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. وخصوصًا 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 مقومًا فكريًا أساسيًا بالنسبة لمفهوم الديمقراطية. وترتبط هذه المقومات الفكرية الأربعة، بمقوم آخر هو احترام حقوق الإنسان وحرياته، 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 والعامة .

المبحث الرابع : التعددية السياسية .

المبحث الخامس : احترام حقوق الإنسان وحرياته .

* * *

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 شيئًا نادر الحدوث في الدول التي تلتزم بما أقرته تلك الدساتير. ولكن هذا لا يعني القضاء على تلك المظالم تمامًا، فقد يقع الظلم في وجود القانون، وقد ينجو بعض مرتكبيه من العقاب، وقد تتحقق العدالة في مجتمع يعتمد على التقاليد الفاضلة، أي في غياب قواعد قانونية محددة[1].

وإذا ما تجاوزنا الخلاف الدائر بين فقهاء القانون العام، حول مدى التشابه أو الاختلاف بين كل من الدستور والقانون الدستوري[2]، يمكننا تعريف الدستور بأنه: «مجموعة القواعد القانونية التي تحدد شكل السلطة السياسية وتنظم انتقالها ومزاولتها»[3]. 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 تشتمل هذه الوثائق على جميع الموضوعات الدستورية التي قد ينظمها المشرع العادي أو عن طريق العرف أو القضاء (أي السوابق القضائية)، كما أنها قد تشتمل على موضوعات قد لا تكون منتمية 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»[1]. أو «مجموعة القواعد التي تنظم علاقة الدولة بالفرد من الناحية السياسية أي التي تحدد التنظيم السياسي في الدولة»[2].

وتقوم الدساتير أساسًا على تحديد السلطات العامة في الدولة، والعلاقة بينها، واختصاصاتها، كما يحدد الدستور أيضًا العلاقة بين هذه السلطات في الدولة وبين الشعب من جانب آخر[3].

وتشتمل الدساتير بصفة عامة على ما يلي[4]:

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 وحرياته.

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[5]:

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 ملزمًا، وقد يعرض هذا الدستور على الشعب من خلال استفتاء شعبي.

---

(١) المرجع ذاته، ص٢١.
(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[1]:

- من حيث المصدر: مدونة (في وثيقة رسمية)، وغير مدونة.

- من حيث إمكانية التعديل: مرنة، يمكن تعديلها كأي 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[2]:

- الأسلوب العادى: في الدساتير المرنة، يمكن للسلطة التشريعية إلغاؤه كأي قانون عادي. وفي الدساتير الجامدة، يكون غالبًا 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 نصوصًا ثابتة جامدة، فيما تركت كثيرًا من الشؤون الأخرى موضع أخذ ورد. ونحن إذا ما طبقنا هذا على النظام السياسي في الدولة الإسلامية، حيث يكون الفقه هو مسيِّر النظام وأساسه بالإضافة إلى مصادر التشريع الأساسية الأخرى، فإننا نكون قد أوجدنا ثوابت غير قابلة للنقاش أو الاعتراض، وما دون ذلك فهو من المصالح المرسلة، حيث تختلف الآراء وتتفاوت التقديرات والاجتهادات[3].

ومن هنا فإننا نلحظ، 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[1].

ومن وجهة نظر الفكر الديمقراطي، فإن الدستور يهدف أساسًا 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 أيضًا 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[2].

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، ومستمدًا من مبادئها وقيمها، 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[3].

وتظهر أيضًا أهمية الدستور الذي يرتكز 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»[4]. إضافة إلى ضرورة وجود دستور ترتكز 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[1]، علاوة على ما يشكله مثل هذا الدستور الذي نحن بصدده من ضمانة وحماية للمبادئ الدينية والأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع[2].

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[3].

ولكن يجدر التأكيد هنا، أن كون «الأمة مصدر السلطات» وذلك انطلاقًا من دورها في وضع الدستور الذي يحكمها وحقها في حكم نفسها، لا يعنى 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 ثانيًا، أو ما يمكن أن نطلق عليه «المصالح المرسلة». فلا اجتهاد 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 شورى، . . . وأنه لا مكان في الدولة الإسلامية لفرعون أو كسرى أو قيصر»[4].

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[1].

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[2].

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 يرتكز 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[3]:

---

(١) طارق البشري، «تعقيب»، في: **ندوة التعددية السياسية رؤية إسلامية**، ص٤٠-٤١.

(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 أباد عام ١٩٨٣.

ـ 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 جميعًا.

٣ - للإنسان حقوق مادية وأدبية تناسب تكريم الله له، ومنزلته الرفيعة على ظهر الأرض، وقد شرع الإسلام هذه الحقوق ودعا إلى احترامها.

٤ - الحكام - ملوكًا كانوا أم رؤساء - أجراء لدى شعوبهم، يرعون مصالحهم الدينية والدنيوية، ووجودهم مستمد من هذه الرعاية المفروضة من رضا السواد الأعظم بها، وليس لأحد أن يفرض نفسه على الأمة كرهًا، أو يسوس أمورها استبدادًا. . .

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 تزدري فيه طائفة، والأخوة العامة هي القانون الذي ينظم الجماعة كلها فردًا فردًا، وتخضع لها شؤونها المادية والأدبية.

٧ - أسرة الدول الإسلامية مسؤولة عن الدعوة الإسلامية، وذود المفتريات عنها، ودفع الأذى عن أتباعها حيث كانوا، وعليها أن تبذل الجهود لإحياء الخلافة في الشكل اللائق بمكانتها الدينية.

٨- اختلاف الدين ليس مصدر خصومة واستعداء، وإنما تنشب الحروب إذا وقع عدوان أو حدثت فتنة أو ظلمت فئات من الناس.

٩ - علاقة المسلمين بالأسرة الدولية تحكمها مواثيق الإخاء الإنساني المجرد.

١٠ - يسهم المسلمون مع الأمم الأخرى - على اختلاف دينها ومذاهبها - في كل ما يرقى ماديًا ومعنويًا 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 الإصلاحي هو الفرد ثم الأسرة، باعتبارهما الأساس لبناء مجتمع سليم. ثم بعد ذلك يبدأ بمناقشة طبيعة النظام السياسي المنشود، وأسسه 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، وخصوصًا ذلك الجانب المرتبط بالملكية الفردية. ذلك أن الأمر يثير كثيرًا من الإشكاليات بين مطلق للحرية الفردية في هذا المجال، وبين محدد لهذه الملكية وجعلها ضمن إطار الجماعة. أما الغزالي، منطلقًا من الأصول والمبادئ الإسلامية التي تحكم الإطار الاقتصادي في المجتمع، فقد اتخذ موقفًا وسطًا في ذلك. حيث أكد على وجوب احترام الملكية الفردية، وفي نفس الوقت عدم إهمال جانب التضامن والتكافل بين أفراد المجتمع.

وأخيرًا، 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 معًا، 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[1].

---

(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 إطارًا عامًا 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[1] 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 أوالإذعان السياسي من ناحية ثم استقلال الفرد وحريته من ناحية أخرى. ويمكن الحديث عن مدخلين للاقتراب 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 نطاقًا 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 الطواعية 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 وآرسطو، 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[1]، 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، وخصوصًا 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 فيجتهد 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، وأحيانًا 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[1].

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 السلطتان التشريعية والتنفيذية، مع هيمنة السلطة التشريعية[2]. 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[3].

ولذلك، فإن بعضاً من المفكرين الغربيين يرون أن تحديد العلاقة بين السلطات يأخذ شكل الحد من السلطات، أكثر منه فصلاً بين السلطات[4].

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»[1]. 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»[2].

ويمكن لهؤلاء العلماء تكوين التنظيمات الشعبية وتنظيم العمل والتعاون على

(١) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، ص٦٠.
(٢) محمد الغزالي، **دفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مطاعن المستشرقين**، ص٢٠٠.

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**»[1].

فصلاح العلماء ضمانة 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[2].

إلا أن هناك بعض المفكرين المسلمين المعاصرين من جعل للعلماء سلطة حقيقية، ونظر إليهم كسلطة رابعة تختص بالتقنين واستنباط الأحكام وتقديمها للحاكم، وحصر اختصاصات المجالس التمثيلية في الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية[3]. وهذا يذكرنا بالتجربة الإيرانية، وذلك من خلال مجلس صيانة الدستور، أو مصلحة تشخيص النظام، حيث تختص هاتان المؤسستان بمراقبة أعمال الحكومة، والقوانين التي يصدرها مجلس الشورى، للتأكد من مطابقتها للشريعة الإسلامية، كما يقوم مجلس صيانة الدستور أيضًا بالتأكد من انطباق الشروط الضرورية على المرشحين للرئاسة والمناصب العليا في الدولة.

إلا أننا نرى أن هؤلاء العلماء بدورهم الذي تطرقنا إليه آنفًا، يمثلون جانبًا مهمًا 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 نلحظ 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 جزءًا من سلطة أخرى.

أما فيما يتعلق بالسلطة القضائية، فقد رأي 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. فموازين العدالة مختلة، «خصوصًا 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[1].

وواضح من كلام الغزالي هذا ضرورة عدم إخضاع السلطة القضائية لسلطة الحاكم؛ لأن في ذلك مدعاة للظلم وضياعًا للحقوق. إلا أننا نلاحظ أن الشيخ الغزالي لم يفصل في مسألة علاقة السلطة القضائية بالسلطات الأخرى، والحدود التي تفصلها عنها. كما أننا نلحظ أن حديثه عن هذه المسألة جاء في سياق انتقاده لسيطرة الحاكم على أجهزة القضاء، فجاءت معالجته منصبة على هذه الناحية. لذلك فهو لم يتطرق لقضية الرقابة القضائية على أعمال السلطات الأخرى، وخصوصًا 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[2]. 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 حاكمًا 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 تقرره موازين العدالة التي يدعمها التشريع الإسلامي ويؤيدها.

***

المبحث الثالث

المشاركة في الشؤون السياسية والعامة

تعتبر قضية المشاركة في الشؤون السياسية والعامة أساسًا مهمًا 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 أنماطًا 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، وخصوصًا من خلال التصويت في الانتخابات، دليلاً مهمًا 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 أساسًا 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 وحبيبه»[1]. 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 والسلم، 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[2].

ولعل هذا يرتكز 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، أفرادًا 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[3].

وانطلاقًا 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 بالمطلق. فالمطلق «هو المثال الأعلى الذي يرضى به في الوقت الحاضر جماعة معينة أو مجتمع ما ويعتبرانه «كاملاً» في كل وقت، على اعتبار أنه حقيقة أزلية»[1]. 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 أفراده، 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[2].

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[3]. ومن ذلك الآية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ 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 ملزمًا للجميع، وهنا يظهر أمر السمع والطاعة والانصياع لما قررته الأكثرية[١]. وهذا يرتبط بمفهوم الشرعية[٢]، الذي يسوغ قبول أفراد الشعب بالسلطة الحاكمة وما تقرره وما تقوم به، والذي يهدف أساسًا 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 ـ أي في الستينيات من القرن الماضي ـ 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 نمط 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 بالشريعة 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، وخصوصًا في المجال الاقتصادي وتحسين الأوضاع الاقتصادية للشعب، وهذا بمجمله، ومن وجهة نظر الغزالي، لا يمكن أن يتحقق في ظل الحكم الشيوعي[1].

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»[2].

وعلى أية حال، وبالرغم من كل ذلك، فإن الديمقراطية الاقتصادية، أو الرفاه الاقتصادي، لا تغني أبدًا عن الحرية أو الديمقراطية السياسية. وهذا ما نلحظه في القرآن الكريم[3]، حيث إن الله امتن على قريش بأن قرن الأمن من الجوع بالأمن من الخوف، ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ 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 سببًا في كثير من أوجه الضعف الذي شهدته دول العالم الإسلامي[4].

ومن هنا، فقد وصل الغزالي إلى أن «الحكم الاستبدادي تهديم للدين وتخريب للدنيا، فهو بلاء يصيب الإيمان والعمران جميعًا... ومن هنا حكمنا بأن الوثنية السياسية حرب على الله وحرب على الناس»[5].

(١) محمد الغزالي، **الإسلام في وجه الزحف الأحمر**، ص٥٩.
(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 أيضًا 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 آنفًا، لكل من تنطبق عليه شروط موضوعية معينة. حتى إذا ما تم التوصل إلى رأي، أصبح ملزمًا، ووفقًا لما اتفق عليه السواد الأعظم من الناس[٢]. وهذه الشروط والضوابط تجد أساسًا لها عند المفكرين الغربيين، إذ يرى كثير منهم أنه لا بد من توافر بعض الضمانات لحسن استخدام الشعب لسلطته، والتي يمكن أن تشمل شروطًا 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، وخصوصًا 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 فكرى حول: العلمانية - الشورى - الديمقراطية - للمجتمع المدني والشريعة**، 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 أيضًا 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 ديمقراطى . ذلك أن هذا النظام قائم أساسًا 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 وسطًا 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 الأيديولوچية التعددية يؤكدون على التغيير البطيء

أو التدريجي، الذي يعمل على إبقاء الهوة أو الاختلافات في إطار المعقول والمقبول، وخصوصًا بين القديم والحديث[1].

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 أمرًا واقعًا لا بد منه.

وإذا أمكن القول بأن هناك من يؤيد هذا التعدد ومن يرفضه، ولكلٍّ 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 والتفرق 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»[2].

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[3].

وفي المقابل، وكما يتوجب على الأكثرية احترام حقوق وآراء الأقلية وعدم التعرض لها، فإنه من الضروري أيضًا أن لا تهمل حقوق الأكثرية، بحيث لا تطغى مصالح وحقوق الأقلية على حساب الأكثرية وحقوقها ومصالحها[4].

---

(١) مصطفى خشيم، **موسوعة علم السياسة**، ص ٨١ - ٨٣.
(٢) محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، ص ١٥١.
(٣) محمد الغزالي، **الفساد السياسي فى المجتمعات العربية والإسلامية**، ص ١٢٩.
(٤) محمد الغزالي، **تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي فى 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 يسعَ لإقرار مبدأ التعددية، وخصوصًا فى شقها السياسي، فحسب، وإنما عمل أيضًا على التأكيد على الضمانات الضرورية لمنع أي تجاوز أو تعكير لهدف هذا المبدأ، وتحوله إلى أداة للاختلاف المُهلك، وهو الاختلاف المذموم شرعًا وعقلاً.

وتبرز في هذا السياق مسألة أخرى، وهي ما يتعلق بما يطلق عليهم «الأقليات الدينية» فى 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 فى مجالات أخرى، ولا سيما السياسية منها.

على أية حال، فقد حرص الغزالي فى هذا الإطار على تصحيح بعض المفاهيم المغلوطة والمتعلقة بغير المسلمين، أو ما يطلق عليهم «أهل الذمة». فبالإضافة إلى التأكيد على المساواة فى الحقوق والواجبات، فقد تطرق الغزالي إلى تساؤلات مثارة، وخصوصًا لدى بعض المستشرقين، ومنها ما يتعلق بالجزية التي تفرض على غير المسلمين.

لذا، فإنه يسارع إلى القول بأن هذه الجزية ليست بدلاً أو عوضًا عن الإسلام، وإنما هي مقابل حمايتهم فى أنفسهم وأموالهم وأعراضهم. فإذا عجز المسلمون عن حمايتهم، أو تولى هؤلاء من غير المسلمين القيام بالواجبات العسكرية، سقطت عنهم هذه الجزية[1].

---

(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**»[1]؛ لأن الأخذ بالقرآن أوجب، حيث تقول الآية الكريمة: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[المائدة: ٤٥]. وذلك أقرب إلى المساواة بين البشر، بغض النظر عن الاختلافات بينهم، وتحقيقًا لمبدأ كرامة الإنسان واحترام حقوقه الإنسانية[2].

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 موجودًا ومعروفًا فيما مضى عند المسلمين. ومن هؤلاء فهمي هويدى، والذي كتب كتابًا 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 فى التاريخ الإسلامي، وفى 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[3].

فالتعددية السياسية تعبر عن ظاهرة هي بدورها تعتبر سنة كونية، وهي سنة الاختلاف بين الناس فى 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 وحرياته

تعتبر مسألة احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية مطلبًا مهمًا لتحقيق معنى الشعور من الأمن والاستقرار في المجتمع. وكما ذكرنا سابقًا، فإن الله امتن على قريش بأن قرن الأمن بالجوع بالأمن من الخوف.

ويعتبر مفهوم حقوق الإنسان مفهومًا حديثًا نسبيًا، إذ لم يبرز إلا في مطالع القرن العشرين، فقد كان يستخدم فيما مضى مصطلح الحقوق الطبيعية، أو مفهوم حقوق الأفراد[1]، إلا أن الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان برز منذ الحضارات القديمة. وابتداء من القرن الثالث عشر، صدرت العديد من المواثيق المرتبطة بضمان حقوق الإنسان فى 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[2].

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 مرتبطًا بشخص معين، سواء كان هذا الشخص فردًا أو جماعة[3].

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 أساسًا 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 عشوائيًا، 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 غالبًا 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 بعضًا من الحقوق التي لم تعرفها الحضارات القديمة، فتم مراعاة التطور في المفاهيم والحضارة الإنسانية التي أفرزت بعضًا من هذه الحقوق، إلى جانب الحقوق الطبيعية المعروفة قديمًا[٢].

ويرتبط بتنظيم الحقوق الإنسانية وحمايتها في المجتمع، العديد من الضمانات، تنقسم إلى ضمانات سياسية وقانونية واجتماعية، تتعاضد 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 حيزًا واسعًا، ليس على المستوى الداخلي وخصوصًا من خلال الدساتير والقوانين الأساسية، فحسب، بل على المستوى العالمي أيضًا. فتشكلت تبعًا لذلك العديد من المنظمات الدولية للاهتمام بهذا الموضوع، إضافة إلى المواثيق الدولية التي تهدف إلى الاهتمام بهذه الحقوق والحريات الإنسانية[٤].

---

(١) المرجع ذاته، ص ٤٠ - ٤١.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٤.
(٣) المرجع ذاته، ص ١٥٥ - ٢٢٩.
(٤) انظر في ذلك:
- دافيد ب. فورسايث، **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 حرياته.

وقد أيد الغزالي المقولة التي ترجع حقوق الإنسان إلى أصلين رئيسيين، هما: حق الحرية، وحق المساواة[1]. وهذا القول قد نجد من يؤيده[2]. 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 والكريمة، 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[3].

---

(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 الملحقة به (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 ١-٥.

- 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 أمرًا أو يصدر قرارًا، 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 وتترعرع، مما يساعد على انتشار الفساد وتقوية جذوره وتكريسه في المجتمع[1].

وانطلاقًا من ذلك، فإن الغزالي قد نظر إلى مسألة تقييد الحقوق والحريات باعتبارها «مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد»[2]. ولذلك، فإن أي جهد للإصلاح يتطلب الاتجاه أولاً نحو تقييد السلطان المطلق، الذي يقضي على حريات الأفراد والجماعات، ولا يعير بالاً لمسألة حقوق الإنسان[3]. ذلك أن «الأمان من الخوف هو قمة الحريات الإنسانية في الحقل السياسي»، وهو الخوف من السلطة من خلال الاعتداء على حقوق الأفراد أو المجتمع[4].

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 واسعًا أمام «الحرية الشخصية» إلى درجة قد يساء استعمالها[5].

ولكننا نرى أن هذا التقسيم ربما ينطبق على الحرية في شقها السياسي، أما في الجوانب الأخرى، فقد لا يكون الأمر بهذه الحديَّة التي أبرزها الشيخ الغزالي، مع الاختلاف بين دولة وأخرى (في الدول الشمولية)، ولكن يبقى الأمر واضحًا 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 أيضًا.

ونلاحظ أن الحريات الفردية، باعتبارها ركنًا أساسيًا من حقوق الإنسان، تأخذ حيزًا واسعًا 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 أصلين رئيسيين: الحرية والمساواة، ربما كان هذا عائدًا أيضًا إلى أن الحقوق السياسية، والتي تشكل أساسًا لمنع احتكار السلطة من قبل فرد أو فئة، وهو ما يهدف إليه الشيخ الغزالي بالأساس، تعتبر هذه الحقوق جزءًا 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 يشمله 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[1].

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[2].

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[1].

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 تجرى في فترات متكررة معقولة، والحق في تشكيل اتحادات أو أحزاب سياسية[2]. 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 إنسانًا، أما الحقوق والحريات السياسية فتتطلب للتمتع بها شروطًا معينة، بالإضافة إلى أنها تهدف أساسًا لحماية الفرد وحقوقه الأساسية، كما أن الحقوق السياسية ترتبط بالنشاط السياسي الذي تحكمه العلاقة بين الحاكم والمحكوم[3].

ويرتبط بهذه الحقوق والحريات، حرية التعبير والنقد والمعارضة. وهذه تعتبر واجبًا على كل إنسان قادر عليها، باعتبارها قائمة أساسًا على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا فهذه الحرية، كما يرى الغزالي، ليست نوعًا من الثرثرة 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»[4]. 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[1].

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 نمط 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 جميعًا بأنصبتهم» من هذه الحقوق والحريات. فلا حرية الفرد تطغى على حقوق وحريات المجتمع، ولا الفرد يذوب داخل هذا المجتمع ويتلاشى فيه[2]. وفي هذا يقول الغزالي: «إن الإسلام يجعل الدولة للفرد في الحدود التي تصون كرامته الإنسانية وخصائصه الفردية. ويجعل الفرد للدولة في الحدود التي تعلو بها رسالتها... وتخفق رايتها»[3].

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 وهيبتها، 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 ترتكز إلى اتحاد الأفراد وتحالفهم لتكوين المجتمع، لا إلى خضوع واستسلام الفرد لهذا المجتمع»[4].

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 جرمًا 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 فى الدين أصلاً[1]، فالحرية لا تعني الانحلال ونبذ التعاليم الدينية[2]. كما أن الحرية المقصودة هنا هي غير حرية اللجوء إلى السلاح، أو الثورة المسلحة، للتعبير عن الرأي[3].

أما العدل والمساواة، وهما يمثلان الركن الثاني من الحقوق الإنسانية، فإن الغزالي يرى أن الإسلام أقرهما منذ بداية عصر الرسالة، متفقًا بذلك مع الفطرة الإنسانية التي تأبى الظلم وترنو للمساواة مع الآخرين. وكذلك فإن الظلم سبب لتقويض أسس المجتمع وبنائه، ومدعاة لانهيار المجتمع وتفككه[4].

فالأصل هو المساواة بين الناس، بغض النظر عن الاختلافات بينهم، مثل الاختلاف فى اللون أو الجنس أو المال، وغير ذلك مما يختلف فيه الناس[5].

ونستطيع هنا أن نصف المساواة بأنها تمثل مرتكز مختلف الحريات والحقوق، ونعني هنا بداية المساواة في ممارسة هذه الحقوق والحريات، ويرتبط بذلك أيضًا 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 أساسًا إعطاء كل ذي حق حقه[6].

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**، ص٢٥٢.
(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[1].

على أن هذه العدالة والمساواة لا تقتصران على الجانب الداخلي فقط، بل هي تتصف بالطابع العالمي، وذلك في علاقة الدولة الإسلامية بالدول والمجتمعات الأخرى[2].

ونشير هنا، إلى أن مسألة المساواة قد تثير إشكالاً في المجتمعات الإسلامية، وخصوصًا 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 أيضًا لا بد من الخيار بين تأكيد حق شعب ما في ممارسة الدين الذي يختاره وبين تأكيد حق مجموعة ما في تحقيق المساواة»[3].

وإضافة إلى الحريات التي تحدثنا عنها، فقد تحدث الغزالي عن الحقوق الإنسانية بعامة، نجملها فيما يلي[4]:

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 لاجئًا. 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 فورسايث، **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 نفعًا في مختلف المجالات الدنيوية. ويرى الغزالي ضرورة إتاحة فرص التعليم لجميع أفراد المجتمع؛ لأنه يشكل سبيلاً للتخلص من الطبقية 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 حفاظًا 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 شرعًا. 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، فإطلاق 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 شرعًا، 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 أفراده.

---

(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 خصوصًا، لا يعير هذه الحقوق أي اهتمام. ومن هنا نجد الغزالي يقول: «إن ديننا هو الذي اخترع الحريات والحقوق التي يتطلع إليها المعانون والمعذبون 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، نلحظ 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، **الجرعات الأخيرة من الحق المر**، ص ٧٠ - ٧١.