنه يستدل بهذا الحديث للقول إن الرسول ﷺ خص هذا الأمر بالشيخين، أي أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-، وذلك لأن اتفاقهما على أمر معين يمثل اتفاق الأكثرية من الصحابة رضي الله عنهم؛ ولهذا فالحديث يدل على الأخذ برأي الأكثرية⁷.

¹ السيوطي (جلال الدين)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مرجع سابق، ج. 2، ص. 90.

² الألباني (محمد ناصر الدين)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، حديث رقم 4855.

³ المرجع نفسه، رقم الحديث: 4855.

⁴ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 196.

⁵ رواه أحمد في مسنده، مسند عبد الرحمن بن غنم، المجلد الرابع، طبعة دار الفكر، ص. 227.

⁶ هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص. 210.

⁷ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، المرجع السابق، ص. 196.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

وقد نوقش هذا الاستدلال كذلك من ناحية السند، فقد ورد أنه ضعيف؛ وذلك لأنّ في سنده شهر بن حوشب، وهو ضعيف¹، وعبد الرحمن بن غنم، وهو مختلف في صحبته².

ولكن رغم ذلك فإنّ معنى الحديث، وما يدلّ عليه تؤكد سيرة المصطفى ﷺ في استشاراته الكثيرة للصاحبين الجليلين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - وأخذه برأيهما، أو رأي أحدهما، إضافة إلى مكانتهما في المجتمع الإسلامي، كما أنّ سيرته ﷺ تؤكد كثرة استشاراته لأصحابه، وأخذه بما تقرّه أغليبتهم، فلم يثبت أنّ النبي ﷺ شاور أصحابه وأعرض عن رأي الغالبية³.

الفرع الثاني: من السنة العملية

هناك كثير من الحوادث في سيرة الرسول ﷺ تدلّ على أنّ النبي ﷺ كان يشاور أصحابه، ويعمل بما تقرّه أغليبتهم، إلى درجة أنّه كان يتنازل أحياناً عن رأيه الخاص لصالح رأي أكثرية الصحابة ﷺ، حيث إنّه « لم ترد حادثة واحدة تدلّ على أنّ الرسول ﷺ تمسك برأيه في أمر شوري »⁴.
وسنستعرض - بإذن الله تعالى - بعض الحوادث التي تؤيد هذا الاتجاه :

¹ حيث قال فيه موسى بن هارون: ضعيف، وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال البيهقي: ضعيف، وقال ابن حزم: ساقط. انظر: كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1404 هـ - 1984 م، ج. 4، ص. 324 وما بعدها.

² عبد الرحمن بن غنم (بفتح المعجمة وسكون النون) الأشعري، حيث قال في العجلي: « شامي تابعي ثقة من كبار التابعين (...) وذكره ابن حبان في الثقات التابعين وقال زعموا أنّ له صحبة وليس ذلك بصحيح عندي »، وقال ابن عبد البر « كان مسلماً على عهد الرسول ﷺ ولم يره، لازم معاذ بن جبل إلى أن مات وسمع من عمر وكان أفقه أهل الشام » انظر: كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، المرجع السابق، ج. 6، ص. 225-226.

³ عبد الخالق (عبد الرحمن)، الشوري في ظلّ نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص. 103.

⁴ المرجع نفسه، ص. 106.

أولاً: في غزوة بدر¹

وتما يستدلّ به في هذه الغزوة، أنّه لما وقع عدد من أسرى المشركين في أيدي المسلمين، وكانت هذه المرة الأولى التي يحدث فيها هذا، كان من أمر الرسول ﷺ أن لجأ إلى استشارة أصحابه. وكان في مقدمة من أدلوا بآرائهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب -رضي الله عنهما-، فقد جاء في صحيح مسلم: « فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العمّ والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوّة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلتُ: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكنتي أرى أن تمكّنا فنضرب أعناقهم ... فإنّ هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلتُ، ولما كان من الغد جئت فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدان يبكيان. قلت: يا رسول الله، أخبرني من أيّ شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاءً بكيت، وإن لم أجد تباكيت لبكائكما، فقال رسول الله ﷺ: أبكي للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض عليّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة (شجرة قريبة من النبي ﷺ) وأنزل الله ﷻ ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُخَنِّ فِي الْأَرْضِ﴾² إلى قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾³؛ فأحلّ الله الغنيمة لهم⁴.

فهذه الرواية وإن ظهر في أولها أنّ النبي ﷺ إنّما أخذ برأي صحابي واحد، هو أبو بكر رضي الله عنه، إلا أنّها صريحة في آخرها أنّ القول بأخذ الفدية من الأسرى كان قول جمهور الصحابة رضي الله عنهم من مثل قوله: « أبكي للذي عرض على أصحابك ... وقد عرض عليّ عذابهم » فالرسول ﷺ هنا أقرّ برأي أبي بكر رضي الله عنه ليس فقط لميله إليه واستحسانه له؛ وإنّما هو لكونه رأي جمهور الصحابة رضي الله عنهم،

¹ وقد كانت في السابع عشر من رمضان في السنة الثانية للهجرة، وهي المعركة الحاسمة التي تقرّر فيها مصير الأمة الإسلامية، ومصير الدعوة الإسلامية. انظر في تفاصيل الغزوة: ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، سيرة النبي ﷺ، دار الفكر، ج. 2، ص. 143 وما بعدها.

² سورة الأنفال، الآية: 67.

³ سورة الأنفال، الآية: 69.

⁴ صحيح مسلم بشرح النووي، باب "الإمداد بالملك في غزوة بدر وإباحة الغنائم"، المجلد السادس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1403هـ - 1983 م، ج. 12، ص. 86-87.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
الذين عرضوا عليه هذا الأمر، ومما يؤكد هذا أن الآية التي نزلت موافقة لرأي عمر رضي الله عنه قد تضمنت
المواخذه لعامة المسلمين على تطلعهم إلى الحصول على المال¹.

قال عليه السلام: «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم² لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم³».

وقد ذكر "ابن عاشور" أن الخطاب في قوله: «تريدون» للفريق الذين أشاروا بأخذ الفداء، وفيه
إشارة إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم غير معاتب؛ لأنه إنما أخذ برأي الجمهور³.

فهذه الحادثة تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نزل على رأي الأغلبية، وأن الله تعالى في تلك الآيات
لم يعاتبه على ذلك؛ وإنما عاتب الصحابة الذين آثروا الحصول على المال.

ثانيا: في غزوة أحد⁴

وخلاصة ما يمكن أخذه من هذه الغزوة أن النبي صلى الله عليه وسلم قد شاور أصحابه رضي الله عنهم، وقد بين لهم
رأيه الخاص، وهو البقاء في المدينة، فإذا دخل المشركون أرقعة المدينة قوتلوا ورُموا من فوق البيوت،
وإن أقاموا خارجاً أقاموا بشرّ مقام.

ولكن أغلبية الصحابة رضي الله عنهم رأت الخروج، وذلك بحجج كثيرة، منها شوقهم للقاء العدو،
ولاسيما بالنسبة للذين لم يحضروا غزوة بدر، وأيضاً حتى لا يقال عنهم أنهم ضعفاء.

ووجه الاستدلال من هذه الحادثة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نزل على حكم الأغلبية التي لم تكن من
رأيه؛ ومع ما حصل في هذه الغزوة من هزيمة المسلمين، واستشهاد عدد كبير من الصحابة رضي الله عنهم، فقد
نزلت الآية تأمر باستمرار الشورى، والاستمرار في النزول على حكم الأغلبية⁵، «وقد استن
الرسول صلى الله عليه وسلم هذه السنة، بعد أن استشار أصحابه ورأى أكثرهم الخروج لأحد، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم

¹ الريسوي (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 403.

² سورة الأنفال، الآية: 67 و68.

³ ابن عاشور (محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج. 10، ص. 75.

⁴ وقد كانت بسبب رغبة قريش للتأثر لما أصابها يوم بدر، وكانت في شوال سنة ثلاث للهجرة. انظر في تفاصيل هذه الغزوة:

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، مرجع سابق، ج. 3، ص. 14 وما بعدها.

⁵ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 199.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

أول من وضع رأي الأكثرية موضع التنفيذ، إذ نهض من مجلسه فدخل بيته ولبس لأمته وخرج عليهم ليقود الأقلية والأكثرية إلى لقاء العدو خارج المدينة، وقد سارع الرسول ﷺ بتنفيذ رأي الأغلبية، بالرغم من مخالفته لرأيه الخاص، الذي أظهرت الحوادث أنه كان الرأي الأحق بالاتباع»¹.

فهذه الحادثة دليل واضح على نزول النبي ﷺ على رأي أغلبية الصحابة، على الرغم أنه لم يكن ذلك رأيه في البداية، ومع ما ترتب على هذا الرأي من هزيمة المسلمين، إلا أن الآيات نزلت بعد ذلك تحت على ضرورة الالتزام بالشورى، حيث يقول ﷺ: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»².

وقد نوقش هذا الاستدلال من قبل الفريق الآخر، بقولهم إن النبي ﷺ أخذ برأي الأكثرية لكونه اقتنع بأنه الحق، وليس لكونه رأي الأغلبية، وأن رأي هذه الأخيرة غير ملزم للحاكم. ويمكن الرد على هذا الاعتراض بما يأتي:

* إن الروايات في هذه الغزوة قد أكدت أن الرسول ﷺ أخرج وهو كاره للخروج، وذلك بناءً على ما رآه من الرؤيا³.

وهذا ما يؤكد بأن النبي ﷺ لم يكن مؤيداً ومقتنعاً برأي أغلبية الصحابة، ورغم ذلك فقد امتثل لرأيهم في الخروج.

* ولنا أن نسأل كذلك: كيف يظهر الصواب والخطأ عندما يختلف أهل الشورى ورئيس الدولة حول قضية لا نصر فيها ولا دليل واضح من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، إذا لم يكن رأي أغلبية أهل الشورى، والذين يُفترض فيهم أنهم كبار أهل الرأي في المجتمع الإسلامي، إذا لم يكن رأيهم هو الدليل الترجيحي على الصواب، فما هو الدليل؟ وإذا كنا نحسن الظن برئيس الدولة، أنه يأخذ الحق حيثما ظهر، فما الذي يجعلنا نسيء الظن بأغلبية أهل الرأي والفكر في المجتمع الإسلامي؟⁴.

* ونضيف هنا كذلك أنه إذا كان رسول الله ﷺ وهو النبي المعصوم قد سمح للصحابة ﷺ بإبداء آرائهم المخالفة لرأيه، وأخذ برأيهم وترك رأيه، تقديراً لهم، وامثالاً للأمر بالمشاورة والالتزام

¹ عودة (عبد القادر)، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت، ص. 203.

² سورة آل عمران، الآية: 159.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 201.

⁴ أبو عزة (عبد الله)، "الشورى أم الاستبداد؟"، مقال بمجلة "المجتمع"، الكويت، العدد: 41، ديسمبر 1970م، ص. 13.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
بها، ومع ذلك لم يأت القرآن بتخطئته إذ أخذ برأي الأغلبية -مع أنه كان خطأ في تلك الحالة-
بل أكد دوام المشاورة ودوام الالتزام بها، فكيف يمكن أن نسلم بمخالفة رأي الأغلبية لصالح رأي
حاكم فرد، وهو غير معصوم؟¹

ثالثاً: غزوة الخندق²

وما نأخذه من وقائع هذه الغزوة كشواهد على استشارة النبي ﷺ لأصحابه، ونزوله عند
رأيهم، حتى ولو بالتراجع عما كان قد عزم عليه، أنه: بعد أن نفذت الأحزاب المتحالفة ضد النبي
ﷺ وأصحابه ما عزمت عليه، ولجأ المسلمون إلى حفر الخندق، مما حال دون دخول المشركين المدينة
المنورة، حوصر المسلمون ما يقرب من شهر، فاشتد ذلك عليهم، وتسلسل الوهن والخوف إلى بعضهم،
ولاسيما مع تشييط المنافقين لهم، ففي هذه الظروف الصعبة والعسيرة لجأ النبي ﷺ وهو القائد الحكيم،
والرؤوف الرحيم بأصحابه، إلى خطوة ليخفف بها عن أصحابه، ويكسر شوكة أعدائهم، فأجرى
اتصالات سرية مع قائدي غطفان (عيينة بن حصن، والحارث بن عوف)، وتوصل معهم إلى اتفاق
يقضي بانسحاب غطفان من الحلف، ورجوع مقاتليها عن المسلمين، مقابل أن يعطيهم المسلمون
ثلث ثمار المدينة، وقبل أن يصبح العقد هائياً وملزماً، عرض النبي ﷺ الأمر على زعيم الأنصار
ومثليهم (سعد بن معاذ، وسعد بن عباد)، فقالا له: «يا رسول الله، أمراً تحبه فنصنعه، أم شيئاً أمرك
الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: «بل شيئا أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا
لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من
شوكهم إلى أمر ما»، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك
بالله، وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها إلا قرى أو بيعاً، أفحين
أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له، وأعزتنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ والله ما لنا بهذا من حاجة، والله

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 204.

² وقد كانت "غزوة الخندق"، والتي تسمى كذلك "غزوة الأحزاب" نظراً لتحزب الأحزاب لحرب الرسول صلى الله عليه وسلم واستنصاله هو وأصحابه، وكان الحلف يضم كلاً من قريش، وغطفان، وبنو قريظة، وبنو النضير، وبنو وائل. وكانت فكرة هذا الحلف لنفر من اليهود. وقد وقعت هذه الغزوة في عام 3 هـ. انظر في تفاصيل الغزوة: سيرة ابن هشام، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، مرجع سابق، ج. 3، ص. 127.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

لا نعطيهم إلاّ السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. قال رسول الله ﷺ: «فأنت وذاك»، فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتابة، ثم قال: ليجهدوا علينا¹.

وهكذا نزل النبي ﷺ على رأي سعد بن معاذ وصاحبه سعد بن عباد، وهما زعيما الأوس والخزرج (الأنصار)، والثمار التي ستعطي لغطفان هي ثمارهم، ولذلك استشارهم النبي ﷺ بدون غيرهم من المهاجرين كأبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-، وقد اكتفى النبي ﷺ برأييهما، وذلك لأنهما يمثلان الأنصار (الأوس والخزرج)، وكان موقفهما كافياً للتعبير عن رأي قومهما، وهم الأكثرية في المدينة المنورة، ولذلك عدل النبي ﷺ عن فكرته نزولاً على رأيهم. والمسألة كما هي واضحة من جواب الرسول ﷺ ليست وحيًا، بل هي اجتهاد منه ﷺ، أو كما ورد في جوابه لهما: «بل شيء أصنع لكم».

المطلب الثالث، الأدلة المستمدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين

لقد استدللّ هذا الفريق بجملة من الوقائع والتصرفات حدثت في عهد الخلفاء الراشدين، أثبتت أنّ هؤلاء الأخيرين قد انتهجوا الطريق الذي رسمه الرسول ﷺ، حيث كانوا يتشاورون فيما بينهم، ثم يعملون بما يجمعون عليه، أو تقرّه أغلبيتهم.

فكلّ الحوادث والقرارات الهامة كانت تتمّ بموافقة الأغلبية، حيث إنّنا «لا نجد في التاريخ مثلاً واحداً في عهد الخلفاء الراشدين، يدلّ على أنّهم اتخذوا أيّ خطوة ضدّ رأي الأغلبية في مسألة ما، بعد إجراء المشورة والتوصّل إلى قرار متفق عليه»².

وقد ذكرنا في المبحث السابق، في معرض مناقشة أدلة الفريق القائل بعدم إلزامية مبدأ الأغلبية، بعض الحوادث التي تدلّ على التزام الخلفاء الراشدين برأي الأغلبية، لذلك فلن نكررها هنا، ونكتفي بعرض المنهج العام للخلفاء الراشدين في هذا المجال، ونورد بعض الوقائع التي لم نذكرها سابقاً، والتي تدلّ على إدراك الخلفاء الراشدين لأهمية هذا المبدأ، ودوره في فضّ المنازعات؛ ولذلك فقد عملوا به أثناء فترة خلافتهم.

¹ ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، مرجع سابق، جـ3، ص. 133-134.

² الإصلاح (أمين أحسن)، "مكانة الجماهير في الدولة الإسلامية"، مقال في مجلّة "البعث الإسلامي"، العدد: 10-13.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

وفيما يأتي نتطرق إلى هذه السوابق التاريخية في عهد الخلفاء الراشدين:

أولاً: منهاج أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - في الحكم

لقد وصف أحد التابعين - وهو ميمون بن مهران - خطة الحكم في عهد الخليفين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - فقال: « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم، نظر في كتاب الله ﷻ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضي به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد ما يقضي به قضي به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضي فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضي فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به » ثم قال: « وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضي فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضي به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به »¹.

فهذا التص يدل على أن الصحابييين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - إذا لم يجدا نصاً من القرآن أو السنة، فإنهما لا ينفردان باتخاذ القرار في المسألة، بل يعرضانها على رؤساء الناس، ثم يعملان بما يجمع هؤلاء الناس؛ وطبعي أن يكون القرار المتخذ يكون بالإجماع، أو على الأقل باتفاق الأكثرية.

ثانياً: عمر بن الخطاب رضي الله عنه ورأي الأغلبية

في سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه نماذج كثيرة تثبت عمله برأي الأغلبية، وقد ذكرنا في السابق بعضها، ونشير الآن إلى وقائع وأقوال أخرى لهذا الخليفة تؤكد هذا الاتجاه. فقد كان المجلس الاستشاري في عهد عمر بن الخطاب يصدر القرار فيه بأغلبية الآراء². ونشير الآن إلى نموذجين من آراء ابن الخطاب يؤكدان عمله برأي الأغلبية:

1- قضية الستة أصحاب الشورى: ففي هذه القضية يتضح ترجيح عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأي الأغلبية، وذلك أنه رشح ستة من أصحاب الشورى لتولي الخلافة من بعده، وأمرهم أن يختاروا بالأغلبية واحداً منهم، وعلى الباقي أن يسمعوا ويطيعوا، فإن كانوا ثلاثة في مواجهة ثلاثة، اختاروا

¹ ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د.ط، د.ت، ج.1، ص. 62.

² الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 205.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
مرجحاً من خارجهم، وهو عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- فإن لم يقبلوه، فالثلاثة الذين فيهم
عبد الرحمن بن عوف¹.

فهنا يتأكد إدراك عمر رضي الله عنه لأهمية الترجيح بالأكثرية، ولو كان ذلك بأغلبية صوت واحد.

2- رأي عمر رضي الله عنه في اختيار الإمام: فقد أوصى رضي الله عنه أهل الشورى، بعد أن ينتهوا إلى

اختيارهم، أن يشجّوا رأس من يشب لينازعهم الأمر؛ فهنا أدرك عمر رضي الله عنه قيمة العمل بمبدأ الأغلبية،
وإلزاميته؛ وهذا دليل على معرفته بمبدأ الترجيح بالأكثرية، فكأنه يريد أن يقول: إذا اجتمعتم على
اختيار الإمام، ثمّ قام من ينازعكم بعد ذلك فردّوه، وإن كان نزاعه بالحرب فحاربوه، فهذا هو البغي
أو الخروج عن الجماعة².

فعمرو رضي الله عنه يقرّر هنا أن اختيار الأكثرية للإمام بعد الشورى، يعتبر ملزماً للجميع؛ حيث لا يجوز
الخروج عما تقرّره الجماعة.

المطلب الرابع: الأدلة المنطقية والواقعية المعتمدة

لقد اعتمد أصحاب هذا الاتجاه، القائل بإلزامية الأخذ بمبدأ الأغلبية، على جملة من الأدلة
المنطقية، وغيرها من الأدلة، التي تثبت وتؤكد أنّ الالتزام بهذا المبدأ ضرورة يحتمها الواقع والتجربة،
ومصلحة البشر، ويتقبلها العقل، وتتوافق مع روح الشرع ومقاصده.
وفيما يأتي نتعرّض -بحول الله تعالى- إلى بعض هذه الأدلة:

أولاً: جدية الالتزام بمبدأ الشورى

إذ لا معنى للشورى إذا لم يؤخذ فيها برأي الأكثرية³؛ حيث إنّ الشورى تفقد معناها
وقيمتها إذا استمع وليّ الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى، ثمّ يختار ما يراه هو نفسه بحرية تامة⁴.
والشورى التي لا تُلزم من تنفيذها هي شورى لا قيمة لها، وهي نوع من العبث واللعب،
فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة⁵.

¹ القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص. 143.

² الرئيس (محمد ضياء الدين)، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص. 369.

³ عودة (عبد القادر)، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص. 202.

⁴ المودودي (أبو الأعلى)، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 176.

⁵ الغزالي (محمد)، "الرحمة والشورى: ندوة لواء الإسلام"، مجلة "لواء الإسلام"، العدد: 7، 28 أبريل 1974 م، ص. 47.

الباب الثاني.....مبدأ الاغلبية في ميزان الإسلام

إذن، فلنكون للشورى قيمة ومعنى، وتحقق الهدف من تشريعها، فلا بدّ من الالتزام بنتيجتها، والتي تكون بإجماع أهل الشورى على أمر معيّن، أو أغلبيّتهم.

وقد ناقش الفريق الآخر هذه الحجّة بالقول: إنّ فائدة الشورى ليست فقط باتّباع رأي الأغليّية، بل إنّ من فوائدها الاستنارة بآراء أهل الشورى¹، وظهور الرأي الصواب². ولكن يردّ على هذا الاحتجاج بأنّ هذه المعاني للشورى تتحقّق عندما يكون رأي الأغليّية ملزماً³.

يقول فتحي الدريبي عن رئيس الدولة: « عليه الأخذ بما انتهى إليه هذا المجلس (مجلس الشورى) من رأي، بالإجماع أو الأكثرية، إذ لا معنى لوجوبه (أي التشاور) ابتداءً، ثم أطراح ثمرته انتهاءً، وليس مجرد تطيب خواطر أعضاء المجلس باستشارتهم، يصلح مقصداً شرعياً يمكن أن يعتدّ به بديلاً عن الحكمة التشريعيّة من تشريع مبدأ الشورى في السياسة والحكم... »⁴.

وأما القول إنّ الفائدة من الشورى هي في ظهور الرأي الصواب، والمظنون في الخليفة أن يأخذ به، فيردّ عليه بأنّه ليس من المؤكّد أنّ الخليفة الذي لم يلتزم برأي الأكثرية - إذا أخذ بغير الأكثرية - فقد أخذ الصواب؛ لذلك عندما ينعدم الدليل ووضوح في مسألة معيّنة، فلا بدّ من اتّخاذ الأغليّية معياراً للصواب⁵.

وهذا نخلص إلى أنّه من مقتضيات الشورى الحقيقيّة، التي تؤدّي الهدف المنشود من تشريعها، هو ضرورة التزام الحاكم بما تقرّه الأكثرية، حتى ولو كان رأيها مخالفاً لرأيه، وهذا بعد أن يتمّ التشاور، ومناقشة وجهات النظر في المسألة المعروضة.

ثانياً: دلالة التجارب والوقائع التاريخيّة

لقد أثبتت الوقائع التاريخيّة والتجارب العمليّة، أنّ إعطاء الحاكم الحرية المطلقة في اتّخاذ القرارات، وتمتعه بسلطات واسعة، دون إلزامه بالتقيّد بما تقرّه الأغليّية، يؤدّي إلى الاستبداد بالحكم.

¹ متولي (عبد الحميد)، مبدأ الشورى في الإسلام، مرجع سابق، ص. 52.

² زيدان (عبد الكريم)، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص. 223.

³ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 207.

⁴ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 2، 1407هـ - 1987م، ص. 453-454.

⁵ أبو عزة (عبد الله)، " الشورى أم الاستبداد؟"، مقال بمجلّة "المجتمع" الكويت، العدد: 41، 1970م ص. 13.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

ولا يمكن الاقتصار هنا بالوازع النفسي كضمان ضد الانحراف والانسداد، فهو غير كاف، فالإنسان الصالح قبل توليه منصب السلطة غيره بعده، إلا ما ندر، والنادر لا حكم له، وأما رقابة العلماء من حول الحاكم، فلا تكون مجدية وفعالة، إلا إذا كان رأي الأغلبية فيهم ملزماً للحاكم، وإلا إذا كانت كلمتهم لها وزنها وثقلها¹.

فالضمانة العملية الفعالة - كما أثبتتها تجارب التاريخ - هو الالتزام بالأكثرية²، ولاسيما مع ضعف الوازع النفسي (الرقابة الداخلية)، وصورية الرقابة الخارجية في عصرنا الحالي. لذا يكفي ما لاقت الأمة من عصور الاستبداد وإبرام الأمور في غيبتها وإهدار آراء علمائها وذوي الرأي فيها³.

فلو كانت الشورى الملزمة هي القاعدة المتبعة في نظام الحكم، لما انفتح الطريق أمام هذا العبث الدامي⁴.

إذن، فالالتزام الحاكم برأي الأغلبية يعتبر من السبل التي تقطع الطريق أمام الاستبداد، هذا مع اعترافنا بأن لهذا الأخير أسباباً كثيرة، ولكن غياب هذا المبدأ يعتبر من الأسباب الرئيسة له، وهذا ما أثبتته الواقع العملي، وأكدته التجارب التاريخية.

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 219.

² المرجع نفسه، ص. 219.

³ عبد الخالق (عبد الرحمن)، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص. 107.

⁴ أبو عزة (عبد الله)، "الشورى أم الاستبداد؟"، مقال بمجلة "المجتمع"، الكويت، العدد: 41، 1970 م، ص. 28.

المبحث الثالث

علاقة مبدأ الأغلبية بالإجماع، وعصمة الأمة

تعتبر فكرة الإجماع من خصائص الشريعة الإسلامية، والتي انفردت بتقريرها، وذلك لتؤيد القول بأنه قد خُصص للأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي، أرقى مما يمكن أن يكون في أيّ نظام ديمقراطي؛ فقرّر المسلمون أنّ إرادة الأمة معصومة، وأنها من إرادة الله ﷻ، وذلك قبل أن يأتي "روسو" وأمثاله ليتحدثوا عمّا يسمّى "الإرادة العامة"¹.

وإنّ الحديث عن مبدأ الأغلبية يقود إلى الحديث عن "الإجماع"، وعن "عصمة الأمة"، وذلك نظرًا للترابط الوثيق بين هذه المبادئ.

فالعامل بمبدأ الأغلبية إنّما هو في الحقيقة فرع عن العمل بمبدأ الإجماع، والتقارب والتباعد بين الإجماع والأغلبية يزيد وينقص تبعًا لنسبة الأغلبية مع الأقلية، وقد ترتفع الأغلبية حتى لا يبقى بينها وبين الإجماع إلاّ فارق ضئيل².

كما أنّ التصوص الدالة على عصمة الأمة محمولة على اتفاق الأكثرية، وذلك جائز وكثير في الأسلوب العربي³.

إذن، فهناك صلة وثيقة بين كلّ من "مبدأ الإجماع" و"عصمة الأمة" من جهة، وبين "مبدأ الأغلبية" من جهة أخرى، إلى درجة أنّ هذا المبدأ الأخير (مبدأ الأغلبية) يعتبر الصورة العملية الواقعية للمبدأين الآخرين. وستتناول -بإذن الله تعالى- هذه المسألة في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: وتتناول فيه علاقة مبدأ الأغلبية بعصمة الأمة.

المطلب الثاني: وتعرض فيه إلى علاقة مبدأ الأغلبية بالإجماع.

¹ الرئيس (محمد ضياء الدين)، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص. 380.

² الريسوني (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 411.

³ الآمدي (سيف الدين)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1403 هـ - 1983 م، ج. 1،

المطلب الأول: مبدأ الأغلبية ومحصنة الأمة

لقد وردت نصوص من أحاديث النبي ﷺ، تفيد أن أمته ﷺ معصومة، ولا تجتمع على ضلالة، وتحث على الالتزام برأي الجماعة أو بالسواد الأعظم، والتي منها:

1- عن جابر بن سمرة قال: خطبنا عمر بن الخطاب فقال: قام فينا رسول الله ﷺ كقيامي فيكم، فقال: « من أحب منكم بمجوحة الجنة، يلتزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد »¹.

2- روى أحمد في مسنده عن أبي ذر مرفوعاً أنه قال: « اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة، فإن الله عز وجل لن -أولم- يجمع أمتي إلا على هدى »².

3- عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: « إن الله لا يجمع أمتي -أوقال أمة محمد- على ضلالة، ويد الله على الجماعة ومن شذّذ في النار »³.

4- عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: « لا تجتمع أمة محمد على ضلالة أبداً، وعليكم بالسواد الأعظم فإنه من شذّذ في النار »⁴.

والسواد الأعظم يعني جمهور الناس وعامتهم، والعدد الأكبر منهم.

¹ رواه الترمذي في كتاب "الفتن" جـ. 5، رقم 7. انظر: سنن الترمذي (محمد بن عيسى الترمذي)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، 1983 م، ورواه الإمام أحمد في المسند جـ. 8، رقم 26، انظر: المسند لأحمد بن حنبل، شرح ووضع فهارسه أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1975 م. ورواه الحاكم في المستدرک، كتاب العلم، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، جـ. 5، ص. 115.

² رواه أحمد في مسنده، مسند أبي ذر الغفاري، طبعة دار الفكر، جـ. 5، ص. 145.

³ رواه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم 2172، قال: حديث غريب.

⁴ رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، قال الألباني: حديث ضعيف جداً دون الجملة الأولى فهي صحيحة، انظر: الألباني (محمد ناصر الدين)، ضعيف سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1408 هـ - 1988 م، ص. 318.

5- عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «يد الله مع الجماعة»¹.

فهذه التصوص، والتي يقوي بعضها بعضاً، تدلّ على الاحتجاج برأي الجماعة الكثيرة². وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ هذه النصوص الدالة على عصمة الأمة محمولة على اتفاق الأكثرية، وذلك جائر وكثير في الأسلوب العربي³.

وتما يستدلّ به من هذه الأحاديث المقررة لعصمة الأمة، في ضرورة العمل بمبدأ الأغلبية، أنّه لو كان الأمير غير ملزم برأي الأغلبية، لكان هذا مدعاة لإلغاء رأي الأمة وإتلافاً لإجماعها، وهي معصومة من الخطأ، كما تقرّر في الأصول، والأمير غير معصوم من الخطأ، فكيف يحكم غير المعصوم على المعصوم⁴.

وحتى مع التسليم بأنّ الأغلبية لا عصمة لها، فإنّ هذا لا ينقض صحّة الترجيح بها، ولا يؤثّر على صوابية العمل برأيها وقولها، وذلك لأننا في أتباعنا للأغلبية لا نطلب السلامة الكاملة من الخطأ، ولا نلتمس العصمة؛ وإنما نطلب ما يكون أكثر صواباً من غيره، ولو صحّ إبطال الأغلبية لكونها يمكن أن تخطئ، أفليس من باب أولى أن نبطل قول الأقلية؟ ومن باب أولى وأحرى أن نبطل قول الواحد المتفرد، ولو كان خليفة، ما دام غير معصوم⁵؛ وعلى هذا فإنّه مهما وردت اعتراضات على صحّة سند الأحاديث التي أوردناها، وعلى مفهوم "الجماعة" المقصودة، وحتى مع التسليم بعدم عصمة الأكثرية خلاف "إجماع الأمة"، إلاّ أنّه لا يمكن إنكار أنّ ترجيح رأي الأغلبية أولى من ترجيح رأي الأقلية أو رأي الفرد، ولاسيّما مع عصمتها بلا خلاف.

المطلب الثاني: مبدأ الأغلبية والإجماع

لنتاول هذه المسألة لابدّ من التعرّض إلى جملة من العناصر المتعلقة بالإجماع، سواء فيما يتعلّق بمفهومه، أو مجاله، أو حجّيته، أو مسألة انعقاده باتّفاق الأكثرية، إلى غيرها من المسائل المتعلقة به.

¹ رواه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب "ما جاء في لزوم الجماعة" حديث رقم 2171، وقال: حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلاّ من هذا الوجه، جـ 4، ص. 460.

² الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 214.

³ الآمدي (سيف الدين)، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، جـ 1، ص. 337.

⁴ عبد الخالق (عبد الرحمن)، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص. 107.

⁵ الريبوني (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 441.

وستتناول - بإذن الله تعالى - هذه المسائل في الآتي:

أولاً: تعريف الإجماع

أشهر تعريف للإجماع، والذي عليه جمهور العلماء هو: «اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته، في عصر من العصور، على حكم شرعي»¹.

كما عُرِّف كذلك بأنه: «اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور»²، أو هو: «اتفاق أهل الحلّ والعقد على حكم حادثة»³.

ويلاحظ في التعريف الثاني أنه أشمل وأوسع من التعريف الأول، وذلك في مسألتين: الأولى تتمثل في أن التعريف الأول حصر الاتفاق بين المجتهدين، وهم الذين تتوفّر فيهم شروط الاجتهاد المعروفة؛ بينما التعريف الثاني وسّعه ليشمل أهل الحلّ والعقد، ولذلك يدخل فيه المكلفون وأرباب الاختصاص والتخصّص؛ وأما المسألة الثانية فتمثّل في أن التعريف الأول قد حصر المسائل التي يتناولها الإجماع في الأحكام الشرعية العملية؛ بينما التعريف الثاني أطلقها لتشمل حكم أية واقعة، سواء من الأمور الدينية أم الدنيوية⁴. وهذا ما يميل إليه الإمام "محمود شلتوت" الذي اعتبر أن الإجماع الذي يعتبر في الإسلام مصدرًا من مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، هو اتفاق أهل النظر في المصالح⁵.

وعلى هذا، فإنّ التعريف الثاني يكون فيه المجال أوسع لتطبيق مبدأ الأغلبية، نظراً لاتساع نطاق المسائل المتناولة فيه، والأشخاص الذين يشملهم.

¹ الزحيلي (وهبة)، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، الجزائر - دمشق، ط.1، 1407 هـ - 1986 م، ج.1، ص. 539.

² الرازي (فخر الدين)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط.1، 1400 هـ - 1980 م، ج.2، ص.20.

³ البغدادي (أبو الفتح أحمد بن علي)، الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، ط. 1، 1404 هـ - 1984 م، ج.2، ص. 67.

⁴ الخطيب (زكريا عبد المنعم)، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 46-47.

⁵ شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط.16، 1412 هـ - 1992 م، ص.544.

ثانياً: حجّة الإجماع، وإمكان انعقاده

أما عن حجّة الإجماع، فقد ذهب الجمهور إلى أنه حجّة يجب العمل به، وذهب النّظام¹ من المعتزلة، وبعض الخوارج، والشيعة الإمامية إلى عدم حجّيته².

وأما عن إمكان انعقاده، فقد قالت طائفة من العلماء وبعض الشيعة: إنّ هذا الإجماع الذي تبيّن أركانه - والمعروف عند الأصوليين - لا يمكن انعقاده عادة؛ وذلك لتعدّد تحقق أركانه، حيث لا يمكن معرفة المجتهدين من غير المجتهدين، كما أنّ الوقوع على آراء كلّ المجتهدين بطريق اليقين متعدّد؛ وذلك لتفرّقهم في بلاد متباعدة، إضافة إلى تعدّد معرفة بقاء المجتهد على رأيه، إذ يمكن أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ آراء الباقين، كما أنّه إذا كان الإجماع مستنداً إلى دليل ظنيّ، فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظنيّ إجماع؛ لأنّ الدليل الظنيّ لا بدّ أن يكون مثاراً للاختلاف³.

وقد نقل ابن حزم عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله: سمعت أبي يقول: «وما يدعي فيه الإجماع هو الكذب، من ادعى الإجماع فهو كذاب، لعلّ الناس اختلفوا، ما يدرية؟ ولم ينتبه إليه، فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا»⁴.

أما جمهور العلماء، فقد ذهبوا إلى أنّ الإجماع يمكن انعقاده عادة، واعتبروا أنّ ما قاله المنكرون لإمكان انعقاده هو تشكيك في أمر واقع، وأنّ أظهر دليل على إمكانه هو انعقاده فعلاً، واستدلّوا بأمثلة منها: خلافة أبي بكر، وتحريم شحم الخنزير، وتوريث الجذّة السدس، وحجب ابن الابن بالابن، وغير ذلك من الأحكام، جزئية وكلية⁵.

أما في مسألة انعقاد الإجماع فعلاً بالصورة التي ذكرها الأصوليون، فإنّ بعض العلماء المعاصرين يذهبون إلى أنّ ذلك لم يتم في عصر من العصور، ومن رجع إلى الوقائع التي حكم فيها

¹ هو إبراهيم بن سيار بن هانيّ البصري، أبو إسحاق النّظام، من أئمة المعتزلة، وقد تبحّر في علوم الفلسفة واطّلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بأراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت "النظامية" نسبة إليه، وذكر أنّ له كتاباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال. وقد توفي عام 231 هـ - 845 م. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، جـ. 1، ص. 43.

² الزحيلي (وهبة)، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، جـ. 2، ص. 539.

³ خلاف (عبد الوهاب)، علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. 2، 1993 م، ص. 48-49.

⁴ ابن حزم (أبو محمد علي)، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، المجلد الأول، جـ. 4، ص. 542.

⁵ خلاف (عبد الوهاب)، المرجع السابق، ص. 49.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
الصحابة، واعتبر حكمهم فيها بالإجماع، يتبين أن ما وقع هو مجرد اتفاق من الحاضرين، من أولي العلم والرأي، على حكم في الحادثة المعروضة؛ فهو في الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد¹.

وإن « تفسير الإجماع باتفاق مجتهدى الأمة في عصر، هو تفسير نظري بحت، لا يقع ولا يتحقق به تشريع، نعم: يمكن فهمه وقبوله على معنى "عدم العلم بالمخالف" أو على معنى "اتفاق الكثرة" وكلاهما يصلح أن يكون أساساً للتشريع العام الملزم في المسائل ذات البحث والنظر، إذ هو غاية ما في الوسع، ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها(...) وهذا هو الاجتهاد الجماعي² ».

وإنه حتى في عصر الصحابة رضي الله عنهم، بل وفي عصر الخلفاء الراشدين، فإن الإجماع باصطلاح الأصوليين، والذي هو اتفاق جميع المجتهدين في الأمة.. لم ينعقد فعلاً، إذ الوقائع التي حكم فيها الصحابة، واعتبر الفقهاء حكمهم فيها من قبيل الإجماع، ليست في الواقع كذلك؛ وإنما هي من قبيل الاجتهاد الجماعي... إذ كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على الحكم في الحادثة المعروضة؛ فهو حكم صادر عن شورى الجماعة³.

وبهذا نخلص في هذه المسألة أن انعقاد الإجماع بالصورة المذكورة عند الأصوليين، وفي المسائل الاجتهادية التي لا تستند إلى دليل قطعي، لا يمكن أن يحصل بكلّ تلك الشروط المذكورة؛ ولذا فإن أقصى ما يمكن اعتباره في هذه المسائل هي أنها: "اتفاق الكثرة" أو "عدم العلم بالمخالف" أو "اجتهاد جماعي".

ثالثاً: الأمور التي يتناولها الإجماع

من خلال التعريفين السابقين اللذين أوردناهما للإجماع، يتبين أن هناك من يحرص مجال الإجماع في الأمور الدينية، ومنهم من يوسع مجاله ليشمل حتىّ الأمور الدنيوية، وفيما يأتي عرض لهذين الاتجاهين مع الترجيح:

¹ خلاف (عبد الوهاب)، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص. 50.

² شلتوت (عمود)، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص. 545-546.

³ مذكور (محمد سلام)، "الإجماع في التشريع الإسلامي"، مقال بمجلة "الوعي الإسلامي"، الكويت، العدد: 127، يوليو

1975 م، ص. 19.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

1- يذهب بعض العلماء إلى أن الإجماع ينصبّ على أمر من الأمور الدينية؛ حيث يذهب

"الغزالي" في تعريفه للإجماع إلى أنه: « اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة، على أمر من الأمور الدينية »¹.

وفي هذا يقول الإمام أبو زهرة: « ولا يصح أن يحتج بإجماعهم على خلافة أبي بكر الصديق، واتفاقهم على جمع القرآن، وغير ذلك، لأن اختيارهم أبا بكر خليفة واتفاقهم على جمع المصحف لا يعدّ إجماعاً على حكم تشريعي؛ إنما هو اتفاق على تنفيذ أمر عملي، كاتفاقهم على قتال أهل الردّة، واتفاقهم على إرسال الجيوش إلى فارس والشام، واتفاقهم على إنشاء الدواوين، فإن هذه تنفيذات أمور عملية، وليست إجماعاً على حكم تشريعي، وفرق بين الاتفاق على تنفيذ أمر عملي يتعلّق بإدارة الدولة، والإجماع على حكم تشريعي، فإن الحكم التشريعي يمتدّ أثره إلى الذين يخلفونه، ويطبّق فيهم، كالأمر في الميراث، وكالأمر في تحريم الجمع بين المحارم؛ أما الأمور العملية التي تكون مقصورة على زمنهم، والتي هي واقعة مادية، فالاتفاق عليها لا يسمّى إجماعاً على حكم تشريعي، وإن كان اتفاقهم يدلّ ضمناً على أنه ليس بمحرّم »².

2- أما الاتجاه الثاني، فإنه يعتبر أن الإجماع أعمّ من أن يكون منصباً على الأمور الدينية

أو الشرعية فقط؛ فهو يشمل حتىّ الأمور الدنيوية، كتدبير الجيوش والحرب وأمور الرعيّة، وغيرها³.

ويبدو أن هذا الاتجاه الأخير هو الرَّاجح؛ وذلك لجملة من الأسباب منها: أن التخصيص

الذي ذهب إليه الرأي الأوّل لم يقدّم عليه دليل شرعي، وأنّ الصحابة رضي الله عنهم في صدر الإسلام، بعد وفاة الرسول ﷺ قد أجمعوا على كثير من الأحكام التي تمّ جماعه المسلمين، ولم يؤثر عنهم مثل هذا التخصيص، وأنّ كثيراً من علماء الجمهور الذين ذهبوا إلى حجّية الإجماع واعتباره دليلاً شرعياً بعد الكتاب والسنة، قد دلّوا على حجّيته بما اجتمع عليه أمر المسلمين في اختيار أبي بكر رضي الله عنه، إضافة إلى كون الشريعة الإسلامية شريعة عامّة خالدة لتدبير أمور الناس، وتنظيم شؤونهم الدينية والدنيوية، فلو قلنا إن الإجماع لا يكون إلّا في الأمور الدينية فقط، لكان ذلك تخصيصاً تأباه هذه الشريعة الغراء⁴، وهي الشريعة التي جاءت لتدبير ما يصلح للناس في دنياهم وأخراهم.

¹ الغزالي (أبو حامد)، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط. 1، 1322 هـ، ج. 1، ص. 173.

² أبو زهرة (محمد)، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت، ص. 196.

³ الخطيب (زكريا عبد النعم)، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 46.

⁴ المرجع نفسه، ص. 47.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

وهذا تبيّن لنا أهميّة توسيع مجال الإجماع، أو ما يقترب منه، كاتّفاق الأكثرية، وخطورة قصره على الأمور الدينيّة فقط، وهذا حتّى لا يكون نظام الحكم الإسلامي جامدًا، ولتكون الشريعة الإسلامية مواكبة لتطوّر البيئات والأزمان، ومستوفية لمصالح الناس وحاجاتهم.

رابعاً: التكييف القانوني للإجماع

إنّ الإجماع، سواء أكان نتيجة اتّفاق جميع المجتهدين، أم كان نتيجة اتّفاق أهل الحلّ والعقد، أو أكثرية، يعتبر من قبيل التشريعات العادية التي تقرّها سلطة التشريع في الدولة؛ وذلك لأنّ هذه السلطات تماثل أهل الحلّ والعقد في الأمة الإسلامية، من حيث الغرض الذي قامت لأجله، ومن حيث الأساس الذي قامت عليه، وهو التصرف نيابة عن الشعب، وبما يحقّق مصالحه، هذا مع وجود بعض الاختلافات، من حيث بعض الأمور الشكليّة والقوالب التنظيميّة، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّه من المعروف قانونًا وعرفًا أنّ التشريعات العادية قابلة للتغيير والتبديل في أيّ وقت، مادامت هناك ضرورة تدعو إلى ذلك، وما دام أنّ ذلك يخدم الشعب ويحقّق مصالحه، وفي هذا لا يختلف الإجماع¹؛ ففي هذا الأخير كذلك «يجوز للمجتهدين أنفسهم، أو لمن يأتي بعدهم، إذا تغيّرت ظروف الإجماع الأوّل، أن يعيدوا النظر في المسألة على ضوء الظروف الجديدة، وأن يقرّروا ما يحقّق المصلحة التي تقتضيها تلك الظروف، ويكون الاتّفاق الثاني منهيًا لأثر الإجماع الأوّل، ويصير هو الحجّة التي يجب اتّباعها، وإذا وجدت المصلحة فتمّ شرع الله»².

وبهذا تتضح الصورة العمليّة للإجماع من خلال مقارنته بما يقابله في الأنظمة السياسية الحديثة، والمتمثلة فيما يسمّى "السلطة التشريعية"، والتي تكون القرارات الصادرة منها بالإجماع أو الأغلبية.

خامسًا: مسألة انعقاد الإجماع برأي الأكثرية، وحجّته

لقد اختلف علماء الأمة في مسألة انعقاد الإجماع مع مخالفة الأقلّ، فذهب الأكثرون إلى أنّه لا ينعقد، وذهب محمد بن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، إلى انعقاده، ومنهم من قال أنّ قول الأكثر يكون حجّة، ولكن لا يعتبر إجماعًا³.

¹ الخطيب (زكريا عبد المنعم)، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 47-48.

² شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص. 546.

³ الأمدى (سيف الدين)، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج. 1، ص. 336.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
وذلك لأن لفظ "الأمة" في الأخبار، يحتمل أنه أراد به كل الموجودين من المسلمين، في أي
عصر كان، ويحتمل أنه أراد به الأكثر¹.

إذن، فمبدأ الأغلبية قد استمد أهميته ودوره من خلال اقترابه من مبدأ الإجماع، بل إن بعضهم
اكتفى بتحقق الأكثرية لانعقاد الإجماع، وهذا الأخير له دور مهم في الأمة الإسلامية؛ إذ يعتبر مصدرًا
من مصادر التشريع فيها، بعد الوحي (كتابًا وسنة).

فإذا كان الإجماع يستمد حجته وقوته من الكثرة التي لا مخالف لها، أو لا مخالف لها تمن يعتد
بخلافه، فإن هذا الأساس موجود في مسألة الأغلبية، ولكن بدرجة أقل من الإجماع، والتقارب
والتباعد بين الإجماع والأغلبية، يزيد وينقص تبعًا لنسبة الأغلبية مع الأقلية، وقد ترتفع نسبة الأغلبية
حتى لا يبقى بينها وبين الإجماع إلا فارق ضئيل².

كما أنه إذا كانت المسائل والأحكام التي تنقّر بالإجماع تعتبر صوابًا لاشكّ فيه، وأنها من
الأحكام القطعية التي لا تقبل النقض أو الاحتمال، وذلك لعصمة الإجماع، فإن الأغلبية تحقق أكبر
قدر ممكن من الصواب والسلامة من الخطأ، وإن أقل ما يتحقق بالأغلبية هو إدراك الصواب أكبر مما
يتحقق بالأقلية، وبدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق برأي الفرد³.

ومن خلال كل ما سبق ذكره يمكن القول:

إن الإجماع الذي وقع في عصور الإسلام المختلفة بعد وفاة النبي ﷺ لم يكن ذلك الإجماع
الذي قال به جمهور العلماء؛ وإنما هو الإجماع القائم على رأي الأكثرية، لأن هذه الأكثرية هي
القدر المتيقن، أما اتفاق الجميع فلم يرق عليه دليل، وهذا الإجماع هو الذي يمكن أن تأخذ به الأمة
الإسلامية في حاضرها ومستقبلها؛ حيث ثبت استحالة تحقق الإجماع بالصورة المثالية التي قال بها
الجمهور⁴.

لهذا فإن الإجماع في حقيقته، هو رأي الأكثرية مع السماح للأقلية بالمعارضة، ولكن مع تنفيذ
رأي الأكثرية⁵.

¹ الآمدي (سيف الدين)، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، جـ. 1، ص. 337.

² الريسوي (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 411.

³ المرجع نفسه، ص. 441.

⁴ الخطيب (زكريا عبد المنعم)، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 44-45.

⁵ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 217.

الباب الثاني..... مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
وإنه إذا كان للإجماع، بالصورة التي رآها العلماء، هذه الدرجة من الإلزام، فإنه من الأقرب
إلى روح الإسلام أن نقرّ أن رأي الأكثرية أرجح من رأي الفرد، ومن رأي الأقلية¹.
وهذا تتضح العلاقة ما بين "الإجماع"، كصورة مثالية لاتفاق المجتهدين، أو أهل الحلّ والعقد،
وبين "الأغلبية"، كصورة واقعية لاتفاقهم.

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 218.

المبحث الرابع

مجالات العمل بالأغلبية، وضوابطها

إنّ المجالات التي يُعمل فيها بالأغلبية كثيرة ومتنوعة، ومن خلال هذه المجالات تبدو لنا ضرورة هذا المبدأ وأهميته، ولكلّ مجال من هذه المجالات أهله، كما أنّ له الأغلبية الخاصّة به، والتي تختلف درجتها بحسب خطورة المسألة وأهميتها. وعلى العموم فإنّ مجال العمل بالأغلبية لا يخرج عن نطاق مسائل الرأي والاجتهاد.

أمّا المسائل القطعية الثابتة بأدلة الشرع، فلا مجال فيها للأغلبية، إذ المتبع فيها هو النصوص الشرعية وما قرّره وحكمت به، أي أنّ لهذا المبدأ (مبدأ الأغلبية) ضوابط وقيوداً لا يمكن أن يتجاوزها، فمجاله محدود وليس مطلقاً، فالشريعة الإسلامية ربانيّة المصدر، والسيادة العليا فيها هي للشرع.

ولتناول هذين الأمرين، فقد قسمنا هذا المبحث إلى المطلبين الآتين:

- المطلب الأول:** وتتناول فيه مجالات العمل بالأغلبية في نظام الإسلام.
- المطلب الثاني:** وتعرض فيه إلى ضوابط الأغلبية في نظام الإسلام.

المطلب الأول: مجالات العمل بالأغلبية في نظام الإسلام

يمكن إجمال مجالات العمل بالأغلبية وتلخيصها في ثلاثة مجالات، وتناولها - بإذن الله تعالى -

في الآتي:

أولاً: مجال التشريع الاجتهادي العام

والمقصود بهذه التشريعات، هي تلك التي تحتاجها الأمة لمواكبة التطورات والتحوّلات،

ولاستيعاب المستجدات والنوازل.

والمقصود بلفظ "العام" هنا أن يكون الأمر تاماً له أثر واسع على الأمة، وعلى جمهور الناس،

أو أن يكون ممّا تتدخل فيه الدولة، ويتدخل فيه القضاء؛ بحيث يتعيّن أن يكون تشريعاً ملزماً

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

يتحاكم إليه الناس في منازعاتهم¹. فالاجتهاد الجماعي المبني على الشورى إذا كان واقعاً في شأن من الشؤون العامة، فإن رأي الأغلبية ملزم حتى للمخالفين من أهل الشورى².

وفي النص الذي رواه ميمون بن مهران، والذي أوردناه سابقاً، عند الحديث عن كيفية الحكم في عهدي أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- ما يدل على أن الخلفاء الراشدين، وهم أعلم الأمة بأحكام الله ﷻ وسنن نبيه ﷺ، وهم أصلح الناس وأتقاهم، ورغم ذلك فإنهم أخذوا بمبدأ التشريع الجماعي فيما لا نص فيه، وهذا على الرغم من أن مشاكلهم ومستجداتهم قليلة وبسيطة ولا تقارن بما هي عليه في زماننا.

والقرار الجماعي هنا ينبغي أن يتوخى الاتفاق التام أو ما يقاربه، إن أمكن ذلك، وإن تعذر تحقيق ذلك فالأغلبية العظمى، والتي يمكن تقديرها بالثلثين أو بما زاد عليها، وعلى هذا تكون مخالفة الثلث، أو أقل، مخالفة قليلة لا تؤثر³.

والجدير بالذكر هنا، أن اتخاذ الاجتهاد الأكثرية تشريعاً ملزماً في الأمور العامة، لا ينبغي أن يمس في شيء حق المخالف في المخالفة والمعارضة، ولا أن يمس في شيء حرية البحث والنظر والتعبير، كما أنه لا ينبغي اعتبار ما يتقرر بالاجتهاد الأكثرية حكماً نهائياً، لا مراجعة فيه ولا مناقضة⁴.

إذن، فهذا هو المجال الأول للعمل بالأغلبية، وهو كما رأينا مجال مهم، ولاسيما في عصرنا الحالي، حيث كثرت المستجدات والنوازل والمشاكل؛ لذلك أصبح هذا المجال من أوكد الضروريات.

ثانياً: مجال تولية المناصب والمسؤوليات

وذلك مثل اختيار أحد المرشحين لمنصب ما، ولو كان هو منصب رئيس الدولة⁵، هذا بالإضافة إلى المناصب الأخرى الأقل درجة كاختيار الأمراء والنقباء... «وأعلى مراتب التأمير: اختيار خليفة المسلمين، يليه في المرتبة اختيار رؤساء الأقطار الإسلامية، التي أصبحت اليوم دولاً

¹ الريسوي (أحمد)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 446.

² أبو فارس (محمد عبد القادر)، الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، د. ت، ص. 73.

³ الريسوي (أحمد)، المرجع السابق، ص. 447.

⁴ المرجع نفسه، ص. 480.

⁵ القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص. 142.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام
مستقلاً بعضها عن بعض، وقد أجمع أهل السنة على أن اختيار الخليفة شورى بين المسلمين،
والشورى لا يكون لها معنى ولا ثمرة إلا بالإجماع، أو الأغلبية¹.

ويمكن اعتبار أن أقوم سبيل للاختيار، هي أن توكل هذه المهمة إلى هيئة تمثل عموم الناس،
وتمثل بصفة خاصة أهل العلم والخبرة والقيادة فيها، وهذه الهيئة هي ما يطلق عليها اسم " أهل الحلّ
والعقد" عند علمائنا².

وأهمّ السوابق التاريخية في هذا المجال، هي تلك الطريقة التي حددها عمر بن الخطاب رضي الله عنه
لأعضاء مجلس الشورى الذي شكله لاختيار الخليفة، حيث ورد في رواية: « قال عمر لأصحاب
الشورى: تشاوروا في أمركم، فإن كان اثنان اثنان فارجعوا في الشورى، وإن كان أربعة واثنان
فخذوا صنف الأكثر³ » فهذا جعل عمر رضي الله عنه الحكم للأغلبية.

وخلاصة ما سبق ذكره هنا، أنه على الرغم من أن هذا المجال لم ترد فيه طريقة واحدة معينة
ورد نصّ بشأنها لإجراء الشورى، واتخاذ قرار التنصيب، وأن الأمر داخل في قوله رضي الله عنه: « وَأَمْرُهُمْ
شُورَى بَيْنَهُمْ⁴، إلا أن قرار الهيئة يجب أن يكون -بعد التشاور والتداول- بالإجماع أو بالأغلبية،
وما دام الإجماع بعيد المنال، فإن اللجوء إلى العمل بالأغلبية هو الحلّ.

ثالثاً: تدبير مصالح الناس وشؤونهم

وهذا جانب واسع تماماً يمكن أن يتشاور فيه عموم الناس، ويتم فيه التعاون على الاضطلاع
به بشكل جماعي؛ ولهذا فلا مفرّ من اللجوء فيه إلى حكم الأكثرية، عندما يتعذر التفاهم والتراضي
بين الناس⁵.

¹ الريسوني (أحمد)، نظرية التقريب و التغليب و تطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 449.

² المرجع نفسه، ص. 449-450.

³ ابن سعد (محمد بن سعد)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1410 هـ -
1990 م ج. 3، ص. 45.

⁴ سورة الشورى، الآية: 38.

⁵ الريسوني (أحمد)، المرجع السابق، ص. 453.

الباب الثاني.....مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام

و مجال هذا الجانب من جوانب العمل بالأغلبية-بصفة عامة- تدبير الناس لمصالحهم الدنيوية، التي يدركونها بخبرتهم وتجاربهم، وفي هذا يقول ابن عبد السلام¹: «وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون»².

وأما عن كيفية تطبيق مبدأ الأغلبية في هذا المجال فإنه: «كلما كان الأمر يسيراً وخاصاً بفقعة معينة، أو مكان محدود، كلما كانت الأغلبية هي أغلبية عموم الناس المعنيين بالأمر، أو أغلبية المقدمين عندهم، في بلدتهم أو في فتنهم؛ وكلما كان الأمر جليلاً وعماماً وواسعاً، كلما كانت الأغلبية المطلوبة فيه هي أغلبية الهيئات العامة للأمة، وأغلبية المجالس المتخصصة، المسلحة بالعلم والخبرة وعمق النظر وشموليته»³.

إذن، فمجال العمل بالأغلبية يدخل حتى في الأمور المتعلقة بتدبير المصالح المشتركة بين الناس، والتي قد تكون عادية ويومية، ولكن الأغلبية فيه تختلف بحسب بساطة الأمور وخصوصيتها، أو عظمتها وعموميته.

المطلب الثاني، ضوابط الأغلبية في نظام الإسلام

من المعروف عن الشريعة الإسلامية أن السيادة العليا فيها هي للشرع؛ لذلك فإن قطعياتها لا مجال فيها للشورى، ولا لما تقرره الأغلبية، ولكن مجال الاجتهاد فيها واسع، على الرغم من القيود الواردة عليه.

وفيما يأتي نتعرض إلى بعض هذه الضوابط -أو القيود- الواردة على أعمال مبدأ الأغلبية:

¹ هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، ولد بدمشق عام 577 هـ - 1181 م، ونشأ فيها، وقد تولى التدريس بزواية الغزالي ثم الخطابة بالجامع الأموي، من كتبه: "التفسير الكبير" و "الإمام في أدلة الأحكام" و"قواعد الأحكام في مصالح الأنام" و "بداية السؤل في تفضيل الرسول"، وغيرها. وقد توفي بالقاهرة عام 660 هـ - 1262 م. الزركلي(خير الدين)، الأعلام، ج.4، ص.21.

² ابن عبد السلام(عز الدين)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج. 1، ص. 8.

³ الريسوني (أحمد)، نظرية التقريب و التغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص. 454.

أولاً: عدم المساس بقطعيّات الشرع، وأساسيات الدين، وما علم منه بالضرورة

فهذه الأمور لا مجال لتحكيم رأي الأغلبية فيها، ولا مجال للتصويت فيها؛ وإنّما يكون في الأمور الاجتهاديّة، التي تحتمل أكثر من رأي، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها¹.
والتشريع الاجتهادي لا يعطي لنفسه الفوقيّة على المصادر الأساسيّة للتشريع؛ لأنّ التشريع الاجتهادي مهما علا، ومهما اجتمعت الأمة عليه، تكون مرتبته دون القرآن والسنة النبويّة الشريفة².
فالأمة لو قامت على صعيد واحد داخل مجلس الأمة أو خارجه، واتفقت على رأي واحد، وكان الرأي يرى ضرورة سنّ قانون يبيح الزنا بحجة أنّ كلّ ممنوع مرغوب، أو أنه يحدّ من جريمة الزنا، أو بحجّة حصر الفساد في مكان عام تراقبه الدولة، كان هذا الرأي خارجاً على الإسلام³.

إذ يناقض ما هو معلوم من الدّين بالضرورة، والأغلبية لا تملك أن تحلّ حراماً أو تحرمّ حلالاً.
ولا يجوز لرأي الأغلبية أن يصطدم بقاعدة شرعية⁴، أو أن يأتي بشيء من التغيير في الأمور الواردة فيها الأحكام الواضحة القاطعة عن الله ورسوله، بل إنّ لها أن تضع القواعد واللوائح لتنفيذ هذه الأحكام، مع مراعاة الأنسب والأوفق لمصالح الناس، ولكن بشرط ألا تكون منافية لحكم أو مبدأ شرعي⁵.

فلابدّ أن تكون القرارات الصادرة عن الأغلبية موافقة لروح الشريعة ومبادئها الكلية، وأن تتوخّى تطبيق النصوص فيها، ولا تعارض ما جاء في المصدرين الأساسيين للتشريع (الكتاب والسنة).

¹ القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص. 142.

² غمق (ضو مفتاح محمّد)، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، مرجع سابق، ص. 90.

³ الخالدي (محمّد)، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، ط. 1، 1411هـ-1991م، ص. 80.

⁴ القرضاوي (يوسف)، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. 1، 1419هـ-1998م، ص. 116.

⁵ المودودي (أبو الأعلى)، تدوين الدستور الإسلامي، ترجمة: محمد عاصم الحداد، دار الفكر، د. ط، 1967م، ص. 263-265.

ثانياً: عدم المساس بحرية الأفراد

وذلك لأنَّ حقَّ الأفراد المستقلين، وحرّيتهم في الحوار وفي مناقشة الآراء وتقييمها، حقّ فردي مقدّس، لا تملك الأغلبية، سواء أكانت هذه الأغلبية منتظمة في حزب واحد أم أحزاب متعدّدة، بأيّ حال من الأحوال، أن تحرمهم منه استناداً إلى مبدأ الأغلبية¹.

فهذا المبدأ على الرّغم من المبررات والحجج التي يستند إليها، إلاّ أنّه لا ينبغي أن يكون ذريعة لإهدار حقوق الأفراد، والمساس بحريّتهم في الرأي والتعبير ومعارضة ما تقرّره الأغلبية؛ لأنّ ذلك مدعاة للكبت والجمود.

هذا بالإضافة إلى أنّ سيادة الأغلبية في الشورى الإسلامية خاضعة لسيادة أعلى منها، وهي سيادة الشريعة الغراء، التي تقرّر أصولاً عامّة، لا يجوز للأفراد مهما بلغ ذكائهم وخبرتهم، ولا للجماعات مهما بلغت كثرة عددها، ولا للأحزاب مهما بلغت قوّتها، من أن تخرج عن هذه الأصول، والتي منها (أي من هذه الأصول) حماية حقوق الأفراد وحرّياتهم، وفرض التوازن والتكامل بينها وبين حقوق الجماعة².

وهكذا هي الشريعة الإسلامية، التي تحترم حرية الأفراد في إبداء آرائهم، ومناقشة القرارات الصادرة عن الاجتهاد، تقرّ أن العمل بالأغلبية وترجيح رأيها والاحتكام إليها فيما لا نصّ فيه لا يعني إهدار حقوق الأفراد المستقلين بآرائهم، وهذا ما هو ملاحظ حتّى في عصر الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، حيث رأينا أنّ اتفاق أكثرية الصحابة على رأي ما، لم يمنع من ظهور آراء أفراد آخرين من الصحابة مستقلّين برأيهم.

¹ الشاوي (توفيق)، فقه الشورى والاستشارة، دار الرفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط. 2، 1413م - 1992م،

ص. 351.

² المرجع نفسه، ص. 351.

حائِثَةٌ

جامعة الأمير ^{عبد}الشارع للعلوم الإسلامية

خاتمة البحث

والآن، بعد هذا التجوال في فصول البحث ومباحثه، دراسة وتأصيلاً، تأتي هذه الخاتمة إبدأنا بحسب السرحال، ونهاية التجوال، والتي نسطرها بياناً لأهم نتائج البحث المتوصل إليها، والتي نوردها مختصرة، ونعقب ذلك بمقارنة موجزة بين المنهاج الإسلامي والديمقراطية الغربية، فيما يتعلق بالآليتين محلّ الدراسة والبحث، وبعد ذلك نبرز ما يفتحته البحث من آفاق لبحوث جديدة مقارنة لمثل هذا الموضوع، ومعمّقة له.

أولاً: نتائج البحث

إنّ البحث في موضوع "آليات الديمقراطية الغربية في ميزان الإسلام"، وتحديد "التعددية" و "مبدأ الأغلبية" عيّنتين لذلك، قادننا إلى استخلاص جملة من نتائج علمية، نقدّمها على النحو الآتي:

ففيما يخصّ الباب التمهيدي بيّنا:

1- أنّ الديمقراطية الغربية أرقى ما وصل إليه الفكر الإنساني في مجال نظام الحكم، وأنّها لم تكن بشكلها الحالي منذ نشأتها، بل خضعت لتطور طويل، وتأثرت خلال هذا التطور بمختلف البيئات والأزمان، وأنّها خلال هذا التطور تعرّضت مبادئها إلى التطور والازدهار أحياناً، وإلى التراجع والأفول في أحيان أخرى.

2- وأنّ الديمقراطية الغربية الحديثة، وإن كانت ترجع في أصولها إلى الديمقراطية القديمة الموجودة بصفة خاصّة في اليونان القديمة (الديمقراطية الأثينية)، إلّا أنّ هناك اختلافات جوهرية في مبادئ الديمقراطيتين، هذا مع ورود رأي يقول إنّ أقدم ديمقراطية ليست - كما هو شائع - الديمقراطية الأثينية، بل هي الديمقراطية التي عرفتها بلاد الرافدين.

3- وأنّ ازدهار المبادئ الديمقراطية في بعض العصور، ولاسيّما في العصر الحديث، قد استفاد من اتصال الغربيين بالعالم الإسلامي، وإدراكهم واكتشافهم لبعض مبادئه السامية، كالعدل والشورى...

4- إنّ الديمقراطية الغربية تتجسّد في صور ثلاث، إحداها قد هجرت تقريباً؛ لتعذر تطبيقها في الوقت الحاضر مع تعقّد الحياة وتزايد السكان، ويتعلّق الأمر بالديمقراطية المباشرة، والصورة الثانية منها

وهي الديمقراطية النيابية، قد تراجعت قيمتها في العصر الحاضر لجملة من العيوب التي ظهرت فيها، أهمها أنها تَمَسُّ بأشهر مبادئ الديمقراطية الغربية، والمتمثل في "حكم الشعب"، ولذلك عولج هذا الأمر بالصورة الثالثة للديمقراطية الغربية، والتي تجمع بين الصورتين السابقتين، وهي كثيرة التطبيق في العصر الحاضر، وتسمى "الديمقراطية شبه المباشرة".

أما في الباب الأول الخاص بالتعددية :

1- فقد بينا أن التنوع والاختلاف بصورته القديمة هو سنة الله في خلقه، ومن ضمنهم الإنسان، وقد قضت سنة الله أن يكون البشر مختلفين ومتنوعين، لحكم منه سبحانه وتعالى، هذا على الرغم من الأصل الإنساني الواحد.

2- كما أوضحنا أن الاختلاف الديني هو نوع من أنواع التعددية القديمة، إذ لم تخلُ أمة من الأمم القديمة، أو شعب من الشعوب، أو حضارة من الحضارات، من مظاهر التدين لديها، مع اختلاف هذه المظاهر باختلاف الديانات المعتقد، سواء السماوية منها أم الوضعية، هذا على الرغم من أن الدين الحق عند الله واحد، وهو "الإسلام"، لوحدة المصدر؛ وإنما الشيء المتنوع هو الشرائع.

3- وبيننا كذلك كيف عالج نظام الإسلام، وكيف عاجلت نظم الديمقراطية الغربية قضية الاختلاف الديني، سواء بكفالة حرية الاعتقاد، أم حماية حقوق وحرّيات المخالفين؛ وذلك احتراماً للتنوع والاختلاف، وإقراراً به، ومنعاً للتصادم والنزاع بين أتباع الأديان المختلفة.

4- أما فيما يخصّ التعددية السياسية (وهي التعددية الحديثة)، فقد أظهرنا -من خلال مباحث الفصل- أنها تظهر في ثلاثة أشكال، والمتمثلة في: التعددية الإيديولوجية والتعددية الحزبية، والتعددية المؤسساتية، وأنّ ثمة علاقة وطيدة بين الشكل الأول والشكل الثاني، أي بين التعددية الإيديولوجية، والتعددية الحزبية، إذ كثيراً ما تنتظم الإيديولوجيات في أحزاب، كما تتبني -في الغالب- هذه الأخيرة (أي الأحزاب) إحدى الإيديولوجيات.

5- وقد أوضحنا أن التعددية الإيديولوجية، وإن ظهر رأي يقول بنهاية عصرها، إلا أنّها لا تزال مستمرة، وأنها جاءت نتيجة اختلاف تصوّرات الناس وأفكارهم حول الكون والإنسان والحياة، ولاسيما إذ ضلّوا الطريق إلى دين الله الحق (الإسلام).

6- وبالنسبة لآراء مفكّري الإسلام وعلمائه، حول مدى قبول دولة الإسلام لتواجد مثل هذه الإيديولوجيات فيها، وهي التي لا تتخذ من الإسلام مرجعية لها، فقد بينا أن هناك ثلاثة اتجاهات في هذا الشأن، ففريق خضع للأمر الواقع، وتأثر بروح العصر؛ فقال بجواز تواجد كلّ

المذاهب والإيديولوجيات، وبإطلاق، ودون شروط أو ضوابط، وإن لها الحق في المشاركة السياسيّة، والدعوة إلى أفكارها ومذاهبها؛ وفريق آخر رفض رفضاً مطلقاً تواجد مثل هذه المذاهب والإيديولوجيات التي لا تستند إلى مرجعيّة إسلاميّة؛ وذلك خوفاً على عقائد الجماهير، ومن تولّي أصحاب هذه المذاهب أمر المسلمين، وإن كفالة حقوقهم الشخصيّة في دولة الإسلام، كما كان النبي ﷺ يفعل مع أهل الأديان الأخرى، لا يعني أن يسمح لهم بالدعوة إلى مذاهبهم وتولّي أمر المسلمين.

وفريق ثالث قبل ببعض هذه الإيديولوجيات، وهي التي لا تخاصم الدّين، ولا تدعو إلى الإلحاد، ولا تنكر المعلوم من الدّين بالضرورة، فأصحابها يعتقدون بعقيدة الإسلام، وإن كانوا يتحفّظون حول علاقة الدّين بالسياسة، فهذا الفريق يرى السماح لهؤلاء بالمشاركة السياسيّة، وذلك لأنّ عملهم في العلن أفضل من عملهم في السرّ، وأنّ جماهير الأمة المسلمة كفيفة بتهميشهم، وأنّ الإسلام لا يخشى من مواجهة أفكار المذاهب والإيديولوجيات الأخرى.

7- أمّا فيما يتعلّق بالتعدديّة الحزبيّة، فقد بيّنا أنّ الأحزاب السياسيّة ضروريّة للديمقراطية الغربيّة؛ حيث لا يتصوّر قيام هذه الأخيرة دون وجود التعدديّة الحزبيّة، وأنّ نظام الحزب الواحد يُناقض التعدديّة الحزبيّة، بل ينافي حتّى الديمقراطية، وذلك لأنّ مصطلح الحزب نفسه، يقتضي تعدّد الأحزاب، إذ لا يتصوّر الصّراع السياسي والتنافس الحرّ بين مختلف الاتجاهات دون وجود حزبين أو أكثر، ولاسيّما وأنّ نظام الحزب الواحد قد اقترن بالأنظمة الفاشيّة والدكتاتوريّة.

8- وأظهرنا كذلك أنّ التعدديّة الحزبيّة قد انتقدت حتى من قبل الغربيين أنفسهم، على الرّغم من تلك المبررات التي اقتضت وجودها، والخدمة التي تؤدّيها، سواء على المستوى السياسي أم الاجتماعي، وقد أظهرنا أنّ تلك الانتقادات تأتي في الغالب ليس من طبيعة التعدديّة في حدّ ذاتها، بل من التطبيق السيّئ لها.

9- أمّا فيما يخصّ موقف الإسلام من التعدديّة الحزبيّة، فقد أفرزنا ثلاثة اتجاهات للفقهاء والمفكّرين الإسلاميين: فريق يرفض الحزبيّة والتحرّز مطلقاً، ويعتمد في رأيه ذلك على جملة من النصوص الشرعيّة، وإن كانت هذه الأخيرة لا تدلّ صراحة على المنع، وأمّا عن مبرراتهم المنطقيّة والواقعيّة، والتي تلخّص في التفرّق والشقاق الذي قد تسببه التعدديّة الحزبيّة، فهي - كما أسلفنا الذكر - ليست من طبيعة التعدديّة في حدّ ذاتها، بل من التطبيق السيّئ لها، وعدم إدراك أهدافها والحكمة من وجودها.

بينما يرى فريق ثانٍ جواز التعددية الحزبية، وبإطلاق، حتى التي لا تقر بالمرجعية الإسلامية، وهذا الرأي قد أوردناه عند الحديث عن التعددية الإيديولوجية.

ويبقى الفريق الثالث، وهو الفريق الوسط، والذي يُعتبر موقفه من أشهر المواقف وأكثرها قبولاً، ويتمثل رأيهم في القبول بالتعددية الحزبية في إطار الإسلام، ويرى هذا الفريق أن النصوص الشرعية التي تحث على النصيحة والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تدل على هذا الجواز، بل عدها بعضهم أنها من فروض الكفاية، ولاسيما وأن الدعوة الفردية دون تكتل جماعات قوية لا تؤدي ثمرتها في هذا العصر للقيام بهذا الواجب؛ وحتى لو لم تدل النصوص على جواز التعددية الحزبية، فهي تدخل في إطار المسكوت عنه، إذ لا نص صريح يمنعها.

وأما عن تقييد طبيعة الأحزاب التي يمكن الإقرار بوجودها في دولة الإسلام، فهذا ما تفعله حتى الدول الديمقراطية، إذ إن كل دولة تضع بعض المبادئ العامة المقررة دستورياً، لا يمكن لأحد تجاوزها، وغالباً ما تضعها تحت عنوان "النظام العام والآداب العامة"، لذلك فلا عجب أن تقرر دولة الإسلام في هذا الصدد عدم تجاوز "المرجعية الإسلامية".

10- أما عن التعددية المؤسساتية، فقد بينا أنها موجودة منذ قدم العصور، وهي ضرورة تقتضيها طبيعة وظيفة الدولة، وحتى تؤدي وظائفها على أحسن وجه، وتمنع -أو تقلل على الأقل- من فرص التحكم والاستبداد، الذي تسببه تجميع السلطات في يد فرد واحد أو هيئة واحدة. وأن أهم مبادئ هذه التعددية ونظامها هو التقسيم الثلاثي للسلطات، والذي لا يزال إلى الآن يحتفظ بقيمته، إضافة إلى مبدأ الفصل بين السلطات، وأن نظام الإسلام قد عرف مثل هذا التعدد في المؤسسات، وإن اختلفت طبيعتها، ومصدرها، واختصاصاتها، عما هي في النظام الديمقراطي.

وأما مبدأ الفصل بين السلطات، فقد أظهرنا فيه اتجاهين للفقهاء والمفكرين الإسلاميين: اتجاه يرى عدم وجوده في نظام الإسلام، بدعوى أن الخليفة يجمع في يده جميع السلطات، وأنه مبدأ أقره الغرب لظروف خاصة بهم، فلا يمكن تعميمه على نظام الإسلام؛ بينما يرى اتجاه آخر أن نظام الإسلام قد عرف مثل هذا الفصل، إذ التشريع منفصل عن الخليفة، فهو خالص لله تعالى، والقضاء مستقل عن السلطة التنفيذية، وحتى ولو كان تعيين القضاة من قبل الخلفاء والولاة، إلا أنهم لا يخضعون لهم، فهم يطبقون أحكام الشرع التي يخضع لها الجميع، إضافة إلى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد عمل على توزيع اختصاصات القضاة؛ فهذا المبدأ ليس غريباً في ذهنه، كما أن إقراره منوط بواقع الحال، فهو قاعدة من قواعد السياسة، ومبدأ تملية الحكمة، وهو مجرد مسألة تنظيمية فنية.

أما في الباب الثاني الخاص بمبدأ الأغلبية:

1- فقد بينا أن فكرة الأغلبية هي فكرة قديمة، وإن كانت لم تتجسد في شكل نظام وتطبق على صعيد واسع، إلا في العصور الحديثة، حيث أصبح "مبدأ الأغلبية" القاعدة المتبعة في مجال التصويت، وتحديد الفائز.

2- وأوضحنا أن من أهم مبررات هذا المبدأ، ومن أسباب إقراره، هو تعذر تحقق الإجماع، وأنه على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليه، إلا أنه أفضل من حكم الفرد، ومن حكم الأقلية.

3- وأنه نظراً لبعض السلبيات التي ظهرت في آثار تطبيق نظام الأغلبية بنوعها (المطلقة والنسبية)، فقد ظهر نظام آخر يطلق عليه اسم "نظام التمثيل النسبي"، الذي تبنته كثير من البلدان، وإن كان لا يخلو هو الآخر من بعض العيوب، وأن لتطبيق كل من النظامين آثاراً على التمثيل النيابي والنظام الحزبي، وأنه عند التفاضل بينهما يتضح أن نظام الأغلبية أدعى لتحقيق الاستقرار؛ بينما نظام التمثيل النسبي أقرب إلى العدالة والروح الديمقراطية، وأن تحديد الأفضل لأي بلد يخضع لظروف هذا الأخير وخصائصه.

4- وعند تأصيلنا لهذا المبدأ في الشريعة الإسلامية، اتضح لنا أنه على الرغم من عدم وجود نصوص صريحة تقر هذا المبدأ أو ترفضه، إلا أن كثيراً من النصوص تدل بطريقة غير مباشرة على الاعتداد بهذا المبدأ، وأن جملة من السوابق التاريخية في عهد النبي ﷺ وكذا في عهد الخلافة الراشدة، قد دلت على العمل بهذا المبدأ، والاعتداد به؛ هذا بالإضافة إلى مبررات عقلية ومنطقية، وتحقيقاً للمصلحة، جعل هذا المبدأ معمولاً به، وأن الأغلبية المذمومة في القرآن لا علاقة لها بالأغلبية المقصودة في البحث، والمتعلقة بمجال السياسة والحكم.

5- كما أن هناك اتجاهًا ينكر لزوم العمل بمبدأ الأغلبية، وشرعيته، معتمداً هو كذلك على جملة من النصوص والمبررات، والسوابق التاريخية في عصري النبوة والخلافة الراشدة، وإن كانت استدلالاً لهم مردوداً عليها من قبل الفريق الأول. وقد لوحظ أن الفريق القائل بالزام رأي الأغلبية ووجوب العمل بهذا المبدأ هو الفريق القائل بلزوم نتيجة الشورى؛ أما الفريق الآخر الراض لهذا المبدأ، فهو الفريق القائل إن نتيجة الشورى معلمة وليست ملزمة، وقد ظهر لنا أن هذا الفريق قد تأثر ببعض أقوال المفسرين القدامى، الذين يفسرون معنى الشورى الواردة في القرآن الكريم، والتي تحت النبي ﷺ على مشاوره أصحابه، على أنها لتطيب قلوب أصحابه؛ فراح هؤلاء المحدثون يعممون هذا التفسير

حتى على الحكّام في عصرنا، فقالوا إنهم غير ملزمين بنتيجة الشورى، دون أن يفرّقوا بين نبيّ يوحى إليه، وهو مستغنٍ عن مشاورة غيره، وبين حاكم غير معصوم تتنازعه الأهواء والمصالح.

6- ولذلك فقد خلصنا من كلّ ما سبق، إلى أنّ مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل أشارت إليه بعض النصوص، ولو من غير تصريح، وعمل به النبيّ ﷺ في كثير من الوقائع الثابتة في سيرته ﷺ وكذا صحابته رضي الله عنهم. كما بيّنا أنّ الفقهاء المسلمين قد عرفوا هذا المبدأ، وذكروه في بعض كتبهم، ولكنهم لم يفرّدوا له مؤلفاً مستقلاً، ولم يصيغوه في شكل نظام له قواعد، كما هو معروف الآن، ولعلّ ذلك يرجع إلى طبيعة عصرهم، الذي لم تبلور فيه هذه الفكرة بعد، وبذلك تسقط حجّة من ادّعى أنّ هذا المبدأ مستورد من الأنظمة الغربية.

7- وأوضحنا كذلك أنّ إقرار هذا المبدأ تحتمه المصلحة، ولاسيّما مع ضعف الوازع الدّيني، والذي يمثّل الرقابة الداخليّة لدى الحكّام؛ ولذلك لابدّ من تقوية الرقابة الخارجيّة، والتي تتمثّل في إلزامهم برأي الأغلبية؛ وحتى يكون لمعنى الشورى المقرّرة شرعاً معنى، ولا تكون مجرد صورة شكلية.

8- وبيّنا كذلك أنّ مبدأ الأغلبية تردّ عليه ضوابط وقيود، حتى لا تطغى سلطة الأغلبية، وتتجاوز صلاحياتها، وكذلك لحماية الحريات، وحفاظاً على السيادة العليا للشرع.

أمّا من جهة تميّز النهج الإسلامي -وامتيازهِ- فإنّنا نستطيع أن نورد ما يأتي:

1- إنّ الشريعة الإسلاميّة لا تقارن بالنظام الديمقراطي، فهي نظام شامل كامل مصدرها إلهي، تنظّم مختلف علاقات الإنسان، سواء مع ربّه، أم مع نفسه، أم مع غيره، أمّا الديمقراطية الغربية فهي من وضع البشر، واجتهاده في تنظيم شؤونه المتعلّقة بالسياسة والحكم، وأنّ هذا لا يمنع من وجود نقاط التقاء بينهما في بعض الأمور، التي تتفق فيها الفطرات السليمة والعقول الراجحة.

ولذلك يمكن وصف دولة الإسلام أنّها ربانيّة المصدر، ونبويّة البناء، وبشريّة الممارسة.

2- إنّ الإسلام قد أقرّ التعددية لكونها حقيقة فطرية وسنة كونية؛ لذلك نظّم هذه الظاهرة، وأقرّ حقوق مخالفيه، وكفل حرياتهم بنصوص الشريعة التي لا يجوز مخالفتها، ولم يجعلها في يد الأغلبية أو يد الحاكم، كما الحال هو في الأنظمة الديمقراطية؛ ممّا يجعل هذه الحقوق والحريات في هذه الأنظمة مهددة -باستمرار- بتقلبات آراء الأغلبية أو مزاج الحاكم.

هذا على الرّغم من أنّ الإسلام يجعل أساس المواطنة في دولته هو العقيدة الإسلاميّة.

3- إن الأحزاب في نظام الإسلام لها أدوار إيجابية، وليست سلبية فقط تنتهج أسلوب المقاومة السياسية، والسعي للوصول إلى السلطة؛ فهي مدارس لتربية الجيل أخلاقياً وسياسياً واجتماعياً... وإعداده لتحمل رسالة الإسلام ومواجهة التحديات.

4- إن الأحزاب الإسلامية تختلف كلية -على عكس ما يعتقد بعض المتغربين- عن الأحزاب الدينية الموجودة في الغرب؛ فهي لا تقوم على نظريات التفويض الإلهي، بل هي تجمعات لأفراد لهم مشروع رسالي، يجتهدون في نشره في المجتمع، بالدعوة إليه بالحسنى والحجة والبرهان، ويسعون لتحكيم هذا المشروع عند الوصول إلى السلطة.

5- إن التشريع في نظام الإسلام منفصل تماماً عن التنفيذ والقضاء، إذ إن هاتين السلطتين الأخيرتين من اختصاص البشر تنظيمًا؛ أما سلطة التشريع الأصلي فهي لله، ولا يشاركه فيها أحد، وأن السلطتين الأخيرتين تحتكمان إليه، وما يملكه البشر من تشريع، أو ما يسمّى في هذه الحالة "الاستشرع" أو "التشريع الفرعي" يشترط فيه أن لا يناقض هذا التشريع الأصلي، وأن يكون معتمداً على مقاصده، ومستمدداً من روحه؛ لذلك فإن سلطة الأغلبية في هذا المجال ليست مطلقة، كما يحدث في الديمقراطية الغربية، والتي حاولت هي كذلك -بإقرارها بعض الآليات- التقييد من سلطاتها؛ وذلك حتى تتجنب ما يسمّى "أزمة الديمقراطية"، والتي تحدث عندما تقرّر الأغلبية ما يناقض مبادئ الديمقراطية، هذه الأزمة التي يتنزّه عنها نظام الإسلام؛ لمصدره الإلهي الذي يخضع لأحكامه الجميع.

وهذا ما يجعل نظام الإسلام نظاماً عادلاً، فكلّ البشر يخضعون لمشرع واحد، وهو الله ﷻ خالقهم الحكيم الخبير، العليم بمصالح عباده، مما يجعل البشر ينفقون لأحكامه طواعية، وليس كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية، التي تجعل البشر يشرعون لغيرهم من البشر، ليكونهم في مركز القوة (أي يكونون أغلبية)؛ مما قد يكون مدعاة لظلم الأقليات، التي تنتقم إذا أصبحت بدورها أغلبية في مرحلة أخرى.

6- إن نظام الإسلام يستبعد فكرة الصراع كلية؛ فهو يقرّ بالتعددية للتكامل والتعاون، وليس للتناقض والتضاد، وأن السلطات فيه لا تتصارع، بل تتعاون في سبيل تجسيد أحكام الإسلام المقررة بنصوص الوحي، والاجتهاد المبني عليها، ولا تنظر كل سلطة فيه إلى الأخرى بعين الريبة، محاولة انتزاع بعض صلاحياتها أو سلطاتها.

ثانياً: اقتراحات وآفاق البحث

وفي نهاية هذه الخاتمة، نضع هذه الاقتراحات للاستفادة منها، ولفتح آفاق لبحوث جديدة مقارنة لهذا الموضوع، ومعمّقة له:

- 1- دعوة السّاسة والمنظرين في المجال السياسي والقانوني للاستفادة من مبادئ الشريعة الإسلامية، فقهاً وتنظيمًا وتطبيقًا؛ وذلك لما ثبت من صلاحها عقلاً وتجربة.
- 2- دعوة الباحثين إلى إثراء هذا الموضوع ببحوث مكتملة له، أو معمّقة له أكثر، وتناول جزئيات أخرى من مبادئ الديمقراطية، دراسة وتأصيلاً، إذ إنّ هناك آليات أخرى للديمقراطية الغربية تحتاج لهذا النوع من الدراسة والتأصيل، مثل: الانتخابات، الدستور، حكم الشعب، التداول على السلطة، وغيرها من الآليات الأخرى، وذلك لرفع اللبس عن حقيقة هذه الآليات، وإعطاء صورة حقيقية لهذه المسائل التي كثر الجدل حولها، ولتعريف المسلمين بموقف دينهم من هذه الآليات، وما إذا كانت موجودة حقيقة في المنهاج الإسلامي، ولكن تمّت تغطيتها خلال عهود الجمود وعصور الاستبداد.

* * * *

ويبقى لي في الأخير أن أقول إنني لا أزعّم استيفائي الموضوع حقّه، بل هو جهد مقلّ، وعمل بشري يكتفه القصور والنقصان - طالما أنّه خارج النبوة -، إذ الباحث هو إنسان ناقص، يسعى دائماً إلى سدّ ذلك النقص، وإن صعب عليه - أو استحال - الوصول إلى الكمال.

وفي هذا المقام أتذكّر قول العماد الأصفهاني «إني رأيت أنّه لا يكتب أحد كتاباً في يومه، إلّا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان أحسن، ولو قدّم هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر». إذ المعرفة لا يمكن أن تبلغ درجة الكمال، وكلّ ما نستطيع الوصول إليه هو أن يكون النقص فيها أقلّ ما يمكن.

وأسال الله ﷻ أن يكون عرضي لهذه الأفكار بعيداً عن تجانف الإثم، وخالياً من المغالاة في القول، وإلاّ فحسبي عند ربّي الأجر الواحد من بذل الجهد وعرض الفكر.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: كتب الوحي

1- * القرآن الكريم (برواية حفص)

* كتب الحديث الشريف

2- البخاري (أبو عبد الله)

: صحيح البخاري، مطبعة مصطفى الباسي الحلبي

وأولاده، مصر، 1345 هـ - والنسخة السلطانية.

: السنن الكبرى، طبعة دار الفكر، د. ت.

3- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)

: السنن (سنن الترمذي)، دار إحياء التراث العربي،

4- الترمذي (محمد بن عيسى)

بيروت، ط. 1415 هـ - 1995 م.

ونسخة من تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان،

دار الفكر، بيروت، ط. 1983 م.

5- الحاكم (أبو عبد الله النيسابوري)

: المستدرک، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.

: المسند، شرح ووضع فهارسه أحمد شاكر، طبعة دار

6- ابن حنبل (أحمد)

المعارف، مصر، 1975 م. - وطبعة دار الفكر، د. ت.

: صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي،

7- مسلم (أبو الحسين بن الحجاج)

بيروت، د. ت. - والجامع الصحيح، طبعة دار الفكر،

بيروت، د. ت.

● لقد أهملت في ترتيب الأسماء "ال" التعريف، ولفظ "ابن" و"أبو"

- 20- ابن خلدون (عبد الرحمن) :المقدّمة (تاريخ العلامة ابن خلدون)، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، بيروت، د.ط، 1982م.
- 21- الدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم) : حجة الله البالغة، تحقيق ومراجعة: السيّد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة - مطبعة المثني ببغداد، د.ط، د.ت.
- 22- الرازي (محمد بن أبي بكر) : مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415م - 1994م
- 23- الرازي (محمد فخر الدين) : التفسير الكبير ومفاتيح الغيب (تفسير الفخر الرازي)، ط. 3، 1985م.
- 24- " " : المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط. 1، 1400 م - 1980م.
- 25- الزبيدي (السيّد محمد مرتضى) : تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: حسين نصّار، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1394م - 1974م.
- 26- زكريا (أبو الحسين) : معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، د.ط، د.ت.
- 27- الزمخشري (محمد بن عمر) : الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (تفسير الكشّاف)، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ط. 1، 1354م.
- 28- ابن سعد (محمد بن سعد) : الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1401م - 1990م.
- 29- السيوطي (جلال الدّين) : الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- 30- الشاطبي (أبو إسحاق) : الموافقات في أصول الشريعة، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د.ط، د.ت.
- 31- الشوكاني (محمد بن علي) : فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، د.ت.

- 32- الطبري (محمد بن جرير) : تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1408هـ-1988م.
- 33- " " : جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط.1، 1403هـ-1983م.
- 34- ابن عبد البر (أبو عمر) : التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، د.م، د.ط، 1407هـ-1987م.
- 35- ابن عبد السلام (عزّ الدين) : قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- 36- ابن العربي (أبو بكر) : أحكام القرآن، مطبعة السعادة، مصر، د.ط، 1331هـ.
- 37- العسقلاني (ابن حجر) : تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، 1404هـ-1984م.
- 38- " " : فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- 39- الغزالي (أبو حامد) : المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط.1، 1322هـ.
- 40- الفراء (أبو يعلى) : الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1403هـ-1983م.
- 41- ابن فرحون (برهان الدين) : الديات المذهب في معرفة أعيان المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- 42- الفيروز أبادي (مجد الدين) : القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، د.م، د.ط، د.ت.
- 43- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله) : الإمامة والسياسة، تحقيق: طه محمد الزيني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، د.ت.
- 44- القرافي (شهاب الدين) : الفروق، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط.1، 1344هـ.
- 45- القرطبي (أبو عبد الله الأنصاري) : الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1967م

- 46- ابن قيم الجوزية (شمس الدين) : أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي صالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط.3، 1983م.
- 47- " " : أعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د.ط، د.ت.
- 48- " " : زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- 49- " " : الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح: أحمد عبد الحلیم العسكري، المؤسسة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1380هـ - 1961م.
- 50- الكاساني (علاء الدين) : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.2، 1402هـ - 1982م.
- 51- ابن كثير (أبو الفداء) : البداية والنهاية، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، د.ت. وطبعة دار الفكر العربي، ط.2، 1387هـ.
- 52- " " : تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، د.ط، د.ت.
- 53- " " : السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار الرائد العربي، بيروت، ط.3، 1407هـ - 1987م.
- 54- الكفوي (أبو البقاء) : الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية - مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1993م.
- 55- الماوردي (أبو الحسين) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.1، 1410هـ - 1990م.
- 56- ابن منظور (جمال الدين) : لسان العرب، دار المعارف، مصر، د.ط، د.ت.
- 57- النووي (أبو زكريا محي الدين) : شرح صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، د.ط، 1403هـ - 1983م.

58- ابن هشام (أبو محمد عبد المالك) : سيرة النبي ﷺ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م،
1401 م - 1981م.

وطبعة مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د.ط، د.ت.

59- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) : الخراج، دار المعرفه، بيروت، د.ط، 1302م.

ثالثاً: الكتب الحديثة

60- إدريس (سهيل) وعبد النور (جبور): المنهل (قاموس فرنسي-عربي)، دار الآداب - دار العلم
للملايين، بيروت، ط.9، 1987م.

61- الألباني (محمد ناصر الدين) : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ
في الأمة، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، د.ط،
د.ت.

62- " " : ضعيف أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض، ط.1، 1419 م
1998م.

63- " " : ضعيف سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.1،
1408 م - 1988م.

64- الأنصاري (عبد الحميد) : الشورى وأثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)، منشورات
المكتبة العصرية، صيدا - بيروت - ط.3، د.ت.

65- أنيس (إبراهيم) : المعجم الوسيط، دار الفكر، د.م، ط.2، د.ت.

66- بدوي (ثروت) : في أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية
الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1967م.

67- " " : النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1972م.

68- بسيوني (عبد الغني) : النظم السياسية (أسس التنظيم السياسي)، منشأة المعارف،
الإسكندرية، د.ط، 1991م.

69- البعلبكي (منير) : موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط.1، 1981م.

70- " " : موسوعة المورد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م.

- 71- البتّا (محمود عاطف)
:الوسيط في النظم السياسية، دار الفكر العربي، مصر، ط. 2،
1414 هـ -1994 م.
- 72- ثابت (عادل)
:النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، د. ط،
2001 م.
- 73- الجرف (طعيمة)
:نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مكتبة القاهرة
الحديثة، القاهرة، ط. 1، د.ت.
- 74- حدّاد (إبراهيم)
:الديمقراطية عند العرب، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، د. ط، د. ت.
- 75- الحسن (محمد)
:المذاهب والأفكار المعاصرة في تصوّر الإسلامي، دار الثقافة،
الدوحة (قطر)، ط. 1، 1986 م.
- 76- حللي (عبد الرحمن)
: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، المركز الثقافي، ط. 2، د.ت.
- 77- ابن حمودة (بوعلام)
: الممارسة الديمقراطية للسلطة بين النظرية والواقع، دار الأمتة،
الجزائر، د. ط، د. ت.
- 78- الحلو (ماجد راغب)
:الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، دار المطبوعات
الجامعية، الإسكندرية، د. ط، 1996 م.
- 79- " "
: القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية،
د. ط، 1995 م.
- 80- بوحوش (عمار)
: تطوّر النظريات والأنظمة السياسية، المؤسسة الوطنية
للكتاب، الجزائر، ط. 2، 1984 م.
- 81- الخالدي (محمود)
: قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء للنشر
والتوزيع، قسنطينة، ط. 1، 1411 هـ -1991 م.
- 82- الخطيب (زكريا)
: نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة،
مطبعة السعادة، د.م، د.ط، 1985 م.
- 83- الخطيب (نعمان أحمد)
: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مكتبة دار
الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان (الأردن)، ط. 1، 1999 م.

- 84- خلاف (عبد الوهاب) : السلطات الثلاث في الإسلام -التشريع. القضاء. التنفيذ-
دار القلم، الكويت، ط. 2، 1405 هـ - 1985 م.
- 85- " " : علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. 2،
1993 م.
- 86- الحيايط (عبد العزيز) : النظام السياسي في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر
والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط. 1، 1420 هـ-1999 م.
- 87- درّاز (محمد عبد الله) : الدّين -بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار القلم
للنشر والتوزيع، الكويت، د.ط، 1410 هـ - 1990 م.
- 88- دروزة (محمد عزة) : الدستور القرآني في شؤون الحياة، دار إحياء الكتب العربيّة،
د.م، د.ط، 1376 هـ-1956 م.
- 89 - الدريني (فتحي) : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسّسة
الرسالة، بيروت، ط. 2، 1407 هـ - 1987 م.
- 90- أبو راس (محمد الشافعي) : نظم الحكم المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، د. ط، د.ت.
91- ربيع (محمد محمود) : آراء في الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من
الإيديولوجيات المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، د.ط،
1405 هـ - 1985 م.
- 92- رسلان (أنور أحمد) : الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي،
دار النهضة العربيّة، القاهرة، د. ط، 1971 م.
- 93- رضا (محمد رشيد) : تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت،
ط. 2، د.ت.
- 94- الرفاعي (عبد الحميد) : الفكر الإسلامي المعاصر، حوار مع: الأمين (السيد محمد
حسن)، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق،
ط. 1، 1421 هـ - 2000 م.
- 95- الريس (محمد ضياء الدين) : النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة،
ط. 7، د.ت.

- 96- الريسوني (أحمد) : نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط. 1، 1997 م.
- 97- الزحيلي (وهبة) : أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، الجزائر - دمشق، ط. 1، 1407 هـ - 1986 م.
- 98- " " : حقّ الحرّية في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط. 1، 1421 هـ - 2000 م.
- 99- الزركلي (خير الدين) : الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 5، 1980 م.
- 100- أبو زهرة (محمد) : أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- 101- " " : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة د. ط، د. ت.
- 102- زيدان (عبد الكريم) : أصول الدعوة، قصر الكتاب، البليدة، د. ط، د. ت.
- 103- " " : موجز الأديان في القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1418 هـ - 1998 م.
- 104- السّابق (جروان) : معجم اللغات (إنجليزي-فرنسي-عربي)، دار السابق للنشر، بيروت، ط. 1، 1974 م.
- 105- سيلا (محمد) : الإيديولوجيا - نحو نظرة تكاملية - المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط. 1، د. ت.
- 106- سعيد (صبحي عبده) : السلطة والحرّية في النظام الإسلامي (دراسة مقارنة)، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1982 م.
- 107- سميع (صالح حسن) : أزمة الحرّية السياسية في الوطن العربي، الزهراء للإعلام العربي، د. م، ط. 1، 1409 هـ - 1988 م.
- 108- السنهوري (عبد الرزاق أحمد): فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1422 هـ - 2001 م.

- 109- الشاوي (توفيق) : فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط. 2، 1413 هـ - 1992 م.
- 110- شريط (الأمين) : الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، 1998 م.
- 111- بوشعير (سعيد) : القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط. 2، د. ت.
- 112- شلتوت (محمود) : الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة- بيروت، ط. 16، 1992 م.
- 113- الشنقيطي (محمد الأمين) : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1417 هـ - 1996 م.
- 114- أبو شهيو (مالك عبيد) : وخلف (محمود محمد) وخشيم (مصطفى عبد الله) : الأيديولوجيا والسياسة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط. 1، 1993 م.
- 115- شيحا (إبراهيم) : النظم السياسية والقانون الدستوري، دن، د.م، د.ط، 1988 م.
- 116- شيخو (لويس) : المنجد في اللغة والأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د. ط، د.ت.
- 117- الصاوي (صلاح الدين) : التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط. 2، 1414 هـ - 1993 م.
- 118- الصباحي (يحي السيد) : النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 1، 1413 هـ - 1993 م.
- 119- صعب (حسن) : علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 8، 1985 م.
- 120- الصعيدي (عبد المتعال) : حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 2، د. ت.
- 121- الصفار (حسن) : التنوع والتعايش، دار الصفوة، بيروت، ط. 1، 1418 هـ - 1997 م.

- 122- أبو طالب (عبد الهادي) : المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، دار الكتاب، الدار البيضاء، د. ط، 1980م.
- 123- الطباطبائي (السيد محمد حسين): الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ط. 1، 1411 هـ - 1991 م.
- 124- الطماوي (سليمان محمد) :السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي، مصر، ط. 6، 1996م.
- 125- " " : عمر بن الخطاب و أصول السياسة و الإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 2، 1976م.
- 126- " " : النظم السياسية والقانون الدستوري، (دراسة مقارنة)، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1988م.
- 127- ابن عاشور (محمد الطاهر) : تفسير التحرير والتوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984 م.
- 128- عبد الخالق (عبد الرحمن) : الشورى في ظلّ نظام الحكم الإسلامي، دار القلم، الكويت، د.ط، 1982م.
- 129- عبده (محمد) : الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، طبعة القاهرة، 1993 م.
- 130- عبد الوهاب (محمد رفعت) : النظم السياسية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1993م.
- 131- عبود (عبد الغني) : العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 1، 1976م.
- 132- عتر (حسن) : الشورى في ضوء القرآن والسنة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي (الإمارات)، ط. 1، 1422 هـ - 2001م.
- 133- عجيلة (عاصم أحمد) : النظم السياسية، دن، د.م، ط. 5، 1992 م.
- 134- عجيل (لويس) وآخرون : المنجد في الأعلام، دار المشرق، بيروت، ط. 17، 1991 م.

- 135- عرجون (محمد الصادق) : الموسوعة في سماحة الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط. 2، 1984 م.
- 136- العروي (عبد الله) : مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت - ط. 6، 1999 م.
- 137- العزي (سويم) : الديكتاتورية الاستبدادية والديمقراطية والعالم الثالث، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط. 1، 1987 م.
- 138- عصفور (سعد) : المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- 139- عصفور (محمد) : الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، المطبعة العالمية، القاهرة، ط. 1، 1961 م.
- 140- العقاد (عباس محمود) : الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط. 6، د.ت.
- 141- عمارة (محمد) : الإسلام والتعددية-الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة- دار الرشاد، القاهرة، ط. 1، 1418 هـ - 1997 م.
- 142- " " : الإسلام وحقوق الإنسان -ضرورات.. لا حقوق- دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط. 1، 1989 م.
- 143- " " : هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟، دار الشروق، القاهرة-بيروت، ط. 1، 1415 هـ - 1995 م.
- 144- العوا (محمد سليم) : في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة-بيروت، ط. 1، 1989 م.
- 145- عودة (عبد القادر) : الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت.
- 146- " " : التشريع الجنائي الإسلامي مقارنةً بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 6، 1405 هـ - 1985 م.
- 147- العوضي (أحمد) : حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط. 1، 1412 هـ - 1992 م.

- 148- الغزال (إسماعيل) : القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط.4، 1989م.
- 149- الغزالي (محمد) : الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتب الحديثة، مصر، د.ط، 1961م.
- 150- غزوي (محمد سليم) : الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسيّة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- 151- " " : نظرات حول الديمقراطية، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، ط.1، 2000م.
- 152- غمق (ضو مفتاح محمد) : السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، منشورات (ELGA)، مالطا، 2000م.
- 153- الغنوشي (راشد) : الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، د.ت.
- 154- أبو فارس (محمد عبد القادر) : الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت.
- 155- فرح (إلياس) : تطوّر الإيديولوجية العربية الثورية (الفكر القومي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.7، 1979م.
- 156- الفرحان (راشد) : الأديان المعاصرة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط.2، 1406 هـ - 1985 م.
- 157- الفنجري (أحمد شوقي) : الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم، الكويت، ط.2، 1403 - هـ 1983م.
- 158- فوزي (صلاح الدين) : البرلمان - دراسة مقارنة تحليلية لبرلمانات العالم - دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1994م.

- 159- القاسمي (ظافر) : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي
- الحياة الدستورية- دار النفائس، بيروت، ط.3،
1400هـ- 1980م.
- 160- القرام (ابتسام) : المصطلحات القانونية، قصر الكتاب، البلدة، د.ط،
1998م.
- 161- القرضاوي (يوسف) : أين الخلل؟، مكتبة رحاب، الجزائر، ط.2، 1406 هـ-
1986 م.
- 162- " " : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها،
مكتبة وهبة، القاهرة، ط. 1، 1419 هـ- 1998م.
- 163- " " : غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دار الشهاب، الجزائر،
د.ط، د.ت.
- 164- " " : من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق القاهرة- بيروت،
ط.2، 1419 هـ- 1999م.
- 165- قرم (جورج) : تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار للنشر، بيروت،
ط. 3، 1998 م.
- 166- قطب (سيد) : في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط.12،
1406 هـ- 1986 م.
- 167- القفاري (ناصر) : الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الصميعة للنشر
والتوزيع، الرياض، ط. 1، 1413 هـ- 1992م.
- 168- قميحة (جابر) : المعارضة في الإسلام- بين النظرية والتطبيق - ، دار الجلاء،
القاهرة، ط. 1، 1988م.
- 169- كامل (نبيلة عبد الحليم) : الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، دار الفكر العربي،
د.م، د.ط، د.ت.

- 170- الكيالبي (عبد الوهاب) وآخرون : موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.3، 1990م.
- 171- ليلة (محمد كامل) : النظم السياسية (الدولة والحكومة)، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1969 م.
- 172- مارشيه (جورج) : التحدي الديمقراطي، دار الفارابي، بيروت، د. ط، د.ت.
- 173- متولي (عبد الحميد) : القانون الدستوري والأنظمة السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط. 5، 1974م.
- 174- " " : مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، 1974 م.
- 175- " " : مبدأ الشورى في الإسلام، عالم الكتب، مصر، ط.2، 1972 م.
- 176- المتيت (أبو يزيد) : النظم السياسية والحريات العامة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط. 4، 1989م.
- 177- المسير (محمد سيد) : المدخل لدراسة الأديان، دار المطبوعات المحمدية، القاهرة، ط.1، 1415 هـ - 1994م.
- 178- مصطفى (هالة) : الأحزاب، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، د.ط، 2000م.
- 179- مفتي (محمد أحمد) : أركان وضمانات الحكم الإسلامي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1417 هـ - 1996 م.
- 180- الميلاد (زكي) : الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار الصفوة، بيروت، ط. 1، 1415 هـ - 1994 م.
- 181- النحوي (عدنان) : الشورى لا الديمقراطية، دار الشهاب، الجزائر، ط.2، 1987م.
- 182- نصر (محمد عبد المعز) : في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1973 م.

- 183- الهاشمي (طارق علي) : الأحزاب السياسية، مطابع التعليم العالي، بغداد، د.ط، 1990 م.
- 184- هويدي (فهمي) : الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر القاهرة، ط. 1، 1993م.
- 185- وزارة الأوقاف : المنتخب في تفسير القرآن، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط. 19، 1421 هـ - 2000م.

رابعاً: الأعمال المترجمة

- 186- أرسطو (طاليس) : السياسيات، ترجمة: أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، د. ط، 1957 م.
- 187- أنسار (بيير) : الإيديولوجيات والمنازعات والسلطة، ترجمة: إحسان الحصيني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د.ط 1984م.
- 188- جونز (أ.ه.م.) : الديمقراطية الأثينية، ترجمة: عبد المحسن الخشاب، الدار المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1976م.
- 189- دوتوكفيل (ألكسيس) : الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل عن الطبعة السادسة عشر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1962 م.
- 190- ديفرجيه (موريس) : علم اجتماع السياسة، ترجمة: سليم حدّاد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1، 1411 هـ - 1991م.
- 191- :مدخل إلى علم السياسة، دون معلومات النشر.
- 192- روسو (جان جاك) : العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د.ط، د.ت.

- 193- كورنو (جيرار) : معجم المصطلحات القانونية، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1، 1998م.
- 194- كيتيل (راموند كارفيلد) : العلوم السياسية، ترجمة: فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، ط. 2، 1963 م.
- 195- ليسون (لسلي) : الحضارة الديمقراطية، ترجمة: فؤاد ميساتي وعباس العمر، دار الآفاق، بيروت، د.ط، د.ت.
- 196- ماييلو (ألبر) وميرل (مارسيل) : الأحزاب السياسية في بريطانيا العظمى، ترجمة: محمد برجوي، منشورات عويدات، بيروت، ط. 1، 1970 م.
- 197- ماكيفر (روبرت) : تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 2، 1984م.
- 198- المودودي (أبو الأعلى) : تدوين الدستور الإسلامي، ترجمة: محمد عاصم الحداد، دار الفكر، د. ط، 1967م.
- 199- " " : حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ترجمة: محمد كاظم سباق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1389 هـ - 1969م.
- 200- " " : الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت.
- 201- " " : نظرية الإسلام وهديه، ترجمة: جليل حسن الإصلاحي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، د.ط، 1969 م.
- 202- " " : نظرية الإسلام السياسية، ترجمة: جليل حسن الإصلاحي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، د.ط، 1389 هـ - 1969م.

- 203- هوريو (أندريه) : القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ، ترجمة: علي مقلد - شفيق حداد - الحسن سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط.2، 1977م.
- 204- هونكه (زيغريد) : شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط.5، 1981م.

خامساً: كتب باللغتين الأجنبية

- 205-Barilari (André), Jozé Guédon (Marie): Institutions politiques, Dalloz, paris, éd.4, 1998.
- 206- Burdeau (Georges): Droit constitutionnel et institutions politiques, L.G.D.J.,éd. 7, Paris, 1957.
- 207- Burdeau (Georges): La démocratie, Edition Seuil, Paris, 1956.
- 208- Burdeau (Georges), Hamon (Francis) et Troper (michel): Droit constitutionnel, L.G.D.J.,éd. 7 Paris, 1995.
- 209- Burdeau (Georges): Traité de science politique, L.G.D.J.,éd. 2 Paris, 1970.
- 210- Cadart (Jaques) : Institutions politiques et droit constitutionnel, L.G.D.J, paris, 1975.
- 211-Duverger(Maurice): Institutions politiques et droit constitutionnel, P.U.F. Coll, Thémis, Paris.
- 212- Duverger (Maurice): La démocratie , Edition de Seuil,Paris,1967.
- 213-Duverger (Maurice): Les partis politiques, Librairie Armand Colin, Paris, 1976.
- 214- Favre (pierre) : La décision de majorité, presses de la fondation national des sciences politiques, paris, 1976.
- 215- Hermet (Guy), Badic(Bertrand), Birnbaum(Pierre) et Braud(Philippe) : Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques, Dalloz, Armand Colin, éd. 5, paris, 1994.
- 216-LAROUSSE, Dictionnaire Encyclopédique, Paris, 1998.
- 217-MOSCA (G): Histoire des doctrines politiques, Bibliothèques politique et économique, paris, 1955.

- 218-- Prélot (Marcel): Histoire des idées politiques ,Dalloz, paris, éd.4,1970
- 219 Prélot (Marcel) : Institutions politiques et droit constitutionnel, Dalloz, Paris, 1957.
- 220- Robert (Paul): Le petit Robert 1 (Dictionnaire de la langue française),Canada - Paris, 1992.
- 221- Soboul (Albert): La révolution français 1789-1799, Editions Sociales, paris, 1951.
- 222- Touchard (Jean): Histoire des idées politiques, presses universitaire de France, paris, 1959.
- 223- Vedel (Georges): Droit constitutionnel, paris, 1949.
- 224 Vedel (Georges): Les démocraties soviétiques et populaires, Université de paris, Institut d' études politiques,1956-1957.

سادساً: المجلات والدوريات، ومواقع في الأنترنت

- 225-مجلة "البعث الإسلامي" ،موضوع حول "مكانة الجماهير في الدولة الإسلامية للإصلاحى (أمين أحسن) العدد: 10-13.
- 226-مجلة "الأمة" القطرية ،مقال "هل الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل؟"، منشور للأنصاري (عبد الحميد)، السنة الأولى، العدد الثالث، يناير 1981م.
- 227- " " مقال "هل الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل؟" منشور للعماري (عبد القادر بن محمد)، السنة الأولى، العدد:7، مايو 1981 م.
- 228-مجلة "العربي" ،مقال "الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل"، منشور للأنصاري (عبد الحميد)، الكويت، العدد: 286، سبتمبر 1982م
- 229- " " مقال "القومية في القرآن حقيقة مؤكدة"، منشور للأنصاري (محمد جابر)، الكويت، العدد: 290، سنة: 1403 هـ-1983م.

- 230-مجلة "العربي"
موضوع حول "الدور التشريعي للدولة في نظر الإسلام"
منشور للنبهان (محمد فاروق)، الكويت، العدد: 296،
سنة 1403 هـ - 1983م
- 231-مجلة "منبر الحوار"
موضوع حول "مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية"
منشور للبشري (طارق)، بيروت، العدد: 14،
سنة 1410 هـ - 1989م
- 232- " " "
موضوع حول "التعددية من منظور إسلامي" منشور للعوا
(محمد سليم)، بيروت، السنة السادسة، العدد: 20،
سنة 1411 هـ - 1991م.
- 233- " " "
موضوع حول "مؤسسات الدولة الحديثة"
منشور لهلال (علي الدين)، بيروت، العدد: 14،
سنة 1410 هـ - 1989م.
- 234-مجلة "الحقوق"
موضوع حول "معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة
الإسلامية" منشور لزيدان (عبد الكريم)، الكويت،
السنة السابعة، العدد: 3، سبتمبر 1983م.
- 235-مجلة "المستقبل العربي"
موضوع حول "الرأي العام والعصبيّة والشورى"
منشور لعزي (عبد الرحمن)، العدد: 149، سنة 1991م.
- 236-مجلة "لواء الإسلام"
موضوع حول "الرحمة والشورى: ندوة لواء الإسلام"
للغزالي (محمد)، العدد: 7، 28 أبريل 1974م.
- 237-مجلة "الوعي الإسلامي"
موضوع حول "الإجماع في التشريع الإسلامي" منشور
لمدكور (محمد سلام)، الكويت، العدد: 127، يوليو 1975م.
- 238-مجلة "الكلمة"
مقال حول "منهج النظر في التعدد والشورى"
منشور لعزت (هبة عبد الرؤوف)، الكويت - لبنان،
السنة الأولى، العدد الثالث، سنة 1414 هـ - 1994م.

239-مجلة "المجتمع"

،موضوع "الشورى أم الاستبداد؟"، منشور
لأبي عزة (عبد الله) العدد: 38، سنة 1970 والعدد: 41
سنة 1970م، والعدد: 43 سنة 1971م.

240-مجلة "المنار"

،موضوع حول "التعددية في الفكر الإسلامي"، منشور
لأبي طالب (صفي) العدد: 6، سنة 1999م.

U.R.L. www.almanar.net/Issues/06/Index.htm

، "التعددية سنة الله - رؤى قرآنية"، 23-03-2002م.

U.R.L. www.almodarresi.com

241- المدرسي (السيد محمد تقي)

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	الآيات
--------	-----------	--------

سورة البقرة

130	111	﴿قُلْ مَا تَوْابِرُهُمْ أَكْفَرُ مِنْكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾
122	170	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾
112-92	213	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾
186-119-117	256	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾

سورة آل عمران

109	19	﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾
111	73	﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾
110	83	﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾
112-109	85	﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾
187	103	﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾
192	104	﴿وَلَكِنْ تَتَّكُمُ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...﴾
-319-315-291-290 324	159	﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...﴾

سورة النساء

94	1	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾
305	59	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾
95	79	﴿وَأْمُرْ سُلَيْمَانَ لِلنَّاسِ رِسُولًا﴾
154	141	﴿وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾
111	171	﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ...﴾

سورة المائدة

191	2	﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾
121-112-102	48	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعًا وَمَتَاجًا...﴾
154	49	﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾
190	55	﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾
161	56	﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾
317-287	100	﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ...﴾

سورة الأنعام

91	38	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ يُجْتَاحِيهِ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَلَكُمْ﴾
288	111	﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾
287	116	﴿وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرٌ مِنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾
91	141	﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ...﴾
187	159	﴿لِأَنَّ الَّذِينَ فَزَعُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا...﴾

سورة الأعراف

287	179	﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالإِنْسِ﴾
-----	-----	--

سورة الأنفال

304-303	41	﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾
187	46	﴿وَلَا تَنَارِعُوا فَتَنَفْسَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾
323	67	﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى...﴾
298	67	﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ...﴾
323-299	68-67 69-	﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى...﴾
322-299	69	﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾

سورة التوبة

111	12	﴿وَأَن تَكُونُوا أَيْمَانُهُمْ مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ...﴾
235	25	﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ...﴾

سورة يونس

92	19	﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾
287	36	﴿وَمَا يَسْبَغِ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾
119	99	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ...﴾

سورة هود

161	17	﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَخْرَابِ فَالْتَأَمِرْ موعِدَهُ...﴾
120	28	﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي...﴾
198-121-115-92-87	-118 119	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾

سورة يوسف

287	21	﴿وَلَكِن أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾
287	38	﴿وَلَكِن أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾
287	40	﴿وَلَكِن أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾
97	76	﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّن نَّشَاءٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾
287	103	﴿وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَلَا حَرَصَتْ بِمُؤْمِنِينَ﴾

سورة الرعد

91	4	﴿وَقِي الْأَرْضُ قَطْعًا وَجُنُودٌ غَابِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ...﴾
----	---	--

سورة النحل

130	125	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...﴾
-----	-----	--

سورة الإسراء

235	6	﴿وَجَعَلْنَاكَ أَكْثَرِ نَقِيرًا﴾
-----	---	-----------------------------------

سورة الكهف

120	29	﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾
-----	----	--

سورة مريم

161	37-36	﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ...﴾
-----	-------	--

سورة طه

89	72	﴿وَالَّذِي فَطَرَنَا﴾
----	----	-----------------------

سورة الأنبياء

121	45	﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ...﴾
88	56	﴿الَّذِي فَطَرَ مِنْ﴾

سورة الحج

130	8	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ...﴾
115	17	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا...﴾
114	34	﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا لِيُذَكَّرُوا اسْمَ اللَّهِ...﴾
114	67	﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ...﴾

سورة المؤمنون

159	53	﴿كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾
-----	----	---

سورة النور

110	2	﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾
107	25	﴿يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾

سورة النمل

318	30-29 32-31	﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّبِي الَّذِي إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ...﴾
318	34	﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا...﴾

سورة الروم

101-97	22	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾
111-90-89-88	30	﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾
187	32-31	﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾

سورة لقمان

118	15	﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تَطْعَمَاهُمَا...﴾
-----	----	---

سورة سبأ

288	13	﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾
95	28	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ...﴾

سورة فاطر

92-88	1	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾
-------	---	--

سورة ص

288	24	﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾
-----	----	---

سورة الزمر

111	3	﴿أَلَا اللَّهُ الَّذِي الْخَالِصُ﴾
-----	---	------------------------------------

سورة غافر

111	26	﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ...﴾
160	30	﴿يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَخْرَابِ﴾
287	59	﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

سورة الشورى

121	8	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾
343-316	38	﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾
121	48	﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾

سورة الزخرف

103-98	32	﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بِيَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ...﴾
287	78	﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾
88	87	﴿وَلَنْ سَأَلَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾

سورة الجاثية

115	17	﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ...﴾
154	18	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا...﴾

سورة الحجرات

102-94	13	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...﴾
--------	----	---

سورة المجادلة

161	19	﴿اسْتَخُودَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ...﴾
159	22	﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ﴾
161	22	﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

سورة المتحنة

128	8	﴿لَا يَتَّكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ...﴾
-----	---	---

سورة الصف

110	9	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾
-----	---	--

سورة القيامة

96	4	﴿بَلَىٰ قَادِمِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسْوَئَ بِتَأْنِهِ﴾
----	---	---

سورة البينة

111	5	﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾
-----	---	------------------------------

سورة الكافرون

111-109	6	﴿أَكْفُرْ دِينَكُمْ وَلِي دِينِ﴾
---------	---	----------------------------------

فهرس الأحاوئث النبوية الشرفة

الصفحة	أخرجه	طرف الحديث
322	مسلم	(أبكي للذي عرض على أصحابك...)
332	أحمد	(أثنان خير من واحد، وثلاثة خير من اثنين...)
95	البيهقي	(ألا إن ربكم واحد...)
302	البخاري	(أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة...)
302	مسلم	(أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فإذا قالوها...)
319	البيهقي	(أن تشاور ذا رأي ثم تطيعه)
309	مسلم	(أنتم أعلم بأمر دنياكم)
332	الترمذي	(إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة...)
193	مسلم	(بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة...)
192	مسلم	(الدين التصيحة...)
319	البيهقي	(سئل رسول الله ﷺ عن العزم، قال: مشاورة أهل الرأي...)
193	مسلم	(ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون...)
193	الترمذي وأحمد	(كلًا والله، لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر...)
332	ابن ماجة	(لا تجتمع أمة محمد على ضلالة أبدًا...)
294	أحمد	(لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما)
320	أحمد	(لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما)
90	البخاري ومسلم	(ما من مولود إلا يولد على الفطرة...)

الصفحة	أخرجه	طرف الحديث الشريف
127	الهندي	(من آذى ذمياً فأنا خصمه...)
332	الترمذي وأحمد والحاكم	(من أحب منكم بجبوحه الجنة...)
189	مسلم	(من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة...)
189	البخاري	(من رأى من أميره شيئاً فكرهه...)
123	البيهقي	(ومن كان على يهوديته، أو نصرانيته...)
333	الترمذي	(يد الله مع الجماعة)

عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام*

العلم	الصفحة
-------	--------

-أ-

آدم الطائفة	95
الأمدي (سيف الدين)	312
أبقراط Hippocrate	104
أحمد بن حنبل	338-332-313
أرسطو (طاليس) Aristote	239-238-219-210-209-206-205-165-25
أسامة بن زيد	300-124
أفلاطون Platon	219-25
الألباني (محمد ناصر الدين)	320
أوجستان (سانت) Augustin	32
إيسو كراتيس Isocrates	25

-ب-

بريكلس Proclus	22
بريلو (مارسيل) Prélot	47
أبو بكر الصديق	-322-321-302-301-300-298-297-295-294-124 342-337-328-327-326
ابن بهرام (عبد الحميد)	294
بودان Bodin	210
بوليبوس Polybius	28
بيردو (جورج) Burdeau	163
بيرنز Burns	48

* لقد أهملت في ترتيب الأعلام (ال) التعريف، ولفظ "ابن" ولفظ "أبو".

-ت-

38	تشارلز Charles
32	توماس (سانت) Tomas
312-188	ابن تيمية (أحمد)

-ج-

332	جابر بن سمرة
193	جابر بن عبد الله

-ح-

325	الحارث بن عوف
335-294-126	ابن حزم (أبو محمد)
95	حواء
321-294	ابن حوشب (شهر)

-خ-

338-313	الخياط (أبو الحسين)
---------	---------------------

-د-

109	دراز (محمد عبد الله)
329	الدريبي (فتحي)
113	الدهلوي (ولي الله)
140	دوتراسي (أنطوان) Detracy
57	دوجي Duguit
110	دوركهام Durkheim
32	دي بادو De padoue
162	ديفرجييه (موريس) Duverger

-ذ-

332	أبوذر الغفاري
-----	---------------

-ر-

338-313	الرازي (أبو بكر)
49	رسلان (أنور)
169	روبرت (ميشيل) Robert
-170-70-66-65-59-58-57-56-54-47-41-37-36 331-241-240-239-216-211	روسو (جان جاك) Rousseau
122	ريحانة

-ز-

337	أبو زهرة (محمد)
-----	-----------------

-س-

326-325	سعد بن عبادة
326-325	سعد بن معاذ
319	السيوطي (جلال الدين)

-ش-

334-299	شلتوت (محمود)
110-28	شيشرون Cicéron

-ط-

338-312-290	الطبري (محمد بن جرير)
163	الطماوي (سليمان محمد)

-ع-

323-317-298	ابن عاشور (محمد الطاهر)
88	أبو العباس
333	ابن عباس (عبد الله)
328	عبد الرحمن (بن عوف)
344	ابن عبد السلام (عزّ الدّین)
335	عبد الله بن أحمد
332-328-302	عبد الله بن عمر
317	ابن عرفة (محمد)
48	العقّاد (عبّاس محمود)
195	ابن عقيل
319	علي بن أبي طالب
-321-304-303-301-298-296-295-294-231-124 .343-332-328-327-326-323-322	عمر بن الخطاب
325	عبيّنة بن حصن

-غ-

311	الغزالي (أبو حامد)
321-294	ابن غنم (عبد الرحمن)

-ف-

245-61-52	فيديل (جورج) Vedel
-----------	--------------------

-ق-

291-290-93	القرطبي (محمد بن علي)
303-296-195	ابن قيم الجوزية

-ك-

109	كانط Kant
319	ابن كثير (أبو الفداء)
243	كلسن Kelsen

-ل-

46	لينكولن (إبراهام) Lincoln
219-209-56-41-37-36	لوك (جون) Locke

-م-

141-54	ماركس (كارل) Marx
48	ماكيفر (روبرت) Mac Iver
312-227	الماوردي
316	المودودي
220-219-218-210-209-59-56-47-41-36	مونتسكيو Montesquieu
342-327	ميمون بن مهران

-ن-

335	النظام (أبو إسحاق)
120	نوح الطيلاء

- ه -

58-57-37	هوبز (توماس) Hobbes
269-268	هوندت Hondt

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء
شكر وتقدير
مقدمة
الباب التمهيدي: مدخل عام إلى الديمقراطية الغربية	16.....
الفصل الأول: التطور التاريخي للديمقراطية الغربية	17.....
المبحث الأول: الديمقراطية في العصور القديمة	18.....
المطلب الأول: الديمقراطية في اليونان القديمة	19.....
المطلب الثاني: الديمقراطية لدى الرومان	26.....
المبحث الثاني: الديمقراطية الغربية في العصور الوسطى	30.....
المطلب الأول: أثر المسيحية على المبدأ الديمقراطي	31.....
المطلب الثاني: دور نظام الإقطاع في الفكر الديمقراطي	33.....
المبحث الثالث: الديمقراطية الغربية في العصر الحديث	34.....
المطلب الأول: دور الفلاسفة والمفكرين السياسيين	35.....
المطلب الثاني: دور المؤسسات السياسية (البرلمان الإنجليزي)	37.....
المطلب الثالث: أثر التجارب والأحداث التاريخية	39.....

- 44 الفصل الثاني: مفاهيم الديمقراطية الغربية، وخصائصها
- 45 المبحث الأول: مفاهيم الديمقراطية الغربية
- 45 المطلب الأول: التعاريف المختلفة للديمقراطية
- 49 المطلب الثاني: أوصاف الديمقراطية الغربية
- 52 المطلب الثالث: الديمقراطيات المختلفة عن الديمقراطية الغربية
- 56 المطلب الرابع: الديمقراطية كمذهب، وكنظام للحكم
- 59 المبحث الثاني: خصائص الديمقراطية الغربية
- 60 أولاً: الديمقراطية الغربية مذهب سياسي
- 60 ثانياً: كفالة الديمقراطية الغربية للحقوق والحريات
- 61 ثالثاً: فردية الديمقراطية الغربية
- 62 رابعاً: تقرير الديمقراطية الغربية للمساواة القانونية
- 63 الفصل الثالث: صور الديمقراطية الغربية
- 64 المبحث الأول: الديمقراطية المباشرة
- 64 المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية المباشرة وتطبيقها
- 65 المطلب الثاني: تقييم الديمقراطية المباشرة

- المبحث الثاني: الديمقراطية النيابية 68
- المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية النيابية وظروف ظهورها 68
- المطلب الثاني: مدى اتفاق النظام النيابي مع منطق الديمقراطية 69
- المطلب الثالث: أركان النظام النيابي 72
- المطلب الرابع: تكيف العلاقة بين البرلمان والشعب 73
- المطلب الخامس: مدى أخذ النظام النيابي الحديث بهذه النظريات 77
- المبحث الثالث: الديمقراطية شبه المباشرة 77
- المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية شبه المباشرة 77
- المطلب الثاني: دواعي اللجوء إلى الديمقراطية شبه المباشرة 78
- المطلب الثالث: انتشار الديمقراطية شبه المباشرة 79
- المطلب الرابع: مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة 79
- المطلب الخامس: تقييم أساليب الديمقراطية شبه المباشرة 83
- الباب الأول: التعددية في ميزان الإسلام** 85
- الفصل الأول: التعددية السننية** 86
- المبحث الأول: التنوع الفطري 87
- المطلب الأول: تعريف الفطرة 88
- المطلب الثاني: حديث القرآن الكريم عن التنوع والاختلاف 91
- المطلب الثالث: وحدة الأصل الإنساني 94
- المطلب الرابع: أشكال التنوع في عالم الإنسان 96
- المطلب الخامس: الحكمة من التنوع الفطري 100

- 103المطلب السادس : أثر التنوع الفطري في الصراع السياسي
- 106المبحث الثاني: الاختلاف الديني
- 107المطلب الأول : تعريف الدين
- 112المطلب الثاني : وحدة الدين الحق وتنوع الشرائع
- 114المطلب الثالث : تعدد الأديان واختلافها
- 116المطلب الرابع : الاختلاف الديني و ضماناته
- المطلب الخامس : احترام الاختلاف الديني بين
الإسلام والأنظمة الديمقراطية
- 130
- 135الفصل الثاني، التعددية السياسية
- 136المبحث الأول، التعددية الإيديولوجية
- 137المطلب الأول : مفهوم الإيديولوجيا
- 140المطلب الثاني : الأصول التاريخية لمصطلح "الإيديولوجيا"، وتطوراتها
- 143المطلب الثالث : أهداف الإيديولوجيات ووظائفها
- 144المطلب الرابع : الإيديولوجيات بين الاستمرار والنهاية
- 146المطلب الخامس : علاقة الإيديولوجية بالتنظيمات الحزبية
- 150المطلب السادس : مدى قبول نظام الإسلام للتعددية الإيديولوجية
- 158المبحث الثاني، التعددية الحزبية
- 159المطلب الأول : مفهوم الحزب
- 164المطلب الثاني : الأصول التاريخية للأحزاب السياسية، وطرق نشونها
- 168المطلب الثالث : علاقة التعددية الحزبية بالديمقراطية الغربية

- المطلب الرابع : أنواع الأحزاب السياسيّة..... 171
- المطلب الخامس : صور التعددية الحزبية في النظام الديمقراطي..... 173
- المطلب السادس : أهم مبررات ووظائف الأحزاب السياسيّة..... 181
- المطلب السابع : أهم الانتقادات الموجهة إلى التعددية الحزبية..... 183
- المطلب الثامن : موقف نظام الإسلام من التعددية الحزبية..... 185

المبحث الثالث: التعددية المؤسساتية..... 199

- المطلب الأول : مفهوم التعددية المؤسساتية، ومبرراتها..... 200
- المطلب الثاني : الأصول التاريخية للتعددية المؤسساتية..... 204
- المطلب الثالث : التقسيم الثلاثي للسلطات في الدولة الحديثة..... 208
- المطلب الرابع : مبدأ الفصل بين السلطات..... 218
- المطلب الخامس : التعددية المؤسساتية في نظام الإسلام..... 223
- المطلب السادس : الفصل بين السلطات في نظام الإسلام..... 229

الباب الثاني: مبدأ الأغلبية في ميزان الإسلام..... 232

الفصل الأول: مبدأ الأغلبية في الديمقراطية الغربية..... 233

- المبحث الأول: مفهوم مبدأ الأغلبية وأصوله التاريخية..... 234
- المطلب الأول : مفهوم مبدأ الأغلبية..... 234
- المطلب الثاني : الأصول التاريخية لمبدأ الأغلبية، وتطوّراته..... 237

المبحث الثاني: مبررات الأخذ بمبدأ الأغلبية في الديمقراطية..... 242

- المطلب الأول : المبررات المنطقية والواقعية للأخذ بمبدأ الأغلبية..... 242
- المطلب الثاني : المبررات السياسية والقانونية للأخذ بمبدأ الأغلبية..... 244

- المبحث الثالث: نظام الأغلبية - دراسة وتقويم - 246
- المطلب الأول : صور الانتخاب بالأغلبية (دراسة وتقويم) 246
- المطلب الثاني : آثار تطبيق نظام الأغلبية على النظام السياسي..... 254
- المبحث الرابع: نظام التمثيل النسبي..... 258
- المطلب الأول : مضمون نظام التمثيل النسبي..... 258
- المطلب الثاني : تطبيقات نظام التمثيل النسبي..... 259
- المطلب الثالث : صور نظام التمثيل النسبي..... 260
- المطلب الرابع : طرق توزيع المقاعد النيابية بين القوائم في نظام التمثيل النسبي..... 262
- المطلب الخامس : طرق حل مشكلة باقي الأصوات في التمثيل النسبي..... 263
- المطلب السادس : تقويم نظام التمثيل النسبي..... 269
- المطلب السابع : التفاضل بين نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي..... 272
- المبحث الخامس: ضوابط الأغلبية في الديمقراطية الغربية..... 273
- المطلب الأول : إشكالية التعارض بين السلطة والحرية..... 274
- المطلب الثاني : مظاهر طغيان الأغلبية في الديمقراطية الغربية..... 275
- المطلب الثالث : مبررات إطلاق سلطان الأغلبية في الديمقراطية الغربية..... 276
- المطلب الرابع : الآثار السلبية لإطلاق سلطان الأغلبية..... 277
- المطلب الخامس : تقييد سلطان الأغلبية في الديمقراطية الغربية..... 279
- الفصل الثاني: التأصيل الشرعي لمبدأ الأغلبية..... 285
- المبحث الأول: الاتجاه الرافض لمبدأ الأغلبية وأدلتهم..... 286
- المطلب الأول : الأدلة المستقاة من القرآن الكريم..... 287
- المطلب الثاني : الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة..... 293

- 300المطلب الثالث : الأدلة المستمدة من سيرة الخلفاء الراشدين
- 305المطلب الرابع : الأدلة العقلية المعتمدة
- 314المبحث الثاني: القائلون بإلزام مبدأ الأغلبية وأدلتهم
- 314المطلب الأول : الأدلة المستمدة من القرآن الكريم
- 319المطلب الثاني : الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة
- 326المطلب الثالث : الأدلة المستمدة من سيرة الخلفاء الراشدين
- 328المطلب الرابع : الأدلة المنطقية و الواقعية
- 331المبحث الثالث: علاقة الأغلبية بالإجماع وعصمة الأمة
- 332المطلب الأول : مبدأ الأغلبية وعصمة الأمة
- 333المطلب الثاني : مبدأ الأغلبية والإجماع
- 341المبحث الرابع: مجالات العمل بالأغلبية، وضوابطها
- 341المطلب الأول : مجالات العمل بالأغلبية في نظام الإسلام
- 344المطلب الثاني : ضوابط الأغلبية في نظام الإسلام
- 347الخاتمة
- الفهارس
- 3561- فهارس المصادر والمراجع
- 3772- فهارس الآيات القرآنية الكريمة
- 3873- فهارس الأحاديث النبوية الشريفة
- 3894- فهارس الأعلام
- 3965- فهارس المحتويات