

السلطة السياسية ووظيفتها الاجتماعية قراءة جديدة لبعض جوانب الفكر السياسي لحجة الاسلام أبي حامد الغزالي

إدريس عزّام
قسم الاجتماع - الجامعة الأردنية

مقدمة :

اختلفت آراء الكتاب حول ما إذا كانت لحجة الإسلام الامام الغزالي نظرية أو مذهب سياسي أم لا؟ فقد رأى بعضهم أن ليس للامام نظرية أو مذهب في السياسة، بل جملة من النصائح الموجهة إلى سلطان زمانه، ورأى آخرون أن آراءه السياسية التي ضمنها العديد من مؤلفاته تشكل في واقع الأمر نظرية سياسية واضحة المعالم.

ويرى الباحث أن الغزالي لم يترك هذه المسألة لاستنتاجات كتابنا، فقد بتّ بها هو نفسه بوضوح إذ قال: «ومذهبنا في الإمامة» ليعني بذلك أنه صاحب مذهب أو نظرية سياسية كما نسميها اليوم، وذلك في تقديره لذاته ولجهوده، وهو أعرف بها من غيره^(١).

وهكذا يظل المجال مفتوحاً أمامنا لأن نستطلع آفاق هذا المذهب أو النظرية، وبخاصة في مثل هذا الوقت الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى أن تقوم الايديولوجيات التي نتبناها في نواحي حياتنا المختلفة، على أسس أصيلة من التراث العربي الإسلامي، إذ علينا أن نكشف - ومن منظور حديث - عما يمكن أن نسميها اسهامات رائدة في مجالات الفكر المختلفة لفلاسفتنا ومفكرينا المسلمين الأوائل.

ومن هنا كانت غايتنا من هذا البحث وهي:- القيام بمحاولة لقراءة جديدة لبعض جوانب الفكر السياسي لحجة الاسلام الغزالي، وبالتحديد ما طرحه من أفكار حول «ظاهرة السلطة السياسية في المجتمع» في العديد من مؤلفاته الأصلية لنسهم بالكشف ولو عن جانب واحد من نظريته السياسية.

ونستشف من خلال آرائه في هذا الموضوع، ما يمكن أن نعتبرها اسهامات مبكرة لهذا المفكر المميز في بعض الاتجاهات المنهجية والنظرية المسيطرة في علم الاجتماع.

يرى الغزالي أن البشر قد عرفوا السلطة السياسية بصورتها السيادية الكاملة (سلطة الدولة) بعد مراحل من التطور التي مرت بها حالة الاجتماع الانساني.

ففي البدء عرف الأفراد حالة الاجتماع المحدود في إطار الجماعة الحرفية الواحدة، وكان الدافع لهذا التجمع المحدود شعور كل فرد بضرورة تعاونه مع الآخرين من بني جنسه، ليتبادل معهم قضاء الحاجات اللازمة لبقائه. فالإنسان الفرد عاجز واقعياً عن امتنان كل المهن اللازمة لقضاء حاجاته كلها، وبالتدرج قضت الضرورة أن تتجاوز حالة التجمع هذه ذلك الإطار المحدود إلى إطار أوسع، يضم جماعات حرفية مختلفة، يمارس الأفراد من خلاله حرفاً متعددة ومتنوعة، كل حسب استعداده وميوله. وقد وردت هذه الفكرة عند مفكرين مسلمين وغير مسلمين سابقين على الغزالي. كالفارابي، وأرسطو على سبيل المثال^(٢).

ويبدو أن إطار السلطة المحدودة يحدود كل جماعة حرفية لم يعد كافياً، بعد هذا الاتساع في شبكة العلاقات التفاعلية بين الجماعات الحرفية. ولم يعد مجرد الشعور بالحاجة إلى التعاون بين هذه الجماعات عنصراً كافياً لضبط علاقات هذه الجماعات وتوجيهها، أو للحيلولة دون تجاوز الناس لحدود اختصاصاتهم التي تفضي عادة إلى المنازعات والخصومات، فكان أن ظهرت لديهم كما يرى الغزالي حاجة جديدة مختلفة عن الحاجة إلى مجرد الاجتماع لغاية التعاون، وهي حاجتهم إلى صناعات تكون مهمتها ضبط عمليات التفاعل وتنظيمها بين الجماعات الحرفية، من خلال هذا الإطار التفاعلي الأوسع نسبياً. وهذه الصناعات هي صناعة السياسة، والقضاء، والفقه. وبذلك عرف الناس لأول مرة، السلطة السيادية للدولة بمعناها المعروف.

وقد عبّر الغزالي عن ذلك بقوله: «... واحتاج كل واحد من هؤلاء المحترفين إلى معاونة أصحابه لمعجزة عن تحصيل جميع الصناعات، فاحتاجوا إلى الاجتماع في مكان واحد، ليخيط الخياط ثوب الحائك بأجر، ويحيك الحائك غزل الغزال بأجر، ويبني البناء بناء الخياط والحائك بأجر، فظهرت بينهم المعاملات التي تفضي إلى النزاع والخصومة، فاحتاجوا إلى صناعات ثلاث، هي:-

السياسة، والقضاء، والفقه، الذي يعرف به قانون الوساطة بين الناس»^(٣).

أما العوامل والأسباب التفصيلية التي استدعت وجود السلطة السياسية، فيمكن التوصل إليها بتحليل مضامين النصوص المتعلقة بهذه القضية وتحليل أبعادها.

فهناك نص يقول فيه الغزالي: «وخلق (أي الله عز وجل) الدنيا زادا للمعاد ليتناولوا منها ما يصلح للزود، ولكنهم تناولوها بالشهوات وضائق أعين الأموال والأنفس عن الوفاء بجميع الشهوات، فتولد منها الخصومات، فمست الحاجة إلى تمهيد قانون في بيان حدود

الاختصاصات بالمنكوحات والمطعومات وسائر المطلوبات الدنيوية، وهو العلم الذي يتولى الفقيه بيانه في ربيع المعاملات والنكاح والجراح، ومست الحاجة إلى سلطان يسوسهم ويحملهم على الحدود الفاصلة للاختصاص^(٤).

يبين النص أن الغزالي كما يبدو لا يتوقع من الناس أن يتفقوا تلقائياً على أن يحترم كل منهم حقوق الآخرين، أو أن يفوا بالعهود بينهم دون سلطة رادعة، وذلك رغم حاجتهم إلى التعاون فيما بينهم وما يستلزم من احترام للحقوق ووفاء للعهود، وأسباب ذلك كما يوضحها بالنص هي:-

أولاً: انقياد الناس بطبيعتهم إلى هوى النفس وهي أمانة بالسوء، مما يجعل الشهوات تتحكم في تصرفاتهم وتجبر عليهم مشكلات مختلفة اقتصادية واجتماعية، وهذا بدوره يؤدي إلى أن يحل الصراع الاجتماعي الذي عبر عنه (بالخصومات) محل الأمن والنظام الاجتماعي. ثانياً: تباين الآراء وتشتت الأهواء على المستوى الفكري والعقدي للناس، وهذه سمة انسانية لو ترك لها المجال لعصفت باستقرار المجتمع وهددت بقاءه. وقد عبر الغزالي عن ذلك بقوله: «إن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو تركوا وشأنهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم هللكوا من عند آخرهم»^(٥).

ورغم أهمية هذين العاملين، النفسي والفكري في إيجاد ظاهرة السلطة، إلا أن الغزالي لا ينظر إليهما على أنهما عاملان منفصلان أو منعزلان عن غيرهما من العوامل والأسباب الأخرى التي يرى أن لها دورها الهام في هذا المجال، وهي العوامل الاقتصادية والاجتماعية.

صحيح أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية المشار إليها آنفاً على أنها مشكلات، بدت وكأنها نتيجة أو أثر مرتبط بالعاملين السابقين من جهة، إلا أنها من جهة أخرى تشكل عوامل ضاغطة على الأفراد استدعت وجود السلطة لضبطها.

ومن هنا يبدو التداخل والترابط بين العوامل النفسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية لتسهم مجتمعة في وجود ظاهرة السلطة في المجتمع، وتبدو هذه العوامل أقرب ما تكون إلى ما يسمى اليوم بالضرورات الوظيفية التي استدعت وجود ظاهرة السلطة^(٦).

ولتوضيح هذا الترابط والتداخل بين هذه العوامل السابقة نقول: إن انقياد الناس إلى شهواتهم هو سمة نفسية مميزة للطبيعة البشرية بدت وكأنها تمثل في نظر الغزالي خللاً في المستوى أو الجانب الأخلاقي من حياة الناس، وهو عامل رئيسي أدى إلى وجود السلطة في المجتمع، ليس مباشرة أو لذاته فقط، بل من خلال خلل آخر أحدثه في المجتمع وبالتحديد في الجانب الاقتصادي منه، حيث تمثل بعجز الموارد المالية إلى الحد الذي لم تعد تكفي فيه جميع حاجات الناس. لقد نظر الغزالي إلى العوامل النفسية والاقتصادية هذه، وقد ارتبطت بعامل اجتماعي تمثل بالخلل الذي أصاب العلاقات الاجتماعية بين الأفراد في مرحلة غياب

السلطة، حيث حلت العلاقات الصراعية محل العلاقات التعاونية، وحلّ التخاصم محل التعاون والتعاقد، وهذه نتيجة طبيعية ومتوقعة لموارد محدودة يتنافس الناس للحصول عليها بطرق غير رشيدة.

فإذا ما أضفنا إلى هذه العوامل جميعها ما يرتبط باختلاف الآراء وتباينها على المستوى الفكري من مشكلات اجتماعية أبرزها الصراع أو الاقتتال، اتضح لنا بجلاء كيف تداخلت العوامل النفسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، وكيف ترابطت فيما بينها لتسهم من خلال كل ذلك في إيجاد ظاهرة السلطة السياسية في المجتمع. ويمكن لنا من خلال هذا أن نستشف كيف أن الغزالي حاول أن يجمع معاً بين المنطق الأخلاقي والمنطق الموضوعي في محاولته تفسير ظهور السلطة.

نخلص من التحليل السابق إلى أن الغزالي وقد ربط بين هذه العوامل في محاولته لتفسير أسباب أو عوامل نشوء السلطة في المجتمع، يكون قد أسهم منذ وقت مبكر في إرساء المفهوم التكاملي في البحث الاجتماعي في مستواه النظري والمنهجي. وأنه في إشارته إلى التأثير المتبادل بين الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، يكشف عن الحقيقة النظرية المتمثلة بترابط النظم أو الظواهر الاجتماعية وتساندها وعلاقة التأثير الديالكتيكي الداخلي فيما بينها. وقد أكد رواد علم الاجتماع الحديث وعلى رأسهم دور كهانيم أهمية هذه الحقيقة واعتبروها قاعدة أساسية من قواعد المنهج في علم الاجتماع.

ثم إن الغزالي وقد ربط الصراع (الخصومات) بمحدودية الموارد، يبدو للوهلة الأولى وكأنه يطرح تفسيراً مادياً لهذه المشكلة، إلا أنه في الواقع أكد أهمية العامل النفسي الأخلاقي على أنه العامل الرئيسي في حدوث الاضطرابات المتعلقة بالموارد ثم حدوث الصراع نتيجة لذلك.

وبهذا يقف الغزالي إلى جانب التفسير التعددي للظواهر الاجتماعية، وإلى جانب المنظور التكاملي في مجال التحليل والتفسير الاجتماعي.

والسؤال ما أهمية السلطة السياسية في المجتمع؟ أو بتعبير آخر: ما الأهمية الوظيفية لظاهرة السلطة السياسية في المجتمع من وجهة نظر الغزالي؟

إن البحث في الأهمية الوظيفية للسلطة من وجهة نظر الامام لا يتفصل عن البحث في الأسس والأسباب التي استندت وجودها في المجتمع. إذ ليست وظيفة السلطة الأساسية تحقيق العدل فقط. وإنما هي الحفاظ على استقرار المجتمع وبقائه في نهاية الأمر. وقد عبر عن ذلك بوضوح لا يقبل التأويل في قوله: «إن الخلق على اختلاف طبقاتهم... لو تركوا وشأنهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم»^(٧).

فإذا كان هلاك الخلق يعني في محصلته النهائية زوال المجتمع وانعدام بقائه، اتضحت لنا بجلاء وظيفة السلطة الأساسية كما حددناها سابقاً. ولا تحقق السلطة وظيفتها هذه إلا إذا أزلت مظاهر الخلل والاعتلال من الجوانب النفسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية من حياة الناس. ذلك أن هذه المظاهر المغتلة هي العوامل التي استدعت وجود السلطة وأسهمت في نشوئها. لذلك يصبح من الطبيعي أن تكون مهمة السلطة، تأدية مهام وظيفية على مستوى كل جانب من هذه الجوانب لكي تزيل منه حالة الخلل والاعتلال وتعيده إلى حالته السوية المتوازنة.

وقد رأى الغزالي أن نظم المجتمع أو جوانبه المختلفة مترابطة - كما سبقت الإشارة - وهذا يعني أنه بمقدار ما تنجح السلطة في أداء مهمتها على صعيد الجانب الواحد أو النظام الواحد، بمقدار ما تنجح على صعيد الجوانب أو النظم الأخرى، وبالتالي على صعيد المجتمع ككل، ولما كان الخلل في الجانب النفسي الأخلاقي هو خلل أساسي ومؤثر على باقي الجوانب، فإن على السلطة أن تبدأ منه عملية الإصلاح، إذ أن الجانب الذي يتسرب منه الفساد، أولاً، هو ما يجب أن تبدأ منه عملية الإصلاح^(٨). ولا تنجح السلطة في إصلاح الجانب النفسي، إلا إذا نقلت رغبات الأفراد وشهواتهم من حالة الخلل والاعتلال - التي سماها الغزالي حالة الانقياد إلى الشهوات - إلى حالة التوازن والاعتدال بضبطها والسيطرة عليها. وتشابه هذه العملية عند الغزالي، عملية التربية بمعناها الأخلاقي عند أرسطو، ولعل هذا التشابه راجع إلى تأثير الغزالي بأراء أرسطو في السياسية والأخلاق^(٩).

وتنجح السلطة على صعيد الجانب الاقتصادي إذا ما نقلت السلوك الاستهلاكي للأفراد من حالة الخلل إلى حالة الاعتدال، والاستهلاك الرشيد بما يتناسب وحاجات الإنسان الضرورية لمعيشته وحجم الموارد المتاحة في المجتمع، ثم في نقل الموارد المالية والبشرية ذاتها من حالة العجز إلى حالة الكفاية بتنظيم طرق استغلال الناس لها. ويلتقي الغزالي بذلك مع أرسطو أيضاً الذي يرى أن هدف الدولة هو تحقيق قدر من الرخاء أو اليسار الضروري لحياة الفضيلة، إذ أن خير الفرد منوط بالفضيلة وبالرخاء المادي غير المفرط^(١٠).

وتنجح السلطة على صعيد العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، إذا ما عملت على إحلال العلاقات التعاونية التضامنية محل العلاقات التنافسية بينهم. وتنجح على الصعيد الفكري أيضاً إذا تمكنت من نقل آراء الناس وأهوائهم من حالة الثباين والتشتت إلى حالة التوحيد والالتفاف حول رأي موحد مطاع أو عقيدة ومذهب صحيح.

نصل من ذلك إلى القول، إن ظهور السلطة في المجتمع ظهر وكأنه أقرب ما يكون إلى ردة فعل المجتمع على حالة الخلل التي أصابت جوانبه المختلفة لأسباب ورد ذكرها. وكأنها إفراز اجتماعي مهمته الأساسية إعادة هذه الجوانب المختلة إلى حالتها السوية المتوازنة بعد أن تزيل

منها مظاهر الخلل والاعتلال. فإن كان ذلك كذلك يكون الغزالي قد توصل منذ وقت مبكر إلى جوهر «المقولة» التي ترى أن المجتمع الإنساني يتحرك دائماً باتجاه الاحتفاظ بحالة من التوازن والاستقرار لكي يصبح استمرار بقائه ممكناً. وأنه إذا ما تعرض أحد أجزائه للخلل والاعتلال أفرز ميكانيزمات أو معايير أو نظماً من شأنها إعادة التوازن والاستقرار إليه. وهذه هي المقولة «المحور» والمسيطرة في الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع المعاصر.

أما إشارة الغزالي إلى الحقيقة التي مؤداها أن موارد المجتمع محدودة، وأن مشاكل كثيرة تنتج عن تعامل الناس مع هذه الموارد بصورة غير رشيدة (أي بمقادير تفوق حاجتهم الضرورية منها)، فهي إشارة تكشف عن إيمانه بضرورة تحقيق التوازن بين معدلات الإنتاج ومعدلات الاستهلاك، وهذه قضية بنى عليها مالتوس بعد ذلك، نظريته الداعية إلى ضرورة التوازن بين معدلات نمو السكان ومعدلات نمو الثروة أو موارد المجتمع.

من هنا يتبين أن السلطة عند الغزالي لا تحقق وظيفتها إلا بإصلاح المجتمع وإصلاح جوانبه المختلفة. فالسياسة التي هي الممارسة الفعلية للسلطة ما هي إلا «استصلاح للخلق» بارشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة^(١٢). ولكي تبقى هذه السلطة ظاهرة وظيفية في المجتمع، فيجب ألا تقتصر في أداؤها لمهامها الوظيفية على الدور العلاجي، أي إزالة الخلل والاعتلال من جوانب المجتمع المختلفة، بل لا بد لها من الاستمرار في أداء دور وقائي يهدف إلى الحيلولة دون عودة هذا الخلل ثانية إلى المجتمع.

أما عن الوسائل التي على السلطة أن تعتمد عليها في تحقيق الإصلاح، ومن ثم تحقيق وظيفتها في المجتمع، فقد كشفت النصوص المختلفة للإمام عن وسيلتين، إحداهما وسيلة أخلاقية وقائية، والأخرى وسيلة قانونية أو عقابية. وتقوم الوسيلة الأولى على دعائم أساسية هي التعليم والوعظ والقدوة الحسنة. وتهدف إلى تنمية الوازع الذاتي للانضباط لدى أفراد المجتمع وجماعاته. وتقوم الوسيلة الثانية على الردع بقوة القانون وهيبة الحاكم، بهدف فرض النظام والانضباط على الأفراد بعوامل خارجية، ولا تفاضل بين هاتين الوسيلتين، إذ يجعلهما على قدم المساواة من حيث أهميتهما لتحقيق الإصلاح الاجتماعي.

ففي إشارته إلى التعليم باعتباره دعامة أساسية من دعائم الوسيلة الأولى الأخلاقية، رفع من أهمية التعليم ومكانته إلى درجة وضعه في مرتبة تالية للنسبة. إذ يقول: «وأشرف هذه المقامات بعد النبوة إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة وإرشادهم إلى الأخلاق المسعدة»^(١٣).

ويبين كذلك أهمية الوعظ بأن اعتبره يمثل الدرجة الثانية من درجات الأمر بالمعروف التي حددها بأربع، وذلك بقوله: «فقد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف، وأن أوله التعريف، وثانيه الوعظ، وثالثه التخشين في القول... الخ».

أما عن أهمية القدوة الحسنة فقد بينها في قوله: «إن صلاح الناس في حسن سيرة الملك»^(١٤).

وفي قوله أيضاً: «إن طباع الرعية نتيجة لطباع الملوك لأن العامة ينتحلون ويركبون الفساد وتضييق أعينهم اقتداء بالكبراء، فانه يتعلمون منهم ويلزمون طاعتهم»^(١٥).

وهكذا، يبين الغزالي أهمية الوسيلة الأخلاقية الوقائية ببيانه أهمية الدعائم التي تقوم عليها هذه الوسيلة. أما الوسيلة القانونية، فقد بين أهميتها ببيان الردع العقابي باعتباره الدعامة الأساسية لهذه الوسيلة. إذ اعتبر هذا النمط من الردع يمثل رابع درجات الأمر بالمعروف وذلك في قوله: «ورابعه (أي درجات الأمر بالمعروف) المنع بالقهر وفي الحمل على الحق بالضرب والعقوبة»^(١٦).

وعلى الرغم من أنه وضع الردع العقابي في المرتبة الرابعة بعد التعريف والوعظ والتخشين بالقول، إلا أنه يظل وسيلة لا تقل في أهميتها عن ذلك كله. فمن الناس من لا يستجيب للحق بالوسيلة الأخلاقية الوقائية، وهذا أمر طبيعي لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات. لذلك كان لا بد من وسيلة أخرى للتعامل فيها مع هذه الحالات. فكان أن نص صراحة على وجوب اتباع الوسيلة الثانية من قبل الحاكم، وذلك في قوله: «يجب أن يثيب الملك على الفعل الجميل ويمنع من الفعل الرديء ويعاقب على ارتكاب القبيح»^(١٧). كما أكد المعنى نفسه في موقف آخر حيث يقول: «إن السلطان إذا ترك المفسد على مراده أفسد أموره في سائر بلاده»^(١٨).

أما القهر (هيبة الحاكم) باعتبارها دعامة من دعائم الوسيلة القانونية العلاجية، فقد وضح أهميتها بقوله: «يجب أن تكون هيبة (الحاكم) بحيث إذا رآته الرعية خافوا وإن كان بعيداً... فسلطان هذا الزمان ينبغي أن يكون له أوفى سياسة وأتم هيبة»^(١٩) وقد أضفى الإمام أهمية كبيرة على هذه الوسيلة، بأن اعتبر فقدانها سبباً رئيساً لخراب المجتمع. وذلك في قوله: «وإذا كان السلطان ضعيفاً أو كان غير ذي سياسة وهيبة، فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد»^(٢٠).

نتخلص من ذلك إلى أن الغزالي قد ميز وسيلتين من وسائل السلطة لتحقيق وظيفتها الاجتماعية في المجتمع وهما الوسيلة الأخلاقية الوقائية والوسيلة القانونية العلاجية، إلا أنه أبرز أهمية الوسيلتين وضرورة تكاملهما معاً، باعتبارهما وجهين لحقيقة واحدة، ولا انفصال بينهما. فالإصلاح الأخلاقي يدعم الإصلاح القانوني، وهذا بدوره يدعم الإصلاح الأخلاقي وبذلك يصبح العمل السياسي بشقه الأخلاقي مدعماً للقوانين منسجماً معها، وبشقه القانوني منسجماً مع الأخلاق غير متعارض معها.

وبموجب هذا الرأي يمكن اعتبار الغزالي قد أقر ما يسمى مبدأ رقابة السلطة لسلوك الأفراد.

فأفراد المجتمع والحالة هذه لا ينبغي تركهم يتصرفون كما يشاؤون، بل لا بد من الحيلولة بينهم وبين الوقوع في الخطأ، وذلك بالانصراف عنه طوعاً بعد تنمية الوازع الذاتي لديهم، بالتعليم والوعظ والتهديب والقُدوة الحسنة، أو منعهم من ذلك بالترهيب. وتركيز الغزالي على هذه الوسيلة الأخلاقية يكون قد أسهم بوضع الأسس الأولى لما نسميه بمبدأ العدالة الوقائية.

أما إشاراته إلى القدوة الحسنة باعتبارها وسيلة وقائية وبيان كيف أن العامة تقلد الخاصة وتقلد الملوك، فهي دليل على أن حجة الإسلام قد أدرك وبشكل واضح حقيقة أن السلوك الاجتماعي ما هو إلا عنصر ثقافي يتشرب داخل المجتمع وعبر طبقاته المختلفة، وفق قاعدة من (الأعلى إلى الأسفل) من النخبة إلى العامة، من الملوك إلى الرعية، وقد اقترب ابن خلدون من هذه الفكرة ذاتها عندما رأى أن الأضعف مولع بتقليد الأقوى منه وذلك في مقدمته حيث يقول: «إن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شجاره وزيه ونحله وسائر أحواله وعوائده»^(٢١). وينطبق هذا على الأفراد والجماعات، كما ينطبق على الثقافات والحضارات.

بعد كل ذلك يتبين أن السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي ليست سلطة مطلقة يارسها الحاكم كما يشاء من وجهة نظر الامام، وذلك رغم كونها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا بل عليه أن يارسها بطريقة عادلة، من خلال الوسيلتين الأخلاقية والقانونية، شريطة أن يحقق من خلال الوسيلة الأولى ما يسمى بالعدالة الوقائية، بأن يوفر التوجيه والمعرفة اللازمين لبيان الخطأ من الصواب في علاقات الأفراد بعضهم مع بعض، وتوضيح الحدود الفاصلة بين ما يخص كلا منهم، أي أن يوفر للناس الأساس اللازم لوقايتهم من الوقوع في الخطأ.

وعليه أن يحقق من خلال الوسيلة القانونية، العدالة السياسية القانونية، وذلك بتطبيق القوانين على أفراد المجتمع بشكل متساو ليس فيه محاباة أو تمييز على حساب الشرع^(٢٢). وبذلك يدمج الغزالي بين العدالة السياسية الأخلاقية والعدالة السياسية القانونية. وذلك لكي تظل السلطة ظاهرة اجتماعية وظيفية في المجتمع، وهذا يعني من ضمن ما يعنيه عدم الفصل بين الأخلاق والسياسة، وهي مسألة يلتقي بها الغزالي مع أرسطو، ويتعارض بها مع بعض رواد النظرية السياسية في عصرنا الحديث أمثال ماكيافيلي وغيره، الداعين أساساً إلى فصل السياسة عن الأخلاق^(٢٣). كما يختلف بهذه المسألة عن كل من لا يرى في السلطة إلا استخداماً للعنف والقواعد الملزمة قانوناً كرادع للجماهير^(٢٤).

كما يعني ذلك أيضاً أن ممارسة الحاكم للسلطة السياسية في المجتمع هي مسألة مشروطة بقدرته على أن يكون عادلاً في ممارستها، وأن لا يلجأ إلى الإكراه إلا لإخضاع الفاعلية الفردية

إلى نظام عام يرغم الفرد على السلوك بطريقة معينة لمصلحته ومصلحة المجموع، من حيث إنهم يعيشون معاً حياة مشتركة. إذ بدون الإكراه في بعض الحالات قد لا توجد حياة جماعية أو مشتركة سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الديني وغيره^(٢٥).

ولكن ما الشروط أو العوامل الواجب توافرها لكي تؤدي السلطة السياسية مهامها الوظيفية في المجتمع بطريقة عادلة ومنصفة؟

حدّد الغزالي للسلطة شروطاً، إلا أنها تتداخل مع الشروط الواجب توافرها بصاحب هذه السلطة. ولا يميز الإمام في إشاراته إلى تلك الشروط بين الخليفة صاحب السلطة وبين السلطان أو الحاكم المحلي. فكل واحد منهم صاحب سلطة سياسية ولا تكون هذه السلطة وظيفية إلا إذا توافرت فيمن يمسك، بزمam شروط وعوامل هي: العدل، وهذا أساس نجاح السلطة في أدائها لمهامها الوظيفية كما سبق أن أشرنا. وقد نصّ الغزالي على هذا الشرط في قوله: «فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة، وأن يكون مع السياسة عادلاً»^(٢٦). ويتميز هذا الشرط بأنه لاقي إجماع فقهاء المسلمين الذين اختلفوا في شروط الحاكم إلا أنهم اتفقوا على أنه يجب أن يكون عادلاً^(٢٧). كما اعتبر الغزالي العدل قرعاً من فروع الإيمان المتعلقة بالعمل والتي تربط ما بين الحاكم والناس^(٢٨).

ويبدو أن أهمية العدل في السياسة والحكم بنظر الامام تتساوى مع أهميته بنظر أرسطو الذي رأى أن السلطة التي لا تركز على عدالة هي بمثابة خروج على القانون، كما لا تثبت دعائم أية حكومة من وجهة نظره إلا إذا ارتكزت على العدالة^(٢٩). ويؤكد هذا التشابه في الرأي احتمال تأثر الامام بفلسفة أرسطو السياسية كما سبق أن أشرنا.

أما الشرط الثاني فهو الورع فيمن يتصدى للامامة أو لزمam السلطة. فالفاسق لا يصلح الأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه، فتضيع الحقوق^(٣٠). ثم القدرة على ضبط النفس وسياستها، إذ يقول: «فإذا لم يقدر الانسان على سياسة نفسه وضبطها فكيف يقدر على سياسة الناس»^(٣١). ذلك أن السياسة هي إصلاح للخلق، ومن لا يقدر على إصلاح نفسه، لا يقدر على إصلاح غيره... وقد أكد الغزالي هذا المعنى بنص آخر يقول فيه: «إن معنى خلافة الله على الخلق: إصلاح الخلق، ولا يقدر على إصلاح أهل الدنيا من لا يقدر على إصلاح أهل بلده، ولا يقدر على إصلاح أهل بلده من لا يقدر على إصلاح أهل منزله، ولا يقدر على إصلاح أهل منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه، ومن لا يقدر على إصلاح نفسه فينبغي أن تقع البداية بإصلاح القلب وسياسة النفس، ومن لم يصلح نفسه وطمع في إصلاح غيره كان مغروراً»^(٣٢).

ولا تتحقق للحاكم القدرة على ضبط نفسه وسياستها، إلا إذا هذبت لديه قوة التفكير، وقوة الشهوة وقوة الغضب، لتحصل له الحكمة والمعرفة والحلم. وتنقاد لديه بالتالي قوتا الشهوة

والغضب إلى قوة التفكير^(٣٣). ولعل الغزالي يقصد بذلك أن تتحقق الفضيلة بمفهومها الأرسطي للحاكم. وبدون ذلك لا يستطيع الحاكم أن يمارس سلطته بطريقة عادلة. إذ لا يتحقق عدل السلطان وعدل عماله إلا إذا ساد العقل وتغلب على الغضب الذي يؤدي إلى الانتقام، وعلى الشهوة التي تفضي إلى الاستئثار بأطاييب الأشياء^(٣٤).

ومن الشروط أيضاً أن يمارس الحاكم نوعاً من الرقابة على سلوك أعوانه وأتباعه وحشمه وخدمه وعماله ونوابه، فقد ورد في النص: «أن لا يقتنع السلطان بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه، بل يجب عليه أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه من اقتراف الظلم»^(٣٥). ويقول في موضع آخر: «ولا يمكن أحداً من حشمه أو خدمه وأتباعه أن يجور على رعيته لثلا يضعف الناس وينتقلوا إلى غير ولايته ويتحولوا إلى سوى مملكته»^(٣٦).

أما على مستوى السلوك السياسي والاجتماعي لصاحب السلطة، فيرى الغزالي ضرورة أن يكون صاحب السلطة متواضعاً، مهتماً بحوائج الناس مشاركاً لهم في أوقات الشدة، فهو يقول: «يجب على السلطان إذا وقعت رعيته في ضائقة، أو حصلوا في شدة أو فائقة أن يعينهم لاسيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار، حيث يعجزون عن التعيش ولا يقدرّون على الاكتساب، فينبغي حينئذ للسلطان أن يعينهم بالطعام ويساعدهم من خزائنه بالمال»^(٣٧). ويقول في موضع آخر: «ينبغي للملك أن ينظر في أمور الرعية ويقف على قليلها وكثيرها وعظيمها وحقيرها»^(٣٨).

أما على مستوى السلوك الشخصي، فيرى ضرورة أن يكون الحاكم قدوة حسنة في سلوكه وأن يترفع عن مشاركة الرعية في الأفعال المذمومة والأشياء المشؤومة^(٣٩).

وعلى مستوى نظام الحكم، فقد اشترط الغزالي ضرورة عدم إنفراد الحاكم بكل السلطات حتى تحقق السلطة مهامها الوظيفية بطريقة عادلة. فقد ورد في النص ما يميز بين صناعات ثلاث. السياسة (وهي العمل الرئيسي للحاكم)، والقضاء، والفقه. والأخيرتان صناعتان لا بد أن تزاولهما هيئات أخرى غير الحاكم. إذ أن الحاكم لا يمكنه أن ينفرد بكل هذه السلطات أو أن يقوم بكل هذه الصناعات في الوقت نفسه. وقد عبر الغزالي عن ذلك في قوله: «لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف شؤون زمانه ويدير سلطانه بغير وزير، ومن انفرد برأيه زال بغير شك»^(٤٠). وأكد المعنى نفسه في موضع آخر إذ يقول: «فإن الاستبداد بالرأي، وإن كان من ذوي البصائر، مذموم ومخذور»^(٤١) وقد استشهد الغزالي لتدعيم رأيه هذا بالآية الكريمة «وشاورهم في الأمر»^(٤٢).

ولزيد من التأكيد على أهمية عدم انفراد الحاكم بالسلطة أقرّ الغزالي وبوضوح مبدأ الرقابة على سلوك الحكام أنفسهم. وأناط بالفقهاء القيام بهذه المهمة. فمن وظيفة الفقه والفقهاء عنده توجيه السياسة بما يضمن نجاحها في تحقيق الصالح العام، وقد أشار إلى ذلك

بقوله: «وعلم سياسة أهل البلد والناحية وضبطهم لأجله يراد عليه الفقه بالأكثر»^(٤٣). ثم في قوله: «الفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريقة التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات»^(٤٤). وقوله في نص آخر: «الفقيه هو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق لتنظيم باستقامتهم أمورهم بالدنيا، ووجه تعلقه بالدين، أن الدنيا منزل من منازل الآخرة بل هي مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا»^(٤٥).

نستنتج من ذلك أن الغزالي وقد أشار إلى أهمية رقابة الحاكم لسلوك أعوانه ونوابه يكون قد أسهم بإرساء مانسميه اليوم بمبدأ الرقابة الإدارية وما يرتبط بها من قضاء إداري. وأنه في تأكيده على عدم انفراد الحاكم بالسلطة في المجتمع كشرط لنجاحها في تحقيق مهامها الوظيفية، يكون من الناديين بمبدأ الفصل بين السلطات سيما أنه أشار إلى تنوع هذه السلطات واختلاف ميادينها وشروطها. فهناك السلطة التنفيذية ويمثلها الحاكم ويساعده الوزير^(٤٦). والسلطة القضائية ويمثلها القضاة، والسلطة التشريعية ويمثلها الفقهاء والعلماء، ولما كانت الشريعة الإسلامية قد حددت أطر القوانين الضرورية للناس، لم يبق للفقهاء إلا مهمة الرقابة بقصد التزام السلطتين السابقتين بمبادئ الشريعة وضمان عدم خروج التشريعات الأخرى المستمدة من المصادر الأخرى كالقياس والمصالح والعرف والإجماع عن تلك المبادئ.

وهنا يؤكد الغزالي ما يسمى بمبدأ سمو الشريعة الإسلامية باعتبارها مصدرا أساسيا موجها للعمل السياسي. ويؤكد من ناحية أخرى معارضته للفارابي الذي يرى أن حكمة الرئيس وحدها شرط كاف لتنظيم السياسة تنظيما مثاليا^(٤٧). كما يؤكد من جهة ثالثة أيضا معارضته لدكتاتورية الحاكم كما نسميها اليوم، إذ يحصر سيادة الحاكم في حدودها القانونية أو الحقوقية، ويتسم تأكيد الغزالي هذا مع روح الديمقراطية وأسسها، ويختلف بذلك مع هوبز الذي أكد على سلطة الحاكم المطلقة تأكيدا يتنافى مع هذه الأسس^(٤٨). وهناك من مشاهير الغرب من أكدوا على أهمية الفصل بين السلطات بعد ذلك أمثال مونتسكيو^(٤٩). وكانت الفكرة ذاتها قد وردت في الأصل عند أرسطو^(٥٠).

هذه هي العوامل أو الشروط التي تساعد السلطة على تحقيق مهامها الوظيفية في المجتمع. وتؤدي بالتالي إلى قيام مجتمع مستقر والذي من أبرز سماته أنه يوفر الأساس الرئيسي للعلم والعمل أي الاحساس بالأمن على المستوى النفسي لدى أفراد المجتمع.

وقد حدد الغزالي أبعاد هذا الأمن في قوله: «وهكذا يغلط من لا يميز بين الألفاظ المشتركة. فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات والأمن، ولعمري من أصبح آمنا في سربه معافي في بدنه وله قوت يومه، فكأنها حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق

الأمن على هذه المهام الضرورية. وإلا فمن كان في جميع أوقاته مستغرقاً في حراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلته إلى سعادة الآخرة. فبان إذن أن نظام الدنيا (أعني مقادير الحاجة) شرط لنظام الدين^(٥١).

وبلاحظ من النص أن الغزالي في تحديده لمفهوم الأمن قد تداخلت عنده الأبعاد النفسية والاجتماعية للأمن. فتحقيق الأمن ببعده النفسي مرهون بتحقيق الأمن ببعده الاجتماعي والعكس صحيح. وتحقيق أي من البعدين مرهون بقضاء حاجات الأفراد - أو تحقيق الأمن في مجالات البقاء والصحة والغذاء واللباس والسكن، وبذلك يطرح الامام مفهومهما شمولياً للأمن الاجتماعي كما نعرفه اليوم.

كما يرى أن المجتمع المستقر هو المجتمع الأمن الذي يتكون من أفراد حاجاتهم الأساسية مقضية. وهذا يعني أن الغزالي قد انطلق من الخاص إلى العام، أي من الأمن الضروري إلى الأمن الجماعي مما يعني في مضمونه أن الفرد والمجتمع يرتبطان بعلاقة تكاملية، وبهذا الشكل التكاملي يكون قد أسهم مبكراً في حل إشكالية هذه العلاقة بين الفرد والمجتمع بطريقة تكاملية وهي قضية أشكلت على الكثيرين من رواد علم الاجتماع الحديث^(٥٢).

كما بدا من النص السابق أن الغزالي قد وضع الجانب النفسي في موقع المتأثر بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية. فبعد أن تؤدي السلطة مهامها الوظيفية على صعيد هذه الجوانب بإصلاحها يؤثر ذلك إيجابياً على الجانب النفسي تأثيراً يأخذ شكل إحساس بالأمن النفسي والطمأنينة، في الوقت الذي كان فيه هذا الجانب في موقع المؤثر على تلك الجوانب في نصوص سابقة. وبهذا يكتمل أماننا إطار دائرة التأثير الديالكتيكي الداخلي بين الجوانب النفسية والاجتماعية من حياة أفراد المجتمع كما رسمه الغزالي.

هذا على الرغم من أنه يظهر تركيزاً أكثر على الجانب النفسي فيظهره وكأنه الجانب الذي يجب أن تبدأ منه السلطة في أدائها لمهامها الوظيفية، وهو الجانب الذي يجب أن تنتهي إليه. وبلاحظ أنه يتفق مع هوبز من حيث أهمية العوامل النفسية في تحديد سلوك الناس إلا أنه يختلف عنه في إشارته إلى تكامل هذه العوامل الاجتماعية والاقتصادية في تحديد هذا السلوك^(٥٣).

والسلطة كأية ظاهرة اجتماعية قد تعاقب عن أداء وظيفتها بعوامل كثيرة وبرز في هذا المجال عند الغزالي عامل رئيسي يمكن أن نسميه «الفساد السياسي». وقد تحدث عنه ضمناً من خلال إشارات عديدة. ويقع هذا الفساد لأسباب عديدة. منها عدم توافر الشروط السابقة فيمن يتولى مقاليد السلطة السياسية في المجتمع. أو عدم توافرها في نظام الحكم بالشكل الذي حدده الغزالي.

ويمكن أن نستنتج مؤشرات الفساد السياسي وعوامله بأن نعكس الأمور التي نهى الغزالي الحكام عنها، فنخرج بالمؤشرات والعوامل التالية: عدم معرفة الحكام لقدرة الولاية وميلهم إلى الجهل ومخالطة الجهلاء واستعانتهم بالانتهازيين والمنافقين من علماء السوء لكي يفتوهم بما يشتهون، وإطلاق يد الأعوان في ظلم الشعب والتكبر والغضب والميل إلى حل الأمور بالشدّة مع إمكانية حلها باللين، والتميز بين الناس بالمحاباة على حساب الشرع، وإهمال مصالح الناس والانشغال عنها بنوافل ثانوية شخصية، وانغماس الحكام بالشهوات وتعودهم عليها^(٥٤).

والملاحظ أن بعض هذه العوامل تتعلق بالصفات الشخصية للحاكم وتتعلق بعضها الآخر بأسلوب الحكم.

ويمثل الفساد السياسي بعوامله ومؤثراته السابقة خلافاً في النظام السياسي برمته، حيث سيؤثر دون شك على النظم الأخرى المترابطة معه. وقد عبر الغزالي عن هذا الأثر بين النظام السياسي والنظم الأخرى بقوله: «ومعلوم أن السلطة والامارة لو تعطلت لبطل الدين والدنيا وثار القتال بين الخلق وزال الأمن وخربت البلاد وتعطلت المعاش»^(٥٥). وتعطل السلطة عن أداء وظيفتها في حالين:

الأولى: حالة موت السلاطين أو الأئمة (الحكام) أو زوالهم عن رأس السلطة لسبب أو لآخر.

الثانية: فساد نظام الحكم حيث تفقد السلطة السياسية قدرتها على ضبط الأمور فتتعطل عن أداء مهمتها الوظيفية في المجتمع.

كما أكد الغزالي علاقة الارتباط بين تعطل السلطة وبين الخلل الذي يصيب باقي نظام المجتمع بنص آخر يقول فيه: «إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا يتنظم إلا بسلاطين مطاع فتشهد لها مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة وإن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر، دام المهرج وعم السيف وشمل القحط، وهلك المواشي وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب، ولم يفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف»^(٥٦).

فخطورة الخلل في النظام السياسي تنضج من خلال خطورته على النظم الاجتماعية والاقتصادية الأخرى. وما يؤدي إليه من ظواهر معتلة كالجريمة والفوضى والصراع والفقر وسبب تدهور الثروة الحيوانية والصناعية والزراعية.

نخلص من ذلك إلى القول، بأن إشارة الغزالي إلى حالات الفتن التي نتجت عن تعطل السلطة بموت السلاطين في حالات معينة، تعني وكأنه يستعين لدعم أفكاره بحقائق

يستمدّها بطرق علمية كالملاحظة المقصودة والتجربة الاجتماعية، ليؤكد بهذا أنه قد أمسك منذ وقت مبكر بناصية المنهج العلمي الوضعي بتفسيراته الاجتماعية، ولم تكن تفسيراته مجرد تفسيرات دينية وحسب، كما يمكن أن نتوقع من فيلسوف ديني^(٥٧).

وعلى الرغم من تشابه الآثار الناتجة عن زوال السلطة بالآثار الناتجة عن فسادها، فإن الغزالي يرى أن وجود سلطة فاسدة كحالة طارئة استثنائية أفضل من عدم وجود أية سلطة على الإطلاق لأن من مبادئه أن أهون الشرين خير نسبياً، والبعيد مع الأبعد قريب نسبياً.

وبهذا يقدم الامام تحليلاً غاية في الدقة والشمول لعوامل الفساد السياسي أو مؤثراته التي من الممكن أن يكون بعضها مقدمات للفساد، وبعضها الآخر نتائج له.

وإن المحصلة الطبيعية أو المتوقعة لكل هذه العوامل هي انحراف السلطة وعجزها عن القيام بمهامها الوظيفية بطريقة عادلة ومنصفة.

وإذا كان الفساد السياسي هو أبرز معوقات السلطة عن أداء وظيفتها الاجتماعية. فكيف يواجه المجتمع هذه المسألة؟

إن الآراء التي طرحها الامام حول هذا الموضوع قد أثارت حوله شبهات بلغت في حالات معينة حد الاتهام، فقد رأى الدكتور عبدالمعز نصر أن الغزالي يوافق على أن تتخلى السلطة عن مسؤوليتها في تحقيق العدل^(٥٨). ويرى الدكتور راشد البراوي أن الغزالي مع سلطة الدولة المطلقة ومع الصبر على الحاكم الظالم وإن كان مستبداً، ويدعو إلى الرضا بالوضع القائم في مثل هذه الحالة خشية إثارة الفتنة، بل إنه لا يقبل (أي الغزالي) بتوجيه النقد للحاكم وإن كان فاسداً، وإنه يحرم الثورة عليه^(٥٩). وقد كرر الرأي نفسه الدكتور فاضل زكي بقوله: «إن الغزالي يقبل بالسلطان الجاهل ويطاعته وعدم الثورة عليه منعا للفتنة والاخلال بالنظام. وقد رأى في ذلك نزولاً من الغزالي بواقعيته إلى الحد الذي يضعف من حجته في تثبيت أفكاره وآرائه»^(٦٠).

ولعل أصحاب وجهات النظر هذه قد خرجوا بهذه الأحكام متأثرين بما يعرفونه عن خلفية الإمام المذهبية الأشعرية، الميالة إلى المحافظة - كما شاع عنها لدى بعض الكتاب - مما حدا بهم إلى تفسير النصوص التي اعتمدوا عليها في استخلاص أحكامهم تفسيرات تخدم هذه الأحكام.

أما تلك النصوص فهي قول الغزالي: «إن السلطان الظالم الجاهل إن ساعدته الشوكة وعسر خلعه وكان في الاستبدال به فتنة لا تطاق، وجب تركه، ووجبت الطاعة له كما تجب طاعة الأمراء»^(٦١). وقوله في موضع آخر: «إنه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة، وكان في صرفه فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته»^(٦٢).

وخلافا لوجهات النظر السابقة، نرى أن الإمام الغزالي بآرائه الموضحة في النصين السابقين وفي نصوص أخرى غيرهما، يسهم منذ وقت مبكر بوضع نواة لنظريته في مقاومة الفساد السياسي الذي يتجسد بأعنى صورة بفساد رأس السلطة في المجتمع السياسي.

فقد طرح نموذجا للمقاومة من شكلين: الأول: المقاومة الايجابية المباشرة، وذلك بالتصدي المباشر والعلني للفساد السياسي والحاكم الفاسد مهما كان شكل فساده، حتى يتم خلعه أو استبداله، أو صرفه إن لم يكن قد تولى زمام السلطة بعد، وهو غير مؤهل لها. ويمثل هذا النموذج من المقاومة القاعدة الأساسية في مجابهة الفساد السياسي، التي تمسك بها الغزالي بشدة.

ودلينا على ذلك تلك الشروط القاهرة التي وضعها للتخلي عن هذه القاعدة. ومن المعروف بدهاء أن من يضع شروطا القاهرة لتخليه عن مبدأ معين أو قاعدة معينة، لدليل على تمسكه القوي بذلك المبدأ أو تلك القاعدة. ويبرز من بين الشروط القاهرة التي وضعها الغزالي للتخلي عن قاعدة المقاومة. شرطان أساسيان هما:

الشرط الأول: إذا حظى الحاكم الفاسد بمساعدة أهل الشوكة إلى درجة يصبح معها تطبيق هذه القاعدة أمرا عسيراً^(٦٣).

الشرط الثاني: إذا كان في تطبيق هذه القاعدة فتنة - وليست أية فتنة - كما ظن الدكتور البراوي وغيره، بل فتنة من النوع الذي لا يطاق.

هذا وقد ترك الامام تقدير العسر الموجب لباحة التخلي عن القاعدة الأساسية في مواجهة الفساد السياسي وهي (المقاومة) وتقدير صفة الفتنة التي (لا تطاق) ومداها لتحديد حسب مقتضيات المجتمعات والعصور. شأنه في ذلك شأن الفقيه والمشرع الحنيف المذكر لنسبية الظروف في الزمان والمكان.

فأي مجتمع في أي وقت يقدر وفق معايير ومقاييسه وإمكاناته الخاصة أن الثورة على الفساد السياسي ومواجهته هي مسألة في حدود إمكاناته وطاقاته، وجبت عليه المواجهة، والالتزام بقاعدة المقاومة، حتى إزالة هذا الفساد منه، وليس السكوت أو الرضا والقبول به، كما رأى الدكتور البراوي.

أما الشكل الثاني من المقاومة، فهو المقاومة السلبية، وقد أشار الغزالي إلى طرق هذا الشكل من المقاومة وأساليبها من خلال النصوص التي بدا وكأنه يوجه فيها نصائح للحكام والسلاطين. مثل قوله: «إن على السلطان أن لا يمكن أحدا من حشمه أو خدمه أو اتباعه أن يجور على رعيته، لأن ذلك يضعف الناس، وينتقلوا إلى غير ولايته، ويتحولوا إلى سوى مملكته، فينكسر ارتفاع السلطان ويقل حاصل الديوان، وتعود المنفعة على ذوي الاحتكار الذين يسرون بغلاء الأسعار»^(٦٤).

أما كيف خلصنا إلى القول بأن الغزالي يحدد بهذا النص "طريق المقاومة السلبية" وأساليبها فذلك لأننا رأينا أن فكر الغزالي وأقواله هذه ليست مكتوبة للحكام والسلاطين فحسب، بل للأمة أيضاً. فيكون والحالة هذه كأننا نذكر الحكام بما عليهم أن يتجنبوه من مظاهر الفساد، ويحدد في الوقت نفسه للأمة ما يمكنها أن تفعله في حالة حدوث مثل هذا الفساد. كأن تلجأ إلى التحول عن الالتئام إلى نظام الحكم وأن يتوقف الناس عن زفد حاصل الديوان بالمال بسبب الفقر، أما غلاء الأسعار المشار إليه في النص، فهو النتيجة الطبيعية لندرة السلع والحاجيات في الأسواق، إما لتعطيل انتاجها أو إغاقلة توزيعها، وكلتا العمليتين تعتبران من أساليب الضغط الاقتصادي على السلطة الفاسدة.

فأساليب المقاومة السلبية تمثل إذن ضغوطاً اجتماعية واقتصادية قد يجد الحاكم أو نظام الحكم نفسه في مواجهتها من قبل الناس إذا هو انحرف عن العدل في أدائه مهامه الوظيفية. ومع أن تطبيق هذه الإجراءات باعتبارها وسائل للمقاومة السلبية، ليس بالأمر السهل لأنها قد تضر بمصالح الناس أنفسهم إلى جانب مصالح الحكام، وقد تفيد منها فئات منجرفة كالمحتكرين كما أشار في النص، إلا أن كل ذلك لم يثن الغزالي عن التذكير بهذه الإجراءات والوسائل دون حرج، ليؤكد تمسكه بمبدأ مقاومة الفساد السياسي.

نتخلص من ذلك إلى القول، بأن الغزالي لا يتخلى إذن عن الالتزام بقاعدة المقاومة في مواجهة الفساد السياسي في المجتمع، لصعوبة هذه المقاومة، أو خشية إثارة الفتنة لأنه يدرك أن مركب الإصلاح ليس بالمركب السهل، وأنه محفوف بصعوبات وفتن من طرز مختلفة ولا يرى هذه الصعوبات والفتن موجهة في حدودها العادية للتخلي عن قاعدة المقاومة. ولكنها تصبح موجهة لذلك، في حالات استثنائية حصرها بحدود ضيقة لتضييق هامش الحرية أمام الناس في التصرف بالقاعدة الأساسية. وذلك كأن تبلغ صعوبة المقاومة حداً يمكن أن توصف على أساسه بأنها أصبحت أمراً عسيراً مهلكاً. أو أن الفتنة المتوقعة من جراء الالتزام بقاعدة المقاومة قد تتجاوز قدرات الأمة على الاحتفال وأن في حدوثها مهلكة دون شك.

ونرى أن هذه الظروف الاستثنائية تحيز التخلي عن أية قاعدة منها كانت توجهات صاحبها الأيديولوجية. ونراه يضيف بها مرونة ضرورية على هذه القاعدة. سيما أنها تتعامل مع تصرفات إنسانية قد تتأثر بمصادقيتها بعوامل كثيرة في حالات كثيرة. فالقول بفساد فلان أو صلاحه، أو فساد النظام الفلاني أو صلاحه يظل مسألة خلافية في أحيان كثيرة. ولهذا كان من الضروري أن يكون هناك مخرج من الالتزام الصارم بتطبيق قاعدة المقاومة إذا كان في تطبيقها ظلم كبير أو فتنة مهلكة. فالقوانين وكل القواعد هي وسائل لتحقيق النفع العام وليست غايات بذاتها فإن لم تتحقق هذه الغاية بتطبيقها يصبح التخلي عن ذلك أنفع. ولعل هذا هو ما قصده الغزالي عندما فتح مجالاً ضيقاً للاستثناء في تطبيق قاعدته في المقاومة. وهذا مما يؤكد

أصالته في الفقه ويؤكد معرفته الدقيقة والعميقة بالطبيعة البشرية. وإدراكه لما يحدث في واقع الحياة الاجتماعية، إلى جانب إدراكه بنسبية الأحكام التي تصدر عن الناس في مواقف كثيرة ومعاريفها. وضرورة التريث كثيرا والحذر قبل تحديد مبادئ للتعامل فيها مع الحياة والناس في مثل هذه المواقف^(٦٥).

خلاصة

١- بين البحث أن السلطة السياسية قد ظهرت في مرحلة لاحقة لحالة الاجتماع الإنساني الأولى. بعد أن اتسعت شبكة العلاقات التفاعلية بين الأفراد بحكم ضرورة التعاون وتقسيم العمل فيما بينهم. فالخصائص النفسية للبشر أوجدت مشكلات اقتصادية واجتماعية وفكرية تكاملت وتساندت فيما بينها من ناحية، وبينها وبين العوامل النفسية من ناحية أخرى، وقد أفرزت هذه العوامل مجتمعة ظاهرة السلطة في المجتمع الإنساني، فكانت هذه العوامل بصورتها المعتلة أشبه بما نسميه اليوم بالمتطلبات الوظيفية التي استدعت وجود هذه الظاهرة في المجتمع.

٢- تتمتع السلطة السياسية بأهمية كبيرة، إذ لا يتصور إمكانية بقاء المجتمع بدونها، وزوالها أو فسادها يعني زوال الأمن وتعطيل (المعاش) وخراب البلاد وهلاك الخلق. وبعبارة أخرى، إن عدم قيام السلطة بوظائفها داخل المجتمع لا يعني إلا زوال استقرار المجتمع وانعدام بقاءه.

وبذلك يستلزم الامام الغزالي معارضة مبكرة لأية نظرية أو مقولة تنص على أن المجتمع قد يستغني عن هذه السلطة في أية مرحلة من مراحل مسيرته التطورية، كما يزعم انجلز مثلا.

٣- إن قيام السلطة بوظيفتها على صعيد المجتمع، ودعمها لاستقراره وبقائه، لا يتم إلا من خلال دعمها لاستقرار النسق السياسي وبقائه. ولا يتحقق لها ذلك إلا إذا أدت مهامها الوظيفية بطريقة عادلة. ويقتضي ذلك مراعاتها لأمرين:

الأول: أن تقوم على أسس من المبادئ التالية: مبدأ الفصل بين السلطات، ومبدأ تكامل السياسة والأخلاق، ومبدأ الرقابة الإدارية والقضاء الإداري، ومبدأ العدالة الوقائية والقانونية.

الثاني: أن تتجنب كل ما من شأنه أن يحولها إلى ظاهرة معتلة وبخاصة الفساد السياسي الذي يجب على المجتمع أن يتصدى له حتى تتم إزالته وذلك بطريقتين:

الأولى: المقاومة الإيجابية بالتصدي المباشر والعلني.
الثانية: المقاومة السلبية بممارسة ضغوط اقتصادية واجتماعية على السلطة لحملها على التخلص من الفساد السياسي.

ويرفض الغزالي التخلي عن هذه القاعدة في مجابهة فساد السلطة، لأنه يرفض قبول الفساد السياسي ويرفض الرضى به أمراً واقعاً كما ظن بعض الدارسين. ولكن الغزالي أجاز السكوت عن هذا الفساد وإطاعة القوانين النافذة بشروط القاهرة وحالات استثنائية حصرها بحدود ضيقة جداً. وكان غرضه من ذلك أن لا يفرض قاعدة جامدة دون أية استثناءات، فيكون بذلك قد تجاهل - وهو الفقيه - أن هناك ضرورات يجب إباحة المحظورات فيها، وأضراراً شديدة لابد من دفعها بأضرار أخف. وهذه مبادئ راسخة في الشرع الإسلامي. رأى الغزالي أن يلتزم بها عندما وضع قاعدته لمقاومة الفساد السياسي.

٤- بين البحث إسهامات هذا المفكر المبكرة في كثير من المسائل والقضايا النظرية والمنهجية المسيطرة في النظريات الاجتماعية الحديثة مثل: قضية ترابط النظم الاجتماعية وتساندها، وتأثيرها الديالكتيكي الداخلي فيها بينها، وقضية التكامل بين الجوانب النفسية والاجتماعية، وعلاقة التكامل بين الفرد والمجتمع، وكشفه المبكر عن محاسبة الموارد المالية والبشرية كحقيقة موجودة في أي مجتمع، إلى جانب إسهاماته في ترسيخ بعض المبادئ التي أشرنا إليها قبل قليل، وهي مبادئ رائجة اليوم في دراسات علم الاجتماع السياسي.

الهوامش

- (١) انظر نصر، عبدالمعز: «الفلسفة السياسية عند الغزالي» في أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مجلد صادر عن المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. الصادر بمناسبة انعقاد مهرجان الغزالي بدمشق في الفترة الواقعة ما بين ٢٧-٣١ مارس ١٩٦١ من ص ٤٥١-٤٧٦. وانظر أيضاً: الخشاب، أحمد: التفكير الاجتماعي، دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار المعارف بمصر ١٩٧٠، ص ٢٨٤.
- (٢) انظر الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة. تقديم وشرح ابراهيم الجزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، دون تاريخ، ص ١٦.
- وأيضاً: ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول. المطبعة الكاثوليكية، بيروت. دون تاريخ ص ١٢٨.
- (٣) الغزالي، أبو حامد: ثلاث رسائل في المعرفة، تحقيق وتقديم: د. محمد حمدي زقزوق، الطبعة الأولى، مكتبة الأزهر، القاهرة ١٩٧٩، ص ٩٤.
- (٤) الغزالي، أبو حامد: فاتحة العلوم، طبعة القاهرة ١٩٧٩، ص ٩٤.
- (٥) الغزالي، أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية بمصر، دون تاريخ، ص ١٠٦.
- (٦) حول الضرورات الوظيفية، انظر: عبدالمعطي، عبدالباسط، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨١، ص ١٥٣.
- (٧) الغزالي، الاقتصاد، ص ١٠٥، ١٠٦.
- (٨) يبدو أن الحلل في الجانب النفسي مسألة طبيعية ومتجذرة بشكل خلقي من وجهة نظر الغزالي لذلك فهو أول خلل يطفو على السطح في حالة غياب السلطة. وقد وردت هذه الفكرة ذاتها عند الجاحظ، ولكن

بصورة مختلفة قليلا. حيث اعتبر أن العداوة كامنة في النفس البشرية، تترقب الفرص السانحة لتبدي صفحتها. حول ذلك، انظر، معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد ١٩٨٤.

(١٠،٩) انظر: ماجد فخري، المرجع السابق، ص ١٣٥، ١٣٣.

(١١) لقد اختلف الرجلان (الغزالي ومالتوس) في الكيفية التي طرحها كل منهما لتحقيق التوازن بين الموارد والسكان. فقد رأى مالتوس أن هذا يتحقق عن طريق التدخل المقصود في معدلات نمو السكان للاحتفاظ بها عند مستويات تتناسب ومعدلات نمو الثروة والموارد، بينما كان الغزالي قد أكد على أهمية تنظيم وتهذيب طرق استغلال السكان لثروات المجتمع وموارده دون التدخل بمعدلات نموهم. حول هذه المسألة، انظر: عبدالكريم، اليافي «النسل وقضية تحديده» في مجلد أبي حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. المشار إليه سابقا. من ص ٤١٥-٤٢٩.

(١٢،١٣) انظر الغزالي: فاتحة العلوم، ص ٦٥.

(١٤،١٥) الغزالي، أبو حامد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تحقيق وإخراج الشيخ محمود مصطفى أبو العلا. مكتبة الجندي، القاهرة، دون تاريخ، ص ٦٤.

(١٦) الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين: الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ، ص ٢٠.

(١٧،١٨) الغزالي: التبر، ص ٦٤.

(١٩) الغزالي، أبو حامد: التبر، ص ٨.

(٢٠) الغزالي، التبر، ص ٨.

«ويلاحظ أن المفهوم الذي يطرحه الغزالي من خلال النصوص السابقة يشبه المفهوم الذي يطرحه رينوف حديثا لها. حول هذه المسألة انظر:

Robert, Rienow; Introduction to Government, 3rd ed, Alfred, Knopem N.Y, 1967,p.21

«وحديث الغزالي عن قوة الحاكم وهيبته ربما يعكس تأثره بالظروف السياسية التي أحاطت بالخليفة والخلافة العباسية في زمنه، وهددت استقرار الخلافة وحاولت التشكيك بشرعيتها وبشرعية الخليفة العباسي، وقد تجسدت تلك الظروف بحركات الباطنية، وكان الغزالي من أشد معارضي تلك الحركات لفسادها مذهبيا ومن المدافعين عن الخلافة والخليفة العباسي نظام الملك ومن بعده المستظهر بالله، لذلك كان من الطبيعي بالنسبة له أن يريد لها خلافة قوية وخليفة مطاعا مهابا حتى يكبح جماح تلك الحركات ويوجد الأمة. حول تلك الحركات، انظر: د. مصطفى جواد «عصر الامام الغزالي» في مجلد أبي حامد في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده» ص ٤٩٥-٥١٠.

وحول تصدي الغزالي لتلك الحركات ودفاعه عن الخليفة المستظهر بالله، انظر: الغزالي، أبو حامد: فضائح الباطنية (المستظهري) تحقيق وتقديم: د. عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤.

(٢١) انظر: عبدالرحمن بن خلدون: المقدمة ج ٢، ص ١٤٧.

(٢٢) الغزالي، التبر، ص ٢٤.

(٢٣) لقد بلغت استهانة ماكيافيلي بالانسانية والأخلاق إلى درجة أنه أجاز للحاكم أن يقتل بدل أن يعاقب بالغرامة المالية، فالإنسان من وجهة نظره على استعداد لأن ينسى مقتل أبيه ولكنه ليس على استعداد أن ينسى أمواله.

حول ذلك انظر:

William, Ebensteinm Great Political Thinkersm Plato: to present, 3rd Holt Rinehart & Winston N.Y., 1960, p.369

- (٢٤) انظر، محمد علي: دراسات في الاجتماع السياسي. دار الجامعات المصرية، الاسكندرية ١٩٧٧، ص ١١٠.
- (٢٥) انظر فروند جوليان: ما هي السياسة، ترجمة: يحيى علي أديب، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ١٩٨١، ص ١٦٢.
- (٢٦) الغزالي، التبر، ص ٨١.
- (٢٧) مغنية، محمد جواد: معالم الفلسفة الاسلامية، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٥٥.
- (٢٨) الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني: تحاف السادة المثقفين بشرح أسرار علوم الدين، لات، ص ٢٣٠.
- (٢٩) ماجد فخري، المرجع السابق، ص ١٣٣.
- (٣٠) الزبيدي، المرجع السابق، ص ٢٣٠.
- (٣١) الغزالي، ميزان العمل، ص ٢٣٢.
- (٣٢) الغزالي، فضائح الباطنية (المستظهري) المرجع السابق، ص ١٩٨، ١٩٩.
- (٣٣) الغزالي: ميزان، ص ٢٣٣، ٢٣٤.
- (٣٤) الغزالي: التبر، ص ٢٠٢.
- (٣٥) الغزالي: التبر، ص ٢٢.
- (٣٦، ٣٧) الغزالي: التبر، ص ١٠٥.
- (٣٨) التبر، ص ٦٤.
- (٣٩) الغزالي: فضائح الباطنية، حول شروط الامامة. انظر: ص ١٩٥-٢٢٥.
- (٤٠) الغزالي: التبر، ص ١٠٨، ١٠٩.
- (٤١) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ١٨٦.
- (٤٢) الآية ٢٥٩ من سورة آل عمران.
- (٤٣) الغزالي: ميزان، ص ٢٣٢.
- «ويلاحظ أن رقابة الفقهاء لسلوك الحكام السياسي هي رقابة وقائية، مهمتها منع حدوث مخالفات شرعية عن طريق الحيلولة دون إحداث قوانين وإجراءات مخالفة الدستور الشريعة الاسلامية. لأن الدولة الصالحة ليست هي التي تطبق القوانين بعدل فحسب، بل لا بد لهذه القوانين من أن تكون مستمدة من دستور صالح وهو الشريعة الاسلامية المنبثقة من العناية الالهية العلمية بمصالح البشر أكثر منهم. وأن أحكام هذه الشريعة يجب ألا تتعطل بتشريعات من صنع البشر قد تكون فاسدة أحياناً. وبذلك تحتل الشريعة الاسلامية مرتبة متميزة بشكل مطلق، وهي مكانة شبيهة - إن لم تزد - عن المكانة التي يحتلها القانون الطبيعي الذي تحدث عنه شيشرون، وراه منبثقا من واقع العناية الالهية. انظر غانم صالح: الفكر السياسي القديم، منشورات جامعة بغداد، ١٩٨٠، ص ٩٢.
- كما أن الغزالي لم يجعل من رقابة الفقهاء الوقائية للحكام رقابة رسمية بالمعنى المعروف اليوم، بل رقابة غير رسمية، إذ لا ينص عليها قانوناً، ولا يحدد لها الغزالي مكاناً في التنظيم لجهاز الدولة، بل هي رقابة تطوعية، إلا أنه ألزم الحكام بأن يفتحوا مجالات للفقهاء لممارستها لأنهم المؤهلون لذلك بحكم علمهم ومعرفتهم الفقهية بأصول الدستور (الشريعة).
- وبهذا يكون الفقيه أقرب ما يكون إلى الرقيب السياسي العرفي على سياسة السلطان، أو أن الفقهاء في المجتمع أقرب ما يكونون إلى جماعة ضاغطة على السلطة الرسمية كما تسمى في المجتمعات الديمقراطية اليوم، ولكنه مع فارق في طبيعة التكوين والأهداف بين جماعة الفقهاء وتلك الجماعات الضاغطة. حول الجماعات الضاغطة، انظر: د. ابراهيم عثمان، الأصول في علم الاجتماع، ص ١٦٧. ويظل الفقهاء

داخل حدود لا يجوز لهم تجاوزها في تعاملهم مع السلطان وضحها الغزالي في قوله: «والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الترتيبان الأوليان وهما التعريف والوعظ، أما المنع بالقهر فليس ذلك لأحد الرعية مع السلطان فإن ذلك يحرك فتنة ويهيج الشرور ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر. انظر الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٢٠.

(٤٤، ٤٥): الغزالي، فاتحة العلوم، ص ٤٤.

(٤٦): لقد حدد الغزالي صفات الوزير وهي متانة الدين، نقاء الرأي، ممارسة الخطوب، ومقاساة الشدائد. في طوارق الأيام، رزانة العقل والعطف على الخلق والتلطف بالرعية، وتشبه هذه الصفات إلى حد ما تلك التي حددها الماوردي للوزير وهي الأمانة، وصدق اللهجة، قلة الطمع حتى لا يرتشي، أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء لأن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف، ذكورا لما يؤديه للخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه، ذكيا فطنا حتى لا تدلس عليه الأمور فتشبهه. أن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى عن الحق إلى الباطل. محتكا مجربا... الخ. انظر: الماوردي أبا الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. الطبعة الأولى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي بمصر، دون تاريخ، ص ٢٦، ٢٧.

وانظر أيضا: الغزالي: فضائح الباطنية، ص ١٨٦.

يلاحظ أيضاً أن السلطة السياسية لم تكن منفصلة عن السلطة القضائية في عصر الرسول وعصر أبي بكر ولكنها انفصلت عنها بعد ذلك في عهد عمر بن الخطاب بعد انشغال المسلمين بالفتوحات الأمر الذي استلزم ادخال نظام تشريعي لفض المشاكل التي تنشأ بين الأفراد من العرب وغيرهم. حول هذا الموضوع انظر: يحيى أحمد الكعكي: معالم النظام الاجتماعي في الاسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٤.

(٤٧): الفارابي، ١٩٨١، ص ٥٤.

(٤٨): محمد علي محمد، مرجع سابق، ١٧٦.

(٤٩): حول فلسفة مونتسكيو انظر: William, Ebenstein, Ibid, p.394.

(٥٠): ماجد فخري، المرجع السابق، ص ١٣٠، انظر أيضا: الخشاب، المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٥١): الغزالي، الاقتصاد ص ١٠٥.

(٥٢): انظر: سيد بدوي، نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ص ١٨١-١٨٤.

(٥٣): انظر: محمد علي، المرجع السابق، ص ١٧٦. وانظر أيضاً: William, Ebenstein Ibid, p.137.

(٥٤): وردت هذه على صيغة نصائح وتوجيهات وجهها الغزالي إلى الحاكم وذلك في كتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» وقد أشرنا إلى كثير منها في سياق هذا البحث.

(٥٥): الغزالي، إحياء، ص ٤٤.

(٥٦): الغزالي، الاقتصاد، ص ١٠٥-١٠٦.

(٥٧): حول منهج الغزالي في البحث انظر: د. الساعاتي حسن: «المنهج الوصفي عند الامام الغزالي» في مجلد أبي حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده.

(٥٨): إن العدل عند الغزالي مفهوم أقرب ما يكون إلى الصفة التي يجب أن تتصف بها الطرق والوسائل التي تتبعها السلطة السياسية وهي في سبيلها لتحقيق مهامها الوظيفية في المجتمع. أو هو مفهوم يحدد الكيفية التي يجب على صاحب السلطة أن يمارس بها سلطاته لكي تحقق هذه السلطات الغايات التي وجدت من أجلها.

(٥٩): انظر: البراوي، راشد، قادة الفكر الاسلامي في ضوء الفكر الحديث، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٤٤-٣٤١.

- (٦٠) انظر: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي والإسلامي بين ماضيه وحاضره، الطبعة الثانية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦. ص ٢٩٢-٢٩٣.
- (٦١) الغزالي: إحياء، ص ١٤٠-١٤١.
- (٦٢) الحسيني، إتحاف السادة، مرجع سابق، ص ٢٣٣.
- (٦٣) من المحتمل أن الغزالي يلمح بذلك إلى احتمال حدوث مثل هذا الدعم للحاكم الفاسد، وذلك في الحالات التي يصبح فيها الحكم بفساده مسألة خلافية بين الناس.
- (٦٤) الغزالي، التبر، ص ١٠٥.
- (٦٥) «أما أن يعتبر ذلك مأخذاً عليه، فإلى جانب إن مثل هذا الحكم سيكون مبنياً في أساسه على ما اعتبره الغزالي استثناء وليس قاعدة، فإنه يطرح وبشكل مباشر بديلاً أمام الغزالي لا يستند إلى المبادئ الراسخة في الشريعة الإسلامية التي فضل الغزالي الالتزام بها. حيث أشار إلى بعضها وهو يوضح رأيه في هذه المسألة كمن أحس ببصيرته أنه قد يساء فهمه، ومن هذه المبادئ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والضرورات تبيح المحظورات، والضرر الأشد يدفع بالضرر الأخف، والأكبر بالأصغر. كما ينطلق الغزالي في رأيه هذا من منطلق الذي ينجح بين الشرين فيختار أخفهما كما ذكر ذلك صراحة:
- (انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠٧-١٠٨).
- وكل ذلك بدافع الرحمة بالناس والرفقة بهم بدافع المشقة عنهم وتقليل التكاليف عليهم، لا بدافع لانجويه الذي أعفى الناس من مقاومة الفساد السياسي في كتابه الحجة والطغيان لعدم ثقته بهم وبقدراتهم، وحصر هذه المقاومة بالنخبة من أفراد المجتمع، على اعتبار أنهم المؤهلون لذلك من وجهة نظره. فكشف بذلك عن فكرية طبقية تمييزية: حول رأي لانجويه وكتابه، انظر: أحمد عبدالكريم: دراسات في النظرية السياسية الحديثة ٦ معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٧٨.

المراجع العربية

- ١- أحمد، عبدالكريم: دراسات في النظرية السياسية الحديثة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٣.
- ٢- البراوي، راشد: قادة الفكر الاسلامي في ضوء الفكر الحديث. الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.
- ٣- الجرف، طعيمة: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دراسة مقارنة. دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨.
- ٤- الجندي، أنور: القيم الأساسية للفكر الاسلامي والثقافة العربية، مطبعة الرسالة، القاهرة، (دون تاريخ).
- ٥- الخشاب، أحمد: التفكير الاجتماعي، دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠.
- ٦- الغزالي، أبو حامد: ثلاث رسائل في المعرفة، تحقيق وتقديم: د. محمد حمدي زقزوق، الطبعة الأولى، مكتبة الأزهر، القاهرة، ١٩٧٩.

- ٧- الغزالي، أبو حامد: فاتحة العلوم، طبعة القاهرة، ١٣٢٢ هـ.
- ٨- الغزالي، أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية بمصر (لات).
- ٩- الغزالي، أبو حامد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تحقيق وإخراج: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي القاهرة (دون تاريخ).
- ١٠- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت، (بدون تاريخ).
- ١١- الغزالي، أبو حامد: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤.
- ١٢- الغزالي، أبو حامد: فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم: د. عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤.
- ١٣- الزبيدي، محمد بن محمد الحسني: إتحاف السادة المثقفين بشرح أسرار علوم الدين، (لات).
- ١٤- الكعكي، يحيى أحمد: معالم النظام الاجتماعي في الاسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١.
- ١٥- الساعاتي، حسن: «المنهج الوضعي عند الامام الغزالي» بحث ألقى في مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، عقد في دمشق في الفترة ما بين ٢٧-٣١ آذار ١٩٦١.
- ١٦- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الطبعة الأولى، مكتبة مصطفى البابي (وأولاده بمصر، ١٩٦٠).
- ١٧- اليافي، عبدالكريم: «النسل وقضية تحديده عند الغزالي» بحث ألقى في مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده (المشار اليه سابقا).
- ١٨- الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وشرح: ابراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، (لات).
- ١٩- بدوي، السيد محمد: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩.
- ٢٠- ابن خلدون، عبدالرحمن: المقدمة، الجزء الأول من كتاب العبر في ديوان المبتدأ والخبر، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، (لات).
- ٢١- سويف، مصطفى: مقدمة لعلم النفس الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (لات).
- ٢٢- صالح، غانم محمد: الفكر السياسي القديم، منشورات جامعة بغداد، ١٩٨٠.
- ٢٣- عبدالمعطي، عبدالباسط: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨١.
- ٢٤- عثمان، ابراهيم عيسى، الأصول في علم الاجتماع، شركة كاظمة للنشر والتوزيع والترجمة، الكويت، ١٩٨٣.

- ٢٥- عمر، معن خليل، نحو علم اجتماع عربي، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، ١٩٨٤.
- ٢٦- فخري، ماجد: أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لات.
- ٢٧- فروند، جوليان: ما هي السياسة، ترجمة يحيى علي أديب. منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ١٩٨١.
- ٢٨- محمد، فاضل زكي: الفكر السياسي العربي والإسلامي بين ماضيه وحاضره، الطبعة الثانية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦.
- ٢٩- مغنية، محمد جواد: معالم الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٣.
- ٣٠- محمد، محمد علي، دراسات في الاجتماع السياسي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٧.
- ٣١- نصر، عبدالمعز: «فلسفة السياسة عند الغزالي» بحث مقدم في مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده - المشار إليه سابقا.
- ٣٢- وليسمان، جاكوبس: العلوم السياسية، ترجمة: مهية مالكي الدسوقي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (لات).

المراجع الأجنبية

- 1- Ebenstein, William: Modern Political Thought, 2nd, Holt, Rinhart & Winston, Inc., N.Y., 1960.
- 2- Ebenstein, William: Great Political Thinkers, Plato to the Present, 3rd, Holt, Rinhart & Winston, Inc., N.Y., 1960.
- 3- Rienow, Robert: Introduction to Government, Alfred. A.Knope, N.Y., 1967.

A Critical Overview of the Western Approach of Modernization

Ali El-Jarbawi

This study presents a critical overview of the common Western approach to the issue of modernization. Such an approach has made Westernization a goal rather than a means for modernization of Third World countries. Thus, the study intends to characterize the negative consequences of fusing the two concepts, Westernization and modernization, by many Western specialists in the field, and the effect that such fusion has on the processes of Third World modernization.

ABSTRACTS

Political Authority and its Social Function: (A Reinterpretation of Some Aspects of Ghazaly's Political Thought).

Idrees Azzam

The focus of this paper is on Ghazaly's thoughts pertinent to the social function of political authority. To Ghazaly political authority evolves from societal needs for the reinforcement and maintenance of stability. The functions of this authority pertain to those factors that led to its own rise: specifically, aspects of psychological malfunctions and related economic, social and intellectual disfunctions.

Two means must be apparently obtained in order for authority to properly function: moral-preventive and legal-habilitative. Ghazaly delineates the specifications to be met by authority, and also lists the constraints on the function of authority, especially political corruption. The paper also discusses Ghazaly's views regarding counter-measures to and treatment of such corruption.