

هل يوجد مشروع فلسفي إسلامي للسياسة عند الغزالي؟

الأستاذ الدكتور: بليمان عبد القادر
المدرسة العليا للأساتذة - الجزائر

ارتبط مفهوم السياسة في الفكر الإنساني بالحاجة إلى السلطة والقانون والنظام الخ... لكنه ارتبط من جهة أخرى بالحاجة إلى معنى أسمى يوجه الحياة المشتركة للناس... وكيف ينبغي أن يعيشوا أو يتعايشوا؟

من هنا احتاجت السياسة عند الشعوب إلى مثال أعلى للحياة البشرية، أو لنموذج يحتكم إليه الناس ويهتدون به في تشريعاتهم، أو في الثورة على نزعات السيطرة والاستبداد التي تسد عليهم منافذ الأمل... لهذا لم تخل - في الغالب - حياة الشعوب من مثال أعلى تستمد منه القوة والإصرار والأمل والتغيير والتجديد وكسر شوكة الظلم.

وقد ارتبط مثال الدولة النموذجية في التاريخ العربي الإسلامي بتجربة العصر النبوي والخلفاء الراشدين... وأصبحت هذه التجربة مرجعا معياريا في العدل وسيادة روح الجماعة والاعتناق الفردي... ولا أريد أن أطيل في شرح الأصول التي استخرجها الفقهاء منذ بداية العصر العباسي من هذه التجربة... وأصبحت أسسا للنظرية السياسية الإسلامية أو نظرية الخلافة (عند أهل السنة على الخصوص) والتي يمكن إجمالها في مبدئين:

1- الاختيار: لمن يستحق الخلافة عبر: الكفاءة، والقريشية، والعقد والبيعة...

2- حماية الدين وسياسة الدنيا بالعدل.

إن هذه النظرية حسب ما هو واضح تقوم على مصدرين للشرعية، مصدر أدنى وهو الاختيار الذي ينتهي بالإجماع والبيعة (شرعية الجماعة) وهو مبدأ لم تعترف به الشيعة. ومصدر أعلى وهو حماية النص الشرعي (الذي اشترط فيه الشيعة الأمام المعصوم المنحدر من أهل بيت النبي (ص)).

فالشرعية السياسية الإسلامية (السنية) قامت على الربط بين إرادتين: إرادة الأمة وإرادة الشرع (إرادة الله).

هذا الالتقاء هو الذي يجعل الدولة قوة للعدل بالمعنى الواسع (صفاء الاعتقاد وعدالة الفعل) والإخلال بالعدل

بطبيعة الحال يفضي إلى خلع الحاكم وتتجلى أسباب الخلع في مضادات العدل، أي: (1)

- استبداد الشهوات المفضى إلى الظلم والعدوان على الحقوق الدنيوية.

- الانتصايح للشبهات المفضى إلى إفساد العقائد الإيمانية.

بهذا المعنى أصبحت النظرية السياسية الإسلامية (السنية) قائمة على التوافق العضوي بين مقتضيات إرادة الجماعة (أي الاختيار والبيعة) ومقتضى الشرع (الالتزام بالواجبات والحدود الشرعية) وأصبحت هذه النظرية تتكرر على لسان الفقهاء والأصوليين من أبي الحسن الأشعري والماوردي والجويني والغزالي إلى ابن خلدون... حتى ولو كانت تجربة الخلفاء لم تخل في الواقع من نقاط ضعف في طريقه الاختيار والعقد والبيعة.

إن هذه الأصول قد دافع عنها أبو حامد الغزالي كجزء من عقيدة أهل السنة (عقيدتهم في الإمامة) ضد الشيعة الإمامية والباطنية (في كتابه: الرد على الباطنية). وخاصة مبدأ الاختيار... ليس دفاعاً عن الأمة في اختيار الخلفية في كل عصر، بل منعا للطعن في شرعية الخلفاء الأوائل (أبو بكر وعمر وعثمان)⁽²⁾. والواقع أن مبدأ الاختيار كان قد أفرغ من مضمونه منذ العصر الأموي ولم يبق شرطاً تأسيسياً للخلافة والحكم. حيث أصبحت الطاعة مفروضة على الأمة - من دون اختيار - عن طريق ولاية العهد أو التوريث في مركز الخلافة، وعن طريق التركيبة الشرعية للاستيلاء على الحكم بالقوة في أطرافها... لأن العلماء والفقهاء والقضاة والعاقدون للحكم أصبحوا منذ العصر الأموي أمناء وموظفين ونواباً تحت عهدة وسلطة الخليفة السلطان، وبالتالي أصبحوا مجبرين على مدّ حبل الشرع حسب مشيئة الحاكم، وقد امتد تسويغ سياسة الأمر الواقع وتمادى في التنازل والتراجع عن مبادئ الشرعية ليصل إلى حد تسويغ الاستبداد المطلق حسب المبدأ الشهير "حكم جائر خير من فتنة مدمرة".

إذ حاول الفقهاء تطويق ما هو أخطر من الظلم والاستبداد... وهو انقضاء الفتنة والفوضى والحرب الأهلية حيث لم يستثن الغزالي نفسه من هذا الموقف العام بالقول "إنه لو تعذر وجود الورع والعلم في من يتصدى للإمامة وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بإمامته"⁽³⁾.

من هنا يطرح السؤال الجوهرى هل شكل تبرير الفقهاء للسلطة الجائرة تنازلاً عن المثال الأعلى الأول في العالم الإسلامي؟ وهل بقي هذا المثال حلماً وليس مشروعاً؟

إذا وضعنا جانباً الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا استرجاع المثال الإسلامي الأول عن طريق ربط النبوة بالدولة الفاضلة. ومقاومة أضرارها (كالفارابي، وابن رشد) عن طريق الاستعانة بالعقل اليوناني.

فإن الغزالي لم يستسلم لتقهقر التاريخ وانحطاط السياسة في أحضان الترف والانحلال، بل حاول أن يطرح السياسة ضمن معيار أوسع، يضع المثال الإسلامي في إطار فلسفة شاملة تجعله قابلاً للاسترجاع والاستمرار والتطوير.

فقد طرح في الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين رؤيته الكلية للعلوم وهي تنقسم إلى:

- علوم الغايات وهي العلوم الشرعية.

- وعلوم الوسائل وهي العلوم العقلية كالطب والحساب والمنطق.

وإلى جانب العلوم تأتي الصنائع التي تعتبر السياسة أشرفها، لأنها هي مجال التأليف والاجتماع والتعاون، أو المجال "الذي به يتم استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"⁽⁴⁾.

فالسياسة من حيث هي استخدام للقوة العمومية بالعدل هي صناعة وتقنية، لكنها مع ذلك ليست مجرد تقنية صرفه للإكراه على التعاون والاجتماع، إذ يمكن أن تكون حاملة لغايات ومعاني أخلاقية عليا، ومن هنا يقسمها إلى أربعة أصناف:

- (1)- سياسة الأنبياء: وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا في ظاهرهم وباطنهم.
- (2)- سياسة العلماء وحكمهم على بواطن الخاصة فقط.
- (3)- سياسة الوعاظ وحكمهم على بواطن العوام فقط.
- (4)- سياسة الخلفاء والملوك والسلطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا لكن على ظاهرهم فقط الأعلى باطنهم...⁽⁵⁾

فمن الواضح إذن أنه إذا استثنينا الأنبياء القادرين على كسب طاعة الجميع بقوة نزاهتهم وعدلهم وعصمتهم... وعن كونها سلطة استثنائية خارقة يؤتيها الله للأصفياء من عباده ليشيعوا العدل والتقوى، من الأقسام الذين أرسلوا إليهم، فإن السياسة بالمعنى الاصطلاحي الدقيق أي سياسة الخلفاء والملوك والسلطين هي سلطة دنيوية تقتصر على كف السلوك الخارجي أي الظاهر ولا تستطيع أن تمتد إلى الباطن أي: إلى الشعور والاعتقاد والضمير أو القلب والإيمان.

لذلك فهي كقوة عمومية خارجية تحتاج إلى القانون، ويوضح الغزالي ذلك بالقول:

" إن الله سبحانه وتعالى أراد للبشر أن يتناولوا دنياهم بالشهوات والمصالح... فتولدت عن ذلك الخصومات والصراعات... واحتاجوا من أجل ضبطها إلى سلطان واحتاج السلطان إلى قانون (يتولاه الفقهاء) يتوسط بين الخلق بالعدل ويرشد الحاكم إلى طريق الحق لتستقيم أمور دنياهم"⁽⁶⁾.

إن مجال تدخل سياسة الخلفاء والسلطين هي الدنيا التي تحتاج إلى قانون يطوع الأفعال للعدل. والقانون هو الفقه أو القانون الشرعي...

فالفقه أو القانون المستنبط من الشرع، كما يقول الغزالي " هو علم دنيوي لا يتجاوز الدنيا إلى الآخرة"⁽⁷⁾ وبمعنى آخر لا يتجاوز ظاهرة الأفعال إلى باطنها ونواياها الداخلية. فالامتثال لصيغة الأمر الفقهي يتوقف عند الالتزام بظاهر الأعمال وشروطها الخارجية: التي تحقق العدل.

وبمعنى أوضح " فإن الإسلام كله يتكلم فيه الفقيه بحسب اللسان والفعل ، أما القلب فخارج عن ولايته لعزل الرسول صلى الله عليه وسلم السيوف والسلطنة عنه حيث قال: " هلا شققت عن قلبه لمن أراد قتل من تكلم بكلمة الإسلام محتجا بأنه نطقها عن خوف..."⁽⁸⁾

فالصلاة يفتي فيها الفقيه بالصحة إذا أتى المرء صورة الأعمال وظاهر الشروط...حتى وإن كان صاحبها غافلا عنها بالتفكير والزكاة كذلك (أنظر قصة أبي يوسف القاضي التي نقلت إلى أبي حنيفة النعمان في صفحة 17 من كتاب الإحياء الجزء الأول) ونفس الشيء ينطبق على الطهارة وغيرها... إن الفقه لا يؤسس أحكامه على صفات القلوب وإخلاصها ، بل يؤسسها على منع ما يقدر في العدالة من أفعال خارجية فقط.

هكذا، فإن سياسة الدولة سواء دولة الخلفاء أم الملوك والسلطين هي سياسة محدودة بمانع طبيعي هو " الظاهر " من الأفعال الذي يجعل النية والضمير الباطني ممتنعان عن سلطتها... إن هذا المانع الطبيعي هو الحد الذي يفصل السياسة عن الأخلاق...

من هنا فقد ميز الغزالي في مدخل إحياء علوم الدين - فقه الأفعال أو القانون عن فقه القلوب وأحوالها أي الأخلاق - وفصل مجال تدخل السياسة عن مجال الأخلاق.

إن مجال السلطة الأخلاقية هو شأن خاص بالأنبياء والعلماء والوعاظ ، لأنه يتطلب الإقناع من الداخل أو الاقتناع الذاتي... فهذا النوع من الطاعة الذاتية الباطنية لا تستطيع أن تعممه على العامة والخاصة إلا سياسة الأنبياء.

هكذا يبدو أن السياسة سواء قامت على قانون وضعي عقلي أو على قانون شرعي (أي الفقه) فهي تبقى وظيفة دنيوية أو بالمعنى الحديث مدنية، لأن موضوعها هو إدارة المعاملات وحراسة الواجبات والمصالح والعلاقات والشؤون العامة، لذلك يطغى عليها الجري وراء المناصب أو التنافس على المصالح والمنافع من طرف الأفراد، حكما كانوا أم ولاة أم قضاة أم أناسا عاديين.

هذا ما يفسر لنا تحول المثال الإسلامي وتراجعته في التاريخ من خلافة قائمة على الاختيار والشورى والعدل والورع إلى ملك ثم استبداد وتهالك على المصالح الدنيوية بحسب المخطط المعروف عند ابن خلدون. إن مثال الدولة الإسلامية الأولى يشير إلى نوع الرجال الذين تشبّعوا بأخلاق النبوة في عصر الصحابة أكثر مما يشير إلى جودة التنظيم القانوني والسياسي للدولة الإسلامية الأولى، فالدولة الإسلامية الأولى كانت تحكم من دون " فقه " لأنها كانت تهتدي بالوحي وأخلاق الرسول (ص).

وهذا ما دفع بالغزالي إلى الحرص على عدالة ونقاء وورع الفقهاء أو المشرعين باعتبارهم حلقة التوسط بين الخلق والسياسة أو الدولة حيث أشاد بالنموذج الذي أعطاه مالك والشافعي وأبو حنيفة وابن حنبل وسفيان الثوري... الذين كان هدفهم تحري العدل وتوازن المصالح، وبمعنى آخر كانت لهم سلطة أخلاقية على أنفسهم وأهوائهم (الخوف من الله) والتي كانت تثيرهم وترشدهم إلى أقصى ما يمكن من الحياد والعدل البيني... هذا يعني أن المثال الذي حمله الإسلام هو أوسع من السياسة ولا يمكن فرضه عن طريقها وحدها، فهو يمثل مرجعا للسياسة والأخلاق والتربية.

وأقصى ما تستطيع السياسة ضمانه لهذا المثال هو إخضاع ظاهر الأفعال بالقانون وحراسة السلم المدني والاجتماع والمعاملات وحتى العبادات للعدل.

أما النوايا والدوافع النفسية العقلية والأخلاقية فيبقى الدور فيها للعلماء والوعاظ... أي للبرهان والإقناع، لذلك فقد قسم الغزالي الوازع الشرعي نفسه إلى أربع درجات:

1- الأولى الامتناع والاحتراز عن إتيان الحرام والتزام الحدود وفق الشروط المطلوبة للإدلاء بالشهادة، وهي لا تتجاوز كما نعلم سلامة الحواس وسلامة العقل.

2- الثانية ورع الصالحين وهذا الورع يضيف إلى الامتناع الحافز والدافع الداخلي التوجيهي

الضروري لتفادي الشبهات عند تساوي الاحتمالات (وفق الحديث دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)

3- الثالثة ورع المتقين وهو الامتناع الذي يسمو إلى مستوى ترك حتى الحلال الذي قد يؤدي إتيانه إلى الحرام.

4- الرابعة ورع الصديقين وهو الأعراض عما سوى الله⁽⁹⁾.

من الواضح هنا أن السياسة والقانون لا يستطيعان تحقيق هذه المستويات كلها ، فالمستوى الأول وحده هو الذي تلتقي فيه رقابة القانون مع الرقابة الأخلاقية ، أما الدرجات الأخرى فتبقى مراتب أخلاقية داخلية فردية محضة... ولا يمكن تعميمها إلا بالبرهان العلمي والموعظة الحسنة ولا تستطع السياسة أن تفرضها، بالإكراه القانوني أو تطالها.

من هنا فإن المطلوب من السياسة: ليس هو التدخل في محتوى الأخلاق والعلم والدين ، بل هو إعطاء لكل منها دوره الخاص وتشجيعه على التعبير والتفاعل دعماً للاجتماع والسلم ، ومن هنا استطيع أن أقول أن أبا حامد الغزالي الذي كان واعياً بطبيعة الإنسان قد أسس موقفه من السياسة على مستويين:

- مستوى أخلاقي وتربوي توسع فيه عبر كتاب الأحياء الذي وجهه للوعاظ وتربية العامة، وكتاب ميزان العمل الموجه للعلماء وتربية الخاصة.

- ومستوى سياسي وضّح فيه مجال تدخل السياسة عن طريق القانون الشرعي والإفتاء في كتابه " المستصفي في أصول الفقه " وكتابه " التبر المسبوك في سياسة الملوك " .

غير أن وعي الغزالي الكامل بأن القانون الشرعي هو صناعة عقلية لتنظيم الأفعال والمعاملات الدنيوية بقي في حدود الفقه الاجتماعي / ولم يتجاوز إلى الفقه السياسي أو الدستوري الذي يفضى إلى التأسيس النهائي للسياسة على الحق والقانون.

وهذا أمر طبيعي ، لأن فكر الغزالي بذاته كان مشروع عصر ومشروع حضارة كاملة ولم يكن مشروع فرد إذ بقي منتمياً إلى الرؤية الفكرية الكلاسيكية التي تضع الدولة والسياسة في إطار مثالي.

فهو لم يكن مقتنعاً بالإكراه الظاهري للأفعال وحده شأنه شأن أفلاطون وأرسطو... لذلك ألح على ضرورة الكمال الأخلاقي الباطني (الفضيلة والتقوى) كشرط أساسي لتحقيق العدل الدنيوي الاجتماعي والسياسي.

ومن هنا طرح في كتاب " التبر المسبوك في سياسة الملوك " إمكانية التوفيق والمطابقة بين العدل الدنيوي الخارجي والعدل الأخلاقي الباطني في دولة واحدة شبيهها بالشجرة التامة التكوين، التي أصلها وحدة الاعتقاد والتوحيد، وفروعها العدل وصفات القلب الحسنة... ومنبع غدائها الدنيا والدين، فبغرس العقيدة والعدل في نفوس الحكام بالتربية تنمو الثمار وتتوسع وتنتشر عبر أبناء الأمة قاطبة وهذه هي الدولة المثلى حقا عند الغزالي.

ومن هنا فإن موقفه لم يكن بعيداً عن موقف الفارابي وابن رشد من حيث البحث عن إعطاء الأولوية للدنيوي والأخلاقي على السياسي...

ومع ذلك نقول إن الغزالي لم يعط للسياسة مهمة الحكم على القلوب وتطهيرها بالقوة العمومية ، بل ترك هذه المهمة للعلم والموعظة الحسنة المستقلة وترك إشكالية العلاقة بينهما مفتوحة للبحث.

الهوامش:

- 1- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، نشر المكتبة التوفيقية، القاهرة: 1978، ص17 (بتصرف).
- 2- أبو حامد الغزالي، كتاب قواعد العقائد، في إحياء علوم الدين الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، ص.115
- 3- نفس المصدر، ص.13
- 4- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص.13
- 5- نفس المصدر، ص.13
- 6- نفس المصدر، ص.17
- 7- نفس المصدر، ص.19
- 8- نفس المصدر، ص.18
- 9- نفس المصدر، ص18، ص19.

قائمة المراجع:

- 1- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، 2004.
- 2- أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في سياسة الملوك مخطوط رقم 1477، المكتبة الوطنية الجزائرية.
- 3- الماوردي أبو الحسن بن حبيب، الأحكام السلطانية، نشر المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1978.
- 4- أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله الجويني، الغياثي، غيات الأمم في التثاات الظلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.