

الديمقراطية والشورى

فى الفكر الإسلامى المعاصر

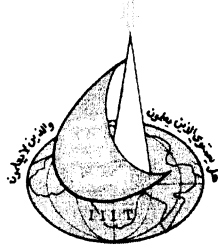
دراسة فى فكر الشيخ محمد الغزالى

محمد عبد الفتاح فتوح

الديمقراطية والشورى

في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي



١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
International Institute of Islamic Thought

500 Grove St, Herndon, VA 20170, USA
Tel: 703-471-1133/ Fax: 703-471-3922
E-mail: iiit@iiit.org/URL: www.iiit.org

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ — يناير ٢٠٠٦ م

رقم الإيداع ١٧٥٣٥ / ٢٠٠٥

الترقيم الدولي I.S.B.N. 977-09-1360-X

مكتبة الشروق الدولية

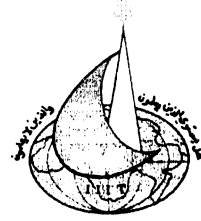
٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ - ٤٥٠١٢٢٩ - ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < [shoroukintl @ hotmail. com](mailto:shoroukintl@hotmail.com) >

< [shoroukintl @ yahoo.com](mailto:shoroukintl@yahoo.com) >

مكتبة الشروق الدولية



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

الديمقراطية والشورى

في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي

محمد عبد الفتاح فتوح

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	إهداء
٩	توطئة
١٩	مقدمة
٢٩	الفصل الأول : اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إزاء الديمقراطية
٣٩	المبحث الأول : جدل العلاقة بين الديمقراطية والشورى فى الفكر السياسي الإسلامي المعاصر
٥١	المبحث الثاني : رؤية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لمفهوم الديمقراطية
٨٥	الفصل الثاني : مفهوم الديمقراطية وعلاقته بالشورى عند الغزالي
٩١	المبحث الأول : العوامل المؤثرة على فكر الغزالي
١١٣	المبحث الثاني : دلالات المفهوم وصعوباته عند الغزالي
١٢٠	المبحث الثالث : العلاقة بين الديمقراطية والشورى والاستبداد السياسي عند الشيخ الغزالي
١٣١	الفصل الثالث : المقومات الفكرية للديمقراطية وارتباطها بالشورى عند الغزالي
١٣٥	المبحث الأول : سيادة الدستور
١٤٤	المبحث الثاني : العلاقة بين السلطات

١٥١	المبحث الثالث : المشاركة في الشؤون السياسية والعامة
١٥٩	المبحث الرابع : التعددية السياسية
١٦٣	المبحث الخامس : احترام حقوق الإنسان وحياته
	الفصل الرابع : المقومات المؤسسية والحركية للديمقراطية وأهميتها في تطبيق
١٧٧	الشورى عند الغزالي
١٨١	المبحث الأول : الرئاسة ومؤسسة الحكم
١٩٥	المبحث الثاني : المجلس النيابي أو التمثيلي (البرلمان)
١٩٩	المبحث الثالث : الأحزاب السياسية
٢٠٥	المبحث الرابع : الانتخابات كإطار حركي لمفهوم الديمقراطية
٢١١	الخاتمة
٢٢١	قائمة المراجع
٢٣٥	ملحق (١) : قائمة بمؤلفات الشيخ محمد الغزالي
٢٣٩	ملحق (٢) : قائمة بالمؤلفات التي كُتبت حول الشيخ الغزالي

إهداء

إلى الذي عشق الحرية وكافح من أجلها حتى أتاه اليقين ... الشيخ محمد
الغزالي رحمه الله... أهدي هذا العمل المتواضع وفاءً وعرفاناً.

محمد عبد الفتاح فتوح

توطئة

تتطلب دراسة الديمقراطية والشورى عند الشيخ محمد الغزالي، التطرق لاتجاهات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إزاء الديمقراطية والشورى. إذ إنه يمكن القول إن الشيخ الغزالي يمثل تياراً فكرياً، تبلور في سياق التطرق لمفهوم الديمقراطية من وجهة نظر هؤلاء المفكرين الذين ينتمون لهذا التيار.

ويمكن القول بداية بجدلية العلاقة بين كلٍّ من الديمقراطية والشورى. على اعتبار أن الشورى تمثل ركيزة أساسية للحكم الإسلامي، إلا أنها، وحسبما يرى كثير من المفكرين، مبدأ عام يحتاج في ممارسته إلى كثير من التفاصيل المتعلقة بالجوانب التطبيقية والعملية، والمرتبطة بظروف الزمان والمكان. وقد أمكن تحديد عدد من المبادئ والآليات والمؤسسات في النظم الديمقراطية والتي يمكن أن تسهم في إعمال مفهوم الشورى الإسلامي على أرض الواقع، ومن أهمها: سيادة الدستور، الفصل بين السلطات، المشاركة السياسية، التعددية السياسية، احترام حقوق الإنسان، مؤسسة الرئاسة (السلطة التنفيذية)، البرلمان (السلطة التشريعية)، الأحزاب السياسية، الانتخابات.

فقد تناول رؤية الفكر الإسلامي المعاصر للديمقراطية والشورى، وذلك من خلال نظرتهم للعديد من المبادئ والمؤسسات سالفه الذكر.

ويمكننا القول إن التأكيد على سلطة الأمة، يمثل في الفكر الإسلامي المعاصر الأساس الذي اعتمد عليه المفكرون الإسلاميون المعاصرون في الربط بين الديمقراطية والشورى. فسلطة الأمة يربطها بعض المفكرين بمبدأ الاستخلاف في الأرض، والذي يعتبر حقاً للأمة بأكملها. وهذه السلطة وإن كانت كمبدأ مقرر عند معظم المفكرين، إلا أن حدود هذه السلطة وكيفية ممارستها موضع خلاف. على أن سلطة الأمة تظهر

توطئة

تتطلب دراسة الديمقراطية والشورى عند الشيخ محمد الغزالي ، التطرق لاتجاهات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إزاء الديمقراطية والشورى . إذ إنه يمكن القول إن الشيخ الغزالي يمثل تياراً فكرياً ، تبلور في سياق التطرق لمفهوم الديمقراطية من وجهة نظر هؤلاء المفكرين الذين ينتمون لهذا التيار .

ويمكن القول بدايةً بجدلية العلاقة بين كلٍّ من الديمقراطية والشورى . على اعتبار أن الشورى تمثل ركيزة أساسية للحكم الإسلامي ، إلا أنها ، وحسبما يرى كثير من المفكرين ، مبدأ عام يحتاج في ممارسته إلى كثير من التفصيلات المتعلقة بالجوانب التطبيقية والعملية ، والمرتبطة بظروف الزمان والمكان . وقد أمكن تحديد عدد من المبادئ والآليات والمؤسسات في النظم الديمقراطية والتي يمكن أن تسهم في إعمال مفهوم الشورى الإسلامي على أرض الواقع ، ومن أهمها : سيادة الدستور ، الفصل بين السلطات ، المشاركة السياسية ، التعددية السياسية ، احترام حقوق الإنسان ، مؤسسة الرئاسة (السلطة التنفيذية) ، البرلمان (السلطة التشريعية) ، الأحزاب السياسية ، الانتخابات .

فقد تناول رؤية الفكر الإسلامي المعاصر للديمقراطية والشورى ، وذلك من خلال نظرتهم للعديد من المبادئ والمؤسسات سالفة الذكر .

ويمكننا القول إن التأكيد على سلطة الأمة ، يمثل في الفكر الإسلامي المعاصر الأساس الذي اعتمد عليه المفكرون الإسلاميون المعاصرون في الربط بين الديمقراطية والشورى . فسلطة الأمة يربطها بعض المفكرين بمبدأ الاستخلاف في الأرض ، والذي يعتبر حقاً للأمة بأكملها . وهذه السلطة وإن كانت كمبدأ مقرر عند معظم المفكرين ، إلا أن حدود هذه السلطة وكيفية ممارستها موضع خلاف . على أن سلطة الأمة تظهر

بشكل أساسي في اختيارها لمن يحكمها، وهو ما عرفه المسلمون من خلال مفهوم البيعة، ثم من خلال مبدأ الشورى.

وارتباطاً بقضية سلطة الأمة، نلاحظ اهتماماً بمسألة أخرى، وهى التعددية السياسية. فهناك اتجاه لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين لاعتبارها معبرة عن واقع الاختلاف في المجتمع، الذي لا يمكن إنكاره أو تجاهله، فالاختلاف سنة كونية. وإذا كانت التعددية السياسية واختلاف الآراء تحظى باتفاق إلى حد كبير، فإن التعبير عن هذه التعددية من خلال الأحزاب السياسية، يشير بعض الإشكاليات لدى بعض المفكرين. وإذا كانت حرية الرأي والتعبير وحرية المعارضة، المرتبطة بحق الاختلاف، تحظى بتأييد كبير من بعض المفكرين، فإن تنظيم هذه المعارضة والقيام بها بشكل جماعى منظم، يعتبر مجالاً للاختلاف.

على أن الأساس الذى انطلق منه الفكر الإسلامى في الربط بين الديمقراطية والشورى، هو قضية حقوق الإنسان وحرياته. ويعتبر هذا الأساس محوراً للاتفاق بين كثير من المفكرين، مع اختلاف في تحديد هذه الحقوق على وجه الدقة، مع التأكيد على الحرية الشخصية باعتبارها مفتاحاً للتمتع بالحقوق الأخرى. وفي هذا السياق نلاحظ تأييداً لما تضمنته المواثيق العالمية لحقوق الإنسان من حقوق وحریات، مع التأكيد على أن الإسلام كان سباقاً في تقرير هذه الحقوق. إضافة إلى التأكيد على الضمانات لحماية الحريات والحقوق الإنسانية، والضوابط والحدود التى تمنع إساءة استخدام هذه الحقوق والحريات أو الإضرار بالآخرين.

وإذا أردنا أن نربط ما طرحه الفكر الإسلامى بعامة، بنظرة الغزالي للديمقراطية والشورى، فإننا نلاحظ بداية جملة من العوامل المؤثرة على فكر الشيخ محمد الغزالي، وخصوصاً فيما يتصل بمفهوم الديمقراطية، وهى العوامل الاجتماعية والاقتصادية والعوامل الثقافية والعوامل السياسية، وأهم ما تشتمل عليه العوامل الاجتماعية والاقتصادية، أن الغزالي نشأ فى مجتمع، وهو المجتمع المصرى بعامة، تسوده الإقطاعية والفوارق الطبقية، واتساع الهوة بين الفقر المدقع الذى يخيم على غالبية السكان، والغنى الفاحش الذى يتركز بين أفراد فئة قليلة. وتعاقد كل ذلك مع انتشار الجهل والامية، وانتشار الأمراض وخصوصاً بين فئات المجتمع الأكثر فقراً.

أما العوامل الثقافية، فيندرج تحتها دراسة الشيخ الغزالي الدينية في الأزهر، وانتمائه للمدرسة التجديدية، والتي كان من روادها جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا، ثم حسن البنا الذى ما فتئ الشيخ الغزالي يذكره طوال حياته. إلا أن انتماء الشيخ الغزالي لهذه المدرسة التجديدية، والذي يعتبره البعض الحلقة الخامسة فيها، لا يعني أنه لا يختلف عن روادها الأوائل، بل إن الغزالي يختلف في كثير من النواحي والمجالات.

وأخيراً، العوامل السياسية، فقد شهد فى بداية حياته الاحتلال البريطاني، والآثار السلبية التي ترتبت على ذلك. كما أن الغزالي عاصر الحكم الملكى وما صحبه من فساد ومساوئ، ومثل ذلك الحكومات المتعاقبة بعد الملكية، ابتداء من الرئيس جمال عبد الناصر، الذي جاء إلى الحكم بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ م. وهذه الأمور عانى منها الشيخ الغزالي نفسه، كما عانى منها المجتمع المصري. فقد اعتقل عدة مرات بسبب انتماءاته السياسية وأفكاره. ويضاف إلى كل ذلك، انتماء الغزالي لحركة الإخوان المسلمين منذ بداية حياته، الأمر الذي كان له دور كبير في توجهه السياسي. فكل هذه التجارب ساعدت على بلورة فكر الشيخ الغزالي تجاه الاستبداد والحكم الفردي، والدفاع عن الحريات العامة وسعيه لإقرار حقوق الأمة وسلطتها السياسية، ودورها في حكم نفسها، وغير ذلك من المبادئ السياسية التي دافع عنها، والتي تمثل محتوى فكره السياسي.

ونلاحظ من خلال تتبع فكر الغزالي الفكرية عبر مراحل حياته المختلفة، أن الشيخ الغزالي لم يقف عند مجرد اللفظ أو المفهوم بالنسبة للديمقراطية، وإنما سعى لوضع تصوره حول المفهوم وأبعاده، إلا أنه وفي نفس الوقت لم يركز كثيراً على إيجاد تعريف معين لهذا المفهوم، بقدر ما جاء تركيزه منصباً على المضمون والمحتوى. ويمكن القول إن الغزالي أكد على مسألة الآليات والمؤسسات التي يقوم عليها مفهوم الديمقراطية، وكيفية الاستعانة بهذه الآليات والوسائل والمؤسسات في بناء الجوانب العملية للنظام السياسي الإسلامي وإعمال مفهوم الشورى الإسلامي، للتعويض عن الجمود الفقهي الذي ساد في العالم الإسلامي منذ قرون، ومواكبة التطورات والحاجات في المجتمع. والأساس الذي ينطلق منه الغزالي في محاولته لاقتباس هذه الآليات والمؤسسات، أن

النظام السياسي في الدولة الإسلامية يقوم على عدد محدود من النصوص والمبادئ، إضافة إلى أنه لا يوجد أى مانع من الاقتباس، مما توصل إليه الآخرون من وسائل وآليات لخدمة المبادئ الإسلامية الثابتة، وضمان الحياة السياسية السليمة، وليس فيها، أي الوسائل والآليات، ما يخالف عقلاً أو نقلاً.

وقد عمل الغزالي في خطين متوازيين. فعلى الجانب الأول سعى لمحاربة الاستبداد السياسي، وذلك منذ بداية عهده في الكتابة والتأليف. وعلى الجانب الآخر، عمل على إحياء مفهوم الشورى الإسلامي. فكلاهما مرتبط بالديمقراطية ولكن الأول مناقض لها، بينما الثاني يعتبر مرادفًا لها. وقد تصدى الشيخ الغزالي للاستبداد السياسي، لما له من آثار سلبية على مختلف نواحي الحياة في المجتمع. وذلك ابتداء من قضايا الإبداع الذى يتطلب حرية الفكر، وانتهاء بالإيمان والتدين الصحيح والقيام بأعباء الدعوة الإسلامية، إذ يصعب قيام إيمان صحيح في ظل هذا الاستبداد. إضافة إلى ما يؤدي إليه الاستبداد من فساد فى المجتمع، وإضعاف لبنائه الداخلي وما شابه ذلك. وهذا كله يعمل على انهيار البنيان السياسي وتفككه. ويضاف إلى ذلك، أن الاستبداد السياسي وبما يؤدي إليه من مفساد، يفتح الباب واسعاً أمام الاحتلال الأجنبي. ولذلك، فإن الغزالي يرى أنه من الضروري الاستفادة من تجربة النظم الديمقراطية في القضاء على الاستبداد السياسي والتخلص من نظم الحكم الفردي المطلق.

أما الشورى، فيرى الغزالي أنها ركيزة الحكم الصالح. فهي مبدأ إسلامي أصيل، وهي حكم المنطق والفطرة، وليس منة أو منحة من الحاكم يهبها أو يمنحها متى شاء. لذا فلا مجال للقول بغير إلزامية الشورى، ابتداءً وانتهاءً. ومن هنا، ينتقد الشيخ الغزالي فكرة المستبد العادل، فهي جمع بين المتناقضات، كما أن الشورى أصلاً جاءت لكى تقي الأمة مساوئ الرأى الواحد، الذي لا يجوز الركون إليه في حال من الأحوال. ومجال الشورى هو في الأمور التى يجوز فيها الاجتهاد والاختلاف، وفيما يجوز معه حدوث القلة أو الكثرة. إلا أن الغزالي يرى أن الشورى حقيقة مجملة، أي غير مفصلة، فالتفصيلات متروكة وفقاً لظروف المجتمع. وكل ما أدى إلى الشورى وساعد على تحقيقها على أرض الواقع، يأخذ حكمها من حيث الوجوب، حتى ولو

كان ذلك مما توصل إليه الآخرون، والمقصود بذلك الأجهزة والآليات والمؤسسات التي تيسر الطريق لإعمال مبدأ الشورى. وبالرغم من ذلك، فإن أرقى ما توصلت إليه الحضارة الديمقراطية، لم يخرج عن الأسس والأطر التي اعتمدت في زمن الخلفاء الراشدين.

وإذا ما نظرنا إلى العناصر التي تمثل مقومات أساسية للديمقراطية، فقد أكد الشيخ الغزالي بداية على أهمية وجود دستور ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويحدد اختصاصات الحاكم وسلطاته، وبشكل يضمن عدم تجاوز السلطة الحاكمة لحدودها واعتدائها على حقوق الأفراد وحررياتهم، ومنع الاستبداد وإساءة استعمال السلطة، إضافة إلى أن مثل هذا الدستور ضروري لضمان المبادئ الإسلامية وتحويلها إلى واقع ملموس، مثل مبدأ الشورى، على أنه يشترط في هذا الدستور أن يكون ضمن إطار الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة. وفي نفس الوقت، يؤكد الشيخ الغزالي على أن الأمة هي المعنية بوضع الدستور الذي يحكمها وينظم حياتها السياسية، فهي مصدر السلطة ومستقر السيادة في الدولة، وهذه السيادة لا تتعارض مع مبدأ «الحاكمية لله»، إذ الأمر لا يتعلق بأمور العبادات، أو ما جاءت به نصوص شرعية ثابتة. إنما الأمر يتصل بالمصالح المرسلة، ومنها شؤون السياسة والحكم. ويرى الغزالي أن وضع الدستور وصياغته لا يعني نهاية المطاف، بل إنه من الضروري توفر الضمانات التي تكفل تطبيق هذا الدستور على أرض الواقع، ويمنع تحوله إلى أداة تتحكم بها المصالح والأهواء. وللغزالي محاولة لوضع أسس لدستور إسلامي، يشتمل على تنظيم العلاقات في المجتمع، وعلى مختلف المستويات والمجالات.

وانطلاقاً مما سبق، فقد أكد الغزالي على ضرورة تحديد العلاقة بين السلطات وتوضيحها. إذ جعل السلطة التنفيذية خاضعة لرأي الأمة أو من يمثلها، مثل البرلمان. وفي نفس الوقت يرى أنه لا يجوز للسلطة التشريعية التدخل في صميم عمل السلطة التنفيذية، مع إمكانية مساءلة السلطة التنفيذية عن أعمالها. أما السلطة القضائية فلا يجوز - وحسب رأى الغزالي - إخضاعها للسلطة التنفيذية، لما في ذلك من ضياع للحقوق ووقوع للظلم. مع التأكيد على ضرورة تولي القضاء ممن يتمتعون بالكفاءة والمؤهلات، مع توفير كافة الضمانات لكفالة العدالة وحفظ الحقوق. وفي هذا السياق أيضاً، يتحدث الغزالي عن سلطة العلماء والفقهاء في الحكم. وذلك من خلال وقوف

هؤلاء العلماء في وجه فساد السلطة وظلمها، وتبصير الناس بالقضايا والمشكلات .
فهؤلاء العلماء يمثلون جانباً من سلطة الأمة في الرقابة على أعمال السلطة الحاكمة .

إن فكرة الغزالي تجاه السلطات ، والحكم بشكل عام ، تتركز أساساً على القضايا المرتبطة بالرئاسة أو السلطة التنفيذية . وهنا يؤكد الغزالي ضرورة تحديد سلطات الحاكم بشكل واضح ، لمنع أي استبداد أو إساءة لاستعمال السلطة . كما يؤكد على ضرورة تولي السلطة ممن يتمتعون بالكفاءة والمؤهلات الضرورية للقيام بمهام الحكم ورعاية مصالح الأمة . ذلك أن الإسلام جعل الحكم أمراً جلالاً ، وحمل الحاكم من المسؤوليات والمهام الكثير ، لذلك فعلى الأمة اختيار أفضل الناس وأكفأهم لمثل هذه المناصب . ويرى الغزالي أن الانتخاب هو الطريق الوحيد لاختيار الحاكم الصالح ، ويتنقد بالتالي مسألة توارث السلطة أو حصرها في أسرة معينة ، كما يتنقد أيضاً تولي السلطة من خلال الانقلابات العسكرية . كما يستطيع الشعب أن يعزل السلطة الحاكمة ، إذا عجزت عن تحقيق الأهداف التي جاءت من أجلها ، أو فشلت في حل المشكلات والأزمات التي يعاني منها . ويرتبط بمسألة الحكم ، قضية الطاعة . فالغزالي يرى أنه لكي تتوجب الطاعة على الأمة للحاكم ، فيشترط وصول هذا الحاكم إلى السلطة بطريق شرعي ، وبموافقة الأمة ورضاها . كما يشترط أيضاً اعتماد مبدأ الشورى في اتخاذ القرارات ، ليصبح أي قرار ملزماً ، وتكون الطاعة واجبة . وأخيراً يناقش الغزالي مسألة تولي المرأة الحكم . وهو لا يميل كثيراً لتولي المرأة الحكم ، إلا أنه لا يرفضه أيضاً . فهو يؤكد على معيار الكفاءة لتولي السلطة ، ويستشهد بالنجاحات التي حققتها بعض النساء اللاتي تولين السلطة في بلادهن . ولكنه وفي نفس الوقت ، يؤكد على أن الرجال أولى بمثل هذه المناصب .

وانطلاقاً من اهتمام الغزالي بتحديد اختصاصات السلطة التنفيذية وكبح جماحها وعدم إطلاق يدها في الحكم ، جاء اهتمامه أيضاً ببعض القضايا المرتبطة بالمجالس التمثيلية أو البرلمانية . فالمجلس النيابي أو البرلمان ، وكما يرى الغزالي ، يمثل ضماناً مهمة لمنع استبداد السلطة الحاكمة ، أو السلطة التنفيذية . كما أن برلماناً منتخباً يجمع داخله التيارات والاتجاهات السياسية المختلفة ، يشكل صمام أمان يحول دون اللجوء إلى وسائل أخرى ، مثل استخدام القوة للتعبير عن الرأي وحسم الخلافات .

فالمناقشات التي تجري داخل البرلمان، والاعتماد على الإقناع في الحوار، تمثل أداة مهمة لنزع فتيل الصراع خارج نطاق البرلمان. ولكن يشترط في هذا المجلس، أن يكون منتخباً انتخاباً حراً ونزيهاً ومعبراً بصدق عن واقع القوى السياسية في المجتمع. كما يمكن الحديث في هذا السياق أيضاً عن الضوابط التي تحكم عمل المجلس النيابي أو البرلمان، والتي تضبط حدوده وتحدد وظائفه.

وزيادة في الضمانات، ومنعاً للاستبداد أو الاستئثار بالسلطة، فقد أكد الغزالي على قضية المشاركة السياسية، والتي يرى أنها تقوم أساساً على اختيار الأمة لمن يحكمونها، ثم حق الأمة في إبداء رأيها في القضايا والشؤون التي تتعلق بمصالحها. وترتبط هذه المشاركة بمبدأ سيادة الأمة، وهي كما سبق التأكيد لا تتعارض مع مبدأ «الحاكمية لله». ويربط الغزالي بين المشاركة السياسية، وبين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما يربط بين السمع والطاعة، وبين حصول الأمة على حقها ودورها السياسي. والاشتراك في الأمور العامة حق لجميع الأفراد، ممن تتوافر لديهم المؤهلات، وتنطبق عليهم الشروط الموضوعية، وسواء كان ذلك في الانتخاب أو الترشيح أو إبداء الرأي والمشورة في الشؤون العامة. على الانتخابات العامة، تمثل الصورة الأساسية للتعبير عن سلطة الأمة، وهي تشكل عند الغزالي الأداة الشرعية الوحيدة لشغل أي من مناصب الحكم في الدولة، سواء كان ذلك للرئاسة أو المجلس النيابي. ويؤكد الغزالي على ضرورة أن تكون الانتخابات عامة، أي أن يكون الاشتراك فيها متاحاً لجميع فئات المجتمع وأفراده، انتخاباً وترشيحاً، وضمن شروط موضوعية معينة. ويرى أن هذه الانتخابات تحقق المقصود من نظام البيعة العامة عند المسلمين. ويرى الغزالي أن مسألة الترشيح لا تتعارض مع المبدأ «نحن لا نولي أمرنا من يطلبه»، ما دام الشخص الذي يتطلع للسلطة واضحاً نصب عينيه خدمة الأمة، غير ساعٍ لمكاسب أو مغايم دنيوية، ومدرِكاً لما هو ملقى على عاتقه من مهام ومسؤوليات.

ولضمان ممارسة المشاركة السياسية على أفضل وجه، ولكي تؤدي هذه المشاركة ثمارها، يؤكد الغزالي على مسألة التعددية السياسية. فقد رأى الغزالي أن هذه التعددية ترتبط بحرية الرأي وحق الاختلاف. كما أنه اعتمد على الاختلاف في الرأي في المجالات الفقهية، وهذا يمكن تطبيقه على الاختلاف في المجالات الأخرى، مع

التأكيد على ضمان حقوق الفئات والاتجاهات جميعها، وبشكل يمنع الاعتداء على حقوق الأقلية ورأيها، وفي نفس الوقت عدم ضياع حقوق الأكثرية، مع اعتماد الحوار والإقناع كأداة للتفاهم وليس اعتماد منطق القوة لفرض الإرادة والرأي. ولضمان هذه التعددية والتعبير عنها، فقد أكد الغزالي على ضرورة قيام الأحزاب السياسية الفاعلة وتعددتها؛ لأن هذا من شأنه العمل على عدم احتكار القوة والسلطة من قبل جهة واحدة. كما يؤيد الغزالي قيام المعارضة المنظمة من خلال الأحزاب، ويرى أن في ذلك ضماناً مهمة لمنع الاستبداد واستئثار جهة معينة بالسلطة.

وفي هذا السياق، يؤكد الغزالي على حقوق ما يطلق عليهم «الأقليات الدينية»، واحترام حقوقهم وكيانهم في المجتمع الإسلامي، كما عمل على تصحيح بعض المفاهيم المغلوطة المتعلقة بهم مثل الجزية، ومساواة دم المسلم بغيره من غير المسلمين.

وكهدف نهائي لكل ما سبق التأكيد عليه، تناول الغزالي مسألة حقوق الإنسان وحرياته. وبداية يقر بأن ما تضمنته المواثيق العالمية لحقوق الإنسان، لا يختلف كثيراً عما جاء به الإسلام من حقوق وحریات للإنسان. ويؤكد الغزالي على ضرورة عدم الاعتداء على حقوق الإنسان أو وضع العوائق أمامها، باستثناء بعض الضوابط التي تهدف لحماية حقوق الآخرين، ويمنع الإنسان من إساءة استخدامها. ويركز الغزالي في معالجته لقضية حقوق الإنسان، على الحرية، باعتبارها مفتاحاً للتمتع بالحقوق الأخرى. فالحرية الشخصية تشمل حرية التفكير، والحرية الاقتصادية في العمل والتملك، والحریات المدنية مثل إبرام العقود، والتنقل والإقامة، وغير ذلك. وتشكل الحرية السياسية محوراً مهماً ضمن إطار الحرية الشخصية. مع التأكيد على الضوابط التي تمنع تحول هذه الحريات إلى عامل إفساد وإساءة. ويمثل العدل والمساواة الركن الثاني من الحقوق الإنسانية، إضافة إلى الحرية. ويرى الغزالي أن الإسلام أقر المساواة وأكد عليها، داعماً بذلك الفطرة الإنسانية السليمة والإخلاق بهذا المبدأ، سبب في تقويض وسقوط كثير من الأمم الماضية. وإضافة إلى ذلك، يتطرق الغزالي إلى حقوق أخرى للإنسان، مثل: حق الحياة والسلامة والأمن، وحق التعليم، والحقوق الاقتصادية (والتي تشمل حق العمل والتملك وضمان الحد الأدنى من متطلبات الحياة الكريمة)، حق تكوين الأسرة، وغير ذلك من الحقوق.

وقد توصلت الدراسة إلى أن الشيخ الغزالي حين أطلق مفهوم الديمقراطية، لم يقصد بذلك السير في ركب تيار التغريب، الذي برز في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وإنما فعل ذلك عن وعي بما يحتويه هذا المفهوم من أبعاد ويحمله من دلالات. فهو يرى أن مفهوم الديمقراطية يمثل آليات ومؤسسات، يمكن أن تخدم مبادئ مقررّة وثابتة عند المسلمين، مثل مفهوم الشورى. إضافة إلى أن الغزالي رأى في مفهوم الديمقراطية، وبعد دراسة واعية للأصول والأسس التي يقوم عليها، أنه في جوهره لا يختلف كثيراً، ومن الناحية النظرية، مع ما قرره الإسلام في مجال النظام السياسي، إضافة إلى المبادئ الإسلامية العامة. ويمكن ومن خلال تطبيق جدي وحقيقي لهذا المفهوم على أرض الواقع، أن تحل العقدة الرئيسية التي تعاني منها دول العالم الإسلامي، وهي الاستبداد السياسي.

مقدمة

يُعدُّ مفهوم الديمقراطية من المفاهيم السياسية الشائعة في العصر الحديث، وأصبح هذا المفهوم يتمتع بجاذبية كبيرة لدى الشعوب المختلفة، حتى إنه أصبح ينظر إليه باعتباره النموذج الأمثل لأي نظام سياسي. كما أنه وفي ظل رواج هذا المفهوم، أصبحنا نشهد ما يسمى بموجة التحول الديمقراطي. وهذا الأمر ينطبق على كثير من دول العالم، بما فيها الدول الإسلامية.

وهذا الأمر، أي انتشار مفهوم الديمقراطية، دفع المفكرين الإسلاميين، كما دفع غيرهم من المفكرين، لتناوله والتطرق لجوانبه المختلفة.

إن مفهوم الديمقراطية يعتبر من المفاهيم التي تثار حولها العديد من الآراء والإشكاليات وعلامات الاستفهام، من جانب المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث. فمن خلال تعامل رواد الفكر الإسلامي المعاصر مع هذا المفهوم، برزت اتجاهات مختلفة بين مؤيد ومعارض ومتحفظ، سواء ارتبط ذلك ببعض جوانب هذا المفهوم أم بكليته. ويمكن القول بأن مفهوم الديمقراطية، بغض النظر عن استخدامه باللفظ أو من خلال عناصره وقضاياه الأساسية، يمثل محوراً في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

ويمكن القول بأن هناك جدلاً فكرياً حول موضوع الديمقراطية، والمفاهيم الوافدة أو الأجنبية التي دخلت على الواقع السياسي والاجتماعي العربي والإسلامي. وهذا أثار مشكلة في التوفيق بين هذه المفاهيم وبين الموروث، من مبادئ وكتابات تختص بالإطار السياسي في المجتمع الإسلامي.

ولكن هذا الجدل، وبالرغم من أنه قد يظهر أن هناك معضلة بالفعل في التوفيق بين المبادئ أو المفاهيم السائدة في المجتمع وبين المفاهيم الأجنبية، إلا أنه لا يعني أن هناك

عزوفًا عن محاولة حل هذه الإشكالية بسبب تشابكها أو تعقدها، فقد برزت العديد من المحاولات في هذا السياق، إما لحل هذه الإشكالية وفض الاشتباك بين الأمرين أو للتأكيد على هذا التباعد وترسيخ هذه الإشكالية.

وليس من المستغرب الاختلاف وعدم اتفاق المفكرين الإسلاميين على تصور معين إزاء مفهوم الديمقراطية، فالديمقراطية أصلاً هي مفهوم خلافى حتى في المجتمعات الغربية، وكما يشير لذلك العديد من مفكري الغرب.

فإذا كان المفكرون الإسلاميون قد انطلقوا في تناولهم لمفهوم الديمقراطية من أصول واحدة، وهي الأصول الإسلامية العامة، وتلك المرتبطة بالإطار السياسي بشكل خاص، فإن كيفية قراءة تلك الأصول المتضمنة في النصوص الشرعية الثابتة أو كيفية إنزال هذه النصوص على أرض الواقع، موضع خلاف. الأمر الذي انعكس على طريقة تعامل هؤلاء المفكرين مع مفهوم الديمقراطية، وبالتالي الاختلاف في الآراء التي توصلوا إليها. وإذا أمكن تقسيم هؤلاء المفكرين من حيث آرائهم حول الديمقراطية إلى مؤيد ومعارض، فإنه يمكن اعتبار الشيخ محمد الغزالي أحد رواد الاتجاه المؤيد، مع التأكيد على الاتجاهات الفرعية داخل كل من هذين الاتجاهين.

ويمكن أن يكون لهذه الدراسة أهمية من الناحيتين العلمية والعملية. فمن الناحية العلمية، فإنها تُعدُّ محاولة لإيجاد تراكم علمي ومعرفي حول المفكرين الإسلاميين المعاصرين، ولفت النظر إلى ضرورة نيلهم القدر من الدراسة والبحث، مثلما حظي به غيرهم من المفكرين الإسلاميين الأقدمين، وبالتالي تكون هذه الدراسة كتوثيق لفكر الغزالي وإنجازاته المتعددة، وذلك فيما يتعلق بموضوع الدراسة ومنهجه. ويمكن بلورة أهمية الدراسة من الناحية العلمية في النقاط التالية:

١ - بيان مدى دراسة المفكرين الإسلاميين المعاصرين للمفاهيم السياسية التي تعتبر غربية المنشأ، وبيان مواقفهم منها، مع التركيز على آراء الشيخ الغزالي.

٢ - محاولة توضيح كيف نظر الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ممثلاً في الشيخ الغزالي، إلى أساليب تحويل الديمقراطية من قيمة وأطر فكرية إلى واقع معاش.

٣ - كيف نظر الشيخ الغزالي للديمقراطية في علاقاتها بالشورى، ومدى التقاطع بينهما والاختلاف .

أما من الناحية العملية، فإن العالم اليوم يشهد تحولات ديمقراطية في كثير من البلدان، ومنها دول العالم الإسلامي، وبالتالي فإنه من المفترض أن يكون هناك موقف للعرب والمسلمين من خلال مفكريهم نحو هذه المسألة، ويمكن جمع آراء هؤلاء المفكرين وتحليلها لتكون مرجعاً يتحدث عن مثل هذه المفاهيم . كذلك فإنه من المفيد أيضاً معرفة رأي علماء الإسلام في مدى صلاحية هذه المفاهيم وتطبيقها في بلاد المسلمين .

ويمكن تلخيص النقاط التي تنبع منها الأهمية العملية فيما يلي :

١ - مدى مساهمة المفكر الإسلامي المعاصر في قضايا معاصرة، تهم العالم الإسلامي، مثل قضية الديمقراطية والتحول إليها، وكيف يمكن تفعيل الآلية المناسبة في هذا التحول .

٢ - كيف يمكن إحداث التوافق بين الشورى والديمقراطية، من خلال أشكال مؤسسية قادرة على تجاوز الجدل الفكري حول العلاقة بينهما .

ومما دفعنا لاختيار الغزالي^(١) ليكون موضوعاً للدراسة، بعض الاعتبارات، أهمها :

١ - إن الغزالي كان له السبق في تناول مثل هذه المواضيع، وبهذا الشكل الذي يقوم على التوفيق بين الاعتبارات الدينية والواقعية . وبالطبع، فهو لم يكن منفرداً في هذا

(١) تجدر الإشارة إلى أن هناك فريقاً ممن تعاملوا مع فكر الشيخ الغزالي، قد نظروا إليه باعتباره فكراً بالمعنى العام، فيما ركز فريق آخر على وصفه بالداعية قبل أي شيء آخر .

- من الفريق الأول، انظر :

- محمد وقيع الله، **ملامح الفكر السياسي للشيخ محمد الغزالي**، ص ١٠٥ - ١٣٧ .

- ومن اعتبر أن الغزالي هو داعية قبل كل شيء، انظر :

- يوسف القرضاوي، **الغزالي رجل الدعوة**، في : فتحي ملكاوي (محرراً)، **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، ص ٢٠٧ - ٢٢٣ .

السياق، ولكنه في الوقت ذاته متمتع بحصيلة تجارب شخصية قد لا يكون غيره قد مر بها، وهذا ما سنلاحظه حين دراستنا للعوامل المؤثرة على نظرة الغزالي تجاه الديمقراطية وعلاقتها بالشورى أو غيرهما من المفاهيم السياسية التي تشكل محور فكره السياسي .

٢- إن الغزالي قد فارق الحياة، وهذا يعني أن ما طرحه من أفكار يمثل آخر ما توصل إليه، وأن نتاجه وتصوراته تشكل نهاية المطاف بالنسبة له، أي أن هذه الأفكار لن تتغير بفعل عوامل معينة، وهذا يعطينا تصوراً أكثر تكاملاً بفعل هذا الثبات .

٣- ويضاف إلى ما سبق، أن ما طرحه الغزالي في هذا السياق يعتبر متكاملاً إلى حد بعيد . بمعنى أنه تناول جوانب مختلفة من مفهوم الديمقراطية، بعكس كثير ممن تناولوا هذا المفهوم، وذلك بالتركيز على جوانب معينة .

ويمكن القول إن معظم الدراسات التي تناولت تصورات وأفكار الشيخ الغزالي تتصف بالعمومية، ويمكن تصنيفها على النحو التالي :

١- هناك دراسات تناولت حياة الغزالي من خلال تتبع مسار أفكاره وتصوراته في مجالات مختلفة، وذلك من خلال دراسة مختلف آرائه ومتابعة مختلف مؤلفاته وكتاباتهِ وتصنيفها ضمن مواضيع معينة . ومن هذه الدراسات : دراسة يوسف القرضاوي وهي بعنوان : «الشيخ الغزالي كما عرفته : رحلة نصف قرن» . فقد تناول المؤلف من خلال عشرة فصول، جوانب متعددة من حياة الغزالي، إضافة إلى جوانب من فكره وإنتاجه العلمي . فقد تحدث عن حياة الغزالي ونشاطه في بداية حياته، والغزالي وحسن البناء، والغزالي وحسن الهضيبي، والغزالي وثورة ٢٣ تموز (يوليو)، ونشاط الغزالي الدعوي وأساليبه ووسائله في الدعوة وبعض الأمور المرتبطة بهذا الموضوع، إضافة إلى المجالات التي خاض فيها الغزالي ضمن هذا الإطار، ثم الدراسات القرآنية للغزالي، ودراسات الغزالي في مجال السنة، ثم دراسات الغزالي في مجال الفقه، والإصلاح والتجديد في فكر الغزالي، وفي الفصل العاشر تعرض القرضاوي لعدد من المواقف التي وقفها الغزالي وكان لها صدى كبير، مثل شهادته في قضية مقتل فرج فوده . وفي كل موضوع من هذه الموضوعات، كان القرضاوي يطل

عليها من خلال مؤلفات الغزالي المرتبطة بكل منها، كما رد على كثير من الاتهامات والانتقادات الموجهة للغزالي. وقد وصل القرضاوي إلى أن إنتاج الغزالي العلمي يمثل مدرسة فكرية متكاملة.

٢- وهناك دراسات تناولت سمة معينة لفكر الغزالي، وحاولت طرح بعض النماذج والأمثلة. مثل دراسة محمد يونس: «تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد: قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي». تناول المؤلف، ومن خلال خمسة فصول، موضوع الإصلاح والتجديد عند الغزالي. ففي الفصل الأول تحدث عن موقع الغزالي في مدرسة التجديد وعلاقته بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا، باعتبارهم من أهم من تأثر بهم الغزالي في هذا المجال، ثم أهم معالم التجديد عند الغزالي، وخصوصاً دور العقل الإنساني والاجتهاد، وتطرق المؤلف في الفصل الثالث إلى الإصلاح والتجديد عند الغزالي في المجال السياسي، وخصوصاً فيما يتعلق بموضوع الديمقراطية وما يرتبط بها من عناصر، وفي الفصل الرابع يتناول المؤلف إسهامات الغزالي في الفكر الإسلامي في المجالات المختلفة، مثل القرآن والسنة والعبادات وموضوع المرأة وغير ذلك. وأخيراً يتعرض محمد يونس لنشاط الغزالي في مجال الدعوة وتميز الغزالي في هذا المجال.

٣- هناك دراسات تناولت مواضيع معينة عند الغزالي^(١)، مثل دراسة محمد وقيع الله، وهي بعنوان: «ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي». وقد تناول الباحث في هذه الدراسة مجمل تصورات الغزالي تجاه النظام السياسي، وخصوصاً تلك المرتبطة بالعلاقة بين الدين والسياسة، إضافة إلى الديمقراطية وما يرتبط بها من عناصر، مثل الانتخابات، وعلاقتها بالشورى. كما يتناول الباحث مسألة العلاقات الدولية في الإسلام كما يتصورها الغزالي، ودور المرأة السياسي. إضافة إلى قضايا أخرى من قبيل

(١) في الواقع معظم الدراسات المتعلقة بالغزالي يمكن تصنيفها ضمن هذا الصنف، أي دراسة موضوع معين عند الغزالي، مثل العقيدة والسنة والقرآن وعلوم تفسيره والسيرة النبوية والفقه واللغة العربية وقضايا المرأة، وغير ذلك. انظر هذه الدراسات في العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، والشيخ محمد الغزالي صور من حياة مجاهد عظيم، والعدد الخاص من مجلة إسلامية المعرفة، كما أن هناك العديد من الدراسات التي تناولت حياة الغزالي والتعريف به (انظر القائمة في نهاية الدراسة).

القومية العربية، والثقافة السياسية للمجتمع، والنظام الاقتصادي كما يتصوره الغزالي وما يرتبط به، مثل توزيع الثروات الوطنية والملكيات الخاصة وغير ذلك. وقد وصل الباحث إلى أن الغزالي بتصوراته حول هذه المواضيع يمثل امتداداً للمدرسة الإصلاحية التجديدية الحديثة، كما أن تصوراته في هذا المجال تتسم بالواقعية مع التزامها بالأصول والمبادئ الإسلامية. وهذه الدراسة الأخيرة هي أقرب الدراسات لموضوع دراستنا.

٤- إلا أن هذه الدراسات تتناول أفكار الغزالي بعمامة، وليس في إطارها السياسي فحسب، بل تتناول أيضاً أطراً أخرى مثل المجال الاقتصادي. وحتى فيما يرتبط بالجانب السياسي، فإنها تتسم بالعمومية وعدم التركيز على جانب معين، كما أن الديمقراطية لم تأخذ حجمها الحقيقي في هذه الدراسات وبما يتناسب واهتمام الغزالي بها، إضافة لضعف التحليل فيها. أما ما سنقوم به في هذه الدراسة فسنحاول أن نستقرئ تصورات الغزالي وأفكاره حول الديمقراطية على وجه الخصوص، ونحاول الابتعاد عن العمومية وخلط الأفكار بين ما هو سياسي وما هو غير ذلك، ثم نعمل على إخراج الأفكار المتعلقة بمفهوم الديمقراطية وعلاقتها بالشورى من بين هذا البناء السياسي العام عند الغزالي.

ولكى نستطيع الربط بين مفهومي الدراسة، نورد فيما يلي تعريفات لمفهوم الديمقراطية كما يطرحها عدد من المفكرين الغربيين، ثم نطرح بعد ذلك تعريفات معاصرة لمفهوم الشورى، كما يقدمها مفكرون مسلمون معاصرون. وذلك في محاولة منا لإبراز العناصر الأساسية للمفهومين. كما نتبع هذه التعريفات لكل من المفهومين بمؤشرات عامة توضح وبشكل عام، مفردات ومحاوَر التركيز في دراستنا.

١- تعريف مفهوم الديمقراطية:

- من أكثر التعريفات شيوعاً لمفهوم الديمقراطية: هو «حكم الشعب، بالشعب، وللشعب». وهو التعريف الذي ظهر قديماً عند الإغريق، واشتهر عن الرئيس الأمريكي لنكولن.

- على أن هناك من يرى أن الديمقراطية أصبحت اليوم حكم الكثرة، بدلاً من حكم الشعب كله، حسبما يفهم من سياق التعريف السابق^(١).

- تعريف جوزيف شومبيتر: «هو ذلك الترتيب المنظم الذي يهدف إلى الوصول إلى القرارات السياسية، والذي يمكن للأفراد من خلاله، اكتساب السلطة للحصول على الأصوات عن طريق التنافس»^(٢).

- وهناك من يعرف الديمقراطية بأنها: «مسؤولية الحكام عن أفعالهم أمام المواطنين الذين يمارسون دورهم بطريقة غير مباشرة من خلال تنافس ممثلهم المنتخبين وتعاونهم»^(٣).

- وتعرّف الموسوعة السياسية هذا المفهوم بأنه: «نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة»^(٤).

- يعرف ليلاند بولدوين الديمقراطية بأنها: «عملية سياسية إيجابية غرضها تحقيق إرادة الشعب المتطورة في التقدم نحو الحرية والمساواة والإخاء»^(٥).

- روبرت دال: «الديمقراطية حكم جماعي قائم على الانتخاب»^(٦).

- تعريف ألان تورين للديمقراطية: «اختيار حر للحاكمين من قبل المحكومين يتم خلال فترات منتظمة»^(٧).

(١) على خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، في حوار من أجل الديمقراطية، تحرير علي خليفة الكواري، ص ١٢٥.

(٢) انظر مثلاً رأي روبرت دال، ورد في: ثناء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، ١٩٩٧، ص ١٦.

- كذلك: جون الستر ورون سلاجستاد (محرران)، الدستورية والعقلانية والديمقراطية: دراسة في العقلانية والتغيير الاجتماعي، ترجمة: سمير نصار، ص ٥.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٦.

(٤) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، الجزء الثاني، ص ٧٥١.

(٥) ليلاند دوايت بولدوين، الديمقراطية أمل الإنسانية الكبير، ترجمة يوسف الخال، ص ١١.

(٦) روبرت دال، مقدمة إلى الديمقراطية الاقتصادية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، ص ٤٥.

(٧) ألان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة: حسن قبسي، ص ٣٩ =

ونحن هنا نفضل تعريف شومبيتر، إذ إنه أكثر اتفاقاً وتوافقاً مع هذه الدراسة. إذ إن الغزالي يركز في كتاباته، على قضية المشاركة السياسية العامة، من خلال الانتخاب أو البيعة، وضمان حق الأمة في حكم نفسها أو اختيار من يحكمها، والمشاركة في مناقشة الأمور التي ترتبط بمصالحها، ووضع التشريعات المرتبطة بها، وهو ما يشتمل عليه التعريف سالف الذكر. كما أن كثيراً من التعريفات الأخرى تشتمل على هذه العناصر، والتي تمثل الأساس بالنسبة للديمقراطية.

ويمكن وضع المؤشرات التالية لتحويل مفهوم الديمقراطية إلى مفهوم يمكن قياسه على أرض الواقع، ومن هذه المؤشرات.

- ضمان وحماية حقوق الإنسان وحياته.
- التعددية السياسية والحزبية.
- الفصل بين السلطات، واستقلال القضاء.
- التداول السلمي للسلطة من خلال قواعد ثابتة متفق عليها.
- الرقابة والمساءلة السياسية للحكومة^(١).

= - وحول مفهوم الديمقراطية وقضاياها الأساسية، إضافة إلى المراجع السابقة، انظر:

- مصطفى عبد الله خشيم، موسوعة علم السياسة، ص ١٨٠ وما بعدها.

- ناجي لوش، الديمقراطية: المفاهيم والإشكالات، ص ٥٥ - ٦٠.

- دافيد بتهام، وكيفين بويل، الديمقراطية أسئلة وأجوبة، ص ٩ - ١٠.

- معن أبو نوار، في الديمقراطية الحديثة، ص ٢٣ - ٢٤.

- Britannica Junior Encyclopaedia, vol. 5, Wiliam Benton, publisher, pp, 69-70

- The Encyclopaedia Amricana, vol. 8, pp.684-685.

(١) انظر مؤشرات عديدة للديمقراطية، إضافة للمراجع السابقة:

- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ٨٦.

- ألان تورين، ماهي الديمقراطية، ص ٤٠ - ٤١.

- روبرت دال، مقدمة إلى الديمقراطية الاقتصادية، ص ٦٣ - ٦٤.

٢ - تعريف الشورى؛

- تعريف عبد الحميد الأنصاري للشورى: «استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق».

- تعريف آخر لعبد الحميد الأنصاري: «استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها»^(١).

- يعرفها بسام عطية: «استطلاع ومعرفة رأي الأمة أو من يمثلها في القضايا التي تخصها بمجموعها أو فئة منها، بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة المجمع عليها إجماعاً له صفة التأيد»^(٢).

- تعريف توفيق الشاوي: «هي الوسيلة التي فرضتها الشريعة لصدور قرار من الجماعة ملزم لها ولأفرادها وحكامها».

- تعريف آخر لتوفيق الشاوي: «شورى الجماعة أو الشورى الجماعية التي تضمن مشاركة أفراد الجماعة والهيئات المكونة لها في صنع القرارات، المعبرة عن إرادتها في تقرير مصيرها، والتصرف في شؤونها العامة عن طريق الحوار الحر، ومناقشة الآراء من أجل اختيار أفضلها - أي أقربها - لهدي الإسلام وشريعته وعدالته»^(٣).

ونحن نفضل هنا تعريف بسام عطية؛ لأنه يشتمل على عنصرين أساسيين: حق الأمة أو من يمثلها في إبداء الرأي واتخاذ القرار، ثم اشتراط عدم مخالفة النصوص القطعية الثابتة، أو المبادئ الإسلامية العامة، أي القضايا التي لا تقبل الاجتهاد أو أن تكون محلاً للشورى، وهو ما نقيم عليه الجانب الأكبر من الدراسة.

ويمكن وضع المؤشرات التالية كأساس لقياس الشورى في هذه الدراسة:

- أن الحاكم لا يقطع أمراً حتى يطرحه للنقاش والتداول.

- اشتراك الأمة أو من يمثلها في اتخاذ أي قرار يتعلق بالحياة العامة في المجتمع.

(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤.

(٢) نقلاً عن: عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص ١٤٩ - ١٧٨.

(٣) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٨٠ - ٨١.

- اعتماد البيعة كأسلوب لتولي السلطة .

- عدم مخالفة النصوص والأصول والمبادئ الإسلامية من خلال أي عملية للشورى .

ونشير هنا ونحن نتحدث عن الديمقراطية والشورى ، أننا قدمنا الديمقراطية على الشورى في العنوان ، وذلك على اعتبار أن الجدل دائر أساساً حول الديمقراطية ، أما علاقتها بالشورى فهي عرضية ، ومرتبطة أصلاً بالخلاف حول الديمقراطية . ولذلك جاء تقسيم هذا الكتاب مرتكزاً على العناصر الديمقراطية بشكل أساسي ، فحديثنا عن الشورى جاء مرتبطاً بمحاولة المقاربة بين الديمقراطية والشورى ، وبعض أسس النظام السياسي الإسلامي ، من قبل المفكرين الإسلاميين . إذن فمحور دراستنا هنا هو مفهوم الديمقراطية وعناصره ، ومدى توافقه واختلافه مع المبادئ والأسس المقررة عند المسلمين .

الفصل الأول

اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي^(١) المعاصر إزاء الديمقراطية

(١) يمكن تعريف الفكر السياسي أنه :

- تعريف جان چاك شوفالبيه : «أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الإنسان في المجتمع الذي ساهم بقوة في صنع الحضارات، فهو ينسق ويربط التخييلات والأفكار التي لم يكن بإمكان العقل ولا يمكن له أن يكونها عن الظاهرة الأساسية الجذابة التي تسمى بالسلطة والتي وصفت صراحة أو ضمناً بالسلطة».

- تعريف لورانس وانلاس : «الفكر السياسي يشمل الجوانب المتعددة للظاهرة السياسية وكيفية نشوء المؤسسات الاجتماعية والسياسية وتنظيم العلاقات فيما بينها، وما ينشأ عن هذه العلاقات من مشاكل وقيم سياسية».

- تعريف وليم دايتنج : «الفكر السياسي الذي ينشأ من التفكير العقلي والمنطقي في ظاهرة السلطة الأمرة في المجتمع البشري، وتحليل خصائصها ووظائفها، والمؤسسات التي تعمل من خلالها، بهدف دراسة طبيعة العلاقات بين من يمارسون هذه السلطة والذين يطيعونها».

- تعريف س. ل. وير : «الفكر الذي يبحث في تفسير نشأة الدولة، وكيانها، والوظائف التي تقوم بها وعلاقة المواطنين بها».

- انظر هذه التعريفات وغيرها في :

- جان چاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط ٢، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م، ص ٧.

- بكر مصباح تيرة، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، جامعة قاروينس، بنغازي (ليبيا)، ١٩٩٤م، ص ٢٤ - ٢٥.

يرى بعض المفكرين أن هناك ضرورة لإحداث تحول في أسلوب تناول المفاهيم الإسلامية أو في طريقة طرحها والتعامل معها . تلك الطريقة التي تقوم على أساس محاولة إثبات أن المبادئ الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان . ولكن من الضروري أن يتعاضد مع ذلك السير بخط مواز ، يقوم على أساس تقديم الفكر الإسلامي والمبادئ الإسلامية من خلال البدائل التي يطرحها والتطبيقات العملية التي تشكل بديلاً لكثير من المفاهيم والمبادئ السائدة^(١) ، والتي قد لا تكون متعارضة بالضرورة مع ما يطرحه الفكر الإسلامي ، ولكن ربما يختلف الإطار المرجعي لكل منهما . وهذه العملية : طرح البدائل وربطها بالواقع ، هي من صميم عمل الفكر الإنساني بشكل عام ، والسياسي الإسلامي على وجه التحديد .

على أن هذا الفكر ، وبالرغم من كون الحياة والوجود هما الباعث الأول والمصدر الأساسي له ، ليس مطلق الحرية بدون ضوابط أو حدود ، فهناك من الأطر والمبادئ الإسلامية العامة ما يضبط حركة هذا الفكر وينظم مسيرته . ويرتبط بهذه المبادئ تحديد الدائرة العامة لهذا الفكر ، أو بمعنى أدق تحديد الدائرة التي يحظر عليه الاقتراب منها ، وهي تلك التي ترتبط بأمور العبادات والعقيدة والثوابت من الدين ، والتي لا تقبل الاجتهاد . فيما خلا ذلك فالمجال واسع لإعمال العقل والفكر ، وهي مجالات الحياة المتجددة ، من قبيل الاقتصاد والسياسة وما شابه ذلك . ويدعم كل ذلك ضرورة قيام الفكر الإنساني ، والإسلامي خصوصاً ، على منهج علمي مرتبط بالأطر العامة لهذا الفكر ويتسق مع الهدف الذي تسعى إليه وتدعمه . ولهذا يؤكد بعض المفكرين على ضرورة ربط هذا الفكر بأهداف معينة ، فهو ليس نوعاً من التخيل . ثم ربط هذا الفكر

(١) طه جابر العلواني ، الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج ، ص ٢٣ .

من خلال أهدافه بالواقع ليكون قادراً على الإنجاز والعطاء، ويحقق بالتالي مصلحة للمجتمع^(١).

وهناك ملاحظة مهمة يطرحها فريق آخر من المفكرين، وهي ضرورة التمييز بين الفكر الإسلامي وبين الإسلام، وهي فكرة طرحها محمد البهي ونقلها عنه الغزالي في أحد كتبه. ومبعث التمييز أن الفكر الإسلامي هو صنعة المسلمين العقلية لتحقيق مصلحة المجتمع وخدمة المبادئ الدينية العامة، أما الإسلام فهو وحي وسنن ثابتة. وهذا التمييز رتب اختلافات جوهرية بين الأمرين. فالفكر قابل للتطور والتغير والتعدد في وجهات النظر، بحكم تغير الواقع واختلاف الاجتهادات. لذا فإن الالتزام بما يفرزه هذا الفكر مرهون باتساقه مع القواعد والأصول الإسلامية العامة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن النظر إلى الفكر الإسلامي باعتباره الإسلام ذاته، يعني: نشوء «إسلامات عديدة لدين الله الواحد». ذلك أن العلاقة بين الأمرين، الفكر الإسلامي والإسلام، هي علاقة شيء قائم على شيء آخر، وليست علاقة تماثل أو أن أحدهما يمثل صورة متطابقة عن الآخر. حيث إن الفكر الإسلامي يعتبر تمثيلاً للصورة العامة التي ترسمها المبادئ الإسلامية العامة، ولكن ربما لا يكون هذا التمثيل دقيقاً أو صحيحاً، وهذا ممكن الإشكال في التعامل مع الأمرين باعتبارهما شيئاً واحداً^(٢). وهذا يعني: أنه من الضروري التمييز بين رأي الإسلام وموقف الإسلاميين من قضايا معينة، فهذا التمييز يفيد في مدى إلزامية الرأي ووجوب الالتزام به من قبل جميع المسلمين. وهذا ينطبق على كافة الأمور الاجتهادية، مثل النظر لمفهوم الديمقراطية والتعامل معه^(٣).

وضمن هذا الإطار، يقسم البعض التشريع الإسلامي إلى قسمين: الفقه الخاص أو فقه الأفراد، وهو المرتبط بالعبادات وهذه يمكن أن تقام في وجود الدولة الإسلامية أو

(١) المرجع ذاته، ص ٢٨ - ٣١.

(٢) نقلاً عن: محمد الغزالي، ليس من الإسلام، ص ١٣٦ - ١٣٩.

- كذلك: محمد الغزالي، «تعقيب»، في: إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ص ١٠٣.

(٣) محمد حسن الأمين، رؤية إسلامية للديمقراطية، ص ٦١.

غيابها، ومجال أعمال العقل في مثل هذه العبادات محدود، ويكاد يقتصر على تفصيلاتها وتطبيقاتها العملية. ثم الفقه العام، وهو قواعد ثابتة تمثل المبادئ العامة التي يقوم عليها المجتمع، وتترك مساحة واسعة للاجتهاد وأعمال العقل، وضمن هذه المساحة يمكن اللجوء للاجتهاد من خلال مجالس الشورى أو المجالس التشريعية أو التمثيلية نيابة عن الأمة^(١).

ويمكننا القول بأن إدراك العناصر السابقة المرتبطة بالفكر وتمييزه عن الإسلام ذاته، ضروري لفهم التفصيلات المرتبطة بالنظام السياسي الإسلامي. إذ إن الإسلام وضع أحكاماً عامة تحكم الإطار السياسي في المجتمع، وترك التفصيلات لظروف الزمان والمكان، يتوصل إليها المسلمون بأعمال عقولهم، مستحضرين الأحكام الإسلامية العامة والسياسية منها بشكل خاص، أو معبرين عنها وواضعين تفصيلاتها لتطبيقها على أرض الواقع. فهذه العملية، أي تحويل المبادئ الإسلامية العامة إلى واقع وآليات ومؤسسات، هي ما يمكن أن نطلق عليه الفكر السياسي الإسلامي. وهذا الفكر ينطبق عليه ما تحدثنا عنه فيما سبق.

ويربط بعض المفكرين بين كون الإسلام جاء لكل زمان ومكان، وبين العدد المحدود من النصوص التي تقر مجموعة المبادئ التي تحكم النظام السياسي في المجتمع الإسلامي، وهذا يتيح للعقل والفكر أن يتطور ويأتي بأنماط مختلفة لخدمة تلك المبادئ، وعلى رأسها الشورى^(٢).

وبالرغم من كل ذلك، نجد اتجاهاً عاماً لدى هؤلاء المفكرين للتأكيد على الارتباط بين الإسلام والسياسة. ذلك أن للإسلام موقفاً صريحاً وعاماً من القضايا السياسية، وذلك بوضعه الأطر العامة والخطوط العريضة لتنظيم الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي. فللإسلام توجهاته المرتبطة بالحكم والسياسات المالية وتنظيم أمور الحرب والسلم، وما شابه ذلك من تلك الأمور والقضايا. وينطبق الأمر كذلك على أفراد

(١) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري حول: العلمانية، الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشرعية، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) راشد الغنوشي، إقصاء الشريعة والأمة: (تداعيات خوف الفتنة)، ص ٣٢.
- كذلك: محمد خاتمي، الدين والديمقراطية: أسئلة الواقع في الدولة الدينية، ص ٨٢.

المجتمع أنفسهم، وذلك بحثهم على عدم التخلي عن دورهم في النظام السياسي من خلال التأكيد على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويرتبط بهذا الأمر النصيحة ومقاومة الفساد على أي مستوى كان، وهذه أيضاً صورة من صور التعبير عن الرأي. ويكون هذا الأمر بالتالي عاملاً مهماً في تقويم الحاكم وضماناً أساسياً لعدم انفراد السلطة أو شذوذه^(١). ويربط كثير من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث الدور السياسي للأمة بمسألة «الاستخلاف»^(٢). وهذا الاستخلاف يعني أن «الأمة كل الأمة ليس طبقة أو شريحة؛ الإنسان، والدولة مستخلفة عن الأمة»، وهذا يعني من وجهة نظر بعض المفكرين أن الأمة هي مستقر السيادة والسلطة، ومحكومة في نفس الوقت بما تقرره المبادئ الدينية والأخلاقية، والدولة مفوضة من قبل هذه الأمة للقيام بما يفوض إليها من سلطات وصلاحيات ومهام^(٣). فالدولة بهذا الشكل تمثل أداة من أدوات أداء الأمة لرسالتها، وهذه الأداة ليست مقدسة بذاتها، وإنما المقدس هو المبدأ أو الفكرة التي تقوم عليها الأمة وتعتقها. ولهذا توسع صلاحيات الدولة وتضيق بحسب حاجة الأمة لتأدية رسالتها من خلال هذه الأداة^(٤).

ولكن بالرغم من كون الأمة هي مستقر السلطة السياسية، وأنها هي المعنية

(١) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، الجزء الثاني، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) الاستخلاف هو الخلافة أو النيابة عن الغير. وهناك آريان بخصوص هذه الخلافة، فهناك من يرى بأنها خلافة عن جنس سابق كان يسكن الأرض، وهو رأي صاحب تفسير المنار رشيد رضا، أو أن هذا الاستخلاف هو عن الله وأن الله كلف الإنسان لإقامة سننه في الأرض وإعمارها. وفي كلتا الحالتين تكون الخلافة في نهاية الأمر عن الله.

والاستخلاف نوعان: استخلاف عام واستخلاف خاص. والاستخلاف العام، هو: استخلاف البشر جميعاً. والاستخلاف الخاص، هو: الاستخلاف في الحكم. والاستخلاف في الحكم نوعان: استخلاف الدول، واستخلاف الأفراد. فاستخلاف الدول يعني استقلال الأمة بحكم نفسها، واتساع سلطان هذه الدولة، وذلك بعد تحقق الأسباب لمثل هذه الأمور. واستخلاف الأفراد، هو الاستخلاف في الرئاسة، كان ذلك لأشخاص معينين ذكرهم القرآن الكريم.

- انظر في ذلك:

عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١٥ - ٢٦.

(٣) محمد عمار، الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية: (تصورات في حدود ولاية الولي ومسؤوليات المواطنين)، ص ٤٩.

- كذلك: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٩٧ - ٩٩.

(٤) راشد الغنوشي، فلسفة الإسلام السياسية، ص ١١٠.

بالاستخلاف في الأرض لا فئة محدودة أو جهة معينة، إلا أنه يصعب قيام الأمة بأكملها بممارسة ما تملكه من سلطة، لذلك فهي تنتخب من ينوب عنها للقيام ببعض الوظائف أو السلطات التي تملكها. ويطلق بعض المفكرين في هذا السياق مفهوم «الاجتهاد الجماعي» والذي يتحقق من خلال مبدأ الشورى. فالقضايا الخاضعة للاجتهاد وهي محل الشورى تكون خاضعة للمناقشة وإبداء الرأي، وهو حق للأمة إذا شاءت قامت به بنفسها أو فوضت من يقوم به نيابة عنها. وما يتم التوصل إليه من خلال الشورى، وهو ما تقره الأغلبية، ويعتبر ملزماً. وهذا يتعلق بالشؤون العامة، أما في الشؤون الخاصة للأفراد فهي متروكة لكل فرد من الأفراد، محكومين بالضوابط الشرعية ومراقبة الوازع الداخلي أو الضمير.

ومع إقرار مبدأ الانتخاب هذا، فإن سلطة الأمة الأساسية تكمن في اختيار رئيس الدولة من خلال مبدأ الانتخاب العام الحر والذي يحقق المقصود من مفهوم البيعة^(١). بالإضافة إلى انتخاب المجلس التمثيلي، أو مجلس الشورى أو تحت أي مسمى آخر، ويمارس هذا المجلس المنتخب دوراً مهماً في المراقبة على أعمال الرئيس الذي يمثل السلطة التنفيذية، إضافة إلى دوره في سن القوانين وإقرار السياسات العامة، وهو يمارس كل ذلك باعتباره ممثلاً عن الأمة ونائباً عنها. على أن الأمة لا تفقد سلطتها في «الاستخلاف» بعد عملية الانتخاب هذه، بل تستمر في أداء دورها في السلطة من خلال أعمال مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدعم هذا تأكيد بعض

(١) البيعة هي: «حق الأمة في إمضاء عقد الخلافة». وتصح هذه البيعة بأي طريقة وأي صيغة، وإن لم ترد في بيعات الخلفاء الراشدين. ويشترط فيمن يشارك في البيعة: الإسلام (عموم المسلمين من الرجال والنساء والعبيد)، البلوغ، العقل، الرضا والاختيار. يقوم بالترشيح الأعضاء المسلمون في مجلس الشورى، ثم يعرض هذا الترشيح على عامة المسلمين للترجيح بين المرشحين وحسب قاعدة الأغلبية، ولذلك تعتبر ولاية العهد مخلة بطبيعة العقد وحرية الأمة في الاختيار (ولاية العهد التي شهدتها الدولة الإسلامية عقب دولة الخلافة الراشدة)، ومثل ذلك اغتصاب السلطة، ولا تجب الطاعة لمغتصب السلطة. أما شروط الخليفة (المرشح) فهي نفس شروط المشتركين في البيعة، مضافاً إليها الذكورة والعلم، وشروط أخرى مختلف فيها.

- انظر في ذلك:

محمود الخالدي، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، ص ٣٢، ٨٣، ٩٣ - ١٠٩، ١٤٣ - ١٧٩.

المفكرين على أن الأمة هي المعنية بالخطاب الإلهي وليس الحكومة أو الدولة، فكل الأوامر والخطابات موجهة للأمة بأسرها^(١).

على أن بعض المفكرين، مثل محمد عمار، يفرقون بين البيعة التي نتحدث عنها، أي البيعة السياسية، والبيعة الدينية التي تعنى الدخول في الدين والإيمان به. فالبيعة الدينية واجبة والخروج عليها يعتبر ردة، أما البيعة للحاكم أو الدولة فهي اختيارية، ويصح فيها المعارضة أي الامتناع عن الدخول فيها^(٢). فهي بيعة مرتبطة بالأمور الدنيوية، وهي ما يجوز فيها تعيين الحاكم وخلعه، أما الأمور المرتبطة بالعبادات فلا علاقة لها بهذه البيعة السياسية^(٣). ويضيف راشد الغنوشي: إن البيعة أوجدت الحاكم ولم توجد الحكم، أي أنه يمكن للشعب أو الأمة تعيين الحاكم وعزله، ولكنها لا تستطيع إلغاء الحكم كمبدأ أو فكرة، فهي ضرورة لا غنى عنها لأي مجتمع^(٤). فالدولة ضرورية لتنفيذ أحكام الإسلام وحمايته، أي أن الدولة ضرورية للدين، والدين أساسي في إقامة هذه الدولة^(٥). على أن معظم المفكرين يؤكدون على أهمية الانتخاب العام أو البيعة العامة، والتي تعني فسح المجال أمام جميع المواطنين في الدولة للاشتراك فيها ضمن شروط موضوعية معينة انتخاباً وترشيحاً، دون احتكار من قبل جهة معينة أو فرد بعينه.

ويضاف إلى ذلك، ضرورة تحديد مدة معينة لتولي الحاكم السلطة، ففي هذا ضمان لمنع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة^(٦)، وما يترتب على ذلك من آثار سلبية للمجتمع، وخصوصاً إذا ترافق ذلك مع كبت للحريات وخصوصاً حرية التعبير، وقد يصل الأمر إلى حد انهيار البنيان الاجتماعي وتمزيق جسد الأمة^(٧). إلا أن هناك من يرى عدم تحديد مدة معينة لولاية الحاكم، إذ إن ولايته تنتهي بوفاة، ولا يتم عزله إلا بخروجه

(١) المرجع ذاته، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) محمد عمار، الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية، ص ٥٠ - ٥١.

(٣) محمد سليم العوا، الأمة والسلطة: حاكمية الشورى، ص ٣٩.

(٤) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٤٦.

(٥) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٨٠ - ٨٤.

(٦) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ٥١ - ٥٣.

(٧) عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، ص ٩٨ - ٩٩.

عن شروط توليته، وخصوصاً الالتزام بالأحكام الإسلامية^(١)، ويبدو في هذا الرأي الأخير تأثر أصحابه بالتجربة الإسلامية المتعلقة بالخلافة التي عرفتها الدولة الإسلامية.

وزيادة في الضمانات، فإن الحاكم لا يستطيع تقرير أي أمر من الأمور المتعلقة بالمصالح العامة أو الحياة العامة دون اعتماد لمبدأ الشورى^(٢). وهذا ما دفع ببعض للقول بأن الحكم في الإسلام «ليس مقيد الصلاحية فقط، بل مقيد النفوذ أيضاً»^(٣).

وباختصار، فإننا نستحضر هنا رأي مأمون الهضيبي الذي يؤكد أنه ليست هناك دولة دينية في الإسلام تدعي أنها صاحبة حق إلهي في الحكم، أو أنها لا تخطئ. لذا، فإنه مع ضرورة التزام السلطة بالأصول الإسلامية، يبقى من الضروري الاعتراف بإمكانية خطئها، وبالتالي تستطيع الأمة أن تمارس دورها في التقويم أو العزل^(٤). وهذا الأمر يمكن تحقيقه بشكل أساسي من خلال نظام الانتخاب العام، حيث إن عدم إعادة انتخاب حاكم أو فريق حكومي، حتى وإن استمر هذا الحاكم أو الفريق الحكومي في الحكم لحين انتهاء مدة ولايته، إلا أن عدم إعادة انتخابه دليل على عدم رضا الأمة أو الشعب عن أدائه السابق في السلطة. على أن هناك من يؤكد أن الإسلام لم يحدد نمطاً معيناً للحكم، وإنما المقصود بالإمامة أو الخلافة الرئاسة بمعناها العام. فللحكم الإسلامي دعامتان، هما: الالتزام بالأوامر والنواهي الشرعية، ثم الشورى، بغض النظر عن شكل نظام الحكم هذا^(٥).

إن هذه الإطلالة على ما طرحه المفكرون الإسلاميون المعاصرون في مجال التنظير لأسس الحكم الإسلامي، تفيدنا في تحديد الأسس التي انطلق منها هؤلاء المفكرون في تعاملهم مع مفهوم الديمقراطية، كما تفيدنا أيضاً في مسألة المقاربة بين مفهوم الديمقراطية والشورى باعتبار أن هذه الشورى تمثل ركيزة أساسية للحكم في الإسلام،

(١) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٩٩.

(٢) محمد سليم العوا، الأمة والسلطة، ص ٣٨.

(٣) حسن الترابي، حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب، تحرير: آرثر ل. لوري، ص ٤٣.

(٤) مأمون الهضيبي، في: حازم الأشهب وفريد إبراهيم (إعداد)، مصر بين الدولة الدينية والمدنية، ص ٤٩.

كذلك: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٥) المرجع ذاته، ص ٩٣ - ٩٤.

حيث إن هذه المقاربة تمثل محوراً هاماً في تعامل كثير من هؤلاء المفكرين مع مفهوم الديمقراطية .

على أن المقصود من كل هذا ليس التعرف على اتجاه أو اتجاهات بخصوص الديمقراطية فقط ، وإنما نهدف أيضاً لنرى هل كان الغزالي في تصوراتهِ إزاء الديمقراطية يمثل نفسه فقط ، أم أن هناك الكثير من المفكرين الذين يحذون حذوه ، أو بتعبير آخر يؤيدونه ، ويشكلون مع ما طرحه بهذا الخصوص منظومة متكاملة تقوم على أساس النظر للديمقراطية من خلال المبادئ والأصول الإسلامية العامة والسياسية منها على وجه التحديد ، وهو الاتجاه الذي يمكن أن نصفه بأنه يقف موقفاً وسطاً وإلى حد كبير . حيث إنه لم يرفض الديمقراطية بشكل مطلق ، وفي نفس الوقت لم يقبلها على علاقتها بدون تدقيق وتمحيص . على أننا يمكن أن نلاحظ داخل هذا الاتجاه اتجاهات فرعية أخرى ، هذا مع التطرق لبعض جوانب الانتقادات التي يبديها معارضو مفهوم الديمقراطية . ولكي نتعرف على بعض تفاصيل هذا الاتجاه الذي نحن بصدد والاتجاهات الأخرى ، تم تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : جدل العلاقة بين الديمقراطية والشوري في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر .

المبحث الثاني : رؤية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لمفهوم الديمقراطية .

المبحث الأول

جدل العلاقة بين الديمقراطية والشورى

في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

يُعدُّ مفهوم الشورى من المفاهيم المحورية في تعامل المفكرين المعاصرين مع قضايا النظام السياسي الإسلامي . فبغض النظر عن الاتفاق والاختلاف في تعريف هذا المفهوم، مثل اعتبارها إحدى وسائل إعمال العقل بما لا نص فيه^(١)، أو «اجتماع الناس على استخلاص الصواب»^(٢)، أو «التعاون باجتماع الرأي العام على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسؤولية وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً»^(٣)، فبغض النظر عن هذه التعريفات والاختلاف فيها، فإنه يمكن النظر إلى الشورى باعتبارها أحد الأركان الأساسية للنظام السياسي الإسلامي^(٤)، أو بتعبير آخر إحدى ركائز الدولة الإسلامية^(٥)، حيث إنها تمثل الأداة الأساسية التي يمكن من خلالها التعبير عن سلطة الأمة أو الشعب وممارستها عملياً، وذلك اعتماداً على كون هذه الأمة هي صاحبة حق الاستخلاف في الأرض^(٦).

وقد ينظر بعض المفكرين، مثل فهمي هويدي للشورى باعتبارها إحدى الآليات الضرورية لتحقيق المبادئ والركائز التي تقوم عليها الدولة الإسلامية. ذلك أن الشورى تتعارض مع قضية مساءلة ومراقبة السلطة الحاكمة، وذلك انطلاقاً من دور الأمة أو

(١) أحمد مبارك، الإسلام وأزمة الديمقراطية، ص ٧١.

(٢) محمود الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، ص ١٦.

(٣) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، ص ١٠.

(٤) حسن الترابي، حوار في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب، ٤٣.

(٥) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص ١٠٣ - ١١٣.

(٦) محمود الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، ص ١١.

الشعب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم النصيحة، وباعتبار أن الأمة تمثل الطرف الثاني في العقد السياسي بين الحاكم والمحكوم والذي يقوم من خلال الانتخاب. وبالتالي فإن من يتولى السلطة يعتبر وكيلًا عن الأمة، وللموكل أن يسأل وكيله عما يفعله^(١)، وذلك للمحافظة على مبدأ ولاية الأمة على نفسها وحماية حقوق الإنسان وحرياته، وضمان مبدأ المساواة ومنع الظلم والاستبداد والاستئثار بالسلطة. ومن هنا تبرز أهمية الضمانات القانونية والواقعية التي تمكن الأمة من المحافظة على دورها في هذا المجال^(٢).

ولكن يمكننا القول هنا: إن النظر إلى الشورى باعتبارها آلية يمكن أن تتحقق من خلالها بعض المبادئ والركائز للدولة الإسلامية، ربما يكون في ذلك خروج عن طبيعة الشورى باعتبارها مبدأ وليست آلية، وهو ما يقول به معظم المفكرين في هذا السياق. هذا ما جعل الديمقراطية تطرح كآلية لتحقيق العديد من المبادئ الإسلامية ومقومات الدولة الإسلامية ومنها الشورى.

وإذا كانت الشورى كمبدأ محل اتفاق، فإن هناك تفصيلات مرتبطة بها تمثل محاور للاختلاف، ونعني على وجه التحديد مسألتَي إلزامية الشورى، ثم من الذين تشملهم الشورى.

والاتجاه الغالب في المسألة الأولى، أي مدى إلزامية الشورى، هو إلزاميتها ابتداءً وانتهاءً، مع اعتماد مبدأ الأغلبية لإبرام أمر معين. وذلك منعاً لتفرد أي إنسان بإبرام أمر من الأمور العامة، وخصوصاً تلك التي تتعلق بالمصالح العليا للمجتمع^(٣). أما الاتجاه الآخر فيرى عدم إلزاميتها انتهاءً في أحوال كثيرة، أو يضع لذلك تفصيلات وحالات وشروط^(٤).

(١) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) صالح سُميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص ٥٢.

(٣) انظر على سبيل المثال:

- محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ٦٤.

- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص ١٣٩ - ١٤٠.

- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١٩٩ - ٢٠٣.

(٤) انظر على سبيل المثال:

- محمود الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، ص ١٢٣ - ١٢٥.

ومع إقرار كثير من المفكرين بأن الشورى عامة يشترك فيها جميع الناس ، أو يمكن أن يقوم بأمر الشورى مجلس يمثل الناس تمثيلاً حقيقياً ، وباعتماد على الانتخاب بشكل خاص ، مع إفساح المجال لأهل الاختصاص لإبداء الرأي في الأمور الفنية أو ذات الطبيعة التخصصية^(١) ، إلا أن هناك من يضيق حدود أهل الشورى ويجعلها محدودة ضمن إطار ما يطلق عليهم «أهل الحل والعقد»^(٢) . وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك من يرى أن أهل الحل والعقد ليسوا فئة محددة بشكل واضح ، ولذلك يمكن إدخال النخب ، على اختلاف مواقعهم واختصاصاتهم ، في أيامنا هذه ، ضمن جماعة أهل الحل والعقد^(٣) ، وليست هناك طريقة محددة لاختيار هؤلاء ، وإنما هي مرتبطة بالظروف الخاصة بالمجتمع^(٤) .

ويميل كثير من المفكرين لاعتبار مجال الشورى هو في كل قضية ترتبط بالمصالح العامة للمجتمع أو الأمة وليس فيها نص قاطع من كتاب أو سنة^(٥) ، أما الأمور التي يرد فيها نصوص قاطعة ، يقتصر دور الشورى على وضع التفصيلات أو الآليات لإعمال هذه النصوص ، على أن لا يتم الخروج عن الإطار العام لهذه النصوص أو المبادئ الإسلامية العامة^(٦) ، مع الاختلاف في مدى إلزامية ما يتم التوصل إليه من رأي من خلال هذه الشورى ، وكما لاحظنا ذلك آنفاً . إلا أن بعضاً ممن تناولوا هذه المسألة يرون

(١) انظر على سبيل المثال :

- محمد سليم العوا ، الفقه الإسلامي في طريق التجديد ، ص ٦٧ .
- محمد حسن الأمين ، رؤية إسلامية للديمقراطية ، ص ٦٤ .
- الطيب زين العابدين ، نحو شورى فاعلة ، ص ٧٤ .

(٢) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ص ٩٧ .

(٣) محمد مهدي شمس الدين ، حوار فكري حول : العلمانية ، الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشرعية ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٤) عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٥) انظر على سبيل المثال :

- محمد عمارة ، الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية ، ص ٥٣ .
- الطيب زين العابدين ، نحو شورى فاعلة ، ص ٥٧ .

(٦) عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

أنه يمكن للحاكم إبرام أي أمر إذا اقتنع بتحقيق مصلحة عامة للأمة ، دون الرجوع إلى الأمة أو من يمثلها^(١) .

ولكن يمكننا القول : إن هذا الرأي الأخير قد يفضي إلى حصول تجاوز لأمر الشورى من قبل الحاكم . إذ أننا إذا ما فتحنا المجال أمام السلطة الحاكمة بتقدير حصول المصلحة من عدمه ، فإننا نكون قد أوجدنا منفذاً أمام هذه السلطة لاستبعاد الشورى من الحياة السياسية بشكل تام ، وهذا يقود في نهاية المطاف إلى عدم إلزامية الشورى ابتداءً . فالأمر لا يتعلق بتحقيق المصلحة فقط ، هذا على فرض تحقق المصلحة من خلال الرأي الواحد ، وإنما يرتبط أيضاً بإفساح المجال للآراء المختلفة للتداول والمناقشة ، فقد تظهر تلك المناقشات جوانب معينة ، أو قد تنبه إلى أخطار معينة قد لا تكون ظاهرة من خلال النظرة الأولى . ويضاف إلى ذلك أن الاعتماد على الرأي الواحد قد يقود إلى الانفراد بالسلطة من خلال الفرد الواحد أو الفئة الواحدة ، ذلك أن احتكار السلطة لا يعنى فقط انفراد فرد أو مجموعة معينة بالسلطة ، وإنما يكون أيضاً من خلال احتكار الرأي . فلا معنى لتعدد مراكز السلطة أو القوى ، ما دام في النهاية تعود سلطة إبداء الرأي أو الأخذ به أو رفضه لفرد واحد أو فئة واحدة .

وضمن هذا السياق ، نجد من جعل القضايا التي تختص بها الشورى على نوعين : النوع الأول : ما ارتبط بمصالح الناس وحياتهم المعيشية ، أو ما اشتملت عليه من حقوق للناس . وهنا لا يسع الحاكم التصرف إلا بالرجوع إلى الأمة أو من يمثلها ، والرأي هنا ملزم للأخذ به ، مثل فرض الضرائب أو الاتفاقيات التجارية مع الدول الأخرى وما شابه ذلك . والنوع الثاني : ما ارتبط بالمسائل الاجتهادية العامة ، أو فيما يرتبط بالاختصاصات التي توكل إلى الحاكم ، وفي هذه المسائل تكون الشورى ملزمة ابتداءً إلا أنها غير ملزمة انتهاءً ، بل إن الحاكم له الخيار في الأخذ بما يرى فيه المصلحة العامة . وهذا ما قاد أصحاب هذا الرأي للوصول إلى أن الشورى تختلف عن الديمقراطية الحديثة ، من حيث إلزامية ما يقرره المجلس التمثيلي أو مجلس الشورى بالنسبة للحاكم . فهو في النظم الديمقراطية مشرع ، ورأيه ، وهو ما حاز على الأغلبية ، ملزم .

(١) م . أ قاضي ، المبادئ الدستورية للنظام السياسي الإسلامي ، ص ٤٣ - ٤٤ .

أما مجلس الشورى فهو يعين الحاكم في دراسة الأمور، وهو ليس بمشرع، ولا قيمة للأغلبية أو الأقلية، فأينما ظهر الحق وجب اتباعه والأخذ به، لذلك فما يتم التوصل إليه من خلال الشورى ليس ملزماً في كثير من الأحيان^(١). ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن اعتماد مبدأ الشورى، بالرغم من عدم إلزاميته في نهاية المطاف، ضروري للمحافظة على سلطان الأمة السياسي ودورها في الحكم^(٢).

ولكن يبرز هنا تساؤلان: ماذا نعني بكلمة «مشرع»؟ ثم من الذي يقرر الأصلح من الأمور أو الآراء؟ فإذا كنا نعني بكلمة مشرع التشريع في الأمور الدينية والتحليل والتحرير وما ارتبط بذلك من أمور، فهي مرفوضة بكل تأكيد، ولكن إذا كانت تعني سن القوانين التي تحكم المجتمع ووضع التفاصيل للحياة العامة مع مراعاة المبادئ الدينية والأخلاقية، فهذا ما أكدته كثير من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث. أما التساؤل الثاني المثار هنا، وهو بخصوص من يقرر الأصلح، فيمكن القول في هذا المجال: أنه إذا كانت الشورى ملزمة ابتداءً وغير ملزمة انتهاءً فربما يكون في ذلك تناقض، إذ ما فائدة الشورى إذا كان الرأي المقدم لا وزن له ما لم يوافق ما يراه صاحب السلطة التنفيذية، ثم من يقرر أن الرأي المشار به هو الأصلح أو لا، هل الفرد الحاكم أم الشعب أو من يمثله في مجلس الشورى أو المجلس التمثيلي؟ والإجابة على هذا قد تحدد المعنى المقصود من هذه الشورى باختلاف الإجابة عليه. وهنا أيضاً يمكن أن نجد من المفكرين المعاصرين من يرفض الرأي الذي نحن بصددده، وربما نلاحظ هذا من خلال ما طرحه أحدهم، معبراً عن موقف «المؤيدين» لإلزامية الشورى، سواء من حيث وجوبها كمبدأ ثم الأخذ بنتيجتها، «الشورى فريضة إسلامية قررها القرآن والسنة. والحاكم ملزم بممارستها في جميع شؤون الأمة، وملزم أيضاً بتنفيذ نتيجتها. ولا يستثنى أحد من حق تقديم المشورة» وبما في ذلك النساء وأهل الذمة^(٣).

وفي السياق ذاته، يؤكد كثير من مفكري الشيعة على مسألة إلزامية الشورى، وذلك

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام: رسم لنهاج وحل لمشكلات، ص ٦٠ - ٦٣.

(٢) محمود الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٣) عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص ١٥٨.

لغلبة الإمام المعصوم بحسب المعتقد الشيعي، وذلك بهدف توسيع قاعدة المشاركة في السلطة لتغطية هذا النقص^(١).

ولكن البعض الآخر من الشيعة أيضاً، يرون أن الشورى غير ملزمة، وهذا واضح من المعنى اللغوي الذي يعني تبادل الآراء للوصول إلى الحقيقة، ولا اعتبار هنا للأقلية أو الأكثرية، فللولي (الفقيه أو المعصوم) مخالفة الرأي المشار به والأخذ بما يراه صحيحاً وصواباً^(٢). ذلك أن الطاعة واجبة للفقيه أو الإمام المعصوم، وذلك من خلال دوره في القضاء والفتوى والولاية في الحكم^(٣). فللفقيه جميع ما للرسول أو المعصوم، إلا أنه لا يجوز له أن يحل حراماً أو يحرم حلالاً، ولكن طاعته واجبة فيما خلا ذلك^(٤). وبالرغم من كل ذلك، فإن الالتزام بالشورى والأخذ بنتيجتها عند ظهور الصواب والحق، شرط لصحة ولاية الفقيه^(٥).

ونلاحظ مما سبق: أن تحديد الأمور التفصيلية المرتبطة بالشورى مصدره الاجتهاد من قبل المسلمين. فالإسلام شرع الشورى كمبدأ عام، ولكنه ترك تحديد التفصيلات بحسب ظروف الزمان والمكان، وبما يحقق المصلحة العامة للمجتمع أو الأمة، شأن الشورى في ذلك شأن المفاهيم السياسية الأخرى^(٦).

ويمكننا القول بأن اعتماد النظام السياسي الإسلامي على عدد محدود من النصوص أو الأصول، وانطلاقه في وضع آلياته وتفصيلاته من ظروف الواقع واجتهاد أهل الرأي والاجتهاد في المجتمع الإسلامي، أوجد اتجاهات فكرية مختلفة تجاه المسائل والمفاهيم السياسية الفرعية. على أن الأمر أخذ منحى آخر، إذ لم يقتصر الأمر على الاجتهاد

(١) انظر على سبيل المثال:

- محمد حسن الأمين، رؤية إسلامية للديمقراطية، ص ٦٤.
- محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري حول: العلمانية، الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشرعية، ص ١٩.

(٢) محمد التسخيري، حول الدستور الإسلامي في مواد العامة، ص ٧٨ - ٧٩.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٩ - ٥١.

(٤) المرجع ذاته، ص ٦٣.

(٥) المرجع ذاته، ص ٩٣ - ٩٤.

(٦) انظر في ذلك:

- محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ٤٩ - ٥٠.

- أحمد مبارك، الإسلام وأزمة الديمقراطية، ص ٨٢.

لوضع التفصيلات والآليات لإعمال مبدأ الشورى، بل برزت تيارات واتجاهات تجتهد في النظر في تجارب الآخرين وما وصل إليه هؤلاء في مجال النظام السياسي، من مؤسسات وآليات يمكن أن تخدم مبادئ مقررّة عند المسلمين، الأمر الذي أوجد نوعاً من الخلاف بين هؤلاء المفكرين وبين الذين يجدون في ذلك خروجاً عن الأطر التي تحكم النظام السياسي الإسلامي. ونقصد هنا بالتحديد مفهوم الديمقراطية والعناصر المرتبطة به، وما يمكنه أن يقدم لإعمال مبدأ الشورى من آليات ومؤسسات للتطبيق العملي لهذا المبدأ، وما يترتب على ذلك من إشكاليات وتساؤلات.

ولعل مسألة المقاربة بين المفهومين، الديمقراطية والشورى، تجد أساساً لها عند بعض المفكرين منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ونستعرض هنا نصّاً كان كتبه محمد رشيد رضا عام ١٩٠٧ في مجلة المنار، يمكن أن نلاحظ من خلاله ارتباطاً بين التجربة الغربية من خلال الديمقراطية والشورى باعتبارها مفهوماً إسلامياً أصيلاً، يقول رشيد رضا: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم - أي الشورى - أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرّة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد أكبر أعوانها. . إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك. . ومع هذا كله أقول: إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنّا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم»^(١). أي أن رشيد رضا يعتبر هنا الديمقراطية تقوم أساساً على الشورى، ولذلك فنحن حين نتعامل مع بعض جوانب الديمقراطية، فإننا لا نتعامل مع شيء بعيد عنا تماماً.

وقبل رشيد رضا، كان جمال الدين الأفغاني مؤيداً لمثل هذا الربط، وإن كان أكثر وضوحاً في تأييده للديمقراطية، والحكم النيابي الدستوري والأحزاب السياسية، وما شابه ذلك^(٢).

(١) رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، دراسة وتقديم: وجيه كوثراني، ص ٢٣ - ٢٤.
(٢) هاني المرعشلي، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي، ص ١١٩ - ١٤٠.
- كذلك: محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، ص ٢٣٢ - ٢٣٨.

وكما قلنا، فإن المقاربة بين الديمقراطية والشورى، أو إدخال الديمقراطية في الحياة السياسية الإسلامية مسألة تثير النزاع والاختلاف. فقد تجد بعض الاتجاهات التي تتصف بالمحافظة، والتي تهدف إلى المحافظة على الهوية الذاتية للمجتمعات الإسلامية، قد تجد في إدخال الديمقراطية محاولة لإدخال مؤسسات ونظم أجنبية في هذه المجتمعات، مما يوسع الصراع والنزاع بين المفاهيم والنظم الأصيلة وبين الوافدة أو الأجنبية في المجتمع^(١). وهذه الإشكالية قد تبرز في المقاربة بين الديمقراطية والشورى إذا تم النظر إلى الديمقراطية من خلال التجربة الغربية، وضرورة الالتزام ببعض الأمور والأسس، إضافة إلى النظر إلى المبادئ الإسلامية بنظرة ضيقة أو «تقليدية»، مما يظهر عدم الاتساق أو التوافق بين ما تشتمل عليه الديمقراطية وبين هذه المبادئ^(٢).

ولكن مع ذلك، هناك محاولات تهدف لبناء مفهوم ديمقراطي إسلامي، يقوم على أساس التنسيق بين خطين متوازيين: مجارة المطالبات المتزايدة في دول العالم الإسلامي لتوسيع قاعدة المشاركة السياسية، ثم السعي لبناء نظام حكم قائم على الأصول الإسلامية^(٣).

ولكن مجرد المقارنة بين كل من الشورى والديمقراطية، يعني أنه وبالرغم من كون الشورى مبدأ إسلامياً أصيلاً إلا أنه ليس مناقضاً أو متعارضاً مع الديمقراطية بشكل تام، بل هناك أوجه كثيرة للالتقاء^(٤). ذلك أن المقارنة تعني في جوهرها وجود قدر من الاتفاق والاختلاف بين الأشياء أو المفاهيم موضع المقارنة، فلا جدوى من مقارنة أشياء متفقة تماماً أو مختلفة تماماً من جميع الجوانب.

على أن هناك من يختلف مع هذه النظرة، ويرى أن كلا من الشورى والديمقراطية يختلف تماماً، ابتداء بالأسس والمبادئ التي يقوم عليها كل من هذين المفهومين، وانتهاءً بالتطبيقات العملية لكل منهما^(٥). فلا يمكن وضع الديمقراطية مقابل الشورى

(١) جون اسبوزيتو وجون فول، الإسلام والديمقراطية، ترجمة صفوان عكاش، ص ٤٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٩.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٤.

(٤) رضوان السيد، مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ص ١٥.

(٥) محمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، ص ٦٧ - ٦٨.

الإسلامية، وذلك لاختلاف الفلسفة التي ينطلق منها كل منهما. فالديمقراطية أساسها الفرد وأهواؤه وشهواته، واعتماداً على رأي الأغلبية. أما بالنسبة للشورى، فأساسها الوصول إلى الصواب، كما تهدف إلى تحقيق صلاح المجتمع وأهدافه^(١).

ونجد أن هناك من وقف موقفاً وسطاً، حيث يرى هؤلاء أن الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية والمبادئ التي تركز إليها الشورى تتفقان إلى حد بعيد، ولكن المشكلة تكمن في تضخيم بعض الجوانب بالنسبة للديمقراطية، وذلك فيما يرتبط بالتطبيقات العملية لهذا المفهوم، من قبيل تطبيق مبدأ «الأمة مصدر السلطات»، وإطلاق حرية الشعب في التشريع بناءً على ذلك، إضافة إلى ترجيح كفة الحرية الفردية على الحريات المتعلقة بالجماعة وضعف الضوابط التي تتعلق بهذه الحرية، علاوة على ضعف مكانة الاعتبار الأخلاقية والدينية، وغير ذلك من القضايا التي يرى فيها البعض محاور للاختلاف بين الشورى والديمقراطية^(٢). ونلفت الانتباه هنا إلى أن القائلين بهذا هم من الذين يؤيدون الأخذ بالآليات والمؤسسات الديمقراطية، وهذا يعني أنه حتى الذين يمكن اعتبارهم من مؤيدي الديمقراطية لم يأخذوا هذا المفهوم دون تمحيص وتدقيق وحتى نقد، وهذا مما أوجد اتجاهات فرعية داخل الاتجاه العام الذي يتسم بتأييد الأخذ بالآليات الديمقراطية، فهذه التحفظات ربما تختلف من مفكر لآخر.

إلا أن هذا لا يمنع من الاستفادة من الآليات والمؤسسات التي اعتمدت عليها النظم الديمقراطية في تحقيق أهدافها ومبادئها، مثل المجالس النيابية المنتخبة، واعتماد مبدأ الأغلبية في اتخاذ القرارات مع عدم المساس بحقوق الأقلية، ومراقبة المجلس النيابي لأعمال السلطة التنفيذية، إضافة إلى سلطته في سن القوانين، باعتباره ممثلاً عن الشعب ونائباً عنه في ذلك، مع اعتماد الانتخابات كآلية لتداول السلطة. فهذه وسائل

(١) عبد الحميد أبو سليمان، السياسة والحكم في الإسلام، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

(٢) انظر مثلاً:

- عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤٢٧ - ٤٢٨.

- فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، ص ١٢٥ - ١٢٨.

- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، ص ١٤ - ١٧.

- عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٦٨ - ٦٩.

- إحسان هندي، الديمقراطية والحرية في الإسلام، ص ٥٦ - ٥٩.

يمكن أن تخدم مبادئ مقررة عند المسلمين مثل الشورى، وما يرتبط بها من عناصر ومبادئ^(١). ومن هنا نجد من يطلق تعبيرات من قبيل «الديمقراطية القائمة على الشورى». فالأساس الفلسفي للديمقراطية لسنا ملزمين به، إذا كان في ذلك ما يخالف أصولاً إسلامية، فالشورى يمكن أن تشكل الأسس أو الخلفية الفلسفية، ويمكن أن تشكل الديمقراطية الوسائل والآليات والمؤسسات لتطبيق هذه الأسس^(٢).

ولعل ما طرحه توفيق الشاوي في هذا السياق، يوضح جانباً من الإشكال في التعامل مع مفهوم الديمقراطية، ومقارنته مع الشورى. فالشاوي يرى أن الديمقراطية هي صورة غربية من الشورى، إلا أنها ناقصة، وذلك بسبب عدم التزامها بأصول الشريعة الإسلامية^(٣). فهي مرحلة من الشورى، مرحلة اتخاذ القرار أو تعيين السلطة الحاكمة^(٤).

على أن هناك من يؤكد أنه وبالرغم من إقرار الإسلام للعديد من المبادئ والقيم التي تقوم عليها الديمقراطية، مثل العدل والمساواة والحرية والتأكيد على الرضا الشعبي في تعيين الحاكم، إضافة إلى اعتماد الديمقراطية أساساً على الشورى، إلا أن الحكومة الإسلامية تختلف عن الحكومات الديمقراطية من حيث الشكل والنوع والهدف، إضافة إلى وضع القيود والضوابط التي تمنع من الخروج عن المبادئ الدينية والأخلاقية^(٥). ولذلك لا يجوز إطلاق ألفاظ من قبيل «ديمقراطية الإسلام» وما شابه ذلك، وذلك بسبب وجود أسباب كبيرة للاختلاف بين الإسلام والديمقراطية، بناء على ما سبق^(٦). بل إن هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يرى البعض أن «مسلم ديمقراطي أو مسلم ينادي بالديمقراطية، هو كمن يقول عن نفسه مسلم يهودي أو مسلم نصراني سواء بسواء»^(٧).

(١) عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص ١٦٩ - ١٧٢.

- عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤٢٩.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني، ص ١٨ - ٢٢.

(٣) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ١١.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤١٥.

(٥) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١٠١ - ١٠٥.

(٦) المرجع ذاته، ص ٢٩٤.

(٧) أمين ظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً، ص ٢٤.

على أن خلاصة رأي المؤيدين للأخذ بمفهوم الديمقراطية، أنه إذا تمت مراعاة بعض الجوانب الدينية والأخلاقية المقررة في الشورى، يمكن أن نتجاوز السلبيات التي تؤخذ على المناهج الديمقراطية، من قبيل مراعاة المعايير الأخلاقية والدينية مع التأكيد على الضوابط بالنسبة للحرية الفردية، مع إخضاع الديمقراطية ومبادئها للقواعد والمبادئ الدينية لإخراج هذا النظام من متعلقات البيئة التي نشأ وترعرع فيها^(١). وهذا هو مصدر الاختلاف بين المفهومين، فلكل مفهوم بيئته الحضارية والتاريخية وظروفه التي نشأ فيها^(٢). وهذا ما دفع البعض للقول بأن هناك بعض جوانب الاتفاق والاختلاف بين مفهومي الشورى والديمقراطية من حيث المبادئ، مع إمكانية استفادة الدولة الإسلامية من بعض الجوانب المرتبطة بالنظم الديمقراطية^(٣).

ومن هنا فإن بعض المفكرين، مثل راشد الغنوشي، يرون أن الأساس الذي يمكن الانطلاق منه في المقاربة بين الديمقراطية والشورى، هو أن مفهوم الديمقراطية يقوم أساساً بالاعتماد على مفهوم الشورى عند المسلمين. فالنظم الديمقراطية قامت بوضع هذا المفهوم الإسلامي موضع التطبيق، من خلال آليات عملية مثل الانتخابات والتعددية السياسية ووسائل التداول السلمي للسلطة إضافة إلى العديد من المؤسسات، لذلك فإنه يمكن الاستفادة من هذه الآليات التي تنسجم مع القيم والمبادئ الإسلامية. على أن إنكار هذه الآليات وردها هو لصالح بديل لا يمكن قبوله، وهو الاستبداد السياسي أو الحكم الفردي المطلق^(٤). كما أن هناك من يرى أن هناك تشابهاً كبيراً بين ما عرفه المسلمون من مبادئ لتنظيم الحياة السياسية وما تعتمد الديمقراطية، مثل الشورى والبيعة وحماية حقوق الإنسان وحياته وضمان حرية المعارضة والنقد والمساواة، والإيمان بقدرات الإنسان، وإفساح المجال لأكبر قدر من المشاركة السياسية للناس، وما شابه ذلك^(٥). وقريباً من ذلك نجد من يقول: «إن الديمقراطية شبه المباشرة هي

(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

- كذلك: محمد خاتمي، الدين والديمقراطية، ص ٩٢.

(٢) عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص ١٦٩.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٤) انظر مثلاً:

- راشد الغنوشي، إقصاء الشريعة والأمة، ص ٣٢ - ٣٣.

(٥) عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٦٢ - ٦٨.

الأقرب إلى روح الشورى في الإسلام»^(١). إلا أن هذا لا يعني، ومن وجهة نظر هؤلاء، أن هناك تطابقاً تاماً بين الشورى الإسلامية ومفهوم الديمقراطية. وذلك لأن كلاً من المفهومين له بيئته الحضارية التي نشأ فيها، ومراحلها التاريخية التي مر بها. لذلك تبرز أهمية تحديد العلاقة بين هذين المفهومين. إذ إن المقارنة بينهما تفيدنا في معرفة مدى إمكانية الاستفادة من التجربة المعاصرة للديمقراطية، كما تفيد أيضاً في تصحيح بعض جوانب هذه التجارب بالنسبة للديمقراطية^(٢). وربما نرى في هذا الرأي الأخير خلطاً بين مفهوم الديمقراطية كمفهوم نظري يمكن، وإلى حد كبير، تطبيقه بأي صورة وبأي وجه، وبين السياق العملي لهذا المفهوم الذي يعبر عن البيئة التي تم تطبيقه فيها. وتبرز هذه الإشكالية بشكل أوضح لدى الذين يرفضون الأخذ بمفهوم الديمقراطية بشكل مطلق، وكما يمكن أن نلاحظ ذلك في مواضع أخرى.

ولكننا نكرر التأكيد هنا بأن هناك خلطاً بين الديمقراطية كمفهوم نظري والتطبيقات العملية لهذا المفهوم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه يمكن القول: إن الديمقراطية تمثل آليات ومؤسسات وليست عقيدة أو مذهباً سياسياً أو دينياً. ويترتب على هذا أنه يمكن تطبيق هذه الآليات والوسائل في ظل أي مبادئ دينية أو أخلاقية أو حتى سياسية. فكثير من الذين رفضوا الديمقراطية أو تحفظوا على بعض الجوانب فيها، ينطلقون في ذلك من النماذج العملية في بعض الدول، وليس بناء على الأسس النظرية لمفهوم الديمقراطية.



(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤٤٧.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٢٥.

المبحث الثاني

رؤية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لمفهوم الديمقراطية

إن انتشار مفاهيم مثل الديمقراطية والتعددية السياسية والحرية السياسية، يجعل من الضروري على المفكرين الإسلاميين بناء منظومة فكرية تعبر عن رأيهم وردة فعلهم تجاه تلك المفاهيم، لأن السكوت قد يضع هؤلاء المفكرين أمام موقفين: إما الاتصاف بالعجز والقصور عن مسايرة أو مجابهة الواقع وتطوراتها في الحياة السياسية، أو النظر إليهم باعتبارهم يقفون في صف المعارضين لهذه المفاهيم، وهو البديل الذي يمكن أن يكون الاستبداد أو الديكتاتورية^(١).

ويمكن أن نلاحظ في سياق استخدام المصطلحات الوافدة، مثل الديمقراطية، حالتين: الحالة الأولى، هي حالة الضعف الحضاري والانحطاط، وهنا يكون الطرف المتلقي لهذه المصطلحات غير قادر على التفحص والتمحيص، مما يشكل اضطراباً واختلافاً شديداً بين المفاهيم الوافدة والأصيلة في المجتمع. أما الحالة الثانية، فهي الازدهار الحضاري. وفي هذه الحالة، يقوم الطرف المتلقي بصياغة المفاهيم الوافدة وتطويعها وفقاً لمنظومته الحضارية الخاصة به، ثم طرح أو الاستغناء عن الأشياء التي لا تتفق مع هذه المنظومة الحضارية، أي أن الأمر خاضع لاعتبارات الظروف الخاصة بالمجتمع ووضعه الحضاري. وإذا طبقنا هذا الأمر على واقع المجتمعات الإسلامية، نجد أن هذه المجتمعات لديها من المبادئ الدينية التي استقرت منذ زمن بعيد، ما يجعل هذه المجتمعات قادرة على إخضاع أي من المفاهيم الوافدة للمبادئ الإسلامية التي تحكم هذه المجتمعات ونظمها، وبالتالي التعامل مع هذه المفاهيم من منظور تلك

(١) التعددية السياسية: رؤية إسلامية، (مجموعة مؤلفين)، مركز الإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٤م،

المبادئ^(١). وهذا الكلام لا يقتصر فقط على مفهوم الديمقراطية، وإنما يشمل أيضاً المفاهيم الأخرى التي تعتبر من المفاهيم الوافدة من الخارج.

على أن مسألة الديمقراطية بشكل خاص، تثير الكثير من المناقشات والإشكاليات لدى المفكرين الذين يتعاملون مع هذا المفهوم اعتماداً على المبادئ والأصول الإسلامية. إلا أنه يمكن القول في هذا الصدد: إن معظم المناقشات والانتقادات تتركز حول مسائل محددة، من قبيل سيادة الأمة أو الشعب باعتباره مصدر السلطات، والتعددية السياسية والحزبية، والحريات الشخصية أو الفردية، وما يرتبط بهذه العناصر من قضايا وفروع أخرى.

أولاً: سيادة الأمة (الأمة مصدر السلطات):

ترتبط مسألة سلطة الأمة أساساً بقضية الاستخلاف، والذي يعتبر حقاً للأمة بأسرها. وهي إن كانت كمبدأ مقرر عند معظم المفكرين، إلا أن حدود هذه السلطة وكيفية ممارستها موضع خلاف. على أن بعضاً من هؤلاء المفكرين يرون أن إبراز سلطة المجتمع أو الأمة في مواجهة السلطة الحاكمة، مسألة هامة للوصول إلى الضمانات الفعالة للحد من طغيان هذه السلطة، إضافة إلى الوسائل الأخرى لتحقيق هذا الهدف^(٢). وسلطة الأمة أو المجتمع هذه، وكما لاحظنا فيما سبق، تعتبر مبدأً أساسياً من مبادئ النظام السياسي الإسلامي.

إلا أن هناك من يرى أن هناك اختلافاً بين نظرة كل من الفكر الغربي والفكر الإسلامي إزاء مسألة سيادة الأمة، أو مبدأ «الأمة مصدر السلطات»، لا من حيث مستقر هذا السيادة أو السلطة وحدودها، ولكن أساس الاختلاف هو في مكانة الوحي أو التشريع الإلهي في ممارسة هذه السلطة، أو كمصدر للمعرفة^(٣).

(١) صالح سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص ٦٠ - ٦٢.

- كذلك: حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، ص ٩.

(٢) محمد حسن الأمين، التبليغ والسلطة، ص ٧٨.

(٣) عبد الحميد أبو سليمان، السياسة والحكم في الإسلام، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

ويركز بعض المفكرين على أن سلطة الأمة تظهر بشكل أساسي من خلال ضمان حقها في اختيار من يحكمها، وهذا يتحقق من خلال مفهوم البيعة. كما يقول رضوان السيد: «وترجمة هذا الأمر إلى لغة العصر السياسية تعني أن الديمقراطية في تنظيمها لاختيار الحكومات والحكام، كما تطبق في العالم الديمقراطي في هذا العصر، هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم»^(١)، مع التأكيد على رأي الأغلبية في هذا المجال^(٢). ف نظام الانتخاب العام يمكن أن يحقق المقصود من نظام البيعة الذي عرفه المسلمون، ويمثل حق الأمة في تعيين الحاكم، أو السلطة الحاكمة، من أهم أركان الشورى الإسلامية^(٣).

على أن هناك من يختلف مع هذا الرأي، ومن ناحيتين: فمن ناحية، لا يمكن اعتبار البيعة عملية مقابلة للانتخاب، فالبيعة هي معاهدة على الطاعة وليست عملية اختيار للحاكم، فالبيعة قد تكون قبل الإقدام على كل أمر مصيري، مثل الإقدام على الحرب ويريد القائد هنا التأكد من ولاء المحكومين أو التابعين، مثلما كان يفعل رسول الله ﷺ قبل إقدامه على الحرب. ومن ناحية ثانية، وارتباطاً بما سبق، فلا تعتبر البيعة جزءاً من الشورى، التي ليس لها علاقة بأمر الولاية العامة^(٤). وهذا الرأي يختلف معه كثير من المفكرين، الذين يعتبرون أن البيعة أساساً هي في جوهرها رضا الشعب أو الأمة لتولي القائد للسلطة، ويترتب على الرضا السمع والطاعة. كما أن البيعة أيضاً تدخل ضمن الشورى، لأن الشورى تقوم أساساً على تداول الآراء والاختيار بين البدائل، وهذا هو جوهر عملية البيعة.

ويرى أبو الأعلى المودودي أنه بالرغم من الإقرار بمبدأ الانتخاب لاختيار الحاكم^(٥)، إلا أن الأسس التي تتبعها الحكومة الإسلامية تختلف عما تعتمد النظم الديمقراطية، وخصوصاً من حيث الشروط المطلوبة في الناخب والمرشح، مثل الأمانة

(١) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ٥١.

(٢) عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٥٠.

- كذلك: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢١٨.

(٣) محمد حسن الأمين، رؤية إسلامية للديمقراطية، ص ٦٤.

(٤) محمد التسخير، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، ص ٩٠ - ٩١.

(٥) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، ص ١٧٤.

والدين والتقوى وما شابه ذلك، والتي تمثل شروطاً أساسية فيمن يتولى الشؤون العامة^(١).

ويرتبط بعملية الانتخاب هذه عملية الترشيح. ونجد هنا من يعارض عملية الترشيح باعتبارها طلباً للسلطة وسعيًا لها^(٢)، وذلك اعتماداً على الحديث «نحن لا نولي أمرنا من يطلبه أو يحرص عليه»^(٣). إلا أن كثيراً ممن تناولوا هذه المسألة من مفكري المسلمين، يميلون إلى أن الترشيح المذموم هو طلب الولاية أو السلطة المرتبط بالخداع والغش والدعاية المضللة. فالهدف من الترشيح أساساً هو الإعلان عن تحقق الشروط الموضوعية في شخص المرشح، وتمتعه بالمؤهلات اللازمة لشغل منصب عام معين^(٤). وفي هذا السياق أيضاً نلاحظ تأكيداً، وكما يعبر عن ذلك يوسف القرضاوي، على ضرورة اختيار الناخب للمرشح الأفضل والأصلح بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، باعتبار التصويت في الانتخابات يشبه الشهادة أمام المحاكم، والأمانة في هذه الشهادة أمر أساسي، هذا إضافة إلى بعض الضوابط والشروط التي يمكن وضعها للناخب والمرشح مثل الأمانة والشروط الأخلاقية وما شابه ذلك، و«إضافة هذه الضوابط والتوجيهات لنظام الانتخاب، تجعله في النهاية نظاماً إسلامياً، وإن كان في الأصل مقتبساً من عند غيرنا»^(٥). ويربط البعض بين مسألتين وصول الحاكم إلى السلطة برضا الأمة واختيارها، وبين وجوب الطاعة لهذا الحاكم^(٦)، مع التأكيد على أنه ليست هناك طريقة محددة لاختيار الحاكم أو توليه السلطة^(٧).

ويشتمل نظام الانتخاب العام أيضاً على انتخاب المجالس النيابية. وهذه المجالس ينطبق عليها ما سبق قوله حول الانتخاب وشروطه. وهذه المجالس تعتبر ممثلة عن

(١) المرجع ذاته، ص ١٨١ - ١٨٣.

(٢) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٣) رواه أبو عوانة في مسنده برقم (٧٠١٧)، والبخاري، بلفظ: لا - لن - نولي أمرنا (٢٢٦١) ومسلم (قبل الحديث ١٨٢٦)، وأبو داود بلفظ: من طلبه أو حرص عليه (٢٩٣٠).

(٤) عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص ١٧٣.

(٥) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٤٤.

(٦) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٨٣.

(٧) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢١٤.

الشعب أو الأمة، لذا فهي تقوم بالجانب الآخر من سلطة الأمة وهو سن القوانين الملزمة في المجتمع، بالإضافة إلى القيام بدور الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، ومناقشة الأمور والسياسات العامة^(١). وبالمحصلة فإن المجالس النيابية أو التمثيلية تمثل إحدى الوسائل لتحديد سلطات وحدود السلطة التنفيذية، ويشكل ضماناً أساسياً لمنع استبدادها^(٢).

وزيادة في الضمانات، يمكن الاعتماد على مبدأ الفصل بين السلطات وما يشكله هذا المبدأ من دور في تحديد صلاحيات وحدود كل سلطة، والرقابة المتبادلة بين هذه السلطات، وبشكل يمنع فساد أو استبداد أي منها. وفصل السلطات ضروري للمحافظة على سلطان الأمة وحقوقها، وهناك من يرى بأن هذا المبدأ يجد جذوره في الخبرة الإسلامية، وخصوصاً في عصرها الأول^(٣)، بل إن الخبرة الإسلامية عرفت الفصل على المستويين البنائي والوظيفي^(٤). إضافة إلى أن الإسلام قد أكد على الأساس الفلسفي الذي قام عليه مبدأ الفصل بين السلطات، وهو فكرة الحرية والمسؤولية، كما أن الموازنة بين السلطات قد أكد عليها الإسلام، وذلك من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥). على أن بعض المفكرين، مثل راشد الغنوشي، يرى أن مبدأ الفصل بين السلطات ربما يشير في مضمونه إلى نوع من التنافس بين السلطات المختلفة في الدولة، أما البديل المقترح فهو علاقة التعاون بين السلطات. فالدولة بمجملها هي أداة تنفيذية وتخضع لسلطة الأمة، مع إعطاء سلطة أوسع لمجلس الشورى باعتباره ممثلاً للأمة^(٦).

ويؤيد الغنوشي في ذلك، القائلون بعدم ضرورة الفصل بين السلطات، لأن الضمان لحقوق الإنسان والمانع من الاستبداد، هو تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية، وخصوصاً تلك المرتبطة بالشورى والعدالة وغيرهما^(٧).

(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٢) راشد الغنوشي، فلسفة الإسلام السياسية، ص ١٠٨.

(٣) عزيز الحمداي، عقدة الديمقراطية، ص ٧٣ - ٧٥.

(٤) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٤٣٢.

(٥) محمد حسن الأمين، التبليغ والسلطة، ص ٧٨.

(٦) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٤٧.

(٧) انظر في ذلك:

- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٣٨.

ولكننا نرى أن الفصل بين السلطات لا يعني عدم التعاون بينها، فلكل منها سلطاته وحدوده واختصاصاته، ومن حيث الواقع فإنه لا فرق بين استخدام لفظ تعاون أو فصل بين السلطات، لأنه في كلا الحالتين يصعب غياب التعاون بين السلطات، وهذا ما يمكن أن نلاحظه من خلال نظرتنا إلى الأنماط المختلفة للنظم السياسية، سواء كانت تعتمد الفصل الكامل للسلطات مثل النظام الرئاسي، أو الفصل المرن مثل النظام البرلماني، أو الدمج مثل نظام الجمعية، ففي كل هذه النظم، وحتى في النظام الأمريكي الرئاسي لا تقف كل سلطة منفردة ومنفصلة تمامًا عن الأخرى، بل هناك مجالات للتعاون والتداخل.

وعلى أية حال، فإن هذه المجالس النيابية تتعرض للانتقاد، ومن جانبين، الجانب الأول: أنه أصبحت لهذه المجالس سلطات واسعة تمثل خرقاً لمبدأ الفصل بين السلطات، وذلك بما تتمتع به هذه المجالس من سلطات ونفوذ بمقابل تحديد سلطة الجهاز التنفيذي. أي أن النظم الديمقراطية، وكما يرى أصحاب هذا الرأي، لم تستطع وإلى حد كبير الحد من رجحان كفة المجالس النيابية، وخصوصاً في تلك النظم التي يتمتع البرلمان فيها بمركز الثقل في النظام. أي أننا أصبحنا أمام نمط جديد من الاستبداد، وهو استبداد الشعب ومثليه الذي حل محل سلطة الفرد في ذلك. أما الانتقاد الآخر فهو يتعلق بدور الأمة بعد انتخاب هذه المجالس. إذ يرى المنتقدون أنه بانتخاب الشعب لمثليه من النواب يفقد سلطته التي تقوم عليها الديمقراطية أساساً، مثل سلطة سن القوانين التي تصبح في يد هذا البرلمان، حيث إن هذه السلطة آلت إلى تلك المجالس، وهذا الأمر، ومن وجهة نظر المنتقدين، يمثل اعتداء على نظرية سيادة الأمة التي تتأسس عليها الديمقراطية^(١).

وإزاء هذه الانتقادات يرى الباحث أنه من الممكن القول: إن المجالس النيابية المنتخبة، وإن كانت تتمتع بثقل كبير في النظم الديمقراطية، إلا أنها في ذات الوقت لا تملك كل السلطة بمقابل سلطات لا تملك من أدوات التوازن شيئاً، فعلى العكس من ذلك، نجد أن السلطة التنفيذية تملك بعض الآليات التي تجعلها قادرة على مواجهة

(١) محمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، ص ٥٤ - ٥٦.

المجالس النيابية، وقد يصل إلى حد حل المجلس النيابي ضمن شروط معينة. أما بخصوص الانتقاد الثاني، فإنه بالرغم من أن الشعب قد لا يكون له دور كبير في سن التشريعات والقوانين بعد انتخاب المجلس النيابي، الذي يقوم بهذه المهمة نيابة عن الشعب، إلا أن الشعب يستطيع التأثير في القرارات واتجاهات المجلس النيابي، وذلك من خلال عدة آليات، ومن ذلك، أن هناك انتخابات دورية، وهذا يعني أن الشعب سيختب أعضاء المجلس بناء على البرنامج الانتخابي أو برنامج الحزب الذي ينتمي إليه المرشحون، وبكل تأكيد سيكون التصويت للبرنامج الذي يرى فيه جمهور الناخبين أقرب إلى تطلعاتهم ورغباتهم. ويضاف إلى ذلك الاتصال المستمر بين النواب، أو أحزابهم، مع القواعد الشعبية، وقد يكون ذلك أيضاً من خلال استطلاعات الرأي التي تنبه صانع القرار إلى جوانب معينة. والأهم من ذلك هو مسألة الاستفتاء الشعبي، والذي يتم من خلال قيام الشعب بالتصويت على القرارات الهامة أو الحساسة، الأمر الذي يعني عدم فقدان الشعب لسلطته كلية بعد انتخاب المجلس النيابي.

ويرتبط بمسألة سلطة الأمة مبدأ الأغلبية، والذي يعتبر قاعدة أساسية في الحكم الديمقراطي. ويرى بعض المفكرين أن في النصوص الإسلامية ما يحض على الأخذ برأي الأغلبية، لأن رأي الاثنین أقرب إلى الصواب من رأي الواحد^(١). حتى إن واحداً من المتحفظين تجاه مفهوم الديمقراطية، وهو أبو الأعلى المودودي، يرى أن مبدأ الأغلبية يعتبر عاملاً حاسماً في الأمور التي تعتبر مجالاً للاجتهاد وبالتالي فهي تحتل الصواب والخطأ، فهو يقول: «فالصواب له معياران من الناحية الموضوعية، لا ثالث لهما. فإذا كان في المسألة نص شرعي قطعي، فلا مجال فيه للظن أو الاجتهاد، فهو معيار الصواب الذي ينبغي أن يتقيد به الجميع في أمة الإسلام. خارج ذلك النطاق الضيق والمحدد، فالرأي رأي الأمة، والصواب هو ما يتفق عليه أغلبية ممثليها. ولا صواب يمكن أن يفوق أو ينسخ رأي الأغلبية، ما دون ذلك يعد تسويغاً للهوى والاستبداد، وتعريضاً لمصالح الأمة لمخاطر الصدفة التي قد تصيب وقد تخيب»^(٢).

(١) انظر مثلاً:

- يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٤٧ - ٦٤٨.

(٢) نقلاً عن:

- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص ٢١٤.

وهناك من يشير إلى مفهوم «العصمة النسبية للأمة» من خلال اتفاق الأغلبية، أو «السواد الأعظم من الناس» على أمر معين^(١)، ومثل ذلك نجد من يؤكد على أن «اتفاق الأغلبية كاف في وجوب العمل»^(٢)، بل إن هناك من يرى بأن رأي الأغلبية ضروري «حتى في تطبيق الشريعة الإسلامية»^(٣)، وخصوصاً في الأمور الخاضعة للاجتهاد، حيث تختلف الاجتهادات وتتعدد الآراء، مع إفساح المجال لأصحاب الاختصاص لإبداء رأيهم بشكل خاص^(٤). فالقرار الملزم هو المتخذ بالأغلبية، مع التأكيد على إفساح المجال لاشتراك جميع المكلفين الراشدين في طرح الآراء واتخاذ القرار، أو في عملية الانتخاب^(٥). وبالرغم من كل ذلك، تبقى هذه القرارات الاجتهادية المتخذة بالأغلبية ظنية، أي ليست مطلقة، لأنها اجتهادات بشرية تصيب وتخطئ، وهذا ما يميز النظرة الإسلامية إزاء حكم الأغلبية عن النظرة الغربية من خلال الديمقراطية، التي تعطي الأغلبية حكماً مطلقاً^(٦). إضافة إلى ذلك، لا بد من الاعتماد على تداول الآراء والحوار والإقناع من خلال الشورى قبل أي عملية لاتخاذ القرار، وذلك لمنع أي تلاعب أو الحصول على الأغلبية بطريقة من الطرق، دون معرفة الأصلح من الآراء^(٧).

إلا أن مبدأ الأغلبية هذا توجه إليه بعض الانتقادات، وذلك من جانبين: الأول: المبالغة في التأكيد على سيادة الأمة ممثلة في الأكثرية، وهذا يعني حسبما يرى المنتقدون أن السيادة هي للأغلبية وليست للأمة كلها. والثاني: أن الأغلبية ليست دائماً على حق، فربما تكون الأقلية على صواب ومع ذلك لا يؤخذ برأيها^(٨)، إضافة إلى أن رأي

(١) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، ص ١٣.

(٢) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ٤٤٢.

- كذلك: محمد خاتمي، الدين والديمقراطية، ص ٩٠.

(٣) عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٥٠.

(٤) المرجع ذاته، ص ٧٧.

(٥) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٨.

(٦) المرجع ذاته، ص ٨٥ - ٨٦.

(٧) المرجع ذاته، ص ٢٩٤.

(٨) محمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، ص ٥٦ - ٥٩.

الأغلبية ليس ملزماً في جميع الأحوال^(١). بل إن رأي الأغلبية ليس له ما يؤيده في النصوص الإسلامية، فهو قاعدة وضعية وليست إسلامية ثابتة^(٢)، وحتى وإن تم اللجوء إلى مبدأ الأغلبية أحياناً، فإن النظرة الإسلامية تختلف عن النظرة الديمقراطية إزاء هذا المبدأ، فالمرجعية العليا في الممارسة الإسلامية هي النصوص القرآنية والنبوية^(٣). هذا إضافة إلى مدى إمكانية احترام حقوق الأقلية من قبل الأكثرية، وذلك فيما يرتبط بسن القوانين والتشريعات العامة، ومراعاة مصالح هذه الأقلية في النظم الديمقراطية^(٤).

ولكن هل الأخذ برأي الأكثرية يعني فقدان مبدأ سيادة الأمة لفحواه وجوهره؟ لعل من الضروري التذكير هنا بأن تحقق الإجماع حول أمر معين، مهما كان هذا الأمر ومهما كان حجم الجماعة التي يؤخذ برأيها، نقول: إن تحقق هذا الإجماع أمر يمكن أن يكون مستحيلاً. فما البديل إذن؟ ولكن حتى ولو كان البديل هو الأخذ برأي الأغلبية لصعوبة تحقق الإجماع، فإن هذه الأكثرية ليست شيئاً ثابتاً، بمعنى أن هذه الأكثرية ربما تكون أقلية في مرات أخرى، لاختلاف الموضوع أو اختلاف الظروف. كما أن المسألة ليست مسألة صواب أو خطأ، فهذه مسألة نسبية تختلف من شخص لآخر أو من فئة لأخرى، ما دام الأمر خاضعاً للاجتهاد والرأي، ولكن الأساس هنا هو تحقيق المصلحة لأكبر قدر ممكن من أفراد الشعب، لأنه لا يمكن أن تتفق مصالح الناس جميعاً، فهذه الأغلبية تمثل الأرضية المشتركة لأكبر عدد ممكن من الناس.

ونشير هنا، واستكمالاً للحديث عن الفصل بين السلطات في الفكر الإسلامي المعاصر، إلى أن هناك عدم اهتمام بالسلطة القضائية، فقلما تجد من يتحدث عن هذه السلطة وعلاقتها بالسلطات الأخرى وكيفية تنظيمها، وما إلى ذلك من أمور.

وباختصار، نستطيع القول: إن سيادة الأمة تتحقق من خلال اعتبار كل مواطن معني بالحياة السياسية، ولديه الشعور بقدرته على إحداث التغيير، ومراقبة ومحاسبة

(١) المرجع ذاته، ص ١٣١.

(٢) عدنان علي رضا النحوي، الشورى لا الديمقراطية، ص ٩٠-٩١.

(٣) المرجع ذاته، ٩٦.

(٤) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٢٠.

الذين يحكمون . أي أنه يمكن الاعتماد على المشاركة السياسية التي تتحقق من خلال قواعد متعارف ومتفق عليها، ومؤسسات تتميز عن الأفراد الذين يتولون إدارتها، وهذا ما يرى فيه البعض تحقيقاً للحياة السياسية السليمة^(١).

ثانياً: التعددية السياسية والحزبية:

أما المسألة الثانية التي تثير الإشكاليات بالنسبة للديمقراطية من جانب المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فهي التعددية السياسية والحزبية.

ويرى البعض، مثل محمد سليم العوا، أن التعددية تعنى في جوهرها: «التسليم بالاختلاف . التسليم به واقعاً لا يسع عاقلاً إنكاره، والتسليم به حقاً للمختلفين لا يملك أحد، أو سلطة، حرمانهم منه، وهي توصف بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله أو الذي ينحصر في نطاقه: فتكون سياسية أو اقتصادية أو دينية أو عرقية أو لغوية أو غير ذلك»^(٢). فهي ترتبط بالحق والحرية في الاختلاف، مع التأكيد على التعايش السلمي بين الاتجاهات المختلفة^(٣). كما تفترض التعددية اعتراف كل طرف بالآخر، ومحاولة إيجاد القواسم المشتركة التي تجمع جميع الأطراف بغض النظر عن جوانب الاختلاف، وذلك بهدف تحقيق الصالح العام^(٤)، وهو ما يمكن التعبير عنه «بإرادة العيش المشترك»^(٥).

ويقسم يوسف القرضاوي التعدد والاختلاف إلى قسمين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد. فالنوع الأول هو المطلوب وليس فيه خطر على تماسك المجتمع أو الأمة، إذ إن التنوع يؤدي إلى التكامل^(٦). إلا أن القرضاوي لم يوضح ما المقصود باختلاف التضاد، ولكن يمكن القول: أنه الاختلاف الذي يؤدي إلى التشرذم والانشقاق والذي قد يكون في الأسس التي يقوم عليها المجتمع، أو قد يكون التعبير عن هذه التعددية بطرق تؤدي إلى نتائج سلبية على البنيان الاجتماعي.

(١) عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) محمد سليم العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامي، ص ٢٢.

(٣) زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، ص ١٨.

(٤) المرجع ذاته، ص ٣١.

(٥) التعددية السياسية رؤية إسلامية، ص ٩.

(٦) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٥٨ - ٦٥٩.

ويرى البعض أن التعددية عرفها المسلمون في عصرهم الأول، فهذا الاختلاف سنة كونية. على أن الذين يرفضون هذه التعددية يركزون إلى ما تؤدي إليه من خطر على المجتمع وسلامة بنيانه، وهو المقصود باختلاف التضاد^(١). وهناك من يربط - مثل إسحاق الفرحان - بين الاختلاف في الأجناس والثقافات والاجتهادات وطريقة التفكير وغير ذلك، وبين التعددية السياسية باعتبارها التعبير عن هذه الاختلافات وإلى حد كبير^(٢).

ويمكن القول بأن التعددية السياسية «تمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة»^(٣). ويفترض فيها أن تكون مبنية على الاحترام المتبادل، والتعايش السلمي، وضمان حق وحرية الرأي والتعبير للرأي الآخر أو المعارض^(٤)، وخصوصاً أن هناك من يؤكد أن التعددية السياسية ضرورية لتحقيق العديد من القيم الإسلامية الأصيلة، مثل الحرية والمساواة والشورى، والتي تقوم أساساً على وجود الاختلاف^(٥).

وهناك من يؤكد أنه يمكن حل مشكلات الأقليات من خلال مفهوم التعددية، فالحل لا يكون بحسم الخلاف لصالح رأي معين، بل يكون بتنظيم هذا الاختلاف بين الأقليات والجماعات المختلفة، من خلال الاعتراف المتبادل، والاعتماد على قاعدة إرادة العيش المشترك^(٦).

ويرتبط بقضية التعددية السياسية تعدد الأحزاب السياسية. حيث إن هذه الأحزاب تقوم بدور فعال في النظم الديمقراطية، وخصوصاً من جانبيين: تقديم المرشحين للمناصب العامة، أي تقوم بدور مهم في تحقيق التداول السلمي للسلطة. والجانب الثاني: يرتبط بمراقبة السلطة الحاكمة والقيام بدور المعارضة السياسية^(٧). وإذا كانت المعارضة بشكل فردي لها ما يؤيدها من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن المعارضة المنظمة من خلال الأحزاب السياسية موضع خلاف^(٨).

(١) زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، ص ٢١.

(٢) إسحاق الفرحان، الموقف الإسلامي من المشاركة السياسية، ص ٢٣.

(٣) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٥٢.

(٤) عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، ص ١٤٣.

(٥) محمد سليم العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ٥٦ - ٥٨.

(٦) وجيه كوثراني، مسألة الأقليات في الفكرين القومي والإسلامي، ص ٥٩.

(٧) صالح سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص ٣٠٠.

(٨) المرجع ذاته، ص ٣٠٨.

ولعل الاختلاف حول الأحزاب نابع من اختلاف الفهم للفظ الأحزاب . فقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم بصيغة الذم ، وهو ما أخذ به بعض المفكرين ، على أن البعض الآخر أخذ بالتعريف المعاصر للأحزاب باعتبارها أداة من أدوات النظم السياسية الحديثة^(١) ، وهؤلاء يرون أنه لا حجة للأخذ بمعنى الحزب الوارد في القرآن بصيغة الذم ، لأنه يختلف عن معنى الحزب المقصود هنا . كما أن الأحزاب المذمومة ، وكما يرى العوا ، هي تلك التي تقوم على الكفر والشرك ومعاداة الإسلام والمسلمين . كما أن الأحزاب وكما وردت في صيغة الذم في مواضع ، وردت أيضاً في صيغة المدح في مواضع أخرى^(٢) . وهذا ما يدعونا للنظر للأحزاب من واقعها المعاصر ، وليس من خلال الوقوف عند مجرد اللفظ .

فالأحزاب السياسية في العصر الحديث تمتلك من المؤسسات والأجهزة ما يجعلها قادرة على القيام بدور فعال في النظام السياسي ، مثل تداول السلطة أو الرقابة السياسية ، وبشكل يعتبر أشد تأثيراً مما يستطيع الأفراد تحقيقه من خلال قيامهم بهذه المهام منفردين^(٣) .

وهناك من يربط بين التعددية السياسية وتعدد الأحزاب باعتبارها التعبير الأنسب عن هذه التعددية السياسية ، حيث يتبنى كل حزب ما يراه الأصلح للمجتمع ، مع إمكانية تعاون الأحزاب المختلفة لتحقيق المصلحة العامة . والضابط الوحيد لهذه الأحزاب ، كما يرى إسحاق الفرحان ، هو عدم مخالفة برامجها وأهدافها للشواهد والمبادئ والأصول الإسلامية^(٤) .

ويمكن القول : إنه مع تعقد الحياة وتشابك أمورها وبروز المسائل التي تتطلب جهود أهل الاختصاص إضافة إلى تطور النظم السياسية وآليات عملها ، فأصبح من الصعب الوصول إلى معارضة جادة وهادفة وقادرة على التأثير بدون قيام تنظيمات سياسية قوية وفاعلة ، إضافة إلى ما تقوم به هذه الأحزاب من دور في التعبير عن التعددية السياسية

(١) نعمان الخطيب ، موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية ، ص ١٤ .

(٢) محمد سليم العوا ، الفقه الإسلامي في طريق التجديد ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣) صالح سميع ، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي ، ص ٣٢٧ - ٣٢٩ .

(٤) إسحاق الفرحان ، الموقف الإسلامي من المشاركة السياسية ، ص ٢٤ - ٢٥ .

وتمثيلها، والتي تعتبر سنة كونية اعتماداً على مبدأ الاختلاف في المجتمع، إضافة إلى أن كثيراً من المبادئ الإسلامية، مثل الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحريات العامة وقضايا حقوق الإنسان، يصعب حمايتها في ظل غياب تجميع للجهود وتنظيمها ضمن تكتل معين^(١).

ولذلك يصل القرضاوي إلى أن الحزب السياسي هو: مجموعة من الأعضاء الذين يلتقون حول أفكار معينة ويرون أنها الأقرب إلى الصواب، وبشرط الاعتراف بالأحزاب والاتجاهات الأخرى. كما يشترط في أي من الأحزاب أن لا تقوم على أسس إقليمية أو عرقية أو دينية أو ما شابه ذلك^(٢). والأحزاب بما تقوم به من دور في الحياة العامة والسياسية بشكل خاص، تعتبر أقرب إلى الوجوب، فهي ليست مباحة فقط^(٣). ويقترب من ذلك ما وصل إليه العوا، الذي يعتبر أن الأحزاب تندرج ضمن القاعدة الشرعية «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(٤).

إلا أن تعدد الأحزاب لا يعني الخلاف والنزاع المفضي للاقتتال، فهذا هو المذموم. على أن العامل المرجح بين هذا الحزب أو ذاك هو الأمة أو الشعب من خلال صناديق الاقتراع، وبشكل حر وبدون إكراه أو إملاء^(٥). ومن هنا، وما دام الأمر كذلك، والشعب هو صاحب الكلمة النهائية في الفصل بين هذه الأحزاب، فإن البعض يرى أنه لا بأس بقيام أحزاب شيوعية أو مسيحية سياسية، أو غير ذلك من الأحزاب القائمة على أسس غير إسلامية، ما دام ذلك ضمن نطاق حرية التعبير عن الرأي^(٦). ولكن مع اشتراط عدم معاداة هذه الأحزاب للمسلمين أو التعامل مع جهات أجنبية تعمل ضد المسلمين، كما يشترط في قيام هذه الأحزاب عدم التسبب بأي مفسدة أو ضرر في المجتمع^(٧). ولكن قد نجد من يرى خلاف هذا الرأي، مثل حسن الترابي، والذي يرى

(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤٣٣ - ٤٣٦.

(٢) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٥٦.

(٣) المرجع ذاته، ص ٦٦٤.

(٤) محمد سليم العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامي، ص ٢٦.

(٥) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ٥٧ - ٥٩.

(٦) راشد الغنوشي، إقصاء الشريعة والأمة، ص ٣٤ - ٣٥.

(٧) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٥٣.

أنه ليس هناك مصلحة في قيام مثل تلك الأحزاب التي تقوم على أسس غير إسلامية ، وخصوصاً الأحزاب الشيوعية^(١) . ولكن يلاحظ أن الترابي قد عمل في الفترة الأخيرة مع أحزاب الجنوب السوداني والتي قوامها من غير المسلمين مثل المسيحيين أو الوثنيين ، حيث وقع ميثاقاً للتعاون ، يشتمل بنوداً تتعلق أساساً بحل مشكلة الحرب في الجنوب السوداني ، وهذا يعني : إما تحولاً فيما يرتبط بهذه الفكرة بالنسبة للترابي ، أو تغييراً في الظروف التي طرح فيها فكرته السابقة ، أو أن بعض المواقف العملية ترتبط بموازنات سياسية آنية قد تخرج عن إطار الفكر في إطاره النظري ، أو أن ما يقصده الترابي هنا أحزاباً بعينها ، والتي يمكن أن تنافس على السلطة من داخل النظام السياسي ، وتستطيع بالتالي تحقيق برامجها التي يرى الترابي فيها خطراً على الأحزاب الأخرى ، وخصوصاً حزبه الإسلامي .

وقريباً من الرأي الأخير للترابي ، يضيف محمد حسين فضل الله ، مع إقراره بضرورة تعدد الأحزاب الإسلامية ، أنه يمكن السماح للأحزاب غير الإسلامية بالظهور إذا تطلب الوضع الدولي أو الظروف الضاغطة ذلك ، أي أنها أمر مرحلي ، لما تشكله هذه الأحزاب غير الإسلامية من خطر على أسس المجتمع والدولة الإسلامية^(٢) .

وهناك من يؤيد تعدد الأحزاب ، وذلك باعتبارها صورة من صور التعبير عن الرأي ، إلا أن هؤلاء يرون عدم صلاح النموذج الغربي في تعدد الأحزاب . ذلك أن الأحزاب في النظم الديمقراطية الغربية أصبحت الطريق الوحيد لممارسة الفرد لحريته السياسية ، إضافة إلى الطابع التنافسي بين هذه الأحزاب بشكل قد يفضي إلى مساوئ جمة ، وخصوصاً في ظل اعتماد مبدأ الأغلبية . أما النظرة الإسلامية فتقوم على أساس تداول الآراء ومناقشتها ، بغض النظر عن الانتماءات السياسية لأصحاب هذه الآراء^(٣) .

(١) حسن الترابي ، الحركة الإسلامية في السودان : التطور والكسب والنهج ، ص ٢٤٥ .

(٢) محمد حسين فضل الله ، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي ، كتاب التوحيد (٤) ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٣) توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ، ص ٤٩ - ٥١ .

ولكن معارضي الأحزاب يرون عدم صلاح الأسس التي تقوم عليها الأحزاب السياسية، من قبيل الالتزام الحزبي والوقوف إلى جانب الحزب ومبادئه ومواقفه بغض النظر عن صلاحها أو فسادها، كما أن المعارضة^(١) الحزبية تهدف بالأساس إلى إضعاف الخصم وإخراجه من السلطة للحلول مكانه^(٢)، إضافة إلى التعلق في كثير من الأحيان باللفظ الوارد بصيغة الذم في القرآن الكريم، كما أن هناك من يرى عدم جواز قيام الأحزاب وتعددتها، وخصوصاً تلك التي تتخذ من المناهج غير الإسلامية أسساً لها^(٣).

ولكننا نرى أن هذه الانتقادات قد لا تكون فعلاً عيوباً للأحزاب السياسية. ذلك أن الانتقاد الأول والمرتبط بالولاء الحزبي، ربما يكون متعلقاً أصلاً بطبيعة الأحزاب السياسية. إذ إن الأحزاب قائمة أساساً اعتماداً على مجموعة من المبادئ التي يتفق عليها الأعضاء في حزب معين. وبالطبع فإن العضو في أي حزب عليه الالتزام بتلك

(١) يمكن تعريف المعارضة السياسية بحسب التصور الإسلامي بأنها: «إنكار الرعية أو بعضها على سلطة الحكم تصرفاً يخالف تشريع الدولة أو يضر بمصلحة الأمة». ويمكن التمييز بين المعارضة السياسية ومعارضة المبدأ. وعلى هذا يمكن تقسيم المعارضة السياسية إلى أربعة أقسام: معارضة سياسية إسلامية في دولة إسلامية (وهي من فروض الكفاية)، معارضة سياسية إسلامية في دولة غير إسلامية (غير متصور قيامها)، معارضة سياسية غير إسلامية في دولة إسلامية (لا تجوز حسب رأي البعض)، معارضة سياسية غير إسلامية في دولة غير إسلامية. وكذلك يمكن الحديث عن أربعة أقسام من معارضة المبدأ: معارضة مبدأ إسلامية في دولة إسلامية (لا تجوز)، معارضة مبدأ إسلامية في دولة غير إسلامية (ضرورية)، معارضة مبدأ غير إسلامية في دولة إسلامية (لا تجوز)، معارضة مبدأ غير إسلامية في دولة غير إسلامية. وهذا يعني أن المعارضة في الإسلام ليست معارضة في كل شيء، وإنما تعني المعارضة أساساً تصحيح الخطأ وطرح البديل، وكل ذلك من أجل الصالح العام، وفي حدود الأصول الإسلامية العامة. وبالتالي هي معارضة في جزئيات وليس كليات أو أسس يقوم عليها المجتمع.

- انظر في ذلك:

- أحمد العوضي، الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية مقارنة بالنظم الوضعية، ص ٢٧١ - ٢٨٨.

- نعمان الخطيب، موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية، ص ١٥ - ١٦.

(٢) حول بعض الانتقادات التي يوجهها المعارضون للأحزاب، انظر:

- صالح سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص ٣٠٩ - ٣١٣.

(٣) م. أ قاضي، المبادئ الدستورية للنظام السياسي الإسلامي، ص ٤٠.

* وحول اتجاهات الفكر الإسلامي إزاء الأحزاب السياسية، انظر:

- نعمان الخطيب، موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية، ص ١٦ - ٢٠.

- زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، ص ٣٦ - ٤٠.

المبادئ، ذلك أن أي عضو إذا لم يُرد الوقوف إلى جانب الأسس والمبادئ التي يقوم عليها الحزب الذي ينتمي إليه، فهذا يعني أنه غير مؤمن بها، وهذا يعني أيضاً خروجه من إطار هذا الحزب وربما يدخل في إطار حزب آخر. فالوقوف إلى جانب تلك المبادئ أمر ضروري بحكم انتماء الفرد إلى أي من الأحزاب، فما دام أي فرد غير مؤيد للمبادئ التي يقوم عليها حزبه فما الذي يدفعه للبقاء في عضويته؟ بل يخرج عملياً من دائرة هذا الحزب. إذن فالانتقاد الذي يوجه إلى هذه الناحية هو ليس انتقاداً في واقع الأمر، بل هو وصف لطبيعة الأحزاب السياسية وواقعها. وفي هذا السياق يجدر التمييز بين المعارضة الداخلية في الحزب تجاه السياسات وبعض الأمور الفرعية، وبين الاختلاف حول المبادئ والأسس التي يقوم عليها أي من الأحزاب. فالمعارضة بالشكل الأول يمكن أن تكون طبيعية وتحدث باستمرار، مثل التنافس حول قيادة الحزب أو بعض المناقشات التي تتم داخل الحزب ومؤسساته، أما الشكل الثاني من المعارضة فهو ينطبق عليه ما سبق الحديث عنه.

أما بخصوص الانتقاد الثاني والمرتبط بالهدف الحقيقي للمعارضة الحزبية، فإنه يمكن القول إزاء هذا الانتقاد: إنه وإن كان الهدف من المعارضة هو إضعاف الخصم وإخراجه من السلطة، ونحن هنا بالطبع نتحدث عن انتخابات وتداول سلمي للسلطة، نقول: وإن كان الهدف من المعارضة هو تحقيق مصلحة حزب معين ووصوله إلى السلطة، فإذا كان الأمر في نهاية المطاف خاضع لإرادة الشعب وكلمته فما الذي يضير في ذلك؟ ثم إن المعارضة ومن خلال عملها تكشف كثيراً من أوجه الفساد وضعف سياسات الحكومة القائمة وتطرحها على الشعب، وهو ومن خلال صناديق الاقتراع يقرر الأخذ بما تقول به المعارضة أو ما تقدمه الحكومة من سياسات وإنجازات.

وهناك من يؤكد أنه بالرغم من عدم صلاح النموذج الغربي في المعارضة، والذي يهدف لإسقاط الحكومة والحلول مكانها، إلا أن مسألة المعارضة للسلطة الحاكمة تعتبر ضرورية، باعتبارها حقاً للأمة، وذلك بسبب احتمال وقوع السلطة في الخطأ، فهي ليست معصومة، وهذا حتى في ولاية الفقيه (كما يرى الشيعة). فهذه المعارضة وسيلة للتقويم وإصلاح الخلل، ولا تؤدي بالضرورة إلى تعريض البناء الداخلي للخطر، فالأصل فيها أن تكون معارضة بناءة، ومن ثم فهي ترتبط بالأمة بعامية وليس بفئة

محددة، وهذه المعارضة يمكن أن تدخل ضمن إطار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١). مع التأكيد على أن المعارضة المقصودة هنا تكون ضمن إطار تبني فكرة سياسية معارضة لسياسة الدولة، وليس الدعوة لعقيدة أو مبادئ دينية تهدم الأسس التي يقوم عليها المجتمع والدولة^(٢). كما أن هناك من يؤكد بأن المعارضة يجب أن تكون قبل اتخاذ القرار، فإذا ما تم ذلك التزمت الأقلية بما أقرته الأغلبية، ولا يحق لها الاعتراض أو القيام بالمعارضة بعد ذلك^(٣). وهذه الآراء وإن كانت ترى قصوراً في النموذج الغربي في المعارضة، إلا أنها في جوهرها تقر مبدأ المعارضة ولكن بشكل مختلف وضمن ضوابط معينة.

أما بخصوص الانتقاد الثالث، فإنه وكما لاحظنا فيما سبق مما قاله بعض مفكري العصر من الإسلاميين، أن الأحزاب كما وردت بصيغة الذم في القرآن وردت أيضاً بصيغة المدح، كذلك فإن كثيراً من المفكرين يرون أن التفرق والاختلاف المقصود في القرآن الكريم هو التفرق والاختلاف في العقيدة والدين.

وأخيراً، فإنه فيما يرتبط بالأحزاب القائمة على أسس ومناهج غير إسلامية، يمكننا التمييز بين أمرين: الأحزاب التي تقوم على أسس ومبادئ غير إسلامية ولكنها لا تظهر عداءاً للإسلام، والأحزاب التي تقوم على معاداة الإسلام وربما تتعاون مع جهات أجنبية تخدم نفس الهدف. فالأحزاب في صنفها الأول يمكن قيامها، ويمكن اعتبارها ضمن الاختلاف في الرأي ووصولها إلى السلطة أو عدمه مرهون بإرادة الناخبين من الشعب، أما الفئة الثانية فهذه هي الأحزاب المرفوضة والتي تتعارض أصلاً مع مصلحة المجتمع. وهذا الرأي يمكن أن نلاحظه عند عدد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، مثل العوا والقرضاوي والغنوشي. بل إن هناك من يرى أنه إذا اختار الناس للمراكز العليا أشخاصاً من غير المسلمين، فلا يجوز إجبارهم على تغيير رأيهم^(٤).

(١) محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، ص ٣٤-٣٨.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، حوار حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشرعية، ص ٢٤.

(٣) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) محمد خاتمي، الدين والديمقراطية، ص ٩٥.

ثالثاً: حقوق الإنسان وحرياته:

أما المسألة الأخيرة التي نعرض لها هنا فهي قضية حقوق الإنسان وحرياته. ويرى جمع من المفكرين أن تصور الإسلام للحقوق الإنسانية مختلف عن نظرة الحضارة الغربية تجاه هذه الحقوق. فهي بالنسبة للإسلام واجبات وضرورات لا تقبل التنازل عنها من قبل الإنسان نفسه، أو الاعتداء عليها من قبل الآخرين، مع ربط هذه الحقوق بإقامة الدين والإيمان بين الناس، لأن كثيراً من هذه الحقوق ضرورية للمحافظة على سلامة البدن والعقل أولاً، ثم إن تأمين هذه الحقوق بالنسبة للأفراد يفسح المجال للاهتمام بشؤون العبادات وإقامتها ثانياً. ولكن هذه الحقوق بحسب النظرة الغربية يمكن أن لا يمارسها الفرد إذا رغب بذلك، كما أنها تمثل في كثير من جوانبها مطالب سياسية أكثر من كونها حقوقاً^(١)، إضافة إلى أنها بهذا المعنى تعني أنها مقررة بموجب القانون أكثر من كونها قيمة أساسية في المجتمع^(٢). ويضيف البعض بأن ما تقدمه الديمقراطية من حقوق وحریات وحماية لحقوق الإنسان وكرامته، لا تقارن بما يقدمه الإسلام ويقرره من هذه الحقوق والحریات^(٣).

وارتباطاً بما سبق، نجد من يقرر أن «الحق في الشريعة الإسلامية» حق فرد في مجتمع وليس حق «فرد في مواجهة المجتمع» أو فنقل: إن الحق في الشريعة الإسلامية «حق اجتماعي وليس حقاً فردياً». على أن معظم الحقوق التي نصت عليها المواثيق الدولية الحديثة لحقوق الإنسان لا تتعارض، وبشكل عام، مع ما أقرته الشريعة الإسلامية من حقوق وحریات للإنسان، بل إنه يمكن القول: إن كثيراً من الحقوق التي تضمنتها تلك المواثيق الدولية قد أقرها الإسلام وعرفتها الحضارة الإسلامية منذ قرون مضت^(٤).

(١) انظر في ذلك:

- محمد سليم العوا، *الفقه الإسلامي في طريق التجديد*، ص ١٨٨ - ١٨٩.
- يوسف القرضاوي، *فتاوى معاصرة*، ص ٦٣٠.
- محمد عمارة، *الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق*، ص ١٥ - ١٧.
- توفيق الشاوي، *فقه الشورى والاستشارة*، ص ٢٩١.

(٢) انظر في ذلك:

-Siddiqui, Omar "Relativism vs. Universalism: Islam and the Human Rights Debate", p. 61.

(٣) عدنان رضا النحوي، *الشورى لا الديمقراطية*، ص ١٢٩.

(٤) عصمت سيف الدولة، *الإسلام وحقوق الإنسان: التعارض والتوافق*، ص ٣٧ - ٣٩.

ونلاحظ أن حيزاً كبيراً من معالجة مسألة الحقوق الإنسانية تشغله قضية الحرية بأبعادها المختلفة، وخصوصاً السياسية منها. فيرى العوا أنها تمثل «قيمة إسلامية ملزمة»، وفي شقها السياسي ترتبط بأصل إسلامي هام وهو حرية الاختيار^(١). إلا أن هذه الحرية بمختلف أبعادها، محكومة بنوعين من الضوابط: عدم التعرض لحد من حدود الله، أي أوامر الله ونواهيه، والضابط الثاني مرتبط بعدم الاعتداء على حقوق وحريات الآخرين^(٢)، وهذا ما يعبر عنه البعض بأن الحرية مطلقة ما لم تصطدم بمحذور أو تتسبب بضرر في المجتمع^(٣).

أما الحرية السياسية، وهي بنظر البعض جزء هام من الحريات الشخصية، ترتبط بمبدأ إسلامي أصيل وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤). ويمكن أن تتمثل هذه الحرية أو تمارس من خلال الأبعاد المختلفة للمشاركة السياسية، إضافة إلى وسائل مثل الشورى والمناصحة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة ولي الأمر في غير معصية والامتناع عن هذه الطاعة بخلاف ذلك، وضمان الأمن وتحقيق الحاجات الأساسية للأفراد لأن انتشار الجوع والخوف مدعاة لظهور الاستبداد ومانع من الاهتمام بإبداء الرأي، ثم مقاومة الظلم سواء وقع على الإنسان نفسه أو الذي يقع على الآخرين، وكل هذا يتطلب ضمان الحرية، وحرية الرأي والتعبير على وجه الخصوص^(٥). وترتبط الحرية السياسية أيضاً بالمعارضة السياسية، والتي قد تصل إلى حد الثورة والخروج على الحاكم، كما يشير إلى ذلك العديد من المفكرين^(٦). إضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ ربطاً بين الحرية السياسية وبين الحقوق الإنسانية الأخرى. ذلك أن هناك من يرى أن تمتع الإنسان بحريته السياسية يتطلب تمتعه بجانب كبير من الحقوق الأخرى، مثل تلقي قدر معين من التعليم وتأمين المتطلبات الضرورية للحياة، وغير ذلك من هذه الحقوق. ولضمان عدم احتكار فئة معينة للعمل السياسي، فإنه من الضروري تحقيق

(١) محمد سليم العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامي، ص ٢٤.

(٢) بشار عواد معروف، الحريات وأنواعها وضوابطها في الإسلام، ص ٤٧.

(٣) صالح سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص ٢٥.

(٤) بشار عواد معروف، الحريات وأنواعها وضوابطها في الإسلام، ص ٤٧.

(٥) أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارنة في

الديمقراطية الغربية والإسلام، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٦) عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٥٦ - ٦٨.

المساواة فيما يؤدي إلى امتلاك الشروط والمتطلبات الأساسية لممارسة الحرية السياسية . وخصوصاً أن هناك من يرى بأن الحرية الشخصية أصلاً تشتمل على كل من حرية الاعتقاد وحرية الرأي والتعبير ثم الحرية السياسية . وهذا يعني أننا أمام علاقة وثيقة بين ما يعتبر حقاً شخصياً أو حقاً سياسياً^(١) . بل إن هناك من جعل الحرية السياسية تعني الديمقراطية بعينها ، فالحرية السياسية تعني أن مصدر شرعية وجود السلطة الحاكمة هو الناس ، وهذا هو - حسبما يرى محمد خاتمي - جوهر الديمقراطية . وبالتالي فإنه يمكن النظر إلى الحرية السياسية باعتبارها «حق الناس في تقرير مصيرهم السياسي»^(٢) .

ويمكننا القول في هذا الصدد: إن التركيز على الحرية السياسية وجعلها أساس الحريات والحقوق الأخرى ، ربما يكون فيه توصيف بشكل عكسي للمسألة ، إذ إن الحرية السياسية أساساً تهدف لحماية حقوق الإنسان وحماية حقوق المجتمع أيضاً ، هذا مع الإقرار بأن ممارسة الحرية السياسية بشكل فعال ومنظم يتطلب الحصول على قدر معين من التعليم والثقافة بل وتحقيق حد أدنى من متطلبات الحياة الأساسية للأفراد . ذلك أنه في غياب الحرية السياسية ، والتي تعني بشكل أساسي اختيار الشعب لمن يحكمونه ، يحصل اعتداء على كثير من الحقوق الإنسانية والحريات العامة ، مع اختلاف النسبة من دولة لأخرى أو من مجتمع لآخر . ويمكن أن نلاحظ بعض الأمثلة في العديد من الدول الحديثة ، حيث إن تمتع الشعب بحقوقه السياسية ، وبشكل عام ، يقود إلى حماية حقوقه في المجالات الأخرى . أو بكلمات أخرى ، إن زيادة في مساحة الدور السياسي للشعب تعني أنه قادر على التحكم بما يمكن أن يؤثر على حقوقه في المجالات الأخرى ، سواء من حيث حمايتها وخدمتها أو من حيث ممارستها .

ومن الممكن تقسيم الحقوق والحريات الإنسانية ، وحسبما يرى العديد من المفكرين المعاصرين ، إلى : حق الحياة والتمتع بحياة كريمة ، الحق في الأمن ، الحق في المعرفة والتعليم ، الحق في الاختلاف ، الحق في الشورى ، الحق في المساواة والعدل ، حق الملكية ، حق العمل وحرية ، حق المشاركة السياسية ، حرية العقيدة والدين ، حرية

(١) أحمد مبارك ، الإسلام وأزمة الديمقراطية ، ص ٥٦ - ٦٢ .

(٢) محمد خاتمي ، الدين والديمقراطية ، ص ٨٣ .

التعبير والرأي والنقد، حرية التنقل والإقامة، والحقوق الاجتماعية مثل الرعاية الصحية وبناء الأسرة، وغير ذلك من الحقوق الأخرى^(١). ويرى العوا أن الدفاع عن هذه الحقوق واجب من ثلاثة وجوه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجب التعاون على البر والتقوى، ثم واجب رفع الظلم عن الناس. وهذه الأمور أكدت عليها النصوص الإسلامية في غير موضع، إضافة إلى المبادئ الأخلاقية عند المسلمين، وحتى عند العرب في عصر ما قبل الرسالة^(٢).

إضافة إلى ذلك، فإن الحق يرتبط بالواجب، إذ ما كان حقاً لإنسان فهو واجب على إنسان آخر وذلك بعدم الاعتداء على هذا الحق، لذلك فكل حق يقابله واجب. فهذان المفهومان يتداخلان ولا يمكن الفصل بينهما في التراث الإسلامي^(٣). ومن ذلك يمكن وضع هذه الحقوق ضمن ثلاثة أقسام: الحقوق والحريات الفردية، ثم الحريات السياسية، وأخيراً الحقوق التي ترتبط بالحاجات الإنسانية الضرورية من اقتصادية واجتماعية وغيرها^(٤).

وبعد استعراضنا لهذه العناصر من أسس وآليات الديمقراطية، يمكننا القول: إن «الديمقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيمًا عقلانيًا يوجه الصراع والمنافسة لفائدة تدخل المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه»^(٥). على أن ما اهتمت إليه الديمقراطية من أساليب وضمانات لحماية حقوق المجتمع والأفراد ومنع استبداد الحاكم وتسلمه، تمثل أفضل الأساليب

(١) حول هذه الحقوق وغيرها، انظر:

- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ٢٠٩ - ٢٣٨.

- عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، ص ١٤٤.

- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٤٤ - ٦٨.

- محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، صفحات متفرقة.

- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢٦٣ - ٢٧٢.

(٢) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ١٨٨ - ١٩٢.

(٣) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ٢٠٨.

(٤) انظر في ذلك:

-Siddiqui, Omar, o.p.cit, p. 67.

(٥) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ١٣٣.

لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان . وكما يرى القرضاوي، وبما أنه لا يوجد مانع من اقتباس فكرة أجنبية، وتطبيقاً للقاعدة الشرعية «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فإنه من الممكن بل من الضروري الأخذ بالأساليب والوسائل التي لا تتعارض مع الأصول والمبادئ الإسلامية أو النصوص الثابتة^(١). إضافة إلى ذلك فإن التأمل للمبادئ الديمقراطية وأسسها النظرية «يجد أنها من صميم الإسلام» كما يقول القرضاوي^(٢)، بل إن الإسلام سبق الديمقراطية في تقرير تلك المبادئ والقواعد التي تقوم عليها الديمقراطية مع ترك بعض التفاصيل والآليات لظروف الواقع المتغير^(٣). ولكن هناك من يختلف قليلاً مع القرضاوي، فمنهم من يرى أنه قد لا تتفق المنطلقات العقيدية الدينية التي تقوم عليها الشورى مع الأسس الدنيوية التي تقوم عليها الديمقراطية بشكل تام، ولكن مع ذلك فإنه لا يمكن رفض الأخذ بأوجه الحياة الديمقراطية بمجملها، لأنها على الأقل أقل ضرراً من البديل، وهو الحكم الفردي والاستبداد، وما يترتب على ذلك من مشكلات ومساوئ جسيمة^(٤). فالمؤسسات الموجودة في النظم الديمقراطية للرقابة على السلطة الحاكمة ومنع فسادها أو استبدادها، يمكن أن نستفيد منها لتحقيق وضمان المبادئ العامة للشريعة السياسية، وخصوصاً في إطارها السياسي^(٥).

ومن المفكرين الإسلاميين المعاصرين من يربط بين الأسس العامة للنظام الإسلامي في عصر الخلافة الراشدة، وبين الديمقراطية باعتبارها التعبير العصري عن هذا النظام، إضافة إلى الاعتماد على مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد^(٦). وبذلك، فإن البعض يعتبر أن الأساليب الديمقراطية في الحكم تمثل أداة فعالة للإدارة السياسية في المجتمع،

(١) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٤٣.

- كذلك: عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٤٤.

(٢) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص ٦٣٨.

(٣) المرجع ذاته، ص ٦٤٣.

- كذلك: عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٥١.

(٤) منير شفيق، حول التعددية والانتخاب واختيار الحاكم، ص ٥٠ - ٥٦.

(٥) طه جابر العلواني، الأزمة الإسلامية المعاصرة، ص ٤٢ - ٤٣.

(٦) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ٥٥.

على أن - وكما يقول فهمي هويدي - : «الديمقراطية التي نقبلها ونعتبرها مقابلة للشورى، أو ترجمة معاصرة لها، هي تلك التي لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً»^(١). أي ضرورة مراعاة المبادئ الأخلاقية والدينية التي فرضتها الشريعة الإسلامية، والديمقراطية لا تعني تجاوز هذه القيم والمبادئ. فنحن نتحدث عن مجتمع غالبية سكانه من المسلمين، ومن الطبيعي أن تتم مراعاة هذه الأمور ما دام الأمر خاضعاً لحكم الأغلبية التي جملها من المسلمين^(٢).

لكن هذا الرأي السابق يجد من يعارضه، حيث إن بعضاً من المفكرين يؤكدون أن الأمر لا يتعلق بالمجتمعات السياسية فقط، بل يشمل غيرها من المجتمعات، ولذلك «المجتمع المنحط لا يؤثر - بغض النظر عن العوامل الأخرى - إلا القيادات المتناسبة معه»، ومن هنا فيطرح هؤلاء (وهم من الشيعة) ضرورة ولاية الإمام المعصوم، أو الفقيه في غيبة المعصوم، والذي يحكم بما أنزل الله^(٣). إلا أنه مع ذلك، لا بد من اعتماد مبدأ الشورى قبل اختيار الفقيه، مع مراعاة رأي الأغلبية في اختيار شخص معين^(٤).

ولكن يبدو أن مسألة ولاية الفقيه قد بدأت تشهد بعض التحولات، إذ نجد من بين الشيعة أنفسهم من يرى ضرورة التحول نحو فكرة ولاية الأمة على نفسها، بدلاً من ولاية الفقيه^(٥).

ونلاحظ من كل ذلك أن هناك اتجاهًا لعدم الوقوف عند مجرد اللفظ، بل الولوج لداخله والتعرف على عناصره، وهذا ما أكد عليه مفكرون مثل حسن الترابي، الذي يؤكد على ضرورة الاهتمام بمضمون المفهوم وليس الوقوف عند اللفظ باعتبارها كلمة أجنبية، فنجدده يقول: «إن المعاني أهم من المباني وإن العبرة ليست بالصورة والألفاظ

(١) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص ٨ - ٩.

(٢) عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٤٣.

(٣) محمد التسخيري، حول الدستور الإسلامي في مواه العامة، ص ٤٧ - ٤٨.

(٤) المرجع ذاته، ص ٩٣.

(٥) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة، ص ١٨.

وإنما بالمعاني والمقاصد»^(١)، بل إن الولوج إلى داخل المفهوم والتعرف إلى عناصره وأساسه ومنطلقاته أمر أساسي لرفض أو قبول مثل هذه المفاهيم. فهذا التفحص للمفهوم عن قرب يظهر مدى إمكانية الاستفادة منه، مثل مفهوم الديمقراطية ومدى ما يمكن أن يقدم من آليات ومؤسسات^(٢).

ويمكن أن نلخص هذه المواقف السابقة لهؤلاء المفكرين بما طرحه رضوان السيد في كيفية النظر لمفهوم الديمقراطية، فهو يقول: «أمران يحددان رؤيتنا كمسلمين للمسألة: أمر ولاية الأمة على نفسها، وأمر المجتمع المفتوح الذي هو طبيعة اجتماعنا وتجربتنا التاريخية. ويستحيل أن يبقى مجتمعٌ مفتوحٌ بدون ديمقراطية. إن الاستبداد الداخلي المستمر والضغط الغربي المستمر يوشكان أن يتهددا طبيعة اجتماعنا التاريخي باتجاه اجتماعنا كأمة مفرقة ومشردمة... فلكي تبقى الأمة بمعناها الكبير والعميق والتاريخي يكون علينا الاستغناء عن مقولة الاستبداد العادل، ودولة الضرورة، والسير في طريق ولاية الأمة على نفسها، واستحداث المؤسسات الضرورية لممارسة تلك الولاية»^(٣).

على أن المعارضين لاستخدام مفهوم الديمقراطية يرون أنه يؤكد على حريات الأفراد وحقوقهم على حساب الصالح العام، ثم إن النظم الديمقراطية قد مارست دوراً استعمارياً في مجال الاقتصاد والسياسة^(٤). علاوة على بعض المبادئ من قبيل فصل الدين أو الأخلاق عن السياسة وسمو المصلحة على المبادئ الأخلاقية أو الدينية، إضافة إلى ازدواجية في التعامل بين الداخل والخارج، مع تأكيد النزعة الفردية لهذه النظم. ثم إن الديمقراطية، وحسبما يرى نقادها، بتأكيدا على الحرية الاقتصادية للأفراد قد دفعت باتجاه الأساليب الباطلة في التجارة والاقتصاد وتكريس الاستغلال، ومن ثم إحداث الخلل في ميزان المجتمع الاقتصادي فيما بين الأفراد أو الجماعات. وبسبب ذلك كله، يقول فتحي الدريني أحد المتقدين لمفهوم الديمقراطية: «الديمقراطية السياسية نظام تقريري لا تقويمي، بمعنى أنه يتملق الجمهور ويأخذ الناس

(١) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، ص ٩.

(٢) إسحاق الفرحان، الموقف الإسلامي من المشاركة السياسية، ص ٢٣.

(٣) رضوان السيد، مسألة الشورى بين النص التاريخي والتجربة التاريخية للأمة، ص ٣٩.

(٤) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ٣٧٠.

على علاقتهم، أو ما هم عليه، ويعاملهم على هذا الأساس باسم الحرية^(١). ويضاف إلى ذلك ارتباط الديمقراطية بالرأسمالية، وما قامت به من دور كبير في حركة الاستعمار الخارجي، هذا إضافة إلى الاختلال الكبير في العلاقات الاقتصادية داخل المجتمع، وغياب مبادئ العدالة والمساواة في أحيان كثيرة بالنسبة لهذه العلاقات^(٢).

ويضيف البعض أن الحكم الشعبي الديمقراطي يرتبط بمشكلات كبيرة أهمها: مشكلة جهل الأغلبية، أي أنها ليست مؤهلة لكي تحسن الاختيار، ثم مسألة التأثير على هذا الاختيار بوسائل مختلفة أو «شراء الأصوات»، إضافة إلى تغليب المصالح الشخصية للناخبين والنواب - على السواء - والذين يمثلون الأكثرية^(٣).

ولعل ما جاء به سيد قطب في سياق انتقاده للأسس التي تقوم عليها الديمقراطية، أكثر حدة في النقد، ويضع الديمقراطية والإيمان بالله على طرفي نقيض. فهو يعتبر أن الطريقة التي تعتمد عليها الديمقراطية في التشريع هي اتخاذ أرباب دون الله، حيث يرى سيد قطب أن الناس أو البرلمان في النظم الديمقراطية هم أرباب من دون الله، حيث إن مجموعة من الناس وهم النواب في البرلمان يخضعون الناس لتشريعاتهم دون تشريع الله. فيقول: «إن الناس في جميع النظم الأرضية يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله... يقع هذا في أرقى الديمقراطيات كما يقع في أحط الدكتاتوريات سواء»^(٤). وفي هذا السياق يتحدث قطب عن مفهوم الحاكمية التي هي من أخص خصائص الألوهية «والذي يشرع لمجموعة من الناس يأخذ فيهم مكان الألوهية، ويستخدم خصائصها». وهذا ما يربطه بما يسميه قطب بالجاهلية، لأن التشريع يعتمد على أهواء الناس، أو فئة منهم، ومصالحهم، ومنها رأي الأغلبية البرلمانية التي تتحكم فيها الأهواء كما يرى سيد قطب^(٥).

ومثل ذلك نجد هناك من يقول: إن «الديمقراطية شرك بالله... والفواصل بين

(١) المرجع ذاته، ص ٣٧٢ - ٣٧٤.

- كذلك: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢١ - ٢٣.

(٣) محمد التسخيري، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، ص ٤٧.

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء الأول، ص ٤٠٧.

(٥) المرجع ذاته، الجزء الثاني، ص ٨٨٩ - ٨٩١.

الديمقراطية والتوحيد أن التوحيد يجعل التشريع لله والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب. المشرع في الديمقراطية هو الشعب والمشرع في التوحيد هو الله سبحانه وتعالى، فالديمقراطية شرك بالله لأنها نزعت التشريع من المولى عز وجل وأعطته للشعب»^(١). ويلخص أيمن ظواهري أسس معارضته للديمقراطية في أنها تمنح حق التشريع للبشر، وذلك من خلال مبدأ سيادة الأمة، والذي يعني أن سلطة الأمة أعلى من الله، ويضاف إلى ذلك مبدأ المساواة، والذي يعني أيضاً المساواة بين المسلم وغيره، ومساواة المرأة بالرجل، وما شابه ذلك^(٢). ولذلك فإن المشاركة في جميع الممارسات المرتبطة بالديمقراطية، وخصوصاً الانتخابات سواء من حيث الترشيح أو الاقتراع - وحسبما يرى الظواهري - لا تجوز، «وكل من شارك في هذا عالمياً بحقيقة الديمقراطية فهو كافر مرتد خارج عن ملة الإسلام»^(٣).

ولكن الباحث يرى أنه يلاحظ على هذه الانتقادات أنها تتخذ من التطبيق العملي مرتكزاً لها. بمعنى أنها تنظر للديمقراطية في الواقع الغربي، وما يضيفي هذا الواقع من تأثيرات وسمات على تلك الممارسة لمفهوم الديمقراطية. فالماخذ التي يطرحها المنتقدون إن صحت، فهي نابعة من طبيعة المجتمع الغربي وتركيبته وليس مصدرها النظام الديمقراطي بشكل مباشر. ذلك أن الديمقراطية في مجملها تمثل مجموعة من المؤسسات والآليات، وإن كان لها أسس ترتكز إليها وهي التي انبثقت عنها تلك المؤسسات والآليات، ولكن هذه الأسس هي مبادئ عامة قد لا تكون وليدة المجتمعات التي وجدت فيها، وهذا ما لاحظناه عند بعض المفكرين الذين يردون هذه الأسس إلى المبادئ الإسلامية العامة. وبناء على ذلك فإن الممارسة الديمقراطية يمكن أن تصطبغ بطبيعة المجتمع وتركيبته ومبادئه. ذلك أن الديمقراطية أصلاً قائمة على مبدأ الاختيار، أي أنه يعتمد على من سيقوم بهذا الاختيار في إضفاء سمات معينة أو الاصطباغ بصبغة خاصة. ومن هنا تنبع أهمية الضوابط التي سبق الحديث عنها، وهي التي تمثل الضمانات الأساسية لعدم خروج هذه الآليات والمؤسسات عن إطار المبادئ التي

(١) أيمن ظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً، ص ١٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٢ - ٢٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٤.

وجدت تلك الآليات والمؤسسات لخدمتها، أي تحديد الإطار الذي يمكن أن ترتبط به الديمقراطية، أو بتعبير أدق الإطار الذي يحظر الاقتراب منه من خلال الممارسة الديمقراطية.

ولعل ما طرحه عدنان النحوي يميل لتجاوز التطبيقات العملية لمفهوم الديمقراطية، ويقيم رفضه لهذا المفهوم على أن الاستفادة من الآخرين يجب أن تنحصر في حدود المجالات الفنية والعلمية والتكنولوجية، ولا تصل إلى المجالات الفكرية أو العقائدية.

كما يرى أن مفهوم الديمقراطية محمل بالدلالات والمعاني التي ترتبط بدعوة أصحابها ولا يمكن تحميلها معاني إسلامية. إضافة إلى أن الديمقراطية من صنع البشر، بخلاف الأصول والمبادئ الإسلامية ذات المصدر الإلهي. وليس هناك حاجة للأخذ بالمناهج المبتدعة من قبل الآخرين، فالإسلام من خلال مصدره الرباني يغني عن ذلك^(١). ويلخص النحوي اعتراضه بقوله: «إن الديمقراطية مبنية ومعنى نشأت في تربة الكفر والإلحاد»^(٢).

إلا أن هناك من يرى خلاف الرأي السابق، حيث إن الديمقراطية، وبالرغم من نشأتها الغربية، تعتبر «نظاماً حيادياً أي من صنف العلوم والإدارات والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني دون أن يكون في تبنيها خطر على مكونات الهوية الخاصة، فضلاً عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهوية وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة ووحيتها وعقيدتها»^(٣)، فهي ليست عقيدة أو فكراً محدداً، وإنما هي آليات ووسائل لحماية الحريات العامة بمختلف أبعادها في المجتمع. ويمكن أن تكون الديمقراطية وسيلة مهمة لضمان وحماية قيم إسلامية أصيلة، مثل العدل والمساواة وتكافؤ الفرص وحرية الاختيار، إضافة إلى المبادئ والقيم الإسلامية التي تحتاج إلى جو من الحرية لإعمالها أو العمل على نشرها^(٤). وبالتالي فإن الممارسة

(١) عدنان رضا النحوي، الشورى لا الديمقراطية، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٢.

(٣) محمد حسن الأمين، رؤية إسلامية للديمقراطية، ص ٦٢.

(٤) المرجع ذاته، ص ٦٣.

- كذلك: عزيز حمداني، عقدة الديمقراطية، ص ٤٣.

الديمقراطية يمكن أن تفضي إلى فصل الدين عن الدولة، أو إدخال الدين ومراعاة مبادئه والمبادئ الأخلاقية، وهذا كله يرجع لما يختاره الناس ويقررونه^(١).

ويمكننا القول بوجود نوع من الاضطراب في التعامل مع مفهوم الديمقراطية لدى كثير من المفكرين السياسيين، ومن هؤلاء أبو الأعلى المودودي. فالمودودي يرى أن الديمقراطية «ليست من الإسلام في شيء،... فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة السياسية». ولكنه يعود ليؤكد بأن الديمقراطية من ناحية ممارسة الأمة لسلطانها لا تخالف النظام الإسلامي، ولكن مع وجود النص الشرعي فإن الحكم الإسلامي هنا هو حكم ثيوقراطي. ولكن الشيوعية الإسلامية - كما يرى المودودي - تختلف عن الشيوعية الأوروبية، ففي هذه الأخيرة كان رجال الدين يسنون القوانين من عند أنفسهم ويفرضونها على الناس، فهذه ليست حكومة إلهية. «أما الشيوعية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها، وفق ما ورد في كتاب الله وسنة ورسوله». ولذلك يفضل المودودي استخدام لفظ «الشيوعية الديمقراطية» أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية»^(٢). وكما لاحظنا فإن كثيراً من المفكرين يرفضون فكرة الحكومة الدينية. ولكن المودودي نفسه يقف في كتاب آخر موقفاً مغايراً لهذا الموقف السابق، فهو يرى أنه إذا تم تدارك بعض أوجه القصور في الديمقراطية، يمكن أن تسير التجربة الديمقراطية بنجاح. لذلك فهو يقول: «من الكافي للإصلاح والترقية بعد هذا أن تنال الديمقراطية فرصة لتجربتها، لأنه من الممكن بالتجارب العمل على تطوير كل جهاز ناقص حتى يكون كاملاً صالحاً بمعنى الكلمة شيئاً فشيئاً»^(٣). وفي موقف ثالث نجد المودودي يؤكد على بعض عناصر الديمقراطية، مثل الحقوق والحريات الإنسانية التي انتصبت بعض النظم الديمقراطية لحمايتها، والمشاركة السياسية، مراقبة السلطة الحاكمة، إلا أنه يؤكد بأن الإسلام قد سبق الديمقراطية في

(١) محمد خاتمي، الدين والديمقراطية، ص ٨٧.

(٢) نقلاً عن: فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٣) أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة: خليل أحمد الحمادي، ص ٢٥٠ - ٢٥٢.

تقرير هذه العناصر ، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال النصوص الإسلامية والسيرة العملية للنبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده^(١) .

وخلاصة القول في هذا المجال : إن مفهوم الديمقراطية يأخذ حيزاً واسعاً في الفكر الإسلامي المعاصر ، بين رافض له بإطلاق ، أو رابط بينه وبين المفاهيم الإسلامية ، مثل الشورى ، مع التأكيد على عدم الوقوف عند مجرد اللفظ بل الولوج لداخله والتعرف إليه عن قرب^(٢) .

على أن معظم المفكرين الذين تناولوا هذا المفهوم لم يكونوا ليرفضوا الأخذ به بشكل كامل ، وإنما حاولوا مراعاة التعاليم الإسلامية عند الأخذ بجوانبه المختلفة . ومن هنا يمكن القول بالتأييد النسبي من قبل هؤلاء المفكرين للأخذ بالمنهج الديمقراطي كأساس للحكم . إذ إنها ، ومن وجهة نظر كثير من هؤلاء المفكرين ، أفضل من البديل وهو الحكم الفردي أو الاستبدادي ، وحتى بالنسبة لنشاط الدعوة الإسلامية^(٣) . وحتى أولئك الذين يرفضون مفهوم الديمقراطية ، فإنهم عند تأييدهم لقضايا مثل الحريات العامة وحقوق الإنسان والتداول السلمي للسلطة ودور الشعب أو الأمة في الحكم ، فإنهم يميلون بشكل مباشر مميز لتأييد بعض جوانب الديمقراطية^(٤) .

وبناء على ذلك ، يمكننا القول بحدوث تحول في نظرة المفكرين الإسلاميين المعاصرين تجاه الديمقراطية ، فإذا كانت هناك تيارات قوية تنظر فيما مضى بعين الشك والريبة تجاه مفهوم الديمقراطية ، فإنه يمكن ملاحظة تيار قوي يبرز في هذا الوقت ينظر

(١) أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ص ٣٤٤ - ٣٤٥ .

(٢) زكي الميلاد ، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات ، ص ٥١ .

* وحول تفصيل هذه الاتجاهات ، انظر :

- زكي الميلاد ، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات ، ص ٤٦ - ٤٨ .

- عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار ، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام ، ص ١٥٤ - ١٥٦ .

- زكي أحمد ، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر ، ص ١١٣ - ١١٥ .

(٣) انظر مثلاً :

- محمد خاتمي ، الدين والديمقراطية ، ص ٩٠ - ٩١ .

(٤) انظر في ذلك :

- زكي أحمد ، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر ، ص ١٢٠ .

- زكي الميلاد ، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات ، ص ٥٣ - ٥٤ .

بإيجابية وبميل أكبر تجاه تأييد الأخذ بالمؤسسات والآليات التي يعتمد عليها مفهوم الديمقراطية، ولكن مع التأكيد على القيم والمبادئ الإسلامية، بعيداً عن «رواسب العلمانية والثقافات الأوروبية»^(١). وبناء على هذا التحول، لم تعد مسائل مثل الانتخابات والمشاركة السياسية والتعددية السياسية والحزبية، وغير ذلك من هذه العناصر الديمقراطية، لم يعد ينظر إليها باعتبارها أموراً مخالفة للمبادئ الإسلامية، وذلك عند كثير من المفكرين. ولكنهم في نفس الوقت أبدوا بعض التحفظات على الجوانب التي يرونها غير متفقة مع البيئة الإسلامية، مثل مسألة «الرجعية العليا أو الحاكمة»^(٢). فالديمقراطية في المحصلة تمثل أداة لتنظيم الاختلاف في المجتمع، الذي هو أصلاً سنة كونية وفي شتى المجالات، والذي ينعكس بدوره على النظام السياسي، الذي يحتاج لوسيلة تجعل من هذا الاختلاف والتعدد في المجتمع أداة بناء، لا معول هدم داخل المجتمع^(٣). ويمكن أن نلمس هذا التحول، من خلال نظرنا على الفترة التي سادت في الأفكار التي ترى في الديمقراطية شيئاً مخالفاً للمبادئ الإسلامية، حيث إن معظم هذه الأفكار سادت في فترات الخمسينيات والستينيات، وخصوصاً مع سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، وغيرهما. وحتى الذين أبدوا معارضة للديمقراطية، سواء بعض الذين تحدثنا عنهم أو الذين لم نتطرق إليهم، اعتمدوا في جانب كبير من آرائهم على ما طرحه مفكرو الفترة السابقة، وخصوصاً سيد قطب ومفهومه عن الحاكمية وحكم الطاغوت. أما الآراء المؤيدة، ففي جزء كبير منها، برزت بعد عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات وتطورت كثيراً خلال التسعينيات من القرن الماضي.

وبالرغم من كل ذلك، «يظل انتزاع أي مفهوم من سياق بنيته الفكرية عملية معقدة، وفي بعض الأحيان تضر بالاثنتين، إذ يفرغ من مضمونه الأصلي وفي الوقت نفسه يصعب دمجها أو تمثيله في البنية الأخرى»^(٤)، ولكن هذا لا يعني عدم التعامل مع

(١) زكي أحمد، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر، ص ١٢٢.

(٢) رضوان السيد، مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ص ١٤ - ١٥.

(٣) حسن جابر، الدين وحقوق الاختلاف: في معالجة إشكاليات المقاربة بين الدين والديمقراطية، ص ٣٢ - ٣٣.

(٤) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٣٩.

مفاهيم من قبيل الديمقراطية، وإنما يتطلب الأمر نوعاً من الحذر والدقة في أي عملية لنقل مثل هذه المفاهيم أو التعامل معها.

لقد حاول بعض المفكرين الإسلاميين، من السنة أو الشيعة، بناء تصورات لمفهوم الديمقراطية الإسلامي بالاعتماد على مفهومي التوحيد الذي يعني السيادة لله، ثم الخليفة الذي يعني دور الشعب في الحكم. وقد نتج عن هذه المحاولات مفاهيم مختلفة عن المفهوم الغربي للديمقراطية، إلا أنها تشكل مدخلاً مهماً ضمن سياق التحول الديمقراطي في العالم المعاصر، وخصوصاً في العالم الإسلامي. وقد تكون لبعض المفاهيم المعروفة عند المسلمين، والتي تربط عادة بالديمقراطية من قبل بعض المفكرين الإسلاميين، مثل الشورى والاجتهاد والإجماع، قد يكون لهذه المفاهيم استخدامات مختلفة، ومعان غير متطابقة مع ما تعنيه هذه المفاهيم في الغرب، إلا أنها تدخل ضمن إطار الجدل الدائر حول الديمقراطية والإسلام^(١).

وباختصار، فإن هناك مفاهيم عديدة في التراث الإسلامي، مثل الشورى والاجتهاد والإجماع، يمكن أن تدخل ضمن إطار الممارسة الديمقراطية. كما أن هناك بعض المفاهيم توفر قاعدة لمعارضة دستورية وتقييد الحكم الاستبدادي، ولكن مع بعض الحدود مثل منع الفتنة. كما تستطيع بعض المفاهيم الإسلامية، مثل أهل الذمة وأسس معاملة الأقليات، توفير أرضية للاختلاف والتعددية والمعارضة في الديمقراطية الإسلامية. كما أن هناك مفاهيم مثل السلطة المحدودة للحاكم، وفكرة العقد بين الحاكم والمحكوم، والفصل بين السلطات بشكل فعلي، كل ذلك يمكن اتخاذه قاعدة للمقاربة بين الديمقراطية وما يقره الإسلام في مجال النظام السياسي^(٢).

وإذا أردنا أن نربط ما يطرحه المفكرون الإسلاميون بما هو واقع ومطبق على الأرض بالفعل، ونقصد التطبيق من خلال الحركات الإسلامية التي تتبنى وجهات معينة وتحاول الأخذ بها إلى طريق التطبيق، نلاحظ اتساقاً في مواضيع واختلافاً في مواضيع أخرى.

ويمكن القول هنا إنه ربما سبب دخول المفاهيم الأجنبية وانتشارها، مثل

(١) چون اسبوزيتو وچون فول، الإسلام والديمقراطية، ص ٥٧.

(٢) المرجع ذاته، ص ٩٢.

الديمقراطية، إشكالية لدى الحركات الإسلامية في التوفيق بينها وبين المفاهيم الإسلامية الأخرى^(١). وهناك من يرى أن العلاقة بين الديمقراطية والإسلام تبدو إشكالية، حيث إنه وبالرغم من اعتماد الحركات الإسلامية على مرتكزات ثابتة، واتصافها بالمحافظة في جوانب معينة، مثل مسألة المرأة ودورها السياسي، إلا أننا نراها تشترك في الانتخابات وبعضها حققت نتائج جيدة، الأمر الذي تنتقده بعض الاتجاهات السلفية التي تعارض أموراً من قبيل الانتخابات^(٢).

إلا أنه وبشكل عام، يمكن وصف العديد من الحركات الإسلامية بميلها للعمل من داخل النظام السياسي، ومن خلال الوسائل الديمقراطية مثل الانتخابات وغيرها^(٣).

وربما نلاحظ في هذا السياق، أن هناك بعض القضايا قد تختلف في سياقها الفكري النظري عما عليه في واقع الحال. ومن الأمثلة على ذلك، إشراك المرأة في الحياة السياسية وتوليها السلطة والمناصب العامة. فبالرغم من إقرار راشد الغنوشي، وهو زعيم حركة إسلامية، بأنه ليس هناك مانع من تولي المرأة السلطة، سواء كان في السلطة التنفيذية أو التشريعية^(٤)، إلا أن كثيراً من التجارب للحركات الإسلامية تختلف مع هذا التوجه، مثل الحركة الإسلامية في الأردن بحيث لم ترشح أي امرأة من قبل الحركة الإسلامية^(٥)، هذا على الرغم من اهتمامها بالمرأة كناخبة، إضافة إلى انتساب أعداد كبيرة من النساء للحركات والأحزاب الإسلامية، وعدم ممانعة تيارات واسعة من الإسلاميين لانخراط المرأة في الحياة العامة، ضمن حدود وضوابط معينة^(٥).

(١) انظر في تفصيل ذلك :

-Liza Taraki", Jordanian Islamists and the Agenda for Women: Between Discourse and the Practice", p. 140.

(٢) انظر :

-John L. Eposito, and James P. Piscatori ", Democratization and Islam . p. 428.

(٣) انظر :

-Robin Wright", Islam, Democracy, and the West", p. 132.

(٤) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٢٠ - ١٣٠.
- كذلك : محمد مهدي شمس الدين، حوار حول العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشرعية، ص ٢٩ - ٣٠.

(٥) إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن : ١٩٤٦ - ١٩٩٦ م، ص ١٠٧.

(٦) انظر في ذلك :

-Liza Taraki", Jordanian Islamists and the Agenda for Women", p. 155.

- وكذلك : أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة : نصير مروّة، ص ٦٢ - ٦٣.

وإذا ما نظرنا إلى تعامل الحركات الإسلامية مع مفهوم الديمقراطية بشكل عام، فإننا نجد ميلاً للتعامل مع مفاهيم مرتبطة بالديمقراطية مثل التعددية السياسية والحزبية أو الانتخابات وما شابه ذلك، كما أن هناك تجارب، مثل الأردن أو مصر، لتعامل الحركة الإسلامية مع بعض الاتجاهات غير الإسلامية سواء تمثل ذلك بالشخصيات أو الأحزاب^(١).

وإذا ما لاحظنا تجربة الحركة الإسلامية في الأردن، على سبيل المثال، باعتبارها من الحركات القلائل التي تعمل بشكل علني وقانوني ويسمح لها بالاشتراك بصفتها التنظيمية في العملية السياسية، فإننا نجد أنها تعتمد الوسائل الديمقراطية في عملها كما سبق التأكيد على ذلك، ويضاف إلى ذلك أنها بالرغم من محاولتها التغيير لبعض الأمور وحتى بعض المواد الدستورية، إلا أنها لم تخرج عن إطار الدستور في عملها^(٢). وهذا يفسر طبيعة علاقتها بالسلطة، فبالرغم من موقف المعارضة شبه الدائم تجاهها، إلا أنهما لم يصطدما كما حصل في بعض الدول الأخرى^(٣). وتأكيداً لذلك، فإنها وحتى وإن لم تشارك في كل الانتخابات التي جرت، إلا أنها في بعض منها لجأت لدعم مرشحين معينين^(٤).

وإذا ما استعرضنا كثيراً من الحركات الإسلامية، فإننا نجد أنها تعتمد على مؤسستين هامتين: الأمير أو رئيس الحركة، مجلس الشورى منتخب من أعضاء الحركة، وهذا المجلس يعتبر مؤشراً، على الأقل نظرياً، على اعتماد النهج الديمقراطي في عمل هذه الحركات^(٥). ولكن الملاحظ أن رئيس الحركة، وهو منتخب في طبيعة الحال، إلا أنه

(١) خالد الشقران، الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن: ١٩٨٩ - ١٩٩٦ م، ص ٧٥ - ٧٨.

- وكذلك: إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ص ٩٦ - ١٠٧.

(٢) انظر:

-Liza Taraki ", Jordanian Islamists and the Agenda for Women", p. 141.

- وكذلك: خالد الشقران، الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ص ٦٠.

(٣) موسى الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن، ص ٢٧ - ٣٦.

- كذلك: فيصل دراج وجمال باروت (منسقان)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية،

ج ١، ص ٤٤٩ - ٤٥١.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤٥٤.

(٥) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ص ٤٧.

في معظم الحالات يبقى في منصبه مدى الحياة^(١)، وهذا فيه تعارض ملحوظ مع مبدأ تداول السلطة .

ما نهدف إليه من هذا الاستعراض لنموذج من الحركات الإسلامية، ليس التوثيق لهذه الحركات أو دراسة بعضها، وإنما نريد أن نستوضح إلى أي مدى تمثل الحركات الإسلامية امتداداً عملياً للفكر الإسلامي المعاصر، أو بمعنى آخر، هل يجد ما يطرحه المفكرون الإسلاميون المعاصرون طريقه للتطبيق العملي، أم يبقى في طيات الكتب أو مجرد أفكار قد لا تكون مرتبطة بالواقع أو لا تجد طريقها إليه، وخصوصاً أن كثيراً من هؤلاء المفكرين يمكن اعتبارهم من قادة هذه الحركات، وقد تطرقنا لبعض منهم فيما سبق . إضافة إلى أنه يمكن الاعتماد على التجارب العملية للحركات الإسلامية في فهم بعض الجوانب التي تحتاج إلى بعض التفصيل أو التحديد . ويمكن القول في هذا السياق بأن هناك قضايا تعتبر أكثر تمثيلاً في الواقع العملي من غيرها، ونقصد المشاركة السياسية والتعددية السياسية والحزبية .

(١) المرجع ذاته، ص ٥١ .

الفصل الثاني

مفهوم الديمقراطية
وعلاقته بالشورى عند الغزالي

ينطلق الشيخ الغزالي في معالجته لقضايا النظام السياسي من أن السياسة في الإسلام هي مما لم يخالف الشرع ، وليس ما نطق به الشرع . والفرق بينهما كبير ، وهذا ما قال به فقهاء سابقون^(١) . ذلك أن النظام السياسي في الإسلام يعتمد على عدد محدود من النصوص ، وما عدا ذلك فهو يعتمد على الاجتهاد والقياس ، وفقاً لما تملّيه اعتبارات الواقع وحاجاته . أما أمور العقيدة والعبادات فهي تقوم على أساس نصوص قطعية ليست محل أخذ ورد^(٢) .

على أن هذا لا يعني أن الإسلام لم يول اهتماماً للمسائل السياسية وقضايا نظام الحكم ، أو أنه لم يقيم بناء أسس للنظام السياسي . ذلك أن الشريعة الإسلامية تتسم بأنها تضم مجموعة ضخمة من التعاليم والمبادئ ترتبط بكافة نواحي الحياة ، ومنها ما يتعلق بالسياسة والحكم .

ويرى الغزالي أن عزل الدين عن الدولة والحكم ، فيه اعتداء وإساءة للإسلام . وفي ذلك يقول الغزالي : « ولو أن الإسلام لم ينص على أنه دين ينبغي السيطرة على الدولة لما كانت هناك غرابة - مع ذلك - لاتجاهه إلى الحكم ومحاولته أن يتسلم مقاليدته »^(٣) .

فالإسلام ومن خلال السيرة العملية للدولة الإسلامية^(٤) ورئيسها النبي ﷺ ،

(١) محمد الغزالي ، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، ص ٣٤ .

(٢) محمد الغزالي ، قذائف الحق ، ص ١٥٦ .

(٣) محمد الغزالي ، من هنا نعلم ، ص ٢٢ - ٢٥ .

(٤) يمكن القول بأن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تتمتع بخصائص معينة ، أهمها : أنها دولة عقائدية ، أي تقوم على العقيدة الإسلامية . ثم إنها دولة إنسانية أخلاقية . وأخيراً فهي واقعية ، أي أنها تنسجم وتناسب ظروف الواقع . انظر في ذلك :

- محمد التسخيري ، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة ، ص ٣٢ - ٣٣ .

- أحمد العوضي ، الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية ، ص ٢٧١ .

يزخر بالأدلة على أنه لا ينفصل أبداً عن نظام الحكم^(١). وإذا فقد الإسلام سيطرته على الحكم، فإن كثيراً من تعاليمه ومبادئه ستبقى دون تنفيذ، وتصبح حدوده وأحكامه دون سند يحرسها أو قوة تسهر على تطبيقها^(٢). «فالحكومة القائمة على الدين»^(٣) تتميز بأن الذين يتولونها متفانون في سبيل خدمة الدين والدنيا في المجتمع^(٤).

ولكل ذلك، فقد وصل الغزالي إلى أن للحكم الإسلامي^(٥) معالم لا بد من توافرها، ومنها^(٦):

- ١ - فلسفة الحكم: الإيمان بالله، وإعلاء كلمته.
- ٢ - إقامة السلوكين العام والخاص على الطاعة والربانية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة كافة العبادات والشعائر.
- ٣ - «سحق الجبروت السياسي، ونبذ شهوة الاستعلاء والتحكم، وبناء الدولة على الشورى وشتى الحريات».
- ٤ - وضع الضمانات لحماية المال العام، والتوزيع العادل للثروات الوطنية.
- ٥ - «تنشئة الأجيال على الأخلاق والقيم الإسلامية».

وبالرغم من كل ذلك، يرفض الشيخ الغزالي فكرة الدولة الدينية^(٧)، والتي يرى أنها تعني سيطرة رجال الدين على السلطة، مثلما كان الوضع عليه في أوروبا، حيث

-
- (١) محمد الغزالي، من هنا نعلم، ص ٣٦.
 - (٢) المرجع ذاته، ص ٥٦.
 - (٣) الحكومة القائمة على الدين: هي نفسها الحكومة الإسلامية التي سنأتي عليها بعد قليل.
 - (٤) محمد الغزالي، من هنا نعلم، ص ٢٨.
 - (٥) يقوم الحكم الإسلامي على دعامتين أساسيتين، هما: الالتزام بالأحكام الإسلامية (الأوامر والنواهي)، ثم الالتزام بالشورى. انظر في ذلك:
 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٩٤.
 - (٦) محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، ص ١٢٤ - ١٢٥.
 - (٧) الدولة الدينية هي الدولة التي تتميز بسيطرة رجال الدين، والتي تقوم على نظرية الحق الإلهي في الحكم، أي أن الحاكم أو السلطة الحاكمة مستخلقة عن الله وليس عن الأمة أو الشعب، وعلى الشعب السمع والطاعة لأنها تحكم باسم الله، والشعب هنا ليس له دور في تعيين السلطة الحاكمة أو عزلها. وقد برز هذا النمط من الحكم بشكل أساسي في أوروبا في العصور الوسطى من خلال سيطرة الكنيسة على كافة مرافق الدولة، وإخضاع الملوك ورجال الحكم لسلطتها. انظر في ذلك:
 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١٠١ - ١٠٢.
 - محمد التسخير، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، ص ٣٢.

مارس هؤلاء سلطة مطلقة وتمتعوا بقداسة خاصة . فالدولة الدينية تضيق على المخالفين ، كما تعطي ميزات خاصة أو قداسة للحاكم ^(١) . أما الحكومة الإسلامية ^(٢) فهي مدنية بطبيعتها وليس لها قداسة أو كهنوت ^(٣) .

فالأمر يتعلق بالمبادئ والأسس ، وليس بأشخاص أو جماعات معينة . فالقيم التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي هي التي تتمتع بالقداسة والسمو ، أما الذين يقومون على تطبيقها فليس لهم من السلطة إلا بما يخدم ويعزز تلك القيم والمبادئ في المجتمع .

فالإسلام دين ودولة ، والدولة الإسلامية تساندها شورى فاعلة و ضمانات لحماية الإنسان وحقوقه ، بما في ذلك غير المسلمين . على أن النموذج للحكم الإسلامي السليم يتمثل في دولة الخلافة الراشدة ، والتي أساسها البيعة الحرة والشورى الملزمة ، والدولة الإسلامية قوامها خدمة الدين والرسالة التي تحملها . فلا الفرد لخدمة الدولة ، ولا الدولة لخدمة الفرد ، فالجميع مسخرون لخدمة الدين وإعلاء كلمة الله ^(٤) .

وربما كان الغزالي في هذا يعني أن تأخذ العلاقة بين الفرد والدولة وضعا متوازنا ، بحيث لا تطغى الدولة على الفرد وتلغي شخصيته واستقلاله داخلها ، وفي ذات الوقت لا تطغى مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة والدولة . ويمكن أن نربط هذا بأصل نشأة الدولة ، حيث إن الدولة في المحصلة هي مجموعة من الأفراد ، ولكل من هؤلاء الأفراد مصالح معينة ، ولكنها قد تكون متضاربة في معظم الأحوال ، مما يفترض معه الوصول

(١) محمد الغزالي ، مائة سؤال عن الإسلام ، ص ٢٧٢ .

(٢) الحكومة الإسلامية تختلف عن الحكومة الدينية (التيوقراطية) . فالأولى تستمد سلطتها من الأمة ولا تصل إلى الحكم إلا برضاها ، مع التزامها بالمبادئ والحدود الإسلامية ، فهذه الحكومة تلتزم بدعامات الحكم الإسلامي التي ذكرناها آنفاً . أما الحكومة الدينية فهي ترتبط بالدولة الدينية التي سبق الحديث عنها . - انظر في ذلك :

- عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٣) محمد الغزالي ، نحن مهزومون في هذا العصر ، حوار أجراه : عمرو عبد السميع ، ونشر ضمن كتاب : الإسلاميون : حوارات حول العصر ، ص ٢٢ .

(٤) محمد الغزالي ، مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه ، ص ١٣٨ .

- كذلك : محمد الغزالي ، مائة سؤال عن الإسلام ، ص ٢٧٢ - ٢٧٦ .

إلى أرضية مشتركة من هذه المصالح والأهداف، وهي التي تقوم الدولة برعايتها وحمايتها، مثل الأمن والخدمات العامة. أما خارج هذا الإطار الذي يرتبط بالمصالح العامة، فإن الأفراد يسعون لتحقيق أهدافهم الخاصة بشرط عدم تعارضها مع الأهداف العامة تلك. هذا من جانب، ومن جانب آخر يمكن القول بوجود توازن في مجال المهام التي يقوم بها كل من الفرد والدولة، بمعنى أن يكون هناك حدود لكل من الدولة والفرد، ودور معلوم لكل منهما في خدمة الهدف النهائي من الحياة والوجود.

وإذا كان هذا الأساس الذي أقام عليه الغزالي فكرته عن السياسة والحكم في الإسلام، وعن الدولة الإسلامية، ويظهر في ذلك تأثير دراسته الدينية، فإن وسائل تحقيق وإقامة هذه المبادئ تعتمد في الجزء الأكبر منها على خبرته التي ساعدت في تكوينها ظروف الحياة والبيئة التي نشأ فيها وعاشها وبما تحتويه من أبعاد.

ومن هنا، أمكن تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: العوامل المؤثرة على فكر الشيخ الغزالي.

المبحث الثاني: دلالات مفهوم الديمقراطية وصعوباته عند الغزالي.

المبحث الثالث: العلاقة بين مفهومي الشورى والديمقراطية، وعلاقتها بمفهوم الاستبداد السياسي عند الغزالي.

المبحث الأول

العوامل المؤثرة على فكر الغزالي

ولد الشيخ «محمد الغزالي أحمد السقا» في ٢٢ أيلول عام ١٩١٧، في قرية نكلا العنب مركز إيتاي البارود في محافظة البحيرة في مصر، وسماه أبوه «محمد الغزالي» تيمناً بأبي حامد الغزالي. ونشأ في أسرة متوسطة، واهتم والده بتوجيهه نحو دراسة العلوم الشرعية، فحفظ القرآن وهو في سن العاشرة في كتاب القرية، ثم انتقل للدراسة في معهد الإسكندرية الديني وتخرج فيه عام ١٩٣٧، وأنهى الدراسة في كلية أصول الدين في الأزهر عام ١٩٤١. وحصل على إجازة الدعوة والإرشاد ثم العالمية مع إجازة التدريس (وهي تعادل الماجستير) ولم يتجاوز عمره السادسة والعشرين.

ومن شيوخه الذين تأثر بهم: الشيخ عبد العظيم الزرقاني، الشيخ إبراهيم الغرباوي، الشيخ عبد العزيز بلال، الشيخ محمود شلتوت، الشيخ العناني، الشيخ حسن البنا، كما تأثر بالشيخ محمد أبو زهرة.

بدأ عمله في الخطابة في مساجد وزارة الأوقاف عام ١٩٤٣، وتدرج في مناصب الوزارة حتى وصل لمنصب وكيل وزارة لشؤون الدعوة الإسلامية. كما عمل في التدريس في العديد من الجامعات في الدول العربية، مثل مصر والسعودية والجزائر وقطر. كما أشرف على تأسيس جامعة الأمير عبد القادر في الجزائر لتدريس العلوم الدينية.

وقد قام بالعديد من المهمات، مثل السفر إلى البوسنة للوقوف إلى جانب أهلها في حربهم مع الصرب، والقيام بجولات على الجنود المصريين على جبهات القتال عام ١٩٧٣. إضافة إلى قيامه بمهمة دبلوماسية لدى الحكومة الإيرانية للإفراج عن الأسرى المصريين الذين شاركوا إلى جانب العراق في حربها مع إيران، وزار كذلك العديد من الدول الإسلامية وغير الإسلامية ضمن نشاطاته المعتادة.

وللشيخ الغزالي العديد من الكتب^(١) والمؤلفات، إضافة إلى المقالات والأبحاث التي نشرت في المجلات والصحف، مثل مجلة الفكر الإسلامي، مجلة المباحث، مجلة الأمة، مجلة لواء الإسلام، مجلة الدعوة، جريدة الشعب، جريدة المسلمون، وقد كانت له فيها أبواب ثابتة. وقد ترجمت بعض كتاباته إلى لغات مختلفة. وقد استخدم الغزالي وسائل متعددة لنشر دعوته وأفكاره، مثل الخطابة والتدريس في المساجد، وإلقاء المواعظ في الإذاعة والتلفزيون، هذا عدا مشاركته في العديد من المؤتمرات في العالم العربي والإسلامي، وقد جاءت وفاته أثناء مشاركته في أحد هذه المؤتمرات في الرياض في ٩ آذار عام ١٩٩٦. ودفن في البقيع. وهناك العديد من المقابلات واللقاءات الصحفية، والتي عبر فيها الغزالي عن كثير من أفكاره، واستغلها في نشر دعوته وتصوراته حول الدين والحياة. وتقديرًا لجهوده، فقد مُنح الغزالي العديد من الأوسمة والجوائز التقديرية من العديد من الدول الإسلامية^(٢).

والشيخ الغزالي ضليع باللغة العربية والأدب والشعر والنحو وغير ذلك. كما له اهتمام بالجانب العلمي والمكتشفات والمخترعات العلمية، إلى جانب اهتمامه بالعلوم الشرعية، من فقه وحديث وتفسير وأصول فقه وغير ذلك^(٣).

إن التعرف على بعض الجوانب من حياة الغزالي ونشأته، والظروف التي رافقت تكوينه العلمي والنفسي، يفسر لنا وإلى حد كبير اتخاذ فكره وتصوره لمنحى معين، واتجاهه نحو معالجة قضايا معينة.

(١) حول كتب الشيخ الغزالي والكتب التي كتبت حوله، انظر القائمة في نهاية الكتاب.

(٢) حول سيرة الغزالي وحياته الشخصية، انظر على سبيل المثال:

- علاء محمد الغزالي، السيرة الشخصية للشيخ محمد الغزالي، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء

الفكري للشيخ محمد الغزالي، ص ١٨٣ - ١٩٥.

- محمد الغزالي، قصة حياة، ص ١٥٥ - ٢٣٠.

- عبد الحليم عويس، الشيخ محمد الغزالي: مراحل عظيمة في حياة مجاهد عظيم، في: عماد الدين

خليل وآخرون، الشيخ الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم: دراسة لجوانب من فكره، ص ١٥ -

٢٠.

- عبد الله المصري، الداعية الشهيد محمد الغزالي، ص ١١ - ١٥.

- محمد شلبي، الشيخ الغزالي ومعرفة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٢٣ - ٢٦.

(٣) يوسف القرضاوي، الغزالي رجل الدعوة، ص ٢١٢ - ٢١٤.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك بعضاً ممن ينتقدون الشيخ الغزالي بسبب تغير بعض أفكاره، ويتم الربط أحياناً بين تغير ظروفه والتحول الفكري لديه^(١). ولكن ومن خلال متابعتنا لأفكار الغزالي أن جزءاً محدوداً منها قد تغير، وخصوصاً فيما يتعلق بموضوع دراستنا.

ويمكن تقسيم البيئة المؤثرة على فكر الغزالي إلى ثلاثة عناصر:

أولاً: العوامل الاقتصادية والاجتماعية.

ثانياً: العوامل الثقافية.

ثالثاً: العوامل السياسية.

أولاً: العوامل الاقتصادية والاجتماعية:

نشأ الغزالي في بيئة يسودها الإقطاع، ويحكمها أصحاب الملكيات الكبيرة. هذه البيئة التي تتميز بتركز الثروة بين يدي فئة قليلة، فيما تعيش الغالبية العظمى من السكان حياة الفقر والحرمان. كما يتميز نظام الإقطاع باستغلال الفلاحين للعمل في الأراضي الزراعية، مقابل النذر اليسير الذي لا يفي بالحاجات الضرورية للإنسان، وفي المقابل «يعيش آخرون غرقى في الذهب والحرير، دون أن يقدموا للحياة عملاً»^(٢).

وقد حصلت الطبقة الإقطاعية في مصر على ملكياتها من الأراضي بشكل أساسي من خلال الهبات والإنعامات من قبل الحكام والسلاطين في مصر، وبالتحديد من قبل محمد علي باشا، وظلوا يتوارثونها بعد ذلك^(٣).

وهذا ربما كان منتشرًا في المناطق الريفية بشكل خاص، ولكن كان له أثر عام؛ لأن نسبة كبيرة من السكان في ذلك الوقت يعتمدون على العمل في الأراضي الزراعية.

(١) سلمان بن فهد العودة، حوار هادئ مع محمد الغزالي، ص ١٣ - ١٤.

(٢) يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته: رحلة نصف قرن، ص ١٢.

- كذلك: أحمد العسال، الجوانب النفسية والخلقية للشيخ الغزالي، في: فتحي ملكاوي (محرراً)،

العتاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، ص ٢٨.

(٣) عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، ص ٢٢.

ويمكن أن نتعرف على حجم المشكلة الناجمة عن نظام الإقطاع الذي نتحدث عنه، من خلال استعراضنا لبعض الأرقام والمساحات. ففي عام ١٨٩٤ كانت نسبة الملاك الصغار لمجموع الملاك ٦, ٧٧٪، ومعدل نصيب الفرد ١, ٨ فدان. وفي عام ١٩١٤ كانت نسبة الملاك الصغار ٧, ٩٠٪، ولكن انخفض نصيب الفرد إلى فدان واحد. وفي عام ١٩٥٢ كانت نسبة هؤلاء ٧, ٩٠٪، فيما نقص نصيب الفرد من الأرض إلى ٨, ٠ فدان.

أما فيما يتعلق بكبار الملاك، فقد كانت نسبة من يملك ٥٠ فداناً فأكثر لمجموع الملاك عام ١٨٩٤ حوالي ١, ٧٪، وبلغت نسبة ما يملكونه إلى المجموع الكلي للأراضي الزراعية ٥, ٤٢٪ ومعدل نصيب الفرد ١٧٨ فدان. وفي عام ١٩٥٢ بلغت نسبة كبار الملاك ٤, ٠٪، فيما بلغت نسبة ملكياتهم ٢, ٣٤٪، وزاد معدل الفرد إلى ١٨٥ فدان.

ويعزي البعض سبب تناقص نسبة كبار الملاك، إلى عوامل الوراثة وبالتالي تفتت الملكيات الكبيرة من الأرض تبعاً لذلك. فقد كان الملاك الذين يشكلون الطبقة الدنيا من كبار الملاك يهبطون إلى طبقة الفلاحين، بينما استطاع كبار الملاك زيادة ملكياتهم بحكم وفرة مدخراتهم وضخامة استثماراتهم^(١).

ومما زاد من المشكلة، وجود الإقطاعيين الأجانب، وخصوصاً من البريطانيين، الذين يملكون المساحات الكبيرة من الأراضي الزراعية. ففي عام ١٩١٠ كان مجموع مساحة الأراضي التي يملكها هؤلاء ٢٣٠, ٧٢٠ فدان، ولكنها بدأت بالانخفاض بعد عام ١٩١٧ وبلغت عام ١٩٣٠ حوالي ٢٦١, ٤٨٠ فدان. وانخفض عدد الملاك الزراعيين الأجانب من ٨٢٤٠ عام ١٩١٠ إلى ٦٠٧٢ عام ١٩٣٠، وزاد عدد الملاك المصريين من ١, ٦٦٨, ٠٣٠ عام ١٩١٠ إلى ١٦٩, ٢٠٤ عام ١٩٣٠، وزادت المساحة المملوكة للمصريين من ٤, ٧٧٣, ٠٥٠ إلى ٤, ٣٠٩, ٧٨٩ فدان في نفس الفترة^(٢).

ولعل مما زاد من تأثير الإقطاع على حياة الفلاحين المصريين، الطريقة التي تدار بها

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) المرجع ذاته، ص ٣٨.

الملكيّات الكبيرة من الأراضي . فقد كانت تدار بطريقتين : الزراعة على الذمة أي بأخذ نسبة معينة من العائدات ، ولكن قليلاً ما يتم اللجوء إلى هذه الطريقة . أما الطريقة الأكثر شيوعاً فهي طريقة الوسطاء ، حيث عمد كبار الملاك ، والذين يقيمون غالباً في المدن ، إلى الاعتماد على وسطاء لتأجير الأراضي للفلاحين ، وقد أدت هذه الطريقة إلى نشوء طبقة جديدة بنت ثروتها من فروق الإيجار بين ما يدفعونه للملاك وبين ما يجنونه من الفلاحين المستأجرين لهذه الأراضي . وبسبب هذه المشكلات ، الناجمة عن تراكم الملكيّات بشكل كبير ، بدأت الدعوات لتحديد هذه الملكيّات ، مع الاختلاف في طرق تحديدها بين الاتجاهات السياسية المختلفة^(١) .

وربما هذا يفسر أن من أوائل الأعمال التي قامت بها الحكومة بعد ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢ ، إصدار قانون الإصلاح الزراعي ، والذي من أهم ما تضمنه تحجيم الملكيّات الزراعية الكبيرة وإعادة توزيع الأراضي^(٢) . فبغض النظر عن الهدف من هذا الإجراء ، أي هل هو سياسي أم غير ذلك ، فهذا يدل على أن قضية الإقطاع والملكيّات الكبيرة كانت تمثل مشكلة بالفعل في المجتمع المصري . وربما كان هذا من الأسباب التي دعت الغزالي لتأييد ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢ في بداية أمرها .

إضافة إلى ذلك ، فقد عرفت البيئة المصرية بين العشرينيات والخمسينيات من القرن الماضي ، العديد من العلل والمشكلات ، مثل انتشار الأمراض والأمية . ويرتبط هذا بانعدام المساواة في التصدي لهذه المشكلات ، أو بمعنى آخر في تواجد هذه المشكلات أصلاً بين فئات دون أخرى .

(١) المرجع ذاته ، ص ٦٧ - ٧٠ .

(٢) نص قانون الإصلاح الزراعي رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢م على تحديد الحد الأقصى للملكية الأراضي للفرد الواحد بـ ٣٠٠ فدان (٢٠٠ للمالك نفسه ويستطيع تسجيل ما لا يزيد عن ١٠٠ فدان لأولاده) . وأعطى الملاك مهلة حتى تشرين أول عام ١٩٥٣م لبيع المساحات الزائدة عن الحد المسموح لصغار الفلاحين ، ومن خلال تقسيم الأرض إلى قطع تتراوح مساحتها بين ٣ إلى ٥ أفدنة ، وبالأسعار التي يرونها ، وبعد هذه المهلة تقوم الحكومة بشراء المساحات الزائدة عن الحد القانوني ، مع إمكانية تحديد المالك الأراضي التي يريد الاحتفاظ بها ضمن المساحة المحددة . وحدد سعر الأرض التي تستولي عليها الحكومة بعشرة أمثال قيمتها الإيجارية ، ومن خلال سندات لمدة خمس عشرة سنة وبفائدة ٣٪ سنوياً .

- انظر في ذلك :

عبد العظيم رمضان ، ص ٨١ - ٨٣ .

وربما كانت ظروف الحرب العالمية الثانية بشكل خاص قد دفعت لمزيد من المشكلات الاقتصادية في المجتمع المصري . إذ شهدت فترة نهاية الثلاثينيات وبداية الأربعينيات على وجه الخصوص نسبة عالية في ارتفاع الأسعار بمقابل ارتفاع نسبة البطالة وانخفاض الإنتاج الزراعي ، وما شابه من هذه الأزمات . وهذه الظروف ليست جديدة على الواقع المصري في ظل الحماية البريطانية ، فقد شهدت مصر قبيل ثورة عام ١٩١٩ أزمات اقتصادية حادة ، مثل النقص الحاد في المؤن ، وازدياد عبء الديون على مصر ، وازدياد النفوذ الاقتصادي لبريطانيا ، وكانت من العوامل الدافعة لقيام هذه الثورة ضد الإنجليز^(١) .

وانطلاقاً من هذه البيئة وفي مواجهة الظلم الاجتماعي الذي يخيم على المجتمع ، كتب الغزالي كتابه الأول «الإسلام والأوضاع الاقتصادية» . إن البؤس والحرمان الذي تعيشه الطبقات الفقيرة ، وحسبما يرى الغزالي ، يجعل الحديث عن الإيمان والدين قليل النفع والجدوى . «إن من العسير جداً أن تملأ قلب إنسان بالهدى ، إذا كانت معدته خالية أو أن تكسوه بلباس التقوى إذا كان بدنه عارياً» . كما أن محاربة الرذائل والجرائم يقتضي أولاً القضاء على البيئة التي تنمو فيها هذه الرذائل وتترعرع ، وهي البيئة التي يطلق عليها الغزالي «ثالث الفقر والجهل والمرض»^(٢) . ومثل ذلك يمكن قوله عن الفضائل . فهي تحتاج أيضاً إلى البيئة المناسبة التي توفر متطلباتها ، والتي يصعب تواجدها بدون توفير حد معقول من الاكتفاء الاقتصادي^(٣) .

وفي مواجهة مثل تلك المشكلات السابقة ، يتحدث الغزالي عن مفهوم العدالة الاجتماعية ، وهي عدالة نسبية . إذ يستحيل تحقيق المساواة المطلقة بين جميع الأفراد والجماعات . وإنما المقصود من ذلك معالجة الفقر المدقع مقابل الغنى الفاحش ، وتضييق الهوة بين الطبقات الغنية والفقيرة إلى أدنى حد ممكن^(٤) . ولعل دراسة الوضع الاقتصادي والاجتماعي في الريف المصري الزراعي مهم ؛ وذلك لأنها البيئة التي عاش فيها الغزالي وتأثر بها .

(١) جلال يحيى وخالد نعيم ، مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢ م ، ص ٨٩ - ٩١ .

(٢) محمد الغزالي ، الإسلام والأوضاع الاقتصادية ، ص ٦٢ - ٦٤ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٨٢ - ٩٤ .

(٤) المرجع ذاته ، ص ٣٤ - ٣٩ .

ثانياً: العوامل الثقافية:

لعل من الجائز وصف الشيخ الغزالي بأنه أحد رواد المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث. تلك المدرسة التي بدأت مع جمال الدين الأفغاني، واستمرت مع محمد عبده ثم رشيد رضا ثم حسن البنا، ليحمل الغزالي اللواء من بعدهم، والذي يمثل الحلقة الخامسة في هذه المدرسة التجديدية كما يرى البعض^(١).

والتجديد لا يعني الخروج على أصول الدين وثوابته، وإنما يعني محاولة تنقية المبادئ الدينية مما علق بها من الشوائب، والعودة بها إلى نقائها الأول بعيداً عن التحريف أو التغيير أو التأويل، وذلك من خلال العودة إلى النصوص مباشرة. إضافة إلى استيعاب تطورات العصر ومستجداته، والتعامل معها وفقاً للأسس والأصول الدينية ومن خلال إعمال مفهوم الاجتهاد^(٢).

وهذا التجديد بالمعنى السابق عبر عنه الغزالي نفسه. حيث رأي أنه يمكن تقسيم المدارس الفكرية في التاريخ الإسلامي إلى عدة مدارس، أهمها: مدرسة الأثر: وهي التي تعتمد على النص، وقد تنقيد بحرفيته، ولكن مع عدم إنكار دور العقل. ومدرسة الرأي: والتي تعطي العقل مساحة واسعة، وتنظر إلى النصوص على ضوء الملابسات التي جاءت فيها. ثم المدرسة التي توازن بين المدرستين السابقتين مع ترجيح الأثر، ثم المدرسة التي توازن بين الرأي والأثر مع ترجيح دور العقل وإعطائه مساحة واسعة، فقد اعتبرت العقل أساس النقل، وقدمت القرآن على حديث الأحاد وإن كان ورد في الصحاح. كما لا تنقيد هذه المدرسة بالمذاهب الفقهية، وقد تجمع بينها ولكن بدون تعصب لأي منها^(٣). ويمكن اعتبار الغزالي أحد رواد هذه المدرسة الأخيرة، وهو ما أكد عليه الغزالي في غير موضع. فهذه المدرسة يمكن أن ينضوي تحت لوائها التجديد بالمعنى السابق، وذلك من خلال إعطاء العقل دوره في التعامل مع المستجدات، مع المحافظة على قدسية النصوص الثابتة والتي لا تقبل الشك أو التأويل. والواقع أن هناك بعض الاعتراضات والانتقادات قد وجهت للغزالي بسبب ميله كثيراً لمدرسة الرأي أو المدرسة العقلية، كما يرى البعض تسميتها، وستعرض لهذه الانتقادات فيما بعد.

(١) محمد يونس، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد: قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي، ص ٢١.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، ص ٤.

(٣) محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٨٥ - ٩٣.

إن التجديد يتضمن أساساً ما يمكن أن نطلق عليه «بالتأصيل»، أي الاحتكام في المسائل والقضايا بالرجوع إلى المصادر الأساسية للتشريع: القرآن والسنة، وهذا يهدف بالأساس إلى تجاوز كثير من الأمور التي ينظر إليها باعتبارها أموراً ثابتة، وذلك بحكم التقليد^(١). إلا أن هذا الأمر - كما يرى رضوان السيد - قد يكون فيه إسقاط أو إهمال للتجربة والخبرة الإسلامية في مجالات كثيرة، وذلك بقراءة النص والتعامل معه وحده. وقد يوصل الاجتهاد بهذا الشكل إلى نتائج مغلوطة، وخصوصاً مع تعامل كثير ممن لا يتقنون كثيراً أصول التعامل مع النصوص وقراءتها وفهمها. ويضيف رضوان السيد إلى ذلك، أن هذه الطريقة في التعامل مع النصوص قد تؤدي إلى ولادة فكر مشرذم، إضافة إلى تشويه النص نفسه. ومن هنا يمكن التمييز ما يمكن أن نسميه الصحو الإسلامية والتجديد، فالصحيون يميلون لإظهار التمايز والانفصام تماماً عن العالم الآخر غير الإسلامي، فيما يرى الإصلاحيون أو التجديديون التعامل مع العالم الآخر ومفاهيمه ونظمه والاستفادة من منجزاته في مختلف المجالات^(٢). وما فعله رشيد رضا في هذا المجال، أنه لجأ إلى السنة في محاولته للتأصيل بهذا الشكل^(٣)، وفي هذا تحول عن النهج السابق لرشيد رضا، والذي كان يسعى من خلاله لإقامة الإصلاح السياسي والثقافي والمعتمد على نهج مقاصد الشريعة وهو نهج محمد عبده. ولعل من بين ما وصل إليه رشيد رضا بانتهاجه هذا النهج في التأصيل، ربطه بين الحكم الدستوري وحكم الشورى باعتبارهما أمرين مترادفين^(٤). على أن نهج رشيد رضا في الإصلاح السياسي يمكن أن يظهر من خلال نظريته للتجربة الغربية في مجال الحكم الدستوري المقيد، بل إنه ربط بين عودة المسلمين للشورى التي هي مبدأ إسلامي أصيل، بما حققه الغرب في مجال السياسة والحكم من خلال أعمال هذا المبدأ، ويمكن الربط بين هذا النهج بما ابتدأه الأفغاني أواخر القرن التاسع عشر^(٥).

(١) رضوان السيد، التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٥ - ١٦.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٤ - ١٥.

(٤) رضوان السيد، الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي، في: رضوان زيادة (محرراً)، الإسلام

والفكر السياسي، ص ٤٠.

(٥) المرجع ذاته، ص ٣٢ - ٣٣.

وإذا كان رشيد رضا قد عمل على صياغة تصورات جديدة إزاء الإصلاح السياسي والفكري، وذلك من ناحيتين: إما من خلال اعتماده لمناهج جديدة للنظر في المسائل والأمور، أو من خلال موافقه السياسية التي تعبر عن غط معين في النظر إلى الأمور في الواقع السياسي، مثل نظره تجاه الدولة العثمانية أو الدستور العثماني وأحداث سياسية أخرى شهدتها عصره، فإن حسن البنا الذي يعتبر نفسه تلميذاً لرشيد رضا، قد بلور بعضاً مما اعتمده رشيد رضا من خلال نظره تجاه قضايا الديمقراطية مثل الانتخابات والحياة النيابية، حيث قام بالفعل بالترشيح لإحدى الانتخابات، ولكنه اضطر للانسحاب بطلب من النحاس رئيس الوزراء وبضغط من البريطانيين. ومثل ذلك يمكن قوله عن الحكم الدستوري، حيث ينظر البنا للدستور باعتباره الأساس الذي يجب الارتكاز إليه، إضافة إلى ضرورة توافق القوانين الفرعية مع هذا الدستور، الذي يتمثل عند البنا بالمبادئ الإسلامية العامة^(١).

ويمكن النظر لما قام به رشيد رضا أو البنا من خلال اتجاهات سادت أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتي تراوحت بين الإصلاح الثقافي والحفاظ على الهوية والتأصيل الثقافي وبين الإصلاح السياسي الذي ارتبط بانتهيار دولة الخلافة العثمانية ونشوء الكيانات القومية الجديدة، إضافة إلى سياسات الدول الغربية في ظل هذه الظروف والتي كان لها دور في كثير من الاتجاهات للتعامل مع تلك الدول^(٢).

ويمكن القول هنا: إن رشيد رضا بعد التحول هو الذي تأثر به الغزالي، أي التحول إلى نهج التأصيل المتأثر بمنهج ابن تيمية، وهذا ما نلاحظه عند الغزالي لتأصيله لكثير من المفاهيم منها الديمقراطية وما يرتبط بها من عناصر ومفاهيم.

فإذا ما نظرنا إلى النهج الذي اختطه الغزالي، فإننا نجد أنه يعتمد في بنائه الفكري على النقل والعقل معاً، ولكل مجاله. فدور العقل يرتبط بالأمور الدنيوية أساساً، أما في الأمور الدينية، فيقتصر دور العقل على فهمها واستنباط الأحكام من النصوص ووضعها موضع التطبيق العملي^(٣). ولكن الغزالي يؤكد على دور العقل، فهو الذي

(١) فتحي عثمان، الديمقراطية في أدبيات حسن البنا، ترجمة: منير غنام، ص ٧٠-٧١.

(٢) رضوان السيد، التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١١-١٤.

(٣) فهمي جدعان، العالم بين حدين: نظرة في المبادئ الموجهة للتجربة الغزالية، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، ص ١٣٥-١٤٤.

يستطيع فهم أسرار الكون، وهو الذي يمكن من خلاله التعرف على حقائق الوحي وتمييز الحق من الباطل^(١). كما يرى أن الحضارة الإسلامية قامت أساساً على العقل المبصر^(٢)، مع التأكيد على أن العقل لا يتعارض مطلقاً مع النقل «ما دام كلاهما تصويراً مجرداً للحقيقة»^(٣). وانطلاقاً من ذلك يؤكد الغزالي على الربط بين قراءة ما جاء به الوحي وقراءة الوجود والكون من حولنا، ولا يجوز للانفراد بأحدهما، وينطبق هذا أيضاً على دراسة العلوم الدينية إضافة إلى العلوم الأخرى^(٤). وتشخيص الغزالي للعلّة حسبما يراها في هذا الشأن، وهي عدم الجمع بين القراءتين إضافة إلى الضعف في الجوانب العملية، مع التضخم في دراسة فروع من العلوم على حساب فروع أخرى، ويقصد الفقه بشكل خاص^(٥)، هذا التشخيص للمشكلة برز أثره في كيفية تناول قضايا الواقع، والحلول التي أبرزها في هذا الإطار.

ولذلك، فقد حرص الغزالي على التزود بمختلف العلوم والتعرف على الاكتشافات العلمية والإنسانية، ويظهر هذا من خلال المواضيع المتعددة التي كتب فيها، ويسخر كل هذا لخدمة المبادئ التي يحملها ويدافع عنها^(٦).

إن الغزالي بهذا النهج الذي اختطه، يختلف عن مشايخ أزهريين آخرين، فكتاباتهِ والمواضيع التي يتناولها وطريقة تناوله لها، تجعل من القارئ ممن لا يعرفه، وكما يقول يوسف القرضاوي، لا يعتقد بأنه شيخ أزهرى، «فمعلوماتي أن المشايخ لهم أسلوب غير هذا الأسلوب»^(٧).

(١) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ١٣٥ - ١٤٤.

(٢) محمد الغزالي، هذا ديننا، ص ٤٢.

(٣) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٤) محمد يونس، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد، ص ٤١ - ٤٣.

(٥) أحمد الأصبحي، «تعقيب»، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، ص ٤٤.

(٦) انظر في ذلك:

- هبة رؤوف عزت، الحق المر: الشيخ محمد الغزالي وقضايا المرأة، ص ٨٨ - ٨٩.

- فهمي جدعان، العالم بين حدين، مرجع سابق، ص ١٤٥.

- محفوظ عزام، العقيدة الإسلامية في فكر الشيخ الغزالي، في: عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ

الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم دراسة لجوانب من فكره، ص ٧٩ - ٨٠.

(٧) يوسف القرضاوي، الغزالي رجل الدعوة، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

ومن كل ذلك نلاحظ أن الواقع يعتبر أحد مرتكزات الغزالي الأساسية، وهو واقع المجتمعات العربية والإسلامية، مع النظر لغيرهما من المجتمعات، إضافة إلى القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي والعلوم الدينية والشرعية^(١). وبهذه المرتكزات يظهر التجديد ببعديه التأصيل ومسايرة الواقع في آن معاً.

ولكن، وإن كان الغزالي قد خرج في كثير من الجوانب عن أسلافه ممن يذكر أنه تأثر بهم، فإن هذا لا يعنى الخروج عن نطاق المدرسة التي أشرنا إليها، حيث يعتبر البعض الغزالي أحد روادها. فالمدرسة الفكرية الواحدة قد تضم العديد من الاتجاهات الفرعية، فتجتمع أعضاء المدرسة الواحدة الأصول والغايات ويختلفون في طريقة المعالجة أو ترتيب الأولويات أو الأسلوب^(٢)، وهذا ما أكد عليه الغزالي نفسه. فهو بالرغم من إقراره بتأثره بحسن البناء وإشادته بأسلوبه في الدعوة والإصلاح^(٣)، باعتباره يمثل خلاصة تجربة وفكر كل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا^(٤)، وهو ما سنوضحه لاحقاً، إلا أن الغزالي يقول عن نفسه: «كنت وما زلت مستقل التفكير، ومع أنني تتلمذت على أستاذي حسن البناء، المرشد العام للإخوان المسلمين، فإنني وأنا داخل تيار الجماعة كنت أحتفظ برأيي وأبذل جهدي في أن أكون مرضياً لعقلي وضميري قبل أي شئ»^(٥)، ويؤكد هذا اختلاف الغزالي مع البناء في نظرتهم اتجاه الأحزاب السياسية والتي يرفضها البناء^(٦)، فيما يراها الغزالي ضرورة للحياة السياسية السليمة، مع اتفاقهما في جوانب أخرى مرتبطة بالديمقراطية، مثل الانتخابات وسلطة الأمة، وغير ذلك. وكما أشرنا، فإنه يمكن اعتبار البناء كخلاصة لتجربة كل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ويمكن أن تبين هذا بالنظر إلى ما تميز به كل من هؤلاء الثلاثة، وتأسس عليه مشروعه الفكري. فالأفغاني اعتمد على الإصلاح من

(١) يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) محمد عمارة، الشيخ محمد الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية، ص ٣٥.

(٣) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ٢١٠ - ٢٢٩.

(٤) محمد الغزالي، جرعات جديدة من الحق المر، ص ٤.

(٥) محمد الغزالي، نحن مهزومون في هذا العصر، ص ٩.

(٦) فتحي عثمان، الديمقراطية في أدبيات حسن البناء، ص ٧٣ - ٧٤.

خلال التأكيد على الإصلاح السياسي أولاً، باعتبار أن إصلاح الرأس سبيل لإصلاح القاعدة. أما محمد عبده، فقد ذهب بعكس هذا الاتجاه، وأكد على الإصلاح من خلال القاعدة، أي الشعب، فأكد على التعليم والثقافة باعتبارها الطريق لأي عملية إصلاح فعالة، وضمن هذا السياق أطلق مفهومه «المستبد العادل» لكي يتم التركيز على الجوانب التي يقترحها والابتعاد عن أمور السياسة التي يتولاها فرد قادر على النهوض بالمجتمع. أما رشيد رضا فقد نظر إلى ما طرحه كل من الأفغاني ومحمد عبده، فرأى أن الإصلاح من خلال السياسة يمكن أن يكون أسرع، ولكن الإصلاح من خلال التركيز على النهوض بالمجتمع من التعليم والثقيف يمكن أن يكون أدوم وأعمق أثراً، فجمع بين النهجين. وما فعله البنا أنه إضافة إلى تأكيده على الإصلاح باتجاهين من رأس الهرم في المجتمع وقاعدته، ومتأثراً بشكل أساسي برشيد رضا، إلا أنه أضاف لذلك بعداً آخر من خلال ممارسته العملية، وتحديدًا من خلال جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها البنا، والتي مثلت الإطار العام الذي يتحرك داخله ومن خلاله.

ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لتأثير الغزالي بكل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، واختلافه معهم في بعض القضايا في الوقت ذاته. فبالرغم من إقراره بتميزهم وإشادته بدورهم ومنهجهم في الإصلاح، مثل قوله: «إن مدرسة جمال الدين - محمد عبده - رشيد رضا من أجل المدارس الفكرية»^(١)، وبيان ما تميز به كل من هؤلاء الثلاثة إضافة إلى حسن البنا^(٢)، إلا أن الغزالي استطاع أن يقوم ببناء منهج فكري جمع فيه بين المراكز الأساسية لتلك المدرسة التجديدية، بالإضافة إلى تجربته الخاصة وظروف واقعه الذي عاشه، وتطورات حياته الخاصة. فأعطى هذا النهج التجديدي والإصلاحي بعداً جديداً، ويتضح هذا من خلال المواضيع التي تناولها وطريقة معالجته لها^(٣). فإذا كان كل واحد من الذين تأثر بهم الغزالي قد تميز بجانب معين، فإن الغزالي قد تميز بالجمع بين هذه الجوانب والتنسيق بينها. فالأفغاني ركز على الإصلاح

(١) محمد الغزالي، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، ص ٢٣٥.

(٢) محمد الغزالي، الحق المر، الجزء الخامس، ص ٤ - ٥.

(٣) محمد وقيع الله، ملامح الفكر السياسي للشيخ محمد الغزالي، ص ١٠٦ - ١٠٧.

السياسي ، ومحمد عبده أكد على الإصلاح الذي يبدأ بالجماهير والذي يقوم على التثقيف والتعليم ، وتميز رشيد رضا بالتوفيق بين هذين النهجين ، أما حسن البنا ، وكما سبق التأكيد على ذلك ، برز بالتركيز على أسلوب الدعوة الذي يعتمد الجمع بين الثقافة والعمل السياسي ، ولكن الغزالي تمكن من المزج بين هذه الأساليب المتعددة وصياغتها في قالب فكري جديد .

ويمكن أن نلاحظ أن هناك قدرًا من الاتفاق بين كل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ، وبشكل يمكن معه القول بوجود رابط يجمعهم ، ويمكن أن يكون ذلك من خلال التواصل بينهم باعتبارهم سلسلة تبدأ بالأفغاني وتنتهي برشيد رضا ، ونقصد بذلك التواصل في تلقي بعضهم علومه على البعض الآخر . فمحمد عبده تتلمذ على يد الأفغاني ، كما كان لمحمد عبده دور كبير في علوم رشيد رضا . ولكن هل هذه العلاقة بين كل أستاذ وتلميذه تنتج بالضرورة فكرًا متسقًا بين الاثنين . ربما كان في حالتنا هذه التي نحن بصددھا علاقة إيجابية إلى حد كبير . ويمكن أن نستوضح هذا من خلال مراجعتنا لنهج كل منهم والمواضيع التي تناولھا . ولكن مما يلفت الانتباه في هذا الصدد ، أنه بالرغم من الاتصال بين المفكرين الثلاثة ، إلا أنه تظهر تباينات بينهم من حيث مواضيع التركيز الأساسية لكل منهم ، إضافة إلى أن رشيد رضا مثلاً قد غير منهجه الذي أخذه عن محمد عبده في الإصلاح وتحول إلى منهج يمكن أن نصفه بالسلفية ، والأمر ذاته يمكن سحبه على كل من الأفغاني ومحمد عبده . ولكن مع ذلك فإن محاور الاختلاف تلك لا تشكل مرتكزاً لفصل هؤلاء الثلاثة عن بعضهم . ذلك أن النهج العام الذي يتسم به نتاجهم الفكري يمكن رده إلى نهج واحد وهو الإصلاح ، الأمر الذي دفع لتباين نهج كل منهم لاختلاف الواقع الذي ينطلقون منه ويعايشونه . وإذا كان هذا الأمر مدعاة للتمييز بينهم ، فإن ما طرحه هؤلاء المفكرون يمثل نسقًا متكاملًا يغطي كل واحد منهم فترة تاريخية معينة ، فيما يشكل الإطار العام لكل هذا ما يمكن أن نصفه بالمدرسة الفكرية الواحدة^(١) .

(١) حول رؤية الأفغاني ، محمد عبده ، رشيد رضا ، لبعض العناصر التي تشكل محوراً لتصور الغزالي ، مثل الاستبداد وسلطة الأمة وقضايا السياسة والحكم ، انظر :
- هاني المرعشلي ، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر : جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي ، ص ١٠٩ - ١٥١ .

ونشير هنا ، ونحن نتحدث عن المدرسة الفكرية التي يتبع لها محمد الغزالي ، أن الشيخ الغزالي قد تعرض لبعض الانتقادات بسبب إعطائه دوراً كبيراً للاجتهاد ، وميله كثيراً لمدرسة الرأي ، وخصوصاً من الجوانب التالية^(١) :

١- رده لأحاديث الأحاد ، وإن كانت وردت في كتب الصحاح ، إذا تعارضت مع ظاهر القرآن .

٢- تقييد نطاق الإجماع ، ووضع شروط لاعتماد هذا الإجماع بين العلماء ، مثل اشتراط موافقة ولي الأمر من خلال أهل الحل والعقد ، ثم قصر نطاق الإجماع على المصالح العامة فقط ، وليس العبادات الفردية .

٣- تضيق نطاق الغيبات ، مثل الجن وقضايا التلبس بالإنسان .

٤- اعتماد كثير من الآراء الضعيفة في «الأحكام العملية التفصيلية» - كما يسميها سلمان العودة - مثل بعض القضايا المرتبطة بالمرأة ، وغير ذلك .

٥- خوضه في بعض القضايا الاعتقادية ، واختلافه فيها مع السلف .

٦- الدعوة للتسامح والتقارب بين الأديان بحجة دعم الوحدة الوطنية .

وبشكل عام ، توجه للغزالي انتقادات تتركز حول : حديث الأحاد ومدى أخذ الغزالي به^(٢) ، مسألة القدر ، ويدور الانتقاد هنا ضمن الخلاف بين القدرية والجبرية^(٣) ، قضايا المرأة ، وخصوصاً الحجاب وتوليها السلطة وشهادتها أمام المحاكم وغير ذلك^(٤) ، ثم علاقة الغزالي بالشيعة وتقاربه معهم ، وعدم إنكاره لبعض

= - محمد عمارة ، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام ، ص ٢٠١ - ٢٣٨ .

- أحمد الشوابكة ، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية ، ص ٨٤ - ٨٦ .

- محمد يونس ، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد ، ص ٢٤ - ٢٥ .

- محمد قدرى قلججي ، محمد عبده : بطل الثورة الفكرية في الإسلام ، صفحات متفرقة .

- محمد عمارة ، تجديد الفكر الإسلامي : محمد عبده ومدرسته ، ص ٧٣ - ١٤٥ .

- محمد أحمد درنيقة ، السيد رشيد رضا : إصلاحاته الاجتماعية والدينية ، ص ٤٧ - ٧٦ .

- أنيس الأبيض ، رشيد رضا : تاريخ وسيرة ، ص ٨٥ - ٩٠ .

(١) سلمان بن فهد العودة ، حوار هادئ مع محمد الغزالي ، ص ١٩ - ٣٥ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٣٩ - ٤٥ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٤٦ - ٤٨ .

(٤) المرجع ذاته ، ص ٤٩ - ٦٩ .

معتقداتهم^(١). وهذه الانتقادات قد تؤخذ في بعض الأحيان على منحي آخر. فمثلاً يتهم البعض الغزالي، ومن خلال موقفه من حديث الآحاد إذا تعارض مع نص القرآن، أنه ينكر السنة بشكل كامل. ولكن من الملاحظ أن معظم الردود والانتقادات التي وجهت للغزالي، كانت متركزة أساساً حول كتابه «السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث»^(٢).

ثالثاً: العوامل السياسية:

إن الناظر في سيرة حياة الغزالي يلحظ مجموعة من العناصر ذات الطابع السياسي، والتي كان لها دور كبير في توجيه فكره نحو قضايا معينة، والتأثير على طريقة تناوله لهذه القضايا.

فمنذ بداية حياته شهد الاحتلال الإنجليزي في مصر، وما رافقه من تأثير على الوضع العام في البلاد^(٣)، مثل الاعتداء على الدستور والحريات، وقيام الاحتجاجات والمقاومة ضد الإنجليز، وكان الغزالي نفسه من المشاركين في مثل هذه الأعمال^(٤).

فالظروف السياسية التي كانت سائدة في ظل الاحتلال البريطاني كانت سبباً مباشراً في معاناة كبيرة في المجتمع المصري^(٥). وهذه الظروف، مثل اعتقال ونفي زعماء الوفد والقادة الوطنيين، وما رافق ذلك من إجراءات من جانب البريطانيين، كان لها دور بارز في ازدياد الاحتقان والتوتر، ومن ثم انفجار الثورة عام ١٩١٩^(٦)، والتي كانت نقطة تحول رئيسية في العلاقات البريطانية المصرية.

وقد كان واضحاً تدخل البريطانيين في الشؤون المصرية بشكل جلي، وخصوصاً في وضع دستور ١٩٢٣، الذي ستتطرق إليه بعد قليل. فقد طلب البريطانيون حذف المادة

(١) المرجع ذاته، ص ٧٠ - ٧٥.

(٢) انظر القائمة في نهاية الكتاب حول الكتب التي كتبت انتقاداً للغزالي، أو تلك التي كتبت دفاعاً عنه.

(٣) محمد الغزالي، قصة حياة، ص ١٥٥.

(٤) المرجع ذاته، ص ١٦١.

(٥) جلال يحيى وخالد نعيم، مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢، ص ٩٣.

(٦) المرجع ذاته، ص ١٠٦ - ١٠٩.

٢٩ والمادة ١٤٥ ، اللتين تعتبران السودان ومصر دولة واحدة ، وإطلاق لقب ملك مصر والسودان ، وأن أحكام هذا الدستور تجري على المملكة كلها ما عدا السودان . وهي نصوص تشير إلى تبعية السودان لمصر ، لذلك طلب الإنجليز حذفها ، وبالفعل تم ذلك^(١) .

فالنفوذ الإنجليزي بقى بعد تصريح عام ١٩٢٢ الذي وعد برفع الحماية عن مصر ، وهذا يظهر من خلال ضغط البريطانيين على الملك في مصر لتعديل بعض مواد الدستور ، كما لاحظنا آنفاً . إضافة إلى ذلك ، فقد ضغطت الإدارة البريطانية باستمرار على الملك للضغط على الحكومة لانتهاج سياسات معينة ، أو ثنيها عن اتجاهات معينة تضر بالمصالح البريطانية ، بل وصل الأمر إلى حد إقالة الوزارة . هذا علاوة على ما كان يقوم به الملك من إقالة للوزارات وتعطيل للحياة البرلمانية ، وغير ذلك . وقد كانت معظم الضغوطات في بداية الأمر موجهة ضد حزب الوفد^(٢) .

وإضافة لذلك ، فقد أعلنت مصر حالة الطوارئ وقطع العلاقات الدبلوماسية مع دول المحور في الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ ، وذلك تنفيذاً لمعاهدة عام ١٩٣٦ المبرمة مع البريطانيين .

ولعل أبرز هذه التدخلات كان عام ١٩٤٢ ، حين هددت السلطات البريطانية الملك فاروق بالعزل إن لم يعين مصطفى النحاس رئيساً للوزراء ، حيث رضخ الملك بعد محاصرة القوات البريطانية للقصر الملكي^(٣) .

إضافة إلى ذلك ، فقد عاش الغزالي في ظل الحكم الملكي خمساً وثلاثين سنة من حياته ، فكانت هذه الفترة مليئة بالأحداث والأشياء التي شكلت محاور أساسية في بنائه الفكري ، وأهمها «الاستبداد السياسي» ، والذي كان موضوعاً لكتاب من أوائل الكتب التي خطها ، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها عندما كان معتقلاً في معتقل الطور عام ١٩٤٩ ، خلال الحملة ضد جماعة الإخوان المسلمين التي كان الغزالي أحد

(١) شوقي الجمل وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، تاريخ مصر المعاصر ، ص ٣٣ .

(٢) جلال يحيى وخالد نعيم ، مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢ ، ص ٢٤٤ - ٢٨٦ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٣٣٤ - ٣٤١ .

أعضائها، أي أنه عانى من تلك الأوضاع شخصياً. فالوضع الذي كان سائداً في فترة الحكم الملكي، وكما يصفه الغزالي، يتلخص في ضعف الأحزاب السياسية باستثناء حزب الوفد، أما بقية الأحزاب فكانت غير فاعلة وتدور في فلك القصر الملكي، وهذا مكن الملك من تعزيز سلطاته التي كانت واضحة بشكل كبير حتى في ظل الدستور المتطور الذي تم إقراره عام ١٩٢٣^(١)، وكما سنلاحظ بعد قليل. ويمكن تفسير ذلك، بأن حزب الوفد قام أصلاً على أكتاف قادة ثورة ١٩١٩، الذين بدأوا نشاطهم عام ١٩١٨، والذين كان لهم دور في الحياة السياسية المصرية حتى ما قبل قيام هذا الحزب^(٢).

وفي عام ١٩٥١ تم إلغاء معاهدة عام ١٩٣٦، وبدأت المظاهرات، وأعمال المقاومة ضد الإنجليز، كما صاحب ذلك بلبلة وأعمال شغب وعنف واضطرابات واسعة، كل هذه الاضطرابات، إضافة إلى عدم الاستقرار الحكومي، علاوة على ما كان قد تراكم عبر فترات طويلة من الزمن بسبب كثير من المشكلات والأزمات، مهد كل ذلك لثورة ٢٣ تموز (يوليو) عام ١٩٥٢، لتنتهي بذلك حقبة الحكم الملكي في مصر^(٣).

ولكل ذلك، فقد رحب الغزالي بثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢، حيث رأى أنها تحقق كثيراً مما نادى به، مثل التخلص من فساد الحكم الملكي في مصر، وتحديد الملكيات الزراعية الكبيرة، والحد من النفوذ الأجنبي في البلاد. وهذا كان موقف الإخوان المسلمين أيضاً، ولكن هؤلاء غيروا موقفهم فيما بعد لما لمسوه من تحول في سياستها تجاههم. أما الغزالي فرأى عدم الوقوف في وجهها، فهو ما يزال حسن الظن بها، ثم إنه لم يرد الدخول في صراع غير متكافئ مع السلطة، حيث إن هذه السلطة تملك من وسائل القوة ما لا يملكه الإخوان المسلمون، وخصوصاً أن الثورة لم تقف في بدايتها موقفاً معادياً تجاه الإخوان المسلمين بشكل صريح^(٤). على أن الغزالي غير موقفه هو الآخر تجاه الرئيس عبد الناصر، وقد كانت لآرائه المعارضة للحكومة دور في اعتقاله

(١) محمد الغزالي، قصة حياة، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٢) شوقي الجمل وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم، تاريخ مصر المعاصر، ص ٢٩.

(٣) جلال يحيى وخالد نعيم، مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢، ص ٥١٧ - ٥٢٣.

(٤) يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، ص ٤٧.

لعدة أيام. كما أن اعتراضه على بعض سياسات الرئيس السادات سبب رئيسي في فصله من عمله في وزارة الأوقاف، بعد أن كان بمنصب وكيل وزارة، ومن ثم سفره إلى السعودية لعدة سنوات^(١). وهو في جميع الأحوال لم يتوقف عن انتقاد كثير من السياسات الحكومية، مثل مشروع الرئيس عبد الناصر حول وضع المرأة في المجتمع الذي دعا فيه للمساواة، وقانون الأحوال الشخصية الذي أراد الرئيس السادات إقراره، والذي رأي فيه الغزالي مخالفات للشريعة الإسلامية، وغير ذلك من المواقف^(٢).

وإضافة لذلك، فقد كان لنتائج الحروب العربية الإسرائيلية وقعها وأثرها على نظرة الغزالي للواقع وتشخيصه لمشكلاته، ووضعه الحلول لتلك المشكلات، وخصوصاً في تحليله لأسباب التراجع والهزيمة، وكذلك لعوامل التخلف والتقدم في المجالات العسكرية، وغيرها. فقد انتقد الغزالي مثلاً عقد الهدنة في حرب عام ١٩٧٣، وما ترتب على ذلك من استفادة إسرائيل من فترة إيقاف الحرب، وقلبها للنتيجة وتحقيق كثير من المكاسب. وكثيراً ما ربط الغزالي بين المشكلات والأزمات التي تعاني منها الدول العربية، وخصوصاً تلك المرتبطة بالحكم، وبين الهزائم المتتالية التي تعرضت لها هذه الدول في حروبها مع إسرائيل.

ونتيجة لمواقف الغزالي وأفكاره ونشاطاته، فقد اعتقل ثلاث مرات، في فترة حكم الملك فؤاد، ثم أثناء حكم الملك فاروق، كما اعتقل في فترة حكم جمال عبد الناصر. وقد كان لهذه الاعتقالات أثرها عند الغزالي، ليس من حيث ما لقيه من هذه الاعتقالات وما عاناه منها فقط، بل أيضاً بسبب كون هذه الاعتقالات قد تمت خارج نطاق القانون. أي أنه لم يكن هناك قانون يبيح ذلك، وإنما كانت الاعتقالات وما يتبعها مثل التعذيب أو الاعتقال لفترات طويلة تتم من خلال الأجهزة الأمنية دون أحكام قضائية، أو قواعد قانونية تضبط هذه المسائل أو تبيحها أصلاً، ولذلك فقد اهتم بوضع الضمانات لمنع التعدي على القانون، فالمشكلة ليست في وجود القوانين التي تقيد الحريات، ولكن المشكلة هي فيما يجري بعيداً عن القانون وتجاوزاً له^(٣).

(١) محمد الغزالي، قصة حياة، ص ١٩٥ - ٢٣٠.

(٢) علاء محمد الغزالي، السيرة الشخصية للشيخ محمد الغزالي، ص ١٨٨ - ١٩٢.

(٣) محمد الغزالي، نحن مهزومون في هذا العصر، ص ٢٦ - ٢٧.

إضافة لكل ذلك ، فقد كان لانضمام الغزالي لجماعة الإخوان المسلمين دور مهم في توجهاته السياسية والفكرية . فقد انتسب لهذه الجماعة عندما كان في العشرين من عمره لإعجابه بحسن البناء ، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، وطريقته في الدعوة والعمل السياسي . وقد كان عضواً في الهيئة التأسيسية ثم مكتب الإرشاد العام للجماعة ، قبل أن يصدر قرار بفصله من هذه الجماعة بعد خلافات مع قيادتها^(١) . وإذا كان الغزالي شديد التأثير بحسن البناء مؤسس الجماعة ومرشدها الأول ، ومعجباً به إلى حد كبير ، فإنه يعتبر مختلفاً في أفكاره وفي نظراته للواقع . ومن ذلك اختلافه مع الجماعة حول موقفها في التخلي عن دعم دستور ١٩٢٣ ، والذي يتيح مساحة واسعة للحريات السياسية وحرية العمل السياسي والحزبي ، والذي في ظله تأسست الجماعة ونمت وترعرعت ، حتى صارت قوة لا يستهان بها في المجتمع المصري ، وهذا الخلاف كان في زمن البناء نفسه^(٢) . فبدءاً بمقولته - وذلك في محاولة منه للقول بأن انتماءه للإخوان المسلمين هو لخدمة الإسلام أولاً ، ولإظهار مدى مراعاته لمصلحة الإسلام بالرغم من حبه لحسن البناء وجماعة الإخوان المسلمين - : «إذا تعارضت مصلحة الإسلام مع الإخوان المسلمين فليذهب الإخوان المسلمون إلى الجحيم»^(٣) ، وانتهاءً بخلافه مع حسن الهضيبي المرشد الثاني لجماعة الإخوان المسلمين ، يظهر الاستقلال الفكري للغزالي داخل إطار الجماعة ، وخصوصاً بعد رحيل البناء^(٤) .

والمشكلة التي أدت إلى فصل الغزالي من جماعة الإخوان المسلمين ، بدأت باختيار حسن الهضيبي مرشداً ثانياً بعد حسن البناء ، والذي لم يكن عضواً في هذه الجماعة . وتفاقت المشكلة بعدما رأى الغزالي أن هناك عدم اهتمام من جانب قيادة الجماعة بقضايا الحريات ، وبدلاً من ذلك اتجه الهضيبي للمصالحة مع القصر الملكي الذي أسقط الحكومة التي ناكفت الإنجليز ، وهي حكومة مصطفى النحاس التي ألغت معاهدة ١٩٣٦ مع البريطانيين عام ١٩٥١ ، وفي عام ١٩٥٢ أقال الملك فاروق هذه الوزارة ،

(١) محمد الغزالي ، قذائف الحق ، ص ٦٩ .

(٢) محمد الغزالي ، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية ، ص ١١٥ .

(٣) عبد الحليم عويس ، الشيخ محمد الغزالي : مراحل عظيمة في حياة مجاهد عظيم ، ص ١٨ .

(٤) محمد عمارة ، الشيخ محمد الغزالي : الموقع الفكري والمعارك الفكرية ، ص ٤٣ .

مستغلاً اضطراب الأوضاع واندلاع الاحتجاجات والمظاهرات ضد الإنجليز^(١)، ويضيف الغزالي لذلك ضلوع القصر باغتيال حسن البنا^(٢).

وبعد ثورة ٢٣ تموز (يوليو) ١٩٥٢ اشتد الخلاف بين الغزالي وقيادة الجماعة التي تراجعت عن تأييد الثورة بعد محاولة الرئيس عبد الناصر التخلص من خصومه، فيما لم يُرد الغزالي الدخول في هذا الصراع، وانتهى الأمر بفصل الغزالي مع ثلاثة آخرين^(٣)، وهم جميعاً أعضاء في الهيئة التأسيسية للجماعة، بعد حركة عصيان واسعة نفذها شبان في الجماعة وأيدهم هؤلاء الأربعة^(٤). وهذا الخلاف يبرز تباين نهج الغزالي عن النهج العام للجماعة، رغم كونه عضواً قديماً فيها. كما أن هذا الأمر كان له أثره في بلورة الغزالي لمفهومه عن الطاعة للقائد، حيث يرفض الطاعة العمياء.

ويمكن أن نتوقف قليلاً عند دستور ١٩٢٣ الذي استمر حتى عام ١٩٥٢، وفي ظلّه عاش الغزالي فترة حياته الأولى والتي ساهمت في تكوينه الفكري والنفسي. فهذا الدستور الذي صدر في عهد الملك أحمد فؤاد، يشبه الدستور البلجيكي لعام ١٨٣٠، ومتأثر أيضاً بالدستور الفرنسي لعام ١٧٩١^(٥). وقد عُطلّ هذا الدستور لمدة خمس سنوات بين عامي ١٩٣٠ - ١٩٣٥ بتبني دستور آخر مشابه له وبموجب مرسوم ملكي، إلا أنه أعيد العمل بهذا الدستور مرة أخرى بعد إعادة تبويبه. وقد أتاح الدستور الجديد سلطات أوسع للملك، إضافة إلى إعطاء الحكومة صلاحية إقرار القوانين في عطلة المجلس النيابي، إضافة إلى تعديل قانون الانتخابات، وزيادة الأعضاء المعيّنين في مجلس الشيوخ إلى ثلاثة أخماس بدلاً من الخمسين^(٦).

يتميز دستور عام ١٩٢٣ بأنه يتيح قدراً واسعاً من الحرية السياسية، من حيث إنه يسمح بتشكيل الأحزاب السياسية وممارسة عملها بحرية، وقد أخذ دستور ١٩٢٣

(١) ناصر الأنصاري، المجلد في تاريخ مصر: النظم السياسية والإدارية، ص ٢٣٥ - ٢٣٧.

(٢) محمد الغزالي، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، ص ٢١٢ - ٢٢٨.

(٣) هؤلاء الثلاثة هم: صالح عشمواي (وكيل جماعة الإخوان المسلمين)، والدكتور محمد سليمان، وأحمد عبد العزيز جلال.

(٤) يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، ص ٣٧.

(٥) شوقي الجمل وعبد الله عبد الرزاق، تاريخ مصر المعاصر، ص ٣٢.

(٦) المرجع ذاته، ص ٤٥.

بنظام المجلسين، مجلس نيابى منتخب، ومجلس الشيوخ الذي يعين الملك الخمسين من أعضائه والباقي من الأعضاء المنتخبين، والمدة القانونية للبرلمان خمس سنوات. وبالفعل فقد استطاع حزب الوفد في ظل هذا الدستور الحصول على الأغلبية منذ أول انتخابات جرت في ظل هذا الدستور عام ١٩٢٤، ولمرات متعددة، وتبعاً لذلك قام بتشكيل الوزارة^(١). ولكن وعلى الرغم من أن هذا الدستور يعتبر من أفضل الدساتير التي عرفتها مصر، إلا أن سلطات الملك كانت واسعة في ظله، فحل البرلمان عدة مرات، مثل عام ١٩٢٤^(٢)، ثم عام ١٩٢٥ حيث تم حل البرلمان بعد يوم واحد من افتتاح جلساته^(٣). كما أن دور الإنجليز كان واضحاً، الأمر الذي أفقد هذا الدستور الكثير من معناه. ومع ذلك فإن هذا الدستور بما أتاحه من حريات ومساحة واسعة لتشكيل الأحزاب والتنظيمات السياسية، قد مكن العديد من الأحزاب والجماعات من ممارسة نشاطها، ومنها جماعة الإخوان المسلمين. ولذلك فقد كان الغزالي واقفاً بقوة و متمسكاً بشدة بهذا الدستور، باعتباره يمثل، وإلى حد كبير، كثيراً مما يسعى إليه وينافح عنه، وقد اختلف بسبب ذلك مع الإخوان المسلمين في زمن البناء نفسه لعدم عدم وقوفهم وراء هذا الدستور، عندما تعرض للاعتداء أكثر من مرة، وتعرض لمحاولات الإلغاء غير مرة، كان آخرها عام ١٩٥٢ عندما جاءت ثورة تموز (يوليو) لتطيح به وتستبدل به فيما بعد دستور ١٩٥٦.

ويمكن القول: إنه ربما يكون دستور عام ١٩٢٣ يمثل نموذجاً لحالة سادت في ذلك الوقت في المنطقة العربية، إذ إن كثيراً ما شهدت هذه الدول دساتير مستقاة من دساتير الدول الأوروبية، ولكن في كثير من الأحيان كانت هذه الدساتير إما منتقصة التطبيق أو تعرضت للتغيير بعد فترة قصيرة، وذلك بعد تجاوز ظروف معينة، مثل مرحلة الاستقلال. وحتى في حالة تطبيقه، فإنه في كثير من الأحيان يتعرض للاعتداء سواء كان بشكل قانونى، أي من خلال فرض مواد دستورية تسمح بذلك، أو بدونها، والمثال هنا حاضر أمامنا، وهو دستور مصر لعام ١٩٢٣، وهو مما دفع بالغزالي للحديث عن الضمانات التي تحمي الدستور أو القانون.

(١) ناصر الأنصاري، المجلد في تاريخ مصر، ص ٢٥٣ - ٢٥٥.

(٢) شوقي الجمل وعبد الرزاق، تاريخ مصر المعاصر، ص ٣٧.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤١.

وبالجمع بين العوامل الثلاثة المؤثرة السابقة ، نلاحظ تأثير الغزالي بواقعه وأبعاده المختلفة . فهو بالدرجة الأولى وليد بيئة معينة عايش مشكلاتها وصاغ معالجاتها على ضوءها ، مستحضراً في الوقت ذاته خلفيته الدينية والتي هي حصيلة علومه في الأزهر بشكل خاص .

ولكن كثيراً من العوامل المؤثرة التي تطرقنا إليها تتصف بالعمومية ، أي عوامل تعني المجتمع بشكل عام وليس الغزالي وحده ، ولكن مع اختلاف درجة تأثير كل فرد أو استجابته لهذا التأثير بحسب طبيعته الشخصية ، أو بحسب الجانب الذي تمسه هذه الظروف من الفرد والتي ربما تؤثر في نهاية المطاف في تكوينه العقلي أو الشخصي أو النفسي .

المبحث الثاني

دلالات المفهوم وصعوباته عند الغزالي

أولاً: دلالات مفهوم الديمقراطية:

إذا كان الغزالي قد استخدم المصطلحات الأجنبية من قبيل الديمقراطية، فهو لم يستخدمها لتعلقه بمثل هذه المفاهيم أو إعجابه بها، وإنما أراد أن يظهر أن كثيراً من تلك المفاهيم والنظم الوافدة إلينا - والتي ما تزال تثير إشكاليات عديدة عند بعض الاتجاهات السلفية بزعم تعارضها مع الأصول الإسلامية - إذا ما تم الولوج إلى كنهها ودراساتها من جميع جوانبها، يمكن ألا تكون مختلفة أو متعارضة مع ما هو مقرر عند المسلمين، إلى الحد الذي قد يظهر من النظرة العابرة. ومن ذلك ما قاله الغزالي عن نفسه: «لأجعل منها جسراً يعبر عليه الكثيرون إلى الإسلام نفسه، أي أنني أريد نقل «الديمقراطيين» و«الاشتراكيين» إلى الإسلام بعدما أوضحته وأبرزت معالمه لا لأني أريد صبغ الإسلام بصبغة أجنبية أو نقله إلى مذاهب مستوردة»^(١). أي أنه يريد أن يثبت أن مثل هذه المفاهيم لا تتعارض مع القيم والمبادئ الإسلامية.

لذلك، فإن الغزالي لم يقف عند المفهوم أو المصطلح في موضوع الديمقراطية، وإنما حاول الولوج إلى جوهرها، ومقارنتها بما تقره المبادئ الإسلامية^(٢). فقد اهتم الغزالي بالمعاني قبل الألفاظ، كما أنه «لا يقف بهذه الألفاظ عند الشائع من معانيها أو مصطلح أهلها لها، بل يتجاوزها إلى المعاني التي تؤول إليها»^(٣). لذلك نجده مثلاً قد قبل الديمقراطية باعتبارها لا تتعارض مع الشورى.

(١) محمد الغزالي، قذائف الحق، ص ١٥٥.

(٢) محمد وقيع الله، ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي، ص ١١٤.

(٣) علي جمعة، الشيخ الغزالي ورؤيته للفكر الإسلامي والإنساني، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، ص ٣٦.

فتعامل الشيخ الغزالي مع مفهوم الديمقراطية مرتبط بنظرته أساساً لاستخدام المفاهيم الأجنبية . فهو يرى أنه إذا أردنا عدم استخدام مثل هذه المفاهيم التي نحن بحاجة إليها ، فعلينا إحياء المفاهيم الإسلامية الأصيلة ، والتي اختفت ولم يعد لها تطبيق على أرض الواقع ، من قبيل الشورى وكيفية تنظيمها .

وقد انتقد الغزالي معارضييه لعدم الاهتمام بهذه الموازنة ، وخصوصاً عندما يقول هؤلاء بعدم إلزامية الشورى ، وأنها مرتبطة بالحاكم ، فهو يعين من يقوم بها ، وله قبول رأيهم أو رفضه . وهذا يشكل مدخلاً للمفاهيم الأجنبية لسد النقص أو الخلل في مثل هذه المجالات . ومن ذلك يقول : «إنكم تحسنون الإماتة ولا تحسنون الإحياء ، تقولون باسم الله هذا حرام ، ولا تجيئون بالحلال الذي يشبع النعمة ، ويسد طريق المعصية . . . فماذا لو استفدنا من تجارب الآخرين . . . إن الديمقراطية الغربية - وأنا أكره الاستيراد - امتدت من الفراغ الذي صنعتموه أتم»^(١) . وهو يرد بذلك على الذين يعارضون استخدام مفاهيم مثل الديمقراطية ، وفي نفس الوقت لا يستطيعون سد الفراغ في الواقع السياسي في مجال تنظيم أمور الحكم . فمن الأجدى والأولى الانشغال بنقل الشورى والمبادئ الأخرى إلى ميدان التطبيق العملي بشكل يضبط سلطات الحاكم ، ويمنع الاستبداد أو الاعتداء على حقوق الأمة .

فقبل أن نرفض فكرة الديمقراطية ، علينا أن نجد البديل الإسلامي لها . ولا مانع من الاستفادة من تجارب الآخرين ، ممن كان لهم سبق في وضع الآليات والمؤسسات التي تنظم الحياة السياسية^(٢) .

إن الغزالي في دعوته للأخذ بمفهوم الديمقراطية ، لا يقصد أن تكون بديلاً عن مفهوم الشورى . إنما يقصد الأخذ بالوسائل المعتمدة بالنسبة للديمقراطية ، مثل الأحزاب والانتخابات والمجالس النيابية وغيرها ، لتحقيق وتدعيم مبدأ الشورى وتحويله من مفهوم نظري إلى واقع عملي ملموس^(٣) . ذلك أن الغزالي حين يدعو

(١) محمد الغزالي ، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٢) محمد الغزالي ، قذائف الحق ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٣) محمد يونس ، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد ، ص ٥٦ .

للديمقراطية فهو لا يدعو لها على إطلاقها، بل يفرق بين الوسائل والأهداف والضمانات والمبادئ، لذا فلا مكان للديمقراطية التي تبيح المنكرات أو تتعدى حدود الله^(١).

ومن هنا، نستطيع القول: إن مفهوم الديمقراطية الذي يركز عليه الغزالي هو الذي يتحدث عن آليات الحكم والتأثير في القرار السياسي، من خلال إتاحة المجال في ذلك لجميع أفراد المجتمع وفئاته، ومن خلال الاختيار الحر. وهو ما يمكن تحقيقه من خلال التأكيد على مفهوم الشورى في الإسلام^(٢).

وبما أن الأمر كذلك، فإنه يمكن النظر لمفهوم الديمقراطية باعتباره مفهوماً محايداً. أي أنه ما دمنا نتحدث عن آليات وأدوات، فيمكن لها أن تستخدم بوجوه مختلفة. وهذا ما عناه الغزالي بقوله: «الديمقراطية تعطي حرية للإيمان والإحاد معاً، وللعفة والعهر جميعاً»^(٣). وهذه النظرة يختلف معها البعض، وخصوصاً من المفكرين المسلمين، وكما لاحظنا في الفصل الأول.

فالديمقراطية في مفهومها الأعلى: «هي إطلاق الحدود أمام المواهب البشرية في أن تستوي وتنضج وتؤدي وظيفتها في خدمة الأمة». ولا يمكن القول بأن الديمقراطية تتيح الخروج على التعاليم الدينية والمبادئ الأخلاقية^(٤).

وتتطلب «الديمقراطية الحقة» تهيئة الأفراد بطريقة عقلية ومادية حتى يتمكن من الوصول إلى حكم الشعب بالشعب. والشعب عندما يقتنع تماماً بأنه هو صاحب السلطة الحقيقية ويفهم ذلك، سيتمسك بالديمقراطية مهما كانت التوضيحات^(٥). وفي هذا الإطار يطلق الغزالي مفهوم «الفكر الديمقراطي الإسلامي»، وهو ما يراه ماثلاً لما كان سائداً في زمن الخلفاء الراشدين^(٦).

(١) يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) محمد وقيع الله، ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي، ص ١١٤-١١٥.

(٣) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٢٧.

(٤) محمد الغزالي، نحن مهزومون في هذا العصر، ص ١٣.

(٥) محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، ص ١١٢.

(٦) محمد الغزالي، نحن مهزومون في هذا العصر، ص ١٤-١٥.

إلا أنه يمكن أن يشوب مفهوم الديمقراطية، كغيرها من المفاهيم الأجنبية، بعض المساوئ أو الجوانب السلبية^(١). على أن تلك المفاصد أو المثالب التي رافقت التطبيق الغربى للديمقراطية، مثلما في التعامل مع الشعوب الأخرى، أو تلك القوانين التي تفرضها الأغلبية لتقييد حقوق الأقلية، كل هذا لا يمنع من الأخذ بالنظام الديمقراطي، ولا يسوغ العودة إلى الحكم الفردي الاستبدادي، بل علينا الاستعانة بهذا النظام مع تصحيح تلك المفاصد والأخطاء^(٢). ويرتبط هذا أساساً بالضوابط والحدود التي تحدث عنها الغزالي، وكما سنلاحظ ذلك في مواضع متفرقة من هذا الكتاب فيما بعد.

وعلى الرغم من كل المميزات التي تتمتع بها الديمقراطية والتي تعتبر من أفضل ما توصلت إليه الحضارة الغربية في مجال السياسة والحكم، إلا أن هذه المميزات، وكما يقول الغزالي، «محظور تصديرها إلى الخارج»^(٣). ويقصد الغزالي بذلك أن الدول الغربية التي تزعم أنها تمارس الديمقراطية، لا تسمح وبشكل جدي بنقل هذه الديمقراطية إلى الدول الأخرى، إذا كان في ذلك تهديد لمصالح تلك الدول. وهذا الأمر يمكن إدراجه ضمن الازدواجية التي توجه لها الانتقادات في التعامل مع الداخل والخارج. ويمكن ربط هذا بما ينقل عن الرئيس الأمريكي ويلسون قوله: «الديمقراطية هي أصعب أشكال الحكم، ولذلك نحن لا نستطيع أن نأمل تصدير النموذج الغربى كاملاً»^(٤). وهذا القول، وإن كان يحمل في ظاهره إدراك الاختلاف في ظروف المجتمعات وطبيعتها، إلا أنه يتضمن نظرة لا تخلو من تحيز تجاه الشعوب الأخرى، وقد يكون لذلك دوافع سياسية أو مصالح معينة تتطلب الحفاظ على غط معين من نظام الحكم.

ثانياً: صعوبات دراسة مفهوم الديمقراطية عند الغزالي؛

يكتنف مفهوم الديمقراطية كغيره من المفاهيم السياسية غموضاً وصعوبات كبيرة،

(١) محمد الغزالي، الطريق من هنا، ص ١٥٤.

(٢) محمد الغزالي، من هنا نعلم، ص ١١٢.

(٣) محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص ٩٨.

(٤) نقلاً عن: جون إسبوزيتو وجون فول، الإسلام والديمقراطية، ص ٤٣.

بحيث يصعب الوصول إلى تحديد دقيق لجوانب المفهوم لاختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى مثل تلك المفاهيم . وهذه إشكالية عامة تواجه دراسة المفاهيم الاجتماعية والسياسية ، ويشارك فيها معظم الباحثين في هذه المجالات^(١) .

على أن المشكلة عند الغزالي تأخذ طابعاً خاصاً ، ويمكن أن نعرض لأهم الصعوبات والإشكاليات التي تواجه الباحث في دراسة مفهوم الديمقراطية عند الغزالي وفي دراسة تصوره السياسي بشكل عام فيما يلي :

١- هناك صعوبة في تتبع النصوص التي تعبر عن فكره أو تصوره السياسي . إذ إن الطابع العام لكتابات الشيخ الغزالي يتميز بعدم إفراد كتب خاصة لمواضيع معينة . فنجد مثلاً أنه يتحدث في ثانيا الكتاب الواحد عن الفقه والاقتصاد وبعض الظواهر الاجتماعية والسياسية ، وغير ذلك من المواضيع . فلكي يتم تتبع فكرة الغزالي حول موضوع معين مثل المجال السياسي ، فإن علينا البحث في جميع مصادره وكتابه ، وإن كان بعضها لا يوحى من خلال عناوينه بحديث عن قضايا السياسة والحكم . ولعل هذه الإشكالية مصدرها الأساسي أن معظم كتب الغزالي يمكن أن نصفها بأنها مجموعة من المقالات التي قد لا يجمعها موضوع واحد .

٢- ويرتبط بالإشكالية السابقة إشكالية أخرى ، وهي صعوبة الفصل بين ما هو سياسي وبين ما هو غير ذلك . فإذا لم يرقم الغزالي بإفراد كتب خاصة للسياسة والحكم في معظم الأحيان ، فإننا في بعض الأحيان نلاحظ خلطاً بين القضايا المرتبطة بالجانب السياسي وبين الجوانب الأخرى . فحين يتحدث عن النظام الاقتصادي على سبيل المثال ، تراه ينطلق للديمقراطية السياسية ، والنظام السياسي الإسلامي . ومثل ذلك يمكن قوله حين يتناول الغزالي وضع المرأة في المجتمع والأسرة وعلاقتها بالرجل ، فتراه ينتقل للحديث عن جواز تولي المرأة السلطة والحكم ، وغير ذلك من هذه الأمثلة . وربما كان هذا عائداً إلى النظرة الشاملة إلى مختلف نواحي الحياة في المجتمع ، ومشكلاته التي قد تكون متعددة الأبعاد ومتشابكة في نفس الوقت . فهو

(١) سيف الدين عبد الفتاح ، بناء المفاهيم السياسية الإسلامية ضرورة منهجية ، في : المنهاجية الإسلامية في العلوم السياسية والسلوكية والتربوية ، أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي ، ص ٢٦٣ - ٢٦٦ .

حين يتحدث عن المشكلات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، فإنه يتطرق إلى الجوانب المختلفة لهذه المشكلات .

٣- الخلط بين مفهوم الديمقراطية وبعض المفاهيم الأخرى، مثل مفهوم الحرية السياسية. على أن المسألة تظهر بشكل أكبر حين يتحدث الغزالي عن النظام السياسي الإسلامي، أو يصف تجربة الخلفاء الراشدين، فيصعب في كثير من الأحوال معرفة السياق الذي يؤطر له. أي هل يتحدث في تنظيره لمفهوم الديمقراطية من وجهة نظره، أم يتحدث عن الإطار السياسي الذي يعتقد بضرورة وجوده في المجتمع. وخصوصاً عندما ينهي حديثه بعبارات من قبيل «والإسلام ديمقراطية سياسية»، أو «الفكر الديمقراطي الإسلامي هو...»، «الديمقراطية الحققة...». وممكن الصعوبة في ذلك، هو إشكالية التمييز بين ما يطرحه الغزالي كتأطير لمفهوم الديمقراطية التي يمكن تطبيقها في بلاد المسلمين، وبين تحديده للنظام السياسي لدى المسلمين الذي يقابل مفهوم الديمقراطية، بحيث يظهر من ذلك أن هناك تطابقاً بين النظامين من ناحية الأسس النظرية، وهذا انعكس على الجوانب التفصيلية لمفهوم الديمقراطية، فهو يتحدث مثلاً عن الرئاسة والخلافة بالمرزج بين المبدأ الإسلامي والتطبيق الغربي، دون أن يظهر حدود وتأثير كل منهما على الآخر. ولكن وبالرغم من كل ذلك، فإنه أمكن التوصل لصورة عامة لنظرة الغزالي للنظام السياسي بعامة، ومفهوم الديمقراطية بشكل خاص، من خلال لجوءنا إلى اعتماد الإطار السياسي لفكر الغزالي، كتعبير عن الصورة العامة للنظام الديمقراطي الذي يرسمه ويراه. ذلك أنه وفي أول كتاب له «الإسلام والأوضاع الاقتصادية» قال: «إن الإسلام ديمقراطية سياسية، واقتصادية واجتماعية»، وكرر مثل هذه العبارات في كتابات لاحقة، وكما سيرد لاحقاً في ثنايا هذه الدراسة.

٤- ويمكن أن نشير إلى مسألة قد تشكل صعوبة في فهم بعض عبارات الغزالي. ذلك أن أسلوبه في الكتابة واللغة التي يستخدمها والصياغة التي تظهر عليها عباراته، تضيف نوعاً من الغموض. وخصوصاً مع إكثاره من الجمل القصيرة، والتي قد تبعد الذهن في بعض الأحيان عن محور الفكرة التي يطرحها، مع استخدامه لبعض

الكلمات والألفاظ قليلة الاستخدام، وإن كانت صحيحة في مجملها^(١). وربما كان هذا عائداً إلى تمكن الغزالي ورسوخ قدمه في اللغة العربية، إضافة إلى كون بعض كتبه هي في الأصل مقالات متفرقة. فأسلوبه في الكتابة فيها يتميز بالاهتمام بالمحسنات اللفظية، وإظهار باعه الطويل في اللغة، وخصوصاً حين يرد على خصومه.

٥- عدم اهتمام الغزالي بالتعريفات النظرية أو التأصيل الفلسفي كثيراً. وهذه وإن كانت تمثل جانباً متميزاً عند الغزالي، فهو يهتم بالجوانب العملية أكثر من التأصيل النظري، إلا أن ذلك يؤدي إلى صعوبة في تتبع الملامح العامة لنظرة الغزالي لمفهوم الديمقراطية. حيث إنه لو توافرت تحديدات لعناصر معينة وما يتفرع عنها وما يرتبط بها، فإن ذلك يجعل من تتبع هذه العناصر والربط بينها أسهل وأيسر، وأكثر دقة وشمولاً لجوانب الموضوع أو المفهوم.



(١) حول مجمل لغة الغزالي وأسلوبه في الكتابة، انظر: - رمضان عبد التواب، لغة الإمام الشيخ محمد الغزالي في مؤلفاته: نظرة تحليلية، في: عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ محمد الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم دراسة لجوانب من فكره، ص ٥٠-٥٦.

المبحث الثالث

العلاقة بين الديمقراطية والشورى

والاستبداد السياسي عند الشيخ الغزالي

ربط الغزالي مفهوم الديمقراطية بمفهومين آخرين : الشورى والاستبداد السياسي . فالأول علاقته بالديمقراطية علاقة تكامل وتوافق ، والثاني علاقة تنافر وتضاد ، فعمل جاهدًا على تثبيت الأول ومحاربة الثاني .

أولاً: مفهوم الديمقراطية والاستبداد السياسي:

إذا كان الغزالي قد سعى إلى التقريب بين كل من الشورى والديمقراطية ، فإنه عمل على الجانب الآخر لتقويض أسس الاستبداد السياسي ، وبيان آثاره السلبية على المجتمع . بل يمكن القول بأن استعانة الغزالي بمفهوم مثل الديمقراطية سببه الرئيسي حالة الاستبداد التي تخيم على واقع بلاد المسلمين . فمحاربة الاستبداد تمثل محوراً مهماً للتصور السياسي للشيخ الغزالي ، لما له من آثار سيئة حتى على الدين والإيمان الذي يتحول عن مساره ، ليوظف في خدمة الحاكم المستبد في كثير من الأحيان . فهو يقول في هذا السياق : «إن الإيمان بالله في ظل الاستبداد السياسي كثيراً ما يتحول عن معناه ومجراه ليكون لوناً من الشوك القبيح»^(١) ، وهذا يمكن ربطه بما يسميه الغزالي «الوثنية السياسية» ، والتي ستتطرق إليها فيما بعد . فالاستبداد السياسي والفساد السياسي أسوأ ما يعاني منه المسلمون^(٢) .

(١) محمد الغزالي ، الجرعات الأخيرة من الحق المر ، ص ٧ .

(٢) محمد الغزالي ، الإسلام والمناهج الاشتراكية ، ص ٩٧ .

ومشكلة الاستبداد السياسي لفتت انتباه العديد من المفكرين في العالم الإسلامي فيما مضى، ولعل ما كتبه عبد الرحمن الكواكبي عن هذه المسألة يمثل نموذجاً في هذا الإطار.

فالاستبداد في اللغة، وكما يورده الكواكبي، هو: «اقتصار المرء على رأي نفسه فيما تنبغي الاستشارة فيه»، وهذه الصفة هي أكثر تعلقاً بالحكومات منها بالأفراد أو الجماعات الأخرى. أما في اصطلاح السياسيين هو: «تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة».

أما تعريف الاستبداد السياسي بشكل خاص فهو: «صفة للحكومة مطلقة العنان، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية من حساب ولا عقاب محققين»^(١).

ويرى الكواكبي أن الاستبداد لا يقتصر فقط على الحكومات المستولية على السلطة بالقوة أو بالوراثة فقط، بل يشمل أيضاً الحكومات المنتخبة، ما لم تكن السلطة التنفيذية خاضعة تماماً لمراقبة ومحاسبة الشعب أو من يمثله وينوب عنه، فالرقابة والمحاسبة، والمستندة أساساً إلى الفصل بين السلطات، تمثل العامل الحاسم في منع استبداد السلطة الحاكمة، وخصوصاً السلطة التنفيذية^(٢).

وما طرحه الغزالي في هذا المجال، يمكن أن يشكل استكمالاً لما عرضه الكواكبي من قبل. فيرى الغزالي أن هذا الاستبداد لا يقتصر تأثيره على طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو يقتصر على التفاعلات والعلاقات داخل الدولة. ذلك أن الاستبداد السياسي يفرض واقعه على كافة نواحي الحياة في المجتمع، ومن ذلك مثلاً الإبداع الفكري والتكنولوجي، والتطور الذي يعتمد على إطلاق حرية الإنسان، وإتاحة المجال للعقل البشري للإبداع، وهذا ما يصعب تحقيقه في ظل حرمان الكفاءات من العمل والإبداع. وهذا ما عناه الشيخ الغزالي بقوله: «الاستبداد السياسي يشل القوى»^(٣).

(١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: أسعد السحمراني، ص ٣٠-٣١.

(٢) المرجع ذاته، ص ٣٢.

(٣) محمد الغزالي، الإسلام والطاقات المعطلة، ص ٥٠.

ومن هنا، فإن الغزالي يرى أن كثيراً من النجاحات التي حققتها بعض الدول، مثل الهند، وعلى عكس ما حصل في كثير من بلاد المسلمين، مردّها إلى استقرار الحريات وإتاحة الفرصة لأصحاب الكفاءات لكي يعملوا ويبدعوا. فالنظام الديمقراطي يشجع على التنافس بين أصحاب المواهب، لكي يقدموا كل ما من شأنه أن يساهم في تطور المجتمع وخدمته^(١). وهذا الأمر يمكن النظر إليه في ظل الاستبداد السياسي من جانبين، الجانب الأول: إبعاد أصحاب الكفاءات والخبرات ممن لا يحظون برضا السلطة الحاكمة، ولأسباب سياسية أو أيديولوجية عن مواقع عملهم التي يبدعون فيها، وحرمان الأمة والدولة من الاستفادة من طاقاتهم. والجانب الثاني: عدم استيعاب الكفاءات، أو عدم تقديم البدل المادي الذي يضمن الحياة الكريمة لأصحابها. وهذا كله يشجع على هروب أصحاب الكفاءات والخبرات إلى الخارج، وحرمان المجتمع من الاستفادة منها.

ويضيف الغزالي للاستبداد السياسي بعداً آخر، وهو تيسير الطريق أمام الاستعمار الخارجي. فالاستبداد الداخلي الذي يمارسه الحاكم يضعف البناء الداخلي في المجتمع، ويضر بالروابط بين المجتمع والدولة، أو ما يمكن أن نطلق عليه الولاء للدولة. وهذا كله يمهد السبيل للاستبداد الخارجي أي الاحتلال الأجنبي، كما أن «سياط الحكومة في الداخل توطئ الظهور لقبول السياط من الخارج». لذلك فقد أقر الإسلام مبدأ الاقتصاص من الحاكم إذا ظلم أي إنسان، وهذا ثابت من خلال السيرة العملية للنبي ﷺ، إضافة إلى عمل الخلفاء الراشدين من بعده. حيث طبقوا ذلك عملياً على أنفسهم وعلى عمالهم وولاتهم، وحضوا الناس على عدم السكوت على اعوجاجهم أو ظلمهم^(٢).

ويستخدم الغزالي تبعاً لذلك لفظ الاستعمار الداخلي، للدلالة على عدم استطاعة الأمة اختيار من يحكمها. كما أن الذين يسيطرون على السلطة هم أناس ليسوا أهلاً لتولي مثل هذه المناصب، فهؤلاء يسيطرون على السلطة بالقوة غير أبيهين برأي الأمة ومصالحها^(٣).

(١) محمد الغزالي، علل وأدوية، ص ١٩١.

(٢) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ١١٦.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٠٩.

إن نظرة إلى كثير من الأمم التي سقطت وتلاشت بسبب شيوع الظلم والفساد في المجتمع، تظهر لنا ما يؤدي إليه الاستبداد من خطر ودمار على البنيان الاجتماعي والسياسي، وهذا الأمر مقرر في القرآن الكريم، فهذا سنة كونية^(١).

فالحكم المطلق المستبد، يتميز بميزات من قبيل كبرياء الفرد الحاكم في علاقته وتعامله مع المجتمع، والرياء من الأتباع تجاه الحاكم، والبذخ والترف من يسيطرون على مقاليد السلطة والحكم بمقابل شعب بائس، وهذا كله مفسدة للمجتمع وقيمه^(٢).

«وأشع نتائج الاستبداد تحدث من تواصل أحزانه وتتابع عدوانه، وإجلابه بخيله ورجله على المستضعفين يقلق أمنهم ويروع ساكنهم. وإذا وضع المستبدون سياسة بعيدة المدى لتغيير عقائدهم ومحو أجيال وفسق قلوبهم فلم يبالوا بما يعترض سياستهم من صعاب ومغارم، فإنهم واصلوا لا ريب إلى غايتهم الآثمة على أنقاض من الأشلاء والخرائب»^(٣).

على أنه يفترض ولكي ينشأ الاستبداد ويتربع، توفر القابلية ثم الأرضية والبيئة الملائمتين، «فكما تكونوا يولّ عليكم»^(٤).

ولذلك، فقد حرص الإسلام على التأكيد على رفض طغيان الفرد واستبداده والتأكيد على دور الأمة وإرادتها، باعتبارها «مصدر السلطة» وعلى الحاكم النزول عند إرادتها. وبعبارة ذلك، فلا يعتبر بقاؤه مشروعاً ولا يستحق التأييد؛ لأنه في هذه الحالة لا يمثل الأمة ولا يعبر عن روح الجماعة. وهذا ما تؤيده النصوص الدينية والتجارب العملية للمسلمين، والبشرية بشكل عام^(٥).

فالشيخ الغزالي، وضمن إطار محاربته للاستبداد، يؤكد على حرية الأمة، وترسيخ مبدأ الشورى وإلزاميته للحاكم، واعتبار هذه الشورى فريضة لا مجرد

(١) محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ص ١٥٤.

(٢) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٣٤ - ٤٤.

(٣) محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ١٠٦.

(٤) محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ص ١٥٣.

(٥) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٥٩.

فضيلة . ومن أجل ذلك ، فقد عمل على الاقتباس من النظم الحديثة ما يحقق هذه الأهداف ، ويجعلها قابلة للتطبيق على أرض الواقع^(١) .

ويؤكد الغزالي هنا ، أنه وبالرغم من أخذ بعض الدول في العالم الإسلامي بالنظام الديمقراطي ، إلا أن المشكلة تكمن في أنهم أخذوا الصورة والشكل وتركوا المضمون الفعلي لهذا النظام . لذلك أصبحت بعض مظاهره مثل الانتخابات ونزاهتها موضع شك ، وهذا ينطبق على كافة آليات ومؤسسات النظام الديمقراطي . وهذا الأمر أدى إلى زعزعة الاستقرار في كثير من الدول ، وانتشار الوسائل غير السلمية للتعبير عن الرأي أو في محاولة الوصول إلى السلطة ، وهذا لكون «الطريق الشرعي غير معبد» ، كما يقول الغزالي^(٢) .

وضمن سياق توصيفه للواقع الإسلامي ، وحاجته لنظم سياسية تعتمد النهج الديمقراطي في الحكم ، فقد انتقد الغزالي الأوضاع السائدة في كثير من دول العالم الإسلامي ، وخصوصاً القسم العربي منه ، هذا مع تركيزه على واقع الحال في مصر ، وهذا طبعي لكونه عايش هذا الواقع عبر مراحل حياته المختلفة .

لقد بدأ الغزالي بتناول مسألة الاستبداد منذ أول عهده بالكتابة ، وفي مستهل حياته الفكرية . فقد جاء كتابه «الإسلام والاستبداد السياسي» وهو من أوائل كتبه ، منصباً على نقد هذه الظاهرة ومحاربتها . وربما كان هذا الاستبداد الذي سيطر على واقع المسلمين السبب في سعي الغزالي للاستعانة بمفهوم مثل الديمقراطية ، لمعالجة هذا الواقع . وهذا ما يقرره هو بنفسه ، إذ إنه يرى أن انتقال الديمقراطية إلى بلاد المسلمين جاء نتيجة ما تعانيه هذه البلاد من مساوئ الحكم الفردي والاستبداد ، وعلى اعتبار أنها تقترب من مفهوم الشورى الإسلامية^(٣) . فمسألة الاستبداد السياسي ، يعتبرها الغزالي سبباً في كثير من علل وأوجاع المسلمين ، وفي مختلف مجالات الحياة .

وربما يختلف ما يطرحة الغزالي في مجال الاستبداد عما يراه بعض المفكرين

(١) يوسف القرضاوي ، الشيخ الغزالي كما عرفته ، ص ١٨٧ .

(٢) محمد يونس ، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٣) محمد الغزالي ، الطريق من هنا ، ص ١٣٠ .

الغربيين من منظور الفكر الديمقراطي . فإذا كان الغزالي يتحدث عن الاستبداد باعتباره علاقة بين الحاكم والمحكوم ، فإن روبرت دال - على سبيل المثال - يؤكد أن الاستبداد هو «تدمير المصالح الجوهرية لأي شخص»^(١) ، أي أن العلاقة بهذا الشكل هي بين فرد ومجتمع ، ويؤكد هذا رأي روبرت دال نفسه بأنه كلما كان الشعب أكثر ديمقراطية ، كان الخطر على الحرية أكبر^(٢) .

ثانياً: جدل العلاقة بين الديمقراطية والشورى عند الشيخ الغزالي:

إذا كان الاستبداد السياسي يعتبر مفهوماً محورياً في فكر الغزالي من خلال سعيه لإصلاح الواقع السياسي ، باعتبار أن الاستبداد يمثل عماد الحكم الفاسد ، فقد سعى الشيخ الغزالي على الجانب الآخر لترسيخ فكرة مضادة ، وهي الشورى . ذلك أنه نظر إليها باعتبارها «ركيزة الحكم الصالح»^(٣) .

فالشورى هي حكم العقل ومنطق الفطرة ، وليست منة أو منحة من الحاكم يهبها ويمنعها متى شاء ، وتحت أي ظرف . لذلك لا مجال للقول بعدم إلزامية الشورى ابتداءً أو انتهاءً^(٤) . «ولعل فكرة عدم إلزامية الشورى وفكرة المستبد العادل . . . كلها كانت فلسفة لواقع معين لتبرير وتسويق الاستبداد السياسي من فقهاء السلطة . . . وكلمة «مستبد عادل» تساوي «عالم جاهل» تساوي «تقي فاجر» هذا جمع بين المتناقضات»^(٥) .

وقد اعتمد الغزالي في تقريره لفكرة إلزامية الشورى على الآية الكريمة : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران : ١٥٩] ، وما قاله المفسرون في تفسير هذه الآية . ومن ذلك ما نقله الغزالي في هذا الشأن : «بأن القصد شاوورهم فيما ليس عندك من الله فيه عهد ،

(١) روبرت دال ، مقدمة في الديمقراطية الاقتصادية ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ١٧ .

(٣) محمد الغزالي ، في موكب الدعوة ، ص ١٤٥ .

- والحديث المذكور هنا ورد من حديث أبي هريرة بلفظ : (أكثر مشورة) ، مسند أحمد (٣٢٨/٢) .

(٤) المرجع ذاته ، ص ١٣٧ .

(٥) محمد الغزالي ، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية ، ص ١٢٦ .

من شؤون الدنيا وسياسة الحرب والسلم، لتستظهر برأيهم وتستعين بخبرتهم، فيتمخض لك الحق الخالص، ثم إن هذا تطمينٌ لقلوبهم وتدعيم لأشخاصهم مما يجعلهم عليه أعطف وأحب» وفي ذلك درس لمن يأتي بعد النبي ﷺ من الحكام في بلاد المسلمين، لتكون الشورى ركيزة أساسية من ركائز الحكم. وقد قالت عائشة - رضی الله عنها -: «ما رأيت رجلاً أكثر استشارة للرجال من رسول الله»^(١).

ومن هنا ينتقد الغزالي من يفسرون الآية السابقة على وجه التخيير. أي أنه يمكن للحاكم أن يستشير أو لا يستشير، أو أن يأخذ بالرأي المشار به أو يدعه جانباً ما دام له حق القبول والرفض. «ومثل هذه التأويلات ترحب بها الحكومات المستبدة في الشرق الإسلامي» حسبما يرى الشيخ الغزالي^(٢).

وهناك من يعتمد على عمل النبي ﷺ يوم الحديبية. حيث إنه بعد أن علم أن المشركين قد جمعوا للمسلمين وهموا بملاقاتهم أمر أصحابه بالعودة بعد أن بركت ناقته ولم تكمل المسير، وقد رفض مشورة أصحابه بمتابعة المسير منعاً لإراقة الدماء. ويحتج البعض بهذا على عدم إلزامية الشورى انتهاءً، أي في الأخذ بنتيجتها. وهذا الكلام يرفضه الغزالي لأن النبي ﷺ فعل ذلك تنفيذاً لما جاء به الوحي. وهذا يفهم من كلامه - صلى الله عليه وسلم - معلقاً على عدم متابعة الناقة مسيرها: «ما خلأت القصوراء، وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل»^(٣). ففي ذلك أمر رباني. وقد نزلت في ذلك الآية الكريمة: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الفتح: ٢٤]^(٤).

وانطلاقاً من هذا الفهم والتفسير للآية الكريمة، ولفعل النبي عليه الصلاة والسلام، يرفض الغزالي الرأي القائل بإعطاء الحاكم حرية الاختيار في الأخذ بنتيجة الشورى أو

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٥٧.

(٢) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ١٩.

(٣) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٥٦.

- وانظر هذه الحادثة في: البخاري (٢٥٢٩)، مسند أحمد (١٨١٦٦).

(٤) محمد الغزالي، هموم داعية، ص ١٤٣.

الجنوح لرأيه . فهو يعلق على ذلك بقوله : «أهذه هي الشورى التي قررها الإسلام؟ فما الاستبداد إذًا؟» .

ففي هذا الرأي ، وحسبما يرى الغزالي ، جهل بمفهوم الشورى ، وغض طرف عن تجربة المسلمين وما أصابهم جراء تقييد حدود الشورى وإطلاق صلاحيات الحاكم ، إضافة إلى أن أصحاب هذا الرأي لا ينظرون بجدية إلى تجربة الأمم الأخرى ، والتقدم الذي حققته في كبح جماح الحكم الفردي والاستبداد السياسي^(١) ، وفي ذلك أيضاً جهل بالأصول التي قامت عليها الحضارة الحديثة ، والرقابة الصارمة على تصرفات السلطة الحاكمة^(٢) .

إن المفترض أن يكون في الشورى حماية للأمة من مساوئ الاستناد إلى رأي واحد ، والاعتداد بالرأي وفرضه على الناس ، بغض النظر عن صلاحه أو فساد ، «فمن البلاء أن يكون الرأي لمن يملكه لا لمن يبصره» . وكذلك يفترض في الشورى أن تضع الجميع تحت المسؤولية والمحاسبة ، كما أنها تمنع الحاكم من الانفراد بالحكم ، وترده «إلى حجمه كلما حاول الانتفاخ والتطاول»^(٣) .

ولهذا كله فلا يمكن القول بغير إلزامية الشورى للحاكم . من حيث لزوم اتخاذ مبدأ الشورى كمبدأ قبل اتخاذ القرار ، ثم اعتماد نتيجة هذه الشورى سواء اتفقت مع رأي الحاكم أو اختلفت معه ، فالشورى عند الغزالي ملزمة ابتداءً وانتهاءً .

على أن مجال الشورى هو فيما دون أمور العبادات أو العقائد أو الحلال والحرام ، أي دون الأمور الثابتة التي لا يقبل معها الاجتهاد . فتكون الشورى في المجالات التي تتصل بمصالح الأمة ومسيرة حياتها ، من قبيل الشؤون المالية كالضرائب والنفقات العامة ، وقضايا الحرب والسلام ، وتصريف وإدارة الشؤون العامة . وبهذا التحديد فإن هذا المبدأ لا يتعارض مع كون «الحاكمية لله» ، بل في هذه المجالات تكون الأمة هي مصدر السلطات . فهذه قضايا تهم الأمة ، وربما تحدد مصيرها ومستقبلها ، فيكون

(١) المرجع ذاته ، ص ١٤٢ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٣) محمد الغزالي ، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، ص ٢١ .

الأصل أن يؤخذ برأيها^(١). «فالشورى تكون حيث لا نص يوجبها، وأن الأمة هي مصدر السلطات حيث لا نص بداهة»^(٢)، أي تلك الأمور التي يجوز معها حدوث القلة أو الكثرة، مما يجوز فيها الاجتهاد والاختلاف^(٣).

وعلى الرغم من أهمية الشورى في الإسلام، إلا أن وسائل تحقيقها وآلياتها وتفصيلاتها الدقيقة، وتطبيقها على أرض الواقع، لم تحدد بشكل دقيق، وإنما تركت مثل تلك الأمور لتحدها ظروف الواقع والبيئة الحضارية المتغيرة، وقد تغيرت وسائل الشورى عدة مرات عبر تاريخ المسلمين^(٤). ولم تقم الشورى على أجهزة دقيقة ومعقدة في أيام الخلافة الراشدة؛ لأن الحياة كانت تمتاز بالبساطة. ومع ذلك فإن أرقى ما وصلت إليه الحضارة الغربية الحديثة، لم يخرج عن تلك الأطر والأسس التي اعتمدت في ذلك العصر^(٥).

فالمهم هو جوهر الشورى وأسسها ومقوماتها التي تركز إليها. «والشورى عندنا حقيقة مجملة، فإذا وجدنا من الفروع ما يضبط اتجاهاتها، ويدني ثمراتها، فلنحرص عليه سواء كان من نتائج أفكارنا، أم كان من أفكار الآخرين»^(٦). على أن المهم في الأمر، هو توفير الضمانات لحماية الشورى، والقضاء على الاستبداد. ويرى الغزالي أنه من المؤسف أن الشورى ترسخت ونمت خارج بلاد المسلمين^(٧).

فقد وضعت الديمقراطيات الغربية من الضمانات والضوابط للحياة السياسية، ما يمكن أن تمثل في مجملها تحصيلاً لمبدأ الشورى، وضماناً من الاستبداد والفساد السياسي، وحماية المال العام، وغير ذلك من الجوانب. ويمكن أن تكون الاستعانة بمثل هذه الضمانات والضوابط ضرورية للتعويض عن الجمود الفقهي الذي ساد طويلاً

(١) المرجع ذاته، ص ٣٠.

(٢) محمد الغزالي، هموم داعية، ص ١٤٣.

(٣) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٥٨.

(٤) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ١٣٥.

(٥) محمد الغزالي، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص ٢٣.

(٦) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ١٤٦.

(٧) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ١٣٥ - ١٣٦.

عند المسلمين^(١). كما استطاع الغرب التخلص من الحكم القائم على الفرد الواحد، وأعطى للشورى قيمتها الحقيقية، ووضع لذلك دساتير حسنة، وكذلك المجالس النيابية، وما يمكن أن يعطي للأمة سلطتها في الإشراف على شؤون الحكم ومراقبة السلطة الحاكمة^(٢).

بالإضافة إلى ذلك، فإن قيام النظام السياسي في الإسلام على عدد محدود من النصوص وترك التفاصيل لظروف الزمان والمكان، يجعل من الممكن الاستفادة من أية وسائل تحقق الهدف وتخدم الأغراض المقصودة والمقررة في هذه النصوص، ولو كانت هذه الوسائل مما ابتدعه الآخرون. فضمن إطار الشورى نجد من الوسائل الكثير مما لا يخرج عن دائرتها، ومنها تلك التي اعتمدها النظم الديمقراطية لخدمة مبادئها، «ونقل هذه الوسائل إلى بلاد المسلمين ليس بدعة ضلالة... بل تكاد تكون واجباً حتماً بعد عهود من التخلف والضياع التي رانت علينا»^(٣).

فكثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، ومنهم الشيخ الغزالي، يرون أن مثل تلك الوسائل قد تخدم مبادئ مقررة وثابتة عند المسلمين، وليس في سياقها «العلمي أو العملي ما يخالف عقلاً أو نقلاً». كما أن الغزالي يرى أن على المسلمين الاشتغال بدراسة مثل هذه الأمور ضمن إطار الفقه السياسي^(٤).

واعتماداً على ما سبق، فإن الوسائل التي تؤدي إلى إقامة الشورى تأخذ حكم الشورى نفسها، «فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(٥).

على أن الغزالي يؤكد في الوقت ذاته رفض الاستيراد إذا كان لدى المسلمين ما يغنيهم عما يتم جلبه من الخارج، أو إذا كان في هذا ما يخالف أصولاً أو مبادئ إسلامية^(٦). ولكن الغزالي لم يحدد المرجعية أو الهيئة أو الشخص الذي سيقدر إن كان أي مفهوم أو نظام يجلب من الخارج مطابقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية أو مخالفاً لها.

(١) محمد الغزالي، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ١٤٥.

(٣) محمد الغزالي، الطريق من هنا، ص ٨٤.

(٤) محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص ٩٨.

(٥) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ١٣٦.

(٦) محمد الغزالي، قصة حياة، ص ١٨٩.

ولكن هنا تبرز أهمية دور علماء الدين، والذي ستتطرق إليه فيما بعد، ولكن مع ذلك تبقى الآراء في كثير من الأحيان نسبية أو اجتهادية وليست قطعية، ولكن هنا يكون الإجماع أو اجتماع الأغلبية أساسي في حسم الخلاف، أو الترجيح في مثل هذه القضايا.

نشير في هذا الإطار، إلى أن الغزالي قد استخدم في بعض الأحيان عبارات مثل «الإسلام في الميدان السياسي ديمقراطية حرة»^(١)، أو «الإسلام ديمقراطية سياسية، واجتماعية، واقتصادية»^(٢). إلا أنه يبرر موقفه هذا بأن المقصود من ذلك هو وضع الديمقراطية بمقابل الشورى في الإسلام، مع التأكيد على أن الإسلام سابق على الديمقراطية في تقرير الأساس الذي تقوم عليه^(٣). لذا فهو يرى أن الديمقراطية لا تخالف الشريعة الإسلامية، وهو ما قرره بقوله: وفي الديمقراطية، نرى شريعة العدل، شريعة الله، تقول: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]^(٤).

ويمكننا القول: إن الشيخ الغزالي في معظم طروحاته حول علاقة الشورى والديمقراطية، أو في تفصيل الجوانب المرتبطة بالشورى نفسها، يجد له ما يؤيده من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، ولا يعتبر الغزالي منفرداً بأرائه في هذا المجال.

وإذا كان الغزالي قد لجأ لمفهوم مثل الديمقراطية في إطار محاربته للاستبداد السياسي، فإنه قد عمل على إحياء مفهوم الشورى من خلال مفهوم الديمقراطية باعتبارها التعبير المعاصر للشورى.

(١) محمد الغزالي، من هنا نعلم، ص ٣٧.

(٢) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ١٤٦.

(٣) محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٣٥٢.

الفصل الثالث

المقومات الفكرية للديمقراطية
وارتباطها بالشورى عند الغزالي

يمكن القول : إن دراسة المقومات الفكرية لمفهوم الديمقراطية، تكشف لنا عن جانب مهم في نظرة الشيخ الغزالي تجاه هذا المفهوم، وهو كيفية التعامل مع الأسس والمقومات الفكرية بالنسبة للديمقراطية، والتي تشكل الأرضية التي تنطلق منها الأطر الحركية والمؤسسية للمفهوم موضع الدراسة. وخصوصاً بعد أن تعرفنا في الفصل السابق على نظرة الغزالي للديمقراطية كمفهوم نظري، ثم علاقته بالشورى، والتي تظهر لنا المنحى الذي اتخذه الغزالي في سياق تعامله مع أسس النظام الديمقراطي.

ويستعرض هذا الفصل خمسة مقومات فكرية: سيادة الدستور، والذي يعتبر الأساس في أي نظام سياسي، بغض النظر عن طبيعته. ويرتبط بهذا الدستور مسألتان: تحديد العلاقة بين السلطات في الدولة، ثم العلاقة بين السلطة الحاكمة والأمة، والتي تقوم في مجملها على أساس أن الأمة مصدر السلطات، والتي يمكن التعبير عنها من خلال مفهوم المشاركة السياسية. وهذان العنصران، العلاقة بين السلطات والمشاركة السياسية، يمثلان بدورهما مقومين فكريين. ثم يرتبط بالمشاركة السياسية قضية التعددية السياسية، إذ إن المشاركة السياسية قائمة على الاختيار، ولا مجال للاختيار إلا عندما تكون هناك بدائل متعددة ومختلفة يتم الترجيح بينها، الأمر الذي يمكن النظر إليه من خلال مفهوم التعددية السياسية، والتي تشكل هي الأخرى مقوماً فكرياً أساسياً بالنسبة لمفهوم الديمقراطية. وترتبط هذه المقومات الفكرية الأربعة، بمقوم آخر هو احترام حقوق الإنسان وحياته، والذي يمثل الهدف النهائي الذي يقوم عليه مفهوم الديمقراطية.

وعلى هذا، فقد تم تقسيم هذا الفصل إلى خمسة مباحث، وعلى النحو التالي:

المبحث الأول: سيادة الدستور.

المبحث الثاني : العلاقة بين السلطات .

المبحث الثالث : المشاركة في الشؤون السياسية والعامّة .

المبحث الرابع : التعددية السياسية .

المبحث الخامس : احترام حقوق الإنسان وحرّياته .

المبحث الأول

سيادة الدستور

لعبت الدساتير الحديثة دوراً مهماً في تحديد العلاقة بوضوح بين الحاكم والمحكوم، وتحديد اختصاصات السلطة الحاكمة وحدودها، إضافة إلى تحديد العلاقة بين السلطات المختلفة في الدولة. فساعدت هذه الدساتير على الحد من وقوع المظالم من جانب الحكومات، وأصبحت هذه المظالم شيئاً نادر الحدوث في الدول التي تلتزم بما أقرته تلك الدساتير. ولكن هذا لا يعني القضاء على تلك المظالم تماماً، فقد يقع الظلم في وجود القانون، وقد ينجم بعض مرتكبيه من العقاب، وقد تتحقق العدالة في مجتمع يعتمد على التقاليد الفاضلة، أي في غياب قواعد قانونية محددة^(١).

وإذا ما تجاوزنا الخلاف الدائر بين فقهاء القانون العام، حول مدى التشابه أو الاختلاف بين كل من الدستور والقانون الدستوري^(٢)، يمكننا تعريف الدستور بأنه: «مجموعة القواعد القانونية التي تحدد شكل السلطة السياسية وتنظم انتقالها ومزاولتها»^(٣). أو «مجموعة القواعد التي تنظم العلاقة بين الدولة بوصفها صاحبة

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٦٣.

(٢) يرى فقهاء القانون العام أن كلاً من القانون الدستوري، والدستور يتفق من حيث الموضوع، ولكنه يختلف من حيث الشكل. فتعريف الدستور من الناحية الموضوعية هو نفس تعريف القانون الدستوري. أما من الناحية الشكلية، فيعرف الدستور بأنه: «الوثيقة أو الوثائق التي تصدر عن السلطة التأسيسية». ولكن قد لا تشمل هذه الوثائق على جميع الموضوعات الدستورية التي قد ينظمها المشرع العادي أو عن طريق العرف أو القضاء (أي السوابق القضائية)، كما أنها قد تشمل على موضوعات قد لا تكون منتمة إلى الموضوعات الدستورية من حيث الموضوع.

- انظر في ذلك:

عبد الحميد متولي وسعد عصفور ومحسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص ٧٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٩.

السلطان العام والفرد»^(١). أو «مجموعة القواعد التي تنظم علاقة الدولة بالفرد من الناحية السياسية أي التي تحدد التنظيم السياسي في الدولة»^(٢).

وتقوم الدساتير أساساً على تحديد السلطات العامة في الدولة، والعلاقة بينها، واختصاصاتها، كما يحدد الدستور أيضاً العلاقة بين هذه السلطات في الدولة وبين الشعب من جانب آخر^(٣).

وتشتمل الدساتير بصفة عامة على ما يلي^(٤):

١- شكل نظام الحكم، أي طريقة تعيين الحكام، وتحديد اختصاصاتهم، والقواعد المتعلقة بالتنظيم الحكومي وممارسة السلطة العامة.

٢- القانون الموجه لنشاط الدولة، أو الفلسفة العامة التي تقوم عليها الدولة.

٣- تنظيم حماية حقوق الإنسان وحياته.

وتنشأ الدساتير بثلاث طرق رئيسية، وهي في حقيقتها تمثل مراحل تاريخية مرت فيما مضى، ورافقت تطور العلاقات بين الملك والشعب في أوروبا، فكل طريقة تمثل مرحلة معينة، وهذه الطرق هي^(٥):

١- أسلوب المنحة: وهو تنازل الملك أو الحاكم المطلق عن بعض سلطاته أو صلاحياته للشعب، ويكون ذلك من خلال دستور.

٢- الأسلوب التعاقدي: وهو اتفاق حقيقي بين الشعب والحاكم أو الملك على الاقتسام الحقيقي للسلطة، وذلك بعد ازدياد الضغط الشعبي، وإجبار الملك على الاعتراف بسلطان الشعب وحقه في الحكم.

٣- أسلوب الهيئة التأسيسية: وهو انتخاب الشعب لهيئة تمثله، وظيفتها إعداد الدستور الذي يصبح ملزماً، وقد يعرض هذا الدستور على الشعب من خلال استفتاء شعبي.

(١) المرجع ذاته، ص ٢١.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٢.

(٣) مصطفى خشيم، موسوعة علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٤.

(٤) سالم الكسواني، مبادئ القانون الدستوري، ص ٦٧ - ٧٠.

(٥) عبد الحميد متولي وسعد عصفور ومحسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص ٨٤ - ٨٧.

وتقسم الدساتير إلى عدة أقسام^(١) :

- من حيث المصدر : مدونة (في وثيقة رسمية)، وغير مدونة .

- من حيث إمكانية التعديل : مرنة ، يمكن تعديلها كأى قانون عادي ، وجامدة .
والجامدة إما أن تحظر التعديل ، وهذا الحظر إما أن يكون لفترة زمنية محددة ، أو الحظر الموضوعي ، أي حظر تعديل بعض المواد . وهناك من الدساتير ما تسمح بالتعديل ولكن بشروط وإجراءات خاصة .

وتنتهي الدساتير بطريقتين أساسيتين^(٢) :

- الأسلوب العادي : في الدساتير المرنة ، يمكن للسلطة التشريعية إلغاؤه كأى قانون عادي . وفي الدساتير الجامدة ، يكون غالباً باستطاعة السلطة التشريعية التعديل الجزئي ، أما الإلغاء الشامل فيكون من خلال هيئة تأسيسية أو استفتاء أو ما شابه ذلك .

- الأسلوب الثوري : من خلال ثورة أو انقلاب عسكري .

وبعد أن استعرضنا بعض القضايا المرتبطة بالدستور بشكل عام ، ننتقل لننظر إلى ما أورده الغزالي في هذا المجال . فابتداء يرى الغزالي أن الدساتير - بشكل عام - تحتوي نصوصاً ثابتة جامدة ، فيما تركت كثيراً من الشؤون الأخرى موضع أخذ ورد . ونحن إذا ما طبقنا هذا على النظام السياسي في الدولة الإسلامية ، حيث يكون الفقه هو مسير النظام وأساسه بالإضافة إلى مصادر التشريع الأساسية الأخرى ، فإننا نكون قد أوجدنا ثوابت غير قابلة للنقاش أو الاعتراض ، وما دون ذلك فهو من المصالح المرسله ، حيث تختلف الآراء وتتفاوت التقديرات والاجتهادات^(٣) .

ومن هنا فإننا نلاحظ ، وضمن تأطيره للنظام السياسي الإسلامي الذي يرمي إليه ، مدى اهتمام الشيخ الغزالي بإيجاد دستور ملزم ، ليكون الأساس في تخطيط العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبيان سلطات الحاكم واختصاصاته ، لمنع أي من الطرفين من

(١) المرجع ذاته ، ص ٧٤ - ٨٤ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٨٩ - ٩١ .

(٣) محمد الغزالي ، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر ، ص ١٠٩ .

التعدي على حقوق وسلطة الطرف الآخر. إضافة إلى أهمية وجود نصوص دستورية واضحة، تكفل القيم الأساسية للنظام السياسي الإسلامي، وفي مقدمتها الشورى، حتى يمكننا الحديث عن تطبيق عملي لمثل هذه القيم والمبادئ^(١).

ومن وجهة نظر الفكر الديمقراطي، فإن الدستور يهدف أساساً لحماية حقوق الإنسان، من خلال تحديده لسلطات واختصاصات السلطة الحاكمة، وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ثم تحديدها للعلاقة بين السلطات المختلفة في الدولة. إضافة إلى ذلك، يهدف الدستور أيضاً إلى منع إحداث تغييرات معينة، أو يمكن وضع شروط صعبة لهذه التغييرات، وذلك بهدف المحافظة على الأسس والأركان الأساسية التي تقوم عليها الدولة أو المجتمع^(٢).

وهذا ما تحدث عنه الغزالي، إذ نجد أنه بالرغم من تأكيده على أهمية مبدأ سيادة الدستور ووجوب احترامه، إلا أنه يشترط أن يكون هذا الدستور ضمن إطار الشريعة الإسلامية، ومستمداً من مبادئها وقيمتها، بمعنى أن لا يخالف هذا الدستور ما جاءت به نصوص إسلامية ثابتة وقطعية. ثم من الناحية الأخرى يسعى هذا الدستور لتحويل المبادئ الإسلامية العامة إلى واقع ملموس. وهذا ضروري ما دمنا نتحدث عن مجتمع تسوده القيم الإسلامية، وتحكمه مبادئ الشريعة التي يدين بها غالبية أفراد المجتمع^(٣).

وتظهر أيضاً أهمية الدستور الذي يركز إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، من خلال تأكيد الشيخ الغزالي على أن المحاذير والعيوب التي يرددها الذين يرفضون الأخذ بالنظام الديمقراطي وتطبيقه في بلاد المسلمين، يمكن تلافيها من خلال هذا الدستور الذي «يستحيل معه الخروج على شيء من كتاب الله وسنة رسوله»^(٤). إضافة إلى ضرورة وجود دستور تركز إليه التشريعات والقوانين الفرعية المتفقة مع المبادئ

(١) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ١٤٧.

(٢) جون الستر ورون سلاجستاد، الدستورية والعقلانية والديمقراطية: دراسة في العقلانية والتغيير الاجتماعي، ص ٧.

(٣) محمد قطب، خطب الشيخ الغزالي في شؤون الدين والحياة، ص ١٢٠.

(٤) محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص ٦٣.

الإسلامية العامة^(١)، علاوة على ما يشكله مثل هذا الدستور الذي نحن بصددده من ضمانة وحماية للمبادئ الدينية والأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع^(٢).

على أن الأمة هي المعنية بوضع دستورها الذي ينظم حياتها السياسية، ويضمن مصالحها وحقوقها. وهي هنا قد تلجأ إلى توكيل من ينوب عنها لتحقيق هذا الغرض، ويمكن اعتماد الانتخاب كوسيلة لاختيار من ينوب عنها في هذا المجال^(٣).

ولكن يجدر التأكيد هنا، أن كون «الأمة مصدر السلطات» وذلك انطلاقاً من دورها في وضع الدستور الذي يحكمها وحققها في حكم نفسها، لا يعني أن تصبح بديلاً عن المصدر الإلهي في التشريع، وهي إذا عنت ذلك فهي مرفوضة. ذلك أن الأمر يتعلق بالشؤون الدنيوية أولاً، ثم فيما لم يرد فيه نص قاطع ثانياً، أو ما يمكن أن نطلق عليه «المصالح المرسله». فلا اجتهد مع النص، ولا اعتبار لرأي يخالف هذا النص. فسلطة الأمة هنا لا علاقة لها بالتحليل أو التحريم في الأحكام الشرعية، إنما الأمر مرتبط بالمصالح العامة للأمة، أو الوسائل التي يمكن أن تحقق الأهداف أو الواجبات الشرعية، فهذه الأمور لا ينفرد في تقريرها شخص بمفرده. «فالحكم بيعة، وأن الأمر شوري، . . . وأنه لا مكان في الدولة الإسلامية لفرعون أو كسرى أو قيصر»^(٤).

وبذلك، فإن الشيخ الغزالي يحاول التمييز وحل الإشكالية المتعلقة بفض الاشتباك بين كون الأمة مصدر السلطات، وبين كون الحاكمية لله تعالى. وهذا ضروري لحل إشكالية الاستفادة من التجربة الغربية في مجال النظام السياسي.

وربما نجد ما يؤيد موقف الغزالي هذا عند غيره من المفكرين المعاصرين، وذلك في التمييز بين المسألتين. ومن ذلك نجد من يقول بأن الحاكمية تعني الأطر العامة التي تحكم النظام السياسي، والحياة العامة بشكل عام، وهي في المجتمع الإسلامي تكون أطر الشريعة الإسلامية ومبادئها الأساسية. أما مبدأ «الأمة مصدر السلطات»، فإنه يعني أن

(١) محمد الغزالي، من هنا نعلم، ص ٢٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ٦٤ - ٦٥.

(٣) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ١٨٤.

(٤) محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، ص ١٠٨ - ١٠٩.

- كذلك: محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٨٤ - ٨٥.

الأمة تملك القدرة والقوة لإمضاء القول، وتحويله إلى واقع عملي من خلال آليات ومؤسسات معينة. لذلك فعندما نتحدث عن سلطة الأمة، فإننا نستبعد أن تكون بدلاً من سيادة الشرع^(١).

إن إبراز سلطة الأمة، وبالشكل الذي تحدث عنه الغزالي، يمثل إحدى الضمانات الأساسية لمنع الاستبداد وضياع مصالح الأمة.

وتأكيداً لهذه الناحية، يشترط الغزالي لإقامة أي دستور يأخذ بالنظام الديمقراطي ومحاولة تطبيقه على أرض الواقع، توفير الضمانات الكافية لحماية هذا النظام، وضمان عدم تحوله إلى نظام تتحكم فيه الأهواء، وبالتالي يفرغ من محتواه ومضمونه، ويصبح أداة لتكريس سلطة شخص معين أو فئة معينة، بعيداً عن إرادة الشعب التي هي محور هذا النظام^(٢).

إلا أن الغزالي لم يقتصر في معالجته لمسألة الدستور القائم على المبادئ الإسلامية، وسيادة هذا الدستور، على الجوانب التي تقدم تفصيلها، بل إن له محاولة لوضع الأسس والمبادئ لدستور يركز إلى مبادئ الشريعة الإسلامية. ذلك أنه وضع في كتابه «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» عشرة مبادئ لإصلاح شؤون العالم الإسلامي، وخصوصاً فيما يرتبط بالنظام السياسي. وذلك إضافة إلى المبادئ العشرين التي وضعها الشيخ حسن البنا، وشرحها الغزالي في كتابه سالف الذكر.

ومن تلك المبادئ التي طرحها الغزالي ما يتعلق بالجوانب المختلفة لحياة المجتمع بشكل عام، ومنها ما يختص بالنظام السياسي، والذي هو بدوره ضروري للحفاظ على سلامة المجتمع وصلاحه. وهذه المبادئ هي^(٣):

- (١) طارق البشري، «تعقيب»، في: ندوة التعددية السياسية رؤية إسلامية، ص ٤٠-٤١.
 - (٢) محمد الغزالي، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص ٥٦.
 - (٣) محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٢٢٠-٢٢١.
- وتجدر الإشارة إلى أن هناك العديد من المحاولات، قام بها مفكرون إسلاميون أو مؤسسات إسلامية، وذلك لوضع دستور إسلامي متكامل. ومن أبرز هذه المحاولات:
- ١- نموذج دستور وضعه علي جريشة عام ١٩٨٤.
 - ٢- نموذج دستور وضعه مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر عام ١٩٧٨.
 - ٣- نموذج دستور وضعه مصطفى كمال وصفي عام ١٩٨٠.
 - ٤- نموذج دستور وضعه المجلس الإسلامي العالمي في إسلام آباد عام ١٩٨٣.
- انظر نصوص هذه النماذج الدستورية في:
- علي جريشة، إعلان دستوري إسلامي، ص ١٨٥.

١ - النساء شقائق الرجال، وطلب العلم فريضة على الجنسين كليهما، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وللنساء - في حدود الآداب الإسلامية - حق المشاركة في بناء المجتمع وحمايته.

٢ - الأسرة أساس الكيان الخلقي والاجتماعي للأمة، والمحضن الطبيعي للأجيال الناشئة، وعلى الآباء والأمهات واجبات مشتركة لتهيئة الجو الصالح بينهما، والرجل هو رب الأسرة ومسؤوليته محدودة بما شرع الله لأفرادها جميعاً.

٣ - للإنسان حقوق مادية وأدبية تناسب تكريم الله له، ومنزلته الرفيعة على ظهر الأرض، وقد شرع الإسلام هذه الحقوق ودعا إلى احترامها.

٤ - الحكام - ملوكاً كانوا أم رؤساء - أجراء لدى شعوبهم، يراعون مصالحهم الدينية والدنيوية، ووجودهم مستمد من هذه الرعاية المفروضة من رضا السواد الأعظم بها، وليس لأحد أن يفرض نفسه على الأمة كرهاً، أو يسوس أمورها استبداداً...

٥ - الشورى أساس الحكم، ولكل شعب أن يختار أسلوب تحقيقها وأشرف الأساليب ما تمحض لله، وابتعد عن الرياء والمكاثرة والغش وحب الدنيا.

٦ - الملكية الخاصة مصونة بشروطها وحقوقها التي قررها الإسلام، والأمة جسد واحد، لا يهمل منه عضو، ولا تزدي فيه طائفة، والأخوة العامة هي القانون الذي ينظم الجماعة كلها فرداً فرداً، وتخضع لها شؤونها المادية والأدبية.

٧ - أسرة الدول الإسلامية مسؤولة عن الدعوة الإسلامية، وذود المفترقات عنها، ودفع الأذى عن أتباعها حيث كانوا، وعليها أن تبذل الجهود لإحياء الخلافة في الشكل اللائق بمكانتها الدينية.

٨ - اختلاف الدين ليس مصدر خصومة واستعداد، وإنما تنشب الحروب إذا وقع عدوان أو حدثت فتنة أو ظلمت فئات من الناس.

٩ - علاقة المسلمين بالأسرة الدولية تحكمها موثيق الإخاء الإنساني المجرد.

١٠ - يسهم المسلمون مع الأمم الأخرى - على اختلاف دينها ومذاهبها - في كل ما يرقى مادياً ومعنوياً بالجنس البشري، وذلك من منطلق الفطرة الإسلامية والقيم التي توارثوها عن كبير الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام.

ونلاحظ من خلال هذه المبادئ السابقة، أن الغزالي حاول أن يجعل أساس مشروعه الإصلاحية هو الفرد ثم الأسرة، باعتبارهما الأساس لبناء مجتمع سليم. ثم بعد ذلك يبدأ بمناقشة طبيعة النظام السياسي المنشود، وأسسها التي يقوم عليها. وهي تلك الأسس المرتبطة باحترام حقوق الإنسان، ودور الأمة في حكم نفسها، واعتماد الشورى كأساس للحكم. إضافة إلى ذلك، فقد تطرق الغزالي لمسألة النظام الاقتصادي، وخصوصاً ذلك الجانب المرتبط بالملكية الفردية. ذلك أن الأمر يثير كثيراً من الإشكاليات بين مطلق الحرية الفردية في هذا المجال، وبين محدد لهذه الملكية وجعلها ضمن إطار الجماعة. أما الغزالي، منطلقاً من الأصول والمبادئ الإسلامية التي تحكم الإطار الاقتصادي في المجتمع، فقد اتخذ موقفاً وسطاً في ذلك. حيث أكد على وجوب احترام الملكية الفردية، وفي نفس الوقت عدم إهمال جانب التضامن والتكافل بين أفراد المجتمع.

وأخيراً، فقد عالج الغزالي موضوع علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى. وهذه العلاقة يمكن أن تكون على مستويين، المستوى الأول: هو فيما بين الدول الإسلامية، وذلك في الأمور التي تتعلق بشؤون المسلمين بشكل خاص، من قبيل القيام بأعمال الدعوة الإسلامية والدفاع عن العقيدة. أما المستوى الثاني: فهو العلاقة مع الدول الأخرى بعامة، بغض النظر عن الاختلاف في الدين أو العقيدة. ذلك أنه من الضروري قيام تعاون بين جميع الدول والمجتمعات في سبيل الرقي بمستوى الحياة البشرية بعامة، والتغلب على المشكلات التي تتصف بالعالمية أو أنها تواجه الإنسانية بشكل عام.

ومن هنا، نجد أن الغزالي قد أكد على الجانبين معاً، الداخلي والخارجي، لبناء منظومة دستورية تسعى لتمتين البناء الداخلي على أسس سليمة، ثم محاولة الاستفادة أو التأثير على المستوى الخارجي، وهو ما تطرق إليه الغزالي في كتابه «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل»، حيث إن هذا ضروري لأي عملية إصلاح في المجتمع^(١).

(١) محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، ص ١٠.

فالدستور يمثل حجر الأساس في أي بناء سياسي ، بما يحتويه من أسس وقواعد ثابتة . فبغض النظر عن طبيعة هذا الدستور بحسب التصنيفات الحديثة ، فإنه يشكل في المحصلة إطاراً عاماً يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، ويحدد العلاقة بين سلطات الدولة المختلفة . إضافة إلى أنه يعتبر الإطار العام الذي تنبثق منه القوانين الفرعية الأخرى ، والتي يشترط فيها عدم مخالفتها لهذا القانون الأساسي أو الدستور .

المبحث الثانى

العلاقة بين السلطات

تعتبر قضية تحديد العلاقة بين السلطات^(١) في الدولة أو لنقل الفصل بين السلطات، من أهم ما يميز النظم والدساتير الحديثة.

حيث إن الأمم، ومن خلال تجاربها السابقة، وجدت أن وضع السلطات في يد سلطة واحدة مدعاة للاستبداد، كما أن ترك كل سلطة تعمل بمفردها من غير رقابة أو مساءلة، يؤدي إلى الفساد وسوء استعمال السلطة.

(١) السلطة هي: «الحالة التي تمكن صاحبها من إصدار الأوامر وفرض إرادته على الآخرين. هي نوع من النفوذ يمارسه شخص أو مجموعة أشخاص على الغير». فهي الحق في ممارسة عمل ما، وهو يختلف عن مفهوم القوة الذي يعني السيطرة وإخضاع الآخرين، والتمييز بين المفهومين ضروري لأنه يترتب عليه التفريق بين الطاعة أو الإذعان السياسي من ناحية ثم استقلال الفرد وحرية من ناحية أخرى. ويمكن الحديث عن مدخلين للاقترب وفهم مفهوم السلطة: المدخل المرن، والذي يركز على مفهوم السلطة يشير إلى أي نظام للنفوذ أو السيطرة يحظى بالتأييد والشرعية، وهذا يرتبط بما قدمه ماكس فيبر من مصادر للشرعية السياسية (الكاريزمية، والعقلانية القانونية، ثم التقليدية). والمدخل الثانى هو المدخل البؤري، والذي يؤكد على أن مفهوم السلطة يمثل الأساس لتمييز علاقة الحاكم بالمحكوم عن غيرها من العلاقات الأخرى، مثل العلاقة بالوالدين أو رجال الدين وغير ذلك، فهناك أنماط مختلفة لممارسة السلطة، والأوسع نطاقاً هي السلطة السياسية. فالسلطة السياسية هي التي تدير المجتمع المدني بأكمله، وتتدبر تنظيم العلاقات بين الجماعات العديدة والمتنوعة التي تؤلفه، بشكل يكفل لها بقاءها مندمجة بالمجموع الكلي (النظام)، ويوفر لها الطوعية اللازمة لمواجهة التحولات الخارجية والداخلية (التقدم). والاعتراف بهذا الدور للسلطة السياسية، يعني تأكيد سيادة هذه السلطة... أي استقلال السلطة السياسية إزاء أي سلطة اجتماعية خارجة عن نطاق المجتمع المدني، وأولويتها على كل سلطة داخل هذا المجتمع، في آن. وهنا يمكن التمييز بين السلطة الشرعية والسلطة الفعلية، فالأولى ترتبط برضا المحكومين الخاضعين لها، والثانية تكون إذا كان مصدر السلطة هو القوة أو الإكراه والإجبار.

- انظر في ذلك:

عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، ص ٥٧ - ٥٨.
مصطفى خشيم، موسوعة العلوم السياسية، ص ٢٠٥ - ٢٠٧.

ومن هنا، كانت فكرة الفصل بين السلطات فكرة قديمة، راودت قدماء الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو، ثم تم إحياء الفكرة مع جون لوك، ولكنها لم تتبلور بشكلها المعاصر إلا مع مونتسكيو في كتابه «روح القوانين».

فبحسب نظرية الفصل بين السلطات، توجد في الدولة ثلاث سلطات أساسية، وهي: التشريعية والتنفيذية والقضائية^(١)، وللحفاظ على حقوق الشعب وحرياته، ومنع استبداد السلطة الحاكمة، لا بد من إبقاء هذه السلطات الثلاث بأيدي هيئات مختلفة، أي يجب عدم جمعها في يد واحدة، مع التأكيد على مراقبة كل سلطة للسلطة الأخرى.

(١) السلطة التشريعية: هي المؤسسة التي تختص بإصدار القوانين والتشريعات الملزمة في المجتمع، وهي في الغالب تكون البرلمان، بغض النظر عن اسمه أو طريقة تكوينه. وهذه السلطة تقوم بمهام أخرى إلى جانب سن القوانين والتشريعات وسوف نتعرض لها عند دراستنا للمجالس البرلمانية في الفصل الرابع. أما السلطة التنفيذية فهي: الجهاز الذي يتولى تنفيذ القوانين التي تقرها السلطة التشريعية وتحقيق أهداف السياسة العامة، وتساهم في كثير من الأحيان في صنع القوانين والسياسات العامة. ولتحقيق أهدافها والقيام بمهامها، يرتبط بالسلطة التنفيذية جهاز بيروقراطي مقسم إلى مجموعة كبيرة من الأجهزة المتخصصة في المجالات العامة المختلفة. ويمكن أن نشير إلى القضايا الأخرى المرتبطة بالسلطة التنفيذية، وخصوصاً المرتبطة برئيسها في الفصل الرابع.

أما السلطة القضائية: فهي السلطة المختصة بتطبيق القوانين التي تقرها السلطة التشريعية على القضايا المعروضة عليها. وإضافة إلى هذه المهمة الأساسية، تقوم السلطة القضائية بمهام أخرى، مثل: تفسير القانون وذلك بغية تطبيقه، القيام بالوظيفة التشريعية وذلك في غياب القوانين التي تتعلق بالقضايا المعروضة عليها فيجتهدهم القضاة في إصدار الأحكام والتي تصبح بمثابة التشريع القانوني في القضايا المشابهة، وظيفة الرقابة على أعمال السلطتين التنفيذية والتشريعية مثل مكافحة الفساد إضافة إلى مراقبة دستورية القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية، كما تقوم السلطة القضائية بوظائف ذات طابع غير قضائي مثل تعيين بعض المسؤولين أو إشهار إفلاس الشركات وغير ذلك. وتختلف طريقة وصول القضاة إلى مناصبهم من نظام لآخر، فمثلاً هناك طريقة الانتخاب المباشر في الولايات المتحدة، أو عن طريق السلطة التشريعية في سويسرا، أو عن طريق السلطة التنفيذية في بعض النظم الأخرى، وقد يتم تعيين القضاة من خلال الهيئة القضائية نفسها كما في الأردن، وأحياناً يتم الجمع بين أكثر من طريقة. وفي كل الأحوال يمنح الجهاز القضائي ضمانات تمكنه من القيام بمهامه، مثل ضمان استقلاله عن السلطات الأخرى، ومنح القضاة حصانات وامتيازات، وتولي القضاة لمناصبهم مدة طويلة وعدم إمكانية إقالة القضاة إلا بشروط خاصة، وغير ذلك من هذه الضمانات.

- انظر في ذلك:

بطرس بطرس غالي ومحمد خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، ص ٩٦ - ٣٠٢.

مصطفى خشيم، موسوعة علم السياسة، ص ٢٠٩ - ٢١٨.

إذن، فنحن أمام قضيتين أساسيتين، هما: فصل متوازن بين السلطات، مع إبقاء الرقابة المتبادلة بينها، وذلك بغية الوصول إلى حالة من التوازن بينها لمنع حصول استبداد أو فساد أي منها. وذلك اعتماداً على المبدأ الذي يقول بأن السلطة توقف استبداد السلطة الأخرى. لذلك فإن مبدأ الفصل بين السلطات يدور حول تنظيم العلاقة بين السلطات في الدولة، ثم منع استبداد أي من هذه السلطات^(١).

وبناء على الفصل بين السلطات، برزت ثلاثة أنماط من الحكومات. وهي: النظام البرلماني القائم على الفصل المرن والتوازن والتعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، ثم النظام الرئاسي القائم على الفصل التام بين السلطتين، أما النظام الثالث فهو: نظام الجمعية حيث تتداخل السلطان التشريعية والتنفيذية، مع هيمنة السلطة التشريعية^(٢). وهذا مع افتراض استقلال السلطة القضائية، ويعتبر استقلال القضاء ضماناً هاماً لمنع الاستبداد والفساد، ويعتبر مؤشراً هاماً للنظم الديمقراطية.

ويرى موريس ديفرجيه أن فصل السلطات يرتبط بطبيعة النظام الحزبي، أكثر من ارتباطه بالنصوص الدستورية (في النظم الغربية)، وذلك من خلال بنية هذه الأحزاب ومركزيتها، ثم من خلال عدد الأحزاب في النظام (طبيعة النظام الحزبي).

فالنظام الحزبي الثنائي تتركز فيه السلطات بشكل كبير، وذلك لأن الحزب الذي يتولى السلطة التنفيذية هو نفسه الحزب الذي يسيطر على البرلمان، وهذا في النظام البرلماني. أما في النظام الرئاسي فقد يغيب الفصل بين السلطات إذا سيطر الحزب الواحد على الرئاسة والبرلمان في آن معاً^(٣).

ولذلك، فإن بعضاً من المفكرين الغربيين يرون أن تحديد العلاقة بين السلطات يأخذ شكل الحد من السلطات، أكثر منه فصلاً بين السلطات^(٤).

ولأهمية هذه المسألة، فقد اهتم الشيخ الغزالي بها بأن تطرق إلى تحديد ماهيتها

(١) عبد المنعم محفوظ ونعمان الخطيب، مبادئ في النظم السياسية، ص ٢٣٣ - ٢٤٦.

(٢) كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، ص ٢١٤.

(٣) موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، ص ٣٩٣ - ٣٩٦.

(٤) روبرت دال، مقدمة في الديمقراطية الاقتصادية، ص ٤٦ - ٤٧.

وأسسها منذ بداية عهده بالاشتغال بموضوع محاربة الاستبداد، وتحديد وتقييد السلطة الحاكمة .

ومن هنا، فإن الشيخ الغزالي يرى أن أهم ما قامت به وبلورته النظم الديمقراطية الحديثة، إخضاع السلطة التنفيذية للأغلبية ورأيها، والتي يمكن أن يمثلها البرلمان، وفي نفس الوقت، فإنها منعت السلطة التشريعية من التدخل في الشؤون المرتبطة بصميم عمل السلطة التنفيذية . وهذا ما عناه الشيخ الغزالي بقوله : «فإن كان الذين يريدون إطلاق سلطة الحاكم عن دائرة الشورى يعنون ذلك فلا حرج عليهم، وإلا فكلامهم لغو لا يعتد به»^(١). وهو يقصد بذلك أن هناك بعض الأمور التي تختص بها السلطة التنفيذية، مثل القضايا الفنية أو تسيير الشؤون اليومية وغيرها، وهذه الأمور تقوم بها في العادة مؤسسات وأجهزة خاصة، تتولى كل منها تصريف شأن من الشؤون العامة . على أن السلطة التشريعية تستطيع مساءلة السلطة التنفيذية حول هذه الأعمال وما يترتب عليها . وفي هذا تحديد دقيق لاختصاصات كل سلطة من سلطات الدولة، مع إعطاء مساحة معينة لكل منها، وبشكل يمنع السلطة الأخرى من التدخل في شؤونها .

وفي هذا الإطار، وضمن سياق حديثه عن سلطات الدولة والعلاقة بينها، يتطرق الغزالي إلى سلطة قلما يتلفت إليها المفكرون وهي سلطة العلماء، وهم علماء الدين بشكل خاص .

حيث إن الغزالي يرى أن اجتماع أو اتفاق جمع من العلماء على أمر معين، مع ثبوت أدلته، يوجب على الحاكم الأخذ برأيهم . وهذه وسيلة مانعة لتفرد الحاكم برأيه، وكذلك الأمر بالنسبة للسلطات الأخرى . إضافة إلى ذلك، فإن ما يقوم به هؤلاء العلماء من دور في توجيه الناس وتبصيرهم بقضايا معينة، يمكن أن يساعد على تكوين ما يمكن تسميته بالرأي العام حول تلك القضايا . ومن هنا نجد الغزالي يقول : «الخواص إذا اتحدوا اتبعهم العوام، وهذه وسيلة لمنع استبداد الحاكم»^(٢) .

ويمكن لهؤلاء العلماء تكوين التنظيمات الشعبية وتنظيم العمل والتعاون على

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٦٠ .

(٢) محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مطاعن المستشرقين، ص ٢٠٠ .

الخير، بما يتمتعون به من دور قيادي في المجتمع. كما أن عليهم مواجهة الحاكم المستبد، «فإذا فسد الحكام فعلى العلماء ألا يكتفوا بالإنكار القلبي» وإلا كانوا مقصرين في أداء الأمانة. ومن هنا تبرز أهمية الحديث النبوي الشريف: «صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس وإذا فسدا فسد الناس: العلماء والأمراء»^(١).

فصلاح العلماء ضمان من الضمانات الضرورية للوقوف في وجه استبداد السلطة الحاكمة، من خلال دورهم الذي تطرقنا إليه. فإذا تحالف هؤلاء العلماء مع تلك السلطة، أو تقاعسوا عن أداء دورهم، فسد الأمر. وقد حذر الإسلام هؤلاء العلماء من تصرف كهذا^(٢).

إلا أن هناك بعض المفكرين المسلمين المعاصرين من جعل للعلماء سلطة حقيقية، ونظر إليهم كسلطة رابعة تختص بالتقنين واستنباط الأحكام وتقديمها للحاكم، وحضر اختصاصات المجالس التمثيلية في الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية^(٣). وهذا يذكرنا بالتجربة الإيرانية، وذلك من خلال مجلس صيانة الدستور، أو مصلحة تشخيص النظام، حيث تختص هاتان المؤسساتان بمراقبة أعمال الحكومة، والقوانين التي يصدرها مجلس الشورى، للتأكد من مطابقتها للشريعة الإسلامية، كما يقوم مجلس صيانة الدستور أيضاً بالتأكد من انطباق الشروط الضرورية على المرشحين للرئاسة والمناصب العليا في الدولة.

إلا أننا نرى أن هؤلاء العلماء بدورهم الذي تطرقنا إليه آنفاً، يمثلون جانباً مهماً من السلطة الشعبية في الرقابة على أعمال السلطة الحاكمة. فهؤلاء العلماء لا يملكون السلطة الفعلية أو القوة لإمضاء القول والرأي، ولكنهم بما لهم من تأثير على رأي الأمة، وبما لهم من قدرة على الاطلاع على الأمور وإدراك فسادها أو صلاحها، يستطيعون ممارسة دورهم في تقويم فساد الحكام وتوجيه الأمة إلى مواطن هذا الفساد. وبالرغم من عدم تحديد الغزالي للعلماء الذين يقصدهم بشكل واضح، إلا أننا نرى

(١) رواه أبو نعيم في الحلية من حديث ابن عباس، جزء ٤، باب الإمارة، وفي سنده كذاب (سنده تالف).

(٢) محمد الغزالي، من هنا نعلم، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٣) انظر مثلاً:

- محمد عمارة، الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية، ص ٥٣.

أنهم لا يقتصرون على علماء الدين ، ولكن يمكن أن يندرج ضمنهم أي من أصحاب الاختصاص في مجالات معينة ، ويظهر أثر هؤلاء بشكل كبير من خلال السلطة التشريعية . وهم وإن لم يكونوا أعضاء في هذه السلطة ، إلا أننا نلاحظ اعتماد أعضاء تلك السلطة في الدولة الحديثة على هؤلاء العلماء والخبراء في ممارسة سلطتهم والقيام بعملهم . وبذلك ، فإن هؤلاء لا يشكلون سلطة تماثل السلطة التشريعية أو التنفيذية أو القضائية ، وإنما يمكن أن يكونوا جزءاً من سلطة أخرى .

أما فيما يتعلق بالسلطة القضائية ، فقد رأى الغزالي أن الاستبداد السياسي يؤدي في كثير من الأحيان إلى اختلال أعمال هذه السلطة . بل ربما لا تكون هنالك محاكم نظامية أو قضاة مدنيون ، فقد تتشكل لجان خاصة تبت في الأمور على عجل . فموازن العدالة مختلة ، « خصوصاً عندما يتصل الأمر بشخص الحاكم أو أسرته أو أتباعه أو أسلوبه في الحكم » ، فالحاكم في ظل هذه الظروف تتجمع في يده كل السلطات ، بما فيها السلطة القضائية التي يفترض فيها الاستقلال عن السلطات الأخرى^(١) .

وواضح من كلام الغزالي هذا ضرورة عدم إخضاع السلطة القضائية لسلطة الحاكم ؛ لأن في ذلك مدعاة للظلم وضياعاً للحقوق . إلا أننا نلاحظ أن الشيخ الغزالي لم يفصل في مسألة علاقة السلطة القضائية بالسلطات الأخرى ، والحدود التي تفصلها عنها . كما أننا نلاحظ أن حديثه عن هذه المسألة جاء في سياق انتقاده لسيطرة الحاكم على أجهزة القضاء ، فجاءت معالجته منصبه على هذه الناحية . لذلك فهو لم يتطرق لقضية الرقابة القضائية على أعمال السلطات الأخرى ، وخصوصاً القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية على سبيل المثال .

على أن الغزالي يؤكد ضرورة تولي مناصب القضاء ممن يتمتعون بكفاءات وقدرات عالية ، ويتحلون بصفات شخصية تعينهم على أداء مهمتهم ، من قبيل الفراسة والذكاء ودقة الانتباه . كذلك ، فإن الأمر يتطلب توفير الضمانات الضرورية لضمان العدالة وحفظ الحقوق^(٢) . فالقضاء هو الملاذ الأخير الذي يأوي إليه أصحاب المظالم أو

(١) محمد الغزالي ، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية ، ص ١٣٥ - ١٤١ .

(٢) محمد الغزالي ، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، ص ٣١ - ٣٢ .

أصحاب الحقوق المهضومة ، حتى ولو كان المعتدي حاكماً أو صاحب جاه أو مال أو سلطة . وقد شهد التاريخ الإسلامي الراشدي كثيراً من النماذج التي تبين اهتمام المسلمين بنزاهة القضاء والوقوف إلى جانب أصحاب الحقوق ، غير خاضعين في ذلك إلا لما تقرر موازين العدالة التي يدعمها التشريع الإسلامي ويؤيدها .

المبحث الثالث

المشاركة في الشؤون السياسية والعامة

تعتبر قضية المشاركة في الشؤون السياسية والعامة أساساً مهماً من أسس النظام الديمقراطي . ذلك أن مفهوم الديمقراطية يتمحور بالأساس حول كيفية قيام الشعب بإدارة شؤونه ومصالحه وحكم نفسه ، مع اختلاف الوسائل المتبعة لتحقيق هذا الهدف ، فهي ترتبط بحق الأمة في تقرير مصيرها والقيام بدورها في إدارة شؤونها . وتعني المشاركة السياسية : المشاركة المباشرة أو غير المباشرة للمواطنين في عملية اتخاذ القرارات ضمن إطار النظام السياسي . ولذلك يرتبط بحق المواطن في التصويت ، وحقه في تولي المناصب العامة ، إضافة إلى حقه في المساهمة في عملية اتخاذ القرارات والسياسات .

وقد ساعدت عدة عوامل في العصر الحديث على زيادة المشاركة السياسية ، أهمها :

- التحديث : وما ارتبط به من نمو القطاع الصناعي ، والهجرة من الريف إلى المدن ، وارتفاع نسبة التعليم ، وغير ذلك . وكل هذا ساعد على نمو طبقات وفئات ذات مصالح خاصة ، وتتمتع بنفوذ واسع ، إضافة إلى طبقات العمال والطبقات الوسطى ، وأصبح لهذه الطبقات والفئات تأثيرها على صناعة القرار .

- تأثير المفكرين : وذلك بنشر الأفكار التي تحث المواطنين على زيادة مشاركتهم في العملية السياسية .

- بروز الصراع بين الفئات والجماعات المختلفة ، وحاجة هذه الجماعات لدعم الجماهير ، والوقوف إلى جانبها لحسم الصراع لصالحها .

- اتساع نطاق مهام الحكومات في مختلف المجالات ، وتأثر المواطنين بما يتم اتخاذه

من سياسات ، لذلك وجد هؤلاء المواطنون أنفسهم مضطرين للمشاركة في محاولة منهم لتعديل هذه السياسات ، أو المطالبة بسياسات معينة^(١) .

ويمكن أن تأخذ المشاركة السياسية أنماطاً مختلفة ، تتراوح بين التصويت والمناقشة السياسية ، والاتصال بشخصيات وقيادات سياسية ، والانضمام إلى الأحزاب والجماعات السياسية ، وتقديم الشكاوى والاعتراضات ، والعصيان المدني ، وتصل إلى حد التظاهر واستخدام العنف والعصيان المسلح أو الانقلاب العسكري ، للتعبير عن هذه المشاركة السياسية^(٢) .

ويعتبر ارتفاع نسبة المشاركة السياسية ، وخصوصاً من خلال التصويت في الانتخابات ، دليلاً مهماً على صحة المناخ السياسي وسلامته . وتعتبر عملية التصويت بالذات عملية يحاول المواطنون من خلالها إظهار مدى ولائهم للنظام السياسي . إضافة إلى ذلك ، فإن المشاركة السياسية بشكل عام ، تعتبر أفضل الوسائل لحماية المصالح الخاصة والفردية ، والتي تقوم عليها أساساً النظم الديمقراطية^(٣) .

ولزيادة فاعلية المشاركة السياسية ، يفترض وجود بعض المؤسسات الوسيطة بين الشعب والحكومة ، مثل الأحزاب السياسية وجماعات المصالح والمؤسسات الاقتصادية ووسائل الاتصال مع الجماهير ، وهذه العوامل الوسيطة أو بعضها توجد في كل المجتمعات بشكل أو بآخر^(٤) .

ويشار إلى أن المشاركة السياسية ترتفع بين فئات معينة أكثر من غيرها ، مثل الرجال والأقليات العرقية إضافة إلى المتعلمين ، أكثر منه مما لدى النساء أو الفئات التي تشكل الأكثرية في المجتمع أو غير المتعلمين^(٥) .

(١) مصطفى خشيم ، موسوعة علم السياسة ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

- كذلك : كمال المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة ، ص ٢٣٩ - ٢٤١ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٣٦٧ .

- كذلك : اسماعيل على سعد ، أصول علم الاجتماع السياسي ، ص ١٦٩ .

- كذلك : كمال المنوفي ، أصول النظم السياسية المقارنة ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٤) المرجع ذاته ، ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٥) مصطفى خشيم ، موسوعة علم السياسة ، مرجع ص ٣٦٧ - ٣٦٨ .

وقد تطرق الغزالي لقضية المشاركة السياسية ضمن سياق معالجته لقضية الاستبداد السياسي، فقد اعتبر أن «الحكم المقبول ما كان ترجمة أمينة لرغبة الأمة ورأيها. والحاكم الشرعي هو الذي ينظر إليه الجمهور على أنه وكيله وأمينه وحبيبته»^(١). ويمكن أن نستوضح هذا الأمر، ونتأكد من رضا الأمة، من خلال ثناء المحكومين، فهذه شهادة بحسن السيرة، وعكس ذلك فهو شهادة بالسوء والفساد.

ولذلك، وحسبما يؤكد الغزالي، فإن الأمة هي المعنية بتقرير ومناقشة الأمور المتصلة بمصالحها أو بحياتها العامة، من قبيل الخدمات وفرض الضرائب والأمور المالية وإعلان الحرب والسلام، وغيرها من المسائل. ولا مجال هنا للقول بأن الحاكمية لله وحده، وأنه لا يجوز أن تكون الأمة هي المعنية، أو أنها صاحبة الكلمة في هذه الشؤون. ذلك أن الأمر لا يتعلق بما جاءت به نصوص محكمة وقطعية، أو فيما له صلة بالأمور الدينية. علاوة على ذلك، فإن ترك أمور العباد من المصالح المرسلة والقضايا المصيرية للأمة بيد رجل واحد، مهما بلغ من العبقرية، هو محض انتحار^(٢).

ولعل هذا يركز على قضية أساسية أخرى، وهي أن الدولة الإسلامية تقوم على عقيدة ومبادئ معينة، وأن الغالبية العظمى من الأفراد في المجتمع يؤمنون بمبادئ دينية ثابتة ومحددة. لذلك، فإن جميع أعضاء المجتمع، أفراداً وجماعات، مطالبون بأن يعملوا ما بوسعهم وأن يسعوا جادين لإيصال الأكفأ والأقدر على حماية هذه المبادئ وصيانتها، بحكم اقتناع هؤلاء الأفراد بتلك المبادئ، والتي تقوم عليها أسس الدولة^(٣).

وانطلاقاً من ذلك، فإن الشيخ الغزالي يقرر أن الأمة هي التي تملك حق اختيار من يحكمها، وعزله إن أساء أو قصر. وليس هناك من حق مقدس لأي حاكم يوجب انقياد الرعية له إذا لم تكن راغبة به. ذلك أن «الرأي العام الإسلامي» ملزم، وذو أهمية كبيرة في النظام الإسلامي.

(١) محمد الغزالي، الإسلام في وجه الزحف الأحمر، ص ١٥١.

(٢) محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٨٤ - ٨٥.

(٣) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٨٤ - ٨٥.

ولعل تأكيد الغزالي ضرورة تطبيق المبادئ التي يؤمن بها غالبية أفراد المجتمع ، هو ما يشير إليه بعض المفكرين الغربيين بالمثل . فالمطلق «هو المثل الأعلى الذي يرضى به في الوقت الحاضر جماعة معينة أو مجتمع ما ويعتبرانه «كاملاً» في كل وقت ، على اعتبار أنه حقيقة أزلية»^(١) . ومع تأكيد الاختلاف في هذا المطلق ، فهو عند المسلمين ما جاء به الوحي وعند الغربيين قد يكون غير ذلك ، فإن هذا يعني أن فكرة المطلق ، أو ما يمكن أن نسميه الخطوط الحمراء ، موجودة في النظم الديمقراطية الغربية ، مع اختلاف طبيعة أو ماهية هذا المطلق ومصدره . وبالتالي ، فإن القول بأن الديمقراطية يجب أن تطلق العنان للفرد بدون أي حواجز أو قيود قد يكون فيه مبالغة ، فهذا مرتبط بالثوابت التي يقوم عليها المجتمع ، والمبادئ التي يؤمن بها أفرادها ، ويسعون لتطبيقها وحمايتها .

ومن ناحية أخرى ، يؤكد الغزالي بأنه قد ورد في السنة ما يشير إلى أهمية رضا الأمة وثنائها على الحاكم ، واعتبار ذلك مدعاة لدخول الجنة ، والعكس مدعاة لدخول النار^(٢) .

فليس هناك من دولة أو سلطة تستطيع أن تدعي أنها دولة دينية ، أو أنها صاحبة الحق الإلهي في الحكم . بل إن السلطة تخضع في ممارستها لصلاحياتها واستمرارها لما يراه الشعب ويقرره في هذا الشأن .

وتتمحور فكرة الغزالي في هذا الموضوع ، حول أن الإسلام ، وضمن سعيه لمحاربة الاستبداد ، قد ربط بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الإيمان^(٣) . ومن ذلك الآية الكريمة : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران : ١١٠] .

ثم إن الغزالي يربط بين قضية السمع والطاعة ، وبين مشاركة الأمة في صنع القرار . إذ إن أي أمر يتعلق بمصلحة الجماعة لا بد أن يطرح للمناقشة واستشارة العامة والخاصة ، ممن يحسنون «التفكير العام» . فكل أمر ، ما عدا الثوابت من الدين ، هو مدار

(١) ليلاند بولدوين ، الديمقراطية أمل الإنسانية الكبير ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) محمد الغزالي ، معركة المصحف في العالم الإسلامي ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٣) محمد الغزالي ، الإسلام والاستبداد السياسي ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

بحث وأخذ ورد، حتى إذا ما تم التوصل إلى قرار كان ملزماً للجميع، وهنا يظهر أمر السمع والطاعة والانصياع لما قرره الأكثرية^(١). وهذا يرتبط بمفهوم الشرعية^(٢)، الذي يسوغ قبول أفراد الشعب بالسلطة الحاكمة وما تقرره وما تقوم به، والذي يهدف أساساً لمنع العقوبات التعسفية^(٣).

ومن هذا المنطلق، فقد رفض الغزالي المذاهب الشيوعية، حيث إنها لا يمكن أن تجتمع مع الحرية. إذ إن «سيادة الحرية»^(٤) في الأرض تعني زوال الشيوعية منها، فما تقوم حكومة شيوعية الآن - أي في الستينيات من القرن الماضي - إلا في غياب الشورى، ويأس الجماهير من التغيير. فهي لا يمكن أن تحظى برضا الجماهير؛ لأن

(١) محمد الغزالي، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) يدور مفهوم الشرعية في الفكر الغربي حول تبرير أو القبول بوجود السلطة الحاكمة، وذلك بموجب نص قانوني (وهي المشروعية)، إضافة إلى مصدرين آخرين - كما يطرح ذلك ماكس فيبر - هما: الكاريزمية والزعامة التقليدية. ويتركز مفهوم الشرعية بالتالي حول شخص الحاكم أو القائد، أي التركيز عليه للتعرف على غمط الشرعية السياسية. وعلى أية حال، فإن الشرعية تتعلق باستعداد المواطنين لطاعة السلطة الحاكمة والالتزام بالقوانين ليس لمجرد الخوف من العقاب، وإنما الأهم من ذلك هو الرضا من قبل الشعب واحترامه للسلطة الحاكمة وقبوله بها وبالتالي طاعتها.

أما في الخبرة الإسلامية، فإن الشرعية ترتبط بالشرعية الإسلامية ومبادئها، «فالشرعية بهذا المعنى لا مصدر لها إلا الوحي المنزل». وهذا ينطبق على الشرعية بمعنى التشريع القانوني، أما الشرعية السياسية التي تعني القبول بوجود السلطة الحاكمة فهي مرتبطة برضا الأمة، وهذا الرضا يمكن قياسه، وبحسب المفهوم الغربي، من خلال مؤشرات، مثل الإنجاز والفاعلية والاستقرار، وهي مؤشرات نسبية وغير ثابتة. أما في المفهوم الإسلامي فهي مرتبطة بالقواعد الشرعية ومدى الالتزام بها. كما يرتبط بهذا المفهوم الطاعة والولاء والثورة والخروج على الحاكم.

- انظر في ذلك:

- إبراهيم البيومي غانم، تمييز منظومة مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي، ص ١٤٥ - ١٤٦.

- مصطفى خشيم، موسوعة علم السياسة، ص ٢٤١ - ٢٤٣.

(٣) جون الستر ورون سلاجستاد (محرران)، الدستورية والعقلانية والديمقراطية: دراسة في العقلانية والتغيير الاجتماعي، ص ٦.

(٤) يختلف مفهوم الحرية في الفكر الماركسي عن الفكر الليبرالي الديمقراطي. فالليبراليون يرون الحرية في قدرة الإنسان على الفعل، وما يرتبط بذلك من حريات - سنأتي عليها فيما بعد - أما الماركسيون فيؤكدون على مسألة تمتع الإنسان بحقوقه الأساسية مثل تأمين المسكن والحاجات الضرورية للحياة وما شابه، قبل الحديث عن إمكانية التصرف بمثل هذه الأشياء.

- انظر في ذلك:

- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، ص ٥٣ - ٥٤.

الناس لا تقبل أن يحجر على حريتها في التفكير والتعبير والاعتقاد والدين . كما أنه من المفترض ، وحسبما يروج له أصحاب هذه المذاهب ، أن يحقق هذا النظام المصلحة العامة لعموم المواطنين ، وخصوصاً في المجال الاقتصادي وتحسين الأوضاع الاقتصادية للشعب ، وهذا بمجمله ، ومن وجهة نظر الغزالي ، لا يمكن أن يتحقق في ظل الحكم الشيوعي^(١) .

إضافة إلى ذلك فإن دعوى الشيوعية بأنها أرقى مراحل الديمقراطية ، أو ديمقراطية البروليتاريا ، لا يتسق مع الواقع والتطبيق العملي للحكومات الشيوعية . ذلك أن هذه الأنظمة تعتمد نظام الحزب الواحد ، والعملية السياسية برمتها ، مثل الانتخابات والترشيح ، يجب أن تكون في إطار هذا الحزب ، بدعوى أن مصلحة الدولة تتقدم على مصلحة الفرد «فأين هذا كله من الديمقراطية»^(٢) .

وعلى أية حال ، وبالرغم من كل ذلك ، فإن الديمقراطية الاقتصادية ، أو الرفاه الاقتصادي ، لا تغني أبداً عن الحرية أو الديمقراطية السياسية . وهذا ما نلاحظه في القرآن الكريم^(٣) ، حيث إن الله امتن على قريش بأن قرن الأمن من الجوع بالأمن من الخوف ، ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش : ٤] .

لذلك ، فإن أي نظام حكم قائم على أساس الاستبداد بأمور الأمة ، «وعدم الاكتراث بمشورة عقلائها» ، هو نظام سياسي باطل ولا يمكن القبول به . كما أن الإسلام يأبى هذا النظام ، حيث إن الشورى هي ركيزة أساسية لنظام الحكم . وإن الاستبداد السياسي كان أحد المشكلات التي عانت منها الأمة الإسلامية طويلاً ، وكان سبباً في كثير من أوجه الضعف الذي شهدته دول العالم الإسلامي^(٤) .

ومن هنا ، فقد وصل الغزالي إلى أن «الحكم الاستبدادي تهديم للدين وتخريب للدنيا ، فهو بلاء يصيب الإيمان والعمران جميعاً . . . ومن هنا حكمنا بأن الوثنية السياسية حرب على الله وحرب على الناس»^(٥) .

(١) محمد الغزالي ، الإسلام في وجه الزحف الأحمر ، ص ٥٩ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٧٧ .

(٣) محمد الغزالي ، قذائف الحق ، ص ١٧٩ .

(٤) محمد الغزالي ، الإسلام في وجه الزحف الأحمر ، ص ١٤٩ .

(٥) محمد الغزالي ، الإسلام والطاقات المعطلة ، ص ٥٠ .

فالاشتراك في الحياة السياسية حق لجميع أفراد المجتمع وفئاته، والترشيحات للمناصب العامة يجب أن تتاح لجميع الأفراد ممن تتوافر فيهم المؤهلات والكفاءات الضرورية، ولا يحول بينهم وبين هذه المناصب إلا عدم توافر هذه المؤهلات. وهذا التكافؤ في الفرص هو العدل بعينه، والمساواة بين الناس. كما تجب المساواة أيضاً في السبل التي تتيح اكتساب مثل هذه المؤهلات، مثل التعليم والتوزيع العادل للموارد، وغيرها^(١).

على أن الغزالي لا يعني بكلامه هذا أن تترك الأمور العامة ومناقشتها أو الاشتراك فيها للجميع دون ضوابط أو شروط، فهناك من لا يستطيعون الاشتراك في مثل هذه الأمور أو لا يجيدونها، إضافة إلى ذلك، فإنه «لو ترك لكل امرئ الحق في مناقشة ما يكلف به لتسربت الفوضى إلى شؤون الحكومات والشعوب». وضمن هذه الحدود والشروط، فإن كل أمر من الأمور العامة، خلا الثوابت أو المسلمات، قابل للنقاش وإبداء الرأي، وهذا حق متاح، كما ذكرنا آنفاً، لكل من تنطبق عليه شروط موضوعية معينة. حتى إذا ما تم التوصل إلى رأي، أصبح ملزماً، ووفقاً لما اتفق عليه السواد الأعظم من الناس^(٢). وهذه الشروط والضوابط تجد أساساً لها عند المفكرين الغربيين، إذ يرى كثير منهم أنه لا بد من توافر بعض الضمانات لحسن استخدام الشعب لسلطته، والتي يمكن أن تشمل شروطاً وضوابط قانونية في قيام الشعب بدوره في الحياة السياسية، والتي تهدف في النهاية لضمان حسن سير العملية السياسية في المجتمع^(٣).

وفي هذا السياق، يؤكد الغزالي أن تقاليد الحكم التي مورست عبر تاريخ الدول الإسلامية بعد عصر الخلافة الراشدة، يجب أن لا تكون هي النموذج المحتذى، بل ينظر إليها في ضوء تعاليم الدين الأصيلة في مجال الحكم، وخصوصاً في مجال الشورى والحكم الفردي، وغير ذلك من هذه الجوانب^(٤)، ويؤيد هذا الرأي كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين^(٥).

(١) محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، ص ٦٠ - ٦١.

(٢) محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٦٢.

(٣) ليلاند بولدوين، الديمقراطية أمل الإنسانية الكبير، ص ١٤.

(٤) محمد الغزالي، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص ٣٣.

(٥) انظر مثلاً:

- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١٠٥.

- محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشرعية، ص ١٦.

فمفهوم المشاركة السياسية عند الغزالي يدور حول أمرين : اختيار الأمة لمن يحكمونها ، ومراقبتهم ومحاسبتهم ، ثم حق الأمة في إبداء رأيها في المسائل التي ترتبط بمصالحها ، أو بمعنى آخر الاشتراك في مناقشة الشؤون العامة .

ويبدو أن الشيخ الغزالي يميل لتأييد الأسلوب المنظم في المشاركة السياسية ، أي أن تكون المشاركة من خلال تنظيمات معينة ، مثل الأحزاب السياسية . ويظهر هذا أيضاً من خلال تأييده للمعارضة السياسية المنظمة ، حيث إن هذه المعارضة تعني في جوهرها المراقبة والمساءلة . إضافة إلى تأييده التعبير عن اتجاهات معينة في إطار الأحزاب السياسية . ويمكن أن نعرض لهذه المسائل بتفصيل أكبر عند تعرضنا لموضوع الأحزاب السياسية ، ورؤية الشيخ الغزالي لها .

المبحث الرابع

التعددية السياسية

تعتبر التعددية السياسية من أهم الشروط لإقامة أي نظام ديمقراطي . ذلك أن هذا النظام قائم أساساً على حرية الاختيار، ولا يمكن الحديث عن الاختيار ما لم توجد هنالك اتجاهات مختلفة، يتم الترجيح بينها من خلال الاحتكام إلى صناديق الاقتراع .

والتعددية عبارة عن مبدأ لا يقبل بفكرة النظام الواحد، أو الفكرة الواحدة . كما أن التعددية تعتبر حلاً وسطاً بين كل من الفردية التي تعلي الفرد ومصالحه، والجماعية التي قد تتسم أساليبها في التوحيد بالإكراه والإجبار . ومن هنا، يمكن الاعتماد على مجموعات أو تجمعات جزئية تساعد على إقامة التوازن بين الفكرتين الفردية والجماعية . وبالتالي فالتعددية تعتبر «كمذهب للتباين الثقافي لا يأخذ بأحدية أو نسبية تقييم الثقافات البديلة» ، كما أنها تعتبر نظرية أخلاقية وطيدة الصلة بالمجتمعات الليبرالية الديمقراطية . وبناء على ذلك، يمكن النظر إلى التعددية السياسية باعتبارها «نظرية أخلاقية تجسد حياة مثالية أفضل» .

ويمكن للتعددية أن تحقق الاستقرار والتوازن داخل المجتمع دون أن يتم اللجوء للقوة والإكراه لصهر الاختلافات والتباينات . وبما أن التعددية تعتمد على الآراء والتوجهات، فهي ليست جامدة، أي يمكن أن تتحول التوازنات المرتبطة بالتعددية باختلاف الظروف والبيئة المحيط والمؤثرة، إضافة إلى نشوء تحالفات أو تحول في التحالفات القائمة . إلا أن أصحاب الأيديولوجية التعددية يؤكدون على التغيير البطيء

أو التدريجي، الذي يعمل على إبقاء الهوية أو الاختلافات في إطار المعقول والمقبول، وخصوصاً بين القديم والحديث^(١).

وفى الفكر الإسلامي المعاصر، تعني التعددية في جوهرها، وكما لاحظنا من خلال الفصل الأول، التسليم بالاختلاف. إلا أن هذا الاختلاف لا يعني التشرذم والانشقاق، فهو محكوم بما يمكن أن نطلق عليه «إرادة العيش المشترك»، ضمن إطار اعتراف كل طرف بالآخر باعتباره أمراً واقعاً لا بد منه.

وإذا أمكن القول بأن هناك من يؤيد هذا التعدد ومن يرفضه، ولكل تبريراته وحججه، فإنه يمكن اعتبار الشيخ الغزالي ممن يميلون لتأييد هذه التعددية السياسية. وقد وصل الغزالي لهذا الرأي من خلال القياس على تعدد المذاهب الفقهية واستقرارها عبر تاريخ المسلمين، وليس بالضرورة أن يؤدي ذلك إلى التشرذم والتفريق والاختلاف.

لذا، فهو يرى أن تعدد المذاهب والأديان والاتجاهات الفكرية والسياسية، لا يصعب معه التنسيق بينها. ولكن ضمان المصلحة لكل فئة من هذه الفئات يفترض أن يكون ضمن سياق سيادة الأكثرية، وتطبيق برامجها ومبادئها، «وقواعد الديمقراطية تقوم على هذا الأساس»^(٢).

ذلك أن الإسلام وكما أقر حرية الرأي، فإنه رفض قيام أي فريق بفرض رأيه على الآخرين، مستغلاً في ذلك منطق القوة والإكراه. لذا، فإن أي جماعة لا تستطيع أن تطلق على نفسها جماعة المسلمين، بل هي جماعة من المسلمين فحسب^(٣).

وفي المقابل، وكما يتوجب على الأكثرية احترام حقوق وآراء الأقلية وعدم التعرض لها، فإنه من الضروري أيضاً أن لا تهمل حقوق الأكثرية، بحيث لا تغطي مصالح وحقوق الأقلية على حساب الأكثرية وحقوقها ومصالحها^(٤).

(١) مصطفى خشيم، موسوعة علم السياسة، ص ٨١ - ٨٣.

(٢) محمد الغزالي، من هنا نعلم، ص ١٥١.

(٣) محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ١٢٩.

(٤) محمد الغزالي، تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، ص ١٩.

أي أن الغزالي حاول إيجاد نوع من التوازن بين جميع الاتجاهات والفئات، بحيث نصل إلى حالة من التماسك الداخلي في المجتمع. وذلك من خلال إيجاد الآليات والوسائل الكفيلة بمنع الإخلال بمبدأ التعايش السلمى، أو إرادة العيش المشترك، بين جميع الاتجاهات والفئات.

ومن هنا، نستطيع القول: إن الشيخ الغزالي لم يسع لإقرار مبدأ التعددية، وخصوصاً في شقها السياسي، فحسب، وإنما عمل أيضاً على التأكيد على الضمانات الضرورية لمنع أي تجاوز أو تعكير لهدف هذا المبدأ، وتحوله إلى أداة للاختلاف المهلك، وهو الاختلاف المذموم شرعاً وعقلاً.

وتبرز في هذا السياق مسألة أخرى، وهي ما يتعلق بما يطلق عليهم «الأقليات الدينية» في المجتمع الإسلامي. ويعتبر بعض المفكرين أن هذه الظاهرة تعتبر إحدى أبعاد التعددية في المجتمع، وهي في شقها الديني. وهذا في الأساس ما اعتمد عليه الغزالي لتقرير مبدأ التعددية السياسية، حيث رأى أن تعدد المذاهب الفقهية والأديان، وعدم إنكار المسلمين على ذلك، دليل على جواز التعدد في مجالات أخرى، ولا سيما السياسية منها.

على أية حال، فقد حرص الغزالي في هذا الإطار على تصحيح بعض المفاهيم المغلوطة والمتعلقة بغير المسلمين، أو ما يطلق عليهم «أهل الذمة». فبالإضافة إلى التأكيد على المساواة في الحقوق والواجبات، فقد تطرق الغزالي إلى تساؤلات مثارة، وخصوصاً لدى بعض المستشرقين، ومنها ما يتعلق بالجزية التي تفرض على غير المسلمين.

لذا، فإنه يسارع إلى القول بأن هذه الجزية ليست بدلاً أو عوضاً عن الإسلام، وإنما هي مقابل حمايتهم في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم. فإذا عجز المسلمون عن حمايتهم، أو تولى هؤلاء من غير المسلمين القيام بالواجبات العسكرية، سقطت عنهم هذه الجزية^(١).

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ١١٥.

وكذلك يتطرق الغزالي لمسألة المساواة بين دم كل من المسلم وغير المسلم، وذلك فيما يتعلق بقضية القصاص من المسلم لقتله غير المسلم أو الكافر. حيث يرى عدم شمول هذا الأمر بالحديث النبوي الشريف: «لا يقتل مسلم بكافر»^(١)؛ لأن الأخذ بالقرآن أوجب، حيث تقول الآية الكريمة: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. وذلك أقرب إلى المساواة بين البشر، بغض النظر عن الاختلافات بينهم، وتحقيقاً لمبدأ كرامة الإنسان واحترام حقوقه الإنسانية^(٢).

على أن مثل هذه المسائل، أي الجزية أو المساواة في الدم بين المسلم وغيره، ربما لا تكون مرتبطة بالواقع أو أنها قابلة للتطبيق في عصرنا، وذلك بسبب اختلاف الظروف وزوال ظروف وشروط تطبيق مفهوم الجزية، على سبيل المثال، على أرض الواقع. حتى إن بعض المفكرين المسلمين المعاصرين يرون عدم وجود أهل الذمة بالمفهوم الذي كان موجوداً ومعروفاً فيما مضى عند المسلمين. ومن هؤلاء فهمي هويدي، والذي كتب كتاباً بعنوان «مواطنون لا ذميون». فمثل تلك المسائل تبحث ضمن إطار البحوث الفقهية، ولكنها قد لا تكون متصلة بواقعنا الذي نعيش.

وبغض النظر عن هذه الملاحظات، فإنه يمكن التعبير عن موقف الغزالي من التعددية السياسية، من خلال ما أورده أحدهم في توصيف موقف التيار الفكري الذي ينتمي إليه الغزالي. وهو أن هذه التعددية لها جذور في التاريخ الإسلامي، وفي الفقه الإسلامي، إضافة إلى اعتبار هذه التعددية ضمن سياق الحقوق الأساسية للأفراد، المرتبطة بحق الاختلاف، كما أنها تعتبر من الضرورات السياسية التي ترتبط بتحقيق المصلحة العامة للمجتمع^(٣).

فالتعددية السياسية تعبر عن ظاهرة هي بدورها تعتبر سنة كونية، وهي سنة الاختلاف بين الناس في مختلف المجالات والجوانب.

(١) رواه البخاري (٦٤٠٤، ١٠٨، ٢٨٢٠، ٦٣٩٤)، الترمذي (١٣٣٣)، النسائي (٤٦٦٣)، ابن ماجه

(٢٦٤٨، ٢٦٤٩)، أحمد (٥٦٥، ٦٣٧٥، ٦٥٠٥، ٦٤٠٣)، الموطأ (باب ما جاء في دية أهل الذمة).

(٢) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ١٨ - ١٩.

(٣) زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، ص ٢٠ - ٣١.

المبحث الخامس

احترام حقوق الإنسان وحياته

تعتبر مسألة احترام حقوق الإنسان وحياته الأساسية مطلباً مهماً لتحقيق معنى الشعور من الأمن والاستقرار في المجتمع . وكما ذكرنا سابقاً، فإن الله امتن على قريش بأن قرن الأمن بالجوع بالأمن من الخوف .

ويعتبر مفهوم حقوق الإنسان مفهوماً حديثاً نسبياً، إذ لم يبرز إلا في مطلع القرن العشرين، فقد كان يستخدم فيما مضى مصطلح الحقوق الطبيعية، أو مفهوم حقوق الأفراد^(١)، إلا أن الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان برز منذ الحضارات القديمة . وابتداءً من القرن الثالث عشر، صدرت العديد من المواثيق المرتبطة بضمان حقوق الإنسان في الدول الأوروبية والولايات المتحدة، كما تم تضمين بعض هذه المواثيق في دساتير هذه الدول . وفي عصر المنظمات الدولية في القرن العشرين، صدرت عدة مواثيق دولية لحماية حقوق الإنسان، وأهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة، كما ترافق ذلك مع قيام منظمات دولية مختلفة تعني بذات الموضوع^(٢).

وحقوق الإنسان هي : «مجموعة الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان واللصيقة بطبيعته، والتي تظل موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها بل أكثر من ذلك حتى ولو انتهكت من قبل سلطة ما» . فالحق هو ما كان مرتبطاً بشخص معين، سواء كان هذا الشخص فرداً أو جماعة^(٣).

وترتبط حقوق الإنسان بمسألة الحريات الإنسانية، وإن كان الأمران يختلفان في

(١) مصطفى خشيم، موسوعة علم السياسة، ص ١٤١ .

(٢) عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، ص ٦٤ - ١٥٢ .

(٣) المرجع ذاته، ص ١٣ - ١٤ .

بعض جوانبهما. فالحرية أساساً تقوم على أساس ممارسة الإنسان لحقوقه، فلا يمكن الحديث عن حرية التصرف، ما لم يتمتع الإنسان بحقوقه ويستطيع ممارستها. لذلك فالاختيار من خلال الحرية هادف ومحدد وليس عشوائياً، فالحرية هي: «أن أفعل ما أريد بمسؤولية». لذلك فالحديث عن الحرية يتطلب ربطه بحرية الاختيار في الفعل، ثم المسؤولية عن هذا الفعل^(١).

ولذلك تعتبر الحقوق الإنسانية فوق أطر القانون وتختلف عن الحريات الإنسانية، التي ترتبط غالباً بنصوص قانونية تنظمها وتحددها. أما الحقوق فهي تتعدى هذا الإطار القانوني الضيق لترتبط أصلاً بما تحتاجه الطبيعة الإنسانية، مثل الأمن والعمل وغير ذلك من الحقوق التي سنأتي على ذكرها بعد قليل، ومع التأكيد على أن مفهوم الحق قابل للتوسع مع تطور الجنس البشري وازدياد حاجاته، وهذا ما لا نلاحظه من خلال المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، التي تضمنت بعضاً من الحقوق التي لم تعرفها الحضارات القديمة، فتم مراعاة التطور في المفاهيم والحضارة الإنسانية التي أفرزت بعضاً من هذه الحقوق، إلى جانب الحقوق الطبيعية المعروفة قديماً^(٢).

ويرتبط بتنظيم الحقوق الإنسانية وحمايتها في المجتمع، العديد من الضمانات، تنقسم إلى ضمانات سياسية وقانونية واجتماعية، تتعاقد مع بعضها في سبيل ضمان عدم الاعتداء على حقوق الإنسان وحرياته^(٣).

ويمكن القول: إن أي نظام سياسي، ديمقراطي كان أم غير ذلك، لا يمكنه القول بأنه لا يحترم حقوق الإنسان. بل إن هذه المسألة أخذت حيزاً واسعاً، ليس على المستوى الداخلي وخصوصاً من خلال الدساتير والقوانين الأساسية، فحسب، بل على المستوى العالمي أيضاً. فتشكلت تبعاً لذلك العديد من المنظمات الدولية للاهتمام بهذا الموضوع، إضافة إلى المواثيق الدولية التي تهدف إلى الاهتمام بهذه الحقوق والحريات الإنسانية^(٤).

(٢) المرجع ذاته، ص ١٤.

(١) المرجع ذاته، ص ٤٠ - ٤١.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٥٥ - ٢٢٩.

(٤) انظر في ذلك:

- دافيد ب. فورسايت، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، صفحات متفرقة.

وللأهمية الكبرى التي يتمتع بها هذا المحور، فقد تناول الغزالي قضية حقوق الإنسان من جانبين: بيان أهمية هذه الحقوق وضرورة عدم التعرض لها أو الاعتداء عليها، ثم مقارنة ما تضمنته المواثيق الدولية بما أقره الإسلام، وإظهار أسبقية الإسلام في التأكيد على هذه الحقوق وحمايتها. حيث أن الغزالي قام في كتابه «حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة»، بتوضيح ما أقره الإسلام من حقوق أساسية للإنسان، ومستشهداً على ذلك بالنصوص الإسلامية وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين من بعده، في تقرير حقوق الإنسان، وضمان كرامته وحياته.

وقد أيد الغزالي المقولة التي ترجع حقوق الإنسان إلى أصلين رئيسيين، هما: حق الحرية، وحق المساواة^(١). وهذا القول قد نجد من يؤيده^(٢). كما أننا نلاحظ أن الحقوق التي قررتها المواثيق الدولية ترجع في مجملها إلى هذين الحقين.

فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، يتضمن: المساواة بين جميع الناس بدون تمييز لأي سبب من الأسباب، الحق في الحياة الحرة والكرامة، حق اللجوء إلى القضاء، والمساواة أمام القانون، وحق الحصول على محاكمة عادلة، حق الإنسان في حماية شؤون حياته الخاصة، حق التنقل والإقامة، حق اللجوء، حق الإنسان في التمتع بجنسية دولة معينة، حق الإنسان في الزواج وتكوين الأسرة، حق التملك، حرية التفكير والاعتقاد والتعبير، حرية ممارسة العمل السياسي والحياة العامة، المساواة في تولي المناصب والوظائف العامة، حرية العمل والمساواة في الأجر، الحق في الحصول على الحد الأدنى من الضرورات المعيشية، حق التعليم، حماية الحقوق الأدبية والفكرية والفنية، الحق في الحماية من تعسف الدولة أو الأفراد الآخرين^(٣).

(١) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٩.

(٢) انظر مثلاً:

- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، ص ١٧٦.

(٣) انظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والاتفاقيات الملحق بها (العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص للحقوق المدنية والسياسية، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) في:

- حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، (نشرة صادرة عن الأمم المتحدة)، نيويورك، ١٩٨٣، ص

٥-١.

- كذلك: موقع الأمم المتحدة على شبكة الإنترنت: www.unhcr.ch/hr

أما البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، والصادر في باريس عام ١٩٨١ عن المؤتمر الإسلامي في أوروبا، فقد تضمن من الحقوق: حق الحياة، حق الحرية، حق المساواة، حق العدالة، حق الفرد في محاكمة عادلة، حق الحماية من تعسف السلطة، حق الحماية من التعذيب، حق الفرد في حماية عرضه وسمعته، حق اللجوء، حقوق الأقليات الدينية والعرقية، حق المشاركة في الحياة العامة، حرية التفكير والتعبير والاعتقاد، حق الدعوة والبلاغ، الحقوق الاقتصادية (وتشمل: حرية العمل، والتملك، والتوزيع العادل للثروات الوطنية، حق الفقراء في أموال الأغنياء)، الحرية الدينية، حقوق الزوجة، حق التربية والتعليم للجميع، حق الفرد في حماية خصوصياته، حق التنقل والإقامة^(١).

على أن هذه الحقوق والحريات غير قابلة للتجزئة، أو أن توضع أمامها قيود أو حدود غير تلك التي تفرضها طبيعة هذه الحقوق والحريات^(٢). ذلك أن حماية هذه الحقوق والحريات هي أساس الحكم الإسلامي^(٣)، كما أن تمتع الإنسان بحرياته كاملة «ضرورة لنشاط القوى الإنسانية وتفتح المواهب العالية»^(٤).

ومن هنا، فإن ما تضمنته النظم الديمقراطية من حقوق وحريات، جعلت هذا الأمر ينعكس على الحياة السياسية والعامة في الدولة. ذلك أن ضمان حق التعليم للجميع، وإتاحة حرية المشاركة في الحياة السياسية والعامة، وتوفير الحد الضروري لحرية التعبير، مع توفير القسط الأكبر من ضرورات الحياة، جعلت أعمال السلطة الحاكمة موضع نقد وتمحيص. فلا يستطيع من يتولى السلطة في منصب عام أن يبرم أمراً أو يصدر قراراً، دون أن يكون قد وضع نصب عينيه أنه موضع مساءلة ومحاسبة، وهذا

(١) لم أعثر، في حدود استقصائي، على مرجع مستقل أو نشرة مستقلة خاصة بالبيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، لذلك يمكن العودة إليه في:

- محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٢٤٥ - ٢٦١.

- كذلك انظر على شبكة الإنترنت:

www.alhewar.com.Islamdecl.html.

(٢) محمد الغزالي، الإسلام في وجه الزحف الأحمر، ص ٨١.

(٣) قطب محمد قطب، خطب الشيخ محمد الغزالي في شؤون الدين والحياة، ص ١١٩.

(٤) محمد الغزالي، الإسلام والطاقات المعطلة، ص ٥٣.

ينطبق على المناصب العليا أو الدنيا في الدولة. وعلى العكس من ذلك، وفي جو تغيب فيه حرية النقد، يغيب نقد الأخطاء التي تكثر وترعرع، مما يساعد على انتشار الفساد وتقوية جذوره وتكريسه في المجتمع^(١).

وانطلاقاً من ذلك، فإن الغزالي قد نظر إلى مسألة تقييد الحقوق والحريات باعتبارها «مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد»^(٢). ولذلك، فإن أي جهد للإصلاح يتطلب الاتجاه أولاً نحو تقييد السلطان المطلق، الذي يقضي على حريات الأفراد والجماعات، ولا يعير بالأسئلة حقوق الإنسان^(٣). ذلك أن «الأمان من الخوف هو قمة الحريات الإنسانية في الحقل السياسي»، وهو الخوف من السلطة من خلال الاعتداء على حقوق الأفراد أو المجتمع^(٤).

وقد اعتبر الغزالي أن النفس البشرية يتنازعها استعدادان متقابلان، وذلك فيما يتعلق بتمتع الإنسان بحقوقه وحرياته. فالدول «الديكتاتورية» تؤكد على الجانب السلبي، لضمان سيطرتها واستمرار سلطانها في المجتمع. أما الدول «الديمقراطية» فتقوم على تضخيم الجانب الإيجابي، لدرجة تمكن الأقوياء من استغلالهم لغيرهم من الناس، إضافة إلى فتح المجال واسعاً أمام «الحرية الشخصية» إلى درجة قد يساء استعمالها^(٥).

ولكننا نرى أن هذا التقسيم ربما ينطبق على الحرية في شقها السياسي، أما في الجوانب الأخرى، فقد لا يكون الأمر بهذه الحدة التي أبرزها الشيخ الغزالي، مع الاختلاف بين دولة وأخرى (في الدول الشمولية)، ولكن يبقى الأمر واضحاً بشكل أكبر في الشؤون السياسية. وربما يكون العكس من ذلك، ففي الدول الشمولية أو غير الديمقراطية قد يكون أصحاب النفوذ أكثر سيطرة على غيرهم منه في الدول الديمقراطية، بسبب سيادة القوانين التي تضمن حقوق مختلف الفئات في الدول الديمقراطية، وبشكل عام. ولكن في الدول التي توصف بأنها ديكتاتورية أو شمولية،

(١) المرجع ذاته، ص ٥٦ - ٥٧.

(٢) محمد الغزالي، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص ٥٠.

(٣) محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٤) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٢٩٩.

(٥) محمد الغزالي، الإسلام والطاقات المعطلة، ص ٤١.

فإن الضعفاء يكونون أكثر عرضة للاستغلال منه في الدول الديمقراطية، بسبب ضعف الضمانات القانونية في كثير من الأحوال. فالمسألة هنا ليست إطلاق الحرية من عدمه فقط، بل الضمانات التي تكفل هذه الحريات وتضبط اتجاهها أيضاً.

ونلاحظ أن الحريات الفردية، باعتبارها ركناً أساسياً من حقوق الإنسان، تأخذ حيزاً واسعاً في معالجة الغزالي لهذه الحقوق، والتأكيد عليها. لذلك، فإن معظم طروحاته في هذا السياق جاءت منصبة على الحريات. وربما هذا عائد، إضافة إلى ما ذكرنا بداية أن الغزالي جعل أساس الحقوق الإنسانية يرجع إلى أصليين رئيسيين: الحرية والمساواة، ربما كان هذا عائداً أيضاً إلى أن الحقوق السياسية، والتي تشكل أساساً لمنع احتكار السلطة من قبل فرد أو فئة، وهو ما يهدف إليه الشيخ الغزالي بالأساس، تعتبر هذه الحقوق جزءاً من الحريات الفردية، والتي يتمتع بها كل إنسان قادر على فهم هذه الحقوق وممارستها. ويتضح هذا من خلال تفصيل الشيخ الغزالي لما يحتويه مفهوم الحرية من دلالات، ولما يشملها من أبعاد.

فالحرية السياسية، والحرية الفكرية المرتبطة بحق التفكير والاجتهاد، والحرية الدينية التي تتيح حرية الاعتقاد إذ لا إكراه في الدين، والحرية المدنية والتي تعني حق الإنسان في الشعور بذاته كفرد من أفراد المجتمع، وما يترتب على ذلك من حرية العمل والتملك والتنقل والإقامة والاجتماع وإبرام العقود المختلفة، وغير ذلك من الحقوق الشخصية، كل ذلك يشكل جوهر الحرية الشخصية وأساسها^(١).

على أن الغزالي بالأساس أقام الحرية الشخصية على أمرين: أن يكون لكل إنسان في المجتمع الحق في تحديد مسار حياته، وبناء مستقبله بالشكل الذي يراه ويرتضيه، وأن يكون لهذا الفرد نصيبه من الثروات الوطنية المادية والمعنوية، وبشكل يعتمد تكافؤ الفرص والمساواة قاعدة له^(٢).

والحرية السياسية (أو الحقوق السياسية) بمفهومها العام، يمكن من خلالها ضمان الحريات الأخرى. ذلك أن هذه الحرية تعني أمرين: أن حق تولي الوظائف الإدارية في

(١) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٦٣ - ١١٠.

(٢) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٣٥٠.

الدولة متاح لجميع الأفراد، بشرط توفر الأهلية لكل من هذه الوظائف. والأمر الثاني: أن كل فرد له الحق في إبداء الرأي والمشورة في المسائل العامة، حسبما يراه ويعتقده وبكل حرية. وهذان الأمران يقومان على أن المناصب العامة والإدارية هي وسائل لخدمة المجتمع، وأن من يشغلها موضع مراقبة وتدقيق^(١).

وهذه الحرية السياسية، من خلال العنصرين السابقين، تشتمل على كثير من الحقوق السياسية التي يطرحها بعض المفكرين الغربيين. فروبرت دال - على سبيل المثال - يرى أن الحقوق السياسية تشتمل على: حق الاقتراع، وحرية الكلام، وحرية البحث، والحق في السعي للوظائف العامة والتعيين فيها، والحق في انتخابات حرة عادلة تجري في فترات متكررة معقولة، والحق في تشكيل اتحادات أو أحزاب سياسية^(٢). إلا أن الاختلاف هنا هو في كيفية ممارسة هذه الحقوق، أي الضوابط التي سنأتي عليها فيما بعد.

إلا أن هناك من يميز بين الحرية الفردية والحرية السياسية. حيث إن الحرية الفردية أساسية ولصيقة بالإنسان لكونه إنساناً، أما الحقوق والحريات السياسية فتتطلب للتمتع بها شروطاً معينة، بالإضافة إلى أنها تهدف أساساً لحماية الفرد وحقوقه الأساسية، كما أن الحقوق السياسية ترتبط بالنشاط السياسي الذي تحكمه العلاقة بين الحاكم والمحكوم^(٣).

ويرتبط بهذه الحقوق والحريات، حرية التعبير والنقد والمعارضة. وهذه تعتبر واجباً على كل إنسان قادر عليها، باعتبارها قائمة أساساً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا فهذه الحرية، كما يرى الغزالي، ليست نوعاً من الثروة أو الكلام الذي لا معنى له.

ومن هنا، تبرز أهمية وضع الضوابط والحدود لهذه الحريات. من قبيل تجنب الإساءة للآخرين، أو أن يكون في ممارسة تلك الحرية دعوة للخروج عن تعاليم الشريعة، فهذا لا يمكن عده «من حرية الكلام أو التعبير»^(٤). كما أن الحماسة للخير

(١) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٦٣ - ٦٤.

(٢) روبرت دال، مقدمة إلى الديمقراطية الاقتصادية، ص ٢٨ - ٢٩.

(٣) عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، ص ٥١.

(٤) محمد الغزالي، هذا ديننا، ص ٤٥ - ٤٧.

والدفاع عنه لا يجوز أن يصاحبه تشهير أو سوء أدب، أو غير ذلك من التجاوزات. فالحرية المطلوبة تهدف إلى قول الحق والدفاع عنه، وليست هي نوع من التطاول أو الإساءة^(١).

وهذا الأمر، أي الضوابط والحدود، ينطبق على كافة الحقوق والحريات، فممارسة هذه الحقوق والتمتع بها مرهون بعدم الاعتداء على حقوق الآخرين. إلا أن كل نوع من هذه الحقوق يتبعه غط معين من الضوابط، يرتبط بطبيعة هذا الحق وتأثيره على الآخرين.

على أن هذه الضوابط ليست تقييداً لهذه الحريات، وإنما هي «ضبط لحدودها بحيث يظفر البشر جميعاً بأنصبتهم» من هذه الحقوق والحريات. فلا حرية الفرد تغطي على حقوق وحريات المجتمع، ولا الفرد يذوب داخل هذا المجتمع ويتلاشى فيه^(٢). وفي هذا يقول الغزالي: «إن الإسلام يجعل الدولة للفرد في الحدود التي تصون كرامته الإنسانية وخصائصه الفردية. ويجعل الفرد للدولة في الحدود التي تملؤها رسالتها... وتخفق رايته»^(٣).

أي أننا أمام توازن دقيق يحكم العلاقة بين الفرد والجماعة، وذلك فيما يتصل بالحقوق والحريات الإنسانية. نحفظ من خلاله حقوق الأفراد ومصالحهم، ونمنع استبداد الدولة تجاههم، وفي الوقت ذاته، نحفظ كرامة الدولة وهيبته، بالقدر الذي يمكنها من القيام بواجباتها وتأدية رسالتها. وهو ما يختلف بعض الشيء عن النظرة الغربية، حيث يقول أحد المفكرين الغربيين، وهو ليلاند بولدوين: «الديمقراطية تركز إلى اتحاد الأفراد وتحالفهم لتكوين المجتمع، لا إلى خضوع واستسلام الفرد لهذا المجتمع»^(٤).

ويؤكد الغزالي هنا، أنه لا يمكن اعتبار الردة جزءاً من حرية الرأي أو الاعتقاد. ذلك أن الإعلان عن الخروج عن الدين ينطوي على إنكار الأصول والقواعد الأساسية

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ١٦٤.

(٢) محمد الغزالي، هذا ديننا، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٥٣.

(٤) ليلاند بولدوين، الديمقراطية أمل الإنسانية الكبير، ص ١١.

للإسلام، والمرتد في هذه الحالة أشد جرماً من الذي لم يدخل الإسلام بداية . لأن الأول عرف الحق ثم أنكره، كما أنه بخروجه وارتداده عن الدين يعني خروجه إلى الجبهة المضادة بالضرورة، بعكس الذي لم يدخل في الدين أصلاً^(١)، فالحرية لا تعني الانحلال ونبد التعاليم الدينية^(٢). كما أن الحرية المقصودة هنا هي غير حرية اللجوء إلى السلاح، أو الثورة المسلحة، للتعبير عن الرأي^(٣).

أما العدل والمساواة، وهما يمثلان الركن الثاني من الحقوق الإنسانية، فإن الغزالي يرى أن الإسلام أقرهما منذ بداية عصر الرسالة، متفقاً بذلك مع الفطرة الإنسانية التي تأبى الظلم وترنو للمساواة مع الآخرين. وكذلك فإن الظلم سبب لتقويض أسس المجتمع وبنائه، ومدعاة لانهدام المجتمع وتفككه^(٤).

فالأصل هو المساواة بين الناس، بغض النظر عن الاختلافات بينهم، مثل الاختلاف في اللون أو الجنس أو المال، وغير ذلك مما يختلف فيه الناس^(٥).

ونستطيع هنا أن نصف المساواة بأنها تمثل مرتكز مختلف الحريات والحقوق، ونعني هنا بداية المساواة في ممارسة هذه الحقوق والحريات، ويرتبط بذلك أيضاً المساواة أمام القانون. ولكن الأمر لا يقتصر على المساواة أمام القانون، وإنما يشمل ذلك المساواة في جميع المجالات، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها. فالأصل عدم التفرقة والتمييز بين الناس، ولكن مع مراعاة الاختلافات الفكرية والعقلية والجسمية وغير ذلك. إذن فالمساواة هي نسبية وليست مطلقة، وهذا ما يربطها بالعدالة، والتي تعني أساساً إعطاء كل ذي حق حقه^(٦).

ولذلك يرى الغزالي أن الإنسان يتطلع إلى جو تسوده العدالة والنزاهة، وشعور

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٢٥٢.

(٣) محمد الغزالي، من هنا نعلم، ص ٦٣.

(٤) محمد الغزالي، الجرعات الأخيرة من الحق المر، ص ٤٨ - ٤٩.

(٥) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ١٧ - ١٨.

(٦) عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، ص ١٧٥ - ١٨٥.

الإنسان بهذا الأمر ضروري للشعور بالراحة والأمن داخل المجتمع . فالمساواة أمام القانون عامل مهم في استقرار المجتمع وتماسكه^(١) .

على أن هذه العدالة والمساواة لا تقتصران على الجانب الداخلي فقط ، بل هي تتصف بالطابع العالمي ، وذلك في علاقة الدولة الإسلامية بالدول والمجتمعات الأخرى^(٢) .

ونشير هنا ، إلى أن مسألة المساواة قد تثير إشكالاً في المجتمعات الإسلامية ، وخصوصاً المساواة بين المرأة والرجل في مختلف المجالات ، والتي تتضمنها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ، والتي يرى فيها كثير من المفكرين الإسلاميين عدم مخالفتها للشريعة الإسلامية ، وقد وقعت عليها معظم الدول الإسلامية . وهنا ، وكما يرى أحد الكتاب الغربيين ، يبرز تعارض بين حرية الدين وحق المساواة للمرأة ، «وهنا أيضاً لا بد من الخيار بين تأكيد حق شعب ما في ممارسة الدين الذي يختاره وبين تأكيد حق مجموعة ما في تحقيق المساواة»^(٣) .

وإضافة إلى الحريات التي تحدثنا عنها ، فقد تحدث الغزالي عن الحقوق الإنسانية بعامة ، نجملها فيما يلي^(٤) :

١- حق الحياة والسلامة والأمن : فحياة الإنسان مصونة ، ولا يجوز الاعتداء عليها . ويشمل ذلك : حماية الإنسان في نفسه وماله وعرضه وبيته وخصوصياته ، وغير ذلك من الأمور المرتبطة بالإنسان وحياته ، والناس سواء في ذلك .

٢- حق الهجرة واللجوء : فمن حق الإنسان ، إذا ما تعرض لظلم أو هضم لحقوقه ، أن يلجأ إلى أي بلد آخر ، حفظاً لكرامته وحقوقه ، وعلى الدول الأخرى قبوله لاجئاً . إلا أن هذا لا ينطبق على من فر بجريمة ارتكبها ذات طبيعة غير سياسية .

٣- حق التعليم : وهذا ضروري ؛ لأن كل إنسان يولد وهو بحاجة إلى تعلم الكثير

(١) محمد الغزالي ، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، ص ٣١ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٣) دافيد فورسايت ، حقوق الإنسان والسياسة الدولية ، ص ٦٣ .

(٤) المرجع ذاته ، ص ٥٢ ، ٥٩ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ .

من الأمور عبر مراحل حياته المختلفة . ولا يقتصر الأمر على العلوم الدينية فقط ، وإنما يشمل ذلك كل العلوم التي يمكن أن تجلب نفعاً في مختلف المجالات الدنيوية . ويرى الغزالي ضرورة إتاحة فرص التعليم لجميع أفراد المجتمع ؛ لأنه يشكل سبيلاً للتخلص من الطبقة الاجتماعية ، واحتكار طبقة معينة للمكاسب الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع^(١) .

٤- حق العمل : وهو أحد عناصر تحقيق الكرامة الاقتصادية كما يرى الغزالي ، فالعمل ضروري لتأمين الحاجات الإنسانية ، فكل إنسان يسعى لتأمين هذه الاحتياجات بحسب قدراته واستعداداته . وهذا العمل هو «السبب الأول للملكية الصحيحة»^(٢) ، وكل إنسان له حرية اختيار العمل الذي يناسبه . ويرتبط بحق العمل ، حق الحصول على أجر عادل يتناسب والجهد المبذول من العامل وطبيعة العمل الذي يقوم به . ويمكن أن تتدخل الدولة والنقابات المهنية لتحديد الأجور التي تكفي لكي يعيش العمال أو الحرفيون حياة كريمة ، مع المحافظة على مصلحة صاحب العمل ، بحيث لا يظلم أو يضار بمصلحته هو الآخر^(٣) . ويضاف إلى ذلك ، حصول العامل على أوقات الراحة بشكل كاف^(٤) .

٥- حق التكافل الاجتماعي : إذا كان هناك من لا يستطيع الكسب لسبب من الأسباب ، فإن على المجتمع أو الدولة تأمين الاحتياجات الأساسية لهؤلاء ، كأساس لمجتمع يقوم على الفضائل ، ويتمسك بالقيم الدينية والأخلاقية ، ويراعي قيم التكافل الاجتماعي . وذلك من خلال الموارد المختلفة ، مثل الزكاة أو الضرائب التي تفرض على الأغنياء ، وذلك حفاظاً على الاستقرار في المجتمع^(٥) . حيث إن الغزالي ينظر

(١) محمد الغزالي ، الإسلام والأوضاع الاقتصادية ، ص ٩٢ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٧١ - ٧٢ .

- كذلك : محمد الغزالي ، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، ص ١٧٧ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ١٨٠ .

(٤) المرجع ذاته ، ص ١٨٦ - ١٨٩ .

(٥) المرجع ذاته ، ص ١٩٣ .

- وكذلك : محمد الغزالي ، الإسلام والأوضاع الاقتصادية ، ص ٦٢ .

للاضطراب الاقتصادي باعتباره، وفي كثير من الأحوال، «السبب الأوحد في نشوء الرذيلة وشيوعها»^(١).

٦- حق التملك : وهو أمر يتفق مع الغريزة الإنسانية التي تميل لحب التملك . ولا يجوز الاعتداء على هذه الملكية، ولا تزول إلا بالطرق المحددة شرعاً . ولكن يشترط في هذه الملكية أن تكون مكتسبة بطرق مشروعة، ولا تخالف الأصول الشرعية في هذا المجال . كما أن هناك واجبات تترتب على هذا الحق، مثل الزكاة، وما شابه ذلك من الواجبات المترتبة على هذه الملكيات تجاه المجتمع^(٢) . ويرى الغزالي أن حرية الإنسان المالية محددة بما تمليه الاعتبارات الدينية والمدنية، بإطلاق الملكيات أو تحديدها، وفرض الضرائب عليها، وغير ذلك من هذه الأمور، خاضعة لاعتبارات الظروف والحاجات في المجتمع^(٣).

٧- حق تكوين الكيان الأسري : فمن حق كل ذكر أو أنثى تكوين الأسرة، وبالشروط المقررة شرعاً، وعلى الدولة تيسير الأسباب لإقامة مثل هذا الكيان من أسباب مادية ومعنوية^(٤).

ويرى الغزالي أنه ولكي يتم التمتع بالحقوق الإنسانية والحريات كاملة، فإنه يتوجب توافر ثلاثة عناصر تشكل في مجملها «البيئة الحرة» في المجتمع :

١- الكرامة الفردية : وتقوم على احترام حقوق الإنسان، وتحريم ماله ودمه وعرضه .

٢- الكرامة الاجتماعية : وتقوم على أساس المساواة بين أفراد المجتمع، وإقامة العدل بينهم، والتكافل المادي والمعنوي بين جميع أفرادهم .

(١) المرجع ذاته، ص ٩٧ .

(٢) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٣) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ٢٠٥ .

(٤) المرجع ذاته، ص ٦٩ .

- وكذلك : محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ١٤٨ .

٣- الكرامة السياسية: وتعني في جوهرها: قيام الحكومة المقبولة لدى الناس، والتي يشعر أفرادها أنهم موظفون لخدمة الشعب^(١).

ويرى الغزالي أن انعدام مثل هذه البيئة الحرة، والتي قررت عناصرها الشريعة بمصادرها المختلفة، في مجتمع ما، يدل على ضعف في التطبيق العملي للمبادئ الدينية «فاعلم أن ما بقي ليس إلا جثمانه الهامد وملامحه الميتة»، ويقصد بذلك الدين في ظل انعدام تلك الحقوق والحريات في المجتمع^(٢).

وبالرغم من التشابه والتوافق بين ما قرره الإسلام من حقوق للإنسان، وبين ما يدعو إليه العالم اليوم من حقوق وحريات، والاهتمام بها وحمايتها وتضمينها المواثيق الدولية، إلا أن الإسلام أقر هذه الحقوق وحماها وصانها في زمن كان فيه العالم، والغرب خصوصاً، لا يعير هذه الحقوق أي اهتمام. ومن هنا نجد الغزالي يقول: «إن ديننا هو الذي اخترع الحريات والحقوق التي يتطلع إليها المعانون والمُعذَّبون في الأرض»^(٣). بل إن الإسلام الذي ارتقى بهذه الحقوق ووضعها في مرتبة الواجبات، فلا يجوز التخلي عنها أو التفريط بها. ونشير هنا، إلى أن ما أورده الغزالي من حقوق وحريات في كتابه «حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة»، قد ربطها بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فهو كان يتحدث عن الحقوق الإنسانية من منظور إسلامي، ويشير إلى البنود التي تشير لمثل هذه الحقوق في الإعلان العالمي.

من كل ذلك، نلاحظ مدى حرص الغزالي على تمتع المجتمع بحقوقه وحرياته، وبأبعادها المختلفة: الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والشخصية، والتأكيد على عدم التعرض لها من قبل أي كان، مع الإقرار بالضوابط التي تمنع التعدي على حقوق الآخرين وحرياتهم.

(١) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ١١٣ - ١١٦.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٢٩.

(٣) محمد الغزالي، الجبرعات الأخيرة من الحق المر، ص ٧٠ - ٧١.

الفصل الرابع

المقومات المؤسسية والحركية
للديمقراطية وأهميتها في تطبيق
الشورى عند الغزالي

تعتبر المؤسسات والآليات عنصراً أساسياً بالنسبة للديمقراطية ، ذلك أنه لا يمكن ترسيخ الديمقراطية إلا من خلال مؤسسات قوية وفاعلة . فهذه المؤسسات قادرة على التأثير وتنظيم النزاعات والاختلافات في المجتمع ، ثم إن هذه المؤسسات والآليات توفر الضمانات المعقولة لتواجد القوى السياسية المختلفة ، والتي تمثل السمة الأساسية للنظم الديمقراطية^(١) .

وتتمتع المؤسسات والآليات بالنسبة للمفهوم الديمقراطي بأهمية خاصة في معالجة الغزالي لهذا المفهوم .

ذلك أننا إذا كنا قد لاحظنا تشابهاً بين أسس ومقومات كل من النظامين : السياسي الإسلامي والديمقراطي ، فإن المؤسسات والآليات التي تعتمد عليها النظم الديمقراطية تمثل أهم ما يمكن الاستفادة منه في إقامة نظام سياسي قائم على الأصول والمبادئ الإسلامية . ويمكن أن نفهم هذا من خلال تأكيد عدد من المفكرين الإسلاميين ، ومنهم الشيخ الغزالي ، على أن الديمقراطية ليست عقيدة أو مذهباً سياسياً ، وإنما هي مجموعة من الآليات التي يمكن اعتمادها في أي بيئة وفي ظل أي مذهب سياسي .

على أنه يمكن اعتبار هذه المؤسسات والآليات بمثابة التعبير الواقعي للأسس الفكرية ، والتي تطرقنا إليها في الفصل السابق ، إضافة إلى الضوابط التي يمكن وضعها لضمان عدم الخروج على تلك الأسس والمبادئ ، وهو ما حاول الغزالي الوصول إليه .

(١) آدم برزفورسكى ، «الديمقراطية كنتيجة عارضة للنزاعات» ، في : جون الستر ورون سلاجستاد (محرران) ، الدستورية والعقلانية والديمقراطية : دراسة في العقلانية والتغيير الاجتماعي ، ترجمة : سمير نصار ، ص ٥٨ .

فمؤسسة الحكم أو الرئاسة، والمجلس النيابي، يمثلان جانباً مهماً في التطبيق العملي لكل من المشاركة السياسية وتحديد العلاقة بين السلطات، وذلك من خلال النظر في طريقة تشكيل كل من هاتين المؤسستين، وآلية عمل كل منهما. أما التعددية السياسية، فيمكن التعبير عنها بشكل أساسي من خلال الأحزاب السياسية، والتي تعتبر التجسيد الحي للاتجاهات المختلفة والسائدة في المجتمع. على أن جميع هذه المؤسسات تراعي في عملها، وتخدم أساساً، ضمان وحماية حقوق الإنسان. ويتعاضد ذلك كله مع اعتماد مبدأ الانتخاب كآلية أساسية في عمل هذه المؤسسات.

وانطلاقاً من ذلك، أمكن تقسيم هذا الفصل إلى أربع مباحث:

المبحث الأول: الرئاسة ومؤسسة الحكم.

المبحث الثاني: المجلس النيابي.

المبحث الثالث: الأحزاب السياسية.

المبحث الرابع: الانتخابات كإطار حركي بالنسبة للديمقراطية.

المبحث الأول

الرئاسة ومؤسسة الحكم

ونقصد بمؤسسة الحكم أساساً السلطة التنفيذية^(١)، ممثلة بالرئاسة، وهي رأس السلطة التنفيذية. وهذه المؤسسة تعتبر محورية في فكرة الغزالي المتعلقة بالمؤسسات العامة في الدولة، وذلك في سياق معالجته لموضوع الاستبداد والحكم الفردي المطلق. ذلك أن هذه السلطة، ومن خلال التجربة التاريخية، تعتبر أكثر المؤسسات مسؤولية عن الظلم والاستبداد وإساءة استعمال السلطة.

ومنصب الرئاسة، وهو رأس السلطة التنفيذية في الدولة، قد يشغله ملك أو رئيس دولة. ولذلك تختلف طرق تولي منصب الرئاسة، فقد تكون بالوراثة، أو الانتخاب، سواء كان بشكل مباشر من قبل الشعب، أو غير مباشر، ومن قبل البرلمان، أو هيئة خاصة ينتخبها الشعب، وقد يكون تولي منصب الرئاسة من خلال ثورة أو انقلاب عسكري.

ويختلف موقع الرئيس في النظام السياسي باختلاف طبيعة هذا النظام. ففي النظام البرلمانية، يكون الرئيس أو الملك محدود الصلاحية إلى حد كبير، فالسلطة الفعلية يتولاها رئيس الوزراء، الذي يعينه رئيس الدولة أو البرلمان، مع ضرورة الحصول على موافقة البرلمان. أما في النظام الرئاسية، فإن الرئيس يتمتع بسلطات حقيقية وواسعة، وهو يجمع رئاسة الحكومة إلى جانب رئاسة الدولة^(٢).

(١) يرى البعض أن المقصود بالسلطة التنفيذية الساسة وكبار الموظفين، فيما يرى فريق آخر أنها تمثل الساسة فقط، كما يرى فريق ثالث بأنها تقتصر على الرئيس أو رئيس الوزراء. ولكننا نرى أن السلطة التنفيذية تشمل كلاً من رئيس الدولة ورئيس الوزراء والوزراء. انظر في ذلك: - كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، ص ٢٤٥.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٤٥ - ٢٤٧.

ويحدد جبرائيل أmond معيارين للتمييز بين رأس السلطة التنفيذية، الذي يتمتع بسلطات واسعة، وبين الذي لا يمتلك هذه السلطات :

المعيار الأول : هل رئيس السلطة التنفيذية يمارس سلطات حقيقية وواسعة، أم مجرد سلطات رمزية؟ ويكون الرئيس هنا فعالاً إذا كان يمتلك سلطات واسعة في رسم السياسات العامة وتنفيذها .

المعيار الثاني : هل يمكن وصف رئيس السلطة التنفيذية بأنه ينفرد بممارسة سلطاته، أو أنه يشارك أعضاء وزارته المسؤولية؟ وهذا يرتبط بالاختلاف بين النظم البرلمانية والرئاسية^(١) .

أما الأساس الذي انطلق منه محمد الغزالي في معالجته لهذه المسألة، فهو تحديد سلطة واختصاص السلطة التنفيذية، وبشكل يضمن عدم الخروج عن دائرة الهدف الذي وجدت من أجله، وتحولها إلى أداة للاستبداد بدلاً من القيام على رعاية مصالح الناس .

ومن هنا فقد نظر الغزالي إلى الرئاسة باعتبارها «الإشراف الدقيق على مصالح الدين وشؤون الدنيا، والإسهام بنصيب كبير في توجيه الأمة إلى تحقيق رسالتها - إن كانت لها رسالة - ثم تحمل تبعات ذلكم الإشراف والتوجيه أمام الله والناس» .

وأمام خطورة المهام الملقاة على عاتقه، وجب اختيار الحاكم من أفضل الناس وأليقهم بهذا المنصب . لذا فإن توريث السلطة ضرب من الوثنية السياسية، وهي تقابل الوثنية الدينية، والتي تعني عبادة غير الله . أما الوثنية السياسية، وحسبما يرى الغزالي، تعني إضفاء نوع من القداسة على رجل معين أو أسرة معينة في تولي السلطة وتداولها، بصرف النظر عن الكفاءة والمؤهلات^(٢) .

ففي الدولة الإسلامية «جهاز حكومي» يتولى إدارة وتوجيه الأشياء والأشخاص

(١) مصطفى خشم، موسوعة علم السياسة، ص ٢١٤ .

(٢) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ١٣٦ .

- وانظر أيضاً رأي توفيق الشاوي - مثلاً - في الوثنية السياسية :

توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٣٥٣ .

لرعاية الشؤون الدينية والدنيوية، ولهذا الجهاز الأمر والطاعة، واستسلام الفرد لهذا الجهاز ليس إلغاءً لشخصيته، بل هو الموقف الواجب على الفرد اتخاذه، طاعة لله وتلبية لأسس الدين. إلا أن الإسلام لا يعرف حاكمًا يملك هذه الصلاحيات بمفرده، ويسخر العامة، تبعاً لذلك، ويملى عليهم أوامره. ذلك أن الحاكم والمحكوم في نظر الإسلام سواء، فهم يخضعون لمبادئ دينية وعقيدية واحدة، لا يمكن التفريط بها^(١). كما أن «الإسلام سوى بين الحاكم والمحكوم في الحقوق العامة، واعتبر الحكم وظيفة لخدمة اجتماعية محدودة السلطة لقاء أجر معين»^(٢). كما أن الأمة لها دينها وأفكارها التي تدين وتضطبع بها، وترغب أن تأخذ بقوانينها وتستظل بظلها، وعلى السلطة الحاكمة أن تكون طوع أمراً لكي تكون جديرة ببقائها^(٣). لذا، فالحاكم الذي يتم اختياره يكون قادراً على دعم هذه الأسس في الداخل، ومحاولة نقلها إلى الخارج^(٤).

لقد كان الخلفاء الراشدون يختارون من خيرة المسلمين، وكان الخليفة بمثابة الأجير للأمة، يقوم على مصالحها، ويأخذ قدرًا معلومًا ومحددًا من المال يسد به احتياجاته، ويغنيه عن القيام بعمل آخر يكسب منه ما يغنيه من الفقر، وهذا يشبه إلى حد كبير ما تنتهجه النظم الديمقراطية في هذا الصدد^(٥).

فالإسلام جعل الحكم أمراً جلالاً، «وحمل الحاكم من الأمانات ما تنوء به الجبال»، لذلك فهو يعتبر الحكم «تكليفاً لا تشريعاً»^(٦)، فوظائف الدولة موجهة لخدمة المجتمع. وكلما عظمت وظيفة الإنسان وكبرت، ثقل حمله، وعظمت مهامه، واتسعت دائرة حقوق الله والناس المرتبطة بهذه الوظيفة^(٧).

وهذه الوظائف في نظر الإسلام أعمال لها مواصفات وسمات معينة، فلا تُسند إلا لمن أهله مواهبه وقدراته لإدراك طبيعة هذه الوظائف والقيام بها، بغض النظر عن أي شيء آخر^(٨).

(١) محمد الغزالي، هذا ديننا، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٢٦.

(٣) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ١٨٨.

(٤) المرجع ذاته، ص ٨٤.

(٥) المرجع ذاته، ص ٢٤٤.

(٦) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ١٦١.

(٧) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٢٢٨.

(٨) المرجع ذاته، ص ٦٨.

ومن هنا، فقد وصل الغزالي إلى أن الطريق لتحقيق الكرامة السياسية للفرد والمجتمع والدولة، هو إيجاد حكومة تقوم على تحقيق رغبات الشعب وآماله، باعتبارها أجيرة له لا سادة عليه^(١). وبالتالي فهو يرفض فكرة محمد عبده، وهي فكرة المستبد العادل، إذ ما يلبث أن يتحول هذا المستبد العادل إلى مستبد ظالم.

فالحاكم حين يباشر اختصاصاته وسلطاته، فإنه ليس مطلق اليد في ممارسة هذه السلطة. فهو يبقى ضمن رقابة الأمة أو من يمثلها، مثل المجلس التمثيلي المنتخب، للتأكد من حسن سيره في القيام بالواجبات والوظائف الموكولة إليه^(٢). فهو لا يستطيع الانفراد برأيه في الأمور التي تحمل الاجتهاد مما لا نص فيه، وإنما عليه اعتماد قاعدة الشورى كأساس للنظر في مثل هذه الأمور^(٣).

لذلك، فإن الشيخ الغزالي يرفض إعطاء رأس الدولة صلاحيات واسعة جداً، وذلك بإطلاق يده بعيداً عن الشورى. ففي ذلك سوء فهم للشورى، وإهمال للتجربة التي عاشها المسلمون لفترات طويلة من تاريخهم في ظل الحكم الفردي وغياب للشورى، وجهل بالأسس التي قامت عليها الحضارة الحديثة في مجال السياسة والحكم^(٤).

فالشورى هي القاعدة الأساسية في الحكم، والمفترض اتباعها في تولية الحاكم الذي يتسم بالكفاءة ويحوز على ثقة الشعب. فإذا ماتم اختياره، التزم بأن لا يقطع أمراً يرتبط بمصلحة البلاد والعباد دون اعتماد لمبدأ الشورى واستجلاء لرأي الشعب أو من يمثله تمثيلاً حقيقياً، وهذا ما سار عليه المسلمون في فترة الخلافة الراشدة. فالدولة الإسلامية كان لها السبق التاريخي بالأخذ بهذا النظام، في زمن كانت فيه الدول الأخرى، وعلى رأسها دولتا الروم والفرس، تتخذ من نظام الوراثة أساساً لتولي السلطة، الأمر الذي لم تتخلص منه الدول الغربية إلا في عصور متأخرة وبعد صراع طويل وتضحيات كبيرة^(٥). ولكن مسألة السبق التاريخي هنا قد تواجه بعض الاعتراضات، حيث يرى

(١) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ١١٦.

(٢) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٦٨.

(٣) المرجع ذاته، ص ٧١.

(٤) محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٨.

(٥) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ١٢٢ - ١٢٣.

البعض أن قضية الرضا الشعبي عن السلطة الحاكمة، ومشاركة الشعب في السلطة، قد وجدت منذ زمن بعيد في الصين وفي أثينا.

لقد اكتفى الإسلام بتقرير الشورى كأساس لاختيار الحاكم. وفي زماننا هذا يعتبر نظام الانتخاب العام الحر، النظام الأمثل لتحقيق هذا الأساس. فالانتخابات الحرة، وكما يرى الشيخ الغزالي، «هي الطريق الفريد لاختيار الحاكم الصالح»، مع توافر كافة الضمانات لحرية ونزاهة هذه العملية^(١). كما أن هذه الانتخابات تشكل وسيلة فعالة لعملية التداول السلمي للسلطة، وتمنع إراقة الدماء في سبيل ذلك.

فنحن هنا أمام أمرين: إما أن نترك أمر تولي الحكم لفرد أو فئة معينة، وهذا مدعاة للجنوح نحو الاستبداد والظلم والتعسف، أو أن نترك الأمر للشعب، وهنا لا مفر من إجراء الانتخابات لبلوغ هذا الهدف^(٢). على أن تكون هذه الانتخابات نزيهة، ولا تخضع لتحكم الأهواء والتلاعب بالنتائج وما شابه ذلك، مع ضمان تكافؤ الفرص للمرشحين. والعكس من ذلك يؤدي إلى منع الأكفاء من الوصول إلى مراكز السلطة، عدا عما يرافق ذلك من فساد وعدم استقرار في المجتمع^(٣). وهو ما يبرره الغزالي بأن الفساد الذي يسود كثيراً من دول العالم الإسلامي، مرده إلى تولي غير أصحاب الكفاءة للمراكز العليا في الدولة، وعدم إتاحة الفرصة للمؤهلين وأصحاب الكفاءات لتبوء مثل هذه المراكز^(٤).

ولذلك، فلا يمكن قبول الترشيح لشغل هذه المناصب في السلطة بناء على معايير غير الكفاءة والأمانة. وقد يمكن غض الطرف عن الخلل في شغل المناصب الدنيا، لكن لا يمكن القبول أو السكوت عن الخلل الذي يصيب شغل المناصب العليا أو أي فساد فيها^(٥).

وقد نهى الإسلام عن تولية المفضول في وجود الأفضل، ومن فعل ذلك فقد خان

(١) محمد الغزالي، الإسلام في وجه الزحف الأحمر، ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢) محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٨٦ - ٨٧.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٢٠.

(٤) محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، ص ٦٣.

(٥) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ١٢٢.

الأمانة. ذلك أن إيصال الأكفأ إلى مركز الحكم، هي أمانة تقع على عاتق الأمة التي هي صاحبة الحق في ذلك^(١).

فرييس الدولة ومن دونه من الموظفين، أشخاص تختارهم الأمة لما ترى فيهم من الصلاح والكفاءة، لتدبير شؤونها ورعاية مصالحها وتأمين احتياجاتها، وهي صاحبة السلطة في عزلهم وتولية غيرهم، إذا ثبت فسادهم أو عجزهم عن تحقيق الأهداف المرجوة. ولما كان هؤلاء الموظفون، وعلى رأسهم رئيس الدولة، هم من اختيار الأمة، فلا مجال للحديث عن حصر السلطة وتداولها في فئة أو أسرة معينة، يتوارثونها جيلاً بعد جيل^(٢).

وفي هذا السياق، يؤكد الغزالي أن «الأمة مصدر السلطات»، فهو يرى عدم الاهتمام باللفظ وإنما النظر إلى المدلول. فيمكن الرجوع إلى طريقة اختيار المسلمين خلفائهم في العصر الراشد، حيث تم ذلك برضا الناس وليس بالاغتصاب أو الإكراه. فمصدر السلطات هنا يشير إلى حق الأمة في اختيار من يحكمها^(٣).

ونرى هنا أن ما ذهب إليه الغزالي في هذا السياق، ينطبق على من يتولى السلطة الحقيقية في النظام السياسي. أي أنه يمكن قيام نظام يعتمد في تولية رأس السلطة فيه على طريق غير الانتخاب، مثل الوراثة، ولكنه في هذه الحالة لا يتمتع بأي سلطات حقيقية في إدارة شؤون الدولة، ولكنه يمثل رمزاً في الدولة ولا يمارس أية مهام تنفيذية، والتي تتولاها حكومة منتخبة، ونحن نستحضر هنا تجارب بعض النظم الملكية الدستورية الحديثة في هذا الشأن. وحتى في هذه الحالة، فإن الأمر خاضع لإرادة الشعب وما يقرره في هذا المجال. مع تأكيد أن الملك في مثل هذه النظم لا يتمتع بسلطات حقيقية. ويمكن أن نستدل على هذا الرأي عند الغزالي من أمرين أساسيين: الأمر الأول: أن الغزالي حين انتقاده للحكم الملكي في مصر، لم يأت على انتقاد مسألة الوراثة في تولي السلطة، وإنما كان انتقاده منصباً على بعض أوجه الفساد،

(٦) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢) المرجع ذاته، ص ٦٤.

(٣) محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

وانتقاده لبعض سلوكيات الملوك، سواء كان ذلك فيما يتعلق بالجانب الشخصي أم من خلال ممارسة السلطة. والأمر الثاني: هو امتداحه غير مرة للنظام البريطاني، وللملكة في بريطانيا وكيفية تعاملها مع الشعب، ودورها المحدود في السلطة، والتي يتولاها رئيس وزراء منتخب.

ويرى الغزالي أن مسألة تداول السلطة لها ما يؤيدها في الإسلام. إذ لم تجز القواعد الإسلامية تولي السلطة بغير رضا المحكوم، فلا مجال للحديث عن الاستيلاء بطريق القوة أو الإكراه.

فالإسلام يرفض أن يقوم أي نظام سياسي على السيف والقوة، مع بغض الناس وكرههم له. ذلك أن «الحكم الفردي المطلق كارثة محققة بالأمر. وهو بالدين نكبة تهزم رسالته وتجرح فضائله»^(١).

وانطلاقاً من ذلك، وضمن تناوله لمسألة البيعة والتي يرى أنها تقترب من مفهوم الانتخاب الحر للحاكم، فقد انتقد الغزالي الرأي الذي يرى أن البيعة تنعقد باثنين، واعتبره رأياً غير مقبول، لما فيه من استبداد وسلب لحق وإرادة الأمة في هذا المجال، فهي بيعة عامة حرة^(٢). ذلك أن «الحاكم في نظر الإسلام رجل تختاره الأمة؛ لأنه أجدر بقيادتها وزعامتها، ولأنها ترى في صفاته الموهوبة والمكتسبة ضماناً لولاية أمرها، على وجه يحقق مصالحها في الدين والدنيا»^(٣).

ولهذا، فقد انحصر تحديد الخلفاء الراشدين في عدد قليل من الخلفاء المسلمين. ذلك أن الخلافة أو الرئاسة تكون باختيار الأمة لأفضل رجل منها، لا أن يكون الأمر قائماً على أسس أخرى، من قبيل توارث السلطة بغض النظر عن الكفاءة والمؤهلات، أو بطريق الاغتصاب وفرض الإرادة على الناس، وهو ما جرى خلال حقبة الدولة الإسلامية عقب دولة المدينة^(٤).

(١) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ١٨٧.

(٢) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، ص ١٢٥.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٢٢.

(٤) محمد الغزالي، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص ٥٣.

وكوسيلة لمنع استبداد أو فساد السلطة الحاكمة، يستطيع الشعب أو من يمثله، مثل المجلس النيابي المنتخب، أن يسحب الثقة من الحكومة ويعزلها إذا لم تستطع تحقيق البرامج والأهداف التي جاءت لتحقيقها، أو إذا عجزت عن حل مشكلات يعاني منها الشعب. على أنه قلما نجد في الدول التي استقرت فيها الديمقراطية أن حكومة أسقطت لأنها خرجت عن طبيعة عملها أو وظيفتها^(١).

ولكن يمكننا التعليق هنا بأن هناك حكومات ورؤساء دول أسقطوا بسبب قضايا خارجة عن إطار وظيفتهم، مثل الرئيس الأمريكي نيكسون الذي سقط بسبب فضيحة ووتر جيت، وهي تخرج عن طبيعة عمله كرئيس للولايات المتحدة، إضافة إلى أمثلة كثيرة في الدول الديمقراطية، مع التأكيد هنا على اختلاف طبيعة النظام السياسي، أي رئاسي أو برلماني، ومدى مسؤولية السلطة التنفيذية أمام البرلمان.

ويرى الغزالي أن جميع الضمانات التي توضع على السلطة التنفيذية لمنعها من الاعتداء على حقوق الأفراد وحررياتهم، هي من ضروب حراسة العدالة في المجتمع^(٢). لذلك، فلا يمكن للحاكم المستبد المطلق أن يكون حاكمًا بحق في دار الإسلام، أو أن يبقى في الحكم؛ لأن وظيفة الحاكم الأساسية هي حراسة الإيمان والفضائل والأخلاق الحميدة في المجتمع، إضافة إلى رعاية مصالح الناس، «وإذا كان فاقد الشيء لا يعطيه، فهل عدو الشيء هو الذي يصونه ويحميه»^(٣).

فالحكم الإسلامي ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق الهدف لوجود الإنسان، وهو العبادة لله. وما يوفره الحاكم من خدمات وحاجات أساسية لأفراد المجتمع، هو خدمة للهدف الأساسي، وما يقوم به من أعمال يفترض أن تكون من جنس الهدف، وهو العبادة لله وحده^(٤). كما أن الإسلام يرفض أن يستغل الحاكم منصبه لتحقيق مصالح أو مآرب شخصية، أو تحقيق المكاسب والمغانم الفردية^(٥).

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ١٦٠.

(٢) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٣٤.

(٣) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٣٤.

(٤) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٢٤ - ٢٥.

(٥) المرجع ذاته، ص ١٨٨.

فالحكم الإسلامي ، وكما يقول الغزالي ، « قبل أن يكون لمعان أسماء أو تسنم مجد هو تفان في الله ورغبة فيما عنده »^(١).

وضمن هذا السياق ، ينتقد الغزالي انخراط العسكريين في الحياة السياسية وسيطرتهم على الحكم ، وذلك بسبب ما يصاحب حكمهم من مساوئ ، من زاويتين : أن هناك ضباطاً وأصحاب خبرة في الجيش ينخرطون في الحياة السياسية ، وهذا يفقد الجيش كوادِر ومؤهلات هو في أمس الحاجة إليها . والثانية : أن العسكريين ، ومن خلال التجارب السابقة ، لم يستطيعوا إحداث أي تغيير نحو الأفضل ، بل حصل العكس ، إذ تدهورت الأوضاع وانتشر الفساد وساءت الأحوال في معظم الحالات^(٢) . هذا عدا ما تشكله طريقة وصول هؤلاء العسكريين إلى السلطة من تهديد وخرق لمبدأ حرية الشعب في الاختيار .

إننا نستطيع القول هنا : إن العسكريين لا يأتون إلى السلطة في أغلب الأحوال ، إلا بعد تفاقم الأوضاع في الدولة ، وعجز السلطة المدنية عن مواجهة المشكلات المتفاقمة ، مما يفسح المجال للجيش للتدخل ، مدعوماً في كثير من الحالات بالشعب ، الذي ينظر للجيش باعتباره القادر على إحداث التغيير ، بما يملكه من وسائل القوة ، في ظل عدم وجود الآليات التي يمكن من خلالها إحداث التغييرات بشكل سلمي . ومن ناحية ثانية ، يرى البعض أنه ليس بالضرورة ارتباط وصول الجيش إلى السلطة بحدوث الفساد ، فليس ذلك قاعدة عامة ، وفي كثير من الحالات تحققت إنجازات ونجاحات في أوجه مختلفة ، إضافة إلى أن الفساد ليس مقتصرًا على الحكم العسكري ، بل يمكن أن يشمل أيضاً الحكومات المدنية والمنتخبة . ولكن مع ذلك ، فإن الانقلابات العسكرية تعتبر أداة غير محبذة لتداول السلطة ، لما فيها من خرق لمبدأ التداول السلمي للسلطة ، ثم إنه في معظم الأحيان لا يترك هؤلاء العسكريون السلطة بعد زوال الأوضاع التي جاءوا في ظلها ، وهذا يعني وقوع انقلابات أخرى لاحقة .

(١) محمد الغزالي ، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، ص ٣٩ .

(٢) محمد الغزالي ، الحق المر ، الجزء الثالث ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

وحتى الغزالي نفسه، وبالرغم من انتقاده للحكم العسكري، يبرر للانقلاب العسكري في السودان بقيادة الفريق عمر حسن البشير، ويربطه بعجز الحكومة المدنية عن مواجهة الأوضاع المتفاقمة في الجنوب، وعجزها عن صد هجمات المتمردين الانفصاليين. مع تأكيده ضرورة عودة الحكم المدني والحياة الديمقراطية، وعدم استمرار الحكم العسكري^(١).

ويتصل بقضية الرئاسة مسألتان: مسألة الطاعة، ثم مسألة تولي المرأة السلطة، ونناقش هاتين المسألتين فيما يلي:

مسألة الطاعة للحاكم:

يرى الغزالي أنه من حق القائد أن يلتزم أفراد الشعب أو الأمة بالطاعة له. إلا أن هذه الطاعة ليست طاعة مطلقة أو عمياء، وإنما هي طاعة في المعروف، وتهدف إلى «حفظ المصلحة العليا للجماعة، فكأنما أملت بها غريزة البقاء وضرورة الحياة». أما الطاعة العمياء في الفحشاء أو المنكر، أو ما فيه الضرر والهلاك، فهي ليست التي نتحدث عنها.

وإنه مما يدل على سلامة جسم الأمة والدولة، الاستجابة من قبل الأطراف والفروع لرأس الدولة وسلطانها العليا، فإذا ضعفت أو اختفت هذه الاستجابة، فذلك دليل على ضعف أجهزة الدولة وسيطرتها^(٢).

على أنه ولكي نتحدث عن الطاعة الملزمة، يشترط وصول الحاكم إلى سدة الحكم بطريق شرعي وبرضا الأمة. فليس كل من تولى السلطة والحكم يكون ولي أمر «تقرن طاعته بطاعة الله ورسوله». إضافة إلى ما يتطلبه هذا الأمر من إخضاع أي مسألة تتعلق بالشؤون العامة للمناقشة وإبداء الرأي من قبل الأمة أو من يمثلها، فإذا ما تم التوصل إلى اتفاق استقر عليه رأي الأغلبية، عندها يمكن الحديث عن تلك الطاعة الملزمة^(٣).

(١) محمد الغزالي، نحن مهزومون في هذا العصر، ص ١١ - ١٢.

(٢) محمد الغزالي، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

من هنا، فإن الشيخ الغزالي يميز بين الولاء للدولة والعمل لمصلحتها، وبين الولاء للحاكم والطاعة له^(١). فقد شهد التاريخ الإسلامي صحابة وتابعين يخدمون الدولة الإسلامية في ظل الحكم الأموي وهم له كارهون.

مسألة تولي المرأة السلطة:

يرى الغزالي أنه يمكن للمرأة أن تتولى المناصب العليا في الدولة ومنها منصب الرئاسة، وذلك في حال عدم توافر رجل أكفأ منها. فهو يستشهد بالنجاحات التي حققتها بعض النساء أثناء توليهن السلطة في بلادهن. لذا، فهو يرى أن «امرأة على رأس حكم شورى أفضل من مستبد على رأس سلطة مغتصبة... وبديهي أن ذلك ليس هو النظام الأمثل»^(٢).

ومن هنا، فإن الشيخ الغزالي يرى أن الحديث النبوي: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(٣)، يرتبط بحادثة معينة ولا يؤخذ منه حكم عام. ذلك أن دولة الفرس كانت تعاني من الضعف والهزائم العسكرية المتتالية على يد دولة الروم، وفي ظل هذه الظروف، جاءت إلى سدة الحكم فتاة ليس لها دراية بأمر الحكم، فقد وصلت إلى هذا المنصب بحكم الوراثة، لا لكفاءتها أو لقدرتها في شؤون السياسة والحكم، فجاء الحديث النبوي المذكور تعبيراً عن هذا الواقع.

ولإثبات صحة ما ذهب إليه، فقد ذكر الغزالي نماذج تدل على عدم جواز أخذ الحديث على غير ما يحتمله، مثل الملكة بلقيس في مملكة سبأ، والملكة فيكتوريا في بريطانيا، وأنديرا غاندي في الهند، وجولدا مائير في إسرائيل.

على أن الغزالي يؤكد مرة أخرى، أن هذا ليس هو النظام الأمثل. لذا، فهو يقول: «ولسنا من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو رئيسات للحكومات! إننا نعشق شيئاً

(١) محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٨٥.

(٢) محمد الغزالي، أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٤٤.

(٣) رواه أحمد في مسنده (١٩٦٠٣)، والبخاري (٤٠٧٣) بلفظ: لن يفلح.

القول في هذا الصدد: إن فكرة الغزالي حول مؤسسة الحكم تدور حول معالجة مسألة الحكم الفردي، وإن كان هو لا ينكر ضرورة وجود رأس للسلطة، وهو في المحصلة فرد واحد. ولكن هذا لا يعني أن هذا الفرد هو صاحب القرار النهائي في جميع الأحوال، بل لا بد من الاعتماد على رأي أهل الاختصاص في الشؤون المختلفة، فالرئيس في جميع الدول لا يعمل بمفرده، وإنما يكون محاطاً بجهاز متكامل من الوزراء والخبراء والمختصين في مختلف المجالات، وهو ما يضيف طابع المؤسسية على الرئاسة. ولكن هذا لا يعني فقدان الرئيس لسلطاته الحقيقية، بل إن هذا الرئيس في أغلب الأحوال هو صاحب الكلمة الأخيرة في اتخاذ القرار النهائي، وربما يكون هذا ما عناه الغزالي. فهو لم يقصد بمعارضة الحكم الفردي أن لا يكون هناك شخص واحد على رأس الهرم في السلطة، ولكنه يعني أن لا يكون هو صاحب الكلمة الوحيدة في اتخاذ القرارات. ويمكن أن نفهم هذا من خلال تأكيد الغزالي أن النموذج للحكم الإسلامي الصالح، يتمثل في الخلافة الراشدة، والتي يتولاها فرد واحد، ولكنه يلتزم بأن لا يقطع أمراً دون اعتماد لمبدأ الشورى. ولعل من الممكن القول: إن إطلاق الغزالي لعدة ألفاظ للتعبير عن السلطة العليا في الدولة، جاءت مرتبطة بطبيعة المسألة التي يعالجها. فإذا كان يتحدث تقسيم عن السلطات والعلاقة بينها، أطلق لفظ السلطة التنفيذية، وإذا كان في سياق معالجته لمسألة الحكم الفردي، استخدم لفظ الحاكم، وإذا كان يتحدث عن القيادة العليا في المجتمع، استخدم لفظ الرئاسة.

ونشير أخيراً إلى مسألة أخرى، وهي الخلافة عند الغزالي. الملاحظ أن الغزالي لم يتحدث عن الخلافة باعتبارها نظاماً واجب الاتباع، فهو يتحدث عن الخلافة في سياق حديثه عن الخلفاء الراشدين في الأغلب الأعم، وامتداحه لهم، ولكنه لم يفصل في المسألة. كما أنه أشار إلى أن الرئاسة التي يتحدث عنها هي دون الخلافة التي عرفها المسلمون، كما لاحظنا ذلك عند حديثنا عن رأيه في تولي المرأة السلطة، ولكنه لم يقل أن الخلافة هي النظام الأوحده للحكم في الإسلام. علاوة على أنه خارج حديثه عن التجربة الإسلامية، وخصوصاً الخلافة الراشدة، لم يأت على ذكر موضوع الخلافة.

المبحث الثاني

المجلس النيابي أو التمثيلي (البرلمان)

تمثل المجالس النيابية أحد أهم الأجهزة الأساسية في النظم الديمقراطية الحديثة . وتتمتع هذه المؤسسة بسلطات واسعة ، على اعتبار أنها تمثل الشعب في القيام بدوره في الحياة السياسية .

فبغض النظر عن تصنيف النظام السياسي ، وبصرف النظر عن طبيعة تكوين هذه المجالس ، أي من مجلس أو مجلسين ، أو طريقة انتخاب الأعضاء في تلك المجالس ، أو غير ذلك من تلك المسائل ، فإن المجالس النيابية تقوم بعدة وظائف أساسية ، أهمها :

- ١ - القيام بإقرار القوانين والتشريعات الملزمة في المجتمع .
- ٢ - ممارسة الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ومساءلتها ومحاسبتها ، وتكون في كثير من الحالات قادرة على عزل هذه السلطة وتولية غيرها . وهي تقوم بكل هذا باعتبارها ممثلة عن الشعب ، وساعية لتحقيق رغباته وحاجاته .
- ٣ - يقوم البرلمان في أحيان كثيرة بمهمة التقاضي ، وذلك في القضايا المتعلقة ببعض كبار الموظفين في الدولة ، ومنهم الرؤساء أو الوزراء .
- ٤ - التعبير عن المصالح المختلفة لفئات الشعب المتعددة .
- ٥ - يمكن أن يتيح البرلمان لأعضائه فرصة لاكتساب مهارات في مجال السياسة والتشريع .
- ٦ - يعتبر البرلمان أداة ثانوية للتنشئة السياسية للمجتمع ، حيث يمثل أداة لتوحيد

الثقافات المتعارضة، والتفاعل بين الأعضاء الذين يمثلون الاتجاهات المختلفة، كما قد تساهم متابعة ما يدور من مداولات داخل البرلمان عن طريق وسائل الإعلام بدور في هذا المجال^(١).

وكما ذكرنا بداية، فإن البرلمان قد يكون مكوناً من مجلس واحد أو مجلسين. المجلس الأول، ويسمى مجلس النواب أو المجلس الأدنى، ينتخب مباشرة من قبل الشعب. أما المجلس الثاني، ويسمى مجلس الشيوخ أو المجلس الأعلى (مجلس الأعيان في الأردن)، فهو قد ينتخب مباشرة من قبل الشعب، أو قد يتم تولي الأعضاء فيه بالتعيين أو الوراثة أو الانتخاب بشروط خاصة، أو أن تكون العضوية فيه بحكم تولي بعض المناصب في الدولة، أو بالجمع بين هذه الطرق جميعها أو بعضها. فالمجلس الأول يمثل الشعب، والثاني يمكن أن يمثل أصحاب مصالح أو خبرات أو مراكز أو طبقات معينة، أو ما شابه ذلك^(٢).

ومن هذا المنطلق، فقد اهتم الشيخ الغزالي بضرورة وجود هذا الجهاز التمثيلي المنتخب من قبل الشعب، والذي يشكل، ومن خلال الوظائف والمهام الأساسية التي يتولاها، ضماناً مهماً، ووسيلة فعالة لمنع السلطة التنفيذية أو الحاكم من إساءة استعمال السلطة أو الجنوح للفساد، أو محاولة الانفراد بالسلطة والاستئثار بها والميل نحو الاستبداد.

ولهذا، فقد انتقد الغزالي فكرة المستبد العادل، والتي نادى بها محمد عبده. ذلك أن هذا المستبد العادل إذا ترك يعمل منفرداً بدون رقابة أو مساءلة، ما يلبث أن يتحول إلى مستبد ظالم. وهذا أمر متوقع الحدوث ما دمنا نتحدث عن بشر وسلطة^(٣).

وهنا تبرز أهمية تحديد العلاقة بين السلطات، حيث نلاحظ مدى صحة القول بأن السلطة توقف استبداد السلطة. وهذا يعني أن هذه المجالس النيابية هي الأخرى أيضاً، والتي يطلق عليها السلطة التشريعية، ليست مطلقة اليد في ممارسة صلاحياتها. بل

(١) كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، ص ٢٣١ - ٢٣٧.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣) محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ٢٥١.

عليها من الضوابط والحدود، والمراقبة من قبل السلطات الأخرى في الدولة، ما يمنعها من الخروج عن طبيعة وظيفتها، والتحول نحو مرحلة أخرى من الاستبداد.

ويضاف إلى وظائف المجالس النيابية السابقة، أن الغزالي يرى أن مجلساً منتخباً يجمع في داخله التيارات والاتجاهات السياسية المختلفة، ويمثل أصحاب المصالح المختلفة في المجتمع، وربما يختلفون فيما بينهم أو يتنازعون، لكن يمكن النظر إلى هذا الأمر كصمام أمان يحول دون اللجوء إلى الوسائل والأساليب الأخرى، مثل استخدام القوة لحسم الخلافات وحماية المصالح ومحاولة كل طرف إقصاء الطرف الآخر. بل إن ذلك أفضل من جمع الآراء كلها على رأي واحد، ومحو الآراء والاتجاهات الأخرى، باستخدام وسائل غير الحوار والإقناع^(١).

ولتحقيق هذا الهدف، فلا مفر من إجراء انتخابات حرة ونزيهة، مع ضرورة توفير الآليات لانتخابات تفرز نتائج تعبر بصدق عن واقع القوى السياسية في المجتمع.

على أن الشيخ الغزالي لم يهمل قضية الحدود والقيود التي تحكم عمل السلطة التشريعية ممثلة في البرلمان، وتحدد اختصاصاتها. فكما حددت سلطات واختصاصات السلطة التنفيذية ببعض القيود والضوابط، يفترض تطبيق الأمر نفسه على السلطة التشريعية لكي لا نتحول إلى مرحلة أخرى من الفساد والاستبداد وسوء استعمال السلطة. ومن ذلك ينتقد الغزالي تمتع الشعب ومثليه في الدول الغربية بسلطات مطلقة في التشريع بدون قيود. فهو يقول: «هذا هو الفرق بين الشورى عندنا وبين الشورى عندهم. نحن نرى أنه لا اجتهاد مع النص، ولا شورى مع كلام الله ورسوله، وهؤلاء ساء ظنهم بالدين كله، وقرروا البحث بعقولهم عن مصالحهم»^(٢). وكان الغزالي يعلق بذلك على قيام مجلس العموم البريطاني برفض تطبيق عقوبة الإعدام قصاصاً من القتل، وهذا مخالف لنص الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨].

ونرى هنا أن هذه الضوابط لا تقتصر فقط على عمل السلطة التشريعية أو عمل

(١) محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشرعية ضد مطاعن المستشرقين، ص ٢٠١.

(٢) محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص ٦٢.

المجالس النيابية، وإنما تشمل أيضاً تلك الضوابط التي يمكن وضعها على التطبيق العملي لمفهوم الديمقراطية بجميع عناصره، من مجالس نيابية وأحزاب وانتخابات وغيرها، بحيث تلائم البيئة التي تسود المجتمع والمبادئ الدينية والأخلاقية التي تحكمه. ولم يتحدث الغزالي عن مسألة تحديد مدة معينة لولاية المجلس التمثيلي أو النيابي، وكذلك الأمر بالنسبة للرئيس أو الحاكم. ولكنه وإن لم يتحدث عن ذلك صراحة، إلا أنه يتضح من خلال تركيزه على سلطة الأمة وحقوقها في اختيار من يحكمها وعزله إذا شاءت، أن هذا الأمر متروك لها. فهي تستطيع أن تحدد مدة زمنية معينة بحسب ما تراه مناسباً، مع احتفاظها بحقوقها في إقالة من تراه غير مناسب للاستمرار في منصبه، سواء كان ذلك فيما يتعلق بالمجلس النيابي أو الرئاسة، وذلك عبر آليات وإجراءات مختلفة، وبحسب طبيعة النظام السياسي. على أن بعض المفكرين يرون ضرورة تحديد مدة زمنية لولاية كل من الرئيس أو أعضاء المجالس النيابية، لمنع الاستبداد والاستئثار بالسلطة.

المبحث الثالث

الأحزاب السياسية

تُعدُّ الأحزاب السياسية ركنًا أساسيًا من أركان النظام السياسي في النظم الديمقراطية الحديثة. ذلك أن هذه الأحزاب ترتبط بعنصرين مهمين من عناصر النظام الديمقراطي، وهما: التعددية السياسية والمشاركة السياسية.

فالتعددية السياسية تعني وجود اتجاهات وآراء مختلفة. وأما التعبير عن هذه التعددية فقد يكون عن طريق الأحزاب، التي تتولى بلورة الاتجاهات والمصالح المختلفة والدفاع عنها.

ذلك أنه يمكن تعريف الحزب السياسي بأنه: «مجموعة من الأفراد تجمعهم أفكار وتوجهات واحدة، ويرتبطون من خلال إطار تنظيمي معين، ويسعون للوصول إلى السلطة».

وأما دور الأحزاب في النظام السياسي، فيتركز بشكل خاص حول المساعدة في عملية تداول السلطة، وذلك من خلال تقديم الترشيحات للمناصب العامة وتقديمها لجمهور الناخبين. فالمعروف أن الأحزاب السياسية، وكهدف مبدئي، تسعى للوصول إلى السلطة. وهي بغية تحقيق هذا الهدف تسعى لكسب رأي الجماهير من خلال التصويت لها في الانتخابات، وذلك من خلال التصويت لمرشحي الأحزاب المختلفة، والذين عادة ما يكونون من الكفاءات العالية في الحزب. فهي بهذه الصورة تساعد على تحقيق التداول السلمي للسلطة، من خلال تقديم البدائل والبرامج المختلفة للناخبين. كما أن هذه الأحزاب تقوم بدور فعال في مراقبة أعمال السلطة الحاكمة، أي ممارسة دور المعارضة، في حالة إخفاق هذه الأحزاب في الوصول إلى السلطة. وفي كلتا

الحالتين تمثل الأحزاب أداة استقرار مهمة في المجتمعات الديمقراطية. فمن خلال دور الأحزاب في عملية تداول السلطة، يمكن الحديث عن سلسلة مستمرة من السياسات والبرامج على المدى الطويل، بالرغم من تغير الحكومات بشكل مستمر، وبالرغم من تغير الأفراد الذين يشغلون مناصب معينة في الدولة. ومن خلال قيام الأحزاب بالرقابة على أعمال الحكومة، ومحاولة كشف الفساد أو الخلل في الجهاز الحكومي، تساعد الأحزاب على بناء ثقة الشعب بالنظام السياسي وأدائه.

وإضافة إلى الوظائف السابقة، تقوم الأحزاب ببعض المهام في المجتمع. فهي تعتبر بمثابة المدرسة التي تساهم في نشر الثقافة، وخصوصاً الثقافة السياسية، كما أنها تمثل أداة للتنشئة السياسية، إضافة إلى أنها تمثل حلقة وصل بين الحاكم والمحكوم، علاوة على كون الأحزاب تعتبر عاملاً مهماً في تكوين الرأي العام حول مسائل معينة^(١).

وتختلف الأحزاب من خلال تنظيمها ووظائفها عن جماعات الضغط، من قبيل الوسائل والأهداف والسعي للوصول إلى السلطة وأسلوب العمل والمسؤولية تجاه الجماهير^(٢).

وقد تطرق الغزالي إلى قضية الأحزاب السياسية واعتبرها أمراً ضرورياً في المجتمع، لا مجرد إباحتها. بل إن تعدد الأحزاب له ما يؤيده في المبادئ الإسلامية والضرورات العملية.

ويرى الشيخ الغزالي أن كثيراً من الأزمات والنزاعات السياسية التي تعرضت لها الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل، مرده إلى احتكار فئة واحدة للسلطة، أو حتى مجرد إبداء الرأي.

ومن ذلك يقول الغزالي: «ماذا لو أن النزاع بين علي ومعاوية بت فيه استفتاء شعبي، بدلاً من إراقة الدم... ولو سلمنا بأن الأسرة الأموية تمثل حزباً سياسياً له مبادئ معينة، فماذا عليها لو تركت آل البيت يكونون حزباً آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح أو يحرم منه بانتخاب صحيح؟»^(٣).

(١) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، ص ٥٩ - ٦٥.

(٢) المرجع ذاته، ص ٨٤ - ٨٧.

(٣) محمد الغزالي، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ص ٣٢.

ولعل ما ذهب إليه الغزالي في هذا المجال ، يقوم أساساً على تأكيد الارتباط بين تعدد الأحزاب والاستقرار في المجتمع ، أي تحقيق مصلحة أو منفعة عظيمة . فالغزالي يرى بداية أن حرية تكوين الأحزاب قائمة أساساً على ضمان النظام السياسي الإسلامي لحرية التعبير عن الرأي . بل ربما كانت هذه الأحزاب أقرب إلى الوجوب إذا كانت تحقق دماء المسلمين ، وتؤمن تداولاً سلمياً للسلطة . إن تعدد الأحزاب أمر مشروع وعرفه المسلمون في عصر الخلافة الراشدة بشكل أو بآخر .

ولكن قيام الأحزاب واستمرارها ، مرهون باتباع الطرق السلمية في ممارسة نشاطها والتعبير عن رأيها ، والالتزام بالضوابط والحدود والمبادئ الإسلامية العامة . وبالتالي فإنها في ممارسة دورها تساعد على عدم تمرکز السلطة في يد واحدة أو فئة معينة ، بل تساعد أيضاً على توزيع القوة والثقل السياسي بين مختلف فئات المجتمع وطبقاته^(١) .

فالشيخ الغزالي يعتبر من دعاة الأحزاب وتعدددها ، ولكن بشرط التقيد بضوابط معينة تمنع الخروج عن الهدف من وجود مثل تلك الأحزاب ، وتحويلها بالتالي إلى أداة تضر بالمجتمع ومصالحه ، بدلاً من العمل على ضمان مصالحه واستقراره . وهو ما يشير إليه موريس ديفرجيه ، حيث إن الخطر من الأحزاب ليس ناجماً عن الأحزاب وتعدددها ، ولكن الخطر يكمن في الأحزاب والجماعات ذات الطبيعة العسكرية^(٢) ، أي التي تخرج عن طبيعة عمل الأحزاب السياسية ودورها في الحياة السياسية في المجتمع .

إن الشيخ الغزالي وضمن سياق محاربته للاستبداد ، قد بدأ أساساً بمحاربة فكرة الفرد الواحد أو الفئة الواحدة في الحكم ، سواء كان ذلك فكرياً أو رأياً أو ممارسة عملية للسلطة . فكما انتقد احتكار السلطة من قبل جهة معينة دون غيرها ، فقد انتقد أيضاً الاستبداد بالرأي وحرمان الاتجاهات الفكرية الأخرى من التعبير عن رأيها ، والدفاع عن مصالحها وحقوقها .

ومن هنا نجد الغزالي يقول : «الإسلام يقر الأحزاب ، ولا يوجد دين بدون أحزاب ، وأبو حنيفة ومالك والشافعي أحزاب دينية قائمة على أسس فقهية ومبادئ دينية واجتماعية . والإسلام يقر هذه الأحزاب ، بشرط أن تكون أحزاباً حقيقية ، وأن يكون

(١) محمد وقيع الله ، ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي ، ص ١١٦ - ١١٨ .

(٢) موريس ديفرجيه ، الأحزاب السياسية ، ص ٤٢٢ .

محورها الفكر الرائد النير النزيه، وليس المقصود بها خدمة شخص أو مجموعة من الناس»^(١). ويقصد الغزالي بذلك التعدد والاختلاف في المجالات الفقهية، فمن الأولى جواز التعدد في المجالات الأخرى، والسياسية منها على وجه الخصوص.

والحزب السياسي كما يراه الغزالي، أداة للتعبير عن رأي معين أو اتجاهات معينة، ليس في المجالات السياسية فقط، وإنما قد يشمل المجالات الأخرى. ومن ذلك يقول الغزالي: «هب أن جماعة من الناس تخيرت من مذاهب الفقه الإسلامي أن تأخذ الزكاة من جميع الزروع والثمار، وأن تبقى المناجم ملكاً لأصحابها، على أن يؤخذ منها الخمس، وأن يسوى بين دية الرجل والمرأة، وأن تباشر المرأة عقد زواجها، وأن تقبل شهادتها في الدماء والأعراض كما تقبل في الأموال... ثم وضعت هذه الجماعة منهاجها هذا وعرضته على الأمة، وذكرت أنه أساس حكمها ومنحت التأييد من الجمهور، أيكون هذا التصرف ارتداداً عن الإسلام؟ أيكون عصياناً مسلحاً للحاكم الموجود؟... لا هذا ولا ذاك.

وهناك ما يساويه في الخطورة: هب أن جماعة من الناس رأت أن تضع منهجاً للتصنيع في البلاد ذات البيئة الزراعية، أو إنشاء سوق إسلامية مشتركة، أو لتطوير أساليب عرض الإسلام مستغلة في ذلك إمكانات الحكم: فما الذي يمنع من إنشاء حزب ما لتحقيق ذلك؟»^(٢).

ويرتبط بالأحزاب السياسية، مبدأ المعارضة الحزبية. فالحزب أو الأحزاب التي تحظى بالأغلبية تستطيع تشكيل الوزارة، وتسمى الحزب أو الأحزاب الحاكمة، أما الحزب أو الأحزاب التي لا تحصل على الأغلبية في الانتخابات، ولا تدخل في تشكيل الوزارة، فتسمى أحزاب المعارضة. ولكن هذا الوضع ليس ثابتاً، أي الأقلية والأكثرية أو حزب حاكم وحزب معارض؛ لأن الأغلبية قد تصبح أقلية في مرحلة أخرى، وكذلك الأقلية قد تصبح أغلبية. والأحزاب التي تصل إلى الحكم يمكن أن تنفذ برامجها، أما الأحزاب التي لا تحصل على الأغلبية وبالتالي تبقى خارج السلطة، فتقوم

(١) محمد شلبي، الشيخ الغزالي ومعركة المصحف في العالم الإسلامي، ص ١٢٤.

(٢) محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

بدور المعارضة. وتعني المعارضة هنا: الرقابة ومراجعة القرارات الحكومية وسياساتها والأداء الحكومي بشكل عام، كما تقوم المعارضة البناء بتقديم البدائل لما تراه غير صالح من هذه السياسات الحكومية. وهذه المعارضة أصبحت جزءاً أساسياً في النظام السياسي في الدول الديمقراطية. والأصل في هذه المعارضة أن تهدف لتحقيق الصالح العام، أي بناءة وليست هدامة أو تسعى للمصالح الخاصة الضيقة^(١).

على أن موريس ديفرجه يربط فعالية المعارضة الحزبية بطبيعة النظام الحزبي. ففي النظام الحزبي الثنائي، تكون المعارضة مؤسسة فعالة إلى حد كبير، أما في النظم التعددية فتكون المعارضة أقل تجانساً، فهي ضعيفة نسبياً، ثم إنه يصعب أحياناً بناء تصور عام عن المعارضة، وخصوصاً بالنسبة للجماعات الصغيرة، والتي تتقلب بشكل مستمر في توجهاتها، أي قد لا يكون هناك ثبات في الخط العام للمعارضة.

وبالإضافة إلى المعارضة الخارجية للأحزاب، هناك معارضة داخل الحزب نفسه. وتقوم هذه المعارضة أساساً على مناقشة سياسات الحزب (أو الحكومة إذا كان الحزب مسيطراً على السلطة) داخل الحزب. فقد تنشأ تيارات مختلفة داخل الحزب نفسه، وقد تتكون جماعات متنافسة ومختلفة داخل الحزب الواحد، وذلك بسبب تبني آراء وتوجهات مختلفة^(٢).

وانطلاقاً مما سبق، فإن الغزالي يرى أن من أفضل ما توصلت إليه النظم الديمقراطية، أنها أفسحت المجال لقيام معارضة منظمة عن طريق الأحزاب، بل إن هذه المسألة أصبحت جزءاً مهماً من النظام السياسي. وهذه المعارضة لها زعيم معترف به، وتتعامل معها الحكومة بكل أريحية وبدون حرج أو ضيق صدر. فالذي يتولى السلطة يمكن أن يخطئ، وعلى الآخرين نقده وتصحيح ذلك الخطأ، وهذه النظرة تقترب كثيراً من واقع الخلافة الراشدة في هذه المسألة^(٣). ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال موقف علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - مع مخالفه، حيث إنه لم يستبج دمه إلا إذا هموا بإشاعة الفوضى وسفك الدماء، فلم يقاتلهم حتى بدأوا هم بالقتال.

(١) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص ٣٠-٣١.

(٢) موريس ديفرجه، الأحزاب السياسية، ص ٤١٠-٤١٢.

(٣) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ١٣٦.

وذلك في حادثة الفتنة بين علي ومعاوية - رضي الله عنهما، وبروز فرقة الخوارج، وهم المعنيون هنا. بل إن الغزالي يضع المعارضة ضمن نطاق الشورى، ويربطها بحرية الرأي، وعدم فرض الرأي سواء كان من قبل الحاكم أو المحكوم على الآخرين^(١).

وهذا يفسر لنا موقف الشيخ الغزالي من الدستور المصري لعام ١٩٢٣، حيث أيده بقوة. وذلك لما تضمنه هذا الدستور من اعتراف بحق تشكيل الأحزاب والتنظيمات السياسية، واستهجن موقف الإسلاميين السلبي من هذا الدستور وقبولهم التخلي عنه^(٢).

على أن الغزالي يربط بين سلب الحق في التنظيم السياسي والتعبير عن الرأي، وبين شيوع عدم الاستقرار في المجتمع واللجوء إلى وسائل غير سلمية للتعبير عن الرأي، لأنه، وكما يقول الغزالي: «الطريق الشرعى غير معبد».

ونشير أخيراً إلى أن الأحزاب السياسية تمثل الوحدة الرئيسية في النظام السياسي الديمقراطي، وذلك من خلال الجوانب التي تطرقنا إليها. حتى إن النظم الحزبية تمثل توزيع القوى السياسية داخل المجتمع، فيوصف النظام الحزبي بأنه نظام الحزب الواحد أو الحزبين أو متعدد الأحزاب، بحسب عدد الأحزاب الرئيسية في النظام، والتي تستطيع الوصول إلى مراكز السلطة والحكم.

(١) محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، ص ٢٧٨.

(٢) محمد وقيع الله، ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي، ص ١١٧ - ١١٨.

المبحث الرابع

الانتخابات كإطار حركي لمفهوم الديمقراطية

يمكن النظر إلى الانتخابات بوصفها إحدى الآليات الأساسية التي يمكن من خلالها تحقيق الرقابة الشعبية، وإبراز سلطة الأمة من خلال المؤسسات السالفة الذكر.

فقضية الانتخابات تعتبر جوهر النظام الديمقراطي، حتى إنه أصبح الذهن ينصرف عند الحديث عن الديمقراطية إلى مسألة الاقتراع والانتخاب. ذلك أن أهم ما تقوم عليه النظم الديمقراطية هو تقرير حق الشعب في حكم نفسه وتقرير مصيره، والقيام بدوره في إدارة مصالحه بنفسه.

وحيث إن الشعب لا يستطيع القيام بهذا الأمر بنفسه بشكل مباشر، وبكامل أفراده، فإنه يتم اللجوء إلى وسيلة أخرى، وهي الانتخابات، وذلك لاختيار من يقوم بهذه المهمة نيابة عنه، مع احتفاظه بحقه في مراقبة من أنابهم ومحاسبتهم وعزلهم وتولية غيرهم. فالانتخابات هي الطريق الوحيد لمعرفة رضا الشعب أو عدم رضاه على سياسات الحكومة وأدائها، أو الأشخاص الذين يشغلون المناصب العليا في السلطة^(١).

ومع الاتفاق على أن الانتخاب هو وسيلة إسناد السلطة في النظم الديمقراطية، تتعدد الآراء حول طبيعة حق الانتخاب، ويمكن أن نلاحظ في هذا الصدد ثلاثة آراء:

١- أنه حق طبيعي، ولا يجوز سلبه من الإنسان، كما أنه حر في ممارسته أو الامتناع عن ذلك.

٢- أنه وظيفة عامة يؤديها الفرد للأمة، والأمة هي صاحبة السيادة. فالاختيار هنا وظيفة يقدمها الفرد للأمة، ولها أن تحدد الشروط العامة للانتخاب والناخبين. وهنا يجوز تقرير نظام الانتخاب المقيد، كما يجوز أن يكون الانتخاب إجبارياً.

(١) ليلاند بولدوين، الديمقراطية أمل الإنسانية الكبير، ص ١٢.

٣- الانتخاب «سلطة قانونية يستمد قوته من الناحية القانونية من قانون الانتخاب ذاته الذي يقرره وينظمه». ولذلك يكون بإمكان المشرع تعديل هذا القانون وما يشتمل عليه من شروط لهذه الانتخابات بشكل عام^(١).

ويمكن تقسيم الانتخاب إلى عدة أقسام، مثل: الانتخاب المقيد والانتخاب العام، الانتخاب المباشر والانتخاب غير المباشر، الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة^(٢).

وسواء كان هذا الانتخاب يتعلق برئاسة الدولة أو المجلس النيابي، أو حتى المجالس البلدية، فإنه لا يعبر فقط عن مدى قبول الشعب أو رفضه لأشخاص معينين، أو مدى رضا الشعب عن أدائهم وسلوكهم السابق في السلطة، ولكن نتيجة الانتخاب تعطي مؤشراً أيضاً على بروز تيارات واتجاهات سياسية معينة في المجتمع، والتي تتبناها الأحزاب السياسية وتمثلها. وهذا ما قصده الغزالي عند حديثه عن حرية تكوين الأحزاب، وأن كل حزب يحمل مبادئ معينة يمكن أن «يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح أو يحرم منه بانتخاب صحيح»، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويمكننا القول: إن هذه الأحزاب تشكل الحلقة الأساسية في عملية الانتخاب في النظم الديمقراطية الحديثة. فهي تقدم المرشحين للمناصب العامة في الدولة، وتقوم بدور جمع التأييد الشعبي لهؤلاء المرشحين، والذين يمثلون في أغلب الأحوال أفضل الكفاءات في الحزب، سواء تعلق الأمر بانتخابات السلطة التشريعية أو التنفيذية. وكما أشرنا سابقاً، فإن هذه الانتخابات تعتبر العامل الأساسي في إبراز النظام الحزبي في الدولة.

هذا من جانب، أما الجانب الآخر، فهو يرتبط بالمؤسسات التي تعتمد الانتخاب كطريقة لتولي المناصب فيها، ونعني على وجه التحديد رئاسة الدولة ثم المجلس التمثيلي أو النيابي (أو البرلمان). فالسلطة لا يتولاها إلا من كان حائزاً على ثقة الشعب وموافقة، والآلية المثلى للتحقق من ذلك هي صناديق الاقتراع.

ويمكن أن يدخل ضمن هذا الإطار أيضاً، الانتخابات للمجالس البلدية والمحلية.

(١) عبد الحميد متولي وآخرون، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص ٦١ - ٦٣.

(٢) المرجع ذاته، ص ٦٨ - ٧٥.

وهي وإن كانت تعتبر خدمية بالدرجة الأولى ، إلا أنها تعطي مؤشراً مهماً على تقدم حزب سياسي أو اتجاه معين ، أو تراجع .

ونلاحظ أن مسألة الانتخابات تعتبر محورية في تناول الغزالي لمفهوم الديمقراطية . وذلك في إطار محاربته للاستبداد ، أو احتكار السلطة من قبل فئة معينة دون غيرها ، أو من قبل فرد بعينه .

لذا ، فإن الشيخ الغزالي يؤكد على مبدأ الانتخاب العام ، والذي يحقق في المحصلة النهائية المقصود من نظام البيعة العامة عند المسلمين . ومبدأ الانتخاب العام يعني بالنسبة للغزالي ، أن يكون الاشتراك في عملية الانتخاب ، انتخاباً وترشيحاً ، حقاً عاماً لجميع الناس ضمن شروط موضوعية معينة - لم يحددها الغزالي - فلا يستثنى أحد أو جماعة من الاشتراك في تلك العملية ، إلا بناء على هذه الشروط العامة .

ومن هنا ، فإن الشيخ الغزالي ينتقد الذين يقولون بعدم جواز هذه الانتخابات ، أو الذين يحرمون عامة الناس من الاشتراك فيها ، ويجعلونها مقتصرة على فئة معينة دون غيرها . ومن ذلك نجد يقول :

«قال لي متعال كبر : إن الانتخابات بدعة !

قلت له : وسفك الدم واستباحة الحرمه هو السنة ؟

قال : إن الغوغاء لا رأي لهم .

قلت : ألم يكن هؤلاء الغوغاء هم سواد الجيوش المقاتلة مع هذا وذاك ؟ قبلناهم مقاتلين ولم نقبلهم ناخبين ؟! »^(١) . (وهو يقصد بذلك الذين شاركوا في حادثة الفتنة بين علي ومعاوية - رضي الله عنهما) .

على أن معيار الأغلبية هو المقياس الذي يؤكد الغزالي في هذا المجال ، وبما يرضيه «السواد الأعظم من الناس» .

والمفترض في عمله الانتخاب أن تكون نزاهة وحره ، وذلك لتحقيق الهدف من

(١) محمد الغزالي ، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، ص ٣٣ .

عملية الانتخاب هذه . لذا فإن الشيخ الغزالي يستنكر أي عملية تزوير في الانتخابات ، أو تضييع لإرادة الأمة . وذلك من جانبين : أن أصحاب الكفاءات سيحرمون من الوصول إلى المراكز العليا في الدولة ، وسيصل إلى الحكم من لا يملكون من المؤهلات التي تجعلهم أهلاً لمثل تلك المناصب ، علاوة على عدم وصول من يحوزون على ثقة الأمة بشكل فعلي إلى السلطة . مما يعني في المحصلة تفريغ الانتخابات من محتواها ، بل والعملية الديمقراطية بأكملها . ومن هذا الباب ينتقد الشيخ الغزالي استيلاء العسكريين على السلطة بغير طريق الانتخاب . ومن ذلك يقول : «إنني أتأذى عندما تزور الانتخابات في بلد ما ، لا لأن نفراً من الشطار سوف يسرقون مناصب لا يستحقونها - وهذا وحده جريمة - بل مصدر الأذى مرور الكذب في هدوء واستقرار شهادة الزور دون اكتراث»^(١) .

أي أن الغزالي يعتبر الانتخاب بمثابة عملية الشهادة لشخص ، أو جماعة ، بالصلاح والأهلية لتقلد المناصب العامة ، ولا يجوز الكذب أو الغش في هذه الشهادة ، فهي كالشهادة في المسائل القضائية ؛ لأن من شأن ذلك أن يضيع مصالح الأمة ويعرض إرادتها للخطر . كما أن حرمان الأمة من حقها في هذا المجال ، يعرض المجتمع لعدم الاستقرار ، لأنه إذا تعذر التعبير عن الرأي في اختيار الشعب لمن يمثله تمثيلاً حقيقياً ، ويدير شؤونه وفقاً لرغباته ومصالحه ، فإن الشعب ، أو فئة منه ، سيلجأ لوسائل أخرى قد تشكل خطراً على أسس المجتمع وبنائه .

وتأكيداً لما سبق ، فإن الغزالي يعلق على أهمية الانتخابات والأحزاب في النظم الديمقراطية ، فيقول : «إنه أفاد أصحابه كثيراً أو قليلاً ، بيد أنه أفسد عندنا ؛ لأن الاستبداد السياسي حوره عن فحواه»^(٢) .

ويتصل بعملية الانتخاب مسألة الترشيح . فهذه العملية تقوم على عنصرين : الترشيح : وهو إعلان الرغبة لتولي منصب عام ، ثم الاقتراع أو التصويت : وهو إبداء الناخبين من الشعب لرأيهم بالمرشحين أو الترجيح بينهم .

(١) محمد الغزالي ، من هنا نعلم ، ص ٤٧ .

(٢) محمد الغزالي ، مائة سؤال عن الإسلام ، ص ٢٧٩ .

فبالرغم من إقراره بالمبدأ الذي يقول : «نحن لا نولي أمرنا من يطلبه أو يحرص عليه»^(١)، إلا أن الشيخ الغزالي يرى أنه لا بأس بالتطلع للقيادة وتولي السلطة، ما دام هذا الشخص يرى في نفسه القدرة ويتطلع لخدمة الأمة، غير ساع إلى مكاسب مادية أو دنيوية، وواضعاً نصب عينيه طبيعة الرسالة التي يحملها والمهام الملقة على عاتقه^(٢).

ونشير أخيراً، إلى أن هناك من يرى أن الانتخابات تمثل الصورة الأساسية والأهم للمشاركة السياسية، التي هي بدورها تمثل أساساً مهماً لأي نظام ديمقراطي^(٣). ومن هنا يمكننا القول بأن الانتخابات تمثل إطاراً حركياً بالنسبة للديمقراطية.

إن المؤسسات التي تطرقنا إليها في هذا الفصل، ليست هي المؤسسات الوحيدة التي يقوم عليها النظام الديمقراطي. بل إن هناك مؤسسات أخرى ترتبط بهذه الأجهزة الرئيسية، بالإضافة إلى المؤسسات التي تتواجد في جميع الدول بغض النظر عن طبيعة النظام السياسي فيها، مع احتمال اختلاف آلية عمل هذه المؤسسات من نظام لآخر.

على أن الشيخ الغزالي عندما تناول هذه المؤسسات، وحتى الأسس الفكرية لمفهوم الديمقراطية، قد تناولها من جانبين: إما محاولة الاستفادة مما توصلت إليه الخبرة الغربية في هذا المجال، أو محاولة إحياء ما عرفته الحضارة الإسلامية، ومن خلال الإشارة إليها من خلال التجربة الغربية في هذا الموضوع.

(١) محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، ص ١٢٣.

(٢) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٦٤.

- كذلك: محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، ص ٢٦٨.

(٣) حول علاقة الانتخابات بالمشاركة السياسية، انظر:

- صلاح زرنوقة، المشاركة السياسية والعملية الانتخابية، ص ٢١ - ٢٧.

الخاتمة

تحوز دراسة مفهوم الديمقراطية عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين، ومنهم محمد الغزالي، على أهمية كبيرة بغض النظر عن النتيجة التي يتم التوصل إليها، أي رفض هذا المفهوم أو قبوله. وهذا يمكن تفسيره بأمرين: أن هناك من المفكرين من يلحظ فراغاً في الواقع السياسي يحتاج إلى ما يمكن أن يشغله، مثل الضعف في الدور السياسي للشعب أو انتشار الحكم الفردي، سواء كان من خلال الفرد الواحد أو الفئة الواحدة، فكان هذا دافعاً للبحث عن بعض الحلول، والتي تمثل بعضها في مفهوم الديمقراطية. ولكن من الناحية المقابلة، ربما كان هناك من يشعر بخطر من جراء استخدام مثل هذه المفاهيم على المستويين النظري أو العملي، فظهرت محاولات للتصدي للديمقراطية بزعم مخالفتها للأصول والمبادئ الإسلامية.

ولكن يلاحظ أن هناك تياراً في الفكر الإسلامي المعاصر، يتميز بتعامله الواقعي والمتوازن إلى حد كبير مع مفهوم الديمقراطية، حيث ينظر إلى هذا المفهوم منطلقاً من الواقع وحاجاته، ومرتكزاً في نفس الوقت إلى الأصول والمبادئ الإسلامية العامة، والسياسية منها على وجه الخصوص. ويمكن وصف هذا التيار بأنه يقف موقفاً وسطاً بين اتجاهين على طرفي نقيض: الاتجاه السلفي الذي يرفض رفضاً قاطعاً مثل هذه المفاهيم، والاتجاه العلماني التغريبي الذي يرى تحقيق الإصلاح وحل المشكلات من خلال النظم والمفاهيم الغربية المختلفة. وإزاء هذا الاتجاه يمكننا القول بحدوث تحول في كيفية نظر المفكرين الإسلاميين المعاصرين تجاه المفاهيم الوافدة، وبالذات مفهوم الديمقراطية. ويمكن أن نلمح هذا باستعراضنا للأدبيات التي سادت قبل عقدين أو ثلاثة من الزمن، والتي كانت تميل لرفض هذا المفهوم، وهي قد لا تبرز بشكل واضح

في هذا الوقت . ولكن مع ذلك ، لا يمكن تجاوز هذا التيار الذي يرى في الديمقراطية أمراً لا يمكن القبول به وتطبيقه في المجتمعات الإسلامية ، باعتباره مخالفاً للأصول والمبادئ الإسلامية . وضمن التيارات السابقة ، المؤيدة والمعارضة للديمقراطية ، ينقسم المفكرون من السنة والشيعة على السواء .

ولعل الديمقراطية كمفهوم مجرد تمثل محلاً لقبول الكثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين . على أن معظم الانتقادات موجهة بالأساس تجاه التطبيقات العملية ، وخصوصاً في الواقع الغربي . وهذا الأمر ، أي الخلط بين النظرية والتطبيق الغربي ، يمكن أن نلاحظه بشكل أكبر لدى الذين يرفضون هذا المفهوم بشكل مطلق . وهو ما يقودنا إلى القول بعدم التعمق بدراسة مثل هذه المفاهيم لدى كثير من الاتجاهات الإسلامية ، سواء كان على مستوى المفكرين أو الحركات . ولكن ومع بروز تيارات مؤيدة للأخذ بمفهوم الديمقراطية قد نلاحظ اختلافاً بين النظرية والتطبيق ، ونعني بعض تطبيقات الحركات الإسلامية ومدى اتساقها أو اختلافها مع ما يقول به المفكرون الإسلاميون ، ولكن مع ذلك يبقى لهذه الآراء والاتجاهات أهميتها من حيث التراكم العلمي والمعرفي حول هذا الموضوع ، ثم ما يمكن أن تشكله مثل هذه الطروحات من تأسيس لواقع جديد للنظام السياسي في المجتمعات الإسلامية ، يجمع بين ما يمكن أن نطلق عليها الأصالة والمعاصرة .

وضمن الاتجاه الذي يميل للأخذ بمفهوم الديمقراطية في تطبيقات النظام السياسي الإسلامي برز الشيخ الغزالي في إطار معالجته الأوضاع السياسية القائمة . حيث إن النهج الذي انتهجه الغزالي في هذا الإطار ، لم يكن منفرداً أو بعيداً عن اتجاه عام له ما يؤيده من النصوص الإسلامية ، ويدعمه من التجارب العملية السابقة والمعاصرة . وهذا يعني أن الغزالي اعتمد فيما ذهب من آراء في سياق حديثه عن الديمقراطية على منطلقات واضحة ، تنطلق من مسيرة التطور السياسي والاجتماعي في مصر والوطن العربي ، وتستند إلى المبادئ الإسلامية التي لا تتعارض مع ما وصل إليه أو بدأ به أساساً .

ولذلك يمكننا القول : إن المبادئ والأصول الإسلامية العامة ، والسياسية على وجه الخصوص ، تمثل المرتكز الأساسي الذي انطلق منه الغزالي . فهو عندما تناول مفهوم

الديمقراطية في الأصل انطلق من الأساس الذي يقول بأن الدين لا يتعارض أبداً مع الاستفادة من تجارب الآخرين في المجال السياسي أو غيره، فيما لم تنص عليه نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وذلك بناء على القول بمحدودية النصوص والمبادئ الإسلامية التي تحكم النظام السياسي، حيث تركت التفاصيل لظروف الزمان والمكان.

ثم إننا نلاحظ، ومن خلال استعراضنا لمجمل تصوره عن مفهوم الديمقراطية، أن الغزالي يربط بين كل من الديمقراطية والشورى حيث تمثل الأخيرة ركيزة النظام السياسي الإسلامي. أي أنه لم يخرج عن حدود ما هو مقرر من مبادئ وأصول إسلامية، وفي نفس الوقت لم يقيد نفسه داخل إطار معين ربما لا يكون ذا صلة بهذه المبادئ. فالأمر قائم على السير في خطين متوازيين: التأكيد على المبادئ والقيم الإسلامية، ثم العمل على تطبيق هذه المبادئ بكل الوسائل التي تؤدي الغرض المطلوب، بغض النظر عن مصدر هذه الوسائل، ما دامت لا تخرج عن إطار الهدف والمبدأ الذي تخدمه. فهو يرى أن الديمقراطية تمثل مؤسسات وآليات يمكن أن تخدم مبادئ مقررّة وثابتة عند المسلمين، مثل الشورى. إضافة إلى أنه رأى، وبعد دراسة واعية للأصول التي يقوم عليها مفهوم الديمقراطية، أن هذا المفهوم لا يختلف كثيراً، من الناحية النظرية، مع ما قرره الإسلام في المجال السياسي، إضافة إلى المبادئ الإسلامية العامة. ويمكن من خلال تطبيق جدي وحقيقي لهذا المفهوم على أرض الواقع، أن تحل العقدة الرئيسية التي تعاني منها دول العالم الإسلامي، وهي الاستبداد السياسي، وما يرتبط به من قضايا أخرى.

وكل هذا يدفعنا إلى القول بأن الغزالي حاول إيجاد صيغة توفيقية بين الديمقراطية والشورى، ولكن ليس بتميع مفهوم الشورى وتطويعه، وإنما على العكس من ذلك، بالعودة بهذا المفهوم إلى صورته الأولى، والرجوع إلى النصوص الإسلامية الثابتة وفهمها على ضوء سيرة النبي - عليه الصلاة والسلام - والخلفاء الراشدين من بعده، والتي تؤكد ما وصل إليه الغزالي في مقارنته بين الشورى والديمقراطية.

وإذا نظرنا إلى المؤشرات التي وضعناها ابتداء لمفهوم الديمقراطية، (وهي: ضمان وحماية حقوق الإنسان وحرياته، التعددية السياسية والحزبية، الفصل بين السلطات،

واستقلال القضاء ، التداول السلمي للسلطة من خلال قواعد ثابتة متفق عليها ، الرقابة والمساءلة السياسية للحكومة)، نجد أن الغزالي قد تطرق لجميع هذه العناصر . ويظهر هذا من خلال تناوله للدستور الذي يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، ثم بين السلطات المختلفة في الدولة ، وتطرقه لتحديد العلاقة بين السلطات ، وذلك بهدف تحديد إطار كل منها ، وخصوصاً السلطة التنفيذية لمنع فسادها أو استبدادها ، ويظهر هذا بشكل خاص من خلال تأطيره لمؤسسه الرئاسة التي تمثل رأس السلطة التنفيذية ، واهتمامه بتحديد صلاحياتها واختصاصاتها باعتبارها أكثر المؤسسات أو السلطات مسؤولية عن إساءة استعمال السلطة أو الاستبداد . ثم تطرقه للمشاركة السياسية والتي يمكن التعبير من خلالها عن جانب مهم من سلطة الشعب أو الأمة في اختيار من يحكمونها ، أو المشاركة في طرح الرأي في السياسات والتشريعات والقوانين . ثم التعددية السياسية والحزبية التي ترتبط ، وإلى حد كبير ، بحرية التعبير عن الرأي ، وقد اعتبر الغزالي أن التعددية السياسية تعتبر ظاهرة طبيعية في المجتمع ، بحكم الاختلاف في العديد من الجوانب بين الأفراد ، أما الأحزاب فهي ضرورية لما تقوم به من دور في عملية التداول السلمي للسلطة . فيما تمثل الانتخابات السبيل الأمثل للتداول السلمي للسلطة ، كما يمكن من خلالها التعبير عن سلطة الأمة في اختيار من يحكمونها . كما يرتبط بهذا ، المجالس النيابية أو التمثيلية والتي تعتبر ممثلة عن الشعب في القيام بجانب كبير من الوظائف والاختصاصات التي هي حق للشعب أو الأمة ، ولكن لصعوبة قيام الشعب بأكمله بهذه المهام ، يكون المجلس النيابي نائبه في ذلك . على أن الهدف من كل هذا هو حماية حقوق إنسان وحرياته ، وهو ما شغل حيزاً كبيراً في تناول الغزالي لمفهوم الديمقراطية .

ولكن قد يظهر التركيز على جوانب معينة ، وخصوصاً مسألة احترام حقوق الإنسان ، ثم التركيز على مسألة الحكم الفردي ، والتأكيد على دور الشعب أو الأمة في السياسة والحكم . وربما جاء هذا التركيز على جوانب معينة سببه البيئة التي عايشها الغزالي والتي انطلق منها أساساً ، والتي تبرز فيها مشكلات معينة قام الغزالي بطرح ما رآه حلاً لمثل هذه المشكلات ، وبالتحديد في شقها السياسي . وهذا أمر طبيعي ، ذلك أن الديمقراطية أساساً لم تطرح من قبل رواد الفكر الإسلامي المعاصر ، بل وسبق أن

تعامل معها جمال الدين الأفغاني، إلا بسبب وجود فراغ في النظم السياسية، أو خلل معين يتركز حول انتشار ظاهرة الحكم الفردي، وما يرتبط بذلك من مشكلات وقضايا أخرى. وهذا الأمر عبر عنه الغزالي نفسه، حيث ربط بين عدم تفعيل المبادئ أو المفاهيم السياسية الإسلامية التي يمكن أن تمثل حلاً لمشكلات الواقع السياسي، وبين السعي للاستعانة بمفاهيم أجنبية لسد الفراغ الناجم عن هذا الخلل في الواقع السياسي للمجتمعات العربية والإسلامية.

على أن الغزالي لا ينظر إلى المفهوم باعتباره مفهوماً غربياً، وإن كان هو في اللفظ كذلك. ذلك أنه يردّه إلى أصوله الإسلامية، ولذلك نجد بعض تعبيراته مثل: «الإسلام ديمقراطية سياسية، واقتصادية، واجتماعية»، أو «الفكر الديمقراطي الإسلامي»، على الرغم من انتقاده كثيراً من أوجه التجربة الغربية في مجال الديمقراطية. وهذا يعني أنه نظر إلى المفهوم من زاويتين: النظر إليه كمفهوم نظري، وفي هذا ليس هناك ما يمنع من الاستفادة منه، ومن الجانب الآخر نظر إلى التجربة الغربية وما يشوبها من سلبيات وانتقادات، فقام بالتأكيد على الضوابط التي تمنع العملية الديمقراطية من الخروج على المبادئ الدينية أو الأخلاقية.

ونلاحظ أن هناك ثباتاً نسبياً في آراء الغزالي وتصوراته حول مفهوم الديمقراطية وعلاقتها بالشورى، ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال استعراض لما أورده في هذا السياق عبر فترات زمنية مختلفة. فباستثناء قضايا محدودة من قبيل تولي المرأة السلطة، فإن الغزالي ما زال يتمسك بمعظم آرائه التي طرحها في بداية حياته. وهذا يعود بنا إلى الأسس والمرتكزات التي انطلق منها، والتي لم تتغير في مجملها. ولا يعني هذا تعصب الغزالي أو اعتزازه برأيه، فقد لاحظنا بعض القضايا التي تراجع عنها، وخصوصاً في خلافه مع جماعة الإخوان المسلمين وما قام به في بداية تلك الخلافات، وبالتحديد في خلافه مع حسن الهضيبي المرشد الثاني للجماعة، والذي كان تنصبيه مرشداً عاماً خلفاً لحسن البنا بداية لتلك الخلافات.

وتظهر أثر ظروف البيئة التي عاش فيها الغزالي، وبكافة أبعادها، بشكل واضح في تفكيره وتصوره تجاه الديمقراطية. حيث نلاحظ هذا من خلال القضايا التي تناولها في

والمشكلات التي تصدى لها، ليس في الجانب السياسي فقط، وإنما في الجوانب المختلفة لحياة المجتمعات العربية والإسلامية، وخصوصاً المجتمع المصري. وربما كانت قسوة بعض عبارات الغزالي جاءت بسبب التفاعل مع هذه البيئة. هذا إضافة إلى أثر دراسته الدينية، والتي كان لها ثمارها في نتاج الغزالي الفكري وتصوراتة تجاه قضايا المجتمع المختلفة، كما في تناوله لمفهوم الديمقراطية. فدراسته الأزهرية، أو خلفيته الدينية بشكل عام، كانت لها نتائجها الواضحة على تناول الغزالي لمفهوم الديمقراطية وعلاقته بالشورى.

ومما يجدر ذكره في هذا السياق، أن القول باختلاف طرح الغزالي بالنسبة لمفهوم الديمقراطية عن النهج العام لمشايخ أزهريين آخرين، ليس المقصود منه أن مشايخ الأزهر ليس لهم دور في السياسة أو اهتمام بها، فقد برز دور الأزهر بشكل جلي من خلال الحركات الوطنية في مصر، مثل دوره في مقاومة الحملة الفرنسية بقيادة نابليون أو الاحتلال البريطاني فيما بعد، كما أن دوره السياسي كان واضحاً منذ تأسيسه على يد الفاطميين وظهر جلياً وبشكل أكبر حين قام بتأييد محمد على وتعيينه حاكماً على مصر، وحتى عصرنا هذا فإن الأزهر له دور في بعض المجالات والسياسات الحكومية.

ولكن المقصود من اختلاف الغزالي عن مشايخ أزهريين آخرين، أن الغزالي تعامل مع مفهوم أجنبي، وهو الديمقراطية، مع ميل كبير للتأييد والأخذ به وظهر مدافعاً عنه وإلى حد كبير، وقد يندر مثل هذا النهج بين مشايخ الأزهر. وربما كانت هنالك طروحات من قبل مشايخ أزهريين في مجالات قريبة من هذه، مثل كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)، ثم خالد محمد خالد في كتابه (من هنا نبدأ)، ولكن الغزالي قد حافظ على إطاره العام الذي يعمل من خلاله، وهو المبادئ الإسلامية. ذلك أن علي عبد الرازق أو خالد محمد خالد قد تعرضا لانتقادات واسعة حين نشرهما كتابيهما، على اعتبار أنهما يتضمنان الدعوة لفصل الدين عن الدنيا، فرد بعض العلماء على كلا الطرفين، مثل رد رشيد رضا على علي عبد الرازق في كتابه (الخلافة بعد ظهور كتاب علي عبد الرازق)، كما تصدى الأزهر لخالد محمد خالد وقام بفصله من عضويته.

فخلفية الغزالي الدينية تلك ظهرت جلية في الأساس الذي ارتكز إليه في تفكيك هذا المفهوم، والنظر إليه من منظار ديني أولاً ثم واقعي ثانياً، وخصوصاً في مقارنته بين الشورى والديمقراطية، حيث كان لهذه المقاربة الحظ الأكبر في تعامل الغزالي مع مفهوم الديمقراطية. حيث وصل الغزالي في نهاية الأمر إلى أن الديمقراطية لا تختلف مع الأصول والمبادئ الإسلامية، بل إنه في كثير من جوانبها تعتبر مرتبطة بأصول إسلامية ثابتة.

ويمكننا القول، وانطلاقاً مما سبق، بواقعية الغزالي. أي الابتعاد عن التحليق بعيداً عن متطلبات الواقع أو ما يمكن تطبيقه فيه. وهذا ناجم عن تأثره بالبيئة التي عايشها بإيجابياتها وسلبياتها، الأمر الذي انعكس على المشكلات التي عالجها أولاً، ثم على الحلول التي رآها ملائمة لتلك المشكلات والأزمات. وهنا يمكن أن نستذكر بعض المفكرين الذين غرقوا بالمثاليات، والذين لم ترأفكارهم وطروحاتهم طريقها إلى الواقع مطلقاً.

ولكن واقعية الغزالي هنا دفعته للاهتمام بالواقع ومشكلاته وقضاياها، أكثر من الاهتمام بالتأصيل النظري أو الفلسفي بالنسبة لمفهوم الديمقراطية، وحتى بالنسبة لإشكالية العلاقة مع الشورى باعتبارها المفهوم الأساسي في المنظومة السياسية الإسلامية، بالرغم من اهتمامه بالمقاربة بينهما، وهذا سببه أن اهتمامه بالواقع شده بعيداً عن التأصيل النظري، وهذه تمثل نقطة إيجابية وصعوبة منهجية في دراسة المفهوم عند الغزالي في نفس الوقت.

ونستطيع تلخيص ما سبق حول فكرة الغزالي عن الديمقراطية وارتباطها بالشورى، بأن الديمقراطية عند الغزالي تعني مؤسسات وآليات، وهذه المؤسسات والآليات تعتبر من الوسائل الفعالة للتعبير عن مبادئ إسلامية من قبيل الشورى. ولذلك كان من الضروري المقاربة بين كل من الديمقراطية والشورى من خلال مبادئهما ومرتكزاتهما، وهذه ربما كانت ضرورة إقناعية أكثر من كونها ضرورة عملية، أي أنه لكي يقدم هذا المفهوم إلى فئات مختلفة من الناس في المجتمعات العربية والإسلامية، فإنه من الضروري نفي الاختلاف في الأسس لكي يصبح من الأسهل الأخذ بما تفرزه هذه

الأسس والمبادئ. ولكن من الناحية العملية، فإنه يمكن النظر إلى هذه المؤسسات والآليات كأطر مجردة دون الالتفات إلى المنطلقات التي تقوم عليها. ومع ذلك، ظهر تقارب إلى حد كبير بين ما قرره الإسلام في المجال السياسي، وبين ما تقوم عليه الديمقراطية، في سياقها النظري، من منطلقات وأسس، وهذا انعكس على ما يقوم على هذه المنطلقات من آليات للتطبيق العملي.

وإذا أخذنا بالاعتبار النقاط السابقة، فإنه لا يمكن النظر إلى الغزالي باعتباره من الداعين للسير في ركب حركة التغريب (أي التمسك بجلب كل ما هو غربي من مفاهيم ونظم)، بل يمكن وصفه بأنه أحد رواد مدرسة التجديد، والتي تعني العودة بالأصول الإسلامية إلى ما كانت عليه في حياة المسلمين الأولى، ثم مساهمة تطورات واحتياجات الحياة والواقع ضمن إطار تلك النصوص والمبادئ. فبهذا الشكل يعتبر الغزالي مجتهداً ومجدداً، وملتزماً، في الوقت ذاته، بما تمليه الاعتبارات الدينية التي تشكل الأرضية الأساسية فيما عالجها من موضوعات وما وصل إليه من نتائج.

ولعل ما طرحه الغزالي في مجال الديمقراطية، بالإضافة إلى غيره من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، يمثل جهداً لوضع المفاهيم الإسلامية في سياقها الطبيعي، وذلك من خلال العمل على إثبات أن بعض المفاهيم الغربية الحديثة مثل الديمقراطية، تقوم على مبادئ عرفها المسلمون منذ قرون خلت. إضافة إلى أن ما طرحه البعض من ضرورة إثبات أن المفاهيم الإسلامية تمثل البديل الأنسب لما يطرحه الغرب من مفاهيم مشابهة، يمكن أن يتحقق من خلال تصحيح مسار مفاهيم يمكن أن تكون إيجابية في مجملها وجوهرها، ولكن التطبيق العملي لها شابه بعض السلبيات التي انعكست على المفهوم نفسه، وهنا يأتي دور المفكر الإسلامي في وضع التجربة الإسلامية، ونقصد حتى نهاية فترة الخلافة الراشدة، في سياق المفهوم الذي نحن بصدد، وذلك لإصلاح ما شاب هذا المفهوم من خلل جراء الصورة السلبية التي علقت به من خلال التطبيق العملي في العديد من المجتمعات، ومنها المجتمعات والدول الغربية. وهذا يعني أمرين: أن مفهوم الديمقراطية ليس مخالفاً لما قرره المبادئ الإسلامية وأن كثيراً من عناصره يمكن ردها إلى هذه المبادئ، وما يتم توجيهه من انتقادات مصدره الواقع والتطبيق وليس المفهوم النظري، ثم إن هذا المفهوم حتى ولو كان ذا مصدر خارج عن

إطار التعاليم والمبادئ الدينية الإسلامية، فإنه من خلال النموذج الإسلامي في التطبيقات السياسية يمكن صبغه بصبغة معينة .

وأخيراً نقول : إن دراسة مفهوم الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، ومن خلال نماذج مختلفة، يمكن أن تدفع لدراسة مفاهيم أخرى، قد تبدو في ظاهرها متعارضة مع ما هو مقرر عند المسلمين، ولكن جوهرها لا يخرج عن ذلك الإطار الذي تمثله المبادئ الإسلامية والأصول بأبعادها المختلفة، وهذا ما لاحظناه عند دراستنا لمفهوم الديمقراطية .

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

أ- الكتب:

- ١- إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن: ١٩٤٦ - ١٩٩٦، عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات ودار سندباد للنشر، ١٩٩٧ م.
- ٢- أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، ط ٤، الكويت: دار القلم، ١٩٨٠.
- ٣- -----، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤ م.
- ٤- أحمد الأصبحي، «تعقيب»، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ م.
- ٥- أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧ م.
- ٦- أحمد الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، عمان: دار عمار، ١٩٨٩ م.
- ٧- أحمد العسال، «الجوانب النفسية والخلقية للشيخ الغزالي»، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ م.
- ٨- أحمد العوضي، الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية: مقارنة بالنظم الوضعية، الكرك (الأردن): مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، ١٩٩٥ م.
- ٩- أحمد مبارك، الإسلام وأزمة الديمقراطية، طرابلس (ليبيا): منشورات رسالة الجهاد، ١٩٨٦ م.

- ١٠- آدم برزفورسكي، الديمقراطية كنتيجة عارضة للنزاعات، في: چون السترورون سلاجستاد (محرران)، الدستورية والديمقراطية: دراسة في العقلانية والتغيير الاجتماعي، ترجمة: سمير نصار، عمان: دار النسر للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.
- ١١- إسماعيل علي سعد، أصول علم الاجتماع السياسي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٨م.
- ١٢- ألان تورين، ماهي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٥م.
- ١٣- أنيس الأبيض، رشيد رضا: تاريخ وسيرة، طرابلس (لبنان): جروس برس، ١٩٩٣م.
- ١٤- أوليثيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروّة، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٤م.
- ١٥- أيمن ظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عامًا، عمان: دار البيارق، د.ت.
- ١٦- بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، ط ٧، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤م.
- ١٧- التعددية السياسية: رؤية إسلامية، (مجموعة مؤلفين)، القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٤م.
- ١٨- توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ط ٢، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.
- ١٩- ثناء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م.
- ٢٠- جلال يحيى وخالد نعيم، مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٨م.
- ٢١- چون إسبوزيتو وچون فول، الإسلام والديمقراطية، ترجمة: صفوان عكاش، حلب (سوريا): فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠٠٠م.
- ٢٢- چون السترورون سلاجستاد (محرران)، الدستورية والديمقراطية: دراسة في العقلانية والتغيير الاجتماعي، ترجمة: سمير نصار، عمان: دار النسر للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

- ٢٣- حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والتهج، الخرطوم: د.ن، ١٩٨٩م.
- ٢٤- -----، حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب، تحرير: آرثر ل. لوري، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥م.
- ٢٥- حيدر إبراهيم، على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م.
- ٢٦- دافيد بيتهم وكيفين بويل، الديمقراطية أسئلة وأجوبة، فرنسا: اليونسكو، ١٩٩٦م.
- ٢٧- دافيد ب. فورسايت، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٣م.
- ٢٨- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م.
- ٢٩- رضوان السيد، الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي، في: رضوان زيادة (محرراً)، الإسلام والفكر السياسي، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.
- ٣٠- رمضان عبد التواب، لغة الإمام الشيخ محمد الغزالي في مؤلفاته: نظرة تحليلية، في: عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ محمد الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم دراسة لجوانب من فكره، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
- ٣١- روبرت دال، مقدمة إلى الديمقراطية الاقتصادية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.
- ٣٢- زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩م.
- ٣٣- سالم الكسواني، مبادئ القانون الدستوري، عمان: ١٩٨٣م.
- ٣٤- سليمان بن فهد العودة، حوار هادئ مع محمد الغزالي، ط ٢، السعودية: دار الوطن للنشر، ١٤١٣هـ.
- ٣٥- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ١ + ج ٢، ط ١٧، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ١٩٩٢م.

- ٣٦- سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم السياسية ضرورة منهجية، في: المنهاجية الإسلامية في العلوم السياسية والسلوكية والتربوية، أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢ م.
- ٣٧- -----، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٩ م.
- ٣٨- شوقي الجمل وعبد الرزاق عبد الله إبراهيم، تاريخ مصر المعاصر، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م.
- ٣٩- صالح سُميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٨ م.
- ٤٠- طارق البشري، «تعقيب»، في: ندوة التعددية السياسية رؤية إسلامية، القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٤ م.
- ٤١- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، ط ٢، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢ م.
- ٤٢- عبد الله المصري، الداعية الشهيد محمد الغزالي، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٦ م.
- ٤٣- عبد الحليم عويس، «الشيخ الغزالي: مراحل عظيمة في حياة مجاهد عظيم»، في: عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ محمد الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع ١٩٩٣ م.
- ٤٤- عبد الحميد أبو سليمان، «السياسة والحكم في الإسلام»، في: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر (أبحاث ووقائع اللقاء الثاني للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض ٢٣ ذو القعدة - ٣ ذو الحجة ١٣٩٣ هـ)، ط ٣، الرياض: ١٩٨٤ م.
- ٤٥- عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، القاهرة: دار الفكر العربي ١٩٩٦ م.
- ٤٦- عبد الحميد متولي وسعد عصفور ومحسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون تاريخ.
- ٤٧- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: أسعد السحمراني، بيروت: دار النفائس ١٩٨٤ م.
- ٤٨- عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩ م.

- ٤٩- عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، ط ٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩م.
- ٥٠- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط ٩، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.
- ٥١- عبد المنعم محفوظ ونعمان الخطيب، مبادئ في النظم السياسية، عمان: دار الفرقان، ١٩٨٧م.
- ٥٢- عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، الجزء الثاني، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م.
- ٥٣- عدنان علي رضا النحوي، الشورى لا الديمقراطية، ط ٤، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.
- ٥٤- علاء محمد الغزالي، السيرة الشخصية للشيخ محمد الغزالي، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ٥٥- علي جريشة، إعلان دستوري إسلامي، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر ١٩٨٥م.
- ٥٦- علي جمعة، الشيخ الغزالي ورؤيته للفكر الإسلامي والإنساني، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ٥٧- علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، في: علي خليفة الكواري (محرراً)، حوار من أجل الديمقراطية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦م.
- ٥٨- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، بيروت: دار المنهل اللبناني ١٩٩٨م.
- ٥٩- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.
- ٦٠- فهمي جدعان، العالم بين حدين: قراءة في المبادئ الموجهة للتجربة الغزالية، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ٦١- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م.

- ٦٢- فيصل دراج وجمال باروت (منسقان)، الأحزاب السياسية والحركات والجماعات الإسلامية، ط ٢، دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠ م.
- ٦٣- قطب محمد قطب، خطب الشيخ محمد الغزالي في شؤون الدين والحياة، القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٦ م.
- ٦٤- كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٧ م.
- ٦٥- ليلاند دوايت بولدين، الديمقراطية أمل الإنسانية الكبير، ترجمة: يوسف الخال، بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦ م.
- ٦٦- مأمون الهضيبي، في: حازم الأشهب وفريد إبراهيم (إعداد)، مصر بين الدولة الدينية والمدنية، قبرص: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢ م.
- ٦٧- محفوظ عزام، العقيدة الإسلامية في فكر الشيخ الغزالي، في: عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ محمد الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣ م.
- ٦٨- محمد أحمد درنيقة، السيد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية، طرابلس (لبنان): مؤسسة الرسالة ودار الإيمان، ١٩٨٦ م.
- ٦٩- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط ١٤، بيروت: دار التعارف للمطبوعات ١٩٨٦ م.
- ٧٠- محمد التسخيري، حول الدستور الإسلامي في مواد العامة، ط ٢، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٧ م.
- ٧١- محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد (٤)، قم (إيران) - بيروت: مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٥ م.
- ٧٢- محمد رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة: وجيه كوثراني، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٨٠ م.
- ٧٣- محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام: رسم لمنهاج وحل لمشكلات، ط ٦، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ م.
- ٧٤- محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨ م.
- ٧٥- محمد شلبي، الشيخ الغزالي ومعركة المصحف في العالم الإسلامي، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧ م.

- ٧٦- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤ م.
- ٧٧- محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥ م.
- ٧٨- -----، الشيخ الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ م.
- ٧٩- -----، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤ م.
- ٨٠- -----، تجديد الفكر الإسلامي: محمد عبده ومدرسته، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٠ م.
- ٨١- محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٩٣ م.
- ٨٢- -----، «تعقيب»، في: إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧ م.
- ٨٣- -----، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ط ٢، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٨ م.
- ٨٤- -----، قذائف الحق، ط ٢، صيدا - لبنان: المكتبة العصرية، د.ت.
- ٨٥- -----، من هنا نعلم، ط ٦، القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت.
- ٨٦- -----، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، د.ت.
- ٨٧- -----، هذا ديننا، ط ٣، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٥ م.
- ٨٨- -----، نحن مهزومون في هذا العصر، في: عمرو عبد السميع (محاوَرًا)، الإسلاميون: حوارات حول المستقبل، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢ م.
- ٨٩- -----، مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه، عمان: مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة، ١٩٨٤ م.

- ٩٠- ----- ، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر ، ط ٣ ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٩٠ م .
- ٩١- ----- ، معركة المصحف في العالم الإسلامي ، ط ٢ ، القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٤ م .
- ٩٢- ----- ، الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين ، ط ٢ ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٥١ م .
- ٩٣- ----- ، الطريق من هنا ، ط ٣ ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٢ م .
- ٩٤- ----- ، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا ، ط ٢ ، عمان : مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة ، ١٩٨٥ م .
- ٩٥- ----- ، الجرعات الأخيرة من الحق المر ، ج ٦ ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٧ م .
- ٩٦- ----- ، الإسلام والمناهج الاشتراكية ، القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٠ م .
- ٩٧- ----- ، الإسلام والطاقات المعطلة ، ط ٤ ، القاهرة : دار الكتب الإسلامية ، ١٩٨٣ م .
- ٩٨- ----- ، علل وأدوية ، دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨ م .
- ٩٩- ----- ، كيف نتعامل مع القرآن ، (مدارس أجراها عمر عبيد حسنة) ، ط ٣ ، فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٢ م .
- ١٠٠- ----- ، الإسلام والاستبداد السياسي ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٧ م .
- ١٠١- ----- ، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ١٩٨٦ م .
- ١٠٢- ----- ، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية ، ط ٢ ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٦ م .
- ١٠٣- ----- ، هموم داعية ، ط ٢ ، القاهرة : دار البشير ، ١٤٠٥ هـ .
- ١٠٤- ----- ، نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، ط ٢ ، القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٣ م .

- ١٠٥- ----- ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ط ٤ ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٩ م .
- ١٠٦- ----- ، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل ، ط ٢ ، فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩١ م .
- ١٠٧- ----- ، دفاع عن العقيدة والشرعية ضد مطاعن المستشرقين ، ط ٥ ، القاهرة : دار الكتب الإسلامية ، ١٩٨٨ م .
- ١٠٨- ----- ، الإسلام في وجه الزحف الأحمر ، الكويت : مكتبة الأمل ، ١٩٦٦ م .
- ١٠٩- ----- ، الحق المر ، ج ٣ ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٦٦ م .
- ١١٠- ----- ، في موكب الدعوة ، ط ٢ ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٥٧ م .
- ١١١- ----- ، جرعات جديدة من الحق المر ، ج ٧ ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، ١٩٩٦ م .
- ١١٢- ----- ، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث ، ط ٤ ، القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م .
- ١١٣- ----- ، الحق المر ، ج ٥ ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، ١٩٩٦ م .
- ١١٤- ----- ، أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية ، القاهرة : دار الشرق الأوسط للنشر ، ١٩٩٠ م .
- ١١٥- ----- ، ليس من الإسلام ، ط ٦ ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٩٦ م .
- ١١٦- ----- ، الإسلام والأوضاع الاقتصادية ، ط ٦ ، القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٣ م .
- ١١٧- ----- ، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨ م .
- ١١٨- ----- ، مائة سؤال عن الإسلام ، الطبعة الرابعة ، القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٩ م .
- ١١٩- ----- ، سر تأخر العرب والمسلمين ، القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ م .

- ١٢٠- محمد قدري قلججي، محمد عبده: بطل الثورة الفكرية في الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين ١٩٤٨م.
- ١٢١- محمد يونس، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد: قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.
- ١٢٢- محمود الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٦م.
- ١٢٣- -----، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة ١٩٨٦م.
- ١٢٤- -----، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٦م.
- ١٢٥- مصطفى عبد الله خشيم، موسوعة علم السياسة، طرابلس (ليبيا): الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٤م.
- ١٢٦- معن أبو نوار، في الديمقراطية الحديثة، عمان: د.ت. ١٩٩٢م.
- ١٢٧- مورييس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، بيروت: دار النهار للنشر ١٩٧٥م.
- ١٢٨- موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن، عمان: دار البشير للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.
- ١٢٩- ناجي علوش، الديمقراطية: المفاهيم والإشكالات، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤م.
- ١٣٠- ناصر الأنصاري، المجلد في تاريخ مصر: النظم السياسية والإدارية، ط ٢، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧م.
- ١٣١- نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، الأردن: منشورات جامعة مؤتة، ١٩٩٤م.
- ١٣٢- هاني المرعشلي، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣م.
- ١٣٣- يوسف القرضاوي، الغزالي رجل الدعوة، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

١٣٤ - ----- ، فتاوى معاصرة، ج ٢، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣ م.

١٣٥ - ----- ، الشيخ الغزالي كما عرفته: رحلة نصف قرن، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥ م.

ب - الدوريات:

١- إبراهيم البيومي غانم، تمييز منظومة مفاهيم الفكر السياسى الإسلامى، مجلة منبر الحوار، (بيروت)، العدد ٢٩، السنة الثامنة، صيف ١٩٩٣، ص ١٤٢ - ١٤٨.

٢- إحسان هندي، الديمقراطية والحرية في الإسلام، مجلة نهج الإسلام، (دمشق)، العدد ٦١، السنة السادسة عشرة، آب ١٩٩٥، ص ٥٦ - ٥٩.

٣- إسحاق الفرحان، الموقف الإسلامى من المشاركة السياسية، مجلة الندوة، (عمان)، المجلد السابع، العدد الأول، شباط ١٩٩٦، ص ١٨ - ٣٠.

٤- بشار عواد معروف، الحريات وأنواعها وضوابطها في الإسلام، مجلة آفاق الإسلام، (عمان)، العدد الثالث، السنة الثانية، أيلول ١٩٩٤، ص ٣٤ - ٥٥.

٥- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربى، (بيروت)، العدد ٧٥، أيار ١٩٨٥، ص ٤ - ٢٣.

٦- حسن جابر، الدين وحقوق الاختلاف: في معالجة إشكاليات المقاربة بين الدين والديمقراطية، مجلة المنطلق، العدد ١١٥، ربيع ١٩٩٦، ص ٢٤ - ٣٣.

٧- راشد الغنوشي، إقصاء الشريعة والأمة: (تداعيات خوف الفتنة)، مجلة المنطلق، (بيروت)، العدد ١١٠، شتاء ١٩٩٥، ص ٢٤ - ٣٥.

٨- -----، فلسفة الإسلام السياسية، مجلة المنطلق، (بيروت)، العدد ١٢٠، ربيع - صيف ١٩٩٨، ص ١٠٢ - ١١٠.

٩- رضوان السيد، مسألة العدل في الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، مجلة آفاق الإسلام، (عمان)، العدد الأول، السنة الرابعة، آذار ١٩٩٦، ص ٦ - ١٥.

١٠- -----، مسألة الشورى بين النص التاريخى والتجربة التاريخية للأمة، مجلة الندوة، (عمان)، المجلد السابع، العدد الثانى، ١٩٩٦، ص ٣١ - ٤٢.

١١- -----، التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الندوة، (عمان)، المجلد الثامن، العدد الرابع، تشرين الثاني ١٩٩٧، ص ٨-١٦.

١٢- زكي أحمد، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر، المستقبل العربي، (بيروت)، السنة العاشرة، العدد ١٦٤، تشرين أول ١٩٩٢م، ص ١١٢-١٢٢.

١٣- صلاح زرنوقة، المشاركة السياسية والعملية الانتخابية، مجلة الديمقراطية، (القاهرة)، العدد الأول، السنة الأولى، شتاء ٢٠٠١م، ص ٢١-٢٧.

١٤- الطيب زين العابدين، نحو شورى فاعلة، مجلة الإنسان، (پريس)، العدد العاشر، السنة الثانية، نيسان ١٩٩٣، ص ٧٤-٧٩.

١٥- عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، مجلة الفكر السياسي، (دمشق)، العدد الثاني، ربيع ١٩٩٨م، ص ١٤٩-١٧٨.

١٦- عزيز الحمداني، عقدة الديمقراطية، مجلة المنطلق، (بيروت)، العدد ١١٥، ربيع - صيف ١٩٩٦م، ص ٣٤-٨٠.

١٧- عصمت سيف الدولة، الإسلام وحقوق الإنسان: التعارض والتوافق، مجلة منبر الحوار، (بيروت)، العدد ٩، السنة الثالثة، ربيع ١٩٨٨م.

١٨- فتحى عثمان، الديمقراطية في أدبيات حسن البنا، ترجمة: منير غنام، مجلة الإنسان، (پريس)، العدد الأول، السنة الأولى، إبريل ١٩٩٠م، ص ٧٠-٧٦.

١٩- م. أقاضى، المبادئ الدستورية للنظام السياسي الإسلامي، مجلة الفكر الإسلامي والإبداع العلمي، (ماليزيا)، المجلد ٢، العدد ٢، حزيران ١٩٩٢م، ص ٣٤-٤٧.

٢٠- محمد حسن الأمين، التبليغ والسلطة، مجلة الشاهد، (قبرص)، العدد ١٦٣، آذار ١٩٩٩م، ص ٧٦-٨١.

٢١- -----، رؤية إسلامية للديمقراطية، مجلة المنابر، (بيروت)، العدد ٦٦، كانون الثاني - شباط - آذار، السنة السادسة، ١٩٩٢، ص ٥٩-٦٥.

٢٢- محمد خاتمي، الدين والديمقراطية: أسئلة الواقع في الدولة الدينية، مجلة المنطلق، (بيروت)، العدد ١١٥، ربيع - صيف ١٩٩٦م، ص ٨١-٩٦.

٢٣- محمد سليم العوا، الأمة والسلطة: حاكمية الشورى، مجلة المنطلق، (بيروت)، العدد ١١٠، شتاء ١٩٩٥م، ص ٣٦-٤٤.

٢٤- -----، التعددية السياسية من منظور إسلامي، مجلة الإنسان، (باريس)، العدد الثاني، السنة الأولى، آب ١٩٩٠م، ص ٢٢ - ٢٦.

٢٥- محمد عمارة، الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية: (تصورات في حدود ولاية الولي ومسؤوليات المواطنين)، مجلة المنطلق، (بيروت)، العدد ١١٠، شتاء ١٩٩٥، ص ٤٥ - ٥٨.

٢٦- محمد الغزالي، تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، مجلة منبر الحوار، (بيروت)، السنة الرابعة، العدد ١٣، ربيع ١٩٨٩م، ص ١٣ - ١٩.

٢٧- -----، قصة حياة، مجلة إسلامية المعرفة، (فيرچينيا)، السنة الثانية، العدد السابع، يناير ١٩٩٧م، ص ١٥٥ - ٢٣٠.

٢٨- محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة، مجلة منبر الحوار، (بيروت) العدد ٣٤، السنة التاسعة، خريف ١٩٩٤م، ص ٥ - ٣٣.

٢٩- محمد وقيع الله، ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي، مجلة إسلامية المعرفة، (فيرچينيا)، السنة الثانية، العدد السابع، يناير ١٩٩٧م، ص ١٠٥ - ١٣٧.

٣٠- منير شفيق، حول التعددية والانتخاب واختيار الحاكم، مجلة الإنسان، (باريس)، العدد الثامن، السنة الثانية، آب ١٩٩٢م، ص ٤٧ - ٥٦.

٣١- نعمان الخطيب، موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية، مجلة الإسلام اليوم، (الرباط)، العدد ٤، إبريل ١٩٨٦م، ص ١٤ - ٢٢.

٣٢- هبة رؤوف عزة، الحق المر: الشيخ الغزالي وقضايا المرأة، مجلة إسلامية المعرفة، (فيرچينيا)، السنة الثانية، العدد السابع، يناير ١٩٩٧م، ص ٨٧ - ١٠٤.

٣٣- وجيه كوثراني، الديمقراطية ومسألة الأقليات في الفكرين القومي والإسلامي، مجلة منبر الحوار، (بيروت)، العدد ٣٤، السنة التاسعة، خريف ١٩٩٤م، ص ٣٤ - ٥٩.

ج - الرسائل العلمية غير المنشورة:

١- خالد الشقران، الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن: ١٩٤٦ - ١٩٩٦، (الأردن): جامعة آل البيت، معهد بيت الحكمة، ١٩٩٧م (رسالة ماجستير غير منشورة).

د - النشرات الخاصة:

- ١ - حقوق الإنسان مجموعة صكوك دولية، نشرة صادرة عن الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٨٣ م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

A - Books:

- 1 - Britannica Junior Encyclopaedia, Wiliam Benton Publisher, Chicago 1971.
- 2 - The Encyclopaedia Americana, vol. 8 , Grolier incorporated, U.S.A. 1989.

B - Periodicals:

- 1 - Esposito, John L. and Piscatori, James p. " , Democratization and Islam", **The Middle East Journal**, U.S.A) ، Vol. 45, No. 3, Summer 1999, pp. 427 - 440.
- 2 - Siddiqui ,Omar " , Relativism vs. Universalism: Islam and the Human Rights Debate", **American Journal of Islamic Sciences**, U.S.A, vol. 18 ،No. 1, Winter 2001, pp. 59 - 94.
- 3 - Taraki ،Liza " , Jordanian Islamists and the Agenda for Women: Between Discourse and the Practice", **Middle Eastern studies** , London, Vol. 32, No. 1 , Jan 1996, pp. 140 - 155.
- 4 - Wright, Robin " , Islam, Democracy, and the West", **Foreign Affairs** , U.S.A) ، Vol. 71, No. 3, Summer 1992, pp. 427 - 440.

ثالثاً: مواقع على شبكة الإنترنت:

- 1 - www.alhewar.com/Islamdecl.html.
- 2 - www.unhchr.ch/hr.

ملحق (١)

قائمة بمؤلفات الشيخ محمد الغزالي

(مرتبة حسب تاريخ صدور الطبعة الأولى)

- ١- الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط ٦، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٣ م
- ٢- الإسلام والمناهج الاشتراكية، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠ م.
- ٣- الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، ط ٢، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١ م.
- ٤- الإسلام والاستبداد السياسي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م.
- ٥- من هنا نعلم، الطبعة السادسة، القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ت.
- ٦- تأملات في الدين والحياة، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٩٢ م.
- ٧- عقيدة المسلم، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٩٠ م.
- ٨- خلق المسلم، الطبعة السادسة، دمشق: دار القلم، ١٩٨٧ م.
- ٩- التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام: دحض شبهات ورد مفتريات، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٦ م.
- ١٠- فقه السيرة، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٧ م.
- ١١- في موكب الدعوة، ط ٢، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٧ م.
- ١٢- ظلام من الغرب، ط ٢، القاهرة: دار الكتب الحديثة ١٩٦٥ م.
- ١٣- جدد حياتك، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٩ م.
- ١٤- ليس من الإسلام، ط ٦، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦ م.
- ١٥- من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، ط ٤، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤ م.
- ١٦- كيف نفهم الإسلام، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٩١ م.
- ١٧- الاستعمار أحقاد وأطماع، ط ٣، القاهرة: مطبعة حسان، ١٩٨٣ م.

- ١٨ - نظرات في القرآن الكريم، ط ٦، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٦ م.
- ١٩ - مع الله: دراسات في الدعوة والدعاة، دمشق: دار القلم، ١٩٨٩ م.
- ٢٠ - معركة المصحف في العالم الإسلامي، ط ٢، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٤ م.
- ٢١ - كفاح دين، ط ٥، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١ م.
- ٢٢ - الإسلام والطاقت المعطلة، ط ٤، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٣ م.
- ٢٣ - حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٩٣ م.
- ٢٤ - هذا ديننا، ط ٣، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٥ م.
- ٢٥ - حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي (في الطبقات القديمة: الخديعة: حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي)، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٨ م.
- ٢٦ - الجانب العاطفي من الإسلام، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٩٠ م.
- ٢٧ - الثقافة الإسلامية، (بالاشتراك مع عبد الرحمن حبنكة)، جدة: جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٠ م.
- ٢٨ - عالمية الرسالة بين النظرية والتطبيق، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٠ م.
- ٢٩ - دفاع عن العقيدة والشرعية ضد مطاعن المستشرقين، ط ٥، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٨ م.
- ٣٠ - ركائز الإيمان بين العقل والقلب، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٣ م.
- ٣١ - حصاد الغرور، ط ٢، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٩ م.
- ٣٢ - الإسلام في وجه الزحف الأحمر، الكويت: مكتبة الأمل، ١٩٦٦ م.
- ٣٣ - فذائف الحق، ط ٢، صيدا - لبنان: المكتبة العصرية، بدون تاريخ.
- ٣٤ - الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، ط ٣، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠ م.
- ٣٥ - فن الذكر والدعاء عند خاتم الأنبياء، ط ٢، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٠ م.
- ٣٦ - مقدمات الغزالي أو مفاتيح الدعوة، فكرة وإعداد: طه إبراهيم شعبان، القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠١ هـ.
- ٣٧ - دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ط ٢، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٨ م.
- ٣٨ - نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، ط ٢، القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣ م.
- ٣٩ - مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، ط ٢، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦ م.

- ٤٠ - هموم داعية، ط ٢، القاهرة: دار البشير، ١٤٠٥هـ.
- ٤١ - مائة سؤال عن الإسلام، ط ٤، القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٧م.
- ٤٢ - علل وأدوية، دمشق: دار القلم، ١٩٨٨م.
- ٤٣ - مستقبل الإسلام خارج أرضه، كيف نفكر فيه؟ عمان: مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة، ١٩٨٤م.
- ٤٤ - قصة حياة (غير منشورة)، نشرت مقتطفات منها في مجلة إسلامية المعرفة العدد ٧، السنة الثانية، يناير ١٩٩٧م، ص ١٥٥ - ٢٣٠.
- ٤٥ - سر تأخر العرب والمسلمين، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
- ٤٦ - الطريق من هنا، ط ٣، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م.
- ٤٧ - جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- ٤٨ - الدعوة الإسلامية ملامح آفاق، (كتاب الأمة، قطر).
- ٤٩ - الحق المر (سبعة أجزاء)، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦ - ١٩٩٧م.
- ٥٠ - الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ط ٢، عمان: مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة ١٩٨٥م.
- ٥١ - خطب الشيخ محمد الغزالي في شؤون الدين والحياة، عدة أجزاء، (إعداد قطب محمد قطب)، القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٦ - ١٩٨٨م.
- ٥٢ - المحاور الخمسة للقرآن الكريم، ط ٢، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩م.
- ٥٣ - السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط ٤، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م.
- ٥٤ - قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ط ٥، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤م.
- ٥٥ - تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، ط ٢، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.
- ٥٦ - أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية، القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠م.
- ٥٧ - كيف نتعامل مع القرآن الكريم، (مدارسه أجراها عمر عبيد حسنة)، ط ٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ١٩٩٢م.
- ٥٨ - صيحة تحذير من دعاة التنصير، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١م.

- ٥٩ - جرعات جديدة من الحق المر (عدة أجزاء)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٦ م.
- ٦٠ - نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦ م.
- ٦١ - كنوز من السنة، تحقيق: محمد خالد القعيد، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨ م.
- ٦٢ - الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨ م.
- ٦٣ - الحياة الأولى (ديوان شعر)، تحقيق وتقديم: مصطفى الشكعة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨ م.

٦٤ - اليهود المعتدون ودولتهم إسرائيل، دمشق: دار القلم، ١٩٩٩ م.

ملحق (٢)

قائمة بالمؤلفات التي كتبت حول الغزالي

- ١- محمد شلبي، الشيخ الغزالي ومعركة المصحف في العالم الإسلامي، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع ١٩٨٧م.
- ٢- محمد عمارة، الشيخ محمد الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.
- ٣- عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ محمد الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
- ٤- يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته: رحلة نصف قرن، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.
- ٥- فتحي ملكاوي (محرراً)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ٦- عدد خاص من مجلة إسلامية المعرفة (ماليزيا) العدد السابع، السنة الثانية، يناير ١٩٩٧م.
- ٧- محمد يونس، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد: قراءة في تجربة الشيخ الغزالي، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.
- ٨- عبد الله المصري، الداعية الشهيد الشيخ محمد الغزالي: نشأته وسيرته الذاتية وطرف من أمجاده في مسيرة حياته، (ضمن سلسلة رسائل جامع عمرو بن العاص)، القاهرة: دار الاعتصام ١٩٩٦م.
- ٩- محمد جلال كشك، الشيخ محمد الغزالي بين النقد العاتب والمدح الشامت، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي ١٩٩٠م.
- ١٠- سليمان بن فهد العودة، حوار هادئ محمد الغزالي (نقد كتاب السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث)، ط ٢، السعودية: دار وطن للنشر، ١٤١٣هـ.

- ١١- جمال سلطان، أزمة الحوار الديني: نقد كتاب السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة: دار الصفا للنشر والتوزيع والتجارة، ١٩٩٠م.
- ١٢- كشف مواقف الغزالي من السنة وأهلها ونقد بعض آرائه، السعودية: مكتبة ابن القيم ومكتبة المدينة المنورة، ١٩٨٩م.
- ١٣- أحمد حجازي السقا، دفع الشبهات عن الشيخ محمد الغزالي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٠م.
- ١٤- مسعود الفلوسي، الشيخ محمد الغزالي رائد منهج التفسير الموضوعي في العصر الحديث، المنصورة (مصر): دار الوفاء، ٢٠٠٠م.
- ١٥- عامر النجار، نظرات في فكر الغزالي، ط ٢، القاهرة: دار المعارف ١٩٩٢م.



محمد عبد الفتاح فتوح

* من مواليد حلب (سورية)، عام ١٩٧٥ م .

* بكالوريوس في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة مؤتة، الأردن (١٩٩٧م).

* ماجستير في العلوم السياسية، معهد بيت الحكمة، جامعة آل البيت، الأردن (٢٠٠١م).

* يعمل باحثاً ومحرراً في معهد الشرق العربي في لندن.

* من أبحاثه :

– التحول الديمقراطي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر – دراسة مقارنة .

– التحول الديمقراطي في إفريقيا مع التطبيق على نيجيريا .

– أثر المسألة الكردية في العلاقات السورية التركية .

– الأقليات والتكامل القومي في تركيا .

هذا الكتاب

يُعدُّ هذا الكتاب محاولة لتوثيق جانب من المناقشات والمداولات التي لم تتوقف، بين المفكرين الإسلاميين؛ (أى الذين ينطلقون من المبادئ والأسس الإسلامية) بشأن مفهوم الديمقراطية، ومدى تطابقه أو اختلافه مع ما جاء في تحديد أطر النظام السياسي في مصادر التشريع الإسلامية، لا سيما ما ارتبط منها بمفهوم الشورى الذي عرفه المسلمون.

ورغم أن هذا الكتاب اعتمد الشيخ محمد الغزالي نموذجاً؛ وذلك بعد استقرار أفكار التيارات والاتجاهات المختلفة عبر مفكراتها، إلا أن هذا لا يمثل انتصاراً لتيار معين، بقدر ما هو محاولة لرسم إطار متكامل لرأي يعبر، وإلى حد كبير، عما تعتمده الحركات والأحزاب الإسلامية التي انخرط كثير منها في العملية السياسية الديمقراطية.

ويبقى هذا الكتاب دراسة فكرية، وليس دراسة شرعية تأصيلية. أي أنه يبحث في عطاء المفكرين الإسلاميين المعاصرين في مجال الديمقراطية وما ارتبط بها، دون الغوص كثيراً في دراسة الأدلة الشرعية؛ لأن الكثيرين يعتقدون أن المجال واسع لأعمال العقل والفكر في الشؤون السياسية، فمجالها فيما لا يخالف الشرع وليس ما قال به الشرع.

