

رسم بياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي

الدكتور جواد الطباطبائي

يعتبر أبو حامد الغزالي من أطلع وجوه تاريخ الفكر بإيران في العصر الإسلامي. وإذا لم يكن بالمستطاع اعتبار الغزالي من المشهورين الكبار في العلوم العقلية والنقلية، غير أنه يعد على رأس هؤلاء بسعة علمه و تنوع معلوماته. لقد بلغت شهرة الغزالي الكبيرة حداً تجاوزت فيه حدود إيران والبلاد الإسلامية إلى بلاد الغرب، حتى ليعتبر هناك أكبر ممثل لاسلام السنة.

و يمكن القول بلا تردد أن أبا حامد محمد الغزالي يعتبر من معدود العلما الإيرانيين المعدودين الذي تعدى صيته حدود مسقط رأسه ونال منزلة تفوق ما بلغه من الشهرة في وطنه و تكريم ذكره. والغزالي شخصية معتقدة ومحيطه بالعلوم، و قد بادر الباحثون الغربيون إلى دراسة آثاره بمختلف اللغات الأدبية و تقييم آرائه وأفكاره. والعجيب أن الآداب الثرة التي تم الوصول إليها من البحوث والتحقيقات حول شخصية الغزالي و حياته و آثاره تعتبر انعكاساً لما تعرضت له حياة هذا العالم الإيراني الشهير من حلولها و مرّها؛ حتى ليكن القول أن اسمه و ذكره في الحياة والموت كانا ممتزجين بالتعارض والتناقض بدرجة واحدة. ولا بدّ من البحث عن مصدر مختلف الكلام والآراء المتعارضة التي قيلت حول ذلك في صميم تقلبات حياته و شأنها و تطوره الفكري و أعماق كتاباته الفريدة.

و مما لا شك فيه أن شخصية الإمام محمد الغزالي لم تكن على و تيرة واحدة لا تتغير. و قد أدت احوال و أطوار أبي حامد من جهة و غزارة كتاباته و تنوعها من جهة أخرى إلى

المفسرين و الشارحين لآثاره شكوا في صدق نظرياته و رسوخ اعتقاداته؛ و ربما لم يتعدوا كثيراً في شكلهم هذا عن جادة الصواب^(٣).

وكما أشرت سابقاً إلى أن أبا حامد محمد الغزالي هو واضح نظرية الواقعية السياسية أيضاً، يمكن القول أن الغزالي من حيث أنه واضح نظرية الواقعية السياسية يحتل بكتابته نصيحة الملوك مكانة خاصة بين مؤلفي كتب السياسة. و مكانة الممتازة هذه تجعل من الصعب شرع نصيحة الملوك و تحديد مكانة و منزلة هذا الكتاب في مجمع الفكر السياسي عند الغزالي. و سنسعى في هذه المقالة إلى عرض هذه المشكلة و ابداء عناصر لجواب محتمل. فنحن نعتقد بأن الغزالي واضح نظرية طلب المثالية السياسية، و كان يلتفت إلى لوازم السلطة السياسية و الزاماتها بالشكل الذي كانت عليه في خلافة العباسيين و السلاجقة دون أن يحيد أو يُعرض عن مبادئه و نظرياته. و كان يسعى في تحليلها لأن يسوق السلطة السياسية نحو الاعتدال و العدالة و اصلاحها بالاستفادة من مكانته العلمية العالية التي كانت موضوع اعتماد الخلافة و السلطنة^(٣).

ولا بد أن نذكر باختصار أن فكرة «الثورة» أي تغيير العلاقات الاجتماعية بالقوة و اسقاط السلطنة السياسية لوجود لها في تفكير العهود القديمة، و لهذا، فإن طلب الفلاسفة السياسيين للمثالية بصورة عامة ليس أكثر من «مدينة فاضلة»، و لا وجود لها في الواقع و صميم المجتمع. و من هنا يمكن القول أن كتاب «المدينة الفاضلة» لا يهتمون بالواقع الاجتماعي الموجود واقعياً، و بادروا فقط إلى تصوير «مدينة فاضلة» يمكن للانسان بالسير نحوها حتى يصبح سعيداً غير أن الكتاب حول المدينة الفاضلة في العهود القديمة لم يبحصوا عن طريق الوصول إليها و تحقيقها عملياً؛ لأن كل سعى سياسي في رأيهم لتحقيق أهداف المدينة الفاضلة كان يستلزم اعمال و استقرار «رابطة الغلبة». و الواقع أنه كان في الفلسفة السياسية القديمة تعارض لا يمكن حله بين مجتمع الغلبة و المدينة الفاضلة.

مستشارهم الخاص، كان يغتنم كل فرصة لابداء آرائه و افكاره، و كان يساعدهم بنصائحه لانتخاب السبيل. و اذا كان المقتضى موجوداً و المانع مفقوداً، لا يألو جهداً عن مساعدة وزير أو أمير للوصول الى السلطة في حدود الواقع السياسي، و ان لم يؤد اختياره دائماً إلى نتائج محمودة.

و كان للغزالي من وجهة النظر هذه مكانة خاصة بين مشاهير العلم و الأدب و الدين الايراني. فقد كان لأكثرهم - إن لم يكن كلهم - وضع استسلامي تجاه السياسة و السلطة السياسية، و لم يألوا جهداً عن تبريره، بينما قلة منهم أعرضوا عن كل نوع من السلطة، و ظلوا أوفياء لنظامهم المثالي و مدينتهم الفاضلة، بالتأكيد على أن كل سلطة في النهاية سلطة جابرة و كل صاحب سلطة جائر. و يمكن القول أن كلا الطريقتين متساويتين في الخطأ عند الغزالي^(١)؛ فهو في نصحه يوجه أنظار مخاطبه إلى الأوضاع و الأحوال السياسية ضمن قبول الواقع السياسي القائم بالاعتقاد و على سياسته الفاضلة، و لكن بقدر مقدور، و ينصحه بتحسين الوضع الموجود؛ و يبدو من رسائل الغزالي إلى الأمراء و الوزراء أنه عالم مدرك لروح الزمان و دقيق في الحوادث الموحدة و الاهتمام بها.

و لا بد هنا من النظر إلى نقطة هامة و هي أنه رغم وجود نظام سياسي مثالي و دقيق و محدود في فكر الغزالي غير أنه نفسه كان يرى أن احتمال تحقيق مثل هذا النظام ضعيف جداً إلى حد أن الغزالي المثالي المتطرف و المشرع لا يحقق شيئاً في نظريته الواقعية. و ليس معنى هذا الكلام أن الواقعية السياسية لدى الغزالي تحل دائماً محل سياسته المثالية الهادفة؛ فليس هذا في رأينا صحيحاً، و الأفضل أن نقول: إن طلب المثالية السياسية و الواقعية يسيران جنباً إلى جنب في تطورهما و تكاملهما عند الغزالي؛ و الحقيقة أن المشكلة الأساسية في الفكر السياسي تكمن في هذا التعارض و التنافر بين هذين الاتجاهين إلى المسائل السياسية؛ هذا التنافر الذي ينبغي دراسته و تقييمه بدقة. و لا بد من القول أن الغزالي واجه موقفاً صعباً لاحتفاظه بالتعارض و التنافر بين المثالية و الواقعية، و التنسيق و التوفيق بينها إلى حد أن بعض

الفاضلة، ولكنه بذل في كل منها على الأقل جهوداً تستحق الذكر. وبناء على هذا فإن البحث في آراء الغزالي السياسية ينبغي أن يكون أهم فصول تاريخ الفكر السياسي في إيران؛ وهو تاريخ لم نستطع حتى الآن أن نعرض حتى مخططاً له^(٤).

وإن كنا لانجد في بحوث الإيرانيين حول الغزالي والتي لا تتجاوز عدد أصابع اليد حديثاً داعمياً إلى حد ما عن سياسة الغزالي، لكن تحقيقات المستشرقين في الغرب ملأ حسن الخط هذا الفراغ إلى حد ما وذلك بالنظر إلى أهمية الغزالي ومكانته في تاريخ الفكر السياسي، ولا بد من الإضافة على الفور أن أهم تحقيقات المستشرقين حول سياسة الغزالي تتعلق بالقسم الخاص بالسياسة الفاضلة عنده. فقد سعوا غالباً إلى ترميم الخطوط الأساسية لسياسة الفاضلة بالاعتماد على كتاب أحياء علوم الدين وبالرجوع إلى آثاره الفقهية؛ ولذلك فإن كتابه المهم نصيحة الملوك الذي لا يعتبر فقط أثراً ذا أهمية قصوى بين آثار الغزالي بل هو أثر عظيم لم يكن موضع اهتمام في تاريخ الفكر السياسي، وربما كان سبب ذلك أن نصيحة الملوك أثر استثنائي بين ما كتبه الغزالي. وليس من السهل بيان سبب وجوده بالنظر إلى مجموع آثاره وإن كان من المستطاع إيراد جواب واضح نسبياً لهذا اللغز بناء على المعلومات التي لدينا عن حياة الغزالي السياسية^(٥).

وسنسعى في مقالتنا هذه إلى بيان آراء الغزالي السياسية في نصيحة الملوك ومكانة هذا الأثر بين كتاباته بقدر ما تسمح لنا المعلومات الحالية المحدودة عن أوضاع زمن الغزالي التاريخية وانشغاله بسياسة تلك الفترة. وبناء على هذا سنغضي الطرف عن المثالية في آراء الغزالي السياسية ونسعى إلى إدراك كيفية انتقال الغزالي من السياسة المثالية إلى السياسة الواقعية. وتكمن أهمية الغزالي في تاريخ الفكر السياسي بإيران أن رسم مخطط لآرائه السياسية، يمكن أن يساعد على رسم مخطط بياني للفكر السياسي في إيران بصورة عامة؛ ذلك أن التطور الفكري عند الغزالي في إطار الآراء السياسية على الأقل هو انعكاس لتطور الفكر

ومن ناحية أخرى فإن هذا التعارض بين مجتمع الغلبة والمدينة الفاضلة فرع من طبيعة وماهية الفلسفة القديمة وتنفي كل نوع من التصرف في نظام العالم والعلاقة بين بني آدم. وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية والمدينة الفاضلة في العهد القديم يمكن أن تكونا فقط أفقاً للحياة السعيدة، يبادر فيها الفضلاء بالسير والسلوك نحوها تحراً واختياراً. والخلاصة أن الفلسفة السياسية القديمة كانت تهتم باصلاح المجتمع وجعل العلاقات الاجتماعية والسياسية معتدلة مع نفي مفهوم «الانقلاب» بالمعنى الجديد للكلمة، وكانت تسعى بقدر الإمكان إلى توجيه الأفراد نحو الفضائل الإنسانية وبالتالي إلى حياة مقرفة بالسعادة.

وكذلك كانت فكرة الانقلاب عند كتاب السياسة فكرة غريبة، فؤلفو كتب السياسة كانوا بدورهم يهتمون بلوازم التفكير القديم والزاماته ولا يستطيعون تجاوز حدوده، غير أن اختلاف أساسي يفصل بين مؤلفي كتب السياسة وبين فلاسفة المدينة الفاضلة. وكما سبق أن فلاسفة المدينة الفاضلة ينفون أساس الفكر السياسي القائم على الغلبة، لأنهم لا يقبلون التصرف في العالم والتسلط على الإنسان، بينما يقوم الأساس النظري لمؤلفي كتب السياسة على الغلبة والسيطرة على الإنسان.

وقد بيننا في مقالة «مقدمه بر تاريخ اندیشه سياسي در ايران» (مقدمة تاريخ الفكر السياسي في إيران) أن الفكر السياسي في حضارة إيران في العهود الإسلامية يتعلق بصورة عامة من حيث الماهية والطبيعة بالعهود القديمة. وكذلك يمكن القول بناء على ما أشرنا إليه من ملاحظات في هذه المقالة، أنه لم يسع أحد من الممثلين الكبار للفكر السياسي في إيران والعاملين على الجمع بين السياسة والمدينة الفاضلة إلى الجمع بين الغلبة والتأمل في السياسة القائمة على العلاقات الفاضلة. ويبدو من الوضع الحالي لمعلوماتنا عن تاريخ الفكر السياسي في إيران وبالنظر إلى آخر ما بين أيدينا، أن أبا حامد محمد الغزالي هو العالم الإيراني الوحيد الذي إن لم يجمع بين السياسة والمدينة

السياسي في إيران و انتقاله من المثالية إلى الواقعية، و من الفكرة المثالية التي هي المدينة الفاضلة الى قبول أصالة السلطة والعلاقات القائمة على السلطة والغلبة.

إن أكثر شراح آثار الغزالي ولا سيما المعارضين له أمثال ابن رشد^(٦) لم يأخذوا بنظر الجذ انقلابه الفكري و تغيّباته الباطنية، و شكوا في صدق الغزالي؛ و لا تقصد المبادرة إلى تقسيم حكم من هذا النوع الذي لم يكن أحياناً بلا أساس. و حتى لو أننا أيقنا بصدق الغزالي أو عدم صدقه، فلا يمكن لهذا اليقين أن يحل عقدة عملنا الذي نريد فيه بيان منطق تطور الفكر السياسي عند الغزالي. فليس هدفنا إيضاح التطور الذهني عند الغزالي العالم المشرع، وإنما دراسة امكانية التحليل العيني للمنطق الباطني في آرائه السياسية. و على هذا لا يمكن للتطور الذهني و مخططة البياني أن يكون أكثر من اشارة فقط. و المسألة الأصلية أن الغزالي كان على كل حال مشرعاً لأهل الفكر السياسي، و التدخل في علاقات السلطة، حتى أنه كان نفسه يساهم في توزيع العقدة السياسية عامة، و لا سيما حينما كان مدرساً في نظامية بغداد، في الوقت الذي كان تأسيس نظامية بغداد و في الأساس نفس تأسيس خواجه نظام الملك الطوسي لها و التدريس فيها عملاً سياسياً؛ و الحقيقة أنه كان على النظامية أن توفر «النظام الايديولوجي» الذي يستطيع أن يحفظ بيت الخلافة العباسية المتهم من أساسه قائماً لفترة ولو ظاهرياً فقد كانت خلافة العباسيين تواجه في عهد حكم الأتراك الساجقة خطرين رئيسيين من الداخل و الخارج؛ خطرين كل منهما حارب اركان الخلافة، فكانت الخلافة تشتبك في الداخل مع الانتفاضة الشيعية الاسماعيليه و في الخارج مع الصليبيين، دون أن تجد حلاً قاطعاً لهاتين الأزميتين. ففي عهد الغزالي توصل كل من الصليبيين و الاسماعيليين إلى تدوين نظرية دقيقة و ملتزمة، و لذلك لم تكن المواجهة معها مواجهة عسكرية صرفة؛ بل كان على الخلافة العباسية أن تتسلح بالسلاح النظري لاسلام السنة أيضاً. و لذلك فإن تأسيس النظامية بصورة عامة و العمل و الاقدام الفردي للغزالي كان

في جميع أبعاده سياسياً و لا يمكن ألا يكون كذلك. أما الخطر الذي كان يواجه الخلافة من ناحية الصليبيين، فقد كان في الحقيقة خطراً من خارج الحدود. و هو على كل حال بعيد عن مركز انتشار سلطة الخلافة السياسية؛ و لذلك كان خطراً أضعف و لا أهمية له بالنسبة إلى الخطر الداخلي تقريباً. و لهذا السبب كان أكبر سعي الغزالي يتجه نحو الصراع الايديولوجي مع الخطر الداخلي بحيث كان همّ الغزالي و شغله الشاغل مهاجمة الباطنيين و الاباحية، بينما كانت اشاراته إلى المسيحية تنحصر في حواشي آثاره.

و هنا لابدّ من الاضافة بناء على ما مرّ و اغتناماً للفرصة أن تقدير الغزالي للخطرين الداخلي و الخارجي و اهتمامه بالخطر - أو من الأفضل، القول بالأزمة الداخلية و خلافة العباسيين - يدلّ على تحليله الواقعي للسياسة؛ ذلك أن ما كان يعرّض الخلافة العباسية بصورة عامة و وحدة اسلام السنة إلى الخطر هو الأزمة الداخلية، لأنها تملك في داخلها القدرة السياسية الايديولوجية من جهة، و لأنها خطر يمكن أن يهددها جذياً من جهة أخرى. و تثبت صحة تحليل الغزالي تحليل عمل اعدائه أيضاً، الذين يعتمدون على سلطة سياسية ايديولوجية من نوع آخر و لكن بنفس المنطق الداخلي. يقول ب. لويش حول ذلك: «كان ضحايا الاسماعيليين - ماعدا عدد محدود - من السنة، فلم يكن الاسماعيليون يهاجمون الاثنى عشريين أو الشيعة الآخرين. و لم يجردوا خناجرهم ضد المسيحيين و اليهود و المحليين، حتى رنّ عدد هجائهم على الصليبيين في الشام كانت تعد على الأصابع... فكان عدو الاسماعيليين هو الجهاز السياسي والعسكري و الاداري و الديني عند السنة؛ و قتل السنيين كان للارهاب و اضعاف هذا الجهاز و اسقاطه أخيراً»^(٧). و يمكن القيام بمثل هذا التقييم في معسكر المعارضين للاسماعيليين أى في الخلافة و أصحاب النظريات فيه. يقول الغزالي في المنتقد من الضلال عن السبب الذي دعاه إلى المبادرة لمذهب أهل التعليم؛ و قد راج عمل مذهب أهل التعليم و هذا في رأي المشرعين من السنة كالغزالي يمكن أن

باءت بالفشل، فقد كانت الدولة الفاطمية في حالة نزع و تحتاج الى «دعوة جديدة» و طريقة جديدة. و قد أبدعت هذه الدعوة و هذه الطريقة الجديدة نابغة ثوري باسم حسن الصباح^(١٢).

و قد حدث في تلك الفترة و حتى في العقد الذي قبلها ضعف و اضطراب في اركان الخلافة جعل من الصعب عليها مواجهة الصليبيين مباشرة في الخارج. ففي هذه الفترة تعرضت الشريعة و النظام السياسي القائم عليها و المتمثل بالخلافة إلى خطر داهم من قبل الصليبيين، فقد أثبت الخلافة عملياً أنها لا تستطيع مواجهة ذلك الخطر الداهم نتيجة للفساد و التدهور الذي يسيطر عليها، و كان عليها الدفاع عن الملكية و تقويتها لايجاد سد في وجه الصليبيين. و من ناحية أخرى فقد مضى وقت طويل لا تستطيع الخلافة فيه مواجهة العدو الداخلي أيضاً، و حتى أصبح من غير الممكن احياء و تجديد حياتها^(١٣). و ربما وصل الغزالي إلى هذه النتيجة لاطلاعه على وضع الخلافة و السلطنة فشرع عن ساعد الجد للعمل على دعم الحكم من الناحيتين العملية و السياسية. بدون نفي شرعية الخلافة و ذلك باعتداده على الواقع السياسي. و الشرح الذي أورده الغزالي و اكثر السياسيين آنذاك عن العلاقة بين الدين و الدولة ينبئ عن أنهم اعتبروا نجاة الملك و الملكة مقدماً على نجاة الشريعة؛ ذلك أنه رغم كون الدين و الدولة توأمين، غير أنهم لا يمكن بقاء الدين بلا دولة.

إن مثل هذا التفسير للواقع ليس تحليلاً نظرياً للحوادث و الوقائع التي وصل اليها الغزالي فقط بل كان عملياً، ضعف الخلافة و انهيارها الذي يشتهر بين العام و الخاص. يقول المستشرق الروسي «بارتولد» الذي قام بدراسة دقيقة للعلاقة بين الخليفة و الحاكم: «ليس هناك ما يشير الى أمل المجتمع في ذلك العصر بالعباسيين و اعتاد عليهم لتخليصه من نير حكام الشيعة و اعادة الوحدة الى المسلمين [السنة] تحت لوائهم و يبدو أن أنظار المؤمنين كانت لاتتجه نحو بغداد بل إلى المناطق الغربية من ايران حيث كان الساميون و من

يؤخر أسباب زوال الشريعة و اضمحلالها من كل ناحية. لقد استطاع الاسماعيليون قبل هزيمة الخلافة العباسية للحركة الفاطمية أن يضعوا أو يدونوا ايدولوجية منظمة و دقيقة أثارت اهتمام جميع الطبقات المثقفة في ذلك العصر^(١٤). و على هذا فقد ظهر في هذه الفترة المتأزمة التي كانت فترة احياء عالم السنة أيضاً «تركيب جديد من مذهب السنة يتضمن جواباً للمنافسة الفكرية في الآراء الاسماعيلية من جهة، و ينافس الجاذبية القائمة في المذهب الاسماعيلي من جهة أخرى»^(١٥).

و مع وصول اسماعيليي ايران إلى السلطنة، ظهر تفسيران متضادان للدين الاسلامي؛ و سلطتان سياسيتان - و بالأحرى القول سلطة الاتراك السلاجقة و ضد سلطة الدعوة الجديدة - وقفنا وجهاً لوجه و بادرتا الى الصراع و المنافسة. و لم تكن المبادئ الاسماعيلية خالية من الجاذبية و شاع بين الخلق تحدتهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الاسلام المعصوم القائم بالحق، عن لي أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع ما في كتبهم، ثم اتفق أن ورد عليّ أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم، فلم يسعني مدافعتي و صار ذلك دافعاً للباحث الأصلي من الباطن^(١٦).

و على كان حال، فإن وصول الاسماعيليين إلى السلطة أحدث تطوراً عميقاً في العلاقات بين الشيعة و السنة، وقد وجدت الانتفاضات الشيعية بصورة عامة مناصرين لها من جميع الطبقات و الجماعات التي كانت قد ضاقت ذرعاً من ظلم خلافة بغداد و جورها، ولكن ظهور الحركة الاسماعيلية، و هو الجناح المتطرف من الشيعة، استطاع أن يخرج مؤقتاً من الساحة أتباع النقية و اليقظة و الاحتياط^(١٧). فقد كان هدف الشيعة الاسماعيليين الأساسي اسقاط الخلافة بالقوة؛ و كما يقول ب. لويس: كان المذهب الاسماعيلي بشكله الجديد للكثير من الذين يكرهون الحكم السلجوقي انتقاداً و تحليلاً، خداعاً لعقائد السنة المتعارف عليها مقترنة مع اتجاه ثوري مؤثر. «و الدعوة القديمة» للمذهب الاسماعيلي

بعدهم الغزنويون ثم المستملون الاتراك الايلخانيون والسلاجقة الذين كانوا يرفعون خلافاً للبويعيين المحاكين ببغداد، راية السنة عالياً، ودعوا إلى اتحاد الدين والدولة تحت لواء الحكام الدنيويين في الاسلام. وكان هؤلاء الحكام مستقلين عملياً ولكنهم يعتبرون أنفسهم أتباعاً أوفياء للخليفة الذي يقتدي به جميع المسلمين^(١٤).

ولم يكن مثل هذا الاستنباط لسلطة الخلفاء - رغم شرعيتهم - بين العامة فقط، بل كان في بلاط الملوك أيضاً. ذلك أن الملوك وإن كانوا يعرفون مورد شرعيتهم السياسية جيداً ولا يبادرون إلى انكاره، غير أنهم يعتقدون أن قدرة الملكية هي المحافظ والحارس الوحيد للخلافة، وربما كان الاعتقاد بقوة اساس شرعية الخلافة الذي لا يزعزع نظرياً، والاعتقاد بضعفه عملياً توأمن. يقول ب. لويس عن درك الحكام السلاجقة لسلطة الخلافة: «كان الفاتحون الترك يشعرون بأن من واجبهم خدمة الاسلام، وأن عليهم أن يدافعوا عن الخلافة وأرباب دنيا الاسلام والمحافظ عليها ضد الأخطار الداخلية والخارجية باعتبارهم المدافعين الجدد عنها. وقد أدوا واجبهم هذا على أحسن وجه، فوفر الحكام الاتراك وجيوشهم السلطة والقدرة السياسية والعسكرية الضرورية لمقاومة ورد الخطرين الكبيرين الذين كانوا يهدّدان عالم السنة، أي قتالهم للخلفاء الاسماعيليين، ومن ثم الصليبيين الأوربيين المهاجمين»^(١٥).

واكبر الظن أن أباحامد محمد الغزالي أنهى فترة عزله باعتداده على مثل هذا التحليل للأوضاع، ومثل هذا الاستنباط لسلطة الخلافة السياسة وقدرتها والسعي إلى هداية الخلق واصلاحهم. ومن البديهي أن لعزلة الغزالي أسباباً سياسية أيضاً. وما يمكن الاستنباط من «المنقذ من الضلال» أن تركه للعزلة لا يخلو من أسباب سياسية. ونحن نعلم أن الغزالي كان يهتم في هذا الكتاب كغيره من كتاباه باشتداد دعاية الباطنيين، وقد أشار إلى الأخطار التي كانوا يستطيعون توجيهها إلى حدود السياسة العملية. يقول الغزالي بصراحة «أنه أصيب بوخز في الضمير لترخصه

بالعزلة، وهو يدرك أكثر من غيره دقائق ومشاكل دعاية الفلاسفة، وبأدر إلى التردد في نفسه. فإذا تعنيك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك»^(١٦).

على أن الغزالي رغم إيمانه الذي لا يتطرق إليه الشك بأن هذه الأوضاع المضطربة وسوء العصر قد جاوز الحد، وابتلي الناس بضعف الايمان وانه وحده المطلع على الداء والدواء، فقد بادر إلى التفكير وقال: «ثم قلت في نفسي متى تشتغل أنت بكشف هذه الغمة ومصادمة هذه الظلمة والزمان زمان الفترة والدور دور الباطل، ولو اشتغلت بدعوة الخلق عن طرقيهم إلى الحق لعاذك أهل الزمان في جمعهم وأنى تقاومهم فكيف تعايشهم؟ ولا يتم ذلك الاظروف مساعدة و سلطان متدين قاهر فترخصت ببني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة وتعللاً بالعجز عن إظهار الحق بالحجة، فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه لاستحريك من خارج، فأمر أمر الزام بالنهوض إلى نيشابور لتدارك هذه الفتنة؛ وبلغ الإلزام حداً كان ينتهي لو أصررت على الخلاف إلى حد الوحشة، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف فلا ينبغي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة و طلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق ولم ترخص نفسك لعسر مقاساة الخلق؟»^(١٧)

ويمكن الاستنباط مما مر أن الغزالي كان يرى أن ترك العزلة والاقدام على الاحياء يتعلق بظهور ملك يطمئن لدعومه؛ ويبدو أن الإمام محمد الغزالي شاهد في ناصية السلطان الأمل فيه بأن الزمن أصبح ملائماً لتجديد أسوار السنة الدينية، هو اقتران نجم سعده بنجم سعد ملك عادل، «فشاورت في ذلك (أي ترك الزاوية) جماعة من أرباب القلوب والمجاهدين، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة، والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير و رشد قدرها الله - سبحانه - على رأس هذه المائة، وقد وعد الله - سبحانه - باحياء دينه على رأس كل مائة^(١٨)». واكبر

الظن أن موت بركيارق في ٤٩٨ هـ كان ذا أثر في العودة إلى الحياة النشيطة، واقترب الانقلاب الباطني عند الغزالي مع تطورات الأوضاع الخارجية^(٩١). وأهله ذلك لقيادة أحياء الدين على رأس مائة جديدة.

ويمكن أن نقف من الشرح المختصر المذكور آنفاً على أهمية السياسة في عصر الغزالي، والدور الذي لعبته في تطوره الفكري. وتدل هذه الملاحظات النظرية والتاريخية على أن الغزالي أهل العمل، والعالم السياسي كان لا يستطيع البقاء على هامش الحياة السياسية والاجتماعية في عهده، وذلك مارس قضايا زمانه وعهده بالفكر والعمل. وبالنظر إلى ذلك لا يمكن الشك في أن الغزالي بادر - بناءً على طلب من الملك السلجوقي - إلى تأليف نصيحة الملوك في أواخر حياته وأثناء كتابته المنتقد من الضلال، وبيان عودته إلى النشاط وترك الزاوية؛ وبعد أن أورد مقدمة في بيان الأحكام والنصائح الشرعية كلم السلطان على قدر دركه كما بدأ الكلام في المستظهري بلفظ الخليفة بقوله «كلم الناس على قدر عقولهم».

فإذا كان نصيحة الملوك - كما قيل - أثر فريد فيما كتب الغزالي، يمكن القول أن هذا الأثر الفريد يؤيد القاعدة ولا يعتد المنطق الباطني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي وحده لا يخل فيها تنوع الآثار واختلاف البيان والتعبير، غير أن هذه الوحدة التي هي وحدة المنطق والانسجام الباطني لآراء الغزالي ليست ممكنة عن طريق «التحقيقات الأدبية» والاهتمام بالظاهر^(٩٢). وبناءً على ما مر من ملاحظات، وبالنظر إلى النتائج التي حصلنا عليها من تلك الملاحظات، سنسعى إلى بيان استمرار وحدة الفكر عند الغزالي في مواجهة السلة السياسية بالنظر إلى بعض الفقرات التي تبدو في الظاهر متعارضة في كتاباته المختلفة.

إن أساس النظرية السياسية عند الغزالي تقوم على أن حياة الإنسان مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، يقول الغزالي في كتاب فاتحة العلوم: «إن مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ولا نظام للدين إلا بنظام

الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله تعالى، لمن اتخذها آلة ولم يتخذها وطناً ومستقراً، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين...»^(٩٣) إن هذا التعارض بين الدين والدنيا والسعي لحله، هو أساس الفكر السياسي عند الغزالي والمحور الأصلي لنظراته في السياسة. ثم إن وجود هذين القطبين المتعارضين وتآرجح الغزالي العالم السني بينهما بانظر إلى التطور في الحوادث السياسية، هو السبب لوجود الخط البياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي.

والفرق الأساس بين كتب السياسية ومانسميه كتب الشرعية^(٩٤) أن كتب السياسة تجعل الدنيا والعلاقات الدنيوية عامة أساساً لشرح المسائل السياسية، وتعتبر الدين أحد العوامل التي يقوم عليها المجتمع الإنساني. أما في كتب الشرعية فبالعكس لأهمية للدنيا إلا باعتبارها مزرعة الآخرة، وهذه النقطة التي نشير إليها إشارة عابرة آثار و نتائج مهمة في شرح المسائل السياسية. ويبدو أن الغزالي أراد أن يعرض لناحلاً ثالثاً بالإضافة إلى هذين الحلين؛ وذلك فإنه ينظر في معنى الدنيا ويرى وجود مراتب للسياسة، يقول الغزالي حول معنى الدنيا في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد: «فإن قيل لم قلتم أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، بل لا يحصل إلا بنظام الدنيا، بل لا يشتغال بعمارة أحدهما خراب للآخر. قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن، فإنه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التمتع والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة، وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت، وأحدهما ضد الدين، والآخر شرطه؛ وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة، فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليها إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات والأمن من سائر الآفات؛ ولعمري من أصبح آمناً في سربه، معافى بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها؛ وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع

الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين الأمن على هذه المهام الضرورية، وإلا فن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل، وهما وسيلته إلى سعادته الآخرة، فإذا بان نظام الدنيا، أعني أن مقادير الحاجة شرط لنظام الدين^(٢٣)».

و يبادر الغزالي إلى تعريف السياسة وأنواعها معتمداً على مثل هذه العلاقة بين الدين والدنيا، و يورد ضمن بيانه لمراتب السياسة فرقاً أساسياً بين السياسة المثالية والواقعية، يقول في فاتحة العلوم في بيان معنى المراتب السياسية مع تأكيده على أهمية تنظيم الأمور الدنيوية وتوفير أسبابها: «و أعني بالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، وهي على أربع مراتب: الأولى وهي العليا: سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهريهم وباطنيهم. الثانية: سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً، لكن على ظاهريهم، لا على باطنيهم. والثالثة: سياسة العلماء بالله وبيده الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة إلى الاستفادة منهم، ولا تنتهي قوتهم إلى التصرف في ظاهريهم بالالزام والمنع. والرابعة: الوعاظ، وحكمهم على بواطن العامة فقط؛ وأشرف هذه المقامات بعد النبوة إفاضة العلم وتهذيب نفوس الناس من الأخلاق المذمومة المهلكة، وارشادهم إلى الأخلاق الحمودة المسعودة وهو المراد بالتعليم^(٢٤)».

و على الرغم من أن الغزالي يعتبر سياسة العلماء أشرف سياسة بعد سياسة الأنبياء؛ لكن يتبين مع يسير من الدقة أن السياسة الوحيدة التي يمكن أن تعمل على التنظيم الواقعي للأمور بعد ختم دائرة النبوة، هي سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين الذين جعلهم الغزالي في مستوى واحد وليست سياسة العلماء بالله وبيده الذين هم ورثة الأنبياء؛ وذلك لأن حكمهم على باطن الخاصة من جهة، ولا تنتهي قوتهم إلى التصرف في الظاهر بالالزام والمنع، وبعبارة أخرى فإن

سياستهم هي السياسة الفاضلة على الخاصة وليست سياسة الغلبة على عموم الناس. و من الطبيعي أن نظام الأمور الدنيوية لا يستتب إلا بسيف الخليفة والسلطان المطاع؛ و على هذا فإن السياسة الفاضلة للأنبياء وورثتهم هي جلاء صداً الأخلاق السيئة والمذمومة من النفوس والأرواح. و ليس لهذه السياسة صلة بـ «الغلبة»، فإذا لم تكن السياسة الفاضلة ممكنة إلا في حدود باطن الخاصة، فإن الواقع السياسي يحكم ألا يكون فرق بين الخليفة - أو الإمام كما يقول الغزالي و مراده الإمام المطاع - وبين السلطان. هذا رغم أن الواقع التاريخي لا يتفق مع الالتزامات النظرية.

و الغزالي يستعمل الخلافة والسلطنة وكذلك الإمام المطاع بمعنى واحد في البحث السياسي فيقول: «إن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع^(٢٥)». ذلك لـ «أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع»؛ و يقول في هذا الموضوع و قليلاً بعده في شرح الموضوع: «إن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا تنتظم إلا بسلطان مطاع، فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلطان والأئمة، وأن ذلك لودام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج وعم السيف و شمل القحط و هلك المواشي و بطلت الصناعات؛ وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثر يهلكون تحت ظلام السيوف. ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان، و لهذا قيل الدين أس والسلطان حارس، و ما لأس له فهدوم، و ما لا حارس له فضايع. و على الجملة لا يتنأى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم و ما هم عليه من تشتت الأهواء و تباين الآراء، لو تركوا وشأنهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم. و هذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعاً؛ فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه، فاعلم ذلك^(٢٦)».

والحقيقة أن الغزالي مهّد طريق العبور بمثل هذا الاستدلال من احياء علوم الدين و سياسته الفاضلة الى المستظهري و نصيحة الملوك، و لذلك لا يمكن الشك في استمرار فكره السياسي رغم التنوع في اسلوب البيان والكلام. و قبل أن بنادر إلى بيان هذه الموضوع نجد من الضروري ايراد بعض الملاحظات الأخرى اضافة إلى ما ذكرناه آنفاً.

ينبغي عدم تصور أن الغزالي بتأكيد على سياسة الخليفة والسلطان، كفّ يد علماء الدين عن السلطة السياسية. فالدنيا منزل من منازل الآخرة، ولا يمكن معرفة طريق السعادة الاخرية والوصول إليه إلا في ضوء الدين. و يحتاج السلطان -الذي لا يعرف الطريق- إلى مرشد ويكون للدين -الذي لا يستقيم الا عن طريق نظام الأمور الدينية- حامٍ قوي. «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة و طريق التوسط بين الخلق، إلى طريق سياسة الخلق لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا. و وجه تعلقه بالدين أن الدنيا منزل من منازل الآخرة، بل هي مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين الا بالدنيا؛ و لذلك قيل الدين و الملك توأمان، والدين أصل و السلطان حارس، و ما لا أصل له فهدوم، و ما لا حارس له فضائع»^(٢٧).

و يمكن ملاحظه استمرار هذا الفكر في كتاب المستظهري، و يحكم الغزالي ضمن ردّ عقائد الباطنية الدينية و نظرية الإمامة عند الشيعة بـ «وجود قدر مشروط لصحة الإمامة في الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين ثبت الله دولته -، و بالنظر الى شرعية الخليفة التي لا تنكر، يعتبره واجب الإطاعة، و أنّ امامته على وفق الشرع؛ و أنّه يجب على كل مفت من علماء الدهر أن يفتي على القطع بوجوب طاعته على الخلق و نفوذ أفضيته بالحق و بصحة توليته الولاية و تقليده للقضاء و صرف حقوق الله اليه ليصرفها إلى مصارفها، و يوجهها إلى مظانها و مواقعها...»^(٢٨).

و فلاحظ في هذه الفقرة بعض المسائل التي تبدو عجيبة و غير عادية إذا ما قورنت بالصورة التي في ذهننا عن الغزالي العالم المشروع، كما هو الحال في كثير من فقرات كتاب

نصيحة الملوك التي تبدو عجيبة و غير عادية بالمقارنة مع كيميائى سعاد (كيميائى السعادة) و إحياء علوم الدين، فإذا كان الشك جائزاً في نسبة نصيحة الملوك الى الغزالي بناء على «الدراسات الأدبية»، فإن من المؤكد أن كتاب المستظهري له. يقول هنري لاثوست الذي درس بدقة الفكر السياسي عند الغزالي و عمل خاصة على شرح سياسته الشرعية الفاضلة مشيراً إلى الفقرة السابقة: «يمكن القول في الجملة أن كتاب المستهزي يصل إلى نوع من الخلافة المطلقة التي شرح الماوردي أساسها في الأحكام السلطانية، والذي يبعث على العجب، تلك العبارات و الألفاظ الطاحفة بالمدح و الثناء التي استعملها الغزالي في مدح المستظهر و التمجيد بخصاله. و الانسان يسأل نفسه هل كاتب هذه العبارات هو الغزالي المعتزل الذي رغب عن الدنيا و مافيه؟ و نظراً للتملقات التي وردت في المستظهري يتبادر إلى الذهن أن كاتبها رجل بلاط عجول أكثر منه رجل اخلاق أو فقيه مشرع. و مع كل هذا ينبغي ألا يغيب عن البال أن الغزالي كان يتمتع اثناء تأليفه للمستظهري باعتماد الخليفة الكامل، و قد عقد الآمال عليه لاصلاح الدولة»^(٢٩).

لا شك في صحة ماورد من توضيح حول اعتماد الخليفة الكامل على الغزالي، اما فيما يتعلق بأمل الغزالي في اصلاح الخليفة للدولة فقيه نظر. فما هي القرائن و الإشارات التي كانت تبعث الأمل في نفس الغزالي باصلاح المستظهر بالله للدولة و اي اصلاح كان ينتظر في داخل الخلافة؟ فنحن نرى أن كلام لاثوست ليس أكثر من ايضاح، لأن الغزالي أشار في المنقذ من الضلال^(٣٠) إلى أمثاله. و كذلك يمكن الحدس بالنظر إلى ما قيل في الخط البياني للفكر السياسي عند الغزالي و واقعيته، أن الغزالي كان يهتم بالتقرب من الخلافة أكثر مما يأمل في اصلاحها؛ و قد أدى الخطر الذي يهدد الخلافة من الداخل إلى أن يزداد هذا التقرب عمقاً و سرعة.

لقد أصبح الفكر السياسي عند الغزالي أكثر عمقاً في بعض النواحي بالنظر الى ماواجه مدرس نظامية بغداد السابق من تجارب سياسية و فشل و خيبة أمل؛ و ذلك رغم استمراره و

ارتباطه المنطقي، فقد بادر الغزالي مع مرور الزمن إلى النظر في طبيعة و ماهية العهد المتلاطم الذي يعيش فيه، وسعى إلى شرح الأزمة المحيطة التي تهدد أركان الخلافة والمجتمع بالانهيار. ومما لاشك فيه أن الغزالي لم يفرق خلافاً لكثير من مشاهير تاريخ الفكر بايران وهو في خلوة الزاوية في اعماق نفسه، ولم يأبه للأمور السياسية والاجتماعية. فقد اشتبك حجة الاسلام ومدرّس نظامية بغداد مع جميع وقائع و شخصيات زمانه وترك بصحته على جبين جميع التيارات السياسية. فلم يكن الغزالي عالماً يعيش على هامش الوقائع والحوادث السياسية والتاريخية، بل كان أهل عمل في مركز الاتحادات والانشعابات، وكان فكره السياسي متغير بحيث هو الذي يؤثر في منطق تعير الحوادث والتيارات السياسية والتاريخية.

إن أهم القضايا المهمة في دراسة و رسم الخط البياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي بالمقارنه مع التيار الرئيسي لتاريخ الفكر السياسي بايران، أن الغزالي استطاع خلافاً لكثير من كبار رجال الفكر الايرانيين أن يدوّن سياسته الفاضلة ايضاً على أساس الوقائع الاجتماعية والسياسية. ولذلك لم تكن تكراراً كاملاً للآراء والافكار السياسية المنتشرة آنذاك، وإن كان قد تأثر بها تأثراً عميقاً؛ وقد أدى اهتمام الغزالي في النهاية بالحوادث السياسية والتاريخية إلى تقييمها تقييماً واقعياً. ولعلّ تقييم الغزالي التشاؤمي لأوضاع زمانه وحتى أن تخطيطه لنظرية الانحطاط العامة التي يمكن أن نجد عناصرها في كتاباته، قد وجه قاسمة ومهلكة لاعتقاده بسياسة فاضلة.

والأهمية الكبرى في تفسير تطور الفكر السياسي عند الغزالي من السياسة الفاضلة إلى الواقعية، ادراكه للتغيير الأساسي في طبيعة زمانه و ماهيته. والغزالي بالجملة عالم متشائم، وهذا التشاؤم لا يتفق في كثير من المواضع مع كونه مشرعاً. وقد روى عن حاتم الأثم في نصيحة الملوك أنه سئل «لماذا لا نجد ما وجد السلف؟ قال: لأننا لانملك خمسة أشياء: الأول: الاستاذ الناصح، والثاني: الصديق الموافق، والثالث:

الجهد الدائم، والرابع: الكسب الحلال، والخامس: الزمان الملائم^(٣١)». فالزمان غير الملائم جعل من غير الممكن تنفيذ السياسة الهادفة والحكومة الفاضلة؛ ويرى الغزالي الذي يهتم بدور ازدواجية الملك والدين، أن سبب عدم تلاؤم الزمان و ضياعه يكمن في أمرين: الأول أن العلماء فسدوا، و ادخلوا سمّ هذا الفساد في أركان الدولة والمجتمع؛ كما قال الرسول: «كان الخلق في أول الزمن نائمين والعلماء صاحين؛ والعلماء اليوم نائمون والخلق ميتون؛ فمافائدة كلام النائم للميت». وهذا كان في العصر الذي فسد فيه رأي الخلائق، وساء عمل الناس و نيّتهم. ومالم يكن الخوف و سياسة السلطان والملك، فلاصاعة للخلق ولاصلاح^(٣٢)».

و يمكن بالنظر إلى التطور الأساسي في أوضاع الزمن و طبيعته و ماهيته بيان الكثير من التطورات السياسية والتاريخية الأخرى، و يستنتج الغزالي من عدم امكانية السياسة الفاضلة والحكومة الفاضلة، أن هذا التطور الأساسي سيتبعه تغييرات مهمة، منها فساد الرعية الذين يشكلون المادة الأولية للسياسة الفاضلة. و يطول حديث الغزالي حول ذلك يلخص كلامه بقوله: «و مقصودنا الذي يتضمن الكثير أن عصرنا شديد الخلاف والناس عنه غافلون، والسلطين بالدنيا مشغولون وبالمال مغرمون، ولا يصح التفاؤل عن الناس؛ فقد قيل في المثل الغربي: العبد يُقرع بالعصا والحُرّ تكفيه الإشارة. وقد كان زمن و عصر ينشر الأمن في جميع العالم رجل واحد، و يسخره بادرة يحملها بيده، يعنى امير المؤمنين عمر الخطاب - رضى الله عنه -، و لذلك فن ذلك الوقت و فن سياسة للرعية. واليوم إن سيست الرعية تلك السياسة قد استشرى الفساد، ولكن ينبغي أن يكون للملك هيبة و سياسة ليقوم كلُّ بعمله و يأمن الخلق بعضهم بعضاً^(٣٣)».

و يلحظ الغزالي رأيه في تغيّر هذا الزمن بهذه الجملة: «كان الدين في عهد نبينا - عليه الصلاة والسلام - مطلوباً، واليوم تطلب الدنيا^(٣٤)». ففساد العلماء يمكن أن يبين سيطرة حب الدنيا باعتباره طبيعة هذه الفترة و ماهيتها. اما المسألة

رسم بياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي

عرشه. قال: إستقم يا عرش، فصاع العرش: إستقم أنت لنستقم؛ كما قال الله تعالى: إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم^(٣٨).

إن ماورد في تطور الفكر السياسي عند الغزالي لايعني تأييداً لكلام ابن رشد، الذي اتهم خصمه بضعف العقيدة و انحراف الفكر. فنحن نعتقد بأن للغزالي مكانة و منزلة ساميتين في تاريخ الفكر السياسي بايران، شأنه يعتبر من اوائل علماء العصر الاسلامي في ايران، في ادراكه العميق لمنطق السلطة السياسية على أساس الشرح الذكي لوضع الزمن و ماهية العصر و نحن بتقييمنا الصحيح لتطور الفكر السياسي عند الغزالي لا نتمكّن من رسم خط بياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي فقط، بل من رسم خط بياني لتطور الفكر السياسي في ايران في العهد القديم. ولا يعتبر الغزالي العالم الوحيد الذي أعرض عن المثالية إلى الواقعية السياسية؛ ففكير من الفلاسفة والعرفاء و أهل الدين كل سلك بدوره طريقاً كان قد مهّده الغزالي بمساعيه؛ فبابا أهفصل الكاشاني و نجم الدين الرازي صاحب مرصاد العباد و الامام فخر الرازي كانوا في زمرة الذين يمكن أن يدرس فكرهم السياسي في ضوء الدراسة الصحيحة لتطور الفكر السياسي عند الغزالي، و بيان المنطق الوحيد الباطني لتطور الواقعية السياسية و استمرارها في ايران.

المصادر و الهوامش

١ - ان وضع اكثر الشعراء و لاسيما الذين ينظمون القصيد متساوون تجاه السلطة، و لا يحتاج ذلك لتأكيد مجدد، كما كان كثير من أهل الدين و الفلاسفة في خدمة السلاطين، و قد قدموا أفضل آثارهم بأنفسهم.

٢ - لبيان حالة من الشك في صدق الغزالي يمكن مراجعة.

J. M. Abd-El-Jalil. "Autour de la sincerite" d'Al-GAZZÂLÎ
IN mélanges Louis Massignin. Institut de Samas, 1956,
T. I. p. 57. 72

و لبيان السبب السياسي لهذا الشك في صدق الغزالي يمكن

الثانية التي أشار إليها الغزالي أن حب الدنيا أدى إلى وضع خطير لا يمتثل و خطير، و هو ابتعاد جماهير الناس عن الخلافة و توجيههم إلى دعاية الاسماعيليين. و يرى الغزالي في غاية التشاؤم أن هذا الوضع أصل كل المساوئ، كما يرى جماهير الناس تبلور لجميع المفساد أيضاً. ذلك أن أساس التحليل السياسي عند الغزالي يقوم على أن الخليفة و السلطان أساس السلطة السياسية، كما تسمع في الأخبار: «السلطان ظل الله في الأرض»^(٣٥). و السلطان الذي هو ظل الله و نائبه لا يمكن أن يكون موضع صدور الشر؛ بينما على العكس أساس و قوام الرعية على الفساد و الشر. «و اليوم كل ما يفعله و يقوله الأمراء مثاً، و اذا ساء عملنا و خناً و كذبنا و لم نحفظ الأمن، كانوا ظالمين جائرين أيضاً، و كما تكونونه يولّى عليكم». تمنع في هذا الكلام أن عمل الخلق من عمل الملوك، و اذا وصف بلد بال عمران و أهله بالراحة و الاطمئنان و أنهم من ملكهم ناعمون، فاعلم أن هذا الخير من نية الملك و ليس من الرعية، و هذا يؤيد ما قال الحكماء: «الناس بملوكهم أشبه منهم بزمانهم»؛ و قيل أيضاً: «الناس على دين ملوكهم»^(٣٦).

و لا يتوقف الغزالي عن تكرار هذا الكلام، و هو أن طبيعة الزمان و هيئته قد تغيراً، و الرعية بلا خجل و لا أدب و لارحمة يمكنون لتعريض النظام الاجتماعي و النظام السياسي إلى الخطر بالاستفادة من ضعف السلطان؛ و قد وصل الغزالي من تقييمه لماهية زمانه و طبيعته إلى أنه ينبغي الانتخاب بين جور السلطان و خراب العالم. و من الطبيعي أنه يفضل ذاك على هذا؛ فمن الواجب أن يحكم الملك و أن يكون ذا سياسة، لأن السلطان خليفة الله، و ينبغي أن يكون من الهبة إلى حد لا يستطيع الرعية القيام إن رأوه من بعيد؛ أسس أساس الملك، و خير الملك و بركته و عمرانه ينبع من عدل الملك، و عمل الخلق متصل بعمل سلطانهم: «حكي أن النبي سليمان - عليه السلام - كان يجلس على العرش، فحملته الريح؛ نظر سليمان في تعجب إلى تحته، و أمر جنياً و غولاً و الطيور و الخلائق و الكبار و الهبة و السياسة أن يستقيم

رسم بياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي

الرجوع إلى رأي بطروشفسكي: «و مع هذا فقد شك بعضهم في حياته في طرق هذا التغيير في العقيدة، و يُظن أن كفَّ يده من العالم والفرار من بغداد ربما كان لأسباب سياسية؛ ذلك أنه قبل فراره عام ٤٨٨ هـ عزل السلطان السلجوقي بركيارق عمه تُتُش الذي كان ينافسه على الحكم و قتلته، وقبل هذه الحادثة كان الخليفة المستظهر يدافع عن تُتُش، ولذلك فإن الغزالي الذي كان له منزلة كبيرة بين حاشية الخليفة و كان مستشاراً له ربما خاف من انتقام بركيارق. و قد قيل أن عودة الغزالي إلى بغداد كانت بُعيد موت السلطان بركيارق عام ٤٨٩ هـ إيليا پاولوتيش بطروشفسكي. اسلام در ايران، ترجمة كريم كشاورز، پیام تهران، ١٣٥٤ هـ ش، ص ٢٣٧.

و يقول هنري لاثوست: إن قتل نظام الملك حرم الغزالي من مدافع قوي، و حينما دخل بركيارق بغداد عام ٤٨٨ هـ ترك الغزالي الذي كان يزعم محمد بن ملكشاه عند الخليفة بدلاً منه - التدريس. و هذا التصميم على ترك التدريس الذي تحلى في المنقذ من الضلال بشكل أزمة نفسية و اضطراب باطني و قصد الاعراض على الاعمال الرسمية يمكن أن يكون تصميم رجل كان من أهل المصالحة و المداراة. و قد عاد الغزالي إلى التدريس في النظامية سنة ٤٩٩ هـ بعد موت بركيارق عام ٤٩٨ هـ و في عهد صدارة فخر الملك وزير السلطان سنجر. و بعد سنة فتك الباطنيون الملك بطعنة خنجر. و بعد ثلاث سنوات من ذلك اعتزل الغزالي في طوس و مات في نفس السنة ٥٠٥ هـ.

H. Laou st, les schismes dans l'Islam, payot, Paris, 1977, p. 202.

٣- يرجع من أجل ذلك إلى مجموعته رسائل الغزالي إلى ايران و الوزراء المعاصرين: فضائل الأتام من رسائل حجة الاسلام. تصحيح عباس اقبال، ابن سينا، تهران، ١٣٣٢ هـ ش. و نورد فيما يلي كنموذج فقرة يشبه مضمونها تماماً مضمون نصيحة الملوك، لاتدع شكاً في نسبة هذه الكتابة للغزالي: «أيها الأمراء القائمون على الدولة الجديدة، إن أردتم أن تستمر الدولة و تكون مباركة، لابد أن تميزوا بين الدولة و عدمها و تعلموا بأنه ليس لكم ملك واحد، بل اثنان: الأول ملك خراسان والثاني ملك السماء

و الأرض، و الذي ملكه مكلكم. و غداً يوم القيامة تقفون أمامه للحساب، فيقال لكم: كيف أدبتم حق النعمة، و قلوب الملوك خزائن الله تعالى؛ لأن كل ما يستحدثه في عالم التراب من الرحمة و العقوبة، هو بواسطة قلوب الملوك. و يقول: قد سلمت خزانة قلبي اليكم، و جعلت لسانكم مفتاح تلك الخزنة، فهل أدبتم أمانة الخزنة أو خنتم الأمانة؟ فكل من حجب عن الملك حال مظلوم خان الخزنة، فأصغوا. و اعتبروا إن هذه الدولة فانية، و خجل الحياة في الأمانة باق». فضائل الأتام، ص ٩-١٠.

٤- سيد جواد طباطبائي. مقدمة تاريخ فكر سياسي در ايران، المعارف، دورة دوم، شماره ٢، تهران، ١٣٦٤ هـ ش، ص ١٠٢-٧٩. و قد اهتم المرحوم حميد عنایت بموضوع كتب السياسة في ايران في العصر الاسلامي، و أشار إشارة عابرة إلى هذه المشكلة دون أن يستطيع بيان أبعاد الموضوع الواسعة و شرحها. و يجب ألا يغيب عن البال أن كتاب المرحوم عنایت يدور بصورة عامة - و لو لم يكن منحصراً - بالفكر السياسي في الاسلام المعاصر، و يتحدث عن المسائل المتعلقة بالقديم كمقدمة للموضوع:

«... يوجد جانب من الفكر السياسي عند المسلمين يعكس كلياً صورة متغيرة للصلة بين الحاكمين و المحكومين، و ينبغي الحديث عنها؛ و هذه الصورة تتجلى في نوع من المتن يعرف بنصيحة الملوك دون بقلم نوابغ كالغزالي و الخواجه نصير الطوسي و سياسيين أمثال نظام الملك، يعرض فيها نظرية تتعلق بالملكية يبدو فيها بوضوح تأثير العقائد و الآراء عند الايرانيين قبل الاسلام فيما يتعلق بالحكم و إن كانت قد برت بشكل اسلامي مناسب. و يمكن مشاهدة نماذج من هذا التعريف حتي في آثار فقهاء يدافعون عن الاستبداد باعتباره أقل شراً بممارسته مع الهرج و المرج و قد أكد هنا على العدالة باعتبارها شرطاً ضرورياً للحكم، و على عواقب الظلم الوخيمة و العمل في سبيل الدين و رفاهية الناس باعتبارها العامل الوحيد لشرعية الاستفادة الاستثنائية من الاستبداد». حميد عنایت. اندیشه سياسي در اسلام معاصر، ترجمة بهاء الدين خرماهي، انتشارات خوارزمي، تهران، ١٣٦٢ هـ ش، ص ٣٥-٣٦.

٥- يرجع إلى:

رسم بياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي

وقد طلب امراء بركيارق منه أن يحضروا بين يديه بأسلحتهم خوفاً من هجوم الاسماعيليين؛ وقد سمح السلطان لهم بذلك».

نقلاً عن ب. لويس. نفس المصدر، ص ٧٨.

٩- ب. لويس. نفس المصدر، ص ٤٠.

١٠- نفس المصدر، ص ٤٥.

١١- نفس المصدر، ص ٤٩.

١٢- نفس المصدر، ص ٥٥. و يرجع كذلك الى:

Hamid Emayat, "An outline of the Political philosophy of the Ikhwan al-Safâ" in Ismaili contribution to Islamic.

Edited by S. H. Nasr, Iranian Academy of philosophy.

Tehran, 1977, p 23-49.

١٣- حتى في عهد السلطان محمود كانت الخلافة ظاهرية، و كان السلطان محمود يستطيع فتح بغداد و يقضي على الخلافة؛ و لكن حفظ الخلافة كان حجة لقتل «القرامطة والرافضة» الفجيع، و كان السلطان محمود يعتبر نفسه ممثلاً و عاملاً على تنفيذ نوايا الخليفة. و لا يمكن لمؤرخ أن يصل في وصف الجو العام لبلاط السلطان غازي إلى درجة شعراء البلاط، فنحن نجد في اشعار فرخي السيستاني و عنصرري التي مدحها فيها السلطان محمود الغزنوي تجيداً له لقتل القرامطة و ذكر فتوحاته و مذاجه. يرجع في ذلك إلى:

فرخي سيستاني ديوان، بكوشش محمد دبير سياقي، انتشارات زوار، تهران ١٣٣٥ هـ ش، ص ٢٥٩-٢٦٠: الأبيات ٥١٣١ و ٥١٤٣-٥١٤٨؛ وكذلك ص ٢٢١: الابيات ٤٤٢٢-٤٤٢٤ و ابوالقاسم حسن بن أحمد عنصرري. ديوان، تصحيح يحيى قريب، ابن سينا، تهران، ١٣٤١ هـ ش، ص ١١١.

١٤- و. و. بارتولد، خليفة و سلطان، ترجمة سيروس ايزدي، انتشارات أميركبير، تهران ١٣٥٨ هـ ش، ص ٢٢.

١٥- ب. لويس. نفس المصدر، ص ٤٨.

١٦- الغزالي المنقذ عن الضلال، ص ٦٢.

١٧- الغزالي، نفس المصدر، ص ٥٨.

١٨- تقارن مع الفقرة التي وردت في رسائل الغزالي: «بعد اثنتي عشرة سنة من العزلة، الزمني فخر الملك -رحمة الله عليه -

H. Laoust, La politiguede Ghazali, p. Geuthner, Paris, 1970.

و ترجمته الفارسية بعنوان: هانري لاثوست. سياست و غزالي، ترجمة مهدي مظفری، انتشارات بنياد فرهنگ ايران، تهران، ١٣٥٤ هـ ش، ٢ جلد.

٦- ابن رشد. فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة. ترجمة سيد جعفر سجادی، انجمن فلسفه ايران، تهران، ١٣٥٨ هـ ش، ص ٦٨: الغزالي «يبدو أنه اشعري مع الأشعري و صوفي مع الصوفي و فيلسوف مع الفلاسفة. كما قيل في المثل:

يوما يمان إذا لقيت ذا يمن و إن لقيت معديا فعدنان ٧- برنارد لويس. فدائيان اسماعيلي، ترجمة فريدون بدره اي، انتشارات بنياد فرهنگ ايران، تهران، ١٣٤٨ هـ ش، ص ١٩٣. ٨- ابوحامد الغزالي، المنقذ من الضلال، طبع مكتبة الجندي، ص ٣٤.

إن فتوى الغزالي حول الشيعة الاسماعيليين عجيبة و قاطعة «فن الواجب العلم بأن هؤلاء القدم (اي الإباحية و الزنادقة) أسوأ الخلق، و أردا الأمة. و علاجهم مأبوس منه، و لا فائدة لنصحهم و لا مناظرتهم. و إن الواجب قمعهم و استئصالهم و اراقة دمائهم، و لا سبيل لاصلاحهم إلا هذا «يفعل الله بالسيف و السنان ما لا يفعل بالبرهان». فضائل الأئمة من رسائل حجة الاسلام، ص ٨٧-٨٨.

نص فتوى أخرى نشرها الاستاذ محمد تقى دانش پژوه في مجلة كلية الآداب بتهريز (عام ١٣٤٤/١٧ هـ ش - الرقم ٣):

اعلم أن قتلهم أحلّ من ماء المطر و أوجب، و على السلاطين و الملوك أن يقهروهم و يقتلوهم، و أن يطهرو وجه الأرض من نجاستهم و وجاستهم. و لا ينبغي مصادقتهم و مصاحبتهم، و يجب ألاّ تؤكل ذبائحهم و لا يجوز نكاحهم. و اراقة دم ملحد أولى من قتل سبعين كافراً رومياً». نقلاً عن برنارد لويس. فدائيان اسماعيلي، ص ٧٢-٧٣.

«كان لا يتجرأ أحل من قواد الجيش و الرؤساء أن يخرج من بيته دون محافظ. كانوا يلبسون الدروع تحت البستهم، حتى أنّ أبا الحسن، وزير السلطان بركيارق كان يلبس الدرع تحت لباسه،

رسم بياني لتطور الفكر السياسي عند الغزالي

ميزان العلوم و اظهار الاستغناء من الامام المعصوم؛ بل المقصود أن هؤلاء، اي مدعو الإمامة الفاضلة، ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء، بل هم عن اقامة البرهان على تعيين الامام عاجزون طال ماجاريناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم و إلى المعلم المعصوم، و انه الذي عينوه، ثم سألناهم عن العلم الذي تعلموه من هذا المعصوم، و عرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها فضلاً عن القيام بحلها؛ فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب، و قالوا: لا بد من السفر إليه، و العجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم و التبحر بالظفر به، و لم يتعلموا منه شيئاً أصلاً كالتضمن بالنجاسة يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله و بقي متضمخاً بالخبائث». المنقذ من الضلال. و قد أصدر الغزالي فتوى في امامة المستظهر بالله معتمداً على مثل هذا الاستدلال.

٢١- الغزالي. نصيحة الملوك، ص ٢٣٥.

٢٢- نفس المصدر، ص ١٤٩.

٢٣- نفس المصدر، ص ١٤٧-١٤٨.

٢٤- نفس المصدر، ص ٢٦٣.

٢٥- نفس المصدر، ص ٨١.

٢٦- نفس المصدر، ص ١٠٩-١١٠.

٢٧- نفس المصدر، ص ١٣١-١٣٢.

٢٨- نفس المصدر، ص ١٧٨-١٧٩. قال الغزالي ايضاً: «إعلم أن زهد الناس من حسن سيرة الملك، و ينبغي على الملك أن ينظر في عمل الرعية - القليل منه والكثير؛ و ألا يرضى بعمل الانسانى السئى، و أن يحترم عامل الخير. و يكافى المحسن، و يمنع السئى عن سوء و يعاقبه على سوءه؛ و ألا يجازي ليرغب الناس بالخير، و يجنبهم الشر. و إن لم يكن الملك ذا سياسة و ترك السئى، فسَد عمله معه. و قد قال الحكماء: «طبع الرعية من طبع الملك. فسوء عمل الرعية و حسدهم من الملوك، لأنهم يتطبعون به» نفس المصدر، ص ١٠٧.

أن آتى إلى نيشابور، فقلت قد لا يحتمل كلامي في هذا الزمان، فكل من يقول الحق في هذا الوقت تنهض لمعاداته السماء والأرض....» فضائل الأئام، ص ١٠.

١٩- لاثوست. سياست و غزلي، ج ١، ص ١٨٥.

٢٠- أنظر: مقدمة جلال الدين همامي لـ إمام محمد غزالي، نصيحة الملوك، سلسلة انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ١٣٥١ ش. ص ٧٢، و مابعدھا. و كذلك الدكتور عبدالحسين زرین کوب. فرار از مدرسه (حول حياة و فكر إلى حامد الغزالي)، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ١٣٧٣ ش، ص ٢٥٤ و مابعدھا.

٢١- اما محمد غزالي. فاتحة العلوم - نقلاً عن محمد عبد المعز نصر. «فلسفة السياسة عند الغزالي» في «ابوحامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده»، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب و العلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦١، ص ٤٥٣-٤٥٤. ٢٢- سيد جواد طباطبائي. مقدمة تاريخ فكر سياسى در ايران، ص ٣٠٤ و مابعدھا.

٢٣- الامام محمد الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٢ م، ص ١٩٨.

٢٤- فاتحة العلوم - نقلاً عن محمد عبد المعز نصر. «فلسفة السياسة عند الغزالي» ص ٤٥٥.

٢٥- الامام محمد الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٨.

٢٦- نفس المصدر، ص ١٩٩.

٢٧- فاتحة العلوم - نقلاً عن محمد عبد المعز نصر «فلسفة السياسة عند الغزالي»، ص ٤٥٧.

٢٨- الامام محمد الغزالي، المستظهري - نقلاً عن محمد عبد المعز نصر، نفس المصدر، ص ٤٦٣.

٢٩- لاثوست، نفس المصدر السابق تحت رقم ٥، ج ١، ص ١١٦-١٧٠.

٣٠- يقول الغزالي في المنقذ من الضلال، ضمن الاشارة إلى رسالة كتبها في نظرية الإمامة: «الهدف من هذه الكتب، بيان