

بررسی تأثیر اندیشه ایران شهری بر آرای سیاسی امام غزالی

دکتر فریبرز محرم‌خانی*

چکیده

این مقاله در پی نشان دادن اثرپذیری امام محمد غزالی از اندیشه سیاسی ایران باستان است. «ناخودآگاه» از جمله مفاهیمی است که از روان‌شناسی به علم سیاست راه یافته و منبع و مرجعی است که به صورت نامحسوس در اندیشه و عمل یک ملت خودش را ظاهر می‌سازد. ناخودآگاه سیاسی از مخیله اجتماعی سیراب می‌شود. این مقاله درصدد است با کمک تئوری مدیولوژی دبره نشان دهد که مفاهیم بنیادی از اندیشه سیاسی ایران شهری مانند اتحاد دین و دولت و حاکم فرهمند در مخیله اجتماعی ایرانیان ذخیره شده و از طریق ناخودآگاه سیاسی در آرا و اندیشه‌های متفکران دوران‌های بعد بازتولید شده است. امام محمد غزالی، متفکر قرن پنجم که در روزگاری متفاوت و با فاصله چهار قرن پس از زمان حکومت ساسانی

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور قزوین (fmkhanii@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۳

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، صص ۲۰۵-۱۷۳.

می‌زیست در آرای سیاسی‌اش مجدداً دو اصل اتحاد دین و دولت و حاکم
فرهمنده را احیا نموده و به این ترتیب آرای سیاسی وی متأثر از ایران
باستان است.

واژه‌های کلیدی: امام غزالی، ایران باستان، پادشاه فرهمند، مديولوژی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

هر کنش دارای مشخصه‌ها و نمودهایی است. مشخصه‌های کنش می‌تواند یا انگیزه‌های درونی و بیولوژیک و روان‌شناختی خودآگاه و یا ناخودآگاه باشد و یا تأثیرات و محرک‌های بیرونی. سیاست نیز یک کنش است و مشخصه‌ها و نمودهایی دارد. کنش سیاسی بیانگر رابطه قدرت میان دو طرف است؛ طرفی که نوعی از قدرت را بر دیگری روا می‌دارد و طرفی که آن را تحمل می‌کند. مشخصه‌های کنش سیاسی به مثابه قدرتی که در جامعه اعمال می‌شود و نیز نمودهای تئوریک و عملی آن که دارای چهره‌ای اجتماعی‌اند، روی هم رفته آن چیزی را می‌سازد که آن را عقل سیاسی می‌نامیم.

عقل سیاسی از سویی عقل است چراکه مشخصه‌های کنش سیاسی همگی از یک منطق درونی پیروی می‌کنند که بر این مشخصه‌ها و نمودها حاکم است و روابط آنها را سامان می‌بخشد؛ منطقی که شالوده آن از اصول و ابزارهایی شکل یافته که قابل توصیف و تحلیل هستند. از سوی دیگر عقل سیاسی، سیاسی است، زیرا کاربرد آن نه تولید معرفت بلکه اجرای قدرت یا بیان چگونگی اجرای قدرت است.

با کمک مفهوم عقل سیاسی دانشمندان علوم سیاسی مفاهیم دیگر از جمله ناخودآگاه سیاسی و مخیله اجتماعی را وارد تحلیل‌های این رشته از علوم کرده‌اند. ناخودآگاه سیاسی ساختاری است که بر اساس روابط مادی گروهی قرار گرفته و فشاری غیر قابل مقاومت را بر افراد و گروه‌ها وارد می‌کند. ناخودآگاه سیاسی مرجع و منبعی دارد که آن را مخیله اجتماعی می‌نامند. در این مقاله سعی شده با استفاده از مفاهیم فوق‌آرای امام‌غزالی و میزان تأثیرپذیری

وی از میراث فکری ایران باستان از طریق مقایسه آن دو بررسی شود.

روش تحقیق

برای مقایسه نظام‌های فکری، روش‌های چندی وجود دارد. روش نخست بررسی بر اساس مفاهیم اصلی و آموزه‌های فلسفی است. در این شیوه مفاهیم و آموزه‌های فلسفی قابل شناسایی در موضوع پژوهش اساس کار قرار می‌گیرد. مثلاً مباحث مربوط به معرفت‌شناسی، وجودشناسی، انسان‌شناسی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی. روش دوم بررسی بر اساس ویژگی‌های نظام فلسفی است. در این روش مقوله‌ها و مفاهیم مبنا قرار نمی‌گیرند بلکه جنبه پنهان‌تر نظام فلسفی بررسی می‌شود. رویکردهای بنیادینی مثل خدامحوری، طبیعت‌محوری یا انسان‌محوری. شیوه سوم بررسی بر اساس منابع و شرایط تاریخی است. در این روش مبنای بررسی نه آموزه‌های فلسفی و نه ویژگی‌های نظام فلسفی بلکه عوامل بیرونی پیدایش یک اندیشه و نظام فکری مد نظر قرار می‌گیرد.^(۱) روش کار^۱ این مقاله شیوه نخست یعنی مقایسه مفاهیم و آموزه‌های اصلی قابل شناسایی در آرای سیاسی امام غزالی و اندیشه سیاسی ایران باستان است؛ بنابراین روش کار هرمنوتیکی است؛ یعنی با تفسیر آرای امام غزالی این پژوهش درصدد است به مشابهت میان آن و میراث فکری پیش از اسلام پی ببرد. روش هرمنوتیک از آنجایی اهمیت بیشتری می‌یابد که آرای سیاسی غزالی را باید از خلال تفسیر نظرات کلامی و فقهی وی جست‌وجو کرد.

مبانی نظری

مدیولوژی^۲

این اصطلاح نخستین بار توسط رژه دبره در سال ۱۹۹۱ به کار برده شد. مدیولوژی از دو جزء ترکیب شده است. media در لغت یعنی واسطه، در اصطلاح به هر عاملی که از طریق آن نیروی بر شیء دیگر وارد شود، اطلاق می‌گردد. امروزه از این اصطلاح بیشتر برای اشاره به وسایل ارتباط جمعی استفاده می‌شود. جزء دوم logy بیانگر

1. Research Method
2. Mediology

ویژگی علمی این رشته است. این رشته با جامعه‌شناسی و سایل ارتباط جمعی متفاوت است.^(۳) مدیولوژی درصدد است تا تأثیر واسطه‌های انتقال در فرایند انتقال را بررسی و تشریح کند؛ درحالی‌که در جامعه‌شناسی رسانه موضوع اصلی پیدایش رسانه و تأثیر آن بر جوامع بشری است. به عبارت دیگر مدیولوژی بر اساس تفاوت میان دو مفهوم انتقال^۱ و ارتباط^۲ شکل گرفته است. انتقال، جابه‌جایی اطلاعات میان دو حوزه زمانی - مکانی^۳ متفاوت است درحالی‌که ارتباط به جابه‌جایی اطلاعات درون یک حوزه اطلاق می‌شود. در تئوری مدیولوژی دبره از انتقال فرهنگ در یک جامعه و یا میان جوامع سخن گفته می‌شود. نکته مهم دیگر مدیولوژی این است که میان تکنولوژی و فرهنگ تفکیک و جدایی قائل نمی‌شود؛ به این ترتیب دبره با نظراتی که برای فناوری جزمیت قائلند، مخالف است و به مارکس که عوامل انسانی و فرهنگی را نادید گرفته انتقاد می‌کند.^(۳)

وی از اختراع ساعت مکانیکی به عنوان نمونه یاد می‌کند. به نظر او این ساعت‌های جدید نبودند که مفهوم زمان در قرون وسطی را تغییر دادند. صومعه‌ها و کلیساها برای تشریفات مذهبی نیاز به ابزار جدیدی داشتند که با اختراع ساعت مکانیکی به آن اقبال نشان دادند.^(۴)

دبره معتقد است ابزار در ذات خود اگر زمینه فرهنگی نداشته باشد، تأثیر زیادی نخواهند داشت. فناوری فقط حمایت^۴ مادی ایجاد می‌کند که این حمایت بدون دخالت عامل انسانی موثر نیست. چنانچه پیش‌تر اشاره شد در مفهوم انتقال^۵ ارتباط گذشته و حال نهفته است. این تأکید بر رابطه میان گذشته و زمان حال، امکان توجه به عامل غایب و نامحسوس فرهنگ را که زمینه‌ساز انتقال است، مهیا می‌کند.^(۵) بحث از عقاید و فرهنگ را دبره در کتابی به نام **نقد عقل سیاسی** در سال ۱۹۸۳ مطرح ساخت. مفهوم مخیله اجتماعی^۵ که رکن اصلی نظریات وی را تشکیل می‌دهد در این کتاب بیان شد. این مفهوم همان عامل اصلی انتقال فرهنگ است که

1. Transmission
2. Communication
3. Space-time
4. Support
5. Social Imaginary

در شکل نهادها، اماکن زیارتی، و تشریفات و آداب و رسوم ظاهر می‌شود. برای روشن کردن نقش مخیله اجتماعی وی مثالی ذکر می‌کند. به نظر دبره در الهیات کاتولیکی فرشته واسطه میان خدا و انسان واسطه‌ای است که پیام خدا را بی‌واسطه به انسان می‌رساند. بعدها به‌رغم منسوخ شدن نقش فرشته‌ها، این الگو در مخیله اجتماعی مسیحیان باقی ماند؛ به همین سبب فناوری معاصر تقلید بی‌واسطه^۱ را بر واسطه نمادین^۲ ترجیح می‌دهد.^(۶)

مشابه رابطه جزء و کل در تفسیر هرمنوتیکی (حلقه هرمنوتیک) روش مدیولوژی هم از دو مفهوم محیط^۳ و رسانه تشکیل می‌شود. این دو مفهوم در ارتباط با هم باید در نظر گرفته شوند. دبره مشابه کنت از سه سپهر یا محیط رسانه‌ای^۴ در تاریخ سخن می‌گوید که عبارتند از: ۱) عصر نطق^۵: عصری که سنت شفاهی در آن حاکم است؛ در این عصر استنساخ کردن، الهیات، پادشاهی و ایمان رواج دارد؛ ۲) عصر گرافیک^۶: در این عصر صنعت چاپ، ایدئولوژی سیاسی، ملت‌ها و قوانین پدیدار می‌شوند؛ ۳) عصر دیداری^۷: عصری که در آن رسانه‌های دیداری - شنیداری، مدل‌ها، فردیت‌ها و عقاید ظاهر می‌شوند. در هر یک از اعصار فوق یک رسانه خاص باعث تغییر در سایر وسایل زندگی می‌شود، مثلاً در عصر دیداری اختراع رایانه موجب تحولی در صنعت نشر و چاپ کتاب شده است.^(۷) نکته لازم به ذکر در مدیولوژی این است که رسانه درون محیط عمل می‌کند. رسانه ابزاری است که درون محیط عناصر زمان حال را برای انتقال به آینده ثبت و ضبط می‌کند و پیام گذشته را به زمان حال می‌رساند. کتابخانه نمونه مناسبی است که رابطه رسانه و محیط را روشن می‌کند. از نظر دبره انتقال یک فرایند فعال است و در این مثال صرفاً به استفاده منصفانه از کتاب‌ها و آرشیو خلاصه نمی‌شود. کتابخانه نویسنده‌ها را به وجود می‌آورد و مواد لازم و مناسب را در اختیار آنها می‌گذارد.

1. Mimetic Immediate
2. Symbolic Mediation
3. Milieu
4. Mediasphere
5. Logosphere
6. Graphosphere
7. Videosphere

چنانکه در مثال بالا مشاهده می‌شود رسانه (کتابخانه) عاملی است که در آن مواد سازمان‌یافته^۱ یعنی کتاب‌ها و مطالب جمع‌آوری‌شده بر سازمان مادی^۲ کتابخانه و رسوم جاری در آن تأثیر متقابل می‌گذارند. مواد سازمان‌یافته مجموعه عناصری است که انسان‌ها به کار می‌گیرند مثل عقاید و آداب و رسوم. سازمان مادی هم عبارت است از سازمان‌هایی که برای انجام وظایف نهادها به وجود می‌آیند مثل کلیسا که سازمان یک نهاد مذهبی است.^(۸)

همان‌طور که گذشت، مخیله اجتماعی یکی از مفاهیم اصلی تئوری مدیولوژی می‌باشد است. دبره با تأکید بر این مفهوم از انتقال فرهنگی سخن می‌گوید. منظور وی به طور ساده‌شده این است که فرهنگ علاوه بر اینکه زمینه انتقال مفاهیم از نسلی به نسل دیگر یا جامعه‌ای به جامعه دیگر را مهیا می‌کند. در عین حال بر فرایند انتقال نیز تأثیر می‌گذارد. این تأثیر ناشی از مفاهیمی است که در ناخودآگاه جمعی یک جامعه ثبت و ضبط شده و باعث می‌شود تا فرهنگ در انتقال فعالانه ظاهر شود. در ادامه به توضیح بیشتر این مفهوم پرداخته می‌شود.

رژه دبره با استفاده از مفهوم ناخودآگاه جمعی، ناخودآگاه سیاسی را ساخته و پرداخته کرد. وی این اصطلاح را به مفهومی خاص و مستقل تبدیل ساخت. ناخودآگاه سیاسی، همچون ناخودآگاه جمعی به جمع و گروه اشاره دارد ولی متفاوت از آن مخصوص گروه سازماندهی‌شده مانند قبیله، حزب و ملت از جهت فعالیت سیاسی آنهاست. پدیده‌های برآمده از ناخودآگاه سیاسی، چهره‌ای سیاسی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. دبره برخلاف مارکسیسم معتقد است روابط سیاسی بازتاب پایگاه اقتصادی نیست. به نظر وی مشاهده جوامع مدرن نشان می‌دهد که ساختار رفتار سیاسی همراه با جانشین شدن یک شیوه تولیدی به جای شیوه تولیدی دیگر، تغییری بنیادین نمی‌یابد و رابطه‌ای با درجه پیشرفتگی نیروهای تولید ندارد بلکه مستقل از آن به شمار می‌رود. این ساختار به‌رغم خواست جوامع خود را بر آن تحمیل می‌کند و در هنگام لزوم حتی نه به گونه امیال و تخیلات بلکه به صورت گونه‌های مختلفی از رفتار متجلی می‌شود.^(۹)

از نظر دبره همان‌گونه که بخش ناخودآگاه، بنیاد زندگی روان‌شناختی فرد را شکل نمی‌دهد، نهادها و تصورات سیاسی نیز اساس و بنیاد حیات سیاسی گروه‌های بشری را شکل نمی‌دهند. از نظر وی این آگاهی مردم نیست که وجود سیاسی آنها را مشخص می‌کند بلکه وجود اجتماعی آنها که آن آگاهی را شکل می‌دهد، خود پیرو منظومه‌ای منطقی از روابط مادی حاکم است. این منظومه منطقی، در گونه‌های متفاوت نمادهای حقوقی یا فلسفی که هرکدام متناظر با ساختار اقتصادی معینی است، ثابت می‌ماند زیرا از جنس طبیعت آن نمادها نیست تا همراه با آنها تغییر کند. همچنین مردم این روابط را از طریق پیوندهایی که بر اساس آزادی میان خود برقرار می‌کنند، تولید نمی‌کنند بلکه خود فرآورده همین روابطی هستند که پیوندها و ارتباطشان در درون آن شکل می‌گیرد.

دبره معتقد است پدیده‌های سیاسی را نه آگاهی مردم و آرا و امیال آنها پدید می‌آورد و نه روابط اجتماعی و منافع طبقاتی بلکه انگیزه‌ها و پایه‌های این پدیده‌ها در آن چیزی است که ناخودآگاه سیاسی نام دارد و عبارت است از ساختاری که بر اساس روابط مادی گروهی قرار گرفته و فشاری غیر قابل مقاومت را بر افراد و گروه‌ها وارد می‌کند. به نظر دبره ساختار روابط ناخودآگاه، به‌رغم تغییراتی که در روستا در نتیجه تحول پدید آمده در زیرساخت پیش می‌آید، همچنان ثابت و کارآمد باقی خواهد ماند.^(۱۰)

ناخودآگاه سیاسی مرجع و منبعی دارد که آن را مخیله اجتماعی می‌نامند. رابطه میان ناخودآگاه سیاسی و مخیله اجتماعی مانند عقل تئوریک فلسفی و کلامی نسبت به نظام معرفتی است. یعنی همان‌گونه که نظام معرفتی کل است نسبت به عقل تئوریک فلسفی و کلامی، مخیله اجتماعی هم کل است نسبت به ناخودآگاه سیاسی. مخیله اجتماعی، مجموعه‌ای از تصورات، سمبل‌ها، معانی، هنجارها و ارزش‌هایی است که ساختار ناخودآگاه سیاسی را در دوره تاریخی معین و گروه اجتماعی منظمی شکل می‌دهد.

تئوری دبره به ما کمک می‌کند تا عناصر اصلی سازنده اندیشه سیاسی امام غزالی را ردیابی کنیم. اگر بپذیریم که در دنیای اسلام امر اجتماعی، سیاست را پایه‌گذاری می‌کند و سیاست نیز پایه‌های ایدئولوژی را بنا می‌کند و ایدئولوژی نیز

به نوبه خود بنیان‌گذار مذهب است، تئوری دبره اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. به عبارت دیگر میان امر اجتماعی، سیاست و مذهب رابطه‌ی زیر برقرار است.^(۱۱) حوادث پس از زمان پیامبر(ص) در سقیفه و پیدایش مذاهب متفاوت اسلامی دلیل این مدعاست.

امر اجتماعی ← سیاست ← ایدئولوژی ← مذهب

بدین ترتیب ناخودآگاه سیاسی بر اساس دین قرار نمی‌گیرد، در مقابل این مذهب و گرایش‌های مذهبی است که از ناخودآگاه سیاسی می‌تراود. بنابراین هر جامعه برای خود مجموعه‌ای سازمان‌یافته از تصورات و ایده‌ها را برمی‌سازد، یعنی هر جامعه‌ای مخیله‌ای دارد که از طریق آن خود را بازتولید می‌کند. این مخیله باعث می‌شود گروه به واسطه آن خود را بشناسد و هویت‌ها و نقش‌ها را توزیع کند و نیازهای گروهی و اهداف مورد نظر خود را بیان کند. اکنون با توجه به مقدمه فوق وقت آن است که به سراغ مخیله اجتماعی ایران باستان رفته و عناصر سازمان‌یافته آن را که در ناخودآگاه سیاسی ایرانیان باقی‌مانده، بررسی کنیم.

بخش نخست: مواد سازمان‌یافته در مخیله جمعی ایرانیان

عقاید سیاسی و دینی دو عنصر بسیار مهم در مخیله اجتماعی ایران باستان به شمار می‌رفتند که ارتباط نزدیکی با هم داشتند. اتحاد دین و دولت و پادشاهی فرهمند از مهم‌ترین اصول عقاید سیاسی و دوئین‌اندیشی، و نظم اخلاقی هستی‌نیز از بنیادی‌ترین مبانی اعتقادات دینی در اندیشه ایران باستان به شمار می‌آید که در این بخش به معرفی آنها خواهیم پرداخت.

باورهای مذهبی

الف - دوئین‌اندیشی

نخستین ایزدان هندوایرانی، اساطیر آسمانی بودند. دیئوس^۱ پدرخدایی بود که برابر زئوس یونانی و ژروپتر قرار داشت. او خدایی دوجنسی بود. خدایان دوجنسی

همواره به سرعت غیر فعال شده و به دنبال تکامل روابط اجتماعی و تولید، جای خود را به خدایان فعال دیگری سپردند. خدایان طبیعی معمولاً به نام همان عامل طبیعی خود خوانده می‌شدند. مثلاً *سوریا* خدای آفتاب، و *آپه* خدای آب. در مرحله جدیدتر خدایانی همچون *ورونا* و *میترا* که بیانگر صفات انتزاعی مثل عدالت و پیمان بودند و از سوی دیگر هیئت‌های عینی را نیز به خود می‌پذیرفتند، پدید آمدند.^(۱۲) بعدها میان ایرانیان مفهوم معنوی دیگری در کنار دئیو‌ها رشد کرد که *آسورا*^۱ نام گرفت. *آسوراها* نه به معنای طبقه‌ای خاص از خدایان بلکه نشان‌دهنده سرکرده خدایان بودند. نام *آسورا* به معنای سرور بود.

نزد ایرانیان *آسوراها* جایگاهی عالی یافته و به *اهوراها* بدل شدند. نکته لازم به ذکر این است که *اهورا/مزدا* به عنوان خدای قادر متعال تنها محصول اندیشه نبوغ‌آمیز و مکاشفه‌گرانه زردشت نبود. هرچند اعتلای این ایزد به عنوان خدایی یکتا به دست او رخ داد. کیش مزداپرستی (*مزدیسیا*) پیش از زردشت، کیش رایجی بود و در این مذهب یکتاپرستی رواج داشت. ولی تنها با پیدایش زردشت بود که یکتاپرستی تثبیت شد. گذار از چندخدایی یا شرک و تحلیل رفتن سایر خدایان در یک ایزد برتر *هئوتیسیم* و در نهایت پیدایش یکتاپرستی (*مونوتیسیم*) فرایندی در تحول اساطیر و ادیان است. ایزدان چندگانه ابتدایی موضوع پرستش نبودند. آنها آن‌چنان دور از دسترس بودند که غیر فعال به نظر می‌آمدند. بنابراین در فرایندی همگانی، همواره ایزدان غیر فعال جای خود را با ایزدان پویاتر و مقتدر عوض می‌کردند. اقتدار و قدرت آفرینش‌گری، اصلی‌ترین دلیل بروز الگوی خدای متعال بود.^(۱۳) به هر حال مزداپرستی که مروج یکتاپرستی بود پیش از ظهور زردشت نیز وجود داشت؛ اما نیروی خود را از میتولوژی و اساطیر می‌گرفت. عصر زردشت عصر غروب خدایان و اساطیر بود. شاید بتوان گفت که مزداپرستی زردشتی به یک باره از مرتبه میتولوژی به تئولوژی ارتقا می‌یابد.^(۱۴)

اهورامزدا دو صفت مهم داشت: (۱) خرد؛ (۲) خلاقیت. انتساب این صفات به وی بدین سبب بود که ایرانیان مانند سایر اقوام بشری با پیشرفت تمدن و آغاز سفالگری و ابزارسازی به مفهوم خدای خلاق و آفریننده نزدیک شدند؛ از آن پس،

در اساطیر ایشان دو مفهوم زایش و آفرینش در هم آمیخت. تا زمانی که انسان ابزارمند نشده و خلاق و آفرینش‌گر نبود، الگوی خلقت جهان برای او زایش بود؛ زیرا زندگی طبیعی تنها صورتی بود که او برای به وجود آوردن موجود دیگر می‌شناخت. اما پس از آفرینش‌گری او با شکل دیگر آفریدن که همانا آفرینش از هیچ است، آشنا شد.

بر اساس آیین مزدایی، اهورامزدا ایزدی خلاق محسوب می‌شد. او جهان را می‌آفریند و در برابر وی، اهریمن نیز بدی را به وجود می‌آورد. آفرینش اهریمن، آفرینشی خلاق نیست بلکه تنها برابر نهادی در مقابل آفریده‌های اهورامزدا است. اندیشه بد تنها برابر نهاد اندیشه نیک است. آفرینش او به یک معنا آفرینش نیست، تخاصم است و این تخاصم با حسادت او مناسبت کامل می‌یابد. آفریده‌های اهریمن همه از روی ضدیت خلق می‌شوند. پس کنش اهریمن چیزی غیر از آفرینش است. با تفسیر متون دین زردشتی می‌توان دریافت که تنها خواسته اهورامزدا است که محقق می‌شود نه اهریمن؛ از این رو می‌توان ثنویت زردشتی را نه به معنای دوگانه‌پرستی، بلکه دوبراندیشی دانست زیرا هیچ مزدایرستی به پرستش اهریمن نمی‌پردازد. این دوبراندیشی نه تنها کل جهان‌بینی و غایت زندگی را مشخص می‌سازد، حتی زبان ویژه‌ای را پدید می‌آورد که در آن غالب امور با دو واژه اهورایی و اهریمنی از یکدیگر متمایز می‌شوند.^(۱۵)

ب - نظم اخلاقی هستی (آشه)

حال که دانستیم در اندیشه‌های مزدایی، جهان میدان مبارزه دو نیروی خیر و شر است که انسان می‌باید به اختیار یکی از این دو نیرو را برگزیده و در این جدال شریک شود، آنگاه به مفهوم آشه می‌رسیم. آشه مفهومی است که بلافاصله پس از درک مفهوم خیر و شر به ذهن متبادر می‌شود و در نسبت با آن معنا می‌یابد. آشه یعنی راستی. در این مفهوم نظم در دل راستی قرار می‌گیرد. به این ترتیب فضیلتی اخلاقی پدید می‌آید که خاص ایرانیان است.^(۱۶) این نیرو که پایدارنده نظم جهانی و ناموس ازلی طبیعت است در اوستا آشه، و در کتیبه‌های فارسی باستان، آراته^۲

1. Asa
2. Arata

خوانده می‌شود. این نیرو مورد حمایت ایزدان است و در جهان اخلاقی نیز به عنوان راستی و تقوا فعال است. در آموزه‌های مزدایی آفرینش اورمزد در نظم کامل است و بحث کلامی تقدم نظم بر خیر یا خیر بر نظم در علم کلام زردشتی معنا ندارد.

انسان باید با الگوبرداری از آشه نظم را در زندگی خویش حاکم سازد یعنی نه آنکه کیهان را بر اساس نظام بشری بلکه این یک را بر مدار نظم کیهانی سامان دهد. در اینجا آن نظام کیهانی به نظامی اخلاقی بدل می‌شود. اجرای دقیق آیین کاری است مطابق با نظم کیهانی و زندگی بر طبق آیین نیز پیروی از نظام جهانی است. در این چهارچوب آشه، تقدیر عالم هستی تلقی می‌شد و نظمی که اورمزد بر کیهان مسلط ساخته بود، چونان تقدیری فراگیر تا انتهای تاریخ اساطیری جهان را دربرمی‌گرفت.^(۱۷) در جهان‌بینی ایران باستان هستی به شکل یک هرم تصور می‌شد که رأس هرم *شیدان‌شید* خوانده می‌شد. این واژه بعدها در مکتب عربی‌نویس فلسفه ایران شهری یعنی *سهروردی* و *شاگردان وی*، به «نورالانوار» ترجمه شد. نور از رأس هرم در فضای بیکران به گونه‌ای پخش می‌شد که هرچه از مرکز «شیدان‌شید» دور می‌شد کم‌نورتر بود تا به *تمه* یا *عسقی* می‌رسید که تاریکی محض یا عدم مطلق بود.

در این جهان‌بینی بنابر دیالکتیک *مانی*، دو جهان روشنایی و تاریکی در یک سو هم‌مرز بودند و از سوی دیگر بی‌نهایت فاصله داشتند. در اثر تصادف و بی‌خواست آنها در مرز مشترکشان آمیزشی رخ داده بود و جهان سوم محصول دویین روشنایی نیک و تاریکی زشت پدید آمده بود.^(۱۸) این جهان سوم برخلاف دو جهان روشنی و تاریکی تابع قانون تکامل و اختیار بود چراکه آمیختگی اضداد به اجزای آن اختیار می‌دهد و اختیار موجب تکامل می‌شود. تکامل‌یافته‌ترین موجود این جهان سوم، آدمی بود؛ اما از آنجایی که ساسانیان برای تحکیم قدرت دولتی خویش بر ویرانه‌های حکومت شبه‌دموکراسی آتنی نیازمند نوعی تمرکزگرایی سیاسی بودند، در درون هرم هستی، هرم اجتماعی را بازتولید کردند. بدین ترتیب که جامعه ساسانی از نظر سیاسی به صورت هرمی تصور می‌شد که شاه در رأس آن قرار داشت و قاعده این هرم را مردم عامی کم‌سواد و بینوا تشکیل می‌دادند. هریک از افراد بشر در این هرم که داناتر و ثروتمندتر بودند در مرتبه بالاتر جای داشت. شاه اعلم بودن خود را با قدرت اقتصادی و نظامی‌اش تثبیت می‌کرد و اطرافیان او را

خدایگان می خواندند. در این میان ساسانیان با مانعی مواجه شده بودند و آن هم اندیشه دینی و اعتقاد به اختیار آدمی بود. این اعتقادات در تعارض با دیکتاتوری ساسانی قرار داشت. آنها پس از کنفرانس «آذر فرنبغ» به کندن ریشه‌های آن عقاید پرداخته و رهبرانش (مانی و مزدک) را کشتند.^(۱۹)

ساسانیان طی دو کنفرانس و به سبب بیم از نافرمانی به تدریج در صدد زدودن اندیشه‌های دوتایی از ذهن مردم برآمدند. بدین ترتیب که ابتدا اندیشه دوتایی را به عقیده درست و منحرف تقسیم کردند و عقاید مانی و مزدک را تئوری منحرف دانستند. یکی از موبدان مهمی که حکم به ارتداد مانی داد/ارد/ویراف بود. او تجربیات معروفی در عالم خلصه دارد که در کتابی به نام **ارداویراف‌نامه** مندرج است. در کنفرانس دوم یا انجمن «آذرپیاد اسپندان» کم‌کم توحید اهورامزداپی جایگزین دوتایی اهورا - اهریمن شد. توحید تازه برای پرهیز از برآشفتن توده‌هایی که قرن‌ها با آموزش‌های دوتایی خو گرفته بودند، در قالبی به ظاهر دوتایی عرضه شد.^(۲۰) به این ترتیب دین در عهد ساسانی، با تغییرات مد نظر آنان رسمیت یافت. این دین رسمی چنان خواص و صفات مناسب و یکنواختی به جامعه ساسانی و حکومت آنان داد که هیچ‌یک از دوره‌های شاهنشاهی ایران شبیه به آن نبود. ترسیم یک هرم اجتماعی در هرم هستی موجبات انتقال از حکومت ملوک‌الطوایفی هخامنشی و شبه‌دموکراسی اشکانی به دیوانی متمرکز (سانترالیسم) ساسانی را مهیا کرد.^(۲۱)

باورهای سیاسی

الف - آمیختگی دین و دولت

از آنجا که شاهنشاهی ساسانی بین دو دشمن نیرومند و خطرناک که عبارت بودند از اقوام آسیای مرکزی در شرق و امپراتوری روم در غرب واقع بود و پیوسته از طرف این دو قدرت تهدید می‌شد، ناچار بود حکومت خود را بر پایه محکمی بنا کند و خود را در مقابل این دو خطر هرچه توانا تر سازد. به این منظور راه‌حل را در این دیدند که نخست به یک نوع تمرکز دیوانی و اداری قوی متوسل شوند؛ به قسمی که تمام بخش‌های مختلف سرزمین با پایتخت در ارتباط بودند و تصمیمات از مرکز

به بخش‌های تابعه ابلاغ می‌شد. راه‌حل دیگر، ایجاد دین رسمی و تقویت آن بود. با تقویت دین اختلاف‌هایی که به واسطه روشن نبودن راه دین به وجود آمده بود برداشته شد. ساسانیان خود را نگهبان دین، و دین را پشتیبان خود قرار دادند. در آن عصر پیوستگی دین و پادشاهی به اندازه‌ای شدید بود که یکی را بدون دیگری ناپایدار می‌دانستند که نمونه آن اندرز/ اردشیر بابکان به فرزندش است. اردشیر در این پندها می‌گوید که دین و پادشاهی دو برادرند که هیچ‌یک از دیگری بی‌نیاز نیست. به اعتقاد وی دین پایه پادشاهی و پادشاهی نگهبان دین است. هرچه پایه نداشته باشد نابود خواهد شد و آنچه بی‌نگهبان باشد از میان خواهد رفت.^(۲۲)

در این جملات می‌توان به اهمیت دین به عنوان مهم‌ترین رکن شاهنشاهی ساسانی به‌وضوح پی برد. برای در دست داشتن چنین نیروی کارساز و استفاده از آن، پادشاه می‌بایست نه تنها خود دارای مقام اولوهی باشد بلکه اجرای مذهب را نیز به عهده گیرد. از این رو بود که اردشیر خود و خاندانش را فرستاده اهورامزدا در زمین نامید که به نام او فرمان می‌راند و مجری خواسته‌های او بر مردم بود. در سکه‌هایی که به نام اردشیر ضرب شده بود این عبارت درج گردیده بود: «مزدیسن بع اردشیر شاهنشاه ایران» یعنی مزدپرست خدایگان اردشیر شاهنشاه ایران.^(۲۳)

از دیگر نشانه‌هایی که می‌توان همراه بودن دین و دولت نزد ایرانیان را از آن برداشت کرد، تعریف عدالت است. عدالت نزد ایرانیان عبارت بود از حفظ سامان عالم، جامعه و آیین.^(۲۴) آمیختگی دین و دولت از این روست که به اعتقاد ایرانیان باستان اساس نظم هستی در دین آمده بود و پادشاه تنها با اطلاع از تعالیم دینی می‌توانست نگهبان نظم هستی و جامعه باشد. لذا عالی‌ترین درجه شاهی زمانی بود که پادشاهی و دینداری قرین شود. بزرگی شاه در بندگی دین و بزرگی دین در اتحاد با پادشاه بود.^(۲۵) تحت تأثیر این تعریف از عدالت و نظم در عالم، اخلاق دینی رکن اساسی ایجاد نظم در جامعه تلقی می‌شد. متون اخلاقی در پهلوی بر پایه دین استوار بود. لذا در متون پهلوی پادشاه هر عمل نیک بهشت و پادشاه هر کار زشت و بد، دوزخ بود. از جمله نصایح اخلاقی در کتب پهلوی مثل مینوی خرد می‌توان به این موارد اشاره کرد: تکیه نکردن به دنیا و ثروت، پادشاه عمل نیک و بد در جهان دیگر، کوشایی و میانه‌روی، قناعت به دسترنج خویش، پیش‌دستی در کارهای

صواب، امید داشتن به اهورا و احترام به پدر و مادر.^(۳۶) ایجاد یک قدرت نظامی واحد و یک دین واحد که پایه اساسی سیاست ساسانیان شمرده می‌شد در تمام دوره فرمانروایی ایشان ادامه داشت.

ب - پادشاهی فرهمند

فرّه که به صورت فرّ، خورّه، خرّه و خورنه نیز خوانده می‌شود از اصل به کلمه خور یعنی خورشید مربوط است. ریشه اوستایی آن hvar به معنی درخشیدن است. نمود عینی فرّه هاله نوری است که گرداگرد سر شاهان ساسانی و پس از اسلام گرد سر مقدسین می‌درخشید.^(۳۷) نکته جالب در مورد فرّه این است که آن فقط برای طبقات فرادست نبود بلکه تمام مردم و طبقات دارای فرّ بودند مشروط بر آنکه به خویش‌کاری و وظایف خود آگاه بوده و به آن عمل کنند. بنا به اعتقاد ایرانیان باستان اگر هرکس، هر طبقه و هر قوم، خویش‌کاری ورزد (یعنی به وظایف خویش و وظایف طبقه و قوم خود عمل کند) فرهمند می‌گردد و به سعادت می‌رسید. فرّه نیرویی کیهانی و ایزدی بود.^(۳۸) به خاطر شباهتی که میان لفظ فرّه و روان در متون پهلوی وجود دارد، اغلب پژوهش‌گران دچار اشتباهی در تفسیر متون شده‌اند. به این شکل که تصور کرده‌اند فرّه مسئول خویشکاری و علت آن است درحالی‌که فرّه معلول خویشکاری است؛ یعنی فرد باید خویشکاری بورزد پس از آن است که بهره‌مندی از فرّه پدید می‌آید. این باور کاملاً مرتبط به هرم هستی و هرم اجتماعی نزد ایرانیان باستان است؛ به عبارت دیگر هر فرد جایگاه ویژه خود را دارد که اگر به وظایف متناسب با جایگاهش (خویشکاری) اقدام نماید، صاحب فرّه می‌شود. هر انسانی می‌تواند دارای فرّه باشد یا نباشد؛ حتی اگر کسی فرّه را به دست آورد، ممکن است آن را از دست بدهد.

بعدها فرّه نزد ساسانیان دچار تحول شد و به مفهوم بخت تغییر معنی داد. به این صورت که مردم زیر فشار شدید طبقاتی و اجتماعی دوره ساسانی از هرگونه سعادت دنیوی محروم بودند و انجام خویشکاری تأثیری در یافتن یا از دست دادن فرّه نداشت. لذا رابطه خویشکاری و فرهمندی از بین رفت و به تدریج پای بخت به میان آمد. سعادت و قدرت که از نتایج حتمی فرهمندی بود

با بخت ارتباط یافت و در نتیجه فرّه معنای بخت پیدا کرد. در دین زردشت و آیین مزدا همواره تأکید به پرهیز از همه‌کارگی است. خویشکاری شاه نیز از این قاعده مستثنی نیست. او هرچند جامع علوم است اما وظیفه او تنها سیاست‌مداری و کشورداری است. شاه نه‌تنها نماینده خدا نزد مردم و موظف به حفظ و پاسداری معبد او بر زمین بود بلکه همچنین پیشکار وی به شمار می‌رفت. وی مسئول سعادت و رونق سرزمین تحت حکومتش بود. بدین‌روی شاه نزد خداوند و نه نزد بندگان مسئول شمرده می‌شد و جوابگوی مردم نبود. قدرت مطلقه وی از نظر عقیدنی کمکی به این توجیه بود. حتی هنگام تصمیم‌گیری‌های مهم به جای هر بحثی، پیشنهادها بر لوحه‌هایی نوشته می‌شد و در برابر خداوند قرار داده می‌شد. آنگاه با ذبح حیوانی بر اساس آیین و با توجه به حالت اندامی داخلی آن پاسخ دریافت می‌گردید.^(۳۹)

وظیفه دیگر شاه به عنوان پیشکار خدا، نگهداری نظام وسیع و متمرکز آبیاری بود که غنا و برکت زمین متکی به آن بود. شاه چوپان مردم نیز به حساب می‌آمد. مردم ظاهراً فاقد شعور اداره خود و تدبیر لازم برای اداره امور سرزمین خویش شمرده می‌شدند و می‌بایست چوپانی، این رمه ناآگاه را هدایت کند. این شاه بود که در اثر ارتباط با خدایان قادر بود به رمه خویش و مردم ناآگاه قانون و عدالت بدهد، از مستضعفان پشتیبانی کند و حتی ثبات قیمت‌ها را حفظ کند. این تحول در دوره شاهنشاهی ساسانی به کمال خود رسید و به عنوان یک الگوی کامل خودکامگی شرقی به خلفای خاندان‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس به ارث رسید که آن را عیناً تکرار کردند.^(۳۰)

در دوره ساسانی شاه دارای سرشتی ایزدی و برگزیده خدایان به حساب می‌آمد وی مقدس و فوق مردمان بود؛ فرمان او مطاع و وظیفه وی افروختن آتش و نگهداری آن بود. شاه با اجرای عدالت، صلح را میان جامعه برقرار می‌کرد. مالکیت اغلب اراضی و تمام معادن در دست او بود. شاه به‌رغم وظایف و اختیارات فوق، محدودیت‌هایی نیز داشت؛ موبدان بلندپایه مشاوران و گاه محدودکنندگان اختیارات او بودند. اتحاد شاهی و موبدی بسیار نزدیک بود، اما هر یک مصادیق کاملاً متفاوتی داشت. تفکیک پادشاه از موبد امری نهادی و ناشی از اصول اعتقادی دین زردشت

به خویشکاری بود. در ایران باستان ساختار طبقاتی تحکیم شده بود و هر گروه کارویژه خود را داشت. در صورت سرپیچی شاه از اوامر و صفات دینی، موبدان او را خلع و جانشینی برای او وضع می‌کردند.^(۳۱) پهلوانان نیز از استقلال چشمگیری برخوردار بودند چنانکه می‌توانستند به شاه پرخاش کرده یا اعمال او را مورد پرسش قرار دهند.

در اندیشه سیاسی ایران باستان پادشاه عامل تعیین‌کننده‌ای بود و دگرگونی‌های جهان تابعی از دگرگونی سرشت شاهی به حساب می‌آمد. پادشاه موظف بود سنت‌ها و راه و رسم گذشتگان را آن‌گونه که هست نگاهبان باشد. هرگاه سرشت او تغییری می‌یافت نه تنها آرامش از جامعه برمی‌خواست بلکه نظام طبیعت به پریشانی و نابسامانی دچار می‌شد.^(۳۲) نظارت بر اعمال پادشاه هم ناشی از همین امر بود.

سازمان‌های مادی

عقاید سازمان‌یافته در نوشته‌های باقی‌مانده از دوره باستان به دوره اسلامی انتقال یافت. از جمله مهم‌ترین کتبی که مطالب سازمان‌یافته پیش‌گفته را در خود جای داده بود، کتاب‌های معروف به **آیین نامگ** بود که عمده نوشته‌های باقی‌مانده از ادبیات دوره ساسانی را پس از ورود اسلام به ایران منتقل کرد. ترجمه عربی این نوشته‌ها بعدها خاستگاه عمده تدوین بخش نظری کتاب‌های **سیر** یا **سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی** شد.^(۳۳) دسته دیگر از نوشته‌ها، گزارش‌های مربوط به تاریخ شاهان یا **خوتای نامگ** است. به نظر می‌رسد بخش بزرگی از داستان‌های مربوط به فرمانروایان و وزیران باستانی ایران از این نوشته‌ها برگرفته شده باشد. خوتای نامگ در نوشته‌های دوره اسلامی **خدای‌نامه** و **شاهنامه** و در عربی **سیرالملوک** خوانده می‌شود. **تاج‌نامه**، **تاریخ الوزرا**، **اندرزنامه‌ها** و **کتب ادبی - عرفانی**، آثار دیگری است که عناصر فرهنگی ایران باستان را در خود جای داده و انتقال داد. به عنوان نمونه **شاهنامه فردوسی**، **سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک**، **تحفته الوزرا اثر ابومنصور عبدالملک ثعالبی**، **تاریخ الوزراء** نوشته **نجم‌الدین ابوالرجاء قمی**، **تاریخ بیهقی**، **تجارب الامم ابوعلی مسکویه** و **عهد اردشیر** از برترین و تأثیرگذارترین آثاری است که وظیفه انتقال منخبله اجتماعی را به نسل‌های بعد بر دوش کشیدند.^(۳۴)

در ادامه، سازمان‌های مادی که جریان انتقال فرهنگ و عناصر مخیله اجتماعی را هموار می‌کنند، به صورت مختصر معرفی می‌شوند. دو نمونه از مهم‌ترین سازمان‌هایی که مواد سازمان‌یافته مثل نظریه پادشاهی فرهمند، اتحاد دین و دولت، سلسله‌مراتب و هرم اجتماعی را انتقال دادند عبارتند از: نظام پادشاهی سلجوقی و مدارس نظامیه.

الف - نظام پادشاهی سلجوقی

به دلیل ضعفی که بر دستگاه خلافت به‌ویژه پس از حکومت آل‌بویه مستولی شد، عملاً دستگاه‌های سیاسی نیازمند یافتن مبانی دیگری برای توجیه و آغاز حکمرانی خود برآمدند. اندیشه پادشاهی فرهمند ایرانی، بهترین الگو برای چنین نظام‌هایی بود؛ چراکه در این ساختار، پادشاه مستقیم قدرت خود را برای اعمال حاکمیت از جانب خداوند می‌گیرد و نیازی به کسب اجازه از خلیفه ندارد. به این مناسبت بود که خواجه نظام‌الملک وزیر قدرتمند سلجوقی مدت ۳۵ سال وزارت کرد و در دستگاه سلاجقه بسیار ارج یافت. وی با کتاب سیاست‌نامه مبانی نظری حکومت پادشاه فرهمند را تدوین کرد. اهمیت نظرات سیاسی وی تا آنجاست که او را بر آن داشت تا در برابر تهدید سلطان ملک‌شاه بگوید «دوام تاج تو به دوات من است».^(۳۵)

در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک هیچ اشاره‌ای به خلافت به عنوان دستگاهی که فرمانروایان مشروعیت خود را از آن می‌گیرند نمی‌شود. وی به صورت آگاهانه این مفهوم را که سلطان دارای فره ایزدی است در جای‌جای اثرش با تأکید ذکر می‌کند. بدین ترتیب پادشاه را به عنوان انسانی خداگونه، نماینده و برگزیده مستقیم خداوند روی زمین معرفی می‌کند.^(۳۶)

در عمل نیز سلاطین سلجوقی به‌ویژه در سال‌های آغاز حکومت به‌رغم گرایش نظام قبیله‌ای ترکان به پراکندگی و عدم تمرکز، تحت تأثیر مبانی نظری پادشاه فرهمند ایران قرار گرفتند و ساختار سیاسی را بر اساس آن شکل بخشیدند. از نشانه‌های این تمرکزگرایی می‌توان به استقلال سلطان، انجام عزل و نصب‌ها به دست سلطان، موروثی شدن قدرت و انتخاب جانشین از میان فرزندان حاکم اشاره کرد. این مورد اخیر حتی با رسم قبیله‌ای ترکان ناسازگار بود.^(۳۷) آنچه در این بین

ضرورت حکومت متمرکز و پادشاه مقتدر را بیشتر می‌کرد افزایش متصرفات در زمان سلجوقیان در اثر کشورگشایی آنان بود. به این ترتیب می‌توان به طور خلاصه ویژگی‌های این دوره را چنین بیان نمود: (۱) تأیید و تحکیم سلطه دنیایی و عرفی سلطان؛ (۲) تجدید پیوند دین و دولت؛ (۳) اهمیت بخشیدن دوباره به تشکیلات کشوری و نظام دیوانی؛ (۴) ایجاد و نظارت بر سیستم آموزشی.^(۳۸)

ب - مدارس نظامیه

سلجوقیان در زمان حکومت خود با دو مشکل بزرگ همواره دست به گریبان بودند. از یک طرف تهدید دولت‌های رقیب غزنوی و خوارزمشاهی و سرکشی‌های حاکمان ترک محلی بود که این خطر را با تشکیل و تجهیز سپاهیان تا حد ممکن کاهش دادند. تهدید مهم‌تر نفوذ اندیشه‌های اسماعیلی و باطنی بود که از داعیان و مدرسه الازهر ناشی می‌شد. خواجه نظام‌الملک برای مقابله با این تهدید به تأسیس مدارس نظامیه اقدام کرد. با حمایت حکومت سلجوقی هر ساله اساتید و شاگردان زیادی در این مکان به بحث و مناظره می‌پرداختند. حکومت امیدوار بود با توسعه این سیستم آموزشی نه تنها حمایت علمای مذهبی را به دست آورد بلکه ارزش‌های مورد نظر خود را در سراسر جامعه گسترش دهد. نظامیه‌ها مراکزی بودند که در آن اساتید از مناطق مختلف به تدریس و تألیف کتب اقدام می‌کردند؛ به علاوه در این مراکز آثار و کتب نویسندگان پیشین جمع‌آوری و نگهداری می‌شد. در این مدارس، علمی مانند صرف و نحو، کلام، تاریخ و آداب، فقه، ریاضیات و طبیعیات آموزش داده می‌شد و شاگردان پس از اتمام آموزش در تمام علوم موفق و به اخذ گواهی‌هایی می‌شدند که به آنها اجازه قضاوت، فقاہت، تدریس، مناظره و موعظه می‌داد.^(۳۹)

بر اساس نظریه مدیولوژی، انتقال فرهنگ و مفاهیم موجود در زمینه اجتماعی از طریق تأثیر مقابل مواد سازمان‌یافته و سازمان‌های مادی بر یکدیگر شکل می‌گیرند؛ چنانکه در صفحات پیش به اختصار اشاره شد مواد سازمان‌یافته در آثار متفکرانی مثل فردوسی، ابن‌مقفع و خواجه نظام‌الملک تدوین و نگهداری می‌شد و از طریق سازمان‌هایی مثل نظام پادشاهی متمرکز و مدارس معروف به نظامیه به

نسل‌های بعدی انتقال یافت. /امام غزالی پیش از حوادثی که منجر به گوشه‌نشینی او شد به مدت پنج سال به سمت مدرس نظامیه بغداد مشغول بود و بسیاری از آثار وی از جمله **مستظهری** مربوط به این دوران است. از این رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که حضور غزالی در سازمان‌های مادی رسمی که تحت نظارت خواجه نظام‌المک اداره می‌شد وی را در معرض فرایند انتقال فرهنگ قرار داده و سبب شده تا مواد سازمان‌یافته ناخودآگاه جمعی در آثار امام غزالی منعکس شود. البته برای بررسی دقیق‌تر این ادعا در ادامه به تحلیل برخی از مهم‌ترین بخش‌های آثار کلامی و فقهی امام غزالی پرداخته می‌شود.

بخش دوم: غزالی

بر اساس تئوری مادیولوژی، عصر غزالی عصر نطق^۱ به شمار می‌آید، زیرا در آن عصر، صنعت چاپ و قوانین مدون به چشم نمی‌خورد. رواج سنت شفاهی، ویژگی عصر نطق است. اهمیت و عظمت نزد غزالی و تعیین جایگاه و عاظم در سلسله‌مراتب سیاست دلیل این ادعاست. در این عصر شنیدن، مهم‌ترین مبنای اعتقاد یافتن است. به این سبب بود که مراکز علمی مثل نظامیه پیش از آنکه زمینه تضارب آرا و ظهور اندیشه‌های جدید را فراهم کند، به بازار تولید مفاهیمی که از گذشته به شکل سازمان‌یافته باقی‌مانده بود، می‌پرداخت که البته مناسبت تمام با مقتضیات زمانه داشت.

نکته دیگری که پیش از بررسی آرای غزالی لازم به ذکر است آنکه در اسلام مباحث سیاسی ضمن مسائل کلامی و شرعی بیان می‌شود. به عبارت دیگر اساساً جایگاه بحث سیاسی در شریعت و نزد شریعت‌نویسان بوده نه در آثار مجزا و مستقل سیاسی. از این رو مسائل اساسی تفکر دینی مانند ماهیت وحی، ماهیت پیامبری و کمال بشر، همگی جزء مسائل سیاسی به حساب می‌آیند. متفکران مسلمان، پرداختن به دین و آموزه‌های آن را وظیفه فلسفه سیاسی می‌دانند، چراکه دین در نظر آنان از ابتدا به عنوان واقعیتی سیاسی بود؛ بنابراین در میان متفکران مسلمان دانش سیاسی را باید در میان مباحث کلامی و فقهی جست‌وجو کرد.^(۴۰)

غزالی، فیلسوف به معنای مصطلح آن نبود. وی در تمام آثارش مرجعی جز قرآن و حدیث نمی‌شناخت و این دو مرجع منبع اصلی فهم او در مورد عالم و آدم بود. به این سبب شاید نتوان به صورت تفکیک‌شده و روشن دستگاه فلسفی او را مشخص کرد. در سطور پیش رو سعی شده تا از خلال آثار کلامی - فقهی وی نظرات این متفکر مهم در مورد عالم هستی و انسان استخراج شود و پس از آن به تدوین آرای سیاسی وی اقدام شود.

۱. عقاید مذهبی غزالی

الف - عقاید فقهی و کلامی غزالی

غزالی در عالم هستی، جز وجودی واحد نمی‌بیند که جهانی را که دارای هیچ حقیقت و قدرتی نیست، ابداع کرده است. وی معتقد است خدا همه‌چیز است برخلاف حلولیه که هرچیز را خدا می‌انگارند.^(۴۱) به نظر غزالی نور همان ذات باری است که به عالم علوی و سپس بر عالم سفلی می‌تابد تا به قلب انسان برسد. هیچ نور دیگری در ذات خود اصالتی ندارد و پرتو خود را از نور حق اقتباس می‌کند.^(۴۲) این توحید مطلق مجرد که از خدا و کائنات با هم یک واحد می‌سازد مشابه اندیشه‌های تغییر یافته ایران باستان پس از کنفرانس دوم یا انجمن «آذرباد اسپندان» است؛ کنفرانسی که در آن توحید اهورایی جایگزین دوبن‌اندیشی اهورا - اهریمنی شد. این عقاید غزالی در مورد توحید موجب شد که وی اصل سببیت را مورد انتقاد شدید قرار دهد. به نظر وی اقتران سبب و مسبب، اقتران ضروری نیست. مثلاً طلوع خورشید سبب نور نیست بلکه همه اینها از اراده خدا نتیجه می‌شود. بدین طریق که برخی از اشیا تابع برخی دیگر خلق شده‌اند.^(۴۳) در ادامه همین عقیده وی افعال انسان را نیز ناشی از خلق خداوند می‌داند و معتقد است اوست که خلق را بیافرید و در آنها قدرت و حرکت به وجود آورد. همه افعال بندگان مخلوق اوست و حق تصرف مطلق در بندگان را دارا است.^(۴۴)

در اینجا می‌توان به یکی از مشابهت‌های غزالی با آرای ایران باستان در هستی‌شناسی پی برد. چنانکه پیش‌تر اشاره شد در ایران باستان نوعی یکتاپرستی به‌ویژه پس از تحولات سیاسی ناشی از حکومت ساسانی جایگزین دوبن‌اندیشی

شد. نتیجه این باور سلب اختیار از انسان بود. چنانکه نزد غزالی نیز دیده می‌شود، او فعل انسان را چیزی جز اراده خدا نمی‌داند. به نظر وی هر خیر و شر یا نفع و ضرر و یا طاعت و عصیانی در انسان ناشی از خداوند است. فرمان خداوند را هیچ قدرتی نمی‌تواند به تعویق اندازد. از موارد مشابه دیگر میان اندیشه‌های غزالی و ایران باستان نظم در هستی و ساختار سلسله‌مراتبی عالم است. غزالی عالم را دارای یک سلسله‌مراتب می‌داند به این ترتیب که پس از وجود واجب، عقل به فرمان خدا پدیدار می‌شود. به نظر وی عقل مقدم بر ماده است. به عبارت دیگر ابتدا امر الهی یا خداوند است، در مرتبه بعد عقل، و در نهایت نفس قرار دارد این تقدم را غزالی ذاتی می‌داند نه زمانی.^(۴۵) اعتقاد به سلسله‌مراتب در عالم هستی را غزالی در جایی دیگر از آثارش به این تعبیر بیان می‌کند که عالم سه بخش دارد: اول عالم ملک و شهادت، دوم عالم ملکوت، و سوم عالم جبروت.

عالم جبروت میان عالم ملک و ملکوت است^(۴۶) این تفسیر از هستی که خداوند در رأس آن و عوالم بعدی در مراتب پست‌تر وجود قرار می‌گیرند مشابه هرم هستی نزد ایران باستان است. در واقع توحید و یکتاپرستی معلول چنین تغییری از عالم هستی است که نزد غزالی و آثار به‌جامانده از ایران باستان هر دو دیده می‌شود.

از نکات بسیار جالب دیگر می‌توان به شباهت تعریف انسان نزد غزالی با آنچه در مخیله ایرانیان بود، اشاره کرد. چنانچه می‌دانیم تعریف انسان در نظرات سیاسی بسیار تعیین‌کننده است. در دین زردشت و عقاید رایج نزد ایرانیان باستان انسان به مثابه یک عالم صغیر بود. نظریه عالم صغیر از جمله مسائل کلامی است که به طور مشروح در رساله پسر دانش کایگ یعنی «پسر آرزومند دانش» ذکر شده است. بر اساس این نظریه انسان، جهان کوچک است که همانند جهان بزرگ‌تر به دو بخش نیک و بد تقسیم شود. بدین‌گونه که بخش زیرین بدن او رمزدی و بخش زیرین اهریمنی به شمار می‌آید. کشتی یا کمر بند این دو بخش را از هم جدا می‌کند؛^(۴۷) غزالی هم انسان را نسخهٔ کوچک عالم می‌داند که خدای تبارک و تعالی او را شبیه عالم آفرید.^(۴۸) وی در موارد بسیاری آدم را به عالم تشبیه کرده است. مثلاً می‌گوید نفس آدم خلاصه همه عالم است که از هرچه در عالم آفریده شده در وی وجود

دارد. به این شکل که استخوان‌ها مانند کوه، گوشت مانند خاک، موی چون نبات، سر چون آسمان و حواس آدمی چون ستارگان هستند. به نظر وی در باطن آدم، گروه‌های گوناگون پیشه‌ور وجود دارند؛ مثلاً قوه‌ای که در معده است چون طبّاخ، آنکه در کبد است چون نجار، آنچه در روده است چون قصاب و آنچه شیر را سفید و خون را سرخ می‌کند چون صباغ است.^(۴۹)

غزالی نیز مشابه عقاید رایج نزد ایرانیان باستان، انسان را مرکب از دو قطب مختلف می‌داند که شامل یک قطب تاریک و دستخوش کون و فساد؛ و یک قطب جوهری بسیط روشن است. وی آدمی را به سبب عنصر ربانی که در اوست فرشته‌صفت و به موجب عنصر خاکی، بهیمة می‌داند.^(۵۰) پیرو همین عقیده او مشابه آرای ایرانیان باستان به خلود نفس پس از مرگ اعتقاد دارد. این یکی از مهم‌ترین ایراداتی است که او به فلاسفه منکر خلود نفس می‌گیرد. به نظر وی روح فساد نمی‌پذیرد، دستخوش اضمحلال نمی‌شود و فانی نمی‌گردد، بلکه چون از بدن جدا شود منتظر می‌ماند تا در روز قیامت بدان بازگردد.^(۵۱) این آموزه که روان نامیرا است و پس از مرگ بدن به سوی آسمان برمی‌گردد و این اعتقاد که زندگی تنها یک پیوند موقتی میان روح و تن است و بدن تنها یک زندان برای روح است، از ویژگی‌های دوبن‌اندیشی و ثنویت ایرانی به حساب می‌آید.^(۵۲)

۲. آرای سیاسی غزالی

الف - پیوند دین و دولت

روشن است که عوامل مادی و اجتماعی هر عصری، شرایط زندگی و مسائل اساسی آن عصر را تشکیل می‌دهد، اما پاسخی که متفکران به سؤالات زمانه می‌دهند برخاسته از عوامل فکری و اخلاقی آنان است. غزالی هم از این قاعده مستثنی نیست. اکنون وقت آن است که با توجه به عوامل اصلی فکری غزالی به بررسی آرای سیاسی وی بپردازیم.

سیاست جزء جدایی‌ناپذیر نظام فکری غزالی بوده و قلب و مرکز آن را تشکیل می‌دهد. این موضوع چنان تنگاتنگ در مجموعه نظام معرفتی این متفکر بزرگ جای گرفته که می‌توان گفت فهم آن بدون مطالعه نظرات کلامی، فقهی و اخلاقی وی

غیرممکن است. بدین سبب است که پیش‌تر اهم آرای وی در موضوعات فوق‌الذکر بیان شد. کلام، اصول فقه و اخلاق مقدمات نظرات سیاسی وی به شمار می‌آیند. سیاست برای غزالی یک دغدغه علمی - نظری صرف نبود که فقط در حوزه تدریس به آن سرگرم باشد. نزد وی سیاست ناشی از تجزیه و تحلیل فکری و اخلاقی وضعیتی است که در آن به سر می‌برد و هم وسیله‌ای برای تغییر و تبدیل و کامل کردن آن وضعیت. علم در نظر این متفکر بزرگ بیش از هرچیز نفس عمل است. آرای سیاسی غزالی در برخی کتب وی مستقیماً بیان شده مثل **مستظهری** و **اقتصاد** و گاهی در برخی از آثارش به صورت غیرمستقیم آمده مثل **میزان العمل** و **کیمیای سعادت**. از آنجاکه فقه بر تفکر غزالی نفوذ و تأثیر بسیار زیادی داشت و از طرف دیگر این علم در زمان وی تقریباً دربرگیرنده تمام علوم اسلامی بود، می‌توان آثار فقهی وی را به‌طور کلی سیاسی به شمار آورد.^(۵۳)

غزالی سیاست را بر مبنای *ماوراء الطبیعه* و از دیدگاه *ابن سینا* آموخته است؛ البته از تأثیر **رسائل اخوان الصفا** در آرای سیاسی وی نیز نباید غافل بود. نظرات سیاسی خواجه نظام‌الملک در سراسر حیات مادی و فکری غزالی تأثیر بسیار زیادی داشته به قسمی که برخی از پژوهشگران، آرای سیاسی امام غزالی را ادامه مسیر خواجه می‌دانند.^(۵۴) سیاست از نظر امام غزالی علمی است که برای زندگی انسان در جامعه و نیز در عزلت ضرورت دارد و از سه فن ضروری فلاح، نساجی و معماری هم مهم‌تر است.^(۵۵) به نظر وی سیاست علمی است که زندگی مسالمت‌آمیز و سودآور را از نظر مالی و معنوی به آدمی آموزش می‌دهد و اگر سیاست نباشد جامعه در بی‌نظمی و هرج و مرج فرو می‌رود.^(۵۶) این تعریف از سیاست در اسلام سابقه زیادی دارد و احتمال دارد که وی از فیلسوفان و باطنیه به این تعریف از سیاست رسیده باشد.^(۵۷)

سیاست نزد غزالی دو معنای خاص و عام دارد. سیاست به معنای عام دو کارویژه دارد: نخست، حفظ اجتماع و جلوگیری از هرج و مرج؛ و دوم، مساعدت آدمیان در امر تهیه اسباب معاش. با توجه به هدف خلقت و منزلت انسان در آفرینش، سیاست به معنای خاص عبارت است از اصلاح انسان‌ها که آن را سیاست استصلاحی هم نام نهاده‌اند.^(۵۸)

سیاست به معنای خاص از نظر غزالی چهار مرتبه دارد: رتبه نخست سیاست انبیا، رتبه دوم سیاست خلفا، رتبه سوم سیاست علما و رتبه چهارم سیاست وعاظ. در واقع از آنجاکه اصلاح انسان‌ها دو بُعد ظاهر و باطن دارد، غزالی برای هر دو بُعد عاملانی را معین می‌کند تا هدف سیاست را محقق سازند. غزالی فقط پیامبر را قادر به اصلاح ظاهر و باطن می‌داند. علما بر باطن خواص و وعاظ بر باطن عوام تأثیر می‌گذارند.^(۵۹) نکته دیگری که در بررسی آرای سیاسی غزالی نباید از نظر دور داشت انسان‌شناسی وی است. غزالی در ربع سوم و چهارم کتاب **احیاء العلوم الدین** به طور مشروحی به طبیعت دوگانه انسان که شامل نیروهای بهیمی از یک سو و صفات متعالی از دیگر سوست، تأکید می‌کند. غزالی مشابه انسان‌شناسی ایران باستان نفس انسان را مرکب از نیروهای خیر و شر می‌داند. به نظر وی اصولاً وجود غریزه غضب در انسان، طبیعت وی را خانه سیاع می‌کند. بر اساس این غریزه، حس تفوق و استخدام‌طلبی در انسان پدید می‌آید. امکان ریشه‌کن کردن این غریزه میسر نیست بلکه مانند سایر غرایز باید تحت تربیت دین قرار گیرد.^(۶۰)

انسان‌شناسی و غایت سیاست نزد غزالی وی را به این نتیجه می‌رساند که دین و دولت همزاد و جدانشدنی هستند. وی دین را اصل و دولت را نگهبان می‌داند. خلاصه آنکه نزد این متفکر بیش از هرچیز سیاست باید بر علوم دینی تکیه کند که مهم‌ترین آنها فقه و اخلاق است. فقه مجموعه قواعدی است که تکالیف آدمی را نسبت به خود و دیگران تعیین می‌کند. فقه حق را در برابر تکلیف قرار می‌دهد و از یک‌طرفه شدن قدرت جلوگیری می‌کند. با کمک فقه است که نقطه اتکای احکام بر منابع عینی شرع قرار می‌گیرد. از نظر غزالی نظم و قدرت هدف نیست بلکه شرط لازم تأمین سعادت است که فقط از اتحاد غیر قابل انفکاک دین و قدرت نتیجه می‌شود.^(۶۱)

در کتاب **میزان العمل** سیاست به عنوان نتیجه و ادامه دین و اخلاق جای مرکزی اشغال می‌کند. در کتاب **اقتصاد فی الاعتقاد** نیز غزالی حکومت مبتنی بر شرع را قادر به ایجاد و حفظ نظم می‌داند. وی وظیفه عقل را تنها فهم و درک این نظم می‌داند.^(۶۲) اعتقاد به اتحاد دین و دولت در دیگر اثر مهم امام غزالی به نام **المستصفی من علم الاصول** قابل مشاهده است.^(۶۳)

«مستظهری» سیاسی‌ترین اثر غزالی است که در رد عقاید باطنیه نوشته شده است. در این کتاب وی مقام اصلی یعنی خلافت و امامت را که منبع مقامات دیگر محسوب می‌شود، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. وی در این کتاب خلافت را منبع هرگونه مشروعیتی می‌داند و سایر مقامات عمومی را تنها به اعتبار اراده خلیفه معتبر می‌شناسد. اعتقاد به اینکه خلافت منبع مشروعیت است ناشی از آن است که خلیفه از نظر وی جانشین پیغمبر است و مأموریتش مراقبت دین و ریاست بر اداره دنیاست. در این کتاب نیز وی بارها متذکر می‌شود که سیاست نباید خارج از محدوده دستورات اساسی دین و اخلاق اعمال شود. چنانکه ملاحظه می‌شود در مورد اتحاد دین و دولت مشابهت کاملی میان نظرات غزالی با اندیشه سیاسی در ایران باستان وجود دارد.

ب - حاکم فرهمند

توجیه قدرت حاکم یکی از مهم‌ترین موضوعات سیاسی از قدیم تا کنون بوده است. امام غزالی اجماع و اختیار را برای تعیین امام مطرح می‌کند. وی با نظریه نصب که میان شیعیان و باطنیه رایج بود مخالفت می‌کند. او از سه نوع اجماع در تعیین امام یاد می‌کند: (۱) اجماع کافه خلق، (۲) اجماع اهل حل و عقد، (۳) اجماع اهالی مرکز و دارالخلافه. غزالی اجماع تعداد اندکی از افراد مثلاً ده یا پنج یا حتی یک نفر را هم گاهی کافی می‌داند. مشروط بر آنکه آن یک نفر صاحب شوکت باشد.^(۶۴)

نکته لازم به ذکر در نظریه انتخابی غزالی این است که وی توجه مردم و اهل حل و عقد به فرد خاصی برای امامت را ناشی از خواست و اراده خدا می‌داند. به نظر وی تعیین امام با اختیار یک یا چند نفر نیست، زیرا این امری بشری نیست بلکه اراده خداست که به هر که بخواهد اعطا می‌کند. بیعت یک یا چند فرد تنها ظاهر قضیه است. امام غزالی در «مستظهری» ایراد باطنیه مبنی بر اینکه انتخاب امام به میل و اراده افراد نیست چنین پاسخ می‌دهد که امامت با شوکت ایجاد می‌شود و شوکت از بیعت مردم حاصل می‌شود و بیعت مردم هم حاصل نمی‌شود مگر با اراده خدا مبنی بر هدایت مردم به اطاعت و بیعت با یک فرد خاص. این هدایت از دست

بشر ساخته نیست و اگر تمام مردم هم جمع شوند و خدا نخواهد، نتیجه نخواهد داشت.

«المبايعه لا تحصل الا بصرف الله تعالى القلوب قهرا الى الطاعه و الموالاه و هذا لا يقدر عليه البشريه».^(۵۵)

چنانچه ملاحظه می‌شود امام غزالی خواه به سبب مقتضیات زمانه‌اش و خواه بنا به اصول اعتقادی‌اش تعیین حاکم را بر اساس انتخاب می‌داند، اما به دلیل میراث قدیمی که ناخودآگاه سیاسی وی را تشکیل می‌دهد، کماکان و مشابه عقاید ایران باستان حاکم را دارای نیروی الهی می‌داند که به موجب آن مردم با وی بیعت نموده و او را به عنوان حاکم برمی‌گزینند.

عقیده به الهی بودن حاکم نزد غزالی در بخش دیگری از آرای وی قابل مشاهده است. از نظر او حاکم باید از ده صفت برخوردار باشد که شش‌تای آنها یعنی بلوغ، عقل، حریت، ذکوریت، نسب قریشی و سلامت غیر اکتسابی و چهار صفت باقی یعنی نجده یا شوکت، کفایت، علم و ورع اکتسابی است. اما همین صفات کسبی که باید با سعی و تلاش به دست آید را امام غزالی عطیه الهی می‌داند. به عنوان مثال وی در مورد ورع می‌گوید:

«الحمد لله الذی زین احوال الامام بالورع و التقوی».^(۵۶)

از مشابهت‌های دیگر میان آرای سیاسی غزالی با ایران شهری می‌توان به خلیفه الهی سلطان اشاره کرد. وی در «کیمیای سعادت» سلطان را در صورتی که عدالت داشته باشد، خلیفه خدا روی زمین می‌خواند. تأکید بر صفت عدالت و تعیین حاکم به عنوان معیار عدالت در آرای غزالی، حاکی از آن است که وی مانند اندیشه سیاسی در ایران باستان، پادشاه را سایه خدا روی زمین می‌داند که به واسطه آراسته بودن وی به صفت فوق، خداوند دل‌های مردم را به سوی او متوجه می‌سازد و او را صاحب نجده و شوکت می‌گرداند.

علاوه بر مطالب پیشین غزالی در بسیاری دیگر از آرای سیاسی‌اش از ساسانیان اقتباس کرده است. به عنوان نمونه وی از مثال چوپان برای وصف حاکم استفاده می‌کند.^(۶۷) از موارد دیگر تشابه می‌توان به نظر تمرکزگرایانه غزالی اشاره کرد. وی

به دلیل پرهیز از جنگ داخلی و لزوم ثبات، خواستار حمایت و اطاعت از دولت می‌شود زیرا معتقد است حاکم ظالمی که از قدرت نظامی (شوکت) برخوردار باشد به‌سادگی از قدرت کناره‌گیری نخواهد کرد و بی‌نظمی حاصل از چنین عملی بدتر از شرّی خواهد بود که با سرنگونی آن حاکم خواهان دفع آن هستیم. در نهایت امام غزالی نتیجه می‌گیرد باید از حاکمی که قدرت نظامی را در اختیار دارد اطاعت کرد.^(۶۸)

خلاصه، به‌رغم مخالفت غزالی با نظریه نصب حاکم نزد شیعه و باطنیه، با تحلیل نظریات وی از خلال کتاب‌هایش می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نهایت غزالی اراده الهی را عامل اساسی در انتخاب حاکم می‌داند و نظریه انتخابی که وی به دفاع از آن می‌پردازد روایت ایرانی انتخاب حاکم است.

خلاصه و نتیجه‌گیری

سنت اندیشه سیاسی در ایران باستان بسیار قوی و پرمایه بود به گونه‌ای که میراث آن را نسل‌های بعدی مورد استفاده قرار دادند. مفاهیمی چون سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی، اتحاد دین و دولت و پادشاهی فرهمند از جمله برجسته‌ترین مؤلفه‌های نظریات سیاسی ایران باستان است که در مخیله اجتماعی ایرانیان باقی ماند. با گسترش حکومت اسلامی و نیاز به دستگاه دیوانی مناسب برای اداره آن، زمینه مشارکت ایرانیان که توانایی و آشنایی بیشتری با این امور داشتند مهیا شد. در این بین عناصر نهفته در مخیله اجتماعی که طی سال‌ها در ناخودآگاه سیاسی ایرانیان باقی مانده بود، رنگ خود را به نظریات سیاسی دنیای اسلام بخشید. امام غزالی فقیه برجسته قرن پنجم که در شهر طوس به دنیا آمد و به خواجه نظام‌الملک وزیر ایرانی و متفکر دستگاه حکومت نزدیک بود نیز از این قاعده مستثنی نیست. امام غزالی با توجه به پیشینه ایرانی و نزدیکی با خواجه نظام‌الملک از مخیله اجتماعی ایرانی تأثیر پذیرفت و در هنگام نظریه‌پردازی مفاهیمی مثل اتحاد دین و دولت و پادشاه فرهمند از ناخودآگاه سیاسی وی سبب شد تا وی به بازتولید اسلامی مفاهیم اساسی اندیشه سیاسی ایران باستان بپردازد. به عنوان مثال آنجایی که امام غزالی در مخالفت با شیعیان و باطنیه از نظریه

انتخابی حاکم دفاع می‌کند کماکان، حاکم را صاحب فره ایزدی قلمداد می‌کند که دل‌های مردم به موجب آن به سمت وی متمایل می‌شود.

به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که تقسیم‌بندی رایج در مورد اندیشمندان ایران به شریعت‌نامه‌نویس، سیاست‌نامه‌نویس و فیلسوف سیاسی تقسیم‌بندی دقیق و مشخصی نیست. چنانکه در این پژوهش بیان شد غزالی به‌رغم اینکه در زمره شریعت‌نامه‌نویسان محسوب می‌شود، بسیار از سیاست‌نامه‌نویسان تأثیر پذیرفته و آثارش مشابه آنان است. چنین تقسیم‌بندی‌هایی گاهی پژوهشگر را دچار پیش‌فرض‌های قالبی می‌کند و مانع از توجه به بطن نظرات یک متفکر می‌شود.

نکته دیگری که در انتها می‌توان به آن اشاره نمود این است که آثار غزالی از منطق واحدی برخوردار است. به این معنی که اساس تفکرات وی را نظریه الهی قدرت تشکیل می‌دهد و او درصدد است بین دین و سلطه اتحاد برقرار کند. این ایده اساسی نزد فارابی در تمام آثارش قابل مشاهده است، هرچند در هر اثری به شکل خاصی تجلی می‌یابد، گاهی به شکل دفاع از خلیفه در «المستظهری» و گاهی در بزرگداشت سلطان در «نصيحة الملوك» به این سبب است که وی را متفکر واقع‌گرا لقب داده‌اند؛ بنابراین به نظر می‌رسد تشکیک در نصیحة الملوك، محل تأمل است. ❁

پی‌نوشت‌ها

۱. احمد پاکتچی، مایه‌های فلسفی در میراث ایران باستان، (تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶)، ص ۱۴۷.
2. Yonezawa Kazutaka, *On Possibility of Kierkegaard's Mediology*, <http://www.kierkegaard.jp/>, 2005.
3. Joscelyne Andrew, *Revolution in the Revolution*, <http://www.wired.com/wired/archive/3.01>, 2001.
4. Ibid.
5. Ruuth Eric, *Of Tools and Angels*, (New York: Columbia University Press, Gallimard, 2000), p.155.
6. Ibid.
7. Regis Debray, *Course de Mediologie Generale*, (Paris: 1991), p.381.
8. Irvine Martin, *Introduction to Mediology*, <http://www.g.georgetown.de>, 2005.
9. Debray Regis, *Critique de la Rasion Politique*, (Paris: Galimavel, 1981), p.50.
10. Ibid.
۱۱. محمدعابد جابری، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سوازی، (تهران: گام نو، ۱۳۸۴)، ص ۱۷.
۱۲. محمد رضایی‌راد، مبانی اندیشه سیاسی در نبرد مزدایی، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۸)، ص ۳۲.
۱۳. میرچا الیاده، اسطوره، رؤیا و راز، ترجمه سهیلا نجم، (تهران: نشر علم، ۱۳۶۵)، ص ۱۳۷.
۱۴. همان، ص ۱۴۴.
۱۵. رضایی‌راد، پیشین، ص ۶۵.
۱۶. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، (تهران: انتشارات آگه، ۱۳۷۶)، ص ۵۸.
۱۷. ماهیار نوایی، مجموعه مقالات، به کوشش محمود طاووسی، (شیراز: مؤسسه آسیایی، ۱۳۵۵)، ص ۲۶۰.

۱۸. علی نقی منزوی، *غزالی بزرگ*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۱)، ص ۳۴۱.
۱۹. علی نقی منزوی، *سانترالیسم در مذهب رسمی، ارج نامه شهریار یادمان استاد پرویزی*، (تهران: نشر توس، ۱۳۸۰)، ص ۴۳۵.
۲۰. همان، ص ۴۴۰.
۲۱. کریستین سن آرتور، *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه مجتبی مینوی، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴)، ص ۱۰۹.
۲۲. مسعودی، *مروج الذهب*، به تصحیح شارل بلا، (قم: دارالهجره، ۱۴۰۹)، ص ۱۶۲.
۲۳. شیرین بیانی، *دین و دولت در عهد ساسانی*، (تهران: جامی، ۱۳۷۹)، ص ۶۰.
۲۴. فتح الله مجتبابی، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، (تهران: انجمن فرهنگی ایران باستان، ۱۳۵۳)، ص ۳۲.
۲۵. همان، ص ۹۸.
۲۶. احمد تفضلی، *مینوی خرد*، (تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۴)، ص ۹۸.
۲۷. مجتبابی، پیشین، ص ۸۱.
۲۸. بهار، پیشین، ص ۴۴.
۲۹. مهرداد بهار، *بندهش*، (تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹)، ص ۳۷.
۳۰. همان، ص ۴۷۱.
۳۱. حجت الله اصیل، *آرمانشهر در اندیشه ایرانی*، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱)، ص ۹۶.
۳۲. همان، ص ۶۹.
۳۳. کنستانتین اینوستراتنسف، *سنت ادب فارسی در قرن اول اسلام*، ترجمه کاظم کاظم زاده، (تهران: ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸)، ص ۳۵.
۳۴. همان، ص ۹۶.
۳۵. هندوشاه نخجوانی، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، (تهران: طهوری، ۱۳۵۷)، ص ۲۷۹.
۳۶. سید جواد طباطبایی، *نحوه نظام الملک*، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۵)، ص ۱۴۰.
۳۷. کارلا کلوزنر، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه یعقوب آژند، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱)، ص ۲۰.
۳۸. همان، ص ۱۶.
۳۹. محمدرضا محبوبه عبدالهادی، *نظام الملک*، (قاهره: الدارالمصریه، ۱۴۱۹)، ص ۳۶۴.

40. Strass Leo, *What is Political Philosophy*, (Chicago: University of Chicago Press,

1988,) p.9.

۴۱. حنا الفاخوری و خلیل الجبر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۷)، ص ۵۴۹.
۴۲. محمد غزالی، *مشکاة الانوار و مصفاة الاسرار*، تحقیق شیخ عبدالعزیز عزالدین السروان، (بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۷)، ص ۱۲۶.
۴۳. همان، ص ۱۷۹.
۴۴. محمد غزالی، *احیاء علوم دین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۴)، ص ۹۸.
۴۵. محمد غزالی، *نصیحة الملوک*، تصحیح استاد جلال الدین همایی، (تهران: انتشارات بابک، ۱۳۶۱)، ص ۲۰۳.
۴۶. غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، ص ۲۱۶.
۴۷. پاکتچی، پیشین، ص ۱۲۰.
۴۸. محمد غزالی، *معراج السالکین در مجموعه رسائل الامام الغزالی*، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴)، ص ۳۲.
۴۹. محمد غزالی، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۱)، ص ۱۵.
۵۰. همان، ص ۱۵.
۵۱. محمد غزالی، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹)، ص ۱۲۶.
۵۲. استفان پانوسی، *تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون*، (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱)، ص ۱۸۲.
۵۳. هنری لائوست، *سیاست و غزالی*، ترجمه مهدی مظفری، (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴)، ص ۹۳.
۵۴. همان، ص ۲۵۸.
۵۵. محمد غزالی، *شک و شناخت*، ترجمه صادق آیینه‌وند، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۳۵.
۵۶. محمد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹)، ص ۱۲۶.
۵۷. لائوست، پیشین، ص ۵۶.
۵۸. حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰)، ص ۹۹.
۵۹. محمد غزالی، *میزان العمل*، تصحیح احمد شمس‌الدین، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹)،

- ص ۱۱۹.
۶۰. غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، ص ۶۷۰.
۶۱. همان، ص ۸۶.
۶۲. همان، ص ۵۶.
۶۳. محمد غزالی، *المستصفی من علم الاصول*، (قم: مطبعه نمونه، ۱۳۶۸)، ص ۱۷.
۶۴. محمد غزالی، *فضائح الباطنیه*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، (قاهره: دارالقومیه للطباعه و النشر، ۱۳۸۳)، ص ۱۷۴.
۶۵. همان، ص ۱۷۹.
۶۶. همان، ص ۱۸۷.
۶۷. آن لمبتون، *دولت و حکومت در دوره میانه*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، (تهران: تیان، ۱۳۷۹)، ص ۱۳۶.
۶۸. غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، ص ۱۲۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی