

## تأملی در اندیشه سیاسی غزالی با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسی اسپریگنز

محمد مهدی اسماعیلی<sup>۱</sup>

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

میثم عباسی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۷ - تاریخ تصویب: ۹۵/۹/۱۴)

### چکیده

امام محمد غزالی از بزرگ‌ترین متفکران جهان اسلام است. ویژگی بارز وی کثرت تألیفات در موضوع‌های مختلف است. او در بعضی اوقات در موضوع واحد، حرف مختلف زده است. چنین می‌نماید که ابوحامد شخصیت یکپارچه و منسجمی نداشته است و این یکپارچگی و وحدت‌نداشتن در آثار، قبل از همه بر می‌گردد به حوزه‌های متعددی که او در آن زمینه‌ها قلم‌فرسایی کرده است. این موضوع را می‌توان با بررسی رویدادهای زندگی وی و بحرانی توضیح داد که در زمانه او وجود داشت. این پژوهش به دنبال آن است تا با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسی توماس اسپریگنز، اندیشه سیاسی غزالی را با توجه به شرایط بحرانی‌ای که بر عصر وی حکمفرما بود بررسی کند. این الگو چهار مرحله دارد: ۱. مشاهده بی‌نظمی؛ ۲. مرحله تشخیص درد؛ ۳. بازسازی آرمانی جامعه سیاسی؛ ۴. ارائه راه‌حل. هدف در این نوشتار، بررسی ربط عمیق میان اندیشه و آثار غزالی با بحران زمانه وی است.

### واژگان کلیدی

باطنیه، بحران، تصوف، غزالی، فقه، فلسفه، کلام.

## مقدمه

بی‌شک زندگی فکری هر متفکری بازتابی از زندگی در یک دوره خاص تاریخی است و او در درون شکلی از زندگی به سر می‌برد. به همین دلیل، اثری که در یک عصر تاریخی نوشته می‌شود، مربوط به گفتمان فکری آن دوره خاص است. آثار و افکار ابوحامد نیز پیوند آشکاری با مذهب و مسلک دوره خلافت عباسیان و سلطنت سلجوقیان دارد و با محیط سیاسی و اجتماعی آن دوره هم‌رنگی و هم‌جنسی دارد. از این‌رو، کسی که در افکار و آثار غزالی تدبیر و تعمق کند به این نتیجه می‌رسد که بین زندگی، تکامل و تحول اندیشه وی ربطی وثیق و عمیق وجود دارد. فلاسفه و پژوهشگران در اسلام و سایر مذاهب بسیار بوده‌اند؛ اما ویژگی بارز غزالی در این است که زندگی و آثارش، آن‌قدر به یکدیگر مرتبط‌اند که جداکردن یکی از دیگری دشوار به نظر می‌رسد (شیخ، ۱۳۶۹: ۱۵۸)؛ بنابراین فهم اندیشه سیاسی غزالی فارغ از زمان و مکان آن، نتیجه‌بخش نخواهد بود.

غزالی متفکری است که در زمانه بحران می‌زیست و از سویی، سوانح زندگی و «اعترافات» او نشان می‌دهند که خودش نیز غرق در بحران بود. شاید بتوان او را «متفکر بحران» نامید. این نوع از تلقی و تفسیر از زندگی و افکار ابوحامد به درستی خود را در آثار او نشان می‌دهد. وی چون برخی از کتاب‌های خود را برای طبقات عامه نوشته و خطاب او با توده مردم است از این‌رو، گاه می‌بندد و گاه می‌گشاید. مطلبی را در کتابی حق می‌شمارد و همان مطلب را در نوشته‌ای دیگر باطل می‌انگارد. او اعتقاد به پاره‌ای از مسائل را کفر می‌شمارد؛ اما در جایی دیگر همان عقیده را خود معتقد می‌شود. آیا خود غزالی از این مبهم‌گویی و تناقض‌نویسی باخبر نبوده است؟ البته او خود از این اختلاف عقیده معذرت خواسته و در کتاب «میزان‌العمل» آراء و عقاید خود را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱. رأی و عقیده‌ای که به موافقت توده مردم و عامه ناس اظهار کند؛ ۲. رأی و نظری که برحسب استعداد سؤال‌کننده و راه‌جوینده بیان کند؛ ۳. آنچه میان انسان و دل می‌گذرد و بین خود و خدا بدان عقیده دارد و جز پیش کسی که هم‌عقیده اوست پرده از روی معتقد خود بر نمی‌گیرد (ابن‌طفیل، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۵).

از این توضیحات چنین بر می‌آید که درک اندیشه سیاسی غزالی کاری سراسر است و آسانی نباشد، گرچه ممکن است. برای درک تعالیم و آرای غزالی نیازمند به درک منطق «پرسش و پاسخ» و «بازآفرینی» محیطی هستیم که آثار وی در آن محیط تصنیف شده است. از این‌رو، لازم است به تأثیر هنجارها و قراردادهای رایج حاکم در آن زمان بر شیوه پردازش مباحث توجه کافی داشته باشیم. پس این پرسش مطرح می‌شود که چگونه و با چه روشی می‌توان اندیشه سیاسی غزالی را بررسی و کنکاش کرد؟

این پژوهش با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسی توماس اسپریگنز می‌کوشد تا اندیشه سیاسی غزالی را درک کند با توجه به شرایط زمانه او که زمانه بحران است. اسپریگنز در کتاب «فهم نظریه‌های سیاسی»، اندیشه سیاسی متفکران بزرگ را بر حسب چهار مرحله بررسی کرده است: ۱. مشاهده بی‌نظمی؛ ۲. تشخیص درد؛ ۳. بازسازی آرمانی جامعه سیاسی؛ ۴. ارائه راه حل. نظریه اسپریگنز، «نظریه بحران» است. روش وی جستاری است برای فهم نظریه‌های سیاسی. از نظر اسپریگنز هدف نظریه سیاسی فراهم کردن «بینش همه‌جانبه» از جامعه سیاسی است. نظریه پرداز سیاسی می‌کوشد با قرارداد سیاست در چشم‌اندازی گسترده «تصویری جامع» به مخاطبان خود ارائه دهد. در واقع، هدف وی رفع کمبودهایی است که اغلب در سیاست دیده می‌شود. از نظر اسپریگنز هدف نظریه‌های سیاسی این است که بازی کاملاً جدیدی را به ما بشناساند: هنر بزرگ نیز در این بازی ارائه روشی است که با آن، دو هنجار «هست‌ها» و «باید باشد»، اگر نه با «منطق»، دست‌کم به‌طور «طبیعی» تلفیق شوند (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۳۲). در ادامه اندیشه سیاسی غزالی بر اساس مراحل چهارگانه نظریه بحران اسپریگنز را بررسی می‌کنیم.

### مرحله بحران و مشاهده بی‌نظمی

هدف نظریه‌های سیاسی در نهایت فهم و توضیح نظم صحیح در جامعه است؛ اما این هدف از مشاهده خرابی و بی‌نظمی آغاز می‌شود؛ بنابراین، برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی اولین پرسش این است: «مشکل کدام است؟» به نظر او چه چیزی خطرناک، فاسد و مخرب است؟ و چه نارسایی و بی‌نظمی مشخصی را می‌خواهد درمان کند؟ (اسپریگنز، ۱۳۹۲، ۵۴). غزالی در کتاب «المنقذ» روزگارش را، روزگار سستی و بی‌ایمانی و دوره فساد می‌داند: «بیماری شیوع یافته، پزشکان خود بیمار و همگی مردم در آستانه هلاکند» (غزالی، ۱۳۴۹: ۹۱). در واقع، آنچه شخصیت غزالی را بیشتر سخت و پیچیده می‌سازد، زندگی سیاسی و پرماجرایی اوست که از اوضاع و احوال اجتماعی و آشفته آن روزگار ناشی می‌شد (دینانی، ۱۳۷۰: ۱۵). «دریافتن بی‌نظمی‌های فزاینده جامعه» معمولاً یک بعد حساس وجودی دارد. نظریه‌پرداز، بی‌نظمی را در زندگی و روان شخصی خود نیز تجربه می‌کند. درست است که بحران در «خارج از او» قرار دارد؛ اما بر «درون او» نیز اثر می‌گذارد (اسپریگنز، ۱۳۹۲، ۵۴-۵۵). امام محمد غزالی نیز از این مسئله مستثنا نیست. وی در «اعترافات»، به شکل مجمل و فشرده، فراز و فرودهای زندگی خود را به تصویر می‌کشد که بیانگر «تأثیر بحران زمانه بر درون او» است.

در بحث از نابسامانی‌ها و بحران‌هایی که در عصر غزالی وجود داشتند و نیروی محرکه طرح فکری وی به‌شمار می‌آمدند، نمی‌توان از بحرانی که در درون او شعله داشت و مسئله

وی به حساب می‌آمد به آسانی گذشت. شوق دستیابی به علم یقینی، آن چیزی بود که او را سخت اسیر کرده بود؛ بنابراین مسئله و مشکل غزالی این بود که غزالی خود، مسئله‌دار بود. ذهن ابوحامد غرق در مسائل متعارض بی‌شمار بود. وی از سویی، درگیر غوغای مذاهب و اختلافات بین آن‌ها بود؛ از سوی دیگر، درگیر در حل تعارض دین و دنیا که کوشش برای حل آن، شالوده‌اندیشه سیاسی غزالی را تشکیل می‌دهد. او با نگرستن در انسان، نفس را می‌یابد که میل به سوی عالم ملکوت دارد و جسمی که اسیر در این دنیای خاکی و فانی است. وی سپس ذهن خود را به سیاست و نهادهای اعمال قدرت متوجه می‌سازد و در این جا به خلافت و سلطنت نظر دارد. در ادامه روشن خواهد شد که زمانه ابوحامد، زمانه بحران و بی‌نظمی است و او متفکر بحران و فرزند زمانه خویش است.

جلال همائی در «غزالی‌نامه»، روزگار غزالی را به دلیل وجود سه ویژگی، ممتاز از دیگر دوره‌های تاریخی ایران دانسته است و عصر وی را «عصر مذهبی و جدلی» و «دوره علمی و ادبی» نام می‌نهد. وی درباره ویژگی‌های سه‌گانه عصر غزالی می‌نویسد: «نخستین، وفور علما و ادبا در هر شهر و کثرت تألیف و تصنیف چه در این زمان مدارس اسلامی کاملاً دائر بود و ارباب ذوق و استعداد دست به کار تحصیل و تصنیف بردند و تحصیل ادبیات و علوم خاصه معارف مذهبی مانند فقه، اصول و حدیث و کلام و حکمت الهی شیوع یافت. در نتیجه کار این علوم به حدی بالا گرفت که در کمتر دوره‌ای نظیر پیدا کرد؛ دوم، رواج و رونق دیانت اسلامی مخصوصاً مذهب تسنن که خلفای بغداد و همچنین پادشاهان سلجوقی و رجال و اعیان دولت همچون نظام‌الملک با تمام قوا حامی و نگهبان آن بودند؛ سوم، شایع شدن تبلیغات و مجادلات مذهبی و غلبه افکار و شدت تعصبات دینی» (همائی، ۱۳۱۸: ۱۷-۱۸).

روزگار غزالی، روزگاری آشفته به لحاظ سیاسی، فکری و عقیدتی بود. وی در نیمه دوم قرن پنجم هجری یعنی در عصر عباسی سوم می‌زیست. این عصر، عصر انحلال و ضعف سیاسی و نظامی و عصر انحطاط و آشوب در اخلاق و جمود در افکار بود. ارکان قدرت از پیش متزلزل شده بود و نهضت اسماعیلیه و دعوت فاطمیان سرتاسر جهان اسلامی را فراگرفته بود. ترک‌ها تا اعماق حکومت محتضر عباسی نفوذ کرده بودند و بر بغداد سلطه داشتند و در حدود سه سال پیش از تولد غزالی همه عراق را زیر نفوذ خود در آورده بودند. در عصر غزالی، حسن صباح، مؤسس جماعت حشاشین ظهور کرد. بعدها فرقه‌های دیگری دور از اسلام، چون نصیرییه و زیدیه بدان پیوستند. همچنین در عصر او اولین حمله صلیبیان به شرق آغاز شد و شهرهای انطاکیه و قدس به دست آنان افتاد (فاخوری، ۱۳۹۱: ۵۱۸)؛ بنابراین ابوحامد در زمانه‌ای می‌زیست که اسلام از مجرای اصلی و صحیح خود خارج شده و به وضعی افتاده بود که پیش از آن سابقه نداشت و اعتقاد مردم در اصل و حقیقت نبوت سستی گرفته بود. غزالی

همه مردم را در ضلالت و گمراهی می‌دید و بحران موجود در جامعه را ناشی از تشتت فکری و هرج و مرج عقیدتی حاکم بر جامعه اسلامی آن روز می‌دانست.

عصر غزالی را می‌توان عصر ترویج علوم دینی و اقتدار علمی مذهبی و همچنین عصر تعصبات فرقه‌ای و کشاکش‌های مذهبی نامید. در این دوران یعنی قرن پنجم هجری، به‌ویژه نیمه دوم آن، همانند سده‌های پیش از آن، دو جریان اصلی تشیع و تسنن همراه با مذاهب منشعب‌شده همچنان جریان‌های مسلط مذهبی بودند. در این ایام اختلافات علمی و مذهبی در سراسر شهرهای اسلامی به حد کمال وجود داشت و هر روز به رنگی تازه جلوه‌گر می‌شد. کار این اختلافات و مشاجرات به دسته‌بندی‌ها و زدوخوردهای خونین می‌پیوست. خلفای فاطمی مصر و اسماعیلیه ایران، برخلاف عباسیان و سلجوقیان، کارهای مختلف می‌کردند و پیوسته از سوی هر دو طرف بر ضدیکدیگر اقدامات سخت انجام می‌شد. دعوات و حجت‌های اسماعیلیه در ایران، نیرویی شگفت‌انگیز یافتند و در نواحی قزوین و قهستان و خراسان و حتی در مرکز سلطنت، یعنی حدود اصفهان حضوری نیرومند پیدا کردند و سلجوقیان را سخت به زحمت و وحشت انداختند (دینانی، ۱۳۷۰: ۵۳).

اختلاف در عقاید و مذاهب که ذهن ابوحامد را از زمان اقامت در جرجان به خود مشغول کرده بود، حیرت و شک را در دل او پدیدار ساخت. وی از مشاهده این اختلافات که به‌دنبال خود، بی‌نظمی و درگیری سیاسی و فکری به همراه دارند، سخت به تکاپو افتاد. غزالی درباره اختلاف در عقاید و مذاهب می‌نویسد: «اختلاف مردم در ادیان و مذاهب و اختلافات پیشوایان مذهبی با دسته‌های فراوان و راه‌های گوناگون، دریای ژرفی است که بیشترین مردم در آن غرق شدند و نجات‌یافتگان این دریا اندک می‌نماید. هر فرقه‌ای خود را ناجی و رستگار می‌پندارد؛ زیرا هر حزبی به آنچه دارد، شادمان است.<sup>۱</sup> این همان داستانی است که سرور پیامبران، راستگوی راست‌گفتار، وعده داده است: «به زودی امت من به هفتادوسه فرقه تقسیم می‌شود و فرقه‌ای از میانشان رستگار است.<sup>۲</sup> گویی تحقق این وعده نزدیک است» (غزالی، ۱۳۴۹: ۲۳). به نظر می‌رسد که در این‌جا غزالی مسلمانان را متوجه «جنگ هفتادودو ملت» می‌کند، چیزی که در زمانه او امری مشهود و ملموس بود.

جنگ هفتادودو ملت همه را عذر بنه چو ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

در خارج از حوزه درس فقه و حدیث، نکته‌ای که بیش از هر چیز خاطر ابوحامد را مشغول می‌داشت همین اختلافات مذهبی بود. منشأ این اختلاف‌ها چه بود و چگونه می‌توان

۱. کُلُّ حِزْبٍ لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (مؤمنون/۵۳).

۲. ستفترق امتی ثلاثا و سبعین فرقه، الناجیه منها واحده.

بیرون از تقلید و تعصب حق را از باطل باز شناخت؟ این تعلق خاطر در سال‌های اقامت ابوحامد در جرجان مایه دل‌نگرانی وی بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۴). این اختلافات مذهبی در جرجان، موضوعی بود که در طابران طوس نیز برای غزالی آشنا بود. این اختلافات مذهبی رنگ خاصی به زندگی شهرها می‌داد. البته از مهم‌ترین تشته‌های فکری و عقیدتی در زمانه غزالی، تضاد بین دین و فلسفه بود. وی در اندیشه ضدفلسفی تا بدان‌جا پیش رفت که موضوع تکفیر فیلسوفان اسلامی را مطرح کرد. وی در سه مسئله فیلسوفان را تکفیر کرد: اول، قول به قدم عالم؛ دوم، انکار علم خداوند به جزئیات و سوم، انکار معاد جسمانی.

مهم‌ترین بحران زمانه غزالی، «بحران سیاسی» بود. در روزگار وی دو نهاد اصلی خلافت و سلطنت کار حکومت، هدایت و ارشاد جامعه را عهده‌دار بودند. در زمان او روابط میان نهاد خلافت و سلطنت یکی از فزاینده‌های حساس خود را طی می‌کرد. در دوره سلجوقی این رابطه وضع کاملاً جدیدی پیدا کرده بود، به طوری که دستگاه خلافت و شخص خلیفه، تحت‌الحمایه سلطان سلجوقی بودند. با شکل‌گیری قدرت سلجوقیان از سال ۴۲۹، سلطنت یک تحول کمی و کیفی به خود دید. در واقع سلجوقیان اولین خاندان قدرتمندی بودند که بر قلمروی به‌نسبت یکپارچه‌ای در سرزمین‌های زیر نفوذ خلافت عباسی حکومت کردند (قادری، ۱۳۷۰: ۱۳-۱۶).

در روزگار غزالی، بغداد مرکز خلافت عباسیان بود؛ اما ترکان سلجوقی در خراسان شهریار می‌کردند. الگوی عباسیان در فرمانروایی، خلافت و امامت اسلامی بود. سلجوقیان به شکل رسمی بر پایه شریعت اسلامی حکمرانی می‌کردند و خود را جانبدار و پشتیبان دستگاه خلافت می‌دانستند؛ اما الگوی آنان در زمامداری، سلطنت بود. از سوی دیگر، جنبش شیعی اسماعیلیان با برخورداری از نظریه سیاسی منسجمی در برابر خلافت عباسیان سر بر آورده بود و بغداد را آشکارا به چالشی ژرف فرا خوانده بود. آنان که از ستم و بیداد خلافت بغداد به تنگ آمده بودند و نیز، مخالفان و ناخرسندان حکومت سلجوقی، کیش نواندیش اسماعیلی را پناهگاه خویش یافتند و به صفوف هواداران آن پیوستند (محمودی، ۱۳۷۸: ۱۵۶). به طور کلی اوضاع و احوال سیاسی عصر، در فاصله سال‌های ۴۸۴ تا ۴۵۰ هجری، بر زندگانی غزالی تأثیر مهمی گذاشته است. به‌ویژه آنکه در این عصر، منازعات سیاسی متعددی میان سه سلسله بزرگ روز، یعنی عباسیان، سلجوقیان و فاطمیان واقع شده بود (لائوست، ۱۳۵۴: ۴۱).

علاوه بر این‌ها، آنچه وضع را در ادامه سخت‌تر و پیچیده‌تر کرد کشاکش‌های سیاسی و بحران‌های جانشینی پس از مرگ خواجه نظام‌الملک و سلطان ملکشاه بود، به طوری که سخت دولت سلجوقیان را از پای در آورده بود. نظام سلجوقی از همان بدو استقرار و حتی در زمان اوج، نطفه انحطاط را در خود نهان داشته بود. در سال ۴۵۵ هجری، مسئله جانشینی طغرل راه را برای کشمکش‌های خانوادگی باز کرد (لائوست، ۱۳۵۴: ۵۷). قتل مشکوک خواجه و چهل روز

بعد از آن، مرگ مرموز سلطان ملک‌شاه و در ادامه، فتنه زن بلندپرواز، یعنی ترکان خاتون و درگیری‌های خانوادگی و طغیان‌های جانشینی، همه به ناامنی و درگیری‌های سیاسی دامن زد.

### دلایل بحران سامان اجتماعی

گفته شد که ابو‌حامد در روزگاری می‌زیست که دین اسلام از مجرای اصلی و صحیح خود خارج شده و به وضعی افتاده بود که پیش از آن سابقه نداشت. اعتقاد مردم در اصل و حقیقت نبوت سستی گرفته بود و این سستی موجب ضعف ایمان و سستی در عمل به احکام دین شده بود. غزالی موضوع را از جنبه‌های مختلف بررسی کرد که سبب این سستی عقیده و بی‌ایمانی مردم چیست؟ وی سرانجام پس از پژوهش و بررسی درباره علل گمراهی مردم و بحران در نبوت به این نتیجه رسید:

«سستی اعتقادات مردم را در اصل نبوت در حقیقت نبوت و در عمل به دستورات مقام نبوت دریافتم و همه را در ضلالت و گمراهی دیدم، آنگاه در علت ضعف ایمان و سستی اعتقادات آن‌ها بررسی کردم و آن را معلول چهار علت یافتم: نخست گفتار فیلسوفان؛ دوم کردار صوفیان؛ سوم پندار تعلیمیان و چهارم عالم‌نماهای دین و روحانیان» (غزالی، ۱۳۴۹: ۸۸). در ادامه به توضیح این عوامل چهارگانه می‌پردازیم که از نظر غزالی در انحراف و انحطاط مردم نقش داشته‌اند.

### فلسفه

غزالی فلسفه را به‌خوبی می‌شناخت؛ زیرا سه سال سخت به مطالعه و پژوهش در آن پرداخت و سپس کتاب «مقاصد الفلاسفه» را نوشت. غزالی در این کتاب به بیان فلسفه می‌پردازد؛ آن‌چنان‌که در نزد اخوان الصفا و فارابی و ابن‌سینا یافته بود. او به این نتیجه می‌رسد که همه اصناف فلاسفه کافر و ملحدند و با همه کثرت فرق و اختلاف مذاهب به سه دسته تقسیم می‌شوند: دهریون، طبیعیون و الهیون (فاخوری، ۱۳۹۰: ۵۳۳-۵۳۵). وی بیشتر خطا و اشتباه فلاسفه را در الهیات می‌داند و در کتاب «تهافت الفلاسفه»، علت مخالفت خود با حکما را وفادار نبودن آنان به منطق دانسته است. مفهوم این سخن آن است که اگر فلاسفه در مورد مسائل الهی می‌توانستند به منطق وفادار بمانند، او سخن آنان را می‌پذیرفت و از باب خصومت و ستیز وارد نمی‌شد (دینانی، ۱۳۷۰، ۱۲).

محمد عابد الجابری از پژوهشگران برجسته معاصر، علت مخالفت غزالی با فلسفه را واکنشی علیه جنبش اسماعیلیه می‌داند و هدف از تألیف دو کتاب مهم «تهافت الفلاسفه» و «فضائح الباطنیه» را در راستای ضربه‌زدن به تعلیمیان دانسته است. وی می‌گوید: این پرسش که

«آیا تهافت‌الفلاسفه به دلیل فضایح باطنیه نوشته نشده بود؟»، پرسشی کاملاً موجه است، به‌ویژه آنکه اگر فشارها و سختی‌هایی که غزالی را واداشت تا علیه فلاسفه بنویسد، مدنظر قرار دهیم. وی می‌گوید: «واقعیت این است که در زمان غزالی، فلاسفه آن‌چنان که به گمان اوست تهدیدی برای اصول دین به‌شمار نمی‌آمدند، همچنان که دولتی را که او سخنگوی رسمی آن بود، نیز تهدید نمی‌کردند؛ چرا که اساساً در دوره او فلاسفه‌ای وجود نداشتند؛ ابن‌سینا در سال ۴۲۸ق وفات یافت، یعنی شصت سال پیش از نوشتن کتاب «تهافت‌الفلاسفه» و فیلسوفی وجود نداشت که ایدئولوژی دولت یا خود دولت را تهدید کند.» پس فشارها و سختی‌هایی که غزالی مطرح می‌کند، از سوی چه کسی بوده است؟ از نظر جابری این فشار از سوی باطنیه بوده است (جابری، ۱۳۸۹: ۴۳۱). با این حال، دیدگاه جابری با چالش‌های جدی روبه‌رو است.

می‌دانیم که غزالی علت گمراهی باطنیان را در پیروی کورکورانه و تقلید همه‌جانبه از امام معصوم می‌دانست، اما آیا بهترین راه برای حمله به تعلیمیان خود فلسفه نبوده است؟ آیا حمله غزالی به فیلسوفان تنها محدود به کتاب تهافت بوده است و هنگامی که او، خود را از دولت عباسی رها کند و خلوت و عزلت اختیار کرد، باز هم به قصد مبارزه با باطنیان و دفاع از خلافت عباسی است که با فلاسفه به مخالفت برمی‌خیزد؟ آیا غرض غزالی از نقد و رد قانون سببیت که در نزد فیلسوفان اعتبار والایی دارد به قصد مبارزه با باطنیان بوده است یا به قصد اثبات امکان وقوع خرق عادات و معجزات؟ علاوه بر این، فلسفه‌ای که در قرن سوم هجری رواج گرفته بود، در قرن پنجم هجری به علت نشر افکار و تألیفات ابن‌سینا به حد کمال رسیده بود. پس با اینکه در عهد غزالی فیلسوفان بزرگی وجود ندارند؛ اما افکار بزرگ فلسفی همچنان جایگاه خود را حفظ کرده‌اند؛ عمر خیام که هم‌عصر غزالی بود و با یکدیگر ملاقات نیز داشتند، کتاب «شفا»ی ابن‌سینا را همچون کتاب الهی تقدیس می‌کرد.

در واقع، آنچه غزالی را بر فلاسفه خشمگین می‌ساخت، عشق مبالغه‌آمیزی بود که آنان به عقل داشتند. در نزد وی عقل «حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود.» پس او خود را دشمن «عقل اسطوره‌ساز» می‌داند نه دشمن عقل به‌طور کلی. عشق مبالغه‌آمیزی که فیلسوفان به عقل داشتند و موجب می‌شد که آن‌ها وحی را به درستی درک نکنند و در عقاید عامه شک و تردید ایجاد کنند، خشم غزالی را نسبت به فیلسوفان برمی‌انگیخت. وی امکان ادراک حقیقت از راه برهان را برای افراد اندکی میسر می‌داند؛ اما این عقیده را به شدت رد می‌کند که بتوان ایمان مردم را بر پایه عقل بنیان نهاد. از این‌رو، مبارزه غزالی با فلاسفه، مبارزه با عقل نبود. غزالی در دوره عزلت و انزوا بیش از دوره تألیف کتاب «تهافت‌الفلاسفه» از فلسفه نفرت پیدا کرد و شاید این گفته ارنست رنان<sup>۱</sup> درباره او راست آید که «بعد از اشتغال به فلسفه کسانی که از

1. E. renan



نومیدی و حیرت پناه به عرفان می‌برند غالباً سخت‌ترین دشمنان فلسفه می‌شوند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۹۶).

غزالی با «قدرت اسطوره‌ساز عقل در مقام فلسفه» به ستیز برمی‌خیزد و بنیان‌کردن متافیزیک را فقط بر مبنای عقل، زیر سؤال می‌برد. به نظر می‌رسد «عقل» در منظومه فکری ابوحامد و در مدینه ظاهری وی، همان جایگاهی را پیدا می‌کند که «شاعری» در مدینه فاضله افلاطون داشت که فیلسوف آتنی در «جمهور»، بحثی را بدان اختصاص داده است. وی با اخراج شاعران از دولت ایدئال، به دنبال آن بود تا نظم و هماهنگی و وحدت را در شهر برقرار سازد. افلاطون داستان‌های شعرا را «جز سلسله‌ای دروغ زشت» (جمهور، ۱۳۹۱: ۱۳۰) چیز دیگری نمی‌دانست که با توصیف غلط خدایان و داستان‌های نزاع بین آن‌ها، وحدت و هماهنگی شهر را برهم می‌زنند. این در حالی است که افلاطون را نمی‌توان دشمن شعر دانست؛ زیرا او خود بزرگ‌ترین شاعر در تاریخ فلسفه است. آنچه افلاطون به مخالفتش برخاسته است و آن را طرد می‌کند، خود شاعری نیست؛ بلکه نقش اسطوره‌سازی آن است. پذیرش شعر به معنی قبول اسطوره بود؛ اما با پذیرش اسطوره، همه کوشش‌های فلسفی عقیم می‌ماند و شالوده واقعی دولت افلاطون متزلزل می‌شد. فقط با اخراج شاعران از دولت ایدئال بود که دولت فیلسوف در برابر تجاوز نیروهای ویرانگر دشمن محافظت می‌شد (رنان، ۱۳۷۷: ۱۴۳-۱۴۲).

غزالی نیز از خطر بزرگ فلسفه و مانعی سخن می‌گوید که فیلسوفان در راه شناخت حقیقت نبوت ایجاد می‌کنند و برای حفظ نظم و وحدت در اجتماع، نظر به اخراج فلسفه و فیلسوف از جامعه دارد؛ اما وی به هیچ وجه دشمن عقل نیست. حتی زمانی که فلسفه را طرد می‌کند با روش فلسفی است که این کار را انجام می‌دهد. او با قدرت اسطوره‌سازی عقل است که به مخالفت برمی‌خیزد. او فیلسوف ضد فلسفه است که در کتاب‌های خویش بر لزوم وجود عقل و اهمیت آن تأکید دارد. در نزد او عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود.

### کلام و فقه

غزالی در کتاب «جواهرالقرآن»، فقیه و متکلم را از نظر درجه و مقام، نزدیک به یکدیگر دانسته است. وی سپس اضافه کرده است که احتیاج مردم به فقیه، عام‌تر و گسترده‌تر است؛ اگر چه نیازمندی آنان به متکلم، شدیدتر است؛ اما آنچه میان فقیه و متکلم در نظر وی مشترک است اینکه احتیاج مردم به این دو گروه به واسطه مصالح دنیای آنان است (دینانی، ۱۳۷۰: ۳۲۴). غزالی از این مسئله رنج می‌برد که مدارس دینی جز فقیه‌پروری و متکلم‌پروری کاری نمی‌کنند و می‌پرسید اگر پرداختن به فقه واجب کفایی است، مگر پرداختن به فقه باطن و علم اخلاق واجب کفایی دیگر نیست؟ چرا فقه اصغر چنین جای فقه اکبر را تنگ کرده است؟ و چرا کسی

به سوی این دانش مظلوم و مهجور [فقه باطن و علم اخلاق] عطف عنان نمی‌کند؟ (سروش، ۱۳۷۸: ۳۹).

شاید شدیدترین حمله‌ای که به علم کلام شده است، حمله غزالی در کتاب «احیاء علوم دین» باشد که متکلمان را به نگهبانان راه حج تشبیه می‌کند: «پس متکلم باید حد خویش از دین بداند که منزلت او در دین منزلت نگهبانان است در راه حج...» (غزالی، ۱۳۶۴: ۶۵). وی علم کلام را حتی مانعی در راه معرفت خدا و صفات و افعال او می‌داند و معتقد است که علم کلام را زیان‌هایی است از جمله آنکه شبهات را در عقاید برمی‌انگیزد و به یک سلسله جدال‌های بی‌نتیجه و مناظراتی منجر می‌شود که تعصبات و دشمنی‌های سخت تولید می‌کند (فاخوری، ۱۳۹۰: ۵۴۱). و غزالی، ۱۳۴۹: ۴۳-۴۴).

موضوع دیگری که غزالی از آن می‌نالید، ترویج علم خلاقیات و جدلیات بود که فقها و متکلمان را به غور و تفحص در امور اختلاف آرای فقهای مذهب مختلف و بیان علل آن‌ها و می‌داشت و آنان در این راه مجالس مناظره برپا می‌کردند و در کوفتن خصم و اظهار فضل خویش، اهتمام بلیغ مبذول می‌داشتند و بر بی‌خبران و بی‌تمیزان چنین می‌نمایاندند که گویی یگانه راه وصول به حقیقت و دفاع از دین و پیروی از شریعت همین است. بدین روی انبانی از رذایل و مفاسد را با خود حمل می‌کردند و بدان نان تفقه و تشریح می‌دادند.

فریاد غزالی بلند بود که: «مبادا گرد این امور بگردی. چنانکه از زهر قاتل می‌گریزی از آن‌ها بگریزی. این درد بی‌درمانی است که همه فقها را به مفاخرت و مباحات گرفتار کرده است» (سروش، ۱۳۷۸: ۴۰ و غزالی، ۱۳۳۳: ۸۱). از سه نذری که غزالی بر سر تربت خلیل کرده بود یکی اشاره به همین موضوع مناظره داشت که امری معمول در نظامیة بغداد بود. وی می‌گوید: «... چون به تربت خلیل صلوات الله علیه رسیدم ... سه نذر کردم و تا امروز به آن وفادار بودم: یکی آنکه پیش هیچ سلطانی نشوم؛ دوم آنکه مال هیچ سلطانی نگیرم؛ سوم آنکه مناظره نکنم» (غزالی، ۱۳۳۳: ۴۵). دو نذر دیگر غزالی نیز، به وضوح به فساد سیاسی و اقتصادی آن زمان اشاره دارند.

### غزالی و باطنیه

هنگامی که غزالی به باطنی‌ها فکر می‌کرد دلش می‌خواست تمام تباهی و پریشانی‌ها را که در کارها بود به آن‌ها منسوب کند. باطنی‌ها در این زمان نزد فقها و متکلمان وجودشان یادآور فتنه‌های دجال بود و سخنان آن‌ها در پاره‌ای موارد گفته‌های مجوس و ثنویه را به یاد می‌آورد که شاید مذهب آن‌ها در حقیقت از همان گفته‌ها مایه داشت. به‌علاوه، کار آن‌ها ایجاد نارضایتی در بین خلق و ترویج سوء ظن نسبت به علما بود. باطنیان راه رسیدن به معرفت واقعی را تعلیم امام می‌دانستند و این چیزی بود که فکر غزالی نمی‌توانست آن را قبول کند

(زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۷۶). این گروه در نزد غزالی، بدترین خلق و بدترین امت هستند که به علاجشان امیدی نیست و با اینان مناظره کردن و نصیحت کردن فایده‌ای ندارد؛ بلکه «قمع و استیصال ایشان و ریختن خون واجب است و جز از این طریق نیست در اصلاح ایشان» (غزالی، ۱۳۳۳: ۸۷).

غزالی با فلاسفه مبارزه کرد و بر متکلمان عیب گرفت؛ ولی بر هیچ فرقه‌ای چونان فرقه باطنیه سخت حمله نکرد. خطر باطنیه برای اسلام سخت‌تر از خطر زنادقه و مجوس نبود؛ بلکه اگر خطری داشتند پیش از آنکه متوجه اسلام باشد متوجه دستگاه خلافت بود. این خطر آن‌گاه بیشتر محسوس شد که نیرومند و در بلاد اسلامی منتشر شدند. جبهه‌ای که غزالی در برابر باطنیه گشود بیشتر از جنبه سیاسی بود تا جنبه دینی (فاخوری، ۱۳۹۰: ۵۴۲). هدف باطنیان ایجاد زمینه‌سازی برای به هلاکت فرستادن خلافت عباسی بود. در این صورت مبارزه با آن‌ها لازمه‌اش تأیید حقانیت عباسیان و خلافت عباسی بود. کتابی که غزالی به نام «فضائح الباطنیه» نوشت، در حقیقت با بیان رسوایی‌های باطنیان، مبارزه‌ای را توجیه می‌کرد که خلافت و سلطنت با آن‌ها در پیش گرفته بودند.

مبارزه با این باطنی‌ها برای غزالی نه مسئله‌ای فلسفی، بلکه بیشتر مسئله‌ای اجتماعی و سیاسی بود. درست است که از لحاظ فلسفی نیز مسئله «تعلیم» سال‌ها توجه وی را به خود مشغول داشت؛ اما در دوران خلافت المستظهر، وی ظاهراً بیشتر به جنبه اجتماعی قضیه می‌نگریست. در آن روزها باطنیان تهدیدی برای نظم و آرامش عام محسوب می‌شدند و تلاش غزالی در مبارزه با آن‌ها ناشی از تعصب فکری نبود؛ بلکه از علاقه وی به نظم اجتماعی نشأت می‌گرفت (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۷۷).

خلافت عباسیان در دوره غزالی با دو خطر عمده مواجه بود: خطر اسماعیلیان و خطر جنگ‌های صلیبی. خطری که از سوی صلیبیان، خلافت را تهدید می‌کرد، خطری از بیرون و به دور از کانون انتشار قدرت سیاسی خلافت بود؛ بنابراین نسبت به خطر جنبش شیعی اسماعیلی کمتر اهمیت داشت. به همین علت است که بیشتر کوشش غزالی به مبارزه ایدئولوژیک با خطر درونی معطوف شده است. ارزیابی غزالی از دو خطر بیرونی و درونی و توجهی که به بحران درونی قلمرو دستگاه خلافت عباسیان معطوف می‌دارد نشان‌دهنده تحلیل واقع‌بینانه وی از سیاست است. آنچه خلافت عباسیان و به‌طور کلی وحدت اسلام تسنن را به مخاطره می‌انداخت بحران داخلی بود (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۶۱).

وی بنابر همین نگاه واقع‌گرایانه است که در «اعترافات»، درباره مذهب تعلیم می‌نویسد: «در این هنگام کار مذهب تعلیم بالا گرفته و اقوالشان در میان مردم پراکنده شده بود و درباره معرفت به امور از سوی امام معصوم قائم به حق سخنانی در خلق در انداخته بودند. بر آن شدم

که در آرا و عقایدشان کندوکاو کنم و ببینم در کتاب‌هایشان چه می‌گذرد. در این زمان دستوری از دستگاه خلافت آمد که در آن، مرا برای تألیف کتابی در مذهب ایشان فرمان داده بود. چون سرباززدن از این کار برایم ممکن نشد؛ بنابراین به صورت محرکی بیرونی بر انگیزه‌های اصلی درونی‌ام افزوده شد» (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۰). از این رو، کتاب «فضائل‌المستظهریه» با بیانیه‌ای سیاسی خاتمه می‌پذیرد: مستظهر، خلیفه به حق و جانشین خداوند بر روی زمین است، که امامتش با رعایت شرایط شرعی انجام گرفته است و افراد به اطاعت، یاری و همکاری او ملزم هستند (لانوس، ۱۳۵۴: ۱۱۶).

### غزالی و صوفیان

غزالی سخت از صوفی‌نمایان در رنج بود و وقتی مشاهده می‌کرد که صوفیان هم روزگارش انس با خداوند ندارد و در خلوت ذکر نمی‌گویند و با نفس مجاهدتی نمی‌ورزند و از تصوف جز بطالت و کسالت و گدایی و نادانی نصیبی نبرده‌اند و در خانقاه‌ها جا خوش کرده‌اند و سخنان صوفیان راستین را بر زبان می‌رانند و جامه پر وصله بر تن می‌کنند و به سفرهای بسیار می‌روند و از جوشش مشتریان بر اطراف خویش به وجد می‌آیند. آن‌ها به راستی گمان می‌برند که کسی هستند و چیزی شده‌اند، فریاد بر می‌آورد دریغا: «همه امور دینی سست و تباه شده‌اند؛ مگر تصوف که پاک نابود شده است» (سروش، ۱۳۷۸: ۵۸).

غزالی از روش صوفیه سود جست، ولی تصوف را از هرگونه اعتقادی که با اسلام سنی مخالفت داشت از قبیل قول به حلول و اتحاد و وحدت وجود، آزاد ساخت. او این پندار را که هر کس به معرفت صوفیانه نائل آید، محرمات برای او مباح می‌شود و از حدود و احکام شرع رها شده است نفی کرد و گفت همه این‌ها موجب گمراهی است (فاخوری، ۱۳۷۸: ۵۳۱). وی گفت تصوفی که از روی قرآن و حدیث نباشد پایه‌اش استوار نیست: اصول التصوف اکل الحلال و الاقتداء بر رسول الله صلی علیه و آله و سلم فی اخلاقه و افعاله و اوامر و سنته (همانی، ۱۳۱۸: ۳۴۴). تصوف به علت آنکه از روح اسلام جدا افتاده و به منفی‌بافی گراییده بود، مورد حمله سخت سنت‌گرایان اسلام واقع شده بود. غزالی درصدد بود تا آن را در عمق اسلام سنتی داخل کند. وی خود در سلک صوفیان درآمد و روش زندگی ایشان را برگزید؛ ولی مانند صوفیان به حلول و وحدت وجود نیفتاد و در نوشته‌های صوفیانه‌اش از جاده سنت قدم بیرون نماند (فاخوری، ۱۳۹۰: ۵۳۱).

### بازسازی جامعه آرمانی: سیاست پیامبران و علما

ابوحامد، پس از مشاهده بی‌نظمی و ضعف و سستی که در ارکان دین و دنیا رسوخ کرده بود و او این نابسامانی را در گفتار و کردار فیلسوفان، متکلمان، فقها، صوفیان و باطنیان یافته بود، در جایگاه یک احیاگر، به دنبال نظم سیاسی درست و به سامان بود. وی خود را موجد و احیاکننده علوم دین می‌دانسته است. او بزرگ‌ترین کتابش را «احیاء علوم الدین» نامید و با انتخاب این عنوان، مدعی نوعی احیاگری و تجدید شده است.<sup>۱</sup> غزالی در این کتاب که آن را پس از فرار از مدرسه و پشت‌پازدن به تدریس در نظامیه بغداد نگاشت، روش فقها و روش خاص آن‌ها را در طرح مسائل شریعت کنار نهاد و طرح تازه‌ای ریخت که در آن، این «معترض خاموش» می‌خواست راه جدیدی برای احیای فکر دینی در اسلام ارائه کند (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۵۶۸).

با وجود دوری غزالی از دنیا و قطع رابطه با قدرت و سیاست، احیاء وی را باید کتابی در رفتار سیاسی و اخلاق اجتماعی دانست. غزالی با آنکه به تفصیل، مزایای عزلت را بیان می‌دارد؛ اما با دنیا قطع رابطه نمی‌کند و گرچه از قدرت و حکومت فاصله می‌گیرد؛ ولی از آن نمی‌برد و با همه انزجاری که از علمای فاسد ابراز می‌دارد، امید اصلاح آنان را بعید نمی‌داند (لانوست، ۱۳۵۴: ۱۶۲). غزالی درباره چرایی تولد کتاب «احیاء علوم دین» می‌نویسد:

«راهبران آخرت، علمایی که می‌توانند وارث انبیا باشند، روزگار از ایشان خالی گشته است و جهان از کسوت علم ایشان عاری مانده است؛ جز مترسّمان نمانده‌اند که دیو بر ایشان استیلا یافته است. رأیت غوایتشان استعلا پذیرفته و هر یک از ایشان به حظّ عاجل خود مشغوف است و به نزدیک وی، معروف منکر و منکر معروف. بدین موجب، علم دین مندرس شده است و معالم یقین منطمس گشته است. به خلق چنان نموده‌اند که اقسام علم از سه بیرون نیست: یکی فتوای احکام که قضات و حکام را بدان حاجت باشد... دوم جدل... و سوم سجع مزخرف و لفظ متکلف که مذکر بدان عوام را بتواند بفریبد اوپاش را صید تواند کرد و بر این سه فن بدان اقتصار نموده‌اند که جز این سه فن را دام طلب حرام و شبکه جلب حطام ندانسته‌اند. علم طریق آخرت و آنچه سلف صالح بر آن بوده‌اند و حق - سبحانه و تعالی - آن را تنزیل رحمانی و منشور آسمانی «فقه و حکمت و ضیاء و نور و هدایت و رشد» خوانده است، در میان خلق مدروس و مطوی گشته است، از دل‌های ایشان مطموس و منسی مانده

۱. غزالی در اعترافاتش، درباره ترک عزلت و نقش احیاء‌گری خود می‌نویسد: «با جمعی از صاحب‌دلان روشن‌بین نیز در این باره مشورت کردم همگی ترک عزلت و رفتنم را به نیشابور اشارت و تشویق کردند. دلایل و شواهد بسیار دیگری هم از درون و برون دست داد و همگی نشانه آن بود که تقریر الهی چنین اقتضا کرده است که این سفر مبدأ خیر و برکت برای احیاء دین حق باشد و به وعده‌ای که خداوند داده است که در رأس هر سده‌ای دین خود را زنده کند در آغاز این سده نیز دین حق باید زنده شود» (غزالی، ۱۳۴۹: ۹۳).

است. چون این حادثه اهل دین را در حصار و ظلمتی در ابصار بود، تحریر این کتاب به جهت دفع این قلمکاری بس مهم دانستم تا علوم دین احیا پذیرد و مناہج ائمه گذشته ظاهر شود و روشن شود که انبیا و سلف، کدام عمل‌ها را علم نافع شمرده‌اند (غزالی، ۱۳۳۴: ۴۴).

فقره فوق، با وجود طولانی بودن، نقش غزالی را در مقام یک مجدد و احیاگر نشان می‌دهد. وی در کتاب «احیا علوم دین» به سیاست از دریچه مذهب می‌نگرد و ملهم از تعالیم اسلامی خود، میان «دنیا» و آن چیزی که «آخرت» نامیده می‌شود، ارتباطی اصولی و تحولی منطقی می‌یابد. در این زمینه، دنیا مقدمه‌ای برای آخرت است: «الدُّنْيَا مَرْعَى الْآخِرَةِ». پس اعمال و کردار و عقاید آدمی در این دنیا باید به گونه‌ای مضبوط شود که متناسب با ادامه دنیا، یعنی آخرت باشد. از این رو، غزالی به سیاست همچون اصلی نگاه می‌کند که به کار هدایت مردم در سیری به کار می‌آید که از دنیا به آخرت دارند. سیاست انسان را آماده تحقق و عینیت بخشیدن به استعدادهای خود و شایستگی اقامت در جوار حضرت باری تعالی می‌سازد (فادری، ۱۳۷۰، ۹۴). غزالی در جزء اول این کتاب بر توأم بودن دین و ملک تأکید می‌کند و می‌نویسد:

«و بیان این معنی آن است که مقاصد خلق مجموع است در دین و دنیا و نظام دین منوط است به نظام دنیا، چه دنیا مزرعه آخرت است و آلتی رساننده به حضرت باری - سبحانه و تعالی - مر آن کس را که او را آلت و منزل سازد، نه وطن و قرارگاه و کار دنیا منتظم نشود؛ مگر به اعمال آدمیان» (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۴).

غزالی در ادامه اعمال و صناعات آدمیان را در سه قسم برمی‌شمارد: قسم اول، اصول صناعات بوده که قوام عالم بسته به آن است و آن صناعات عبارت‌اند از: برزگری، جولاہگی، رازی، و سیاست؛ قسم دوم آنچه خادم و مهیاکننده اصول صناعات است: چون آهنگری؛ قسم سوم آنچه اصول صناعات را آراسته کرده و به کمال می‌رساند. غزالی می‌گوید که اشرف این صناعات اصول آن است و اشرف اصول آن سیاست، به سبب تألیف و استصلاح است: «و از برای این معنی، صناعت سیاست اقتضا می‌کند از کمال متکلف سیاست که صناعات دیگر اقتضا نکند و به سبب آن، صاحب سیاست صناعت دیگر را هر آینه خدمت می‌فرماید» (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۴). بنابراین «سیاست» در استصلاح مردمان و نمودن ایشان به راه راست و نجات‌دهنده در دنیا و آخرت است. آن چهار مرتبه است:

مرتبه اول که اعلی مراتب است، سیاست انبیاست و حکم ایشان هم بر خواص است و هم بر عوام، هم در ظاهر است و هم در باطن؛ مرتبه دوم سیاست خلفا و سلاطین و ملوک است، و حکم ایشان هم بر خواص و هم بر عوام است، لکن در ظاهر نه در باطن؛ مرتبه سوم سیاست آن علماست که به خدای - عزوجل - و به دین او عالم‌اند و ایشان وارثان نبوت‌اند و حکم ایشان بر بواطن خواص است. فهم عوام بدان درجه نرسد که از ایشان اقتباس توانند کرد

و قوت ایشان بدان حد نه انجامد که در ظواهر عوام، به منع و الزام تصرف کنند؛ مرتبه چهارم سیاست واعظان است و حکم ایشان بر بواطن عوام است و بس (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۴-۴۵).

منظور غزالی از این مراتب چهارگانه تقسیم‌بندی اقسام مردم به عوام و خواص با توجه به ظرفیت‌های وجودی آن‌ها در درک و فهم مسائل صورت گرفته است. غزالی با غفلت‌آلود دیدن زندگی توده مردم، عوام را که اکثریت یک جامعه را تشکیل می‌دهند، صاحب برداشت‌های کاملاً سطحی از دین و سیاست می‌داند.

این اندیشه غزالی که «ان مقاصد الخلق مجموعه فی الدین و الدنیا و لا نظام للدين الا بنظام الدنیا» اساس نظریه سیاسی را وی را تشکیل می‌دهد. تعارض میان دین و دنیا و کوشش در جهت حل آن شالوده اندیشه سیاسی غزالی و محور اصلی تأملات وی درباره سیاست است (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۶۵-۶۶). غزالی بهترین و عالی‌ترین نوع سیاستی را که تشخیص می‌دهد، می‌تواند نظم سیاسی درست و بسامان را به وجود آورد، سیاست پیامبران می‌داند؛ سیاستی که هم بر بواطن و هم بر ظواهر اعمال نفوذ دارد؛ اما با ختم دایره نبوت، امکان برقراری این نوع سیاست از بین می‌رود. بدیل و جایگزین این سیاست اعلی چیست؟ سیاست علما، اما در اینجا مشکلی اساسی وجود دارد: اینکه علما را توان تصرف در ظواهر نیست. البته در نظر غزالی منعی در کار نیست که حاکم و صاحب عهد خصوصیات عالم آخرت را داشته باشد و یا عالم عامل صالح در زئی حکام و امرا بوده باشد: «بدان که پس از پیغامبر-صل الله- خلافت به خلفای راشدین رسید و ایشان ائمه و علماء بودند در معرفت حق تعالی و فقها در احکام او مستقل به فتوی و قضا». پس منعی از تجمع فقه و علوم اخروی و عمل به آن‌ها در یک نفر وجود ندارد، ولی در عصر غزالی، به‌ویژه با توجه به آنچه از کتاب «احیاء علوم دین» بر می‌آید، این اجتماع امری نادر و کمیاب است (قادری، ۱۳۷۰: ۱۵۱).

آنچه در تفسیر دگرگونی اندیشه سیاسی غزالی از آرمان‌خواهی به واقع‌بینی بسیار اهمیت دارد، درک وی از تغییر بنیادی در طبیعت و ماهیت زمانه است. وی در «نصیحه الملوک» از حاتم اصم نقل می‌کند که او را پرسیدند که «از چیست که ما آن نمی‌یابیم که پیشینیان یافتند؟ گفت زیرا که پنج چیز از ما فوت شده است: یکی استاد ناصح و دیگری یار موافق و سه جهد دائم، چهارم کسب حلال، پنجم زمانه سازگار» (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۷۰). در نظر غزالی، آنچه اجرای سیاست آرمانی و حکومت فاضله را غیرممکن کرده است، «زمانه ناسازگار» است. پس از نظر غزالی راه حل در چیست؟ و چه نوع سیاستی می‌تواند جامعه را سازگار و بسامان کند و مردم را به هدف خویش برساند؟

### راه حل: سیاست خلفا و حکما

وقتی غزالی سرنوشت اخروی انسان را عامل تعیین‌کننده رفتار آدمی در این دنیا به حساب می‌آورد و سعادت مردم را در دنیا و آخرت فقط در اطاعت از شرع می‌داند، او یک «آرمان‌خواه» است. وی از یک‌سو امور را می‌پذیرد همان‌طور که در واقع وجود دارند و از سوی دیگر «واقعیت» را مورد اعتراض قرار می‌دهد، کوشش می‌کند آن را بر حسب آرمان خود تغییر دهد (دینانی، ۱۳۷۰: ۴۸)؛ بنابراین گرچه در اندیشه غزالی نظام سیاسی آرمانی منسجم و منضبطی وجود دارد؛ اما خود وی احتمال تحقق چنین نظامی را بسیار بعید می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۵۷). شایان توجه آنکه غزالی نه به‌عنوان فیلسوف مدینه فاضله، بلکه به‌عنوان یک فقیه اهل سنت، لزوماً به «واقعیت»ها توجه دارد و بر حسب قاعده سنتی اندیشه‌ورزی می‌کند که «پذیرش وضع موجود» است.

غزالی توضیح می‌دهد که اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و «اعتبار کافه خلق» بلکه بیعت شخص واحد (سلطان) ذی شوکت است. به نظر غزالی تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی از جمله نظم در جامعه می‌شود؛ زیرا ولایت در شرایط کنونی دایرمدار شوکت و غلبه است؛ بنابراین هر کسی که صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۶۱). غزالی معتقد است که مردم با توجه به اختلاف طبقات و خواسته‌ها و تباین آرا، در صورتی که به حال خود رها شوند و حاکمی مطاع نداشته باشند، گرفتار هلاکت می‌شوند و این دردی است که درمانی جز سلطان قاهر مطاع ندارد (میر، ۱۳۸۰: ۱۹۰).

از «مکاتب فارسی» غزالی چنین بر می‌آید که وی از نزدیک مشاهده‌گر اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روزگار بوده است و از فتنه، آشوب و ناامنی‌ای که بر شهرها حکمفرما بود، به‌ضرورت وجود «سلطان قاهر مطاع» پی برد که با اعمال نفوذ بر ظواهر می‌تواند نظم و امنیت را در جامعه برقرار سازند.

سید جواد طباطبایی، علت واقع‌بینی سیاسی غزالی و توجه وی به نهاد سلطنت را، در ضعف نهاد خلافت می‌داند که توان رویارویی مستقیم با تهدید صلیبیان در بیرون را نداشت. در این دوران، خطری جدی از سوی صلیبیان متوجه شریعت و نظم سیاسی مبتنی بر آن می‌شد که دستگاه خلافت تبلور آن بود. دستگاه خلافت در عمل نشان داده بود که در اثر فساد و انحطاطی که بر آن حاکم شده بود توان مقابله با آن خطر جدی را نداشت و لازم بود تا با حمایت از سلطنت و تقویت آن، سدی در برابر صلیبیان ایجاد شود.



از سوی دیگر دیر زمانی بود که دستگاه خلافت توان رویارویی با دشمن داخلی را نیز از دست داده بود و حتی‌الامکان احیا و تجدید حیات آن نیز غیرممکن شده بود. غزالی با تکیه بر واقع‌بینی سیاسی، تقویت سلطنت را از نظر سیاسی و عملی، بدون نفی مشروعیت خلافت، و جهت همت خویش ساخته بود تا از آن طریق به نجات ملک و مملکت یاری رساند. با توجه به تفسیری که وی از رابطه دین و ملک داشت، نجات ملک و مملکت بر نجات شریعت تقدم داشت؛ زیرا که اگرچه دین و ملک توأمانند؛ اما بقای دین بی‌ملک امکان‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۶۳). غزالی در «المنقذ من الضلال» به این مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید: درمان درد مردم و به راه‌آوردن آنان باید در روزگار مساعد و در زمان «پشتیبانی پادشاهی دیندار و نیرومند» انجام گیرد:

«نخست با خود گفتم که برای از بین بردن درد و برخورد با این ظلمت جهل چگونه برخیزم؟ حال آنکه روزگار، روزگار سستی و بی‌ایمانی و دور باطل است. اگر بخواهی مردم را از بیراهه به راه آوری نه این است که همه مردم با تو دشمن خواهند شد، اگر چنین شود چگونه با آن‌ها مقاومت می‌کنی؟ و چگونه می‌توان با آن‌ها زیست؟ این کار باید در روزگاری مساعد و در زمان پادشاهی دیندار و نیرومند انجام گیرد. مدتی کار عزلت و کوتاهی از حق‌گویی را ادامه دادم و کار را به خدای تعالی وا گذاشته بودم. در این حال، انگیزه‌ای در پادشاه وقت به وجود آمد که انگیزه‌ای درونی بود و از هیچ امر خارجی مایه نمی‌گرفت. مرا امر کرد تا به نیشابور بروم و برای رویارویی با فتنه مهیا شوم. کار به‌جایی رسید که اگر اصرار می‌ورزیدم به خطر می‌کشید. با خود گفتم دیگر مجال نشستن نیست و دلیلی برای عزلت و کناره‌گیری و استراحت نمانده است. تا کی برای خودپرستی و برکناری از آزار خلق، خود را کنار کشم و برای راهنمایی خلق و حق‌جویی تن به رنج و سختی نسپارم؟» (غزالی، ۱۳۶۲: ۸۵)

با توجه به این واقعیت‌ها است که سیاست فاضله غزالی در انبوهی از این ناملازمات و بحران‌های زمانه رنگ می‌بازد. با اینکه غزالی بعد از سیاست انبیا، سیاست علما را اشرف سیاست می‌داند؛ اما او دریافت که با ختم دایره نبوت، یگانه‌سازی که می‌تواند به تنظیم واقعی امور پردازد سیاست خلفا، ملوک و سلاطین است که غزالی آنان را هم‌تراز با یکدیگر می‌آورد و نه سیاست علما بالله، که ورثه انبیاءاند؛ زیرا که از سویی حکم آنان بر باطن خاصه جاری است و از سوی دیگر، ورثه انبیا را توانایی تصرف در ظاهر، «بالالزام و المنع» نیست.

به بیان دیگر، سیاست آنان سیاست فاضله بر نخبگان است و نه سیاست تغلیبیه بر عموم مردم؛ البته طبیعی است که ناهمواری‌های نظام امور دنیوی جز به شمشیر قهر خلیفه و سلطان راست نمی‌شود. بدین‌سان، سیاست فاضله پیامبران و ورثه آنان پالودن زنگار اخلاق زشت و نکوهیده از نفوس و جان‌هاست و این سیاست را با تغلب کار نیست. پس اگر سیاست فاضله

جز در قلمرو محدود باطن نخبگان امکان‌پذیر نیست، واقع‌بینی سیاسی حکم می‌کند که تمایزی میان خلیفه یا امام سلطان نباشد به قول غزالی و منظور از آن امامت تغلبیه است، هر چند که واقعیت تاریخی با الزامات نظری سازگار نباشد (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۶۷). عقاید غزالی پیرامون این دو نهاد و سازش بین این دو حاصل مصلحت‌اندیشی او در توجیه وضع موجود بود.

غزالی برای آنکه سازمان سیاسی از نوع دوم تشبیه به سیاست اعلی داشته باشد، دست علما را از سیاست و قدرت کوتاه نمی‌کند؛ چرا که اینان ورثه انبیا هستند. از سویی فقیه نیز به‌عنوان «العالم بقانون السیاسة» معلم سلطان است. به‌نظر می‌رسد که حوزه‌های اعمال نفوذ سیاست اعلی در دیگر مراتب سیاست و عاملان آن (سیاست خلفا، ملوک، علما و وعاظ) با توجه به مقتضیات هر یک منتشر شده است؛ اما تأکید بیش از حد غزالی بر شوکت سلاطین، اندیشه وی را در عمل به‌کلی از سیاست اعلی دور کرد (قادری، ۱۳۷۰: ۲۰۱). می‌توان این انتقال حکم از امام به سلطان را با توجه به همان تقسیم‌بندی طرح‌شده در احیاء علوم دین تبیین کرد؛ آن‌هم انفاذ حکم بر ظواهر است. چه اهمیت دارد که این صاحب حکم را چه نام نهیم، آنچه مهم است، انفاذ حکم بر ظواهر در چارچوب تکالیف و قواعد شرع است. این انتقال حکم از خلیفه و امام به سلطان، بدون آنکه به مجیزگویی سلطان منجر شود، یکی از نقاط عطف اندیشه سیاسی غزالی است (قادری، ۱۳۷۰: ۱۵۳). به‌نظر می‌رسد غزالی در اینجا خود را به کتاب «احکام‌السلطانیة» ماوردی نزدیک ساخته است که در آن مسئله «غلبه» و قدرت فائقه و پیدایش نهاد سلطنت در کنار نهاد خلافت و فرض اطاعت از آن پذیرفته شده است. غزالی در زمان اقامت خود در نیشابور به‌وسیله استاد خود امام‌الحرمین جوینی با «احکام‌السلطانیة» ماوردی آشنا شده بود.

## نتیجه

امام محمد غزالی متفکر بحران است. وی در روزگاری عمر می‌گذراند که اسلام از راه صواب خارج شده و ایمان مردم به سستی گراییده بود؛ بنابراین به مصلحتی نیاز بود تا بدعت‌زدایی کند، باطن دین را از ظاهر آن بستاند و خلاصه احیاء دین کند. این مصلح، ابوحامد بود. وی با درکی که از زمانه ناسازگار خود داشت، سعی کرد تا راه‌حلی برای سامان‌دادن و به‌نظم درآوردن اجتماع پیدا کند. از این‌رو، وی با مشاهده بی‌نظمی و انحطاطی که در ارکان دین و دنیا رسوخ کرده بود، علل بحران را نه در امور حاشیه‌ای و روبنایی، بلکه در امور زیربنایی و مفاهیم کلان فقه، کلام، فلسفه و عرفان جست. برای فهم اندیشه غزالی درک این مفاهیم کلان در نظام دانایی او اهمیت دارد. او با برقراری نسبتی جدید میان این مفاهیم اساسی، قربانی کردن

فلسفه در جامعه، گذاشتن تاج اصالت بر سر فقه و برتری نهادن طریقت بر شریعت، حیات روحانی و نظری در ایران و اسلام را به شدت تحت تأثیر خود قرار داد. اساس نظریه غزالی بر مبنای این اندیشه قرار داشت: «مقاصد خلق مجموع است در دین و دنیا»؛ بنابراین، وی به دنبال آن نوع سیاستی بود که دنیا را نه وطن و قرارگاه، بلکه آلت و منزل در نظر گیرند. این نوع نگاه به دنیا، سیاستی را می‌طلبید که در آن فاضلان بر نخبگان حکومت کنند، اما غزالی با توجه به آنکه به عنوان یک فقیه اهل سنت اندیشه‌ورزی می‌کند که همیشه از «شق عصای مسلمین» واهمه دارند، برای آنکه نظم اجتماع بر هم نخورد، بر اصل «شوکت» تأکید می‌کند؛ چرا که در نزد او «اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است». واقع‌بینی غزالی تا بدان‌جا پیش می‌رود که وی شرط اجتهاد و علم را در تراحم با شوکت و قدرت حاکم حذف می‌کند و به تقلید حاکم از علما اکتفا می‌کند. تأکید بر شوکت راه را برای دگرگونی خلافت به سلطنت و محدود کردن قدرت اعتراض بر دستگاهی ممکن ساخت که با روح دیانت و شریعت بیگانه بود. این آرای سیاسی غزالی که از واقع‌بینی و غفلت‌آلود دین‌زدگی توده مردم نشأت می‌گرفت به عمومیت یافتن قاعده «تغلب» در نزد متفکران بعدی منجر شد.

## منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران: امیرکبیر.
۲. ابن‌فقیل (۱۳۹۱)، حی بن یقظان، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. اسپریگنز، توماس (۱۳۹۲)، فهم نظریه‌های سیاسی، تهران: آگه.
۴. افلاطون (۱۳۹۱)، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴)، فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، تهران: امیرکبیر.
۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، قصه ارباب معرفت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۷. شیخ، سعید (۱۳۶۹)، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه محقق داماد، تهران: خوارزمی.
۸. طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۵)، «منحنی تحول در اندیشه سیاسی غزالی»، معارف، شماره ۹، صص ۵۵ تا ۷۸.
۹. عابدالجابری، محمد (۱۳۸۹)، نقد عقل عربی، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
۱۰. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۹)، اعترافات (المنقذ من الضلال)، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران: عطائی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۳)، مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الانام من رسائل حجه الاسلام، به تصحیح مؤید ثابتی، تهران: کتاب‌فروشی ابن‌سینا.
۱۴. فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. فیرحی، داوود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، تهران: نی.
۱۶. قادری، حاتم (۱۳۷۰)، اندیشه سیاسی غزالی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۷. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷)، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.

۱۸. لائوست، هانری (۱۳۵۴)، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۹. محمودی، سید علی (۱۳۷۸)، «کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، نامه فرهنگ، شماره ۳۲، صص ۱۵۴ تا ۱۶۷.
۲۰. کرین، هنری (۱۳۵۲)، تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا درگذشت ابن رشد، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
۲۱. میر، ایرج (۱۳۸۰)، رابطه دین و سیاست: تفسیرهای امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست، تهران: نی.
۲۲. همائی، جلال الدین (۱۳۱۸)، غزالی نامه، تهران: کتابفروشی فروغی.

