الفصل الرابع

المقومات المؤسسية والحركية للديمقراطية وأهميتها في تطبيق الشورى عند الغزالي

obeikandl.com

obeikandl.com

تعتبر المؤسسات والآليات عنصراً أساسيّا 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[1].

وتتمتع المؤسسات والآليات بالنسبة للمفهوم الديمقراطي بأهمية خاصة في معالجة الغزالي لهذا المفهوم.

ذلك أننا إذا كنا قد لاحظنا تشابهًا بين أسس ومقومات كل من النظامين: السياسي الإسلامي والديمقراطي، فإن المؤسسات والآليات التي تعتمدها 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 مذهبًا سياسيًا، 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 برزفورسكي، «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 جانبًا مهمًا 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 أساسًا، ضمان وحماية حقوق الإنسان. ويتعاضد ذلك كله مع اعتماد مبدأ الانتخاب كآلية أساسية في عمل هذه المؤسسات.

وانطلاقًا 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 أساسًا السلطة التنفيذية[1]، 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 النظم 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 النظم الرئاسية، فإن الرئيس يتمتع بسلطات حقيقية وواسعة، وهو يجمع رئاسة الحكومة إلى جانب رئاسة الدولة[2].

---

(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 ألموند 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[1].

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[2].

ففي الدولة الإسلامية «جهاز حكومي» يتولى إدارة وتوجيه الأشياء والأشخاص

---

(١) مصطفي خشيم، **موسوعة علم السياسة**، ص ٢١٤.

(٢) محمد الغزالي، **في موكب الدعوة**، ص ١٣٦.
- وانظر أيضًا رأي توفيق الشاوى - مثلاً - في الوثنية السياسية:
توفيق الشاوى، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ٣٥٣.

لرعاية الشؤون الدينية والدنيوية، ولهذا الجهاز الأمر والطاعة، واستسلام الفرد لهذا الجهاز ليس إلغاء لشخصيته، بل هو الموقف الواجب على الفرد اتخاذه، طاعة لله وتلبية لأسس الدين. إلا أن الإسلام لا يعرف حاكمًا يملك هذه الصلاحيات بمفرده، ويسخِّر العامة، تبعًا لذلك، ويملي عليهم أوامره. ذلك أن الحاكم والمحكوم في نظر الإسلام سواء، فهم يخضعون لمبادئ دينية وعقيدية واحدة، لا يمكن التفريط بها[١]. كما أن «الإسلام سوّى 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 وتصطبغ بها، وترغب أن تأخذ بقوانينها وتستظل بظلها، وعلى السلطة الحاكمة أن تكون طوع أمرها لكي تكون جديرة ببقائها[٣]. لذا، فالحاكم الذي يتم اختياره يكون قادرًا 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 أمرًا جللاً، «وحمل الحاكم من الأمانات ما تنوء به الجبال»، لذلك فهو يعتبر الحكم «تكليفًا لا تشريفًا»[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 أهلته 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**، ص١٨٨.
(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 تحتمل 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 جدّا، 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 اتّباعها في تولية الحاكم الذي يتسم بالكفاءة ويحوز على ثقة الشعب. فإذا ما تم اختياره، التزم بأن لا يقطع أمراً يرتبط بمصلحة البلاد والعباد دون اعتماد لمبدأ الشورى واستجلاء لرأي الشعب أو من يمثله تمثيلاً حقيقيّا، 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 أساسًا 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**، ص١١٦.
(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 اكتفي 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 نهي 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].

فرئيس 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 لخلفائهم 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 منصبّا على بعض أوجه الفساد،

(١) 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 بُغض الناس وكرههم له. ذلك أن «الحكم الفردي المطلق كارثة محققة بالأمم. وهو بالدين نكبة تهزم رسالته وتجرح فضائله»[١].

وانطلاقًا 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 رأيًا 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 ضمانًا 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 قائمًا على أسس أخرى، من قبيل توارث السلطة بغض النظر عن الكفاءة والمؤهلات، أو بطريق الاغتصاب وفرض الإرادة على الناس، وهو ما جرى خلال حقب 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[1].

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 وحرياتهم، هي من ضروب حراسة العدالة في المجتمع[2]. 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»[3].

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[4]. كما أن الإسلام يرفض أن يستغل الحاكم منصبه لتحقيق مصالح أو مآرب شخصية، أو تحقيق المكاسب والمغانم الفردية[5].

---

(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 تسنُّم مجد هو تفانٍ في الله ورغبة فيما عنده»[1].

وضمن هذا السياق، ينتقد الغزالي انخراط العسكريين في الحياة السياسية وسيطرتهم على الحكم، وذلك بسبب ما يصاحب حكمهم من مساوئ، من زاويتين: أن هناك ضباطًا وأصحاب خبرة في الجيش ينخرطون في الحياة السياسية، وهذا يفقد الجيش كوادر 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[2]. 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، مدعومًا 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 أيضًا 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[1].

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 وسلطتها العليا، فإذا ضعفت أو اختفت هذه الاستجابة، فذلك دليل على ضعف أجهزة الدولة وسيطرتها[2].

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 مسالة 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[3].

---

(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[1]. 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»[2].

ومن هنا، فإن الشيخ الغزالي يرى أن الحديث النبوي: «**ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[3]، 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 بأمور 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 ڤيكتوريا 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 شيئًا

(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.

واحدًا، أن يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة». إلا أنه يرى أن بعض هؤلاء النساء اللواتي تولين السلطة، أفضل من كثير من القادة الرجال[1].

إلا أن الملفت للنظر، أن الغزالي كان في كتاب سابق، قد رفض أن تتولى المرأة المناصب العليا في الدولة، فالرجل أولى بهذه المناصب السياسية والإدارية من النساء. «فالإسلام لا يرى في المرأة الكفاية لتولى رياسة الدولة وتوجيه دفة الحكم، ويأبى على المسلمين اختيارها لهذا المنصب». ويستدل الغزالي على هذا الرأي، بأن أي امرأة لم تتولَ منصبًا سياسيًا رفيعًا في العصر الإسلامي الأول، أي حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين. ويبرر ذلك، بأن هذا عائد إلى الطبيعة البدنية والنفسية والعقلية للمرأة[2]. حتى إنه اتخذ من الحديث الذي ذكرناه آنفًا دليلا لتأكيد هذا الرأي.

ولكن يمكن اعتماد رأي الغزالي الذي طرحناه بداية؛ لأنه جاء في فترة زمنية متأخرة عن الرأي الثاني. إلا أنه وفي كلتا الحالتين، لا يميل كثيرًا لتولية المرأة منصبًا رفيعًا في الدولة، كمنصب الرئاسة. فهو وإن تحدث في البداية بلهجة يستشف منها تأييده لإسناد المناصب العليا للمرأة، إلا أنه أكد أن هذا ليس هو النظام الأمثل. وما أورده الغزالي في هذا السياق، جاء لتأكيد أن معيار الكفاءة هو الأساس لتولي أي من المناصب العامة، فالقضية ليست قضية رجل وامرأة أو ذكر وأنثى، وإنما هي قضية مؤهلات وكفاءات. وفي السياق ذاته، كان الشيخ الغزالي ينتقد الحكم المستبد، ويرى أن امرأة تراعي رغبات ومصالح الشعب أولى بالحكم من هذا الرجل المستبد. ولكنه مع ذلك لا يرى مانعًا شرعيًا من تولي المرأة لمنصب رفيع مثل الرئاسة، أو دونها من المناصب.

على أن هذه المناصب التي نتحدث عنها، وحسبما يرى بعض المفكرين، هي دون الخلافة العامة أو الإمامة العظمى للمسلمين. ذلك أن هذه الإمامة هي أكبر من الرئاسة بشكلها المعاصر، التي هي رئاسة دولة إقليمية، وتشبه منصب الولاية على إقليم معين، أكثر منه كونها رئاسة أو خلافة عامة للمسلمين، وبالشكل الذي عرفه المسلمون فيما

(١) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ص ٤٨ - ٥١.
(٢) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ص ١٢٥.

مضى من الزمن[1]. وهو ما أشار إليه الغزالي حين قال بجواز تولي المرأة لمنصب الرئاسة، ولكن دون الإمامة العظمى للمسلمين[2].

ونلاحظ أن الغزالي بنظرته السابقة هذه تجاه موضوع تولي المرأة السلطة، يختلف عما يفترضه مفهوم الديمقراطية، والذي يتيح مناصب الدولة العليا للرجال والنساء على السواء، وبدون تحفظات أو تفضيلات، فالديمقراطية تعطي الشعب صلاحية مطلقة في تولية من شاء.

ونشير هنا إلى أن الغزالي قد تعرض لانتقادات بسبب رأيه بخصوص تولي المرأة السلطة، حيث يرى منتقدوه أنه لم يعتمد الحديث الصحيح الوارد في التنفير من تولية المرأة السلطة، بسبب التبرير الذي أورده الغزالي كما تقدم. كما أن اختلاف رأي الغزالي وتغيره، رأي فيه منتقدوه تذبذبًا وعدم وضوح في رأيه في هذا السياق، حيث ورد له في هذا السياق ثلاثة آراء: رأي يرى فيه عدم تولي المرأة السلطة، والرأي الثانى يرى جواز ذلك، فيما يحدد في الرأي الثالث المناصب التي تتولاها المرأة فيما دون الإمامة العظمي، وكما لاحظنا ذلك فيما سبق[3].

ونتساءل أخيرًا: هل يقصد الشيخ الغزالي بالسلطة التنفيذية مؤسسة، والرئاسة جزء منها؟ أم يقصد شخص الحاكم أو الرئيس بمفرده؟ ويلاحظ هنا أنه تارة يستخدم لفظ «جهاز حكومي» وتارة لفظ السلطة التنفيذية، وفي معظم الأحوال يستخدم لفظ الحاكم، وقلما يستخدم لفظ الرئاسة أو الخلافة. ولكنه حين يوجب على الحاكم ضرورة الالتزام بالشورى، وخصوصًا استشارة أهل الاختصاص، يعني ذلك أن الحاكم لا يعدو كونه فردًا في جهاز يتولي إدارة أمور الدولة، ولكنه يتمتع بصلاحيات أوسع نسبيًا تمكنه من تسيير الأمور العادية، دون الأمور المرتبطة بالمصالح الحيوية للدولة أو الأمة.

ولعلنا نجد أن هناك غموضًا عند الغزالي يرتبط بتحديد المقصود من مؤسسة الحكم، من حيث اعتبارها شخصًا أو مؤسسة يتولاها مجموعة من الأشخاص. ولكن يمكننا

(١) يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته**، ص ١٦٦.
(٢) محمد الغزالي، **سر تأخر العرب والمسلمين**، ص ١٣.
(٣) سلمان بن فهد العودة، **حوار هادئ مع محمد الغزالي**، ص ٤٩ - ٦٩.

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 محاطًا بجهاز متكامل من الوزراء والخبراء والمختصين في مختلف المجالات، وهو ما يضفي 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 أمرًا 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 أخيرًا إلى مسألة أخرى، وهي الخلافة عند الغزالي. الملاحظ أن الغزالي لم يتحدث عن الخلافة باعتبارها نظامًا 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 تولى المرأة السلطة، ولكنه لم يقل أن الخلافة هي النظام الأوحد للحكم في الإسلام. علاوة على أنه خارج حديثه عن التجربة الإسلامية، وخصوصًا الخلافة الراشدة، لم يأتِ 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[1].

وكما ذكرنا بداية، فإن البرلمان قد يكون مكونًا 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[2].

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، ضمانًا مهمًا، 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 منفردًا بدون رقابة أو مساءلة، ما يلبث أن يتحول إلى مستبد ظالم. وهذا أمر متوقع الحدوث ما دمنا نتحدث عن بشر وسلطة[3].

وهنا تبرز أهمية تحديد العلاقة بين السلطات، حيث نلحظ مدى صحة القول بأن السلطة توقف استبداد السلطة. وهذا يعنى أن هذه المجالس النيابية هي الأخرى أيضًا، 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 مجلسًا منتخبًا 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[1].

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 وممثليه 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»[2]. وكان الغزالي يعلق بذلك على قيام مجلس العموم البريطاني برفض تطبيق عقوبة الإعدام قصاصًا من القتلة، وهذا مخالف لنص الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى**﴾ [البقرة: ١٧٨].

ونرى هنا أن هذه الضوابط لا تقتصر فقط على عمل السلطة التشريعية أو عمل

(١) محمد الغزالي، **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**، ص ٢٠١.
(٢) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتد في فراغنا**، ص ٦٢.

المجالس النيابية، وإنما تشمل أيضًا 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 وحقها في اختيار من يحكمها وعزله إذا شاءت، أن هذا الأمر متروك لها. فهي تستطيع أن تحدد مدة زمنية معينة بحسب ما تراه مناسبًا، مع احتفاظها بحقها 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، وخصوصًا الثقافة السياسية، كما أنها تمثل أداة للتنشئة السياسية، إضافة إلى أنها تمثل حلقة وصل بين الحاكم والمحكوم، علاوة على كون الأحزاب تعتبر عاملاً مهمًا في تكوين الرأي العام حول مسائل معينة[1].

وتختلف الأحزاب من خلال تنظيمها ووظائفها عن جماعات الضغط، من قبيل الوسائل والأهداف والسعي للوصول إلى السلطة وأسلوب العمل والمسؤولية تجاه الجماهير[2].

وقد تطرق الغزالي إلى قضية الأحزاب السياسية واعتبرها أمرًا ضروريًا في المجتمع، لا مجرد إباحتها. بل إن تعدد الأحزاب له ما يؤيده في المبادئ الإسلامية والضرورات العملية.

ويرى الشيخ الغزالي أن كثيرًا 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 حزبًا سياسيًا له مبادئ معينة، فماذا عليها لو تركت آل البيت يكونون حزبًا آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح أو يحرم منه بانتخاب صحيح؟»[3].

(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 أساسًا على تأكيد الارتباط بين تعدد الأحزاب والاستقرار في المجتمع، أي تحقيق مصلحة أو منفعة عظيمة. فالغزالي يرى بداية أن حرية تكوين الأحزاب قائمة أساسًا على ضمان النظام السياسي الإسلامي لحرية التعبير عن الرأي. بل ربما كانت هذه الأحزاب أقرب إلى الوجوب إذا كانت تحقن دماء المسلمين، وتؤمن تداولاً سلميًا 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 تمركز السلطة في يد واحدة أو فئة معينة، بل تساعد أيضًا على توزيع القوة والثقل السياسي بين مختلف فئات المجتمع وطبقاته[1].

فالشيخ الغزالي يعتبر من دعاة الأحزاب وتعددها، 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 ديفرچيه، حيث إن الخطر من الأحزاب ليس ناجمًا عن الأحزاب وتعددها، ولكن الخطر يكمن في الأحزاب والجماعات ذات الطبيعة العسكرية[2]، أي التي تخرج عن طبيعة عمل الأحزاب السياسية ودورها في الحياة السياسية في المجتمع.

إن الشيخ الغزالي وضمن سياق محاربته للاستبداد، قد بدأ أساسًا بمحاربة فكرة الفرد الواحد أو الفئة الواحدة في الحكم، سواء كان ذلك فكرًا أو رأيًا أو ممارسة عملية للسلطة. فكما انتقد احتكار السلطة من قبل جهة معينة دون غيرها، فقد انتقد أيضًا 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 أحزابًا حقيقية، وأن يكون

(١) محمد وقيع الله، **ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي**، ص ١١٦ - ١١٨.
(٢) موريس ديفرچيه، **الأحزاب السياسية**، ص ٤٢٢.

محورها الفكر الرائد النير النزيه، وليس المقصود بها خدمة شخص أو مجموعة من الناس»[1]. 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 ملكًا 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 ارتدادًا عن الإسلام؟ أيكون عصيانًا مسلحًا للحاكم الموجود؟... لا هذا ولا ذاك.

وهناك ما يساويه في الخطورة: هب أن جماعة من الناس رأت أن تضع منهجًا 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؟»[2].

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 ثابتًا، 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 البناءة بتقديم البدائل لما تراه غير صالح من هذه السياسات الحكومية. وهذه المعارضة أصبحت جزءًا أساسيًا في النظام السياسي في الدول الديمقراطية. والأصل في هذه المعارضة أن تهدف لتحقيق الصالح العام، أي بناءة وليست هدامة أو تسعى للمصالح الخاصة الضيقة[1].

على أن موريس ديفرچيه 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 تجانسًا، فهي ضعيفة نسبيًا، ثم إنه يصعب أحيانًا بناء تصور عام عن المعارضة، وخصوصًا 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 أساسًا على مناقشة سياسات الحزب (أو الحكومة إذا كان الحزب مسيطرًا 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[2].

وانطلاقًا 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 جزءًا مهمًا 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 كثيرًا من واقع الخلافة الراشدة في هذه المسألة[3]. ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال موقف علي بن أبي طالب ـ رضى الله عنه ـ مع مخالفيه، حيث إنه لم يستبح دمهم إلا إذا همّوا بإشاعة الفوضى وسفك الدماء، فلم يقاتلهم حتى بدأوا هم بالقتال.

---

(١) نعمان الخطيب، **الأحزاب السياسية**، ص ٣٠ - ٣١.
(٢) موريس ديفرچيه، **الأحزاب السياسية**، ص ٤١٠ - ٤١٢.
(٣) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ص ١٣٦.

وذلك في حادثة الفتنة بين علي ومعاوية ـ 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[1].

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[2].

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 الشرعي 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[1].

ومع الاتفاق على أن الانتخاب هو وسيلة إسناد السلطة في النظم الديمقراطية، تتعدد الآراء حول طبيعة حق الانتخاب، ويمكن أن نلحظ 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 إجباريًا.

(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 أيضًا 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 سابقًا، 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 حائزًا على ثقة الشعب وموافقته، والآلية المثلى للتحقق من ذلك هي صناديق الاقتراع.

ويمكن أن يدخل ضمن هذا الإطار أيضًا، 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 مؤشرًا مهمًا على تقدم حزب سياسي أو اتجاه معين، أو تراجعه.

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 يعنى بالنسبة للغزالي، أن يكون الاشتراك في عملية الانتخاب، انتخابًا وترشيحًا، حقًا عامًا لجميع الناس ضمن شروط موضوعية معينة ـ لم يحددها الغزالي ـ 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 نجده يقول:

«قال لي متعالم كبير: إن الانتخابات بدعة!

قلت له: وسفك الدم واستباحة الحرمة 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؟!»[1]. (وهو يقصد بذلك الذين شاركوا في حادثة الفتنة بين علي ومعاوية ـ رضي الله عنهما).

على أن معيار الأغلبية هو المقياس الذي يؤكده الغزالي في هذا المجال، وبما يرتضيه «السواد الأعظم من الناس».

والمفترض في عمليه الانتخاب أن تكون نزيهة وحرة، وذلك لتحقيق الهدف من

(١) محمد الغزالي، **نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري**، ص ٣٣.

عمليه الانتخاب هذه. لذا فإن الشيخ الغزالي يستنكر أي عمليه 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 تزوّر الانتخابات في بلد ما، لا لأن نفراً من الشطار سوف يسرقون مناصب لا يستحقونها ـ وهذا وحده جريمة ـ بل مصدر الأذى مرور الكذب في هدوء واستقرار شهادة الزور دون اكتراث»[1].

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 حقيقيّا، ويدير شؤونه وفقًا لرغباته ومصالحه، فإن الشعب، أو فئة منه، سيلجأ لوسائل أخرى قد تشكل خطراً على أسس المجتمع وبنيانه.

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»[2].

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**، ص٤٧.
(٢) محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، ص ٢٧٩.

فبالرغم من إقراره بالمبدأ الذي يقول: «نحن لا نولي أمرنا من يطلبه أو يحرص عليه»[1]، إلا أن الشيخ الغزالي يرى أنه لا بأس بالتطلع للقيادة وتولي السلطة، ما دام هذا الشخص يرى في نفسه القدرة ويتطلع لخدمة الأمة، غير ساعٍ إلى مكاسب مادية أو دنيوية، وواضعًا نصب عينيه طبيعة الرسالة التي يحملها والمهام الملقاة على عاتقه[2].

ونشير أخيرًا، إلى أن هناك من يرى أن الانتخابات تمثل الصورة الأساسية والأهم للمشاركة السياسية، التي هي بدورها تمثل أساسًا مهمًا لأي نظام ديمقراطي[3]. ومن هنا يمكننا القول بأن الانتخابات تمثل إطارًا حركيًا 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.

obeikandl.com

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 فراغًا 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 دافعًا 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 تيارًا في الفكر الإسلامي المعاصر، يتميز بتعامله الواقعي والمتوازن إلى حد كبير مع مفهوم الديمقراطية، حيث ينظر إلى هذا المفهوم منطلقًا من الواقع وحاجاته، ومرتكزًا في نفس الوقت إلى الأصول والمبادئ الإسلامية العامة، والسياسية منها على وجه الخصوص. ويمكن وصف هذا التيار بأنه يقف موقفًا وسطًا بين اتجاهين على طرفي نقيض: الاتجاه السلفي الذي يرفض رفضًا قاطعًا 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 مخالفًا 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، وخصوصًا 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 نلحظ اختلافًا 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 منفردًا أو بعيدًا 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 أساسًا.

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 أبدًا 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 التفصيلات 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 مقررة وثابتة عند المسلمين، مثل الشورى. إضافة إلى أنه رأى، وبعد دراسة واعية للأصول التي يقوم عليها مفهوم الديمقراطية، أن هذا المفهوم لا يختلف كثيرًا، 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 بتمييع مفهوم الشورى وتطويعه، وإنما على العكس من ذلك، بالعودة بهذا المفهوم إلى صورته الأولى، والرجوع إلى النصوص الإسلامية الثابتة وفهمها على ضوء سيرة النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ والخلفاء الراشدين من بعده، والتي تؤكد ما وصل إليه الغزالي في مقاربته 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، وخصوصًا 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 حيزًا كبيرًا 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 أساسًا، والتي تبرز فيها مشكلات معينة قام الغزالي بطرح ما رآه حلاً لمثل هذه المشكلات، وبالتحديد في شقها السياسي. وهذا أمر طبيعي، ذلك أن الديمقراطية أساسًا 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 مفهومًا غربيًا، وإن كان هو في اللفظ كذلك. ذلك أنه يرده إلى أصوله الإسلامية، ولذلك نجد بعض تعبيراته مثل: «الإسلام ديمقراطية سياسية، واقتصادية، واجتماعية»، أو «الفكر الديمقراطي الإسلامي»، على الرغم من انتقاده كثيرًا 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.

ونلحظ أن هناك ثباتًا نسبيًا 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، وخصوصًا في خلافه مع جماعة الإخوان المسلمين وما قام به في بداية تلك الخلافات، وبالتحديد في خلافه مع حسن الهضيبي المرشد الثاني للجماعة، والذي كان تنصيبه مرشدًا عامًا خلفًا 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، وخصوصًا 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 وتصوراته 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 ناپوليون أو الاحتلال البريطاني فيما بعد، كما أن دوره السياسي كان واضحًا منذ تأسيسه على يد الفاطميين وظهر جليًا وبشكل أكبر حين قام بتأييد محمد على وتعيينه حاكمًا 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 مدافعًا 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 الطرحين، 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 ثانيًا، وخصوصًا في مقاربته 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، وانطلاقًا مما سبق، بواقعية الغزالي. أي الابتعاد عن التحليق بعيدًا 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 ترَ أفكارهم وطروحاتهم طريقها إلى الواقع مطلقًا.

ولكن واقعية الغزالي هنا دفعته للاهتمام بالواقع ومشكلاته وقضاياه، 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 بعيدًا 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 مسايرة 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 عالجه 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 بصدده، 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 مخالفًا لما قررته المبادئ الإسلامية وأنَّ كثيرًا 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.

وأخيرًا 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.

* * *

obeikandl.com

obeikandl.com

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، ١٩٩٧م.

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، ١٩٨٤م.

٤- أحمد الأصبحي، «تعقيب»، في: فتحي ملكاوى (محرراً)، **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

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، ١٩٨٧م.

٦- أحمد الشوابكة، **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية**، عمان: دار عمار، ١٩٨٩م.

٧- أحمد العسال، «الجوانب النفسية والخلقية للشيخ الغزالي»، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

٨- أحمد العوضي، **الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية: مقارنة بالنظم الوضعية**، الكرك (الأردن): مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، ١٩٩٥م.

٩- أحمد مبارك، **الإسلام وأزمة الديمقراطية**، طرابلس (ليبيا): منشورات رسالة الجهاد، ١٩٨٦م.

١٠- آدم برزفورسكي، **الديمقراطية كنتيجة عارضة للنزاعات**، في: جون الستر ورون 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، **ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥م.

١٣- أنيس الأبيض، **رشيد رضا: تاريخ وسيرة**، طرابلس (لبنان): جروس برس، ١٩٩٣م.

١٤- أوليڤييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة: نصير مروّة، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤م.

١٥- أيمن ظواهري، الحصاد المر: **الإخوان المسلمون في ستين عامًا**، عمان: دار البيارق، د.ت.

١٦- بطرس بطرس غالي ومحمود خيري 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 الستر ورون 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 والنهج**، الخرطوم: د.ن، ١٩٨٩م.

٢٤- ---------، **حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب**، تحرير: آرثر ل. لوري، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥م.

٢٥- حيدر إبراهيم، علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م.

٢٦- دافيد بيتهام وكيفين بويل، **الديمقراطية أسئلة وأجوبة**، فرنسا: اليونسكو، ١٩٩٦م.

٢٧- دافيد ب. فورسايث، **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**، ج١ + ج٢، ط ١٧، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ١٩٩٢م.

٣٦- سيف الدين عبد الفتاح، **بناء المفاهيم السياسية ضرورة منهاجية**، في: **المنهاجية الإسلامية في العلوم السياسية والسلوكية والتربوية**، أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.

٣٧- ----------، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية**، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٨- شوقي الجمل وعبد الرزاق عبد الله إبراهيم، **تاريخ مصر المعاصر**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

٣٩- صالح سُميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٨م.

٤٠- طارق البشري، «تعقيب»، في: **ندوة التعددية السياسية رؤية إسلامية**، القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٤م.

٤١- طه جابر العلواني، **الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج**، ط ٢، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢م.

٤٢- عبد الله المصري، **الداعية الشهيد محمد الغزالي**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٦م.

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 ١٩٩٣م.

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 ١٣٩٣هـ)، ط ٣، الرياض: ١٩٨٤م.

٤٥- عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، القاهرة: دار الفكر العربي ١٩٩٦م.

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 ١٩٨٤م.

٤٨- عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م.

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 على 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، ٢٠٠٠م.

٦٣- قطب محمد قطب، **خطب الشيخ محمد الغزالي في شؤون الدين والحياة**، القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٦م.

٦٤- كمال المنوفي، **أصول النظم السياسية المقارنة**، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.

٦٥- ليلاند دوايت بولدين، **الديمقراطية أمل الإنسانية الكبير**، ترجمة: يوسف الخال، بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦م.

٦٦- مأمون الهضيبي، في: حازم الأشهب وفريد إبراهيم (إعداد)، **مصر بين الدولة الدينية والمدنية**، قبرص: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

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، ١٩٩٣م.

٦٨- محمد أحمد درنيقة، **السيد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية**، طرابلس (لبنان): مؤسسة الرسالة ودار الإيمان، ١٩٨٦م.

٦٩- محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ط ١٤، بيروت: دار التعارف للمطبوعات ١٩٨٦م.

٧٠- محمد التسخيري، **حول الدستور الإسلامي في مواده العامة**، ط ٢، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٧م.

٧١- محمد حسين فضل الله، **تأملات في الفكر السياسي الإسلامي**، كتاب التوحيد (٤)، قم (إيران) - بيروت: مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٥م.

٧٢- محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة: وجيه كوثراني، بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر ١٩٨٠م.

٧٣- محمد سعيد رمضان البوطي، **على طريق العودة إلى الإسلام: رسم لمنهاج وحل لمشكلات**، ط ٦، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م.

٧٤- محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨م.

٧٥- محمد شلبي، **الشيخ الغزالي ومعركة المصحف في العالم الإسلامي**، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.

٧٦- محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م.

٧٧- محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥م.

٧٨- ---------، **الشيخ الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.

٧٩- ---------، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤م.

٨٠- ---------، **تجديد الفكر الإسلامي: محمد عبده ومدرسته**، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٠م.

٨١- محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٩٣م.

٨٢- ---------، «تعقيب»، في: إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م.

٨٣- ---------، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، ط ٢، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٨م.

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، ١٩٧٥م.

٨٨- ---------، **نحن مهزومون في هذا العصر**، في: عمرو عبد السميع (محاورًا)، الإسلاميون: **حوارات حول المستقبل**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢م.

٨٩- ---------، **مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه**، عمان: مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة، ١٩٨٤م.

٩٠- ---------، **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، ط ٣، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠م.

٩١- ---------، **معركة المصحف في العالم الإسلامي**، ط ٢، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٤م.

٩٢- ---------، **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**، ط ٢، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١م.

٩٣- ---------، **الطريق من هنا**، ط ٣، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م.

٩٤- ---------، **الغزو الثقافي يمتد في فراغنا**، ط ٢، عمان: مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة، ١٩٨٥م.

٩٥- ---------، **الجرعات الأخيرة من الحق المر**، جـ٦، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

٩٦- ---------، **الإسلام والمناهج الاشتراكية**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م.

٩٧- ---------، **الإسلام والطاقات المعطلة**، ط ٤، القاهرة: دار الكتب الإسلامية ١٩٨٣م.

٩٨- ---------، **علل وأدوية**، دمشق: دار القلم، ١٩٨٨م.

٩٩- ---------، **كيف نتعامل مع القرآن**، (مدارسة أجراها عمر عبيد حسنة)، ط ٣، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢م.

١٠٠- ---------، **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

١٠١- ---------، **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام**، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٨٦م.

١٠٢- ---------، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، ط ٢، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.

١٠٣- ---------، **هموم داعية**، ط ٢، القاهرة: دار البشير، ١٤٠٥هـ.

١٠٤- ---------، **نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري**، ط ٢، القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣م.

١٠٥- ---------، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ط ٤، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م.

١٠٦- ---------، **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، ط ٢، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

١٠٧- ---------، **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**، ط ٥، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٨م.

١٠٨- ---------، **الإسلام في وجه الزحف الأحمر**، الكويت: مكتبة الأمل، ١٩٦٦م.

١٠٩- ---------، **الحق المر**، جـ٣، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٦م.

١١٠- ---------، **في موكب الدعوة**، ط ٢، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٧م.

١١١- ---------، **جرعات جديدة من الحق المر**، جـ٧، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٦م.

١١٢- ---------، **من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث**، ط ٤، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

١١٣- ---------، **الحق المر**، جـ٥، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٦م.

١١٤- ---------، **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية**، القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠م.

١١٥- ---------، **ليس من الإسلام**، ط ٦، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦م.

١١٦- ---------، **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ط ٦، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٣م.

١١٧- ---------، **الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

١١٨- ---------، **مائة سؤال عن الإسلام**، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٩م.

١١٩- ---------، **سر تأخر العرب والمسلمين**، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.

١٢٠- محمد قدري قلعجي، **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- موريس ديفرجيه، **الأحزاب السياسية**، ترجمة: على 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، **المجمل 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**، جـ ٢، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.

١٣٥- ----------، **الشيخ الغزالي كما عرفته: رحلة نصف قرن**، المنصورة (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

ب - الدوريات:

١- إبراهيم البيومي غانم، **تمييز منظومة مفاهيم الفكر السياسى الإسلامي**، **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 الإسلامي 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 العربي**، (بيروت)، العدد ٧٥، أيار ١٩٨٥، ص ٤ - ٢٣.

٦- حسن جابر، **الدين وحق 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 الإسلامي الحديث والمعاصر**، **مجلة آفاق الإسلام**، (عمان)، العدد الأول، السنة الرابعة، آذار ١٩٩٦، ص ٦ - ١٥.

١٠- ----------، **مسألة الشورى بين النص التاريخي والتجربة التاريخية للأمة**، **مجلة الندوة**، (عمان)، المجلد السابع، العدد الثاني، 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**، (پاريس)، العدد الأول، السنة الأولى، إبريل ١٩٩٠م، ص ٧٠ - ٧٦.

١٩- م. أ قاضى، **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**، (فيرجينيا)، 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**، (فيرجينيا)، 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**، (فيرجينيا)، 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، ١٩٨٣م.

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.

* * *