الفصل الثاني

مفهوم الديمقراطية
وعلاقته بالشورى عند الغزالي

ينطلق الشيخ الغزالي في معالجته لقضايا النظام السياسي من أن السياسة في الإسلام هي مما لم يخالف الشرع، وليس ما نطق به الشرع. والفرق بينهما كبير، وهذا ما قال به فقهاء سابقون[1]. ذلك أن النظام السياسي في الإسلام يعتمد على عدد محدود من النصوص، وما عدا ذلك فهو يعتمد على الاجتهاد والقياس، وفقًا لما تمليه اعتبارات الواقع وحاجاته. أما أمور العقيدة والعبادات فهي تقوم على أساس نصوص قطعية ليست محل أخذ ورد[2].

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

ويرى الغزالي أن عزل الدين عن الدولة والحكم، فيه اعتداء وإساءة للإسلام. وفي ذلك يقول الغزالي: «ولو أن الإسلام لم ينص على أنه دين يبغي السيطرة على الدولة لما كانت هناك غرابة - مع ذلك - لاتجاهه إلى الحكم ومحاولته أن يتسلم مقاليده»[3].

فالإسلام ومن خلال السيرة العملية للدولة الإسلامية[4] ورئيسها النبي ﷺ،

(١) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ص ٣٤.
(٢) محمد الغزالي، **قذائف الحق**، ص ١٥٦.
(٣) محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، ص ٢٢ - ٢٥.
(٤) يمكن القول بأن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تتمتع بخصائص معينة، أهمها: أنها دولة عقائدية، أي تقوم على العقيدة الإسلامية. ثم إنها دولة إنسانية أخلاقية. وأخيرًا فهي واقعية، أي أنها تنسجم وتناسب ظروف الواقع. انظر في ذلك:
- محمد التسخيري، **حول الدستور الإسلامي في مواده العامة**، ص ٣٢ - ٣٣.
- أحمد العوضي، **الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٧١.

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

ولكل ذلك، فقد وصل الغزالي إلى أن للحكم الإسلامي[٥] معالم لا بد من توافرها، ومنها[٦]:

١ - فلسفة الحكم: الإيمان بالله، وإعلاء كلمته.

٢ - إقامة السلوكين العام والخاص على الطاعة والربانية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة كافة العبادات والشعائر.

٣ - «سحق الجبروت السياسي، ونبذ شهوة الاستعلاء والتحكم، وبناء الدولة على الشورى وشتى الحريات».

٤ - وضع الضمانات لحماية المال العام، والتوزيع العادل للثروات الوطنية.

٥ - «تنشئة الأجيال على الأخلاق والقيم الإسلامية».

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

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

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

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

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

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

---

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

(٢) الحكومة الإسلامية تختلف عن الحكومة الدينية (الثيوقراطية). فالأولى تستمد سلطانها من الأمة ولا تصل إلى الحكم إلا برضاها، مع التزامها بالمبادئ والحدود الإسلامية، فهذه الحكومة تلتزم بدعامات الحكم الإسلامي التي ذكرناها آنفًا. أما الحكومة الدينية فهي ترتبط بالدولة الدينية التي سبق الحديث عنها.
- انظر في ذلك:
- عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ١٠١ - ١٠٢.

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

(٤) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه**، ص ١٣٨.
- كذلك: محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، ص ٢٧٢ - ٢٧٦.

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

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

ومن هنا، أمكن تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: العوامل المؤثرة على فكر الشيخ الغزالي.

المبحث الثاني: دلالات مفهوم الديمقراطية وصعوباته عند الغزالي.

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

* * *

المبحث الأول

العوامل المؤثرة على فكر الغزالي

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

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

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

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

وللشيخ الغزالي العديد من الكتب[1] والمؤلفات، إضافة إلى المقالات والأبحاث التي نشرت في المجلات والصحف، مثل مجلة الفكر الإسلامي، مجلة المباحث، مجلة الأمة، مجلة لواء الإسلام، مجلة الدعوة، جريدة الشعب، جريدة المسلمون، وقد كانت له فيها أبواب ثابتة. وقد ترجمت بعض كتاباته إلى لغات مختلفة. وقد استخدم الغزالي وسائل متعددة لنشر دعوته وأفكاره، مثل الخطابة والتدريس في المساجد، وإلقاء المواعظ في الإذاعة والتلفزيون، هذا عدا مشاركته في العديد من المؤتمرات في العالم العربي والإسلامي، وقد جاءت وفاته أثناء مشاركته في أحد هذه المؤتمرات في الرياض في ٩ آذار عام ١٩٩٦. ودفن في البقيع. وهناك العديد من المقابلات واللقاءات الصحفية، والتي عبر فيها الغزالي عن كثير من أفكاره، واستغلها في نشر دعوته وتصوراته حول الدين والحياة. وتقديراً لجهوده، فقد مُنح الغزالي العديد من الأوسمة والجوائز التقديرية من العديد من الدول الإسلامية[2].

والشيخ الغزالي ضليع باللغة العربية والأدب والشعر والنحو وغير ذلك. كما له اهتمام بالجانب العلمي والمكتشفات والمخترعات العلمية، إلى جانب اهتمامه بالعلوم الشرعية، من فقه وحديث وتفسير وأصول فقه وغير ذلك[3].

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

---

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

(٢) حول سيرة الغزالي وحياته الشخصية، انظر على سبيل المثال:
- علاء محمد الغزالي، **السيرة الشخصية للشيخ محمد الغزالي**، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، ص ١٨٣ - ١٩٥.
- محمد الغزالي، **قصة حياة**، ص ١٥٥ - ٢٣٠.
- عبد الحليم عويس، **الشيخ محمد الغزالي: مراحل عظيمة في حياة مجاهد عظيم**، في: عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ الغزالي: **صور من حياة مجاهد عظيم: دراسة لجوانب من فكره**، ص ١٥ - ٢٠.
- عبد الله المصري، **الداعية الشهيد محمد الغزالي**، ص ١١ - ١٥.
- محمد شلبي، **الشيخ الغزالي ومعركة المصحف في العالم الإسلامي**، ٢٣-٢٦.

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

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك بعضًا ممن ينتقدون الشيخ الغزالي بسبب تغير بعض أفكاره، ويتم الربط أحيانًا بين تغير ظروفه والتحول الفكري لديه[1]. ولكن ومن خلال متابعتنا لأفكار الغزالي أن جزءًا محدودًا منها قد تغير، وخصوصًا فيما يتعلق بموضوع دراستنا.

ويمكن تقسيم البيئة المؤثرة على فكر الغزالي إلى ثلاثة عناصر:

أولاً: العوامل الاقتصادية والاجتماعية.

ثانيًا: العوامل الثقافية.

ثالثًا: العوامل السياسية.

أولاً: العوامل الاقتصادية والاجتماعية:

نشأ الغزالي في بيئة يسودها الإقطاع، ويحكمها أصحاب الملكيات الكبيرة. هذه البيئة التي تتميز بتركز الثروة بين يدي فئة قليلة، فيما تعيش الغالبية العظمى من السكان حياة الفقر والحرمان. كما يتميز نظام الإقطاع باستغلال الفلاحين للعمل في الأراضي الزراعية، مقابل النذر اليسير الذي لا يفي بالحاجات الضرورية للإنسان، وفي المقابل «يعيش آخرون غرقى في الذهب والحرير، دون أن يقدموا للحياة عملاً»[2].

وقد حصلت الطبقة الإقطاعية في مصر على ملكياتها من الأراضي بشكل أساسي من خلال الهبات والإنعامات من قبل الحكام والسلاطين في مصر، وبالتحديد من قبل محمد علي باشا، وظلوا يتوارثونها بعد ذلك[3].

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

---

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

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

- كذلك: أحمد العسال، **الجوانب النفسية والخلقية للشيخ الغزالي**، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، **العطاء الفكري للشيخ محمدالغزالي**، ص ٢٨.

(٣) عبد العظيم رمضان، **الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر**، ص٢٢.

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

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

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

ومما زاد من المشكلة، وجود الإقطاعيين الأجانب، وخصوصًا من البريطانيين، الذين يملكون المساحات الكبيرة من الأراضي الزراعية. ففي عام ١٩١٠ كان مجموع مساحة الأراضي التي يملكها هؤلاء ٧٢٠,٢٣٠ فدان، ولكنها بدأت بالانخفاض بعد عام ١٩١٧ وبلغت عام ١٩٣٠ حوالى ٤٨٠,٢٦١ فدان. وانخفض عدد الملاك الزراعيين الأجانب من ٨٢٤٠ عام ١٩١٠ إلى ٦٠٧٢ عام ١٩٣٠، وزاد عدد الملاك المصريين من ١,٦٦٨,٠٣٠ عام ١٩١٠ إلى ٢,٢٠٤,١٦٩ عام ١٩٣٠، وزادت المساحة المملوكة للمصريين من ٤,٧٧٣,٠٥٠ إلى ٥,٣٠٩,٧٨٩ فدان في نفس الفترة[٢].

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

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨ - ٤٩.
(٢) المرجع ذاته، ص ٣٨.

الملكيات الكبيرة من الأراضي. فقد كانت تدار بطريقتين: الزراعة على الذمة أي بأخذ نسبة معينة من العائدات، ولكن قليلاً ما يتم اللجوء إلى هذه الطريقة. أما الطريقة الأكثر شيوعًا فهي طريقة الوسطاء، حيث عمد كبار الملاك، والذين يقيمون غالبًا في المدن، إلى الاعتماد على وسطاء لتأجير الأراضي للفلاحين، وقد أدت هذه الطريقة إلى نشوء طبقة جديدة بنت ثروتها من فروق الإيجار بين ما يدفعونه للملاك وبين ما يجنونه من الفلاحين المستأجرين لهذه الأراضي. وبسبب هذه المشكلات، الناجمة عن تراكم الملكيات بشكل كبير، بدأت الدعوات لتحديد هذه الملكيات، مع الاختلاف في طرق تحديدها بين الاتجاهات السياسية المختلفة[1].

وربما هذا يفسر أن من أوائل الأعمال التي قامت بها الحكومة بعد ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢، إصدار قانون الإصلاح الزراعي، والذي من أهم ما تضمنه تحجيم الملكيات الزراعية الكبيرة وإعادة توزيع الأراضي[2]. فبغض النظر عن الهدف من هذا الإجراء، أي هل هو سياسي أم غير ذلك، فهذا يدل على أن قضية الإقطاع والملكيات الكبيرة كانت تمثل مشكلة بالفعل في المجتمع المصري. وربما كان هذا من الأسباب التي دعت الغزالي لتأييد ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢ في بداية أمرها.

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

---

(١) المرجع ذاته، ص ٦٧ - ٧٠.

(٢) نص قانون الإصلاح الزراعي رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢م على تحديد الحد الأقصى لملكية الأراضي للفرد الواحد بـ٣٠٠ فدان (٢٠٠ للمالك نفسه ويستطيع تسجيل ما لا يزيد عن ١٠٠ فدان لأولاده). وأعطيَ الملاك مهلة حتى تشرين أول عام ١٩٥٣م لبيع المساحات الزائدة عن الحد المسموح لصغار الفلاحين، ومَن خلال تقسيم الأرض إلى قطع تتراوح مساحتها بين ٣ إلى ٥ أفدنة، وبالأسعار التي يرونها، وبعد هذه المهلة تقوم الحكومة بشراء المساحات الزائد عن الحد القانوني، مع إمكانية تحديد المالك الأراضي التي يريد الاحتفاظ بها ضمن المساحة المحددة. وحدد سعر الأرض التي تستولي عليها الحكومة بعشرة أمثال قيمتها الإيجارية، ومن خلال سندات لمدة خمس عشرة سنة وبفائدة ٣٪ سنويًا.

- انظر في ذلك:

عبد العظيم رمضان، ص ٨١ - ٨٣.

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

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

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

---

(١) جلال يحيى وخالد نعيم، **مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢م**، ص ٨٩ - ٩١.
(٢) محمد الغزالي، **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ص ٦٢ - ٦٤.
(٣) المرجع ذاته، ص ٨٢ - ٩٤.
(٤) المرجع ذاته، ص ٣٤ - ٣٩.

ثانيًا: العوامل الثقافية:

لعل من الجائز وصف الشيخ الغزالي بأنه أحد رواد المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث. تلك المدرسة التي بدأت مع جمال الدين الأفغاني، واستمرت مع محمد عبده ثم رشيد رضا ثم حسن البنا، ليحمل الغزالي اللواء من بعدهم، والذي يمثل الحلقة الخامسة في هذه المدرسة التجديدية كما يرى البعض[1].

والتجديد لا يعني الخروج على أصول الدين وثوابته، وإنما يعني محاولة تنقية المبادئ الدينية مما علق بها من الشوائب، والعودة بها إلى نقائها الأول بعيدًا عن التحريف أو التغيير أو التأويل، وذلك من خلال العودة إلى النصوص مباشرة. إضافة إلى استيعاب تطورات العصر ومستجداته، والتعامل معها وفقًا للأسس والأصول الدينية ومن خلال إعمال مفهوم الاجتهاد[2].

وهذا التجديد بالمعنى السابق عبر عنه الغزالي نفسه. حيث رأي أنه يمكن تقسيم المدارس الفكرية في التاريخ الإسلامي إلى عدة مدارس، أهمها: مدرسة الأثر: وهي التي تعتمد على النص، وقد تتقيد بحرفيته، ولكن مع عدم إنكار دور العقل. ومدرسة الرأي: والتي تعطي العقل مساحة واسعة، وتنظر إلى النصوص على ضوء الملابسات التي جاءت فيها. ثم المدرسة التي توازن بين المدرستين السابقتين مع ترجيح الأثر، ثم المدرسة التي توازن بين الرأي والأثر مع ترجيح دور العقل وإعطائه مساحة واسعة، فقد اعتبرت العقل أساس النقل، وقدمت القرآن على حديث الآحاد وإن كان ورد في الصحاح. كما لا تتقيد هذه المدرسة بالمذاهب الفقهية، وقد تجمع بينها ولكن بدون تعصب لأي منها[3]. ويمكن اعتبار الغزالي أحد رواد هذه المدرسة الأخيرة، وهو ما أكد عليه الغزالي في غير موضع. فهذه المدرسة يمكن أن ينضوي تحت لوائها التجديد بالمعنى السابق، وذلك من خلال إعطاء العقل دوره في التعامل مع المستجدات، مع المحافظة على قدسية النصوص الثابتة والتي لا تقبل الشك أو التأويل. والواقع أن هناك بعض الاعتراضات والانتقادات قد وجهت للغزالي بسبب ميله كثيراً لمدرسة الرأي أو المدرسة العقلية، كما يرى البعض تسميتها، وسنتعرض لهذه الانتقادات فيما بعد.

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

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

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

إن التجديد يتضمن أساسًا ما يمكن أن نطلق عليه «بالتأصيل»، أي الاحتكام في المسائل والقضايا بالرجوع إلى المصادر الأساسية للتشريع: القرآن والسنة، وهذا يهدف بالأساس إلى تجاوز كثير من الأمور التي ينظر إليها باعتبارها أمورًا ثابتة، وذلك بحكم التقليد[1]. إلا أن هذا الأمر - كما يرى رضوان السيد - قد يكون فيه إسقاط أو إهمال للتجربة والخبرة الإسلامية في مجالات كثيرة، وذلك بقراءة النص والتعامل معه وحده. وقد يوصل الاجتهاد بهذا الشكل إلى نتائج مغلوطة، وخصوصًا مع تعامل كثير ممن لا يتقنون كثيرًا أصول التعامل مع النصوص وقراءتها وفهمها. ويضيف رضوان السيد إلى ذلك، أن هذه الطريقة في التعامل مع النصوص قد تؤدي إلى ولادة فكر مشرذم، إضافة إلى تشويه النص نفسه. ومن هنا يمكن التمييز ما يمكن أن نسميه الصحوة الإسلامية والتجديد، فالصحويون يميلون لإظهار التمايز والانفصام تمامًا عن العالم الآخر غير الإسلامي، فيما يرى الإصلاحيون أو التجديديون التعامل مع العالم الآخر ومفاهيمه ونظمه والاستفادة من منجزاته في مختلف المجالات[2]. وما فعله رشيد رضا في هذا المجال، أنه لجأ إلى السنة في محاولته للتأصيل بهذا الشكل[3]، وفي هذا تحول عن النهج السابق لرشيد رضا، والذي كان يسعى من خلاله لإقامة الإصلاح السياسي والثقافي والمعتمد على نهج مقاصد الشريعة وهو نهج محمد عبده. ولعل من بين ما وصل إليه رشيد رضا بانتهاجه هذا النهج في التأصيل، ربطه بين الحكم الدستوري وحكم الشورى باعتبارهما أمرين مترادفين[4]. على أن نهج رشيد رضا في الإصلاح السياسي يمكن أن يظهر من خلال نظرته للتجربة الغربية في مجال الحكم الدستوري المقيد، بل إنه ربط بين عودة المسلمين للشورى التي هي مبدأ إسلامي أصيل، بما حققه الغرب في مجال السياسة والحكم من خلال إعمال هذا المبدأ، ويمكن الربط بين هذا النهج بما ابتدأه الأفغاني أواخر القرن التاسع عشر[5].

---

(١) رضوان السيد، **التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ١٤.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٥ - ١٦.
(٣) المرجع ذاته، ص ١٤ - ١٥.
(٤) رضوان السيد، **الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي**، في: رضوان زيادة (محررًا)، **الإسلام والفكر السياسي**، ص ٤٠.
(٥) المرجع ذاته، ص ٣٢ - ٣٣.

وإذا كان رشيد رضا قد عمل على صياغة تصورات جديدة إزاء الإصلاح السياسي والفكري، وذلك من ناحيتين: إما من خلال اعتماده لمناهج جديدة للنظر في المسائل والأمور، أو من خلال مواقفه السياسية التي تعبر عن نمط معين في النظر إلى الأمور في الواقع السياسي، مثل نظرته تجاه الدولة العثمانية أو الدستور العثماني وأحداث سياسية أخرى شهدها عصره، فإن حسن البنا الذي يعتبر نفسه تلميذاً لرشيد رضا، قد بلور بعضاً مما اعتمده رشيد رضا من خلال نظرته تجاه قضايا الديمقراطية مثل الانتخابات والحياة النيابية، حيث قام بالفعل بالترشيح لإحدى الانتخابات، ولكنه اضطر للانسحاب بطلب من النحاس رئيس الوزراء وبضغط من البريطانيين. ومثل ذلك يمكن قوله عن الحكم الدستوري، حيث ينظر البنا للدستور باعتباره الأساس الذي يجب الارتكاز إليه، إضافة إلى ضرورة توافق القوانين الفرعية مع هذا الدستور، الذي يتمثل عند البنا بالمبادئ الإسلامية العامة[1].

ويمكن النظر لما قام به رشيد رضا أو البنا من خلال اتجاهات سادت أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتي تراوحت بين الإصلاح الثقافي والحفاظ على الهوية والتأصيل الثقافي وبين الإصلاح السياسي الذي ارتبط بانهيار دولة الخلافة العثمانية ونشوء الكيانات القومية الجديدة، إضافة إلى سياسات الدول الغربية في ظل هذه الظروف والتي كان لها دور في كثير من الاتجاهات للتعامل مع تلك الدول[2].

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

فإذا ما نظرنا إلى النهج الذي اختطه الغزالي، فإننا نجد أنه يعتمد في بنائه الفكري على النقل والعقل معًا، ولكل مجاله. فدور العقل يرتبط بالأمور الدنيوية أساسًا، أما في الأمور الدينية، فيقتصر دور العقل على فهمها واستنباط الأحكام من النصوص ووضعها موضع التطبيق العملي[3]. ولكن الغزالي يؤكد على دور العقل، فهو الذي

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

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

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

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

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

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

---

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

(٢) محمد الغزالي، **هذا ديننا**، ص ٤٢.

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

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

(٥) أحمد الأصبحي، «تعقيب»، في: فتحي ملكاوي (محرراً)، **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، ص٤٤.

(٦) انظر في ذلك:

- هبة رؤوف عزت، **الحق المر: الشيخ محمد الغزالي وقضايا المرأة**، ص ٨٨ - ٨٩.
- فهمي جدعان، **العالم بين حدين**، مرجع سابق، ص ١٤٥.
- محفوظ عزام، **العقيدة الإسلامية في فكر الشيخ الغزالي**، في: عماد الدين خليل وآخرون، الشيخ الغزالي: **صور من حياة مجاهد عظيم دراسة لجوانب من فكره**، ص ٧٩ - ٨٠.

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

ومن كل ذلك نلاحظ أن الواقع يعتبر أحد مرتكزات الغزالي الأساسية، وهو واقع المجتمعات العربية والإسلامية، مع النظر لغيرهما من المجتمعات، إضافة إلى القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي والعلوم الدينية والشرعية[1]. وبهذه المرتكزات يظهر التجديد ببعديه التأصيل ومسايرة الواقع في آن معًا.

ولكن، وإن كان الغزالي قد خرج في كثير من الجوانب عن أسلافه ممن يذكر أنه تأثر بهم، فإن هذا لا يعني الخروج عن نطاق المدرسة التي أشرنا إليها، حيث يعتبر البعض الغزالي أحد روادها. فالمدرسة الفكرية الواحدة قد تضم العديد من الاتجاهات الفرعية، فتجمع أعضاء المدرسة الواحدة الأصول والغايات ويختلفون في طريقة المعالجة أو ترتيب الأولويات أو الأسلوب[2]، وهذا ما أكد عليه الغزالي نفسه. فهو بالرغم من إقراره بتأثره بحسن البنا وإشادته بأسلوبه في الدعوة والإصلاح[3]، باعتباره يمثل خلاصة تجربة وفكر كل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا[4]، وهو ما سنوضحه لاحقًا، إلا أن الغزالي يقول عن نفسه: «كنت وما زلت مستقل التفكير، ومع أنني تتلمذت على أستاذي حسن البنا، المرشد العام للإخوان المسلمين، فإنني وأنا داخل تيار الجماعة كنت أحتفظ برأيي وأبذل جهدي في أن أكون مرضيًا لعقلي وضميري قبل أي شيء»[5]، ويؤكد هذا اختلاف الغزالي مع البنا في نظرتهما تجاه الأحزاب السياسية والتي يرفضها البنا[6]، فيما يراها الغزالي ضرورية للحياة السياسية السليمة، مع اتفاقهما في جوانب أخرى مرتبطة بالديمقراطية، مثل الانتخابات وسلطة الأمة، وغير ذلك. وكما أشرنا، فإنه يمكن اعتبار البنا كخلاصة لتجربة كل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ويمكن أن نتبين هذا بالنظر إلى ما تميز به كل من هؤلاء الثلاثة، وتأسس عليه مشروعه الفكري. فالأفغاني اعتمد على الإصلاح من

---

(١) يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته**، ص ٧٩ - ٨٠.
(٢) محمد عمارة، **الشيخ محمد الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية**، ص ٣٥.
(٣) محمد الغزالي، في **موكب الدعوة**، ص ٢١٠ - ٢٢٩.
(٤) محمد الغزالي، **جرعات جديدة من الحق المر**، ص ٤.
(٥) محمد الغزالي، **نحن مهزومون في هذا العصر**، ص ٩.
(٦) فتحي عثمان، **الديمقراطية في أدبيات حسن البنا**، ص ٧٣ - ٧٤.

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

ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لتأثر الغزالي بكل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، واختلافه معهم في بعض القضايا في الوقت ذاته. فبالرغم من إقراره بتميزهم وإشادته بدورهم ومنهجهم في الإصلاح، مثل قوله: «إن مدرسة جمال الدين ـ محمد عبده ـ رشيد رضا من أجلِّ المدارس الفكرية»[1]، وبيان ما تميز به كل من هؤلاء الثلاثة إضافة إلى حسن البنا[2]، إلا أن الغزالي استطاع أن يقوم ببناء منهج فكري جمع فيه بين المرتكزات الأساسية لتلك المدرسة التجديدية، بالإضافة إلى تجربته الخاصة وظروف واقعه الذي عاشه، وتطورات حياته الخاصة. فأعطى هذا النهج التجديدي والإصلاحي بعدًا جديدًا، ويتضح هذا من خلال المواضيع التي تناولها وطريقة معالجته لها[3]. فإذا كان كل واحد من الذين تأثر بهم الغزالي قد تميز بجانب معين، فإن الغزالي قد تميز بالجمع بين هذه الجوانب والتنسيق بينها. فالأفغاني ركز على الإصلاح

(١) محمد الغزالي، **من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث**، ص ٢٣٥.
(٢) محمد الغزالي، **الحق المر**، الجزء الخامس، ص ٤ - ٥.
(٣) محمد وقيع الله، **ملامح الفكر السياسي للشيخ محمد الغزالي**، ص ١٠٦ - ١٠٧.

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

ويمكن أن نلاحظ أن هناك قدراً من الاتفاق بين كل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وبشكل يمكن معه القول بوجود رابط يجمعهم، و يمكن أن يكون ذلك من خلال التواصل بينهم باعتبارهم سلسلة تبدأ بالأفغاني وتنتهي برشيد رضا، ونقصد بذلك التواصل في تلقي بعضهم علومه على البعض الآخر. فمحمد عبده تتلمذ على يد الأفغاني، كما كان لمحمد عبده دور كبير في علوم رشيد رضا. ولكن هل هذه العلاقة بين كل أستاذ وتلميذه تنتج بالضرورة فكراً متسقًا بين الاثنين. ربما كان في حالتنا هذه التي نحن بصددها علاقة إيجابية إلى حد كبير. ويمكن أن نستوضح هذا من خلال مراجعتنا لنهج كل منهم والمواضيع التي تناولها. ولكن مما يلفت الانتباه في هذا الصدد، أنه بالرغم من الاتصال بين المفكرين الثلاثة، إلا أنه تظهر تباينات بينهم من حيث مواضيع التركيز الأساسية لكل منهم، إضافة إلى أن رشيد رضا مثلاً قد غير منهجه الذي أخذه عن محمد عبده في الإصلاح وتحول إلى منهج يمكن أن نصفه بالسلفية، والأمر ذاته يمكن سحبه على كل من الأفغاني ومحمد عبده. ولكن مع ذلك فإن محاور الاختلاف تلك لا تشكل مرتكزاً لفصل هؤلاء الثلاثة عن بعضهم. ذلك أن النهج العام الذي يتسم به نتاجهم الفكري يمكن رده إلى نهج واحد وهو الإصلاح، الأمر الذي دفع لتباين نهج كل منهم لاختلاف الواقع الذي ينطلقون منه ويعايشونه. وإذا كان هذا الأمر مدعاة للتمييز بينهم، فإن ما طرحه هؤلاء المفكرون يمثل نسقًا متكاملاً يغطي كل واحد منهم فترة تاريخية معينة، فيما يشكل الإطار العام لكل هذا ما يمكن أن نصفه بالمدرسة الفكرية الواحدة[1].

---

(١) حول رؤية الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، لبعض العناصر التي تشكل محوراً لتصور الغزالي، مثل الاستبداد وسلطة الأمة وقضايا السياسة والحكم، انظر:

- هاني المرعشلي، **التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا للمجتمع الإسلامي**، ص ١٠٩ - ١٥١. =

ونشير هنا، ونحن نتحدث عن المدرسة الفكرية التي يتبع لها محمد الغزالي، أن الشيخ الغزالي قد تعرض لبعض الانتقادات بسبب إعطائه دوراً كبيراً للاجتهاد، وميله كثيراً لمدرسة الرأي، وخصوصًا من الجوانب التالية[1]:

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

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

٣- تضييق نطاق الغيبيات، مثل الجن وقضايا التلبس بالإنسان.

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

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

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

وبشكل عام، توجه للغزالي انتقادات تتركز حول: حديث الآحاد ومدى أخذ الغزالي به[2]، مسألة القدر، ويدور الانتقاد هنا ضمن الخلاف بين القدرية والجبرية[3]، قضايا المرأة، وخصوصًا الحجاب وتوليها السلطة وشهادتها أمام المحاكم وغير ذلك[4]، ثم علاقة الغزالي بالشيعة وتقاربه معهم، وعدم إنكاره لبعض

= - محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، ص ٢٠١ - ٢٣٨.
- أحمد الشوابكة، **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية**، ص ٨٤ - ٨٦.
- محمد يونس، **تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد**، ص ٢٤ - ٢٥.
- محمد قدري قلعجي، **محمد عبده: بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، صفحات متفرقة.
- محمد عمارة، **تجديد الفكر الإسلامي: محمد عبده ومدرسته**، ص ٧٣ - ١٤٥.
- محمد أحمد درنيقة، **السيد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية**، ص ٤٧ - ٧٦.
- أنيس الأبيض، **رشيد رضا: تاريخ وسيرة**، ص ٨٥ - ٩٠.

(١) سلمان بن فهد العودة، **حوار هادئ مع محمد الغزالي**، ص ١٩ - ٣٥.
(٢) المرجع ذاته، ص ٣٩ - ٤٥.
(٣) المرجع ذاته، ص ٤٦ - ٤٨.
(٤) المرجع ذاته، ص ٤٩ - ٦٩.

معتقداتهم[1]. وهذه الانتقادات قد تؤخذ في بعض الأحيان على منحى آخر. فمثلاً يتهم البعض الغزالي، ومن خلال موقفه من حديث الآحاد إذا تعارض مع نص القرآن، أنه ينكر السنة بشكل كامل. ولكن من الملاحظ أن معظم الردود والانتقادات التي وجهت للغزالي، كانت متركزة أساسًا حول كتابه «السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث»[2].

ثالثًا: العوامل السياسية:

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

فمنذ بداية حياته شهد الاحتلال الإنجليزي في مصر، وما رافقه من تأثير على الوضع العام في البلاد[3]، مثل الاعتداء على الدستور والحريات، وقيام الاحتجاجات والمقاومة ضد الإنجليز، وكان الغزالي نفسه من المشاركين في مثل هذه الأعمال[4].

فالظروف السياسية التي كانت سائدة في ظل الاحتلال البريطاني كانت سببًا مباشرًا في معاناة كبيرة في المجتمع المصري[5]. وهذه الظروف، مثل اعتقال ونفي زعماء الوفد والقادة الوطنيين، وما رافق ذلك من إجراءات من جانب البريطانيين، كان لها دور بارز في ازدياد الاحتقان والتوتر، ومن ثم انفجار الثورة عام ١٩١٩[6]، والتي كانت نقطة تحول رئيسية في العلاقات البريطانية المصرية.

وقد كان واضحًا تدخل البريطانيين فى الشؤون المصرية بشكل جلي، وخصوصًا في وضع دستور ١٩٢٣، الذي سنتطرق إليه بعد قليل. فقد طلب البريطانيون حذف المادة

---

(١) المرجع ذاته، ص ٧٠ - ٧٥.
(٢) انظر القائمة في نهاية الكتاب حول الكتب التي كتبت انتقادًا للغزالي، أو تلك التي كتبت دفاعًا عنه.
(٣) محمد الغزالي، **قصة حياة**، ص ١٥٥.
(٤) المرجع ذاته، ص ١٦١.
(٥) جلال يحيى وخالد نعيم، **مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢**، ص ٩٣.
(٦) المرجع ذاته، ص ١٠٦ - ١٠٩.

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

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

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

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

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

(١) شوقي الجمل وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم، **تاريخ مصر المعاصر**، ص ٣٣.
(٢) جلال يحيى وخالد نعيم، **مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢**، ص ٢٤٤ - ٢٨٦.
(٣) المرجع ذاته، ص ٣٣٤ - ٣٤١.

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

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

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

(١) محمد الغزالي، **قصة حياة**، ص ١٨١ - ١٨٢.
(٢) شوقي الجمل وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم، **تاريخ مصر المعاصر**، ص ٢٩.
(٣) جلال يحيى وخالد نعيم، **مصر الحديثة ١٩١٩ - ١٩٥٢**، ص ٥١٧ - ٥٢٣.
(٤) يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته**، ص ٤٧.

لعدة أيام. كما أن اعتراضه على بعض سياسات الرئيس السادات سبب رئيسي في فصله من عمله في وزارة الأوقاف، بعد أن كان بمنصب وكيل وزارة، ومن ثم سفره إلى السعودية لعدة سنوات[1]. وهو في جميع الأحوال لم يتوقف عن انتقاد كثير من السياسات الحكومية، مثل مشروع الرئيس عبد الناصر حول وضع المرأة في المجتمع الذي دعا فيه للمساواة، وقانون الأحوال الشخصية الذي أراد الرئيس السادات إقراره، والذي رأي فيه الغزالي مخالفات للشريعة الإسلامية، وغير ذلك من المواقف[2].

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

ونتيجة لمواقف الغزالي وأفكاره ونشاطاته، فقد اعتقل ثلاث مرات، في فترة حكم الملك فؤاد، ثم أثناء حكم الملك فاروق، كما اعتقل في فترة حكم جمال عبد الناصر. وقد كان لهذه الاعتقالات أثرها عند الغزالي، ليس من حيث ما لقيه من هذه الاعتقالات وما عاناه منها فقط، بل أيضًا بسبب كون هذه الاعتقالات قد تمت خارج نطاق القانون. أي أنه لم يكن هناك قانون يبيح ذلك، وإنما كانت الاعتقالات وما يتبعها مثل التعذيب أو الاعتقال لفترات طويلة تتم من خلال الأجهزة الأمنية دون أحكام قضائية، أو قواعد قانونية تضبط هذه المسائل أو تبيحها أصلاً، ولذلك فقد اهتم بوضع الضمانات لمنع التعدي على القانون، فالمشكلة ليست في وجود القوانين التي تقيد الحريات، ولكن المشكلة هي فيما يجرى بعيدًا عن القانون وتجاوزًا له[3].

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

(٦) المرجع ذاته، ص ٤٥.

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

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

---

(١) ناصر الأنصاري، **المجمل في تاريخ مصر**، ص ٢٥٣ - ٢٥٥.
(٢) شوقي الجمل وعبد الرزاق، **تاريخ مصر المعاصر**، ص ٣٧.
(٣) المرجع ذاته، ص ٤١.

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

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

***

المبحث الثاني
دلالات المفهوم وصعوباته عند الغزالي

أولاً: دلالات مفهوم الديمقراطية:

إذا كان الغزالي قد استخدم المصطلحات الأجنبية من قبيل الديمقراطية، فهو لم يستخدمها لتعلقه بمثل هذه المفاهيم أو إعجابه بها، وإنما أراد أن يظهر أن كثيراً من تلك المفاهيم والنظم الوافدة إلينا ـ والتي ما تزال تثير إشكاليات عديدة عند بعض الاتجاهات السلفية بزعم تعارضها مع الأصول الإسلامية ـ إذا ما تم الولوج إلى كنهها ودراستها من جميع جوانبها، يمكن ألا تكون مختلفة أو متعارضة مع ما هو مقرر عند المسلمين، إلى الحد الذي قد يظهر من النظرة العابرة. ومن ذلك ما قاله الغزالي عن نفسه: «لأجعل منها جسراً يعبر عليه الكثيرون إلى الإسلام نفسه، أي أني أريد نقل «الديمقراطيين» و«الاشتراكيين» إلى الإسلام بعدما أوضحته وأبرزت معالمه لا لأني أريد صبغ الإسلام بصبغة أجنبية أو نقله إلى مذاهب مستوردة»[1]. أي أنه يريد أن يثبت أن مثل هذه المفاهيم لا تتعارض مع القيم والمبادئ الإسلامية.

لذلك، فإن الغزالي لم يقف عند المفهوم أو المصطلح في موضوع الديمقراطية، وإنما حاول الولوج إلى جوهرها، ومقارنتها بما تقره المبادئ الإسلامية[2]. فقد اهتم الغزالي بالمعاني قبل الألفاظ، كما أنه «لا يقف بهذه الألفاظ عند الشائع من معانيها أو مصطلح أهلها لها، بل يتجاوزه إلى المعاني التي تؤول إليها»[1]. لذلك نجده مثلاً قد قبل الديمقراطية باعتبارها لا تتعارض مع الشورى.

(١) محمد الغزالي، **قذائف الحق**، ص ١٥٥.

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

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

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

وقد انتقد الغزالي معارضيه لعدم الاهتمام بهذه الموازنة، وخصوصًا عندما يقول هؤلاء بعدم إلزامية الشورى، وأنها مرتبطة بالحاكم، فهو يعين من يقوم بها، وله قبول رأيهم أو رفضه. وهذا يشكل مدخلاً للمفاهيم الأجنبية لسد النقص أو الخلل في مثل هذه المجالات. ومن ذلك يقول: «إنكم تحسنون الإماتة ولا تحسنون الإحياء، تقولون باسم الله هذا حرام، ولا تجيئون بالحلال الذي يشبع النهمة، ويسد طريق المعصية... فماذا لو استفدنا من تجارب الآخرين... إن الديمقراطية الغربية - وأنا أكره الاستيراد - امتدت من الفراغ الذي صنعتموه أنتم»[1]. وهو يرد بذلك على الذين يعارضون استخدام مفاهيم مثل الديمقراطية، وفي نفس الوقت لا يستطيعون سد الفراغ في الواقع السياسي في مجال تنظيم أمور الحكم. فمن الأجدى والأولى الانشغال بنقل الشورى والمبادئ الأخرى إلى ميدان التطبيق العملي بشكل يضبط سلطات الحاكم، ويمنع الاستبداد أو الاعتداء على حقوق الأمة.

فقبل أن نرفض فكرة الديمقراطية، علينا أن نجد البديل الإسلامي لها. ولا مانع من الاستفادة من تجارب الآخرين، ممن كان لهم السبق في وضع الآليات والمؤسسات التي تنظم الحياة السياسية[2].

إن الغزالي في دعوته للأخذ بمفهوم الديمقراطية، لا يقصد أن تكون بديلاً عن مفهوم الشورى. إنما يقصد الأخذ بالوسائل المعتمدة بالنسبة للديمقراطية، مثل الأحزاب والانتخابات والمجالس النيابية وغيرها، لتحقيق وتدعيم مبدأ الشورى وتحويله من مفهوم نظري إلى واقع عملي ملموس[3]. ذلك أن الغزالي حين يدعو

(١) محمد الغزالي، **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، ص١٠٩-١١٠.
(٢) محمد الغزالي، **قذائف الحق**، ص ١٥٦ - ١٥٧.
(٣) محمد يونس، **تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد**، ص ٥٦.

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

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

وبما أن الأمر كذلك، فإنه يمكن النظر لمفهوم الديمقراطية باعتباره مفهومًا محايدًا. أي أنه ما دمنا نتحدث عن آليات وأدوات، فيمكن لها أن تستخدم بوجوه مختلفة. وهذا ما عناه الغزالي بقوله: «الديمقراطية تعطي حرية للإيمان والإلحاد معًا، وللعفة والعهر جميعًا»[٣]. وهذه النظرة يختلف معها البعض، وخصوصًا من المفكرين المسلمين، وكما لاحظنا في الفصل الأول.

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

وتتطلب «الديمقراطية الحقة» تهيئة الأفراد بطريقة عقلية ومادية حتى نتمكن من الوصول إلى حكم الشعب بالشعب. والشعب عندما يقتنع تمامًا بأنه هو صاحب السلطة الحقيقية ويفهم ذلك، سيتمسك بالديمقراطية مهما كانت التضحيات[٥]. وفي هذا الإطار يطلق الغزالي مفهوم «الفكر الديمقراطي الإسلامي»، وهو ما يراه مماثلاً لما كان سائدًا في زمن الخلفاء الراشدين[٦].

---

(١) يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته**، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.
(٢) محمد وقيع الله، **ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي**، ص ١١٤ - ١١٥.
(٣) محمد الغزالي، **معركة المصحف في العالم الإسلامي**، ص٢٧.
(٤) محمد الغزالي، **نحن مهزومون في هذا العصر**، ص ١٣.
(٥) محمد الغزالي، **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**، ص١١٢.
(٦) محمد الغزالي، **نحن مهزومون في هذا العصر**، ص ١٤ - ١٥.

إلا أنه يمكن أن يشوب مفهوم الديمقراطية، كغيرها من المفاهيم الأجنبية، بعض المساوئ أو الجوانب السلبية[1]. على أن تلك المفاسد أو المثالب التي رافقت التطبيق الغربى للديمقراطية، مثلما في التعامل مع الشعوب الأخرى، أو تلك القوانين التي تفرضها الأغلبية لتقييد حقوق الأقلية، كل هذا لا يمنع من الأخذ بالنظام الديمقراطي، ولا يسوغ العودة إلى الحكم الفردي الاستبدادي، بل علينا الاستعانة بهذا النظام مع تصحيح تلك المفاسد والأخطاء[2]. ويرتبط هذا أساسًا بالضوابط والحدود التي تحدث عنها الغزالي، وكما سنلاحظ ذلك في مواضع متفرقة من هذا الكتاب فيما بعد.

وعلى الرغم من كل المميزات التي تتمتع بها الديمقراطية والتي تعتبر من أفضل ما توصلت إليه الحضارة الغربية في مجال السياسة والحكم، إلا أن هذه المميزات، وكما يقول الغزالي، «محظور تصديرها إلى الخارج»[3]. ويقصد الغزالي بذلك أن الدول الغربية التي تزعم أنها تمارس الديمقراطية، لا تسمح وبشكل جدي بنقل هذه الديمقراطية إلى الدول الأخرى، إذا كان في ذلك تهديد لمصالح تلك الدول. وهذا الأمر يمكن إدراجه ضمن الازدواجية التي توجه لها الانتقادات في التعامل مع الداخل والخارج. ويمكن ربط هذا بما ينقل عن الرئيس الأمريكي ويلسون قوله: «الديمقراطية هي أصعب أشكال الحكم، ولذلك نحن لا نستطيع أن نأمل تصدير النموذج الغربى كاملاً»[4]. وهذا القول، وإن كان يحمل في ظاهره إدراك الاختلاف في ظروف المجتمعات وطبيعتها، إلا أنه يتضمن نظرة لا تخلو من تحيز تجاه الشعوب الأخرى، وقد يكون لذلك دوافع سياسية أو مصالح معينة تتطلب الحفاظ على نمط معين من نظام الحكم.

ثانيًا: صعوبات دراسة مفهوم الديمقراطية عند الغزالي:

يكتنف مفهوم الديمقراطية كغيره من المفاهيم السياسية غموضًا وصعوبات كبيرة،

(١) محمد الغزالي، **الطريق من هنا**، ص ١٥٤.
(٢) محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، ص ١١٢.
(٣) محمد الغزالي، **الغزو الثقافى يمتد فى فراغنا**، ص ٩٨.
(٤) نقلاً عن: چون إسبوزيتو وچون فول، **الإسلام والديمقراطية**، ص ٤٣.

بحيث يصعب الوصول إلى تحديد دقيق لجوانب المفهوم لاختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى مثل تلك المفاهيم. وهذه إشكالية عامة تواجه دراسة المفاهيم الاجتماعية والسياسية، ويشترك فيها معظم الباحثين في هذه المجالات[1].

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

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

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

---

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

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

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

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

الكلمات والألفاظ قليلة الاستخدام، وإن كانت صحيحة في مجملها[1]. وربما كان هذا عائداً إلى تمكن الغزالي ورسوخ قدمه في اللغة العربية، إضافة إلى كون بعض كتبه هي في الأصل مقالات متفرقة. فأسلوبه في الكتابة فيها يتميز بالاهتمام بالمحسنات اللفظية، وإظهار باعه الطويل في اللغة، وخصوصًا حين يرد على خصومه.

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

* * *

(١) حول مجمل لغة الغزالي وأسلوبه في الكتابة، انظر:
- رمضان عبد التواب، **لغة الإمام الشيخ محمد الغزالي في مؤلفاته: نظرة تحليلية**، في: عماد الدين خليل وآخرون، **الشيخ محمد الغزالي: صور من حياة مجاهد عظيم دراسة لجوانب من فكره**، ص٥٠ - ٥٦.

المبحث الثالث
العلاقة بين الديمقراطية والشورى
والاستبداد السياسي عند الشيخ الغزالي

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

أولاً: مفهوم الديمقراطية والاستبداد السياسي:

إذا كان الغزالي قد سعى إلى التقريب بين كل من الشورى والديمقراطية، فإنه عمل على الجانب الآخر لتقويض أسس الاستبداد السياسي، وبيان آثاره السلبية على المجتمع. بل يمكن القول بأن استعانة الغزالي بمفهوم مثل الديمقراطية سببه الرئيسي حالة الاستبداد التي تخيم على واقع بلاد المسلمين. فمحاربة الاستبداد تمثل محوراً مهمّاً للتصور السياسي للشيخ الغزالي، لما له من آثار سيئة حتى على الدين والإيمان الذي يتحول عن مساره، ليوظف في خدمة الحاكم المستبد في كثير من الأحيان. فهو يقول في هذا السياق: «إن الإيمان بالله في ظل الاستبداد السياسي كثيراً ما يتحول عن معناه ومجراه ليكون لونًا من الشرك القبيح»[1]، وهذا يمكن ربطه بما يسميه الغزالي «الوثنية السياسية»، والتي سنتطرق إليها فيما بعد. فالاستبداد السياسي والفساد السياسي أسوأ ما يعاني منه المسلمون[2].

(١) محمد الغزالي، **الجرعات الأخيرة من الحق المر**، ص ٧.
(٢) محمد الغزالي، **الإسلام والمناهج الاشتراكية**، ص ٩٧.

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

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

أما تعريف الاستبداد السياسي بشكل خاص فهو: «صفة للحكومة مطلقة العنان، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية من حساب ولا عقاب محققين»[1].

ويرى الكواكبي أن الاستبداد لا يقتصر فقط على الحكومات المستولية على السلطة بالقوة أو بالوراثة فقط، بل يشمل أيضًا الحكومات المنتخبة، ما لم تكن السلطة التنفيذية خاضعة تمامًا لمراقبة ومحاسبة الشعب أو من يمثله وينوب عنه، فالرقابة والمحاسبة، والمستندة أساسًا إلى الفصل بين السلطات، تمثل العامل الحاسم في منع استبداد السلطة الحاكمة، وخصوصًا السلطة التنفيذية[2].

وما طرحه الغزالي في هذا المجال، يمكن أن يشكل استكمالاً لما عرضه الكواكبي من قبل. فيرى الغزالي أن هذا الاستبداد لا يقتصر تأثيره على طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو يقتصر على التفاعلات والعلاقات داخل الدولة. ذلك أن الاستبداد السياسي يفرض واقعه على كافة نواحي الحياة في المجتمع، ومن ذلك مثلاً الإبداع الفكري والتكنولوچي، والتطور الذي يعتمد على إطلاق حرية الإنسان، وإتاحة المجال للعقل البشري للإبداع، وهذا ما يصعب تحقيقه في ظل حرمان الكفاءات من العمل والإبداع. وهذا ما عناه الشيخ الغزالي بقوله: «الاستبداد السياسي يشل القوى»[3].

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تقديم: أسعد السحمراني، ص ٣٠-٣١.
(٢) المرجع ذاته، ص٣٢.
(٣) محمد الغزالي، **الإسلام والطاقات المعطلة**، ص ٥٠.

ومن هنا، فإن الغزالي يرى أن كثيراً من النجاحات التي حققتها بعض الدول، مثل الهند، وعلى عكس ما حصل في كثير من بلاد المسلمين، مردها إلى استقرار الحريات وإتاحة الفرصة لأصحاب الكفاءات لكي يعملوا ويبدعوا. فالنظام الديمقراطي يشجع على التنافس بين أصحاب المواهب، لكي يقدموا كل ما من شأنه أن يساهم في تطور المجتمع وخدمته[1]. وهذا الأمر يمكن النظر إليه في ظل الاستبداد السياسي من جانبين، الجانب الأول: إبعاد أصحاب الكفاءات والخبرات ممن لا يحظون برضا السلطة الحاكمة، ولأسباب سياسية أو أيديولوجية عن مواقع عملهم التي يبدعون فيها، وحرمان الأمة والدولة من الاستفادة من طاقاتهم. والجانب الثاني: عدم استيعاب الكفاءات، أو عدم تقديم البدل المادي الذي يضمن الحياة الكريمة لأصحابها. وهذا كله يشجع على هروب أصحاب الكفاءات والخبرات إلى الخارج، وحرمان المجتمع من الاستفادة منها.

ويضيف الغزالي للاستبداد السياسي بعداً آخر، وهو تيسير الطريق أمام الاستعمار الخارجي. فالاستبداد الداخلي الذي يمارسه الحاكم يضعف البناء الداخلي في المجتمع، ويضر بالروابط بين المجتمع والدولة، أو ما يمكن أن نطلق عليه الولاء للدولة. وهذا كله يمهد السبيل للاستبداد الخارجي أي الاحتلال الأجنبي، كما أن «سياط الحكومة في الداخل توطئ الظهور لقبول السياط من الخارج». لذلك فقد أقر الإسلام مبدأ الاقتصاص من الحاكم إذا ظلم أي إنسان، وهذا ثابت من خلال السيرة العملية للنبي ﷺ، إضافة إلى عمل الخلفاء الراشدين من بعده. حيث طبقوا ذلك عملياً على أنفسهم وعلى عمالهم وولاتهم، وحضوا الناس على عدم السكوت على اعوجاجهم أو ظلمهم[2].

ويستخدم الغزالي تبعاً لذلك لفظ الاستعمار الداخلي، للدلالة على عدم استطاعة الأمة اختيار من يحكمها. كما أن الذين يسيطرون على السلطة هم أناس ليسوا أهلاً لتولي مثل هذه المناصب، فهؤلاء يسيطرون على السلطة بالقوة غير آبهين برأي الأمة ومصالحها[1].

---

(١) محمد الغزالي، **علل وأدوية**، ص ١٩١.
(٢) محمد الغزالي، **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ص ١١٦.
(٣) المرجع ذاته، ص ١٠٩.

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

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

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

على أنه يفترض ولكي ينشأ الاستبداد ويترعرع، توفر القابلية ثم الأرضية والبيئة الملائمتين، «فكما تكونوا يولَّ عليكم»[٤].

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

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

(١) محمد الغزالي، **كيف نتعامل مع القرآن**، ص ١٥٤.
(٢) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، ص ٣٤ - ٤٤.
(٣) محمد الغزالي، **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام**، ص ١٠٦.
(٤) محمد الغزالي، **كيف نتعامل مع القرآن**، ص ١٥٣.
(٥) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، ص ٥٩.

فضيلة. ومن أجل ذلك، فقد عمل على الاقتباس من النظم الحديثة ما يحقق هذه الأهداف، ويجعلها قابلة للتطبيق على أرض الواقع[1].

ويؤكد الغزالي هنا، أنه وبالرغم من أخذ بعض الدول في العالم الإسلامي بالنظام الديمقراطي، إلا أن المشكلة تكمن في أنهم أخذوا الصورة والشكل وتركوا المضمون الفعلي لهذا النظام. لذلك أصبحت بعض مظاهره مثل الانتخابات ونزاهتها موضع شك، وهذا ينطبق على كافة آليات ومؤسسات النظام الديمقراطي. وهذا الأمر أدى إلى زعزعة الاستقرار في كثير من الدول، وانتشار الوسائل غير السلمية للتعبير عن الرأي أو في محاولة الوصول إلى السلطة، وهذا لكون «الطريق الشرعي غير معبد»، كما يقول الغزالي[2].

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

لقد بدأ الغزالي بتناول مسألة الاستبداد منذ أول عهده بالكتابة، وفي مستهل حياته الفكرية. فقد جاء كتابه «الإسلام والاستبداد السياسي» وهو من أوائل كتبه، منصبًا على نقد هذه الظاهرة ومحاربتها. وربما كان هذا الاستبداد الذي سيطر على واقع المسلمين السبب في سعي الغزالي للاستعانة بمفهوم مثل الديمقراطية، لمعالجة هذا الواقع. وهذا ما يقرره هو بنفسه، إذ إنه يرى أن انتقال الديمقراطية إلى بلاد المسلمين جاء نتيجة ما تعانيه هذه البلاد من مساوئ الحكم الفردي والاستبداد، وعلى اعتبار أنها تقترب من مفهوم الشورى الإسلامية[3]. فمسألة الاستبداد السياسي، يعتبرها الغزالي سببًا في كثير من علل وأوجاع المسلمين، وفي مختلف مجالات الحياة.

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

(١) يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته**، ص ١٨٧.
(٢) محمد يونس، **تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد**، ص ١٣٠ - ١٣١.
(٣) محمد الغزالي، **الطريق من هنا**، ص ١٣٠.

الغربيين من منظور الفكر الديمقراطي. فإذا كان الغزالي يتحدث عن الاستبداد باعتباره علاقة بين الحاكم والمحكوم، فإن روبرت دال ـ على سبيل المثال ـ يؤكد أن الاستبداد هو «تدمير المصالح الجوهرية لأي شخص»[1]، أي أن العلاقة بهذا الشكل هي بين فرد ومجتمع، ويؤكد هذا رأي روبرت دال نفسه بأنه كلما كان الشعب أكثر ديمقراطية، كان الخطر على الحرية أكبر[2].

ثانيًا: جدل العلاقة بين الديمقراطية والشورى عند الشيخ الغزالي:

إذا كان الاستبداد السياسي يعتبر مفهومًا محوريًا في فكر الغزالي من خلال سعيه لإصلاح الواقع السياسي، باعتبار أن الاستبداد يمثل عماد الحكم الفاسد، فقد سعى الشيخ الغزالي على الجانب الآخر لترسيخ فكرة مضادة، وهي الشورى. ذلك أنه نظر إليها باعتبارها «ركيزة الحكم الصالح»[3].

فالشورى هي حكم العقل ومنطق الفطرة، وليست منة أو منحة من الحاكم يهبها ويمنعها متى شاء، وتحت أي ظرف. لذلك لا مجال للقول بعدم إلزامية الشورى ابتداءً أو انتهاءً[4]. «ولعل فكرة عدم إلزامية الشورى وفكرة المستبد العادل... كلها كانت فلسفة لواقع معين لتبرير وتسويغ الاستبداد السياسي من فقهاء السلطة... وكلمة «مستبد عادل» تساوي «عالم جاهل» تساوي «تقي فاجر» هذا جمع بين المتناقضات»[5].

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

---

(١) روبرت دال، **مقدمة فى الديمقراطية الاقتصادية**، ص ٢٣.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٧.
(٣) محمد الغزالي، **فى موكب الدعوة**، ص ١٤٥.
– والحديث المذكور هنا ورد من حديث أبي هريرة بلفظ: (أكثر مشورة)، مسند أحمد (٢/ ٣٢٨).
(٤) المرجع ذاته، ص ١٣٧.
(٥) محمد الغزالي، **مشكلات فى طريق الحياة الإسلامية**، ص١٢٦.

من شؤون الدنيا وسياسة الحرب والسلم، لتستظهر برأيهم وتستعين بخبرتهم، فيتمخض لك الحق الخالص، ثم إن هذا تطمينٌ لقلوبهم وتدعيم لأشخاصهم مما يجعلهم عليه أعطف وأحب» وفي ذلك درس لمن يأتى بعد النبى ﷺ من الحكام في بلاد المسلمين، لتكون الشورى ركيزة أساسية من ركائز الحكم. وقد قالت عائشة ـ رضى الله عنها ـ: «ما رأيت رجلاً أكثر استشارة للرجال من رسول الله»[1].

ومن هنا ينتقد الغزالي من يفسرون الآية السابقة على وجه التخيير. أي أنه يمكن للحاكم أن يستشير أو لا يستشير، أو أن يأخذ بالرأي المشار به أو يدعه جانبًا ما دام له حق القبول والرفض. «ومثل هذه التأويلات ترحب بها الحكومات المستبدة في الشرق الإسلامي» حسبما يرى الشيخ الغزالي[2].

وهناك من يعتمد على عمل النبي ﷺ يوم الحديبية. حيث إنه بعد أن علم أن المشركين قد جمعوا للمسلمين وهموا بملاقاتهم أمر أصحابه بالعودة بعد أن بركت ناقته ولم تكمل المسير، وقد رفض مشورة أصحابه بمتابعة المسير منعًا لإراقة الدماء. ويحتج البعض بهذا على عدم إلزامية الشورى انتهاءً، أي في الأخذ بنتيجتها. وهذا الكلام يرفضه الغزالي لأن النبى ﷺ فعل ذلك تنفيذًا لما جاء به الوحى. وهذا يفهم من كلامه - صلى الله عليه وسلم - معلقًا على عدم متابعة الناقة مسيرها: «**ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل**»[3]. ففي ذلك أمر ربانى. وقد نزلت في ذلك الآية الكريمة: ﴿**وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا**﴾ [الفتح: ٢٤][4].

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

(١) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، ص ٥٧.
(٢) محمد الغزالي، **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ص ١٩.
(٣) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، ص، ٥٦.
- وانظر هذه الحادثة فى: البخاري (٢٥٢٩)، مسند أحمد (١٨١٦٦).
(٤) محمد الغزالي، **هموم داعية**، ص ١٤٣.

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

ففي هذا الرأي، وحسبما يرى الغزالي، جهل بمفهوم الشورى، وغض طرف عن تجربة المسلمين وما أصابهم جراء تقييد حدود الشورى وإطلاق صلاحيات الحاكم، إضافة إلى أن أصحاب هذا الرأي لا ينظرون بجدية إلى تجربة الأمم الأخرى، والتقدم الذي حققته في كبح جماح الحكم الفردي والاستبداد السياسي[1]، وفي ذلك أيضاً جهل بالأصول التي قامت عليها الحضارة الحديثة، والرقابة الصارمة على تصرفات السلطة الحاكمة[2].

إن المفترض أن يكون في الشورى حماية للأمة من مساوئ الاستناد إلى رأي واحد، والاعتداد بالرأي وفرضه على الناس، بغض النظر عن صلاحه أو فساده، «فمن البلاء أن يكون الرأي لمن يملكه لا لمن يبصره». وكذلك يفترض في الشورى أن تضع الجميع تحت المسؤولية والمحاسبة، كما أنها تمنع الحاكم من الانفراد بالحكم، وترده «إلى حجمه كلما حاول الانتفاخ والتطاول»[3].

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

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

(١) المرجع ذاته، ص ١٤٢.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢٥٠ - ٢٥٢.
(٣) محمد الغزالي، **نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري**، ص٢١.

الأصل أن يؤخذ برأيها[1]. «فالشورى تكون حيث لا نص يوجبه، وأن الأمة هي مصدر السلطات حيث لا نص بداهة»[2]، أي تلك الأمور التي يجوز معها حدوث القلة أو الكثرة، مما يجوز فيها الاجتهاد والاختلاف[3].

وعلى الرغم من أهمية الشورى في الإسلام، إلا أن وسائل تحقيقها وآلياتها وتفصيلاتها الدقيقة، وتطبيقها على أرض الواقع، لم تحدد بشكل دقيق، وإنما تركت مثل تلك الأمور لتحددها ظروف الواقع والبيئة الحضارية المتغيرة، وقد تغيرت وسائل الشورى عدة مرات عبر تاريخ المسلمين[4]. ولم تقم الشورى على أجهزة دقيقة ومعقدة في أيام الخلافة الراشدة؛ لأن الحياة كانت تمتاز بالبساطة. ومع ذلك فإن أرقى ما وصلت إليه الحضارة الغربية الحديثة، لم يخرج عن تلك الأطر والأسس التي اعتمدت في ذلك العصر[5].

فالمهم هو جوهر الشورى وأسسها ومقوماتها التي ترتكز إليها. «والشورى عندنا حقيقة مجملة، فإذا وجدنا من الفروع ما يضبط اتجاهاتها، ويدني ثمراتها، فلنحرص عليه سواء كان من نتائج أفكارنا، أم كان من أفكار الآخرين»[6]. على أن المهم في الأمر، هو توفير الضمانات لحماية الشورى، والقضاء على الاستبداد. ويرى الغزالي أنه من المؤسف أن الشورى ترسخت ونمت خارج بلاد المسلمين[7].

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

---

(١) المرجع ذاته، ص ٣٠.
(٢) محمد الغزالي، **هموم داعية**، ص ١٤٣.
(٣) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، ص ٥٨.
(٤) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ص ١٣٥.
(٥) محمد الغزالي، **نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري**، ص ٢٣.
(٦) محمد الغزالي، **في موكب الدعوة**، ص ١٤٦.
(٧) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ص ١٣٥ - ١٣٦.

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

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

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

واعتمادًا على ما سبق، فإن الوسائل التي تؤدي إلى إقامة الشورى تأخذ حكم الشورى نفسها، «فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٥].

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

(١) محمد الغزالي، **نظرة على واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري**، ص ٤٨ - ٤٩.
(٢) محمد الغزالي، **في موكب الدعوة**، ص ١٤٥.
(٣) محمد الغزالي، **الطريق من هنا**، ص ٨٤.
(٤) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتد في فراغنا**، ص ٩٨.
(٥) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ص ١٣٦.
(٦) محمد الغزالي، **قصة حياة**، ص ١٨٩.

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

نشير في هذا الإطار، إلى أن الغزالي قد استخدم في بعض الأحيان عبارات مثل «الإسلام في الميدان السياسي ديمقراطية حرة»[1]، أو «الإسلام ديمقراطية سياسية، واجتماعية، واقتصادية»[2]. إلا أنه يبرر موقفه هذا بأن المقصود من ذلك هو وضع الديمقراطية بمقابل الشورى في الإسلام، مع التأكيد على أن الإسلام سابق على الديمقراطية في تقرير الأساس الذي تقوم عليه[3]. لذا فهو يرى أن الديمقراطية لا تخالف الشريعة الإسلامية، وهو ما قرره بقوله: وفي الديمقراطية، نرى شريعة العدل، شريعة الله، تقول: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨][4].

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

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

***

(١) محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، ص ٣٧.
(٢) محمد الغزالي، **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ص ١٤٦.
(٣) محمد الغزالي، **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**، ص ١٣٥ - ١٣٦.
(٤) محمد الغزالي، **معركة المصحف في العالم الإسلامي**، ص ٣٥٢.