

اندیشه آرمانگرای غزالی

دکتر شجاع احمدوند*

چکیده

بحث نظامهای فکری سیاسی - اسلامی یا ظهور و سقوط این نظامها موضوع مباحث متنوع بوده و اغلب با نگاهی شرقشناسانه به آنها پرداخته شده است. در حالی که به نظر می‌رسد نگاهی درونی و اصالت بخش به فرهنگ اسلامی و سنت می‌تواند تبیین تازه‌ای از این مباحث ارائه دهد. از این زاویه فهم و نقد اندیشه سیاسی سنتی ایرانی - اسلامی یکی از اساسی‌ترین تلاشهای فکری کنونی باید باشد. این مقاله با چنین رویکردی سعی دارد در مقابل دیدگاه واقعگرایانه بر بعد آرمانگرایانه اندیشه غزالی تأکید کند و برخلاف نوشته‌هایی که غزالی را سیاستنامه نویس می‌دانند، معتقد است حتی در سیاسی‌ترین آثار نیز، غزالی شریعت نامه نویسی است که اصلاح جامعه را از خلال اندرزها و توصیه‌های اخلاقی پی‌می‌گیرد. البته از نقش سلطان بعنوان محوری‌ترین مقوله گفتمان سیاسی سنتی نیز غافل نیست، به طوری که اصلاح سلطان را شرط اصلاح دنیا و آخرت مردم می‌داند.

واژه‌های کلیدی:

سنت، آرمانگرایی، واقعگرایی، عقل ستیزی، دین و دنیا، نصیحة الملوك.

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

امام محمد غزالی طوسی^۱ (۴۰۵-۵۰۵ هـ.ق) از چهره‌های درخشانی است که در دیالکتیک عمل و نظر بر تقدم نظر تأکید دارد. بی‌تردید غزالی از شخصیت‌های جامع، پیچیده و چند بعدی است که به علت سوانح احوال و تحولات فکری و کثرت و تنوع نوشته‌ها مورد ارزیابیهای بسیاری چون منفعل سیاسی و درونگرا و نظریه‌پرداز و آرمانگرا و مدینه فاضله‌ساز و حتی واقعه‌گرا قرار گرفته و حتی برخی او را نقطه عطف تحول فرهنگ عربی اسلامی دانسته‌اند (الجابری، ۱۹۹۱: ۱۶۱-۱۶۲). چنانچه جریان اندیشه سیاسی دوران اسلامی در ایران را از آرمانگرایی تا واقعه‌گرایی ترسیم کنیم بی‌تردید غزالی مهمترین عنصر قطب آرمانگرایی آن به حساب می‌آید. چنین ترسیمی زمانی هویدا می‌شود که تأکید کنیم اندیشه سیاسی ایران بر مدار اصالت قدرت قرار داشته است، اما در مورد غزالی بعد آرمانگرایی اولویت دارد و حتی صحت انتساب بخشی از کتاب «نصيحة الملوك» که مهمترین مرجع استناد دیدگاه واقع‌گرایی است نیز در معرض تردید قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۹۷-۹۶ / قادری، ۱۳۵۷: ۸۶-۷۴ / غزالی، ۱۳۶۱: مقدمه). البته باید اشاره کرد که حتی اگر نصیحة‌الملوک از خود غزالی باشد باز چیزی بیشتر از نظریه‌ای آرمانگرایانه نیست که تمام تأکیدش بر «بایدها» است و اساساً توجهی به «هست»‌های زندگی سیاسی و اجتماعی ندارد. متأسفانه اشکال اساسی طرفداران اندیشه واقعه‌گرایی غزالی آن است که میان «حضور در عرصه عمل» و «اندیشه واقعه‌گرا» خلط کرده‌اند. تفصیل بحث را در ادامه این مقاله خواهیم آورد.

۱. غزالی را برخی به تشدید زاء و برخی به تخفیف آن خوانده‌اند که اولی به حرفه و دومی به اسم مکان اشاره دارد. هرچند قول ابن اثیر که به تشدید خوانده است حائز اعتبار بیشتری است. اما ابن طقطقی در «تاریخ فخری» قول دیگری را در این باره نقل می‌کند، او می‌گوید: «غزالی به سبب مجالست زیاد با ریسندگان بدان لقب خوانده شد ولی من در تسمیه غزالی به وجه دیگری برخورده‌ام و آن این است که گفته‌اند: چون غزالی پیرزنانی را که برای فروش رشته‌های خود به محل خرید و فروش آن حاضر می‌شدند می‌دید، و ضعف و تنگدستی و ناچیزی کسب ایشان را می‌نگریست، بر ایشان رقت کرده و رأیش بر این قرار گرفت که باید از صدقات چیزی به زنان مذکور بدهند، از این رو به غزالی شهرت یافت، (۱۳۷۶: ۲۰۷).

۱. سوانح احوال غزالی

شرایط زمانه و سوانح احوال غزالی تأثیری اساسی بر شکل‌گیری اندیشه غزالی داشت. غزالی در عصری زندگی می‌کرد که به زعم او دین اسلام از مجرای اصلی و صحیح خود خارج شده و به وضعی دچار شده بود که هرگز پیش از آن سابقه نداشت. اعتقاد مردم در اصل و حقیقت نبوت سستی گرفته و این سستی، به ضعف ایمان و کسالت در عمل به احکام دین، انجامیده بود. غزالی بررسی همه جانبه موضوع را وجه همت خود قرار می‌دهد. او چهار گروه را مسبب اصلی این سستی در ایمان و عقیده می‌داند. «یکی آنها که در فلسفه خوض می‌کردند، دیگر آنها که دم از تصوف می‌زدند، سه دیگر آنها که مردم را به کیش اسماعیلی و باطنی می‌خواندند و چهارم روش و معامله کسانی که در میان مردم به دانشمندی موسوم شده بودند». (یعنی فقها و متکلمان). این بیماری از نظر او همه گیر شده بود و طیبیان اندک بودند و مردم مشرف به هلاکت؛ در اینجا نیاز به یک مصلح دینی احساس می‌شد تا بار دیگر ایمان مردم را به حال نخستین بازگرداند (الفاخوری / الجبر، ۱۳۷۷: ۵۸۶). غزالی تلاش فکری خود را در چنین فضایی آغاز کرد تا بلکه بتواند شریعت را در مجرای اصلی خود قرار دهد. تلاش او تلاش متشرعی متعصب بود که هدفی جز اصلاح اعمال دینی مردم نداشت. او جامعه‌ای کاملاً آرمانی را در سر می‌پروراند که واقعیتهای موجود تنها انحرافی از آن شرایط ایدئال و مطلوب محسوب می‌شد. تمامی مباحث سیاسی اسلامی چون شورا، عدالت، مساوات، و... را صرفاً از منظر فقهی و شرعی می‌نگریست (عبدالخالق، ۱۹۹۸: ۲۰۶-۲۱۱). کما اینکه صفحات متعددی را به شمردن گونه‌ها و حالات مختلف امر به معروف و نهی از منکر در باب حکومت‌گران اختصاص داد (غزالی، ۱۳۷۶: ۷۳۷-۷۶۵). غزالی از پایه‌های اساسی شافعی‌مذهبان و اشعری مسلکان منتفذ در میان مسلمانان است که آثار عمده‌اش اختصاص به مسائل اخلاقی و کلامی دارد. کهکشانی اندیشه غزالی ابعاد مختلفی را در بر می‌گیرد، کتاب *فضائح الباطنیه* یا *المستظهری*، در دفاع از خلیفه عباسی و رد باطنیان بود، کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* در شرح اعتقادات وی و دفاع از اندیشه اهل سنت، کتاب

احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت، نصیحة الملوك و... به آرای کلامی و بعضاً سیاسی وی اختصاص دارد (قادری، ۱۳۷۵: ۱۹-۲۰)، که در بخشهای بعدی این مقاله گذری بر مهمترین آثار وی خواهیم کرد.^۲

اغلب، ادوار زندگی غزالی را به سه دوره تقسیم می‌کنند. دوره نخست که تا ۳۹ سالگی اوست، دوران تحصیل و تدریس وی است. در این دوره شور و حرارت شدید علمی او و انتصاب به مقام مدرس نظامیه بغداد، زمینه بسیار مساعدی برای فعالیتهای علمی او محسوب می‌شد. ۳۹ سالگی دوران عزلت و صوفیگری و عطش باطنی او به درک حقیقت بود و لذا در ۴۸۸ ه. ق همراه ابوالقاسم حاکمی، از دوستان قدیم خود، بغداد را ترک و طی دوره‌ای ده ساله به صورت و سیرت ذرویشان همه‌جا گشت و برای شکستن نفس و پرهیز از خودپرستی در خانقاه سمیساطیه دمشق به رفتگری پرداخت. نگارش کتاب بزرگ احیاء علوم الدین^۳ در چهار جلد، محصول این دوره است. دوران سوم زندگی او مصادف با ۴۹۸

۲. به منظور ملاحظه کلی اما موجز شرح حال و آثار و عقاید و افکار ادبی، مذهبی، فلسفی و عرفانی غزالی رجوع شود به (همانی، ۱۳۴۲)، همچنین برخی از نویسندگان با استفاده از اسلوبهای بدیع نویسندگی سعی کرده‌اند دیدگاههای غزالی را در قالب داستان و سرگذشت بگجانند که در این زمینه نیز رجوع شود (توماس، ۱۳۶۴: جلد ۱ و ۲، زرین کوب، ۱۳۶۹)

۳. غزالی علوم را به دو دسته علم معاملات و علم مکاشفت تقسیم کرد. در حوزه علم معاملات کتاب بزرگ احیاء علوم الدین را نگاشت و در این باره نوشت: «علم طرق آخرت که پیشینیان صالح ما بر آن کار می‌کردند و خدای تعالی در کتاب خود از آن به فقه و حکمت و علم و ضیاء و نور و هدایت و رشد تعبیر کرده است، از میان مردم رخت بر بسته و به فراموشی افتاده بود و این امر در دین رخه ای بود و فاجعه ای دردناک، در چنین حالتی نگاشتن کتاب احیاء علوم الدین را لازم دانستم تا از روش پیشینیان پرده بردارم و دانشهای سودمند پیامبران و گذشگان صالح را روشن سازم و آن را بر چهار ربع تقسیم کردم: ربع عبادات، مشتمل بر ده کتاب علم، قواعد عقاید، اسرار الطهارات، اسرار الصلوه، اسرار الزکاه، اسرار الصیام، اسرار الحج، آداب تلاوة القرآن، الاذکار و الدعوات، ترتیب الاوراد فی الاوقات. ربع عادات مشتمل بر ده کتاب آداب الاکل، آداب النکاح، احکام الکسب، الحلال و الحرام، آداب الصبحه و المعاشره مع اصناف الخلق، العزله، آداب السفر، السماع و الوجد، الامر بالمعروف و نهی عن المنکر و آداب المعیشه و اخلاق النبوه. ربع مهلکات مشتمل بر ده کتاب شرح عجایب القلب، ریاضه النفس، آفات الشهوتین (شهوة بطن و شهوة فرج)، آفات اللسان، آفات الغضب و الحقد و الحسد، ذم الدنيا، ذم المال و البخل، ذم الجاه و الرياء، ذم الکبر و العجب، ذم الغرور. ربع منجیات مشتمل بر ده کتاب التوبه، الصبر و الشکر، الخوف و الرجاء، الفقر و الزهد، التوحید و التوکل، المحبه و الشوق و الانس و الرضا، التبه و الصدق و الاخلاص، المراقبه و المعاسبه، التفکر و ذکر الموت» (۱۳۷۶: ۳-۴)

ه.ق و بازگشت وی به طوس است. مهمترین فعالیت او تدریس در نظامیه نیشابور، تألیف کتاب *المنقذ من الضلال* و کتاب *نصيحة الملوك* است. در این دوران هم غزالی در طوس خانقاهی برای صوفیه ساخت و در جوار آن برای شاغلان به علم مدرسه‌ای تأسیس کرد و اوقات خود را برای انجام وظایف دینی چون ختم قرآن و مجالست با اهل قلوب و تدریس تقسیم کرد (حلبی، ۱۳۷۲: ۲۷۵). چنانچه از زندگی غزالی برمی‌آید، او بیشتر متشرعی محکم است که دغدغه آخرت دارد تا دنیا و لذا سیاست را نیز صرفاً از منظر آخرت می‌بیند و توجه کمتری به واقعیت بیرونی دارد. آنچه او در پی آنست، کمال مطلوبی است که شاید در هیچ نظام سیاسی تحقق کامل پیدا نکرده است.

از دیدگاه غزالی انسان، گریزی از زندگی اجتماعی ندارد و البته نیازمند سلطانی است که او را هدایت کند و داور نهایی منازعات جاری او باشد. چنین قدرتی محتاج قانون است و این قانون طبعاً محصول شرع است (غزالی، ۱۳۷۶: ۵۴). غزالی پس از تعقل کلی در امر اجتماع و تقسیم‌بندی علوم و صنایع (دانش فیلسوفان را با توجه به هدف از کسب آن به شش دسته ریاضی، منطق، طبیعی، اخلاقی، الهی، و سیاسی تقسیم می‌کند) سیاست را مربوط به امور دنیوی و سلطان می‌داند و معتقد است «در این دانش به مصالح حکومت و رابطه آن با امور دنیوی مردم و سلطنت می‌پردازند. این علم را از کتابهای آسمانی نازل بر پیامبران و مآثورات بزرگان گذشته بشر تدوین کرده اند». غزالی در تبیین نظریه خود متوسل به دانش شرعی می‌شود و سیاست را از دیدگاه شرع طرح می‌کند. کتاب *احیاء علوم الدین*، مبین توجه غزالی به این گونه خاص از دانش است. در مجموع بنیاد نظریه سیاسی غزالی بر تعارض میان دین و دنیا و تلاش برای حل این تعارض است. از نظر او «مقاصد خلق مجموع است در دین و دنیا و نظام دین منوط است به نظام دنیا، چه دنیا مزرعه آخرت است و آلتی

است رساننده به حضرت باری - سبحانه و تعالی» (غزالی، ۱۳۷۶: ۴۴؛ غزالی، ۱۳۷۵: ۷۱-۸۰؛ غزالی، ۱۳۶۱: ۵۴).

از نظر غزالی امور این جهانی صرفاً با عمل انسانی سامان می‌یابد. اعمال انسانی برخی نقش مهیاً اصول صناعات را دارند، برخی خود اصولند، برخی مکمل اصول. آنچه مهیاً است، چون آهن‌گری و حلاجی است که به ترتیب خادم برزگری و جولاهگی است. اما اصول صناعات بشری عبارتست از: برزگری برای خوراک، جولاهگی برای پوشاک، رازی (بنائی) برای مسکن، و سیاست برای «الف گرفتن و فراهم آمدن و یکدیگر را یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط داشتن آن» (غزالی، ۱۳۷۶: ۴۴)، و آنچه اصول را کامل کند مثل آش کردن و پختن برزگری را و گازری و دوختن جولاهگی را. غزالی ایسن تقسیم‌بندی را تا حدی بر مبنای دیدگاه ارگانیکی با اجزای بدن انسان مقایسه می‌کند: اصول نظیر مغز و دل و جگر است، مهیاً اصول چون معده و شرایین و اعصاب است و مکمل چون ناخن و انگشت و ابرو. شریفترین این صناعات سیاست است، آن هم به خاطر نقش تألیفی و استصلاحی آن. غزالی معتقد است که نقش اصلی سیاست استصلاح مردم و هدایت آنهاست و نهایتاً نجات‌دهنده مردم در دنیا و آخرت است و به همین خاطر آن را دارای چهار مرتبه دانسته است:

«مرتبه اول، که اعلی مراتب است، سیاست انبیاست - علیهم الصلوة و السلام - و حکم ایشان هم بر خواص است و هم بر عوام، هم در ظاهر و هم در باطن. مرتبه دوم، سیاست خلفا و سلاطین و ملوک است، و حکم ایشان هم بر خواص و عوام است، لیکن در ظاهر نه در باطن. مرتبه سوم، سیاست آن علماست که به خدای عزوجل و به دین او عالماند و ایشان وارثان منصب نبوتند و حکم ایشان بر بواطن خواص است و فهم عوام بدان درجه نرسد که از ایشان اقتباس توانند کرد و قوت ایشان بدان حد نانجامد که در ظاهر عوام، به منع و الزام تصرف کنند. مرتبه چهارم، سیاست واعظان است و حکم ایشان بر بواطن است و بس» (غزالی ۱۳۷۶: ۴۵).

غزالی هدف همه این سیاستها را پاک کردن نفوس مردم از اخلاق مذموم هلاک کننده می‌داند. از نظر او نهایت هدف سیاست، به نحوی کمال مطلوب خواهانه ارشاد مردم به اخلاق محمود است و این جز از منظر علوم شرعی و تقدّم تعلیم دانش بر همه مناسبات سیاست و قدرت میسر نمی‌شود. در سیاست معمولاً دنیا کانون تحلیل قرار می‌گیرد؛ در حالی که، سیاست مد نظر غزالی بر بنیاد تعارض دین و دنیا استوار است. بر این مبنا، کل تلاش غزالی معطوف به شریعتنامه‌نویسی است و آثار او از عناصر سیاست‌نامه‌نویسی خسالی است. تنها استثنا در این زمینه کتاب نصیحة الملوك است که به زعم برخی نویسندگان شاهکار واقعگرایی غزالی محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۷۸).

۲. آرمانگرایی، بنیاد اندیشه سیاسی غزالی

نصيحة الملوك

کتاب نصیحة الملوك متشکل از دو بخش عمده است، که بخش دوم دو برابر و نیم بخش اول است. هر دو بخش، به لحاظ سلاست نثر مشابهت دارند، اما از جهات دیگری با هم متفاوتند. در اینکه بخش نخست این کتاب از خود غزالی است تردیدی نیست اما صحت انتساب بخش دوم در مظان تردید جدی است بویژه به لحاظ نوع اندیشه و ماهیت مباحثی که در آن طرح شده است (غزالی، ۱۳۶۷: ۷۲-۷۸). بر دلایل مختلفی که بر عدم صحت انتساب نصیحة الملوك به غزالی عنوان شده است.^۴ به نظر می‌رسد دو دلیل دیگر می‌توان افزود: نخست آنکه غزالی شریعتنامه نویسی است که تلاشش از حوزه تحلیل شرعی سیاست فراتر نمی‌رود. در مقابل، هرچند نمی‌توان نصیحة الملوك را سیاست‌نامه‌ای جدی تلقی کرد اما عناصر سیاست‌نامه‌ای در آن اولویت دارد، بویژه که بر خلاف سبک غزالی که سعی می‌کرد بنیاد شرعی مسائل اجتماعی را استنباط و استخراج کند، در کتاب مذکور اشاره زیادی به آیات و

^۴ - علاوه بر منبع فوق الذکر بنگرید به: (قادری، ۱۳۷۰: ۷۶-۸۶) قادری در این کتاب به چهار دلیل محتوایی، زمان نگارش، زبان نگارش و سبک نگارش صحت انتساب کتاب مذکور به غزالی را بشدت رد می‌کند.

روایات نشده و بیشتر از سیره پادشاهان و ملوک بهره گرفته و اطلاعات نسبتاً وسیعی در این خصوص، در آن ارائه شده است. با توجه به شرایط چند سال آخر عمر غزالی که پیوسته به تعلیم و تدریس مشغول بوده است، فرصت پرداختن به چنین کتابی با این سبک و کاملاً متفاوت با سبک عمومی وی، بعید می‌نماید. گواه اصلی این ادعا نیز آن است که بخش نخست کتاب مذکور خالی از هر گونه ابداع و نوآوری است و تنها به تکرار و بعضاً تلخیص مطالب کتاب *کیمیای سعادت* پرداخته است. لذا به احتمال زیاد بنا به درخواست سلطان (سنجر یا محمد بن ملکشاه) و برای رفع تکلیف، مطالبی از کتیب قبلی را در قالب *نصیحة الملوك*، به صورت اندرزنامه‌ای اخلاقی تنظیم کرده است. دلیل مهم دیگری که می‌توان در این زمینه ارائه کرد آن است که کتاب مذکور در سال ۵۰۳ هـ.ق، یعنی دو سال پیش از مرگ غزالی نگاشته شده است. در حالی که وی در دوران عزلت، هنگامی که بر سر قبه حضرت ابراهیم خلیل (ع) در سال ۴۸۹ حاضر می‌شود، با خود سه پیمان می‌بندد: که از هیچ سلطانی هیچ مالی قبول نکند؛ به سلام هیچ سلطانی نرود؛ و مناظره [به مفهوم حضور گسترده در عرصه اجتماعی] نکند.^۵ مفهوم این سه عهد خستگی، یا ضرورت کناره‌گیری از زندگی سیاسی است. پس از بازگشت به خراسان نیز به‌رغم اشتغال به مباحث علمی گرایش کمتری به عرصه سیاست داشت. این مسأله نیز از خلال مکاتباتی که زعمای عراق با وی، برای بازگشتن به نظامیه بغداد داشته‌اند، هوسدا است، بویژه در پاسخنامه‌ای به نظام‌الدین احمد بن قوام‌الدین الحسن بن علی بن اسحاق، که او را به تدریس در نظامیه بغداد خوانده بود، در ۵۰۴ هـ.ق. نوشت:

«آمدیم به حدیث مدرسه بغداد و عذر تقاعد از امتثال اشارت صدر

وزارت عذر سیم آنکه چون بر سر تربت خلیل علیه السلام رسیدم در سنه

^۵ غزالی در یکی از نامه‌های مفصل خود در پاسخ به یکی از شاگردانش معنی مناظره را باز می‌کند و در این باب می‌نویسد: «صدق این نیت را دو نشان باشد: یکی اینکه فرقی میان آنکه حق بر زبان تو مکشوف گردد یا بر زبان دیگری، و دوم آنکه بحث کردن در این مسأله در خلوت دوست تر داری که در ملاء» (۱۳۶۲ ب: ۸۹)

تسع و ثمانین و اربعمائه و امروز قریب ۱۵ سال است، سه نذر کردم یکی آنکه از هیچ سلطانی هیچ مالی قبول نکنم و دیگر آنکه سه سلام هیچ سلطانی نروم، سوم آنکه مناظره نکنم. اگر در این نذر تقض آورم دل و وقت شوریده گردد و هیچ کار دنیا میسر نگردد و در بغداد از مناظره کردن چاره نباشد و از سلام دارالخلافه امتناع نتوان کرد و آن در مدت که از شام بازرسیدم در بغداد به کس سلام نکردم و مسلم بودم بحکم آنکه در هیچ صاحب تصرف نشدم» (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۲).

با این فقره چگونه ممکن است غزالی که این چنین عزم خود را در کناره‌گیری از زندگی سیاسی جزم کرده و چنانچه اشاره شد، در عرصه اندیشه نیز آثارش گرایشی جدی به واقعگرایی ندارد، یک باره آن هم در فضایی که خود اینگونه آن را ترسیم کرده است، بی هیچ مقدمه، به‌زعم برخی نویسندگان یکی از «شاهکارهای سیاست‌نامه‌نویسی» را خلق کرده باشد؟ بر این مبنا قیاس غزالی با خواجه‌نظام‌الملک نیز قیاسی مع‌الفارق است؛ چه، نظام‌الملک در متن وقایع سیاسی پس از آنکه از قدرت، اقتدار، شکوه، و عمران خود مطمئن شد، تدارک دانش ضروری این قدرت را در سرلوحه برنامه‌های خود قرار داد. خواجه پس از آنکه پنج فصل از کتاب *سیاست‌نامه* را به بحث خوارج اختصاص می‌دهد و اسماعیلیان، قرامطه، مزدکیان، گبرها و خرمدینان را به‌عنوان خروج‌کنندگان بر حکومت بررسی می‌کند، عهد خود را دورانی می‌داند که «اندر همه جهان کسی نیست که به دل خلاف اندیشد و یا سر او از چنبر اطاعت بیرون است. ایزد تعالی این دولت را تا قیامت پیوسته گرداند و چشم بد از کمال این مملکت دور دازد» (نظام‌الملک، ۱۳۷۰: ۷). *نظام‌الملک* این عظمت و شکوه پراکنده در سرتاسر پیکره اجتماع و از جمله در حوزه اقتدار و سلطه مرکزی را زمینه‌ساز ظهور دانش متناسب با آن می‌داند و لذا، یکی از مهمترین تلاش‌های خود را تسریع ظهور این دانش از طریق پرداختن به کار مدارس معروف به «نظامیه» می‌داند.^۶ آتسانگاه غزالی به سیاست با تلقی رایج از علم سیاست، که معطوف به «دنیا»ست، فاصله دارد. در برداشت

^۶ - در خصوص مدارس نظامیه و تأثیرات آن رجوع کنید به: (کسانی، ۱۳۱۳؛ غنمیه، ۱۳۶۳: ۱۱۷ به بعد)

امروزین از علم سیاست، قدرت موضوع اصلی است، در حالی که، غزالی به برداشت خاصی از علم سیاست، که هدف آن استصلاح و هدایت است، نظر دارد. حتی اگر در یک فرض بعیدتر کل کتاب *نصيحة الملوك* را از غزالی بدانیم، باز نشان جسدی از واقعگرایی در آن به چشم نمی‌خورد بلکه نهایتاً آن نیز اندرزنامه‌ای است اخلاقی که برخی کمالهای مطلوب خود را به زمامداران و وزراء و... القاء می‌کند (قادری، ۱۳۷۰: ۱۰). اغلب حکایت‌های *نصيحة الملوك* اشاره به خصال اخلاقی فردی دارد که بعضاً آنچنان آرمانی است که تحقق آن را شاید هرگز نتوان نظاره کرد. غزالی با برداشت خاص خود از رفتار شخصیت‌هایی چون عمر، انوشیروان، عمر بن عبدالعزیز، زیاد بن ابوسفیان، و... همواره از «بایدها» سخن می‌گوید:

«و اکنون تو اندیشه کن و اندیشه را وزیر خویش گردان و خسر د را یار خویش ساز و جهد کن به بیدار بودن به شب و هیچ کار مکن بی‌مشورت و اندر وقت داد و عدل میل و محابا کن چون چنین کردی همه کارها به مراد تو باشد و پادشاه باید که حلیم بود و شتاب زده نبود و حکیمان گفته‌اند که سه کار از سه گروه زشت باشد: تندی از پادشاهان و حریمی از عالمان و بخیلی از توانگران» (۱۳۶۱: ۱۳۹).

غزالی در *نصيحة الملوك* نیز بشدت در چهارچوب اندرزنامه‌ای سخن می‌گوید، او پس از ذکر حکایات، پندها و نکات مختلف، در این زمینه بصراحت می‌نویسد:

«و مقصود ما اندرین بسیار گفتن آنست که روزگار ما سخت ناموافقست و مردم بدو غافل و سلاطین به دنیا مشغول و مال دوست و با مردم بد احتمال کردن و تغافل نمودن [راست نیابد]» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۴۷-۱۴۸).

لذا اغلب حکایت‌های کتاب *نصيحة الملوك* نوعی آرمانگرایی یا اندرز اخلاقی است. در بخش‌هایی از *نصيحة الملوك* در تقابل دانش و قدرت، گاه اولویت را به دانش می‌دهد و این یکی از نقاط افتراق غزالی با اندیشه‌مندان چون ابن‌خلدون و نظام‌الملک است و شاید همیسن نیز دلیل دیگری باشد بر فاصله‌گیری از واقعگرایی. در همین زمینه از اسکندر نقل می‌کند که: «اسکندر گفت: الدنيا تحت شينين السيف و القلم، والسيف تحت القلم؛ یعنی دنیا به دو چیز برپاست، به شمشیر و به قلم و شمشیر تحت حاکمیت و اقتدار قلم است» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۶۱).

۱۸۸). از نظر غزالی اعتبار و اهمیت قلم بسی فراتر از شمشیر است، هر چند تجارب زندگی حائز اهمیت فراوانی است، در شرایط فقدان دانش و معرفت، خردمندی از جامه رخت بر خواهد بست؛ چه، تجربه فقط یک نسل را دربرمی گیرد اما اندیشه قادر به استخدام تجارب نسلهای گوناگون است و این قابلیت تنها از اندیشه برمی آید تا قدرت نسلهای مختلف را یکجا جمع نماید.

جلوه دیگری از فاصله گیری غزالی از واقعیت را می توان در نصیحه الملوک، آنجا که پادشاهی و سلطنت را از مظاهر قضا و قدر تلقی می کند مشاهده کرد. جالب است که این اظهار نظر غزالی در کتابی است که به عنوان مهمترین سند واقعگرایی مورد استناد است، او می نویسد:

«و جهانیان اتفاق کردند که کار جهان همه بر بیست و پنج روی است، پنج از قضا و قدر است، یکی زن خواستن، دیگر فرزند آوردن و سه دیگر مال و چهارم پادشاهی و پنجم زندگانی. و پنج دیگر جهد باید کردن: یکی علم و دیگری دبیری و سه دیگر سواری و چهارم بهشت و پنجم رهایی از دوزخ. و پنج دیگر طبعی است، یکی وفا کردن، دیگر مدارا کردن، سه دیگر تواضع کردن، چهارم سخاوت کردن، پنجم راست گفتن. و پنج دیگر عادت است: یکی راه رفتن، دیگر خوردن و سه دیگر خفتن و چهارم جماع کردن و پنجم بول، غایط کردن. و پنج دیگر میراثی است: یکی روی نیکو و خوی نیکو و همت بلند و متکبری و سفلیگی» (۱۳۶۱: ۲۲۴-۲۲۵).

غزالی با نگاهی بیشتر فردی و آرمانی و کمتر جمعی و واقعی، کل امور جهان را در چهار چوب قضا و قدر، طبیعت، عادت، و سنت می داند و تنها بخش کوچکی از آن را بر جهد و تلاش مبتنی می داند که آنهم برخی چون طلب بهشت و رهایی از دوزخ، آن جهانی

است و تنها بخش کوچکی از امور جهان یعنی کسب دانش مبتنی بر تلاش و کوشش است. بخشهای دیگر نصیحة الملوك نیز سرشار از اینگونه امور است.^۷

غزالی اغلب از زمانه ناسازگار سخن می‌گوید، اما انعکاسی از این ناسازگاری و ضرورت تحول آن در اندیشه او مشاهده نمی‌شود. در واقع، اندیشه غزالی درصدد تبیین «قدرت مندرج در کل پیکرة اجتماع» یا «انحطاط سراسری جامعه» نیست بلکه میان وضعیت جامعه و اندیشه غزالی شکافی مشهود است که او را از سطح یک واقع‌گرای سیاسی تنزل می‌دهد. با مباحثی که به اختصار طرح شد دیدگاه دکتر طباطبائی در مقاله «منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی» که بر مبنای آن، این اندیشه را بازتابی از تحول اندیشه سیاسی در ایران از آرمانخواهی (اندیشه آرمانی مدینه فاضله) به واقع‌بینی (توجه به اصالت قدرت و روابط مبتنی بر تغلب) می‌داند (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۷۸) در مظان تردید قرار می‌گیرد؛ چه، به نظر می‌رسد دکتر طباطبائی «حضور در متن وقایع سیاسی» را با «دانش سیاسی مبتنی بر واقعیت» خلط کرده‌است. تردیدی در مرد عمل بودن غزالی نمی‌توان روا داشت، اما اینکه اندیشه او انعکاسی از واقعیت و اصالت قدرت است، قابل تأمل است. دکتر طباطبائی در دفاع از اندیشه غزالی می‌نویسد:

«اهمیت غزالی در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران در این است که ترسیم منحنی اندیشه سیاسی وی، می‌تواند ما را در ترسیم منحنی اندیشه سیاسی در ایران به‌طور کلی یاری کند، زیرا تحول فکری غزالی لااقل در حوزه اندیشه سیاسی بازتابی از تحول سیاسی در ایران از آرمانخواهی به واقع‌بینی [است]، (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۷۸).

چنین تصویر خوش‌بینانه‌ای از جریان اندیشه سیاسی در ایران و منحنی تحول آن از آرمانگرایی و ابتناء بر مدینه فاضله به واقع‌گرایی و ابتناء بر قدرت و سلطه و تغلب، در آثار

^۷ - حتی برخی از ابواب کتاب نصیحة الملوك خالی از برخی اهانتها نیست، بویژه آنجا که به ذکر سیرت و خوی زنان می‌پردازد و آنان را به ده گونه تقسیم می‌کند و هر گونه را به یک دسته از حیوانات از قبیل خوک، کبکی (بوزینه)، سگ، مار، استر، کژدم، موش، کبوتر، رویاه و گوسفند تشبیه می‌کند و از این گونه تنها زنان گوسفند صفت را می‌پسندد و «مبارک بود همچون گوسفند که اندر همه چیزهای وی منفعت باشد».

بعدی طباطبائی راهی دیگر در پیش می‌گیرد؛ زیرا منطق اساسی کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران* تأکید بر فقدان اصالت روابط مبتنی بر سلطه و تغلب و عدم درک واقعیت‌های زمانه و شکاف میان آرمان و واقعیت در اندیشه سیاسی ایران است، او می‌نویسد:

«در این دفتر بر آن بوده‌ام تا از ورای فکر زوال اندیشه سیاسی، به مفهوم بنیادین انحطاط و تاریخ نظری آن گذر کنم... کوشش نگارنده بر آن بوده است تا طرحی هر چند آغازین از منحنی زوال اندیشه فلسفی در ایران برای خود ترسیم کند» (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۱۰-۱۱).

با چنین دیدگاهی به نظر می‌رسد برنامه پژوهشی دکتر طباطبائی در مرحله‌ای دچار مشکل خواهد شد؛ چه از یک سو در نخستین اثرش که نقطه آغازین برنامه پژوهشی اوست، جریان اندیشه سیاسی در ایران را از آرمانگرایی به واقعگرایی (با تأکید بر اندیشه سیاسی غزالی) می‌داند، اما در آثار بعدیش نه تنها اثری از آن تصویر اولیه به چشم نمی‌خورد، بلکه به یکباره جریان اندیشه را زوال دربرمی‌گیرد. بنابراین به نظر می‌رسد که یا باید فقدان مفهوم انحطاط در فرهنگ ایرانی را بر خلاف اعتقاد دکتر طباطبائی، بیانگر عدم انحطاط بدانیم، یا آنکه دریافت پژوهشگر مذکور از تحول اندیشه سیاسی غزالی را، که صرفاً مبتنی بر بخش مشکوک کتاب *نصيحة الملوك* است، ناصواب تلقی کنیم که این دومی به ذهن نزدیکتر است. (غزالی، ۱۹۶۵: م: ۸)

پیش از آنکه بحث را با اشاره به سایر آثار مهم غزالی پی بگیریم، لازم است به کتاب دیگری اشاره کنیم که منسوب به غزالی است و از نظر برخی مفسران غزالی، چون دکتر عبدالرحمن بدوی، این کتاب از جمله آثار مهم سیاسی وی محسوب شده است. در مقدمه کتاب اشاره شده است که برخی از ملوک الارض از من خواستند که برای آنها کتابی بی‌نظیر بنویسم که آنها را در نیل به مقاصدشان یاری رساند. لذا کتابی نگاشتم به نام *سرالعالمین و کشف ما فی الدارین*.^۸ چنانچه اشاره شد این کتاب منسوب به غزالی است که

^۸ - شایان ذکر است که روی جلد کتاب به «الطبعة الرابعة» اشاره شده است، در صفحه اول «الطبعة الثالثة» آمده است و در

صفحه شش مقدمه آمده است: و قد طبع کتاب (سرالعالمین) فی ایران و الهند و هذه هی «الطبعة الثانية»

سبط ابن الجوزی در کتاب تذکر خواص الامه، قاضی نورالله التستری در کتاب مجالس المومنین، شیخ علی بن عبدالعالی الکرکی و ملامحسن فیض کاشانی و... این کتاب را از غزالی دانسته‌اند. کتاب مذکور که در ایران و هند و عراق به چاپ رسیده است، مشتمل بر سی مقاله است که قریب دوازده مقاله آن به امر سیاست و حکومت و خلافت و نیروهای اجتماعی و سلوک الملوک به سبک اندرنامه‌های آثار پیشین غزالی، پرداخته است و بقیه کتاب بعضاً به حقایق و شیوه‌های استدلال و سایر مباحث فقهی چون طهارت، حیض، نفاس، صلوة و... پرداخته است. چند مقاله پایانی نیز به صفات عاشقان و تهذیب نفس و جهاد با نفس اختصاص دارد. نهایتاً مقاله سی‌ام، که خود در چند فصل تنظیم شده است، به محبت و شوق و مکاشفه می‌پردازد. بخش نخست کتاب به امر تدبیر امور مملکت پرداخته که در اینجا نیز، کتاب بیشتر اندرنامه‌های اخلاقی است، که از منظر شریعت به توصیه‌های اخلاقی به حکام و زمامداران می‌پردازد. در جایی بصراحت اشاره می‌کند که:

«یها طالب للملک...خاطب الناس علی قدر عقولهم، و اظهر العدل، و أحترم اولی الفضل و اشبع الجند، و اجبر الکسر، و انصف ولو من نفسک، و اشبع حجابک و حکامک و عمالک، فان لم تفعل سرت الرشوة الی بطلان الحق و تعطیلہ، و فشا ظلمک فی الرعیه و مالت القلوب عنک و ربما ذهب باطناً و ظاهراً». (۱۹۶۵م: ۱۴):

«ای کسی که خواهان حاکمیتی... با مردم به میزان ادراکشان سخن بگو، عدالت را بر پا کن، صاحبان فضل و دانش را احترام کن، سربازان را تأمین کن، کاستیها را جبران کن و از خود نصف به خرج بده. حکام و حاجبان و کارگزاران را تأمین نما که اگر چنین نکنی بیم بطلان و تعطیلی حقیقت می‌رود، ظلم تو دامن رعیت را خواهد گرفت و [آنگاه است که] قلبها به طور باطنی و ظاهری از تو بر خواهند گشت.»

اغلب مباحث کتاب اختصاص به توصیه‌های اخلاقی دارد. لذا در این کتاب نیز نمی‌توان غزالی را سیاست‌نامه‌نویسی به سبک سیاست‌نامه‌های خواجه نظام‌الملک تلقی کرد، بلکه بیشتر

شریعت‌نامه‌نویسی است که پند و اندرزهای اخلاقی برای اصلاح و ارشاد فردی را باید وجهه اصلی همت او قرار داد. در *سرالعالمین* توصیه‌های اخلاقی او به حکام عمدتاً ناظر به رعایت واجبات و مستحبات است. در مقاله سوم کتاب، با عنوان *فی مسامده الملک*، به لزوم رعایت برخی مستحبات چون شب‌زنده‌داری برای پادشاهان می‌پردازد تا از این طریق بتواند حل مشکلات مهم جامعه را از خداوند طلب نماید (غزالی، ۱۹۶۵م: ۱۸-۱۹).

فضائح الباطنیه

تداوم این اندیشه را در کتاب *فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه* می‌توان مشاهده کرد. در هشت باب نخست کتاب، غزالی به ذکر خصال باطنیه می‌پردازد. اما از باب نهم سعی در اقامه برهان شرعی در اینکه امام واجب الاطاعه المستظهر بالله است دارد. در آغاز باب نهم می‌نویسد:

«الباب التاسع في اقامه البراهين الشرعيه على أن الامام القائم بالحق الواجب على الخلق (طاعته) في عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله، حرس الله ظلالة، والمقصود من هذا الباب بيان امامته على وفق الشرع. و أنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى على التبع و القطع بوجوب طاعته على الخلق و نفوذ أفضيته بمنهج الحق و صحة توليته للولاية و تقليده للقضاة و براءة ذمة المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى إليه و أنه خليفه الله على الخلق و أن طاعته على كافة الخلق فرض» (*فضائح الباطنیه*: ۱۶۹).

چنانچه از فقرة بالا برمی‌آید، غزالی در کتاب *المستظهری*، که اغلب پس از نصیحه الملوك به عنوان اثر مهم سیاسی او مورد توجه قرار می‌گیرد نیز فاصله چندانی از آرمانگرایی نگرفته است. کتاب مذکور در دو بخش عمده تنظیم شده است. در بخش نخست یعنی ابواب اول تا هشتم با دیدی سلبی به بیان فضائح باطنیه از منظر خود می‌پردازد، این بخش عمدتاً در حوزه عقاید است. اما در بخش دوم که از باب نهم آغاز می‌شود، با دیدی ایجابی به بیان فضائح المستظهر بالله، خلیفه عباسی می‌پردازد. این بخش در حوزه سیاست قرار دارد. نیازی به ذکر نیست که هیچ اندیشه‌مندی نمی‌تواند در خلأ به کار فکری بپردازد و لاجرم ناچار است نیم‌نگاهی به واقعیات بیرونی بیندازد و غزالی نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست، اما مهم آن است که آیا اندیشه مذکور جهانی دست‌نیافتنی را اراده می‌کند یا بر مدار مناسبات «موجود» راهی برای برون‌رفت از بحرانهای اجتماعی می‌یابد؟ غزالی در سراسر آثارش راه نخست را برمی‌گزیند و تنها استثناء در این زمینه از دید مفسران یکسوی کتاب *نصیحة الملوك* است که مشکلات احتساب آن را به‌عنوان نمونه‌ای از اندیشه واقع‌گرای

غزالی برشمرديم و ديگر كتاب *فضائح الباطنية* يا *المستظهيرى* است كه چنانچه در فقرة بالا اشاره شد، غزالى در اين كتاب نيز اندیشه سياسى خود را بر مناسبات واقعى قدرت استوار نمى سازد و در نهايت، صرفاً *خلافت المستظهيرى* را جهت هدفى غائى و والاتر، يعنى فضيلت و اصلاح جامعه، به رسميت مى شناسد. از نظر غزالى *المستظهير بالله* مى تواند زمينه ساز زدودن وضعيتى باشد كه بر مبنای آن «دين اسلام از مجرای اصلی خود خارج شده و به وضعی دچار شده است كه هرگز پيش از آن سابقه‌ای نداشته است» (الفاخورى / الجبر، ۱۳۷۷: ۵۸۶). اين دولت مى تواند زمينه ساز تجديد اعتقاد مردم در زمانه‌ای باشد كه «اعتقاد مردم در اصل و حقيقت نبوت سستی گرفته بود و اين سستی به ضعف ايمان و كسالت در اعمال به احكام دين انجاميده بود». لذا اطاعت همه اقشار جامعه از خليفه، نهايتاً به برائت ذمه آنها از تأديده حقوق الهى منجر مى شود؛ چه، هدف نهايى سياست آرمانى شرعى غزالى اصلاح و ارشاد انسان براى سراى آخرت است. «هانرى لائوست» كه به بررسى دقيق اندیشه و عمل سياسى پرداخته است. بفراسست دريافته بود كه «غزالى» براى اصلاح دولت به آن خليفه اميد بسيار بسته بود.» (لائوست، ۱۳۵۴: ۱۱۷).

غزالى در چهارچوب نظريه پردازى اهل سنت، ضمن اندرز و توصيه به سلطان، بر رعايت عدالت تاكيد مى كند. «لوئى صافى»، نويسنده سوري الاصل مالزيابى، در كتاب *العقيدة و السياسة* توضيح مى دهد كه آنچه بسيارى از فرق مسلمين را از يكديگر متمايز مى سازد، استخدام ايمان و عقيدة در منازعات سلطه آميز و تلاش براى شرعيت بخشيدن به منازعات سياسى است، به گونه‌اى كه مثلاً غزالى رساله *مستنصرية* را در مشروعيت بخشى به حاكم *المستنصر بالله*، خليفه عباسى، مى نويسد (صافى، ۱۹۹۶: ۶۶). در همين مورد غزالى به بررسى شرايط امام مى پردازد و در همين حال نيز جلوه‌هاى از آرمانگرايى در اندیشه او مشهود است (صافى، ۱۹۶۶: ۲۲۳؛ قبانيجى، ۱۴۱۸ ق.: ۳۵۲-۳۶۰). البته پيش از آن، غزالى در بحث ضرورت وجود امام نيز تداوم اين اندیشه را به نمايش گذاشته بود. او در *المستظهيرى* مى نويسد:

«و ليس يخفى ما في ذلك من حل عصام الامور الدينيه و الدنيويه. فيبين بهذا الناظر البصير أن الامام ضرورة الخلق لاغنيه لهم عنه في دفع الباطل و تقرير الحق» (فضائح الباطنيه: ۱۷۲)

غزالی امور دنیوی را از منظر شرعی می‌نگرد (البته باید تأکید کنیم که مبنای بررسی در این تحلیل قضاوت ارزشی یا ارزیابی صحت و سقم رهیافت غزالی نیست، بلکه صرفاً بحث روی تقدم یا تأخر قدرت در اندیشه اوست که بر مبنای آن می‌توان او را اندیشه‌مندی واقعگرا یا آرمان‌طلب خواند). ماهیت خلافت از نظر غزالی مستلزم آن است که اولاً قدرت لازم برای استقرار نظم وجود داشته باشد. ثانیاً خلافت مظهر وحدت، امنیت و تأمین ضروریات آنها و تداوم تاریخی آن باشد و ثالثاً قدرت مذکور صرفاً از شریعت نشأت بگیرد (بیندر، ۱۳۶۵: ۲۶۳). بر همین مبنا غزالی در بحث شروط امام، مهمترین مسائل را صحت عقاید و سلامت دینی می‌داند «الاول، هو ان عصام شرائط الامامه صحه العقیده و سلامه الدين». (الغزالی، فضائح الباطنيه: ۱۷۲) لذا در اینجا نیز سیاست شرعی آرمانی غزالی بخوبی جلوه می‌کند، سیاستی که هدفش چنانچه «روزنتال» اشاره می‌کند، دفاع از مشروعیت خلیفه عباسی است، البته دفاعی که از منظر فقه صورت می‌گیرد.^۹ چه، امام از آنجا ضرورت می‌یابد که جامعه را از فقدان فضیلت و تباهی نجات می‌دهد (روزنتال، ۱۹۶۲: ۳۹).^{۱۰} و البته رهایی از این تباهی و به تعبیر «لمبتون»، تحقق این دانش شرعی مستلزم وجود یک قدرت اجرایی است که نهاد امامت بنیاد شرعی آن و نهاد سلطنت بنیاد اجرایی آن

^۹ - عبدالجواد یاسین در کتاب «السلطه فی الاسلام» ارتباط میان سلطه و فقه در سطح نظری را در قالب سه رهیافت بررسی می‌کند. نخست، دیدگاه احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۸ هـ) که نمونه مثالی خیر سلفی است و اصالت را به خیر سلفی با تمامی خصایص تکوینی آن می‌دهد. دوم، دیدگاه ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ هـ) که اصل سلفی‌گری در اخبار رانه از جهت کمال خصال تکوینی‌اش بلکه از بعد صرفاً عقیدتی آن مورد توجه قرار می‌دهد و در واقع اهمیت عقیده در منظر اشعری را مساوی اهمیت اصول در دیدگاه شافعی می‌داند. سوم، دیدگاه ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ) که سعی در تلفیق این سلفیت نقلی یا فلسفه غیر نقلی (یا عقلی) دارد. (یاسین، ۱۹۹۸: م: ۷۶).

است (لمبتون، ۱۹۸۵: ۱۳).^{۱۱} البته به نظر می‌رسد که نظریهٔ سیاسی غزالی تفاوت جدی با دیدگاه نویسندگانی که پیش از او به تبیین نظریه خلافت پرداخته‌اند ندارد؛ چه، در دیدگاه غزالی نیز منبع تمام اقتدارها و از جمله اقتدار سیاسی، شریعت است و دانش شریعت بر قدرت تقدم دارد. غزالی در چهارچوب این تقدم، معیارهای اصلی معرفت و شناخت را مبتنی بر معقولیت، تأیید برهان، و عدم تلاقی با نصوص کتاب و سنت می‌داند، همانگونه که اینها معیارهای اصلی شناخت حقایق گذشته و اخبار سلف است. اساسی‌ترین آفاتی که حقیقت را تهدید می‌کنند عبارتند از تقلید و تصدیق تعصب‌گونه.

دکتر علی حسین الجابری، استاد فلسفه دانشگاه بغداد، در کتاب *فلسفه التاريخ فی الفكر العربی المعاصر* توضیح می‌دهد که غزالی در خصوص موضوعات تاریخی تحت عنوان علم تاریخ بحث نمی‌کند، بلکه مباحث تاریخی را میان دو علم سیاست و اخلاق توزیع کرده و آنها را بعد از علوم الهی قرار می‌دهد؛ از این رو، خلاصه تفکر غزالی را در چند نکتهٔ مهم خلاصه می‌کند: نخست آنکه، امنیت واقعی اجتماعی انسان جز در پرتو قدرت دولت و سلطان عادل و فاضل تحقق نمی‌یابد و البته اهمیت آن قدرت، در شرعی بودن آن است؛ چه، تحقق اهداف شریعت تنها در پرتو سلطان و دولت میسر است. بر این اساس اصلاح امور دنیا ناشی از اصلاح شئون دینی است همانگونه که فارابی در بحث رئیس فاضل چنین می‌پندارد. دوم آنکه، تأسیس نظام، راه اصلی تأمین امنیت روحی و جسمی است و امر دین هم سامان نمی‌یابد جز با تأمین امنیت اجتماعی، که سلطان قوی می‌تواند این نظام را مستقر سازد. تأکید غزالی بر ضرورت سلطان در نظام دین و دنیا، برای تحقق سعادت اخروی است که از مقاصد انبیا است و همین است که وجود حاکم را به لحاظ شرعی ضروری ساخته است؛ زیرا شرط اصلاح و تأمین فضیلت برای آدمی وجود قدرت و شوکت است. البته غزالی وقتی از انحطاط هم بحث می‌کند مراد او انحطاط عمران، بگونه‌ای که ابن خلدون طرح می‌کند، نیست بلکه انحطاط اخلاقی جامعه مد نظر اوست. سوم آنکه غزالی تأکید زیادی بر رابطهٔ

^{۱۱} - Lambton

میان آگاهی و اجتماع دارد و از این طریق او اصلاح روانی را مقدمه اصلاح اجتماعی می داند که در واقع نوعی تعارض با اندیشه‌های پیشین او دارد که قدرت و شوکت را لازمه اصلاح اخروی می داند (الجابری، ۱۹۹۳: م ۱۴۵-۱۴۶). به هر حال، صلاح حاکم را شرط اساسی صلاح جامعه می داند. لذا او نیز به شیوه‌ای افلاطونی، رهیافتی تربیتی و آموزشی در پیش می گیرد، که شامل حاکم نیز می شود چرا که حاکم در نیل به غایات فاضله باید طریق شریعت را در پیش گیرد (الجابری، ۱۹۹۳: م ۱۴۷؛ یاسین، ۱۹۹۸: م ۷۶). بر این مبنا اقتدا به سیره سلف را تنها راه اصلاح مشکلات عصر خود می داند. در همین راستا غزالی به تقسیم‌بندی انسانها به اهل باطن و صوفیه بر مبنای درجه معرفت آنها می پردازد که نیازی به بسط آنها نمی بینیم (زیعور، ۱۹۹۴: م ۵-۴۴۴ خلیل، ۱۹۹۳: م ۱-۱۰۰).

۳. تعارض دین و دنیا

در کانون توجه نظریه آرمانگرایی غزالی، تعارض دین و دنیا و تلاش برای حل دنیا به نفع آخرت قرار دارد. در این زمینه کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* از منزلت والایی برخوردار است. کتاب مذکور که در چهار تمهید و چهار قطب تدوین شده است، به زعم برخی نویسندگان در تقریر مباحث عمده علم کلام، حکم کتاب *مقاصد الفلاسفه* را در تقریر مسائل فلسفی دارد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۸۹). غزالی در همان صفحات نخست کتاب، تکلیف دنیا را روشن می کند و می نویسد: «فانا اذا نظرنا فی العالم لم ننظر فیه من حیث انسه عالم و جسم و سماء و ارض» (۱۳۷۲ق: ۳). و با ذکر اینکه: «أن العبد لا یجب علیه شیء بالعقل بل بالشرع» (۱۳۷۲ق: ۶۹)، بر این نکته تأکید می کند که افعال بشری ضرورتی بر ابتناء بر عقل ندارند، مگر عقلی که در خدمت شرع باشد. این تأکید، سیاست مد نظر غزالی را در جهتی کاملاً مغایر با سیاست رایج قرار می دهد که استوارترین بنیاد منطقی آن عقل است. پیش از ادامه این بحث لازم است به این نکته اشاره کنیم که در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* غزالی مستقیماً به سیاست نپرداخته است، «هانری لاٹوست» دلیل ایسن امر را دو مسأله می داند: نخست آنکه، چون هنگام نگارش این کتاب، که به نظر او در دوران اقامت در بغداد نگاشته

شده است؛^{۱۲} غزالی تصمیم خود را مبنی بر قطع رابطه با زندگی سیاسی (و ترک بغداد) گرفته بود و دیگر آنکه، قصد وی آن بود که در درجه اول، آرای باطنیان را در زمینه اعتقادات اساسی از قبیل شناسایی ذات الهی مورد انتقاد قرار دهد و از این دیدگاه مسأله سیاست در درجه دوم اهمیت واقع شده است. غزالی آنچنان توجهی به سیاست عقلی نداشته و یا نهایتاً آن را در پایین ترین مراتب سیاسی قرار می دهد. در فقره‌ای که نقل خواهیم کرد، مشخص می شود که نیم نگاه غزالی به واقعیت‌های زمانه نیز از مجرای عقل نیست بلکه در چهارچوب همان رهیافت شریعت‌نامه‌نویسی کلی اوست. او در این زمینه می نویسد:

«النظر فی الامامه أيضاً من المهمات و لیس أيضاً من فن المعقولات فیها
من الفقهیات و نقول النظر فیه یدور علی ثلاثه اطراف، الطرف الاول فی
بیان وجوب نصب الامام و لاینبغی أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من
العقل فاذا بینا أن الوجوب یؤخذ من الشرع» (الغزالی، ۱۳۲۷ ق. ۹۶) »
امامت از مباحث مهم است اما از صنایع عقلی نیست ... بلکه نگاه به آن
از سه جهت حائز اهمیت است. نخست، بیان وجوب نصب امام البته بدون
شک ضرورت نصب امام واجب عقلی نیست بلکه به واسطه شرع واجب
می شود»

بهانه نقل این فقره از کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* را اهمیت آن ذکر می کنیم؛ چه، در واقع، خلاصه‌ای از آنچه را پیش از این در دیدگاه آرمانگرایانه و سیاست فاضله مد نظر غزالی بیان کردیم، در اینجا می توان مشاهده کرد. بنابراین نخستین مرحله‌ای که در این فقره مورد اشاره قرار گرفته است، ضرورت وجود حکومت است و البته تأکید بر سیاست خلیفه و سلطان، نکته قابل توجه دیگر آن است که وجوب امام را نه مبتنی بر عقل، بلکه صرفاً

^{۱۲} - لائوست در این باره به قول بویژ Bouyges اشاره می کند که نوشته است: پس از مدت‌ها تردید اعتقاد پیدا کردم که غزالی *الاقتصاد (فی الاعتقاد)* را در بغداد نوشته است. زیرا از محتوای آن چنین بر می آید که مؤلف در زمان تحریر آن گرفتاری و اشتغال داشته است. در بین زمان نگارش *الاقتصاد (فی الاعتقاد)* (احیاء علوم الدین) فاصله زیادی وجود دارد، زیرا یادی که غزالی در *احیاء از الاقتصاد* می کند مبین آن است که در آن زمان کتاب *الاقتصاد* از شهرت بر خوردار بوده است. (۱۱۷: ۱۳۵۴).

وجوبی شرعی می‌داند. نکته سوم آنکه در این فقره نیز سیاست فاضله مورد نظر غزالی پی گرفته می‌شود. در اینجا بحث حتی به فلسفه سیاسی نزدیک می‌شود. یکی از تفاوت‌های اساسی فلسفه سیاسی با اندیشه سیاسی در همین نکته نهفته است. فلسفه سیاسی اغلب به شیوه‌ای انتزاعی با غایات حکومت و ابزارهای مناسب دستیابی به آن و نهایتاً با بهترین شکل حکومت ممکن سروکار دارد. اساسی‌ترین موضوعات فلسفه سیاسی را مباحثی چون چگونگی احراز حقیقت، عدالت مبانی، خیر و صلاح عمومی، لوازم آزادی و برابری، استوار کردن زندگی سیاسی بر مبنای اصول اخلاقی و... تشکیل می‌دهد، اما اندیشه سیاسی، خصیلتی عملگرایانه‌تر دارد و علایق انتزاعی‌تر فلسفه سیاسی را تا حدی کنار گذاشته است (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۷). در این چهارچوب، دیدگاه غایت‌انگاران غزالی شباهت بیشتری با فلسفه سیاسی پیدا می‌کند تا اندیشه سیاسی به مفهوم جدیدتر کلمه. بالاخره نکته مهمتر آنکه در این فقره اهمیت عقل تا حد زیادی تنزل می‌یابد. هرچند مانند مفهوم بنیادین دوره میانه او نیز بر سلطان تأکید اساسی دارد و بر آن است که کل نظام دنیا محصور در سلطان است و کل آخرت نیز از خلال دنیا می‌گذرد؛ لذا از منظر او دنیا و آخرت افراد، وابسته به میزان اطاعت آنها از سلطان است. با این وصف، آن آرمانگرایی همیشگی و این واقعگرایی نسبی، تفکر او را دچار مشکل ساخته است.

۴. عقل‌ستیزی

دامنه عقل‌ستیزی غزالی در عرصه سیاست در کتاب *تهافت الفلاسفه* به اوج می‌رسد و حتی عرصه علم کلام را نیز دربرمی‌گیرد. اما پیش‌درآمد آن، کتاب *مقاصد الفلاسفه* است که غزالی با نگارش این کتاب می‌خواهد اشراف خود را بر مسائل مورد نظر فلاسفه اثبات کند، آنگاه با سلاح نقد، بنیان فلسفه را در هم بکوبد. غزالی در بخش دوم کتاب *مقاصد الفلاسفه* به تقسیم‌بندی علوم می‌پردازد. دسته‌ای از علوم که توسط آنها احوال افعال انسانی به فهم در خواهد آمد، و دسته‌ای که توسط آنها احوال موجودات برای تحصیل در نفوس انسان فهمیده می‌شود. دسته اول را علوم عملی و دسته دوم را علوم نظری می‌نامد. از نظر غزالی تفاوت این

دو دسته از علوم تنها از ناحیه معلوم ناشی می‌شود و ربطی به نفس علم ندارد. علوم عملی شامل علم تدبیر مشارکت با دیگران (علم سیاست)، که ریشه در شرع دارد: علم تدبیر منزل، و علم اخلاق می‌شود؛ اما علوم نظری شامل الهیات یا فلسفه اولی، ریاضیات یا فلسفه وسطی و طبیعیات یا فلسفه ادنی است (۱۹۶۰، م: ۷۴-۷۷). او اشاره ویژه‌ای به علم سیاست دارد که ریشه این علم را در شرع دانسته و هدف آن را مصلحت دنیا و صلاح آخرت به نحو خاص برشمرده است (۱۹۶۰، م: ۷۴-۷۶).

با این پیشینه، غزالی به نگارش کتاب *تهافت الفلاسفه* اهتمام می‌ورزد. با توجه به دیدگاه این مقاله به نظر می‌رسد تشکیک اساسی غزالی بر فلسفه، خود نوعی غوطه‌وری در عالم لاهوت و بی‌خبری از عالم ناسوت است. بنیاد اندیشه غزالی بر بریدن از دنیا و طرد و رفض تفکر عقلی به نفع کلام اشعری و مذهب شافعی است و لب لباب آن ابتناء بر کشف و شهود باطنی و تصوف است.^{۱۳} غزالی ضمن اصالت دادن به «نظر» از عقلانیت خاصی دفاع می‌کند که در خدمت نقل باشد، چرا که اگر اهل عقل برخلاف نقل سخن گویند و مرجعیت محض سنت را مورد گفتگو قرار دهند، متهم به کزفهمی و نهایتاً تکفیر می‌شوند. لذا در تعارض میان سمع و عقل، غزالی همواره جانب سمع و منقول را می‌گیرد (۱۳۶۳: ۱۶) و بسا تحدید برهان و استدلال به حوزه نقل، اندیشه را محدود در حوزه خاصی می‌کند که بعضاً به نادیده انگاشتن واقعیت‌های زندگی اجتماعی می‌انجامد. حتی کتاب *نصيحة الملوك* نیز چنانچه به تفصیل گفته شد، خود آیتی است از آرمانگرایی و لاهوت‌گرایی لذا سیاست محدود به برخی نصایح، اندرزها و توصیه به صبر و استقامت و خواهش از سلطان جهت عنایت به مردم می‌شود (غزالی، ۱۳۶۳: ۲۰-۲۱). غزالی متأسفانه در «پایان کتاب» *تهافت الفلاسفه*، فلاسفه را به کفر متهم می‌کند و حتی تلویحاً حکم به قتل آنها می‌دهد، که نمی‌دانیم این دیدگاه با آزادی اندیشه، که بنیاد فرهنگ و تمدن و سیاست است، چه نسبتی دارد؟

^{۱۳} - برای توضیحات تکمیلی نگاه کنید به: مقدمه دکتر علی اصغر حلبی بر کتاب *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۶۳: ۸).

«اگر کسی بگوید که مذاهب این قوم را بتفصیل بیان کردید، حال آیا به طور قطع به کفر آنها فتوی می‌دهید و کشتن کسی را که به اعتقاد این جماعت باشد واجب می‌شمارید؟ گوییم که در سه مسأله از تکفیر آنها چاره نیست: اول مسأله عدم عالم و قول آنان به اینکه همه جواهر قدیمند و دوم قول آنها به اینکه خدای تعالی به جزئیات حادث از سوی اشخاص احاطه علمی ندارد و سوم انکار آنان برانگیخته شدن تن‌ها و حشر آنها را ... و اما آنچه غیر از این سه مسأله گفته‌اند از قبیل گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به توحید در باب آنها، مذهبشان به مذهب معتزله نزدیک است ... پس هر کسی تکفیر اهل بدعت را از فرق اسلامی اعتقاد کند، اینان را نیز تکفیر خواهد کرد. و آن کس که از تکفیر این فرقه‌ها بازایستد، باید تنها به تکفیر این گروه در این سه مسئله اکتفا کند» (۱۳۶۳):

(۳۰۸-۳۰۷).

به هر حال چنانچه «تجیته دیور» توضیح می‌دهد، غزالی از موشکافیهای پرتکلف فقیهان دلخوش نبود، زیرا آن را علم دنیایی می‌شمرد و از آن رویگردان بود، اصراری نیز در تعطیل ظواهر جهان هستی نداشت. آنچه او می‌خواست طمأنینه قلب و آرامش خاطر و چشیدن حقیقت علیا بود (دبور، ۱۳۶۲: ۱۶). «دبور» بدرستی اضافه می‌کند که «سیر غزالی در مسائل الهیات و اخلاق طبق مذهب کسانی بود که می‌گفتند علم بر اراده تقدم دارد» (دبور، ۱۳۶۲: ۱۷۲) چنانچه خود غزالی در *کیمیای سعادت* می‌نویسد: «هست ما آن است که ما را از آن آگاهی و از آن خبریست». «ت.ج.دبور» در نتیجه‌گیری از بحث خود تلویحاً به جنبه آرمانگرایانه اندیشه غزالی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«شکی نیست که غزالی عجیب‌ترین شخصیت عالم اسلام است، مذهب او صورتی از شخصیت اوست. از کوشش برای فهم این دنیا دست برداشت اما مسأله دین را ژرفتر از فیلسوفان عصر خود ادراک کرد» (دبور، ۱۳۶۲):

(۱۷۸).

بی‌گمان غزالی در دینکاوی ید طولانی داشت و قطعاً از شخصیت‌های تراز اول جهان اسلام محسوب می‌شود. اما تقدم و اولویت دادن به دانش خاص، او را از مقام یک

سیاست‌نامه‌نویس تنزل داده است و مخالف او با فلاسفه بعدی دیگر از تضعیف جایگاه او بعنوان یک اندیشه‌مند واقع‌گرای سیاسی است؛ چه، نقد مهم او بر فلسفه به تضعیف فلسفه در سرزمینهای اسلامی انجامید، هرچند در این نقد خود او متأثر از یونان شد و از منطق ارسطویی تاثیر پذیرفت. (رفیق العجم، ۱۹۸۹ م.) و حتی مباحث جدیدتری از یونان را وارد مباحث کلام کرد و به تعبیر «مونتگمری وات»،^{۱۴} «در نهایت، فلسفه یونان لباس اسلامی به تن کرد» (مونتگمری وات، ۱۹۸۸: ۲۶۱). و یا به تعبیر «هانری کوربن»، «تمام کوشش غزالی مصروف این امر شد که به فیلسوفان ثابت کند از طریق استدلال فلسفی، هیچ امری را نمی‌توان ثابت کرد، اما با کمال تأسف و مجبور بوده است این امر را با استدلال ثابت کند» (۱۳۷۷: ۲۶۱). غزالی بتدریج تعارض میان اهل تأمل فلسفی بودن و پیوستن به تصوف را از میان برد و با شکستن این تضاد بتدریج سایه تصوف را بر اندیشه فلسفی غالب کرد، وضعیتی که بتدریج مطالعه «وجود» را به «ماوراءوجود» سوق داد و حوزه سیاست را، که حوزه اندیشه در وجود است، کمرنگ ساخت (کوربن، ۱۳۷۷: ۲۶۴).

عقل‌ستیزی غزالی چنانچه جلوه‌هایی از آن را باز نمودیم، بدانجا رسید که در برخی آثارش تمانعی جدی میان سیاست و تعقل قائل شد و حتی به قول «وینسک» مستشرق در کتاب *فکر غزالی*، غزالی با تمام توان، سعی در تقلیل اهمیت عقل در عالم اسلامی و در چهارچوب رهیافت اشعری داشت (الجباری، ۱۹۹۳ م: ۱۶۷). غزالی در کتاب *معارج القدس* در خصوص تمانع تعقل و سیاست به بحث می‌پردازد، از نظر او افعال نفس در دو قلمرو متفاوت سیر می‌کند:

«ان النفس له فعلان فعل له بالقياس الى البدن و هو السياسة و فعل له بالقياس الى ذاته و الى مبادئه و هو العقل و هما معانداً متعالمان فانه اذا اشتغل باحدهما الصرف عن الاخر و يصعب الجمع بين الامرين / نفس همواره دو نوع فعل انجام می‌دهد: یک نوع اول افعالی است که نسبت به بدن انجام می‌دهد، اینگونه افعال سیاست نام دارند و نوع دوم، افعالی است

¹⁴ - Montgomery Watt

که نسبت به ذات خود و مبادی خود انجام می‌دهد؛ اینگونه افعال تعقل نامیده می‌شود. [که این دو معاند یکدیگرند و هرگاه فرد به یکی از این دو مشغول شود از دیگری فرو می‌ماند و جمع میان آن دو مشکل است] «(ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱۹۹-۲۰۰).

به نظر می‌رسد غزالی در کتاب مذکور عقول نظری و عملی را به ترتیب تحت عنوان تعقل و سیاست مطرح کرده است. در نظر او نفس دارای دو وجه است که یکی تعقل و دیگری سیاست است. نفس بواسطه تعقل از مافوق خود که مبادی عالی به شمار می‌آیند استفاده کرده و بهره‌مند می‌شود و نسبت به وجه دیگر که سیاست خوانده شده، پیوسته فعال بوده و به تدبیر امور می‌پردازد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۲۰۲). غزالی سیاست را در حوزه عقل عملی در مقابل تعقل، که در حوزه عقل نظری است. قرار می‌دهد. از نظر او عقل عملی از جنس علم و ادراک نیست و آن را صرفاً یک قوه تلقی می‌کند و این شاید نشان از اعتبار کمتر سیاست نزد وی باشد.

اندیشه سیاسی غزالی در حوزه شریعت‌نامه‌نویسی در کتاب مهم *المنقذ من الضلال*، که برخی آنرا اعتراض نامه غزالی تعبیر کرده‌اند،^{۱۵} استمرار می‌یابد و با برخی حملات به اهل تعلیم و کسانی که به باطن کلام خدا توجه کرده و معانی ظاهری را در مقابل معانی باطنی فرو گذارده‌اند، آغاز می‌شود و مجدداً در همان مسیر آرمانگرایی غزالی فرو می‌افتد (غزالی، ۱۳۶۲، الف: ۴۱). او در این کتاب به حدی ترک دنیا را ترجیح می‌دهد که سرتاسر وجود خود را در میان شیاطین در خطر می‌بیند، در اشاره به این وضع می‌نویسد:

«هر بامداد که انگیزه در من جان می‌گرفت، شامگاهان مورد هجوم لشکر هوس قرار می‌گرفت و از میان می‌رفت. شهوت‌های دنیا مرا با زنجیر بسته و وابسته مقام کرده بود. منادی ایمان بانگ برداشته بود که: سفر کن! سفر کن! از عمر جز اندکی نمانده است و فردا سفری طولانی در پیش داری و این همه از علم و عمل که بدان دل بسته‌ای، خودنمایی است و تکبر. اگر امروز به ندای ایمان پاسخ‌نگویی این کار را چه وقت

^{۱۵} - آقای کیانی نژاد کتاب مذکور را با عنوان «اعترافات غزالی» به فارسی برگردانده است.

خواهی کرد؟ اگر اکنون از دنیا نگسلی چه وقت به این کار اقدام می‌کنی؟» (غزالی، ۱۳۶۲، الف: ۴۷).

اندکی بعد در ادامه این وضعیت می‌افزاید:

«ده سال به این منوال گذشت... به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند و سیرتشان بهترین سیرتها و راهشان درست‌ترین راهها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاقیات است» (غزالی، ۱۳۶۲، الف: ۴۹).

غزالی با این دیدگاه انزواطلبانه و صوفیانه انواع طبقات مختلف مردم را هر کدام به نحوی در انحطاط اخلاقی جامعه دخیل می‌داند و وظیفه خود را در جهت پالایش این وضعیت، مبارزه با گروه‌های مختلف عالمان و فلاسفه، اهل تعلیم و متصوفه می‌داند:

«پس از اینکه شیوع مسأله [سست عقیدگی] را در میان مردم مشاهده کردیم، به کنجکاوای در علت و اسباب آن پرداختیم تا آنکه سست ایمانی مردم را در چهار علت یافتیم: علت اول مربوط به کسانی است که به فلسفه می‌پردازند، علت دوم مربوط به آنهایی است که در تصوف فرو می‌روند، علت سوم ناشی از کسانی است که ادعای تعلیم دارند و علت چهارم ناشی از رفتار افرادی است که به عنوان عالم در میان مردم مشهور شده‌اند» (غزالی، ۱۳۶۲، الف: ۵۶).

پس از دوره ده ساله عزلت و بازگشت مجدد به زندگی، هدف او استمرار فعالیت سیاسی نیست، بلکه هدفش معطوف به نجات جامعه از انحطاط اخلاقی است، بویژه انحطاطی که مسبب اصلی آن گروه‌های چهارگانه فوق‌الذکر بوده‌اند. لذا خود را برای پاسخ به مشکلات و شبهه‌ها ملزم می‌کند و به همین دلیل وجدان غزالی به سرزنش پرداخت که با بودن چنین مسأله حتمی و عینی خلوت و عزلت چه معنی دارد؟ مگر نمی‌بینی درد همگانی شده و طبیبان بیمار و خلق در معرض نابودی افتاده‌اند» (غزالی، ۱۳۶۲، الف: ۵۷). بر همین مبنا رجوع مجدد او به فعالیت اجتماعی کاملاً با شرایط قبل از دوران ده ساله عزلت تفاوت دارد. اگر قبلاً ممکن بود حضور در عرصه سیاست در چهارچوب مناسبات قدرت معنی داشته باشد اما اکنون «بسوی دانشی روی می‌آورم که از جاه و مقام رویگردان است. چه، با شروع و نشر آن امید به رسیدن به مقام و جاه از میان می‌رود» (غزالی، ۱۳۶۲، الف: ۵۹). بنابراین این غزالی

کاملاً در شرایط روحی خاصی است که جز خدا را نمی‌بیند و تمام مناسبات قدرت از نظر او فاقد معنی است و همین وضعیت یکی از دلایل دیگر عدم صحت انتساب نصیحة الملوک به وی است.

نتیجه‌گیری

آنچه در باب ماهیت اندیشه سیاسی غزالی آورده شد، به معنای نفی مقام ارجمند او در تاریخ اندیشه سیاسی ایران نیست. از منظر این مقاله که جریان اندیشه سیاسی در ایران را مبتنی بر فلسفه سیاسی و شریعت‌نامه‌های سیاسی می‌داند، مقام غزالی بعنوان یکی از متفکرانی که در عرصه شریعت‌نامه‌های سیاسی، بویژه اندرزنامه‌های اخلاقی، تلاش ارزشمندی به عمل آورده، حائز اهمیت است. البته غزالی تنها اندیشمندی نیست که با عطف توجه کمتر به واقعیت قدرت سیاسی طرح یک مدینه فاضله آرمانی را صرفاً از مجرای زدودن انحطاط اخلاقی جامعه پیگیری می‌کند. در این زمینه غزالی نه تنها ربط وثیقی میان قدرت و دانش سیاسی منبعث از آن برقرار نمی‌کند، بلکه با ارتباط برقرار کردن بین الهام و دانش، دانش را پیامد مستقیم الهام تلقی می‌کند. به تعبیر «ماسینو» کار غزالی ترکیبی است از مفاهیم اصلی عقلانیت اسلامی شامل تحقیقات نظری و فلسفی، دیدگاه‌های فقهی و عرفان عملی، که جایگاه سیاست در آنها محدود به اندرزنامه‌های اخلاقی می‌شود.

به هر حال، اتخاذ رویکرد واقعگرایی یا آرمانگرایی می‌تواند نتایج متفاوتی در عرصه سیاست به بار آورد. واقعگرایی به برجسته ساختن نقش عقل در فهم، شناخت و تغییر «هست‌های» زندگی سیاسی می‌انجامد. این رویکرد چون وضعیت واقعی موجود را مورد تأمل قرار می‌دهد، برعلاقی عینی‌تر و کمتر انتزاعی حوزه سیاسی تأکید می‌کند و به بررسی و تدارک ابزارهایی می‌پردازد که درصدد تغییر واقعیت سیاسی‌اند. در مقابل رویکرد آرمانگرایی نه بر وضعیت موجود، بلکه بر وضعیت آرمانی و مطلوب تأکید داشته و علایق انتزاعی‌تر را مورد تأمل قرار می‌دهد. در چارچوب این رویکرد آرمانگرایانه است که می‌توان غزالی را شریعت‌نامه‌نویسی دانست که اندیشه او با منطق حاکم بر سیاست‌نامه‌های

دوره اسلامی متفاوت است. سیاستنامه‌ها و وضعیت موجود جامعه را در کانون تحلیل خود قرار می‌دهند و به مسائلی چون نقش کانونی سلطان در ساختار سیاسی، جایگاه وزرا، ویژگی‌های سلطان و وزیر، رابطه سلطان و خلیفه، جایگاه دین در سلطنت، نحوه تعامل سلطان با اصناف مختلف مردم، و ... می‌پردازد. سیاستنامه خواجه نظام الملک (۴۰۸-۴۸۵هـ)، از ارجمندترین گونه‌های سیاستنامه‌نویسی است. خواجه در دوره سی ساله وزارت خود در دستگاه آلب ارسلان (۴۵۵-۴۶۵هـ) و پسرش ملک‌شاه سلجوقی (۴۶۵-۴۸۵هـ) سلسله‌جنبان کلیه امور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و مذهبی جامعه بود. حاصل جمع خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی که در هیئت قدرت سیاسی اهل سنت متجلی شد، در این دوره به مرحله‌ای از شکوه و عظمت رسید که تأسیس دانش خاص خود را اجتناب ناپذیر ساخت. هدف این دانش نوظهور بسط قدرت سیاسی اهل سنت و دفاع از سیاست سنی در مقابل عناصر شیعی اسماعیلی از طریق تأسیس و تقویت مدارس نظامیه بود. کمترین نتیجه تلاش‌های عملی و نظری خواجه ظهور دوره‌ای از وحدت و قدرت سیاسی - فرهنگی بود، چه نظامیه‌ها از یک سو کادرسازی نیروهای مورد نیاز دستگاه بروکراسی را و جهت همت خود قرار داده و با به دست گرفتن مناصب عالی‌ای چون وزارت، قضاوت، و عظم و خطابه، استادی مدارس علوم دینی، و ... موجبات تسری فرهنگ سیاسی واحدی را در بستر قدرت مطلقه سلجوقی فراهم آوردند. از سوی دیگر، در بستر این ساخت ویژه از قدرت، نظامیه‌ها توانستند مذهب شافعی را بعنوان یگانه مجرای فرهنگ و دانش معرفی کرده و آزادی عمل سایر مجاری دانش را مسدود نمایند؛ به گونه‌ای که این دانش در تعارض با جریان اصلی اندیشه، که از مبانی شیعی ساطع می‌شد و بر عقل و فلسفه تأکید داشت، قرار گرفت. از این رو در راستای ساختار متصلب قدرت اهل سنت، نظامیه‌ها دانشی ضد عقلی و صرفاً مبتنی بر نص و سمع را تدارک دیدند.

در نقطه مقابل واقعگرایی مکنون در سیاستنامه‌ها، آثار غزالی با تهاافت عقل و فلسفه بعنوان موتور محرک واقعیت‌های زندگی سیاسی به سوی تصوف، الهام، عزلت و کناره‌گیری از زندگی سیاسی سیر کرد. غزالی در کتاب *تهاافت الفلاسفه* فلسفه را مورد تشکیک جدی قرار داد. او دنیا و تفکر عقلی را به قربانگاه کلام اشعری و مذهب شافعی برد و تفکر خود

را بر محور کشف، شهود باطنی و تصوف قرار داد و با پذیرش ساختار متصلب موجود، رفع مشکلات بشری را تنها در آن جهان ممکن دانست. او از عقلانیت خاصی دفاع کرد که خادم نقل باشد، به طوری اگر اهل عقل بر خلاف نقل سخن گویند و مرجعیت سنت را مورد گفت و گو و مناقشه قرار دهند، متهم به کژفهمی و حتی تکفیر می‌شوند، چنانچه در پایان کتاب مذکور، او فلاسفه را متهم به کفر کرده و حتی تلویحاً حکم به قتل آنها داد.

غزالی با این نوع نگاه به فلسفه، تعقل سیاسی مسلمانان را در مسیری ضد عقلی انداخت، به طوری که تا سالیان متمادی تحصیل فلسفه در حیات سیاسی، فرهنگی مسلمانان تحریم شد. تهافت و تهاجم غزالی و پیروان او به فلسفه موجب شد تا خردگرایی در تمدن اسلامی جای خود را به تقلید و گذشته‌گرایی بدهد. در حوزه سیاست نیز اندیشه سیاسی غزالی به دنبال هزیمت خردگرایی از تمدن اسلامی، از واقعگرایی فاصله گرفت و پای فشردن غیر انتقادی بر سنتها، تکرار پند و اندرزها و دعوت به صبر و سکوت و پذیرش منفعلانه «سرنوشت» را جایگزین تأمل انتقادی در مسائل و مشکلات جامعه کرد. آرمانگرایی منبعث از این وضعیت به «قَدَر‌گرایی» و امید به رفع مشکلات در آن دنیا انجامید. به عبارت روشنتر، پا به پای استمرار زور و تغلب در ساخت سلطنت مطلقه، توصیه به پذیرش وضع موجود، صبر و سکوت و امید به «تقدیرالهی» از ویژگیهای گفتمان سیاسی غزالی بود.

فهرست منابع

۱. منابع فارسی و عربی

- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۳۶۷)، تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولتهای اسلامی، چاپ سوم، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن خلکان (۱۲۸۴ق). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، قاضی شمس الدین احمد برمکی، تهران: بی نا.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نشرنی.
- بیندر، لئونارد (۱۳۶۵)، غزالی، ترجمه جهانگیر عظیمیا، در میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- توماس، ادوارد (۱۳۴۶)، غزالی در بغداد، چاپ دوم، ترجمه و اقتباس ذبیح اله منصور، تهران: انتشارات زرین.
- الجابری، علی حسین (۱۹۹۳م)، فلسفه التاریخ فی التفکر العربی المعاصر، جدلیه الاصاله و المعاصره، القسم الاول، بغداد: دارالشؤون الثقافیه العامه.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۱) الثرات و الحدائنه؛ دراسات و مناقشات، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲)، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، تهران: انتشارات اساطیر.
- خلیل، احمد خلیل (۱۹۹۳م)، العقل فی الاسلام؛ بحث فلسفی فی حدود الشراکه بین العقل العلمی و العقل الدینی، بیروت: دارالطلیعه.
- دیور، ت.ج. (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ سوم، ترجمه عباس شوقی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- رفیق المعجم، د. (۱۹۸۹م)، المنطق عند الغزالی فی ابعاده الارسطویه و خصوصياته الاسلامیه، بیروت: دارالمشرق.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- زیور، علی (۱۹۹۴م)، فلسفه الحضاره و معنیه المجتمع و العلائقیه: الخطاب العربی فی التطهر الحضاری و المعرفة و العقل، بیروت: مؤسسه عزالدین للطباعه و النشر.
- سبکی (۱۹۶۴م)، طبقات الشافیه، به اهتمام محمد الطناحی و محمد الحلو، مصر: عیسی البابی الحلبی و شرکاته.
- صافی، لوسی (۱۹۹۶). العقیده و السیاسه: معالم النظریه للدوله الاسلامیه، الولايات المتحده الامریکیه: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۷۰)، سیر الملوک (سیاستنامه)، چاپ چهارم، به کوشش جعفر شعار، تهران: کتابهای جیبی.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۶۷)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی و دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۷۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
- عبدالخالق، فرید (۱۹۹۸م)، فی الفقه السیاسی الاسلامی، مبادئ دستوریه، الشوری، العدل، السماواه، القاهره: دارالشرق.
- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد (بی تا)، فضائح الباطنیه، حقه و قدم له نادى فرج درویش، مصر: الملب الثقافی خلف الجامع الازهر.
- _____ (۱۳۲۷ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد، الطبعة الثانيه، علی نقه احمد ناجی الجمالی و محمد امین الخانچی و أخیه، مصر: مطبعه السعاده.
- _____ (۱۹۶۰م)، مقاصد الفلاسفه، به اهتمام سلیمان دنیا، مصر: دار المعارف.
- _____ (۱۹۶۵م)، سر العالمین و کشف ما فی الدارين، الطبعة الرابعه، النجف: مطبعه النعمان.
- _____ (۱۳۶۱)، نصیحة الملوك، با تصحیح مجدد در حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه به خامه استاد جلال‌الدین همائی، تهران: انتشارات بابک.
- _____ (۱۳۶۲ق)، المنقذ من الضلال (شک و شناخت)، چاپ دوم، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۲ب)، فضائل الانام من رسائل الحجة الاسلام (مکاتیب فارسی غزالی)، چاپ دوم، به تصحیح عباس اقبال، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- _____ (۱۳۶۳)، *تهافت الفلاسفه یا تناقض گوئی فیلسوفان*، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.
- _____ (۱۳۷۵)، *کیمیای سعادت* (جلد دوم)، چاپ ششم، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۶)، *احیاء علوم الدین* (جلد دوم)، چاپ چهارم، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ الفاخوری، *حنا/ الجبر خلیل* (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، چاپ پنجم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ قادری، حاتم (۱۳۷۰)، *اندیشه سیاسی غزالی*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- _____ (۱۳۷۵)، *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان با رویکردی به آراء اهل سنت*. تهران: انتشارات بنیان.
- _____ القبانچی، صدرالدین (۱۴۱۸ق). *المذهب السياسي فی الاسلام*، بی م: بی نا.
- _____ کسائی، نورالله (۱۳۶۳)، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ کورین، هانری (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: انتشارات کویر و انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- _____ لائوست، هانری (۱۳۵۴)، *سیاست و غزالی*، ترجمه محمد مظفری، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ همائی، جلال الدین (۱۳۴۲)، *غزالی نامه*، تهران: کتابفروشی فروغی.
- _____ یاسین، عبدالجواد (۱۹۹۸م)، *السلطه فی الاسلام: العقل الفقهي السلفی بین النص و التاريخ*، بیروت: المرکز الثقافی العربی.

۲. منابع انگلیسی

- Lambton, A.K.S (1985), *State and Government In Medieval Islam: An Introduction to the study of Islamic political Theory, The Jurist*, Oxford university press.
- Massino Campanini (1995), AL Ghazzali, in, *History of Islamic philosophy*, Edited by seyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Terhran: Cultural Institution.
- Montgomery Watt. William (1988), *Islam Fundamentalism and Modernity*, London and New York, Routledge.
- Rosenthal, Erwin I.J. (1962), *Political Thought In Medieval Islam*, Cambridge at the University press.
- Sherwani HarronKhan (1997), *Studies In Muslim Political Thought and Administration*, Pennsylvania: Porcuplne Press.