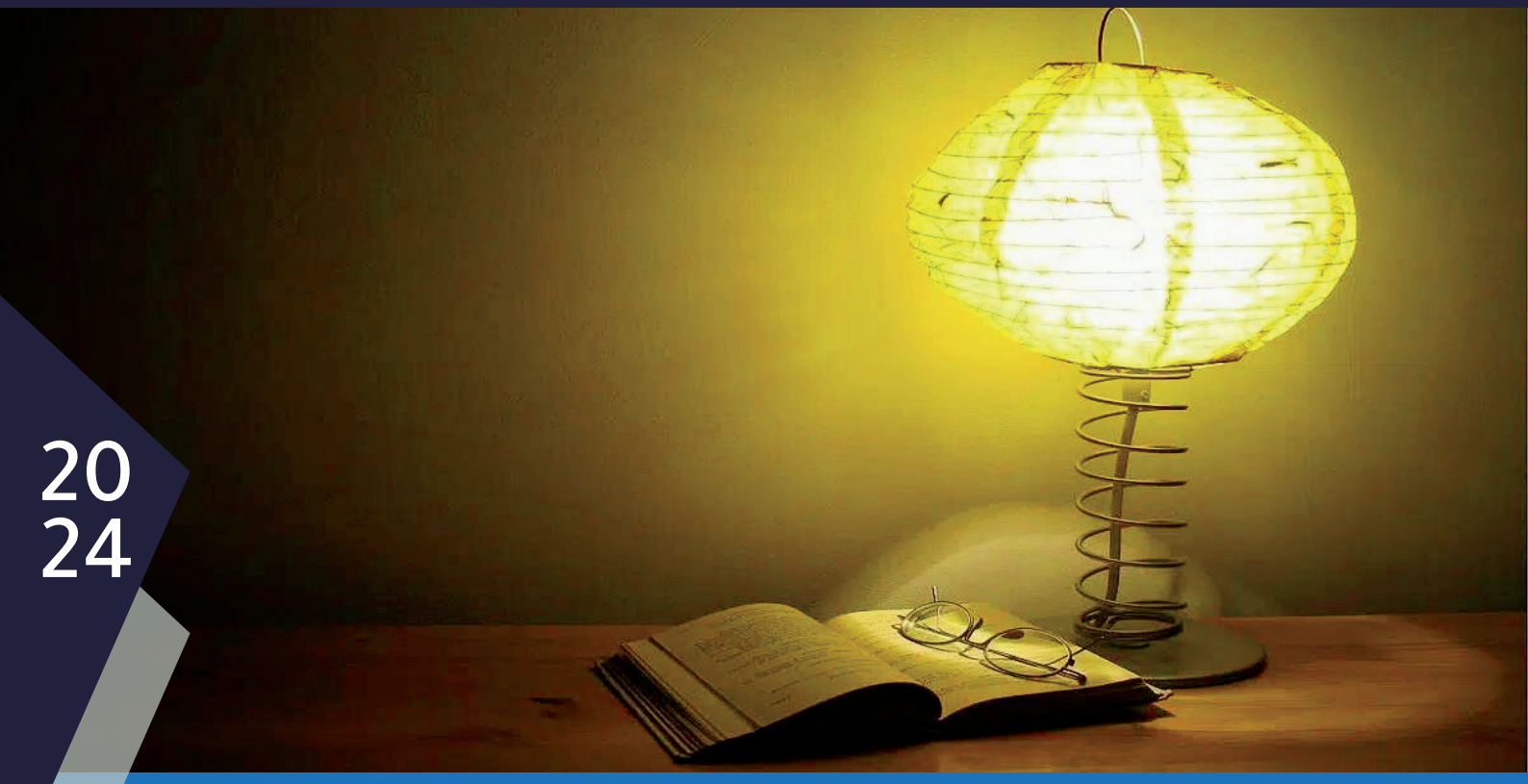
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

مقاربة العقل الفقهي للواقع السيّاسيّ:
نموذج الغزالي

حميد آيت يوب
باحث مغربي



2024

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 08 يناير 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

مقاربة العقل الفقهي للواقع السيّاسيّ:
نموذج الغزالي

الملخص:

تروم هذه الدّراسة فهم الطريقة التي تناول بها العقل الفقهي موضوعات السيّاسة؛ وذلك من خلال التركيز على مسألة الإمامة وشروطها عند أبي حامد الغزالي، وسنعمل على مقاربة تلك المسألة وما يتّصل بها من قضايا (سياسية وشرعية) بالاستناد إلى منهج التحليل النقديّ. نقتحم عبرها مدارج فقه السياسة الشرعية في تاريخ الإسلام، كما سنلج بواسطتها إلى فكر الغزالي للتعرف على مختلف القضايا التي يطرق من خلالها موضوعات السيّاسة، وتتبّع مسارات تفكيره فيها؛ سعياً إلى إدراك منطق العقل الفقهي في التعاطي مع المشكلات السياسيّة التي يجد نفسه - في الكثير من الأحيان - مضطراً إلى الانخراط في حلّها لما له من سلطة رمزيّة، وبيان ما إذا كان هذا «العقل» يعتبر الإمامة موضوعاً سيّاسياً أم ينظر إليها كقضيّة كلاميّة دينيّة شرعيّة أم إنه يزاوج بين هذا وذاك في سبيل الحفاظ على وحدة الأمة وقوة الدّولة وتماسك المجتمع ودرء الفتنة. وسيكون سؤال: كيف تمّت مقاربة الواقع السيّاسي من طرف العقل الفقهي في تاريخ الإسلام؟ هو ما يؤطر هذا البحث. أما سؤال: هل الفقهاء تعاملوا بطوباوية أم بواقعية في نظرهم لسياسة الدّنيا، فهو الذي يوّجهه.

مقدمة:

من يطالع التراث الإسلامي، يجد أنّ ثمّة أجناسا فكريّة عدّة تناولت المسألة السيّاسيّة (الدّولة والسّلطة والحكم، والإمامة والخلافة)؛ من بين أهمّها الفلسفة السيّاسيّة التي تتجسّد في أعمال أبي نصر الفارابي، الذي حاول تأسيس دولة طوباوية تستند إلى العقل الفلسفيّ، وهي المتمثّلة في «المدينة الفاضلة»، التي تخالف تماماً الدّولة السّلطانيّة التي كان يعيش في كنفها، ثم الأدب السيّاسيّ (=الآداب السّلطانيّة) المستلهم للنموذج الفارسيّ في حكم الدّولة. أمّا فيما يخص علاقة السّلطة السيّاسيّة بالسّلطة الدّينية فجرت مقاربتها في حقل الثقافة الإسلاميّة في إطار فقه السيّاسة الشرعيّة[1]، وهو جنس من الخطاب أو القول عمل فيه الفقهاء على ترشيد السيّاسة على أساس الشريعة الإسلاميّة درءاً للتعارض بينهما؛ وسعياً إلى تحقيق الانسجام بين منطوق النّصّ الدّينيّ والفعل السيّاسيّ. وغالباً ما ينتهون إلى إخضاع الشّرع لمقتضيات الواقع السياسيّ ومستجدّاته التي تفرض على العقل الفقهيّ الاجتهاد لإصدار أحكام توافق الظروف. وهذا ما يتناغم جوهرياً مع ما نجده في علم الكلام، الذي يركزّ أصحابه على الإمامة[2] باعتبارها مسألة سيّاسيّة من الفقهيّات لا بوصفها قضيّة عقديّة من العقائد والعبادات[3]* عند فرقة السنّة على الأقلّ. ومن باب الجدل الكلامي وفقه السيّاسة الشّرعيّة، سنحاول ملامسة الفكر السيّاسـيّ عند أبي حامد الغزالي، الذي استهدفتُ في البداية كتاباً له مخصوص هو «الاقتصاد في الاعتقاد»، غير أنّي سرعان ما انتبهت إلى أنّ هذه الموضوعة مطروقة عنده في كتب أخرى من بينها «التّبر المسبوك في نصيحة الملوك» و«فضائح الباطنيّة»، وهو المؤلف الذي يكنى أيضاً بـ«المستظهري»، ثم بشكل واضح وأكثر في «إحياء علوم الدّين». لهذا، سأحاول الوقوف عند هذه التأليفات لاستجلاء تصور الغزالي من الموضوعات السياسية؛ وذلك من خلال البث في إشكال الإمامة بين الشرع الديني والواقع السياسي عنده؛ لبيان الكيفية التي تعاطى بها العقل الفقهي - عموماً - مع تلك الموضوعات.

هكذا، تروم هذه الدراسة الوقوف عند المقاربة الفقهيّة لموضوعات السيّاسة، وبشكل خاص مسألة الإمامة وشروطها عند رجل فذ يجمع بين الفلسفة والفقه والتّصوّف، وسنعمل على تناول تلك المسألة وما يتصل بها من قضايا (الدّين والدّولة) بالاعتماد على منهجيّة تحليلية نقديّة. وحتى يتيسر الولوج إلى فقه

1- أغلب ما كتب في صنف السيّاسة الشرعيّة في تاريخ الإسلام بنيّ على حديث «الأئمّة من قريش»، الذي من المرجّح أنّه اخترعه معاوية بن أبي سفيان، لكونه بدأ معه فجأة، حيث هو أوّل من وظّفه ضدّ خصومه من الشيعة الخوارج، دون أن نعثر له على أثر عند أصحاب المصادر التاريخيّة الكبرى في تاريخ الإسلام: لا عند ابن إسحاق ولا عند ابن هشام ولا عند البلاذري ولا عند الطبري ولا عند المسعودي... ولا هو ذكره أحد الصحابة الكبار الذين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة(أبو بكر الصّديق أو عمر بن الخطاب أو أبو عبيدة الجراح..)، ولكنّنا نجده بعدها عند البخاري ومسلم والترمذي !

2- عند مطالعة تاريخ الفكر الإسلامي نجد أنّ ثمّة شبه إجماع عند «المسلمين» من فقهاء ومتكلّمين، عند الشيعة والسنّة، على أنّ الإمامة واجب شرعيّ؛ لأنّ حياة النّاس متوقفة عليها، غير أنّ أساس هذا الوجوب اختلف الرّأي بشأنه بينها؛ ففرقة السّنة ترى هذا الأساس في الإجماع؛ بينما ترى الشيعة بأن سنده التفويض الإلهي لتنصيب الإمام المعصوم. أمّا المعتزلة فتذهب إلى أنّ العقل هو أساس الإجماع، غير أنّ من المعتزلة من يعتبر بأنّ أساس وجوب نصب الإمام مزدوج فهو عقلي وشرعي في ذات الآن.

3- على الرّغم من غيّاب التشريع الدّينيّ للمسألة السيّاسيّة نجد في تراث الإسلام من قال بذلك وهم الشيعة، الفرقة التي تقول بأنّ الإمامة تكون بالنّص، وهي استئناف للنبوّة لا في شقّها الدّنيويّ السيّاسيّ فحسب، بل أيضا في جانبها الدّينيّ. وبالتالي تحسبها من أركان الإسلام؛ إذ لا يكتمل الإيمان عند الشيعة إلاّ بالتسليم بالإمام المعصوم. على خلافها تذهب السنة إلى أنّ الامامة/الخلافة تتم بالاختيار؛ بحيث يترك لجماعة الناس أمر اختيار من يدبّر لها أمورها من خلال أهل الحلّ والعقد.

السياسة الشرعية بعامة؛ وإلى فكر الغزالي بخاصة يمكننا الاسترشاد بالاستفهام التالي: ما هي القضايا التي يطرق من خلالها الغزالي موضوع السيّاسة؟ هل حديثه عن الإمامة كلام عنها بوصفها موضوع سيّاسيّ أم باعتبارها قضيّة كلاميّة دينيّة شرعيّة؟ وكيف تمّت مقاربة الإمامة عنده: هل بعقل الفقيه المتبصّر بأحوال الواقع أم برؤية الفيلسوف المعياري الحالم بإمامة يُخلف فيها الإمام الأول؟ وهل يراعي الغزالي الظروف التاريخيّة، وهو يقارب موضوعاً سيّاسياً أم يقفز عليها؟ وكيف يحضر الشّرع (الدّيني) في الفكر السياسيّ (الدّنيويّ) للغزالي؟

1- السيّاق التاريخي لتشكل فكر الغزالي

1-1: النّشأة الفكرية للغزالي

رأى أبو حامد الغزالي النور بطوس إحدى مدن خراسان سنة 1059(الموافق للعام الهجري 450)[4]، وقد أخذ طرفاً من الفقه على يدّ أحمد بن محمد الراذكاني ثم رحل إلى جرجان، وهو دون سن العشرين. وقد أخذ نصيباً من الفقه عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي ثم عاد إلى طوس ومكث فيها ثلاث سنوات حفظ فيها ما علقه عن الإمام الإسماعيلي في جرجان.[5] ثم انتقل إلى نيسابور وهنا بداية السّلطة والجاه والمال في حياة هذا الرّجل. ففي نيسابور، أخذ الغزالي العلم عن أبي المعالي الجويني (إمام الحرمين) وهو إمام الشافعية هناك، وأحد منظري مذهب الأشعرية، وكان أستاذاً محلياً في جميع فروع المعرفة وعلوم العصر وقتئذ. وبعدها صار أبو المعالي أستاذاً في المدرسة النظاميّة تلك، التي درس الغزالي فيها مختلف علوم العصر واستفاد من أستاذه كثيراً إلى درجة التفوق عليه. وقد عرف أنّ الجويني قال لتلميذه: «هلا أمهلتني حتّى أموت» إشارة إلى نباهة الغزالي وتفوّقه لهذا كان هذا الأستاذ يقول إنّ الغزالي بحر مغدق من المعرفة. وأثناء إقامة هذا الأخير في نيسابور، قرأ وألّف في كثير من صنوف العلم المعروفة في عصره. وحينما توفي الجويني (إمام الحرمين) سنة 478هـ/1085م، خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك، الذي كان وزيراً للملك شاه السّلجوقي، وقد كان هذا الوزير من محبّي العلم وأهله، وقد أسّس في بغداد المدرسة النظاميّة، التي عيّن فيها الغزالي مدرّساً سنة 484هـ/1091م. وقد بلغ وقتها الغزالي السنة الخامسة والثلاثين من عمره. وفي هذه المرحلة، سيقرأ الفلسفة وسيتعمّق في دراستها، ليؤلف كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي يدل على سعة اطّلاعه ومعرفته الدقيقة بالفلسفة، وفيه تجلّت حيّاديّة الغزالي في نقله للمذاهب الفلسفيّة وأفكارها، لكن سرعان ما نصّب نفسه «فقيها أصولياً» يكفّر الفلاسفة ويبدّعهم في كتابه «تهافت الفلاسفة». قضى أبو حامد حوالي أربع سنوات مرّ فيها الغزالي بأزمات نفسيّة وفكريّة عميقة وصفها ببلاغة في كتابه «المنقذ من الضلال» قاده هذا الصراع النفسيّ إلى ترك التدريس جاعلاً أخاه أحمد الغزالي ينوب عنه في المهمة ليغادر بغداد. ولم يقتصر الغزالي على الفلسفة فحسب، بل تعمّق في دراسة الفقه والأصول والعقائد والتصوّف، وله مؤلّفات عدّة في هذه الميادين.

4- أحمد شمس الدين، **الغزالي: حياته، آثاره، فلسفته**، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ص14

5- أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، ط1 (مصر: دار البصائر، 2009)، ص15

ويورد عمران مصطفى عمران في مقدمة تحقيقه لكتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» قولا لشيخ أزهري - وهو محمد مصطفى مراغي - يصف فيه مدى موسوعيّة فكر الغزالي، حيث يقول: «إذا ذكرت أسماء العلماء اتّجه الفكر إلى ما يمتاز به من فروع العلم وشعب المعرفة؛ فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام...أمّا إذا ذكر الغزالي، فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل يخطر بالبال رجال متعدّدون لكلّ واحد قدره وقيمته. يخطر بالبال الغزالي الأصوليّ الحاذق الماهر، والغزالي الفقيه الحرّ، والغزالي المتكلّم إمام السنّة وحامي حماها، والغزالي الاجتماعيّ الخبير بأحوال العالم وخفيّات الضمائر ومكنونات القلوب، والغزالي الفيلسوف. وإن شئت، فقل إنّه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره؛ رجل متعطّش إلى معرفة كلّ شيء. نهم إلى جميع فروع المعرفة».[6] وهذه إشارة إلى سعة اطلاع الغزالي وقوّة فكره وقدرته على التأليف في مختلف أنواع المعرفة المتاحة في عصره. وقد انتهت الحال بالغزالي إلى التصوّف بعد مغادرته بغداد، حيث قرر الإعراض عن المال والجاه والأولاد والعيّال والأصحاب.

2-1: الرأسمال الديني ووعي الغزالي بأهميّته في السياسة

ندرك الأفق الفكري للغزالي وغيره من الفقهاء والتيارات السلفية اللاحقة، لا بأس من أن نعود إلى تاريخ صدر الإسلام، حيث يخبرنا أنّه بعد وفاة الرّسول محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلّم، الذي كان الشخص الوحيد الذي يجمع بين السلطتين الدّينية والزمنيّة بوصفه نبياً مرسلاً من جهة، وباعتباره قائداً سيّاسيّاً من جهة ثانية، سيتحوّل هذا الازدواج الوظيفي للنبيّ إلى اعتقاد خاطئ راسخ لدى أغلب المسلمين، وهو التلازم بين الدّينيّ والسيّاسيّ في الإسلام، ما سيؤثّر على التاريخ اللاّحق على وفاة النبيّ، حيث سيحاول الخلفاء الراشدون التشبث بالسّلطة الدّينيّة، رغم علمهم أن النبوّة ختمت مع النبيّ الذي يسري عليه ما لا يسري عليهم. مع ذلك، صارت السّلطة السيّاسيّة منذ ذلك الحين تشرعن بالدّين لا لوجود تنصيص عليها في تعاليم الإسلام، وإنّما لكون الدّين أحد المقوّمات الرئيسة المسوّغة للحكم السياسيّ والمشرعنة له. ووعياً بأهميّة الرأسمال الدّينيّ في تطويع الرعيّة كان أغلب الخلفاء والسلاطين والأمراء يتوسّلون بالفقهاء الحاملين لهذا الرأسمال ويستثمرونه بالاستعانة بهم، لكن لا ينبغي أنْ يفهم من هذا أنّ الإسلام قامت فيه سلطة دينيّة كما حدث في تاريخ المسيحيّة إبّان الحكم الثيوقراطيّ؛ لأنّ الذي كان يحصل هو تواطؤ الفقهاء والأمراء لمصالح متبادلة بينهما: فهؤلاء يسبغون الشرعيّة على سيّاسة السلاطين، وأولئك يستفيدون من الامتيازات والحظوات تلقاء الخدمة التي يقدمونها للسلاطين والخلفاء. مع ملاحظة لابدّ منها هو أنّ انتهازيّة الفقهاء تخفي أيضاً واقعية تتمثّل في وعيهم بواقع الانقسام والفتن والصراعات والحروب التي تشهدها البلاد الاسلاميّة وقتئذ. لهذا، ركزوا على كلّ ما من شأنه أنْ يجمع شتات الأمّة ويحفظ وحدها، الأمر الذي جعل بعضهم يعتبر «أنّ طاعة السّلطان الفاجر مقبولة إذا كان على ضمان الأمن قادر وللفتنة قاهر»؛ معنى هذا أنّ الفقهاء كانوا تابعين للأمراء، ويحصل أن يتواطؤوا معهم فيستفيدون من امتيازات، وقد يفرض مذهبهم بالقوّة السيّاسيّة لا بالسلطة المعرفيّة،

6- الغزالي، المرجع السابق، ص ص22، 21

مثل مذهب المعتزلة الذي فرضته الدّولة العبّاسيّة في عهد المأمون والمعتصم والواثق، ثم مذهب أهل السنّة والجماعة، الذي اعتمده بعدهم الخليفة المتوكّل. في حين فرضت الدّولة العثمانيّة المذهبين الحنفي والشافعي. أمّا في مركز سنّيّ مثل إيران، فقد فرضت الصفوية الإماميّة المذهب الشيعيّ. وهنا يظهر مالك بن أنس كفقيه استثنائي حينما رفض طلب الخليفة هارون الرشيد حينما استأذنه بتطبيق الدّولة العباسيّة لكتابه الموطأ كمذهب رسمي لها. فكان أن أبدى رفضه ذاهبا إلى أنّ الموطأ «كتاب من ورق» ولا يحقّ استغلاله لأيّ هدف سيّاسيّ، ولعل هذا سر عدم انتشار الفقه المالكي.

على خلاف ما حصل في زمن النبيّ، ستعرف فترة الخلافة الراشدة صراعاً محموماً حول السّلطة السيّاسيّة مكتسياً لبوساً دينياً. بدأه بطنان قريشيان كبيران هما: الأمويون والهاشميون. ومن أجل تهدئة الأوضاع تمّت تولية أبي بكر الصديق، ليعهد أبو بكر الخلافة بعده لعمر بن الخطاب، الذي جمع القرآن وقام بحرق النسخ، وهنا بداية مسار جديد في التاريخ الإسلاميّ السيّاسيّ، ولعلّ حمله لقب «أمير المؤمنين» إعلان عن تداخل السلطتين الدّينيّة والزّمنيّة عند الخليفة. وبعد الحكم العمري (نسبة إلى عمر بن الخطاب) وضع أول إطار سياسيّ في الإسلام متمثّلا في «الشورى»، التي تمّت من خلاله إعلان عثمان بن عفان خليفة للمسلمين. لكن حكمه لم يمر بسلام، حيث تتبّع الهاشميون عثراته، فوقعت خلافات آواخر حكمه قادت إلى الزحف على قصره ومحاصرته، وحصل اغتياله من طرف أبي لؤلؤة الخارجي. وبعده تمت بيعة علي بن أبي طالب، وبه وصل بنو هاشم إلى الحكم لأوّل مرة، وذاك أمر لم يكن ليريح بال بني أمية. لهذا، لا غرابة أن وجد معارضة انتهت بمعركة الجمل ونشوب الحرب، ليقتل علي في نهاية المطاف من طرف الخوارج. هكذا يتبين أنّ فترة الخلفاء الراشدين في تاريخ الإسلام لم تكن فترة سلم، كما أن انتقال الحكم من خليفة إلى آخر لم يمر بسلام كما يزعم أنصار أسطورة «العصر الذهبي» في العد الخليفي.

ومن المعلوم أنّ النّص الدّيني في الإسلام، أعني القرآن والسنّة هو مرجع كلّ الفرق، غير أن الاختلاف بينها سيظهر بعد الانتقال من الرّواية الشفويّة ـــ التي سادت طيلة مدّة تشكّله في العهد النبوي إلى الحقبة الخليفيّة ـــ إلى التدوين، أقصد كتابة القرآن والحديث؛ إذ مكّن هذا العمل السلطة السيّاسيّة من احتكار النص الدّيني والإشراف عليه من أجل استثماره كرأسمال رمزي مفيد في بسط الهيمنة السيّاسيّة. وعليه بدءا من جمع القرآن وتدوين علومه وعلوم الحديث وعلوم التفسير، توالت عمليّة احتكار هذا الرأسمال مع الدّولتين الأمويّة والعبّاسيّة.

وبعد صراعات سياسيّة بصبغة دينيّة حول السّلطة في عهد الخلفاء الراشدين، سيشهد التاريخ الإسلامي مرحلة أخرى من الحكم الأموي، رفقتها أحداث ووقائع ستؤدي في النهاية إلى أفول دولة الأمويين لتفتح الطريق أمام الدولة العبّاسيّة، التي ستتولى زمام الشؤون السيّاسيّة، التي حاولت ـ كما هو شأن من سبقوها ـ إضفاء الشرعيّة الدّينيّة على السّلطة. من هذا المنطلق، كانت حاجتها ملحّة إلى العلماء والفقهاء للقيام بهذه المهمّة؛ لأنّ الفقيه هو من كان له وزن كبير نظراً لقدرته الهائلة على توجيه العامّة. وفي هذا السيّاق بالتحديد

سيظهر أبو حامد الغزالي، الذي سيلعب دوراً مهماً في خدمة السلطة الدّينيّة للوزير نظام الملك، بعبارة أخرى سيصبح فقه الغزالي بضاعة مطلوبة سيّاسياً، وهنا لا ينبغي أنْ ننسى أنّ الغزالي كان فقيهاً قريباً من نظام الملك.

3-1: موقف الغزالي من الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية في تاريخ الإسلام

1-3-1: الجدل الكلامي وعلاقته بالواقع السيّاسي

إذا عدنا إلى عصر النّبي محمد بن عبد الله عليه السّلام، سنجد أنّ العلوم الشرعيّة أو علوم العقيدة لم تتأسس بعد؛ لأنّه لم تكن ثمّة حاجة إليها، ذلك أنّه كلّما اعترض النّاس شيء في أمر الدّنيا والدّين عادوا إلى الرّسول الكريم للحسم فيه، غير أنّه بعد الفتوحات الإسلاميّة ستختلط الأمور في شبه جزيرة العرب؛ فهناك من دخل الإسلام حبّاً ومن دخل كيداً، ومن تمّ ستظهر مشاكل وأفكار تستلزم وجود علوم مدوّنة منها علم الكلام. الذّي انخرط فيه كثير من المفكّرين وعلى رأسهم أبي حامد الغزالي، الذّي سيحاول التوفيق بين العقل والشّرع في مختلف القضايا العقديّة والكلاميّة والسيّاسيّة لاعتبارات مختلفة، سعياً منه إلى فهم وسطيّ معتدل للأمور؛ ذلك أنّ الفرق الكلاميّة في تاريخ الإسلام اتّخذت في الغالب موقفاً ينحو، إمّا نحو الإفراط أو يخبو في منحى التفريط. ومن شأن القارئ لتاريخ الإسلام أنْ يلحظ كيف افترقت النِّحل في المجتمع وتحزّبت وانقسمت بين مفرِط ومفَرِّط تبعاً لاعتبارات هي في الغالب سيّاسة لا دينيّة ترتبط بهاجس السّلطة. في مظنون الغزالي نجد أنّ الحشوية غالت في التجسيم ففرطوا، كما غالت المعتزلة في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا، كما غلوا في استخدام عقولهم. وهنا يزعم الغزالي أنّه من الذين وفّقهم الله سبحانه ــ ضمن «أهل السنّة والجماعة» ــ للقيّام بالحقّ، أولئك الذّين تفطّنوا للمسلك القصد. وهذا السبيل هو ما يعرف عن كلّ عاقل بأنّه «الاقتصاد في الاعتقاد»، والذي يتجلّى في التزام الإنسان «العبد» بالوسطيّة والاعتدال حتّى في مسألة الأفعال البّشريّة، المتراوحة بين الاختيار الحرّ الطوعيّ والجبر الاكراهي الإخضاعي، حيث نجد تفريطاً عند الجبرية، إذ تجعل من الإنسان، بما في ذلك السّلطان السياسيّ، مجبراً على ما يؤتيه من أفعاله؛ والغرض الأساس من ذلك هو تبرير تعقيدات السيّاسة وتسويغ أعمال السّلاطين. في مقابل التّصوّر الجبريّ، نلفي فرقة القدريّة، التي تعتبر أنّ للإنسان حريّة واختيارا تامين، ممّا يجعله متحمّلاً للمسؤوليّة في مجال العقيدة وفي ميدان السيّاسة في الآن ذاتها. وعلى أنقاض هذا المبدأ، سينشأ ما يعرف «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».[7] وهذا مبدأ خطير ملغوم يُحتاج إليه كثيراً لتبرير تعقيدات السيّاسة، رغم ما قد يبدو فيه من نفحة دينيّة. ومن المسائل التي يرى الغزالي أنّ فيها فرطا من جهتين كذلك، نجد مسألة مرتكب الكبيرة بين المرجئة، والخوارج. وبدءاً من القرن الثاني الهجري، أصبح الحديث عن الفاسق (الذي هو في منزلة بين المنزلتين حسب واصل بن عطاء المعتزلي). ومع مرور السنين شهد الجدل العقدي بين الفرق الكلاميّة نوعاً من الاستقرار مال عموماً إلى الانتصار لحريّة

7- للتعرف على حيثيات هذا المبدأ يمكن مطالعة مؤلف: كوك، مايكل، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجمة رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2009. وأيضاً: فيصل، سعد، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي القديم**. بيروت: المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014

الاختيار، والإرادة البّشرية، والعقل الإنسانيّ، ممّا فتح الطريق لازدهار الفكر الفلسفيّ الذي كان الغزالي أحد أعلامه قراءة وتأليفا.[8] لهذا لا غرابة في أن نجد في فكره مسحة فلسفيّة، رغم ردّته على الفلاسفة، وتحامله عليهم فيما بعد كما يظهر في بعض تآليفه، وبشكل واضح في كتابه الجدليّ «تهافت الفلاسفة»، حيث بدّعهم في سبع عشرة مسألة وكفرهم في ثلاث مسائل كما هو معلوم عند أهل الفلسفة. والذي ردّ عليه هو أبو الوليد بن رشد بكتاب «تهافت التهافت»، غير أنّ من غريب ما حصل داخل حقل الثقافة العربيّة الإسلاميّة هو استقبال الكتاب الأول بحفاوة، في حين قلّما يقرأ الثّاني اللّهم إلاّ عند النخبة والمتخصّصين. وإن كان هذا لم يمنع من حضور النّفس الفلسفي في فكر الغزالي، وبخاصّة وهو يتناول مسألة الإمامة وشروطها كقضيّة يتداخل فيها «الدّينيّ» مع «السّياسيّ» كما سنرى. ومن المشاكل الجدلية الكلاميّة التي طرحت في ذلك الوقت أيضاً، نجد مسألة «حريّة الإنسان»، وهي القضيّة الأساسيّة التي كثُر النّقاش والجدل حولها من قبل الفرق الكلاميّة في الإسلام، وبخاصّة بين فرقة القدريّة، التي تزعّمها معبد بن عبد الله الجهمي، وتعتبر بأنّه «لا قدر والأمر أنف»؛ وذلك من أجل إثبات أهميّة الأوامر الشّرعيّة وفتح إمكانيّة تدخّل الإنسان فيها، كما تعتبر أنّه من الممكن أنْ تحدث أمور خارجة عن إرادة القدر. وفرقة الجبريّة بقيّادة جهم بن صفوان، وتذهب هذه الفرقة إلى نفي أيّ تدخّل للإنسان في أفعاله؛ ذلك أنّها ترى العبد كالرّيشة في السّماء تسيّره الأقدار كيفما تشاء. وفي عصر الخليفة علي بن أبي طالب، ستبرز مشكلة مرتكب الكبيرة، وبتأثير ظروف سيّاسيّة ستظهر بذلك فرق أخرى مختلفة لعّل أبرزها: الخوارج هذه الفرقة التي ترى في مرتكب الكبيرة كافرا ومصيره النّار إذا مات دون توبة، وهذا في حسبان الغزالي إفراط، ثمّ المرجئة تلك الفرقة التي تزعم أنّه لا يضرّ مع الإيمان معصيّة كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهذا تفريط. في حين أنّ فرقة المعتزلة قد أفرطت في استعمال العقل والثقة به، ومؤسس مذهب الاعتزال هو واصل بن عطاء، ونجد إلى جانبه تلميذه وصديقه (الملقب بشيخ المعتزلة) عمرو بن عبيد. ومن أبرز آراء هؤلاء المعتزلة قولهم ببديل ثالث هو «المنزلة بين المنزلتين» بخصوص مرتكب الكبيرة، ونفيهم أن تكون لله صفات وجوديّة قديمة، كما يعتقدون أنّ الإنسان خالق لأفعاله الاختياريّة، وأنّ الله تعالى واجب عليه فعل الصلاح والأصلح. والحال أنّه ما بين إفراط المعتزلة في توظيف العقل في أمور الشرع وتفريط المشبّهة الحشويّة في ذلك لكونها وقفت عند حدود ظواهر النصّ، وما بين تفريط الخوارج في الحكم بالكفر على مرتكب الكبيرة، واعتبار أنّ مصيره النار إنْ هو بقي على تلك الحال، والمرجئة التي وقعت في التفريط، لكونها تترك أمر الحكم إلى الله في العالم الآخر؛ إذ تعتبر أنّه لا يضرّ مع الإيمان معصيّة كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وما بين هؤلاء وأولئك سيعود أبو حامد الغزالي إلى هذه القضايا الكلاميّة للحسم فيها متخذاً موقفاً وسطاً معتدلا لا إفراط فيه ولا تفريط.

8- في هذا الصدد يقول الغزالي: «ثم إنّي ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف. فصادفته علما وافيا بمقصوده، غير واف بمقصودي، وإنّما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البّدعة(...) ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة(...) فشمرت على ساق الجدّ في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذاك في أوقات فراغي في التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنو [(=مبتلى)] بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد. [وبعد اطلاعه على الفلاسفة وجدت] أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم، ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.» محمد، الغزالي، **المنقذ من الضلال**، (بيروت: المكتبة الشعبية، د. ت) ص: 35-39، بتصرّف.

1-3-2: لاختلاف المذهبي في التاريخ الإسلامي

من الجدير بالذكر أن الحقبة التاريخيّة التي عايشها الغزالي كانت جدّ متوترة فكرياً، ومضطربة اجتماعياً، ومحمومة سيّاسياً، وقد عرفت اختلافات مذهبيّة وكلاميّة إلى درجة التّعصّب والغلوّ، مع ما رافق ذلك من حروب وقتالات واغتيالات متبادلة و«فتن»، كما أنّ هذه المرحلة من التاريخ كانت فيها الخلافة الإسلاميّة مطوّقة في جميع أطرافها: من طرف الفرس شرقاً، ومن قبل الفاطميين غرباً، ومن جهة الصليبين المهاجمين لـ«دار الإسلام» في الشّمال، والذّين يمثلون «دار الكفر» حسب التّقسيم المعروف. وقد سادت حروب ساخنة وباردة بين «الدارين»، بل نجد هذه الحروب حتّى داخل نفس «الدّار» بين السنّة والشيعة، وقد كان السّلاجقة مناصرين للسنّة ضدّ الشيعة الباطنيّة، لكن «الإمام» الغزالي قد شهد فترتين: الأولى كان فيها السّلاجقة يناصرون أبي حنيفة النّعمان ومعهم الوزير الكبير عميد الملك منصور بن أحمد الكندي، وفترة أخرى حدث فيها الانقلاب على المذهب الحنفي والانتصار للشّافعي على حساب الوزير السّلجوقي نظام الملك. هكذا، إذن، كان عصر الغزالي عهد تعدّد الفرق الكلاميّة، التي كان الجدل بينها سياسياً في جوهره، رغم مسحته الدّينيّة التسويغيّة، وهو الإبّان نفسه الذي عرف انقسام الإسلام إلى مذاهب متنازعة أهمّها السنّة والشيعة، وقد كانت الغلبة لهذه الأخيرة في مصر عكس بغداد وبلاد فارس. وسيواجه السّلاجقة والعباسيّين بخلفيّة دينيّة - متمثلة في المذهب الشافعي شريعة والمذهب الأشعري عقيدة - المذهب الشيعيّ والإسماعيليّة الباطنيّة، تلك الفرقة التي ما تركت من فعل شنيع إلاّ ونفّذته، بما في ذلك القتل والسّفك والسّلب والنّهب، وقد قتل نظام الملك على أيديهم طعنا في قلبه من طرف طفل صغير سنة 485هـ وفي هذه الأجواء أيضاً ظهرت فرقة الحشّاشّين.[9] ولا ننسى كذلك أنّ هذا المفكّر والفقيه الغزالي قد عاش في بلاط الخُلفاء العبّاسيّين، وبين حاشيّة ملوك السلاجقة. لهذه الحيثيّات كلّها، لم يكن غريباً أنْ نجد الغزالي يفكّر بطريقة فقهيّة مقاصديّة وسيّاسيّة واقعيّة، فهو يستحضر منطق المفاسد والمصالح، ويأخذ بعين الاعتبار الظروف الواقعيّة، فنلفه يدعو إلى ما يحقّق التوازن والاستقرار على المستوى السيّاسيّ، وما يحقّق الاعتدال والوسطيّة في الاعتقاد، كما أنّ قرب الغزالي من وزراء دولة السّلاجقة كان له كبير أثر على حياته وفكره السيّاسي ونظرته لأصول الحكم، ولاسيّما أنّ الظروف الاجتماعيّة والسيّاسيّة وقتئذ كانت متوتّرة بشدّة، نظراً لتفاقم مشكلة الخلافة والإمامة وانقسام العالم الإسلاميّ إلى جزر لكلّ واحدة منها مذهب تشيعه، وفكر تؤيده، وحكم تناصره، كما ظهرت فرق فقهيّة ومتكلّمة لكلّ منها وجهة نظرها، الفكريّة-السيّاسيّة، في الأمر. وقد انخرط كثير من الفقهاء في السّجال الكلامي الدّائر عندئذ ثلّة من المفكّرين والفقهاء وعلى رأسهم الإمام الغزالي، الذي استثمر في ذلك معرفته الوّاسعة في علم الأصول، والفقه، وأمور الشرع، والسيّاسة. مناصراً في موقفه الحكم السّلجوقيّ، ومدافعاً عن الخلافة العبّاسيّة وشرعيّتها. وحتّى نظرة الغزالي السيّاسيّة لم تكن بعيدة عن هذا المناخ التّاريخيّ الذي أفرزته المرجعيّة

9- طائفة شيعية باطنية إسماعيلية نزارية، أسسها الحسن بن الصباح، الذي اتخذ من القلاع الحصينة في قمم الجبال مركزا لنشر دعوته وترسيخ أركان دولته، وخاصة قلعة الموت في بلاد فارس وأخرى في بلاد الشام. وكانت هذه الفرقة تقوم باغتيالات عنيفة وواسعة النطاق ينفذها فدائيوها، مما زرع الرعب في قلوب الناس والحكام والأمراء المعادين لها مثل السلاجقة والخوارزميين والزنكيين والأيوبيين، وقد اغتالوا شخصيّات سيّاسيّة منها نظام الملك الوزير السلجوقي، والخليفة العباسي المسترشد. ولم يقض على هذه الطائفة إلاّ المغول بزعامة هولاكو عام 1256م.

التّي ينطلق منها مفكري «السيّاسة الشرعية». فكون الغزالي قريبا من بلاط العبّاسيين جعله يردّ بكلّ ما أوتي من قدرة فكريّة على خصوم خلافتهم وفي مقدّمتهم الشّيعة البّاطنيّة، منطلقاً من مرجعيّة سنيّة أشعريّة، غيّر أنّ الرّجل «بـحكم الوقت» سيعدّل من مواقفه، ولعلّ هذا ما يستبين أمره من تنازله عن بعض شروط الإمامة، رغم تأكيده على وجوب نصب الإمام، وهذا ما سيضح ذلك في المحور الثالث، وقبله سننصرف - هنا - للحديث عن ضرورية الإمامة.

1-3-3: الإمامة وفق عقيدة أهل السنة والجماعة من الصحابة والخلفاء الراشدين

يرى الغزالي «أن للناس في الصحابة والخلفاء إسراف في أطراف؛ فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة، ومنهم متهجم على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة. فلا تكنن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد».[10] ويصرّح كذلك أن القرآن يثني على المهاجرين والأنصار، وتواترت الأخبار بتزكية النبيّ لهم بألفاظ مختلفة. وهذا أمر ينبغي الاعتقاد به في حقهم، كما ينبغي حسن الظن بهم من دون تعصب ولا سوء تأويل، فأغلب التأويلات تجانب العقل والصواب، فقد زورت الكثير من الأخبار والأحداث والأشخاص في تاريخ الإسلام. ويدعو الغزالي إلى عدم إساءة الظن إلى معاوية في قتاله مع علي ومسير عائشة إلى البصرة، التي ينبغي أن يرجح الظن في كونها كانت تطلب تطفئة الفتنة، غير أنّ الأمر خرج عن السيطرة؛ ذلك أن أواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها، بل تنسل عن الضبط بتعبير صاحب «الاقتصاد في الاعتقاد»، والذي يتبين أنه يفكر بشكل واقعي واع منسبا الأحكام ومتجنبا إصدار أحكام قيمة عن الأشخاص، وخاصة الصحابة، إذا يجد تسويغات للأحداث التاريخية السياسية تتفادى سوء الظن، ولعل هذا ما يتضح في الظن بمعاوية على أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه. ودعوته إلى عدم تصديق كل ما يحكى من روايات أحادية الجانب (وبلغة الفينومينولوجيين ينبغي وضع الأحداث بين قوسين وتعليق الأحكام مادام ليس فيها قول جازم وخبر مؤكد)؛ لأنه غالبا ما يختلط فيها الصحيح بالباطل، والتي يعود أكثر الاختلاف فيها إلى اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول حسب الغزالي. لهذا يجب إنكار كل ما لم يثبت، وما ثبت يستنبط له تأويلا، وما تعذر تأويله فالأحسن القول بإمكانية وجود تأويل له وأن المرء تعذر عليه الاطلاع عليه. فالسكوت عن شيء أفضل من الطعن في شخص أو اغتيابه، بالتالي لزم حسن الظن بكافة المسلمين وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالح وهذا حكم الصحابة. أمّا عن الخلفاء الراشدين، فيرى الغزالي أنهم أفضل من غيرهم وترتيبهم عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة، ولا يعني بهذا أن محل أحدهم أفضل من الآخر عند الله فهذا، عنده، من الغيبيات التي يختص بها الله ورسوله إن أطلعه الله عليها، لهذا ينبغي الثناء عليهم. ولا مجال لاستنباط الترجيحات في الفضل من دقائق ثناء النبي عليهم، لأن «يعرف الفضل عند الله تعالى بالأعمال مشكل أيضا وغايته رجم ظن، فكم من شخص متحرم الظاهر، وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه، وكم من مزين

10- أبو حامد، الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص.510

بالعبادات الظاهرة، وهو في سخط الله لخبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السرائر إلا الله».[11] ولكن إذا ثبت أن معرفة فضله تتم بالوحي حصرا، والذي يعرف من النبي بالسماع، وأولى الناس في السماع عن النبي هم أصحابه الملازمين لأحواله. فإن تفاوت فضل الصحابة يعودوا إلى إجماعهم على تقديم أبي بكر، ثم عمر وبعده أجمعوا على عثمان وأخيرا على علي بن أبي طالب. فلا تظن خيانتهم في دين الله لغرض ما، وإجماعهم هو خير ما يستدل به على مراتبهم في الفضل، ومن هذا المنطلق اعتقد أهل السنة بهذا الترتيب في الفضل مستندين إلى الصحابة وأهل الإجماع، وهذه أحكام الإمامة التي اقتصر عليها الغزالي.

2- الإمامة مسألة ضرورية للدين والدنيا

2-1: وجوب نصب الإمام

لعلّ النّاظر المتأمل في المتون الفكريّة للغزالي يعثر لا محالة على ما يدلّ على أنّه كان صاحب رؤية سيّاسيّة في بعض ما يكتبه، أو لنقل إنّه فكّر في السيّاسة من حيث يدري أو لا يدري. وحسبيّ شاهد على ذلك ما نلفيه في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» من حديث حول الإمامة، التي حسبها ضروريّة لنظام الدّين والدّنيا، وهي – عنده - من أشرف الصناعات وأفضل العبادات عنده شرط اتّصافها بالعدل والإخلاص. بالتالي فثمّة حاجة ضرورية إلى تنصيب إمام مُطاع، يبرّر ذلك بكون «نظام الدّنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلاّ بسلطان مطاع، فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السّلاطين والأئمة، وإنّ ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات، وكان كلّ غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السّيوف؛ لهذا قيل: الدّين والسّلطان توأمان؛ ولهذا قيل: الدّين أسّ، والسّلطان حارس، وما لا أسّ له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أنّ الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتّت الأهواء وتباين الآراء، لو خلوا وراءَهم، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم، وهذا لا علاج له إلاّ بسلطان قاهر مطاع، يجمع شتات الآراء، فبان أنّ السّلطان ضروري في نظام الدّنيا، ونظام الدّنيا ضروري في نظام الدّين، ونظام الدّين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبيّاء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركها».[12] وهذا بيان يحسم فيه الغزالي بضرورة قيّام الإمامة، طالما أنّ في وجودها خير كثير يضيع عند بطلانها، ولاسيما أن لهذا البطلان عواقب سلبيّة وخيمة على حياة النّاس العامّة والخاصّة. فالإمام، وإن عُدّ عند الغزالي من ضرورات الشرع، هو بالأساس «سلطان قاهر مطاع»، يستطيع أن يجمع الشتات، ويجنّب النّاس التدافع والاقتتال وما يؤدي إليه من نتائج دموية، كما أنّه يحارب الفتن، ويضمن الأمن ويحمي الدّين ويرعى العلم. هنا نفهم أنّ الإمامة عند الغزالي ليست قضيّة دينيّة كما قد

11- أبو حامد، الغزالي، المرجع السابق، ص ص.513، 512

12- أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، ط1 (مصر: دار البصائر، 2009)، ص ص506، 505

يبدو، بل مسألة شرعيّة. لهذا لا غرابة في أن نجده يجمع بين الشرع والقهر في نفس الإمام، الذي هو ضروري لنظام الدّين والدّنيا معاً، لكونه هو ما سيتيح للرعايا التمتّع بالأمن والخير في الدّنيا، والفوز بالسّعادة الأخروية عند طاعته، غير أنّ ما ينبغي التنبيه إليه هو أنّ صاحب «المنقذ من الضلال» لم يكن قصده جعل «الحاكم السيّاسي» شخصاً مقدّساً على النّحو الذي كرّسته نظرية «الحقّ الإلهي» في الفكر الغربي المسيحي؛ ذلك أنّ منطلقات الرّجل الشرعيّة؛ وغايته الأخلاقيّة (سعادة الآخرة) لم تكن لتمنع عنه النّظر إلى «السيّاسة» برؤية واقعيّة يحاول من خلاله تبرير تعقيدات الفعل السيّاسي بشكل لا يخرجه عن إطار الشرع الاسلامي.

2-2: الإمامة بين الديني والسياسي في فقه السياسة الشرعية

من يقرأ للماوردي «الأحكام السلطانيّة والولايات الدّينيّة»[13]، أو «أدب الدّنيا والدّين»[14] و«تسهيل النظر وتعجيل الظفر»[15]، أو يطلّع على «غياث الأمم في التياث الظلم»[16] للجويني، أو «السياسة الشرعية لإصلاح الرّاعي والرّعية»[17] لابن تيمية، أو «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»[18] لابن القيم الجوزيّة أو على غيرها من تآليف فقهاء السياسة الشرعية في الإسلام سيكتشف أنّ نفس هذه الرؤية هي التي وسمت فكرهم وتحكم أفقهم النّظري في ذلك العهد. وتتّضح هذه المرجعيّة التي حكمت العقل الفقهي عند الغزالي في مواضع متفرقة من كتاباته، وفي كثير من أقواله، ومنها قوله: «إنّ النّظر في الإمامة ليس من المهمّات، وليس من المعقولات فيها من الفقهيات، ثم أنها مثار للتعصّبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ. ولكن، إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإنّ القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار.»[19] فهذا القول يبرز أنّ الإمامة عند الغزالي ليست شأن نظريّ من «المهمات»، ولا هي أمر ميتافيزيقي من «المعقولات»، وإنّما يعتبرها شأناً فقهياً شرعياً مرتبط بالواقع السيّاسي، رغم أنّ الفقهاء السّابقين عليه درجوا على تناول الإمامة في مجال العقيدة. ولعلّ ما يميّز الغزالي، أيضاً، على فلاسفة الإسلام (كالفارابي وابن سينا وابن رشد...) هو دعوته إلى عدم اختيار الإمام بمواصفات الفكر السيّاسي اليّوناني، بل يذهب إلى أنّ وجوب نصب الإمام ليس مأخوذ من العقل، بل من الشرع قطعاً. ومفهوم الواجب، كحكمة إلهيّة عند الأشاعرة، مرتبطة بإرادة الله العادلة، وليس وجوباً عقلياً كما ترى المعتزلة. هنا نجد الغزالي يزعم أنّ خوضه في الإمامة، بما هي مسألة عقدية في مظهرها وقضيّة سيّاسيّة في الجوهر، اتباع لمنهج علماء الكلام

13- أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت])

14- أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**. (بيروت: دار الفكر، 2000).

15- أبو الحسن الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق رضوان السيد، (بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، 1987).

16- الجويني العالي عبد المالك، **غياث الأمم في التياث الظلم**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).

17- ابن تيمية تقي الدين أحمد، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعية**، ط4. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993).

18- ابن القيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).

19- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص504

واقتفاء بأثر الفقهاء الذين يتناولون الإمامة في إطار العقائد، وسيراً على منوالهم المعتاد، لكون القلوب تميل إلى المألوف من الأمور وتنفر من المخالف. هكذا، نجد الرّجل الفقيه المتكلّم يتّسم بذكاء واقعي؛ لأنه يتّبع الرّائج في عصره، ليس من أجل التّقليد فحسب، وإنّما تلك حيلة ذكيّة لتبرير الإمامة من زاوية معروفة لتسهيل تمرير أفكاره للجمهور وجعل المعارضين له مطمئنين لها. ويعتبر الغزالي أنّ علماء الكلام قد نجحوا في الدّفاع عن الدّين والردّ على الخصوم؛ لأنّهم استخدموا نفس سلاحهم المتمثّل في المنطق، الذي صارت قواعده معروفة عند الخصم لا تحتاج للتعلّم، ممّا يمكّن من اختصار الوقت، ولكنّهم فشلوا في كونهم استعملوا قواعد المنطق الأرسطيّ في الدّين، وبالتحديد حاولوا تطبيقها على الإلهيّات، الأمر الذي أحدث حيرة في العقائد بدل ما يستلزمه الشّرع من يقين وتصديق.[20] غير أنّ الغريب في الأمر هو أنّ الغزالي نفسه سيوظّف المنطق الأرسطيّ المتمثل في القيّاس، الذي حاول من خلاله إثبات وجوب نصب الإمام، حيث لم يعتمد القيّاس الشرعي أو الفقهي، بل لجأ إلى القيّاس العقلي المنطقي، منطلقا من مقدمتين؛ الأولى: نظام الدّين مقصود لصاحب الشّرع. أمّا المقدمة الثانية: لا يحصل أمر نظام الدّين إلاّ بإمام مطاع، ليصل إلى هذه النتيجة: لا يحصل مقصود صاحب الشرع إلاّ بإمام مطاع (وجوب نصب الإمام). وقد قسّم المقدّمة الثانيّة إلى اثنتين ردّاً على المعترضين، المقدمة الأولى: نظام الدّين لا يحصل إلاّ بنظام الدنيا، بينما المقدمة الثانية: نظام الدّنيا لا يحصل إلاّ بإمام مطاع. وبناء عليهما تكون النتيجة أنّ نظام الدّين لا يحصل إلاّ بإمام مطاع. وقصد الردّ على المعترضين في تضاد أمر الدّنيا والدّين، لجأ إلى حيلة تحويل لفظ «الدّنيا» إلى لفظ مشترك يقال بمعنيين؛ المعنى الأول: فضول التنعّم والتلذّذ والزيّادة على الضرورة. أما المعنى الثاني: كلّ ما هو محتاج إليه قبل الموت. وقد اعتبر أنّ المعنى الأوّل ضدّ الدّين في حين أنّ المعنى الثّاني شرط له، ثم بيّن العلاقة بين نظام الدّين ونظام الدّنيا: ذلك أنّ الأوّل يقوم على المعرفة والعبادة ولا يُتوصّل إليه إلا بالاستناد إلى الثاني؛ المتعلّق بصحّة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكِسوة والمسكن والأقوات والأمن، وبعدها عاد إلى المقدّمة الثّانيّة حتّى يربط بين نظام الدّنيا والحاجة إلى إمام مطاع[21]؛ بمعنى أنّه لا يمكن تحقيق أمن الأنفس والأموال إلاّ بسلطان سيّاسي تقدّم له الطّاعة؛ إذ في غيّابه سيعمّ القتل والقحط وهلاك المواشي وبطلان الصّناعات. ولعلّ المسلّمة الثّاوية في فكر الغزالي هي اعتباره أنّ التّغلّب والظّلم من طباع النّفوس البشريّة، وهذا يذكرنا بالأطروحة التي سيبلورها في الفكر السيّاسيّ الحديث أحد فلاسفة العقد الاجتماعي، وهو الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، الذي يذهب إلى أنّ «الإنسان ذئب للإنسان» ما يعني أنّ هذا الكائن شرير بالطبع. ومن أجل ردع هذا النزوع العدواني المتأصّل في الإنسان، لا بدّ من حاكم مستبد، وعلى هذا الأساس نجد الغزالي يجعل الدّين والسّلطة توأمين.

20- يذكرنا هذا تماما بما يذهب إلى أبي الوليد بن رشد، حينما يدعو إلى الفصل بين الشريعة والحكمة منهجياً في الوسائل، لأن الدين مصدره الوحي، الذي يتعامل معه بالإيمان والتصديق، بينما الفلسفة تنتج بالعقل وتدرك به وتستخدم المنطق، دون أن يمنع ذلك من وحدة غايتهما التي هي معرفة الحق. للتوسع أكثر أنظر كتاب «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**»، (سلسلة التراث الفلسفي العربي)، مؤلفات ابن رشد، ط 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002).

21- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص ص506، 505

وممّا ينبغي الالتفات إليه، في هذا المعرض، أنّ الغزالي حينما يتحدّث عن وجوب نصب الإمام، فهو لا يقصد إماماً متخيّلاً معصوماً كما ترى البّاطنيّة، وإنّما يقصد «سلطاناً» إنسانياً متغلّباً ومتحقّقاً على أرض الوّاقع السيّاسي، والذي ينبغي أن يسلم له المُلك وتقدّم له الطّاعة. إنّه كان يقصد وقتئذ الخليفة العباسي المستظهر باللّه، الذي يعتبره إماماً مستحِقاً للولاية، وجديراً بالحكم لما يتوّفر فيه من شروط تفرضها الإمامة. وهذه من بين الأمور التي يؤاخذ عليها فكر السيّاسة عند الغزالي، وهي كونه يوالي هذا الخليفة والخُلفاء العبّاسيين عامّة إلى درجة تبرير سلطانهم وطغيانهم، وكأنّه يدافع عن دولة «استبداديّة مطلقة»، ويبرر قيّام «دولة الفقهاء»[22]، غير أنّ هذا لا يعني أنّ الرّجل لم يكن على وعي بأنّ السيّاسة غير الدّين، بل إنّ مواقفه تلك تصدر من باب الشرع، وشتّان ما بين الشّرع والدّين، وإن كان الكثيرون ينظرون إليهما كاسمين لنفس المسمّى.

ولعلّ النّاظر في كتب «السيّاسة الشرعيّة» - المذكورة آنفا - يجد أنّ شروط الإمامة التّي وضعها الفُقهاء قد راعت جوانب عدّة تشمل ما هو ديني، وما هو خلقي، وما هو عقلي، وما هو علمي، وما هو عملي. لهذا يعدو الفصل بين شؤون الديّن وسيّاسة الدّنيا أمراً صعباً، إنْ لم نقل مستحيلاً في الإمامة، التي تشمل الجانبين (الدّينيّ والدّنيوي) في الوقت نفسه عند الكثير من الفقهاء كالشهرستاني. ويوافقه الإمام الرّازي الذّي يعتبر الإمامة ريّاسة عامّة في أمر الدّين والدّنيا خلافة للنبيّ عليه الصّلاة والسّلام، وأيضاً المّاوردي الذي يحدّها بأنّها موضوعة لخلافة النّبي في حرّاسة الدّين وسيّاسة الدّنيا. ولما كان الأمر كذلك، فإنّ الغزالي من جانبه يؤكد على وجوب قيّام الامامة قائلاً إنّها لا تقوم على التشهّي والمزاج وعشوائية الاختيار، وإنّما لا بدّ لها من خاصيتين رئيستين؛ الخاصيّة الأولى في نفس الإمام: الأهليّة في تدبير شؤون النّاس وحملهم على مراشدهم؛ وذلك بالعلم والكفاية والورع (خصائص القضاة) ونسب قريش، الذّي نصّ عليه حديث: «الأئمة من قريش»[23]، في حين أنّ الخاصيّة الثّانية من جهة الغير: التّفويض والتّولية للإمام. وبناء على ذلك، ينبغي تدقيق النّظر في صفة من يولّى إماماً؛ لأنّ الإمامة لا تمنح لأيّ كان، بل لا بدّ في الإمام من خاصيّة أساسيّة تصدر من أمور ثلاثة، قد تكون إمّا التّنصيص من جهة النّبي أو من جهة إمام العصر بأن يعيّن لولاية العهد شخصاً من أولاده أو سائر قريش، أو التّفويض بالإمامة لرجل ذي شوكة، يقتضي انقيّاده وتفويضه متابعة الآخرين له ومبادرتهم إلى المبايعة، طالما أنّ في تفويضه كفاية عن غيره؛ لأنّ المقصود هو جمع شتات الآراء لشخص مطاع هو الإمام أو السّلطان.[24] وهنا تتجلّى واقعيّة الغزالي ونباهة فكره السيّاسي؛ لأنّه يفكّر من منطلق أنّ وجود الإمام «المستبد العادل» خير من غيّابه الإمام أصلاً، لما في وجوده من فوائد؛ منها حاجة النّاس إلى رادع إذا أردنا أن تستقيم الأمور في ميدان السياسة، بل إنّ الرّجل بدأ يفكّر بمنطق البّدائل، حيث يقول: «وقد لا يتّفق ذلك لشخص واحد، بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة؛ فلا بدّ من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التّفويض حتّى تتمّ الطّاعة، بل أقول: لو لم يكن بعد وفاة الإمام القرشي واحد مطاع متّبع فنهض بالإمامة وتولاّها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها

22- للوقوف عند التداخلات الحاصلة بين الدّيني (الشرعي) والسيّاسي (الدّنيوي)، كما تناولها الفكر العربي الإسلامي، وبخاصّة فقهاء السيّاسة الشرعيّة يمكن مراجعة كتاب: نبيل فازيو، **دولة الفقهاء، بحث في الفكر السياسي الإسلامي**، (بيروت: منتدى المعارف، 2015).

23- حديث رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، والترمذي والإمام أحمد في مسنده.

24- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، صص506، 507

واستتبع كافّة الخلق بشوكته وكفايته، وفي منازعته إثارة الفتن إلاّ أنّ من هذا حاله، فلا يعجز أيضا عن أخذ البيعة من أكابر الزّمان من أهل الحل والعقد؛ وذلك أبعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة إلاّ عن بيعة وتفويض.»[25] والمستنتج من هذا أنّ الإمامة من الضرورات التي من غير الممكن الاستغناء عنها في أيّ مصر وعصر. وبالتالي، يكون قيّام الإمامة ووجود الدّولة هو الأهم، وليس من يحكم أو أسلوب الحكم أو عدد الذين يحكمون.

3-2: الخروج عن السّلطان عند الفقهاء ورأي الغزالي منه

إذا كان الغزالي يحسب الإمامة مسألة ضروريّة لأمر الدّنيا والدّين، فهل ينبغي طاعة الحاكم السياسي دائماً أم ثمّة ما قد يقتضي مخالفته وخلعه؟ وهل يجوز الخروج على السّلطان؟

قبل أن نشير إلى ردّ الغزالي عن هذا السؤال، دعنا نذكّر بأن الخروج على الإمام يعدّ بغياً عند أغلب فقهاء السيّاسة الشرعيّة، ويعرف البغي عندهم إجمالاً بكونه «الخروج عن الإمام الحقّ بغير وجه حق». ونجد أنّ للغزالي رأيا في هذا الموضوع؛ إذ يعتبر أنّ صاحب الرّأي المطاع هو من يجمع شتات الأمّة ويمنع الحرب والقتال، ويحرص على مصالح النّاس في معاشهم ومعادهم، ويراجع العلماء ويأخذ بقولهم، لكنّه لا يتوفّر على شروط القضاء، هنا يقطع الغزالي بوجوب «خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشّروط كلّها من غير إثارة فتنة وتهييج قتال، وإن لم يكن ذلك إلاّ بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامتها؛ لأنّ ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها. وربّما يؤدي ذلك إلى هلاك النّفوس والأموال، وزيّادة صفة العلم، إنّما تراعى مزيّة وتتّمة المصالح، فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التّشوّق إلى مزاياها وتكملاتها، وهذه مسائل فقهيّة فيلون المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه، فالأمر أهون ممّا يظنه، وقد استقصينا هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهري المصنف في الرد على الباطنيّة.»[26] وهذا كلام من فقيه ينمّ عن وعيه السيّاسي، حيث يتحسّب الخسائر والأرباح، قبل إصدار الأحكام والدّعوة إلى خلع الإمام الذي لا يستوفي الشروط، وحتّى إذا تعلّق الأمر بصفة العلم. وقد انتبه إلى أنّه من شأن قائل أن يعترض على هذا الأمر، فنجد الرّجل قد أعدّ له جواباً يبرّر به دعوته، إذ يقول: «فإن قيل فإنّ تسامحتم فيه بخصلة العلم لزمكم التّسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال، قلنا: ليست هذه مسامحة عن الاختيّار، ولكن الضّرورات تبيح المحظورات.»[27] فمن يقضي ببطلان الإمامة لعدم توفّر الإمام على الشّروط الكاملة، وهو عاجز عن إيجاد من يستحقّها، فإنّه بذلك قد فتح باباً للفتنة والشّتات صعب صدّه، حيث سيعزل القُضاة وتبطل الولايات ولا تعقد الأنكحة ولا تنفذ تصرّفات الولاة في جميع أقطاب الولاية، ولن يستطيعوا إدارة شؤون النّاس. وبالتالي ستعطل بذلك كلّ

25- الغزالي، المرجع السّابق، ص ص508، 507.

26- الغزالي، المرجع السابق، ص508

27- الغزالي، المرجع السابق، ص509

التّصرفات المنوطة بالقضاة، تلك التّي تعدّ من الضّرورات في جميع الأقطاب. وغيّاب تلك الإدارة السيّاسيّة سيفضي إلى إقدام الخلق على الحرام، وستكون نتيجة ذلك تعطيل المعايش كلّها. لهذا يجب على العاقل «اختيار البعيد عند وجود الأبعد»، و«اختيار أهون الشرين»، أو بتعبير الفقهاء أنفسهم «أخفّ الضّررين» أفضل. أمّا ضِعاف النّفوس، فصعب عليهم هذا الفهم السّديد؛ لأنّهم تعوّدوا على المألوف تعوّداً شديداً ليس من اليسير فطامهم عليه بتعبير الغزالي. وعندما يستعمل الرّجل هذه القواعد الفقهيّة، فلا يعني أنّ الدّين هو الغاية، بل هو منطلق لتأسيس نوع من فقه الوّاقع أو سيّاسة شرعيّة، تبرّر الأحداث الواقعيّة من منطلقات مسلّم بها من لدن العامّة، التي ليس لها سوى بيعة السّلطان وتقديم الولاء له، رغم عدم توفّره على الشروط جميعها طالما أنّه ليس هناك بديل أفضل، ممّا يجعل الحكم السّيء خير من اللاّحكم. والواقع أنّ في فكر الغزالي «ثورة» على ما درج عليه معظم فقهاء الإسلام إلى اليّوم، تتجسّد في جوازه إمكانيّة الخروج عن السّلطان في حالة وجود من هو أفضل منه وأكمل شروطاً وأوصافاً أو أكثر شوكة وتغلّباً شرط ألاّ يكون في ذلك ضرر كبير على حياة النّاس العامّة والخاصّة، حيث تستمر الإمامة مع هذا السلطان المتغلّب، مما يفيد أن وجود السّلطة واستمرار الحكم السّياسي هو الأهم لا من يتولاّها. وفي ذات السيّاق، يستحضر الغزالي ما تدّعيه بعض الإماميّة في قولهم إنّه من الواجب نصب الإمام كما ينصّ النبي والخليفة لقطع دابر الاختلاف. فيردّ عليهم بأنه لو كان واجباً لنصّ عليه الرسول عليه السلام، أو الخلفاء الراشدين الذين تمت إمامتهم بالتفويض. وبهذا ينتهي إلى أنه بالبيعة وبالتفويض وبالإجماع يقطع دابر الاختلاف. وبالتالي، ينتصر إلى أنّ التأسيس للدولة أمر سياسي لا شأن ديني كما يحاول الكثيرون الترويج له. وهذا التأكيد لا نلفيه فقط في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، بل نجد بين ثنايا المؤلفات الأخرى التي يتناول فيها الغزالي موضوعات السياسة مثل «إحياء علوم الدّين»، الذي هو كتاب في التصوّف بالأساس، لكن لا يعدم أن نعثر في مواطن متفرقة منه على قضايا متعلقة بالإمامة، وتنظيم الحسبة، والموارد الماليّة والمظالم، وغيرها من المسائل التي تدور في فلك السيّاسة الشرعيّة. وأيضاً كتاب «سرّ العالمين وكشف ما في الدارين»، الذي يبرز فيه كيفيّة الوصول إلى الحكم وتكوّن العصبيّة المساندة، وسيّاسة، الملك وترتيب الخلافة والولاة. ورغم أنّ هذا الكتاب الأخير الصغير قد تناول مسائل كثيرة في ميدان السيّاسة، إلاّ أنّه لم يُنتبه إليه كما هو شأن بقيّة كتب الغزالي المعلومة في الفقه السيّاسي؛ ومنها كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، وهو خطاب موجّه إلى السّلطان محمد بن مالك السّلجوقي، ويتناول أصول العدل والإنصاف التي قسّمها إلى عشرة، ويشير فيه إلى مسؤوليّة الحاكم تجاه الرّعيّة، ويقدم نصائح للسّلطان شملت حتّى أدق تفاصيل الحياة من مأكل ومشرب وملبس ونوم، وكتاب «فضائح الباطنيّة وفضائل المستظهرية»، الذي يسمّى كذلك «المستظهري»، وقد حاول فيه الغزالي تعريّة الفرقة الشيعيّة البّاطنيّة وكشف زيف عقائدها، خاصّة موقفها من الإمامة والعصمة والتأويل. ويتناول فيه أيضاً أهميّة الإمامة وشروط الإمام وما يتّصل بذلك من مسائل[28] تدبير «الشأن العام» في علاقتها بالشرع الإسلامي.

28- عويس عبد الحليم، كساب وليد عبد الحميد، **الفكر السياسي بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي**، ط1 (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2010)، ص ص97، 96

3- شروط الإمامة عند الغزالي بين الشرع والواقع السياسي

3-1: الشروط الفطرية الواجب توفرها في الإمام

بعدما حسم في وجوب نصب الإمام، اشترط توّفره على عشر صفات، ستّ منها خلقية والأربع المتبقيّة مكتسبة. أما الصفات الخلقية، فقد شدد في حضورها بالضرورة؛ وأولها البلوغ، حيث لا تنعقد الإمامة لصبي لم يبلغ، وثانيها العقل، إذ لا تنعقد الإمامة لمجنون؛ وذلك لأنّ التكليف ملاك الأمر وعصامه، وثالثها الحريّة، لأنّه لا تصح إمامة الرّقيق، حيث إنّه كالمفقود، لأنّه مملوك؛ فالإمامة تستدعي استغراق الأوقات في شؤون الناس، ورابعها الذكورية، حيث لا تعقد الإمامة لامرأة، وإن اتّصفت بالكمال والاستقلال، فلا تصلح المرأة حسب الغزالي في القضاء بله أن تصلح للإمامة، وخامسها نسب قريش، فالإمام يلزمه أن يكون منتسباً إلى الأصل القرشي استنادا إلى حديث «الأئمة من قريش». ويعتبر الغزالي أنّ السّابقين لعصره توقفوا عند نسب قريش وأجمعوا عليه. لهذا لم تطلب الإمامة من أحد غير القرشيين، وقد كثُر نقاش هذا الشرط إلى درجة الخلاف، غير أنّ ثمّة أمرا شبه مجمع عليها في المسألة، يتوقّف على النّسب القريشي في حال بقاء قريش وقيامها بأمر الله. ومنهم من اعتبر هذا النّسب شرط كمال لا شرط صِحّة كما سنجد عند الغزالي.[29] الذي أصبح يدرك أنّ السيّاسة هي فنّ الممكنات، وليس مجالا للاعتقادات واليقينيّات، وسادس هذه الصفات هي سلامة الحوّاس، حيث يفضّل أن تكون حواس الإمام سليمة، ويؤكدّ على حاستي السّمع والبّصر؛ ذلك أنّ الأعمى والأصم لا يقدر على تدبير نفسه، فكيف بشؤون غيره. في حين أنّ باقي الأعضاء تغاضى عنها الغزالي مادامت لا تحول دون القيّام بأساسيّات الحكم في حالة تولّى صاحبها مهمة الإمامة. ومن كلّ الشروط السالفة يزعم الغزالي أنّ شرط النّسب القريشي وحده هو ما ورد فيه نص الحديث، «أمّا ما عداه من الشّروط، فإنّما أخذ من الحاجة والضرورة الماسّة في مقصود الإمامة إليها فكما اشترطنا: العقل، والحرية وسلامة الحوّاس، والهداية والنّجدة، والورع، فإنّ هذه الأمور لو قدر عدمها لم ينتظم أمر الإمامة بحال من الأحوال. وليست رتبة الاجتهاد ممّا لا بد منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الدّاعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف.»[30] وتنازل الرّجل هنا عن بعض الشروط ليس مردّه إلى تناقض في فكره كما قد يفهم، وإنما لوعيه الحاد بواقعه الاجتماعي والسيّاسي.

3-2: شروط الإمامة التي تحصل بالدربة والاكتساب

بالاستناد إلى مؤلفاته، نجد أن الغزالي يحصر شروط الإمام التي ينبغي له اكتسابها بالدربة في صفات أربع: أولها النَّجدة، التي يقصد بها ظهور الشوكة، وموفور العدة، والاستظهار بالجنود، وعقد الألوية والبنود، والاستمكان بتضافر الأشياع والأتباع من قمع البغاة والطغاة، ومجاهدة الكفرة وغيرها، ولكن الملاحظ أن

29- الغزالي، المرجع السابق، ص509

30- أبو حامد، الغزالي، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت.)، ص191

الغزالي - بحكم واقعه التاريخي - تسامح في استكمالها في ذات الإمام، بل قد يكتفي بتوافرها في من يتقدم لتنفيذ كلمته باسمه.[31] في حين أنّ ثاني تلك الصفات هي الكفاية، ومغزاها التهدّي لحق المصالح في معضلات الأمور، والاطّلاع على المقتصد عند تعارض الشرور، كالعقل في التمييز بين الخير والشّر، وتتطلّب الكفاية الفكر والتدبّر (الفطنة والذكاء) ومشاورة ذوي البصائر، تلك المشاورة التي أمر الله بها نبيه؛ إذ قال: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.»[32] ومادام القدر اللاّزم من الصفات متوفرة في الإمام، فلا ضير في حكمه إن كان ذو شوكة وقادر على فرض الأمن وحماية مصالح النّاس الدّينيّة والدّنيويّة. هنا يتبين أنّ الغزالي يتسامح مع عدم وجود هذه الصفات مكتملة في الإمام، حيث جعل كفاية الإمام تتضمن كذلك كفاية الوزير.[33] هذا ما حصل تماما بزعم الغزالي حينما تمّت بيعة الخليفة المستظهر باللّه الذي جمع بين أمور الدّين وسيّاسة الدّنيا، وثالث صفة هي الورع أو العدالة، وهذه أعزّ الصفات، وأجلها، وأولاها بالرّعاية، وهو الأساس والأصل الذي عليه مدار الأمر كله. إنّه العدل واجتناب الظلم في طرفي العطاء والأخذ[34]؛ وهو وصف ذاتي لا يمكن استعارته، ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير، وآخر تلك الصفات هو العلم، الذي هو شرط يجب توفره في الإمام. ويذهب الغزالي إلى أنّ إنكار صفة العلم والاجتهاد يعدّ خرقًا للإجماع؛ وذلك سيراً على خطى أستاذه الجويني، الذي يعتبر، هو الآخر، أن من شرائط الإمام المتّفق حولها أن يكون من أهل الاجتهاد، حيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، غير أنّ الغزالي في الآن ذاته تسامح في هذه الخصلة، على اعتبار أنّ ما عدا شرط النّسب الذي ثبت بالنّص، فإن باقي الشروط أخذت من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها؛ على أساس أن رتبة الاجتهاد ليست ممّا لا بدّ منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف.[35] وقد احتدم الجدل بين المذاهب الفقهية حول توليّة السّلطان الجاهل، فاتفقت المالكيّة والشافعية والحنابلة على عدم جواز ذلك حالما وجد السّلطان العالم المجتهد؛ لما يستلزمه القضاء من علم. أمّا الغزالي، فقد خرق الإجماع متنازلا عن شرط الاجتهاد فيما يخصّ الإمام؛ لأنه لا دليل على وجوب شرعي لذلك، ولكن على هذا الإمام إذا ما انعقدت له الإمامة أن يستند إلى أهل العلم والاجتهاد ويسعى إلى اكتسابه، وقد تبينت نجاعة هذا الأمر في بعض التجارب السياسية في تاريخ الدّولة في الإسلام.

بعد ذكره لهذه الشروط العشرة، تسامح الغزالي في بعضها قصداً، ملازماً مبدأ الاحتياط الذي ميّز فكره السيّاسي، الأمر الذي ينمّ عن وعيه بواقعه الذي كان يعج بالتغيرات والحروب والفتن، ولكن ذلك لم يمنع من توظيف خلفيّته الفقهية في حديثه عن شروط الإمام ووظائفه. هكذا نجد الغزالي في الباب العاشر من كتابه «المستظهريّ»[36] يذكر الوظائف الدينية التي بالمواظبة عليها يدوم استحقاق الإمامة كشأن سياسي، والتي

31- الغزالي، المرجع السابق، ص.182-184

32- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 159

33- الغزالي، المرجع السابق، ص185-187

34- الغزالي، المرجع السابق، ص188-191

35- الغزالي، المرجع السابق، ص191-194

36- هو الاسم الذي يعرف به كتاب الغزالي: «**فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**»، الذي أهداه الغزالي للملك المستظهر بالله السلجوقي.

تساعد على تحصيل السّعادة القصوى، ومنها وظائف علميّة معرفيّة وأخرى عمليّة أخلاقيّة. والذي عند الغزالي أنّ الوظائف العلميّة ينبغي جعلها متقدّمة على غيرها؛ لأنّ العلم هو الأصل والعمل فرع له.[37] ولما كانت العلوم كثيرة فقد ركّز على أربعة أمور، هي أمّهات وأصول يمكن أن نصيغها مرتبة على النحو الآتي: الأمر الأول أن يعرف الغاية من وجوده ومقصده من الحياة ومطلبه منها، وثانياً أن يدرك أنه مهما عرف أنّ زاد السّفر هو التّقوى، فعليه أن يعلم أنّ التّقوى محلها ومنبعها القلب. أما ثالثاً، فأن يعلم أنّ معنى خلافة الله على الخلق هو إصلاح للخلق، ولن يقدر على صلاح أهل الدّنيا من لم يصلح أهل بلده أهل منزله ونفسه أولاً، ومن لا يقدر فينبغي أن يبدأ بإصلاح القلب وسيّاسة نفسه حتى لا يقع في الغرور، ورابعاً - وأخيراً - معرفته أنّ الإنسان مركب من صفات ملكيّة وأخرى بهيميّة، فهو في حيرى بين الأمرين؛ إذ يشبه الملك بالعلم والعبادة والعفّة والعدالة والصفات المحمودة ويشبه البّهائم بالشهوة والغضب والصفات المذمومة. بعدها نأتي إلى الوظائف العمليّة للإمام[38]، والتي تتجلّى في أمور كثيرة، نذكر منها ضرورة تحكيم النّفس في القضايا التي يتولاّها الإمام فما لا يرضاه لنفسه لا ينبغي أن يرضاه لغيره؛ لأنّ المؤمنين نفس واحدة. وأن يكون والي الأمر متعطشاً إلى نصيحة العلماء ومتبجحا بها عند سماعها وشاكرا عليها، كما لا ينبغي أن يستحقر هذا الوالي انتظار أرباب الحاجات ووقوفهم بالباب في لحظة واحدة، فالاهتمام بأمر المسلمين أهم له من نوافل العبادات، وخير له من اتباع الشهوات. وعليه أن يترك الترفه والتلذّذ بالشهوات في المأكولات والملبوسات ويعلم أنّ العبادة تيسر للولاة ما لا يتيسر لآحاد الرعايا. ولا بدّ كذلك أن يكون الرفق في جميع الأمور أغلب من الغلظة، وأن يوصل كل مستحق إلى حقه، وأن يكون أهم المقاصد عنده تحصيل مرضاة الخلق ومحبتهم بطريق يوافق الشرع ولا يخالفه، وألاّ يعلم أن رضا الخلق لا يحسن تحصيله إلا في موافقة الشرع، وأن محبة الخلق لا تنال إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع، وأن يعرف أن خطر الإمامة عظيم كما أن فوائدها في الدّنيا والآخرة عظيمة، ولأنها إن رعيت على وجهها الأكمل فهي سعادة، وإن لم تراع فهي شقاوة أكبر. ويكمن هذا الخطر في أن يميز بين نفسه وبينه في الترفه بالمباحات وأن يكون متعطشا إلى نصيحة علماء الدين متعظا بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتصفحاً في مواعظ مشايخ الدّين للأمراء. وأن تكون العادة الغالبة عليه العفو والحلم وحسن الخلق وكظم الغيظ والعفو عند المقدرة.

تلك، إذن كانت أهم الشّروط الواجب توفرها في السّلطان السيّاسي، والتي ينبغي أن تستجيب لمقتضيات الشرع ولحاجيّات العصر بشكل أكثر.

وعلى الرّغم من أنّ الغزالي كان يبدي استعداداً كبيرا لخدمة السّلطان السّلجوقي نظام الملك حسب ما يصرّح به في مقدمة كتابه «فضائح الباطنيّة»، فإنّنا في مؤلفه «إحياء علوم الدّين» نعثر على موقف له مخالف للأوّل يدعو فيه إلى مقاطعة السّلاطين والحكام السيّاسيين وتجنّب مخالطتهم، بل أكثر من ذلك اعتبر طاعتهم

37- الغزالي، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، مرجع سابق، ص196-202

38- الغزالي، المرجع السابق، ص201-220

أمراً مذموماً ومكروهاً من النّاحيّة الشّرعيّة؛ ذلك أنّ الإقبال عليهم يجعل المرء متعرضاً لمعصيّة الله بمساندة هؤلاء الحكّام - في ظلمهم - بالأقوال أو الأفعال أو حتّى بالاعتقاد، وتلك أمور لن يسلم منها كل مخالط لهم. ولاسيّما أنّ أغلبهم ينهبون أموال النّاس ويأكلونها بالباطل وبدخول الديّار المغصوبة كرهاً، كما أنّهم يسرفون حدّ التبذير في المأكل والمشرب والملبس؛ وذاك أبعد عمّا دعا إليه الشرع الحنيف. لهذا ينبغي عدم مجالستهم ورفض اعتدائهم وعدم السكوت عن الحق. والحال أن العكس هو الذي يحصل عند من يوالي السّلاطين، حيث يسعى إلى كسب ودّهم والتملّق إليهم ومدحهم، وهو أمر يمتعض منه الإمام الغزالي داعياً إلى تجنّب السؤال عن أحوالهم وعدم خدمتهم، كما ينبغي كره مثل هؤلاء السّلاطين الظالمين واعتزالهم وتمنّي زوالهم وعدم التعامل معهم أو المتاجرة في الأسواق التي بنوها ولا السكن فيها؛ لأنّ كلّ ذلك عند الغزالي يدخل في باب الحرام مادام أنّ أساسه حرام. لقد خصّ الغزالي بهذا الكلام العلماء/الفقهاء أكثر من غيرهم منبّها لهم من السّقوط في مغبّة التواطؤ مع ظلم السّلاطين/الأمراء وشرعنة جورهم وتبرير سلطانهم؛ ذلك أنّ معظم هؤلاء غاصبون للحكم؛ أخذوه بالقهر والغلبة من دون جدارة ولا استحقاق للخلافة لعدم توفرهم على الشروط السالف ذكرها. فضلا عن كونهم يجهلون أصول الأحكام وفروعها، وأحوال الفتاوى وتفاصيلها، ولا يعلمون أمور البلاد، ولا يهتمون بشؤون العباد، ولا يدركون مقاصد الشرع، لهذا يستندون إلى الفقهاء إخفاء لجهلهم. ويعلن الغزالي إشادة كبيرة بعصر الصّحابة والتابعين الذين كانوا يعتزلون السّلاطين ويستقلّون عنهم، ويتنزّهون عن أموالهم فلا يأخذوا قسطاً منها إلاّ عند التأكّد من كونها مالا حلالا أو يفعلون للتصدّق به للفقراء المستحقين.[39]

إن ما قد يظهر من تباين في مواقف الغزالي من السيّاسة والسّاسة لا يعبّر عن تناقض في فكره بقدر ما يعكس وعيه الواقعيّ المتمثّل في سعيه الدائم - وبكلّ الوسائل المتاحة والممكنة - وراء الحفاظ على وحدة الأمة الاسلاميّة واستمرارية حياة الجماعة وحمايتها من كلّ ما يهددها داخلياً من فتن وتطاحنات، وخارجياً من أطماع. وقد كان الرجل يتحدّث عن مصالح المعاد والمعاش، ويقيم تمييزاً بين أصل المصالح ومزاياها وتكمّلاتها. والذي عنده، أنّه لا ينبغي تعطيل المصالح قيّاساً بالمزايا والكماليّات، وظلّ ينظر بعيداً إلى عواقب الأمور، فهو حينما يرفض التمرّد والثورة، إنّما درء للفتنة وليس تدعيماً لظلم أصحاب السّلطان، وإلا ما كان ليدعو إلى اعتزالهم عند العلم بظلمهم.

على سبيل الاستنتاج، يمكن القول إنّ هذا المنظور الواقعي والمقاصدي نجده حاضراً عند الغزالي في الكثير من أفكاره السيّاسيّة؛ إذ غالباً ما يستحضر قاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح» أو «الضرورات تبيح المحظورات» أو «يرتكب أخف الضررين لاتقاء أشدهما»، وهذا يبرز الوعي الشديد للرجل بمخاطر السياسة وإكراهاتها وحيلها.

39- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق إبراهيم بن عمران، ط1 (مصر: دار الحديث، 1998)، ص190-200

خاتمة: خلاصات واستنتاجات

هكذا يقود البحث في موضوع السيّاسة الشرعية للغزالي، إلى تسجيل استنتاجات وملاحظات: أولها غيّاب بحوث معاصرة في كتب علم الكلام الإسلامي، والتراث في الفكر العربي بعامّة، ونلحظ على وجه التحديد غيّاب الاهتمام بالغزالي في حقل الدراسات الفلسفيّة المهتمة بالسيّاسة، رغم أنّ ثمّة فكرا عميقا عند الرجل يتسّم بالتركيز، وقدرة هائلة على الجدل الكلامي والتفكير المنطقي. والغريب أنّ مؤلفات الغزالي لم تلق، بعد، القبول الذي تستحقه على مستوى المقاربة الفكرية المنصفة؛ إذ غالبا ما اختُزل فكره في كونه صادراً من فقيه متصوّف لا عن فيلسوف محنك، لكن قراءة متأنيّة لكتابات هذا المفكّر من شأنها أن تعكس هذا الزعم وتبدّده، أو على الأقل تلطف من حدّة هذا الحكم، وتزيل الحاجز النفسي للتصالح مع فكره من أجل فهمه. ولعلّ الاقتراب قليلا من أسلوب هذا الغزالي يكشف لنا عن كونه أسلوب مركّز العبارة ومتناسق الكتابة وسلس التعبير، حيث ترتبط عنده فقرة بأخرى كما يتضح لنا في كتاباته المختلفة، وبالأخص وهو يقارب قضايا «السيّاسيّة الشرعيّة» من قبيل «الإمامة» و«الخلافة». وهي موضوعات طرقها أيضاً في كتابه الأساسي في التصوّف «إحياء علوم الدّين» وفي «الاقتصاد في الاعتقاد»، بشكل يشي أنّه يقعّد بشكل أصيل لنظريّة في السيّاسة من ناحية فقهية واعية. ويكشف تصوّر الغزالي حول مسألة السيّاسة عن الكيفيّة التي يفكر بها «الفقيه» في «السيّاسة»، حيث جاءت رؤيته جامعة بين المعيارية الأخلاقيّة؛ والشرعيّة الدّينيّة؛ والواقعيّة السياسيّة. وقد تبين أنّ الرجل كان – في وقته على الأقل – صاحب فكر سياسي فريد من نوعه؛ إذ لم يفكر في السيّاسة من خارج سياقها التاريخي، وإنما من صميمه. وعلى الرغم من أنّه يقارب مفهوم «الإمامة» من زاوية الشّرع الإسلامي، كما يصرّح، فإنّ ما ينتهي إليه من استنتاجات ينمّ عن تفكير سياسي وواقعي. وإلى ما سبق نضيف، أنّ ذكاء الغزالي يكمن في تناوله مسائل الإمامة وشروطها ووظائفها في إطار علم الكلام وفق ما هو مألوف ومعتاد، لكونه يعلم أنّ النّاس تنفر من كل ما مستجدّ («البدعة»)، غير أنّ مقاربته لتلك المسائل لم تكن تخرج عن حدود الواقع السيّاسي لعصره وظروف الخلافة الاسلاميّة. فالتفكير في وحدة الأمة ودرء الفتنة؛ والدّفاع عن الخلافة كلّها حيثيات شغلت فكره وجعلته ينخرط في الموضوع بكل جديّة ممكنة؛ إذ تجده ينطلق من مسلمات منطقية ليثبت أنّ الامامة من الأمور الواجبة والضروريّة لسير حياة النّاس على صعيد الدّين والدّنيا، ولكنّه يعلم أنّ الشروط الواجب توفرها في الإمام كسلطان دنيوي لا يمليها الشرع الدّينيّ أو التفويض الإلهي أو الإجماع بقدر ما تمليها ظروف الواقع السيّاسي. لهذا لا غرابة في أن نجد الرّجل يتنازل في أمور قد عدّت فقهياً من الأساسيّات، لا لشيء سوى لأنّ الضرورة الواقعيّة تفرضها، بل يوظّف قواعد شرعية لبيان أنّ الاضطرار يدفعك إلى قبول ما هو متاح للاختيار.

نسجّل، على ضوء ما تقدم، محصلة أساسية وهي أنّ تصوّر الغزالي للسيّاسية لم يكن مجرد نظرة طوباوية، بقدر ما كان يعكس رؤية واقعيّة تنظر إلى السّلطان، باعتباره كائناً بشرياً لا يتعالى عن الشروط التاريخيّة الاجتماعيّة والسيّاسيّة، والتي تؤطر كيفية تدبيره لشؤون النّاس العامّة. كما يقارب السيّاسيّة من حيث هي ميدان لصراع المصالح البشرية، لهذا يؤسس الإمامة على مقوّمات شرعيّة تراعي مصالح النّاس وفق ما تسمح

به الظروف الموضوعيّة، وما يقتضيه «حكم الوقت» وإكراهات الواقع. ولعل هذا ما يفسّر تنازله عن بعض الشّروط في الإمامة، الذي هو تنازل مدرك وواع وليس تناقض فكري عند هذا الفقيه والمنطقي، والذي لم تسلم السيّاسة من جدله الكلامي. ولربّما نجد فيما تقّدم ما يستبعد النّظر إلى الغزالي، حصراً، بوصفه فقيه حالم ينطلق من معيارية دينيّة في حديثه عن الإمامة، ويزكّي كونه عالم متكلّم بارع، وفيلسوف خبير بالسيّاسة الشرعيّة.

وعلى سبيل إنهاء هذا الموضوع في الجدل بين «السيّاسي» و«الدّيني» عند الغزالي، يمكن القول إنّ مفكرا متعدد المشارب مثل صاحب «المنقذ من الضلال» لا يخفى عليه أنّ الفكر، أو الفقه، أو علم الكلام، أو غيرها من مجالات المعرفة البشريّة لا تخرج عن ظروفها التي أنجبتها، بل إنّها لا يسعها (مجالات المعرفة) سوى أن ترضخ لما هو كائن من أجل فهمه وتغييره أو تجاوزه في إطار نسبي متغيّر. وهذا ما يعكس مدى نباهة العقل الفقهيّ في نظرته للسيّاسة، وهو ما ينبغي علينا التلّفت إليه حتّى ندرك أنّ نجاعة الفكر البشري تكمن في مدى قدرته على فهم الواقع وآليّات اشتغاله وميكانيزماته الذاتيّة والموضوعيّة، والفكر العربيّ الإسلاميّ اليوم عليه أن يواجه بجديّة هذا التحدّي، ولا سيّما أن هذا الفكر في فترات سالفة من تاريخه، كان نشيطاً نظرياً ومواكباً لواقعه لا متعالياً عليه. ويبقى فقط أنْ نضرب صفحاً في كُتب تراثنا الفكري، لنرى كم من نظر في موضوعات «السيّاسة» و«الدّين» وفي علاقتهما وغيرها طمست، كان يمكن للاطّلاع عليها أن يسعفنا على فهم الكثير من المسائل الرّاهنة، ومجابهة العديد من التحديّات والإجابة عن الإشكالات التي لا تزال عالقة.

المراجع المعتمدة في البحث:

- القرآن الكريم رواية ورش عن نافع

- الحديث النبوي

- الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران. مصر: دار البصائر، الطبعة الأولى، 2009

- ـــــــــ فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، (د.ت.).

- ـــــــــ المنقد من الضلال، بيروت: المكتبة الشعبية، د.ت.

- ـــــــــ إحياء علوم الدين، تحقيق إبراهيم بن عمران. مصر: دار الحديث، الطبعة الأولى، 1998

- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت])

- ـــــــــ تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، (بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، 1987).

- ـــــــــ أدب الدنيا والدين. (بيروت: دار الفكر، 2000).

- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، (سلسلة التراث الفلسفي العربي)، مؤلفات ابن رشد، ط 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002).

- الجويني العالي عبد المالك، غياث الأمم في التياث الظلم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).

- ابن تيمية تقي الدين أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعية، ط4. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993).

- ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).

- شمس الدين، أحمد، الغزالي (حياته، آثاره، فلسفته). بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1990

- عويس، عبد الحليم، عويس وكساب، وليد عبد الحميد، الفكر السياسي بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010

- فازيو، نبيل، دولة الفقهاء، بيروت: منتدى المعارف، 2015

- فيصل، سعد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي القديم. بيروت: المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014

- كوك، مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2009

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com