

مختصات حکمت عملی در منظومه اندیشه غزالی

سیدرحمان مرتضوی*

چکیده

حکمت عملی غزالی، براساس «علم دین» وی و مبتنی بر تفسیر خاص عرفانی او از شریعت، شکل می‌گیرد. غزالی با طرح افکنی این حکمت عملی می‌کوشد، انحطاط موجود در جامعه خویش را درمان کند و سازوکارهایی برای تعالی اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدینه بیابد. این نوشتار کوششی برای روشن کردن خطوط اصلی نگاه غزالی به حکمت عملی و شاخه‌های آن خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

غزالی، عرفان، علم دین، حکمت عملی، اخلاق فردی، تدبیر منزل، سیاست مدینه.

۱. طرح مسئله

اگر بخواهیم فهرستی ده نفره از برترین حکمای تمامی اعصار اسلامی تهیه کنیم، به یقین غزالی درون این فهرست جای می‌گیرد. این مقام والا

* - دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبایی و مدرس دانشگاه.

ریشه در جامعیت و عمق اندیشه او دارد. همواره چه از سوی موافقان و چه از جانب مخالفان، چه در هنگام حیات و چه پس از وفات، به حجة الاسلام امام محمد غزالی توجه شده است؛ امام محمد این شهرت و اعتبار را در مغرب زمین نیز داراست؛ این شهرت و اعتبار در دنیای غربی از خلاف آمد عادت، مرهون فلسفه دانی و کتاب *مقاصد الفلاسفه* اوست؛ کتابی که در واقع مقدمه نقد او بر فلسفه و فیلسوفان است.

اما انتساب «حکمت عملی» به غزالی تنها از آن جهت رواست که حکمت، در تمدن اسلامی مفهومی عام تر از فلسفه دارد؛ چه اگر مرادمان از حکمت عملی معطوف به معنای یونانی آن باشد، غزالی را نمی توان واجد حکمت عملی دانست. اما با توجه به استعمال کلمه حکمت در عالم اسلام، می توان بدون فروغلتیدن به دام مغالطه های لفظی و معنوی، از «حکمت عملی غزالی» سخن گفت.

غزالی در تدوین حکمت عملی، شیوه ای منحصر به فرد دارد؛ بدین نحو که حکمت عملی او را نه با نگاه فلسفی کسانی همچون فارابی، ابن مسکویه و ابوالحسن عامری می توان مقایسه کرد و نه با نوشته های افرادی مثل ابوالحسن ماوردی و ابن فراء حنبلی. این حکمت عملی تنها در نسبت با کلیت اندیشه امام محمد که از طرفی صوفیانه و از طرف دیگر بر مدار شریعت استوار است، فهمیدنی است. امام محمد درون سه ظلعی سنت، مصلحت و تدبیر می اندیشد و سعی می کند با پایبندی به سنت، تدبیری مصلحت آمیز برای دردهای فردی و جمعی جامعه اسلامی معاصر خویش، بجوید. او در جای جای آثار خود و به خصوص در *المنقذ*، به انحطاط گسترده جامعه خویش اشاره می کند و رسالت خود را در چاره جویی برای دردهای دوران خود می بیند.

بدین ترتیب و بنابر آنچه بیان شد، حکمت عملی غزالی در واقع دارویی است که او برای درمان بیماری های مزمن جامعه خویش تجویز می کند. این حکمت عملی موضوع بررسی های ما در این گفتار است.

در اینجا، در ابتدا، کلیت اندیشه غزالی در نسبت با حکمت عملی وی بررسی می‌شود و پس از آن، مختصات حکمت عملی وی و دقیقه‌های موجود در آن بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شود.

۲. نگاهی کلی به اندیشه غزالی

این بخش را به تشریح و تبیین خطوط کلی اندیشه امام محمد که مبنای لازم را برای طرح‌افکنی حکمت عملی وی فراهم می‌کند، اختصاص می‌دهیم. در این راستا این بخش خود به شاخه‌های روش‌شناسی غزالی، غزالی و احیاء علم دین و غزالی و فلسفه تقسیم می‌شود.

۲-۱. روش‌شناسی غزالی

فهم روش غزالی، به‌طور کلی به فهم اندیشه او کمک شایانی می‌کند و می‌توان بر اساس این فهم، تفسیری متناسب از ابعاد اندیشه او به دست داد. اساسا وقتی سخن از روش‌شناسی متفکری کلاسیک در حوزه دانایی (episteme) تفکر اسلامی به میان می‌آید، سه شاخه عمده روشی، یعنی روش اخباری، عقل‌گرایی و طریق عرفانی و زیر شاخه‌هایی که از امتزاج این سه شعبه حاصل می‌شود، به ذهن متبادر می‌گردد؛ این اصل در باب غزالی نیز صادق است و قالب اندیشه او را ذیل این سه گروه روشی و با این شیوه می‌توان فهمید.

حجة الاسلام در جایی می‌گوید:

«در معقولات طریق برهان دارم و آنچه دلیل عقلی اقتضاء می‌کند؛ اما در شرعیات مذهب قرآن و هیچ‌کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم. نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی.»^۱

۱- محمدبن احمد غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، به تصحیح عباس اقبال، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲،

حدود و ثغور «مذهب قرآن» غزالی مشخص است؛ او اصولی سنی مذهب و اشعری مسلک است و مذهب قرآن وی نمی تواند فراتر از تفسیر درونی و متن به متن نصوص شرعی و استفاده از علم اصولی باشد که آن هم برخاسته از آیات و روایات است.

اما «مذهب برهان» غزالی چگونه است؟ آیا اصلا روش او در عقلیات را می توان برهان، به معنای واقعی کلمه، دانست؟ در این باره می توان گفت مذهب برهان غزالی هرگز کاملاً مبتنی بر استدلال عقلی و دلیل جویی منطقی نیست و وی بر خلاف سخن ابن رشد، نه هیچ گاه با «فلاسفه فیلسوف» است و نه با «معتزله اهل اعتزال».^۱ امام محمد همواره با پاسخی از پیش آماده، به سراغ عقلیات می رود و استدلال های وی در رد آراء فلاسفه و متکلمین، نه همواره دقیق است و نه همیشه از سر انصاف. به طور مثال وقتی در *المنقذ* سخن از فلسفه سیاسی به میان می آید، او بدون ارائه هیچ مستندی، اندیشه سیاسی فیلسوفان را سیراب شده از آبشخور وحی و تعالیم دینی پیامبران می داند.

بنابراین برهان غزالی برهانی ایدئولوژی زده و مقید است و بر خلاف ادعای خود او، فهم وی از عقلیات هرگز «کامل و ورای بالاترین متخصصان این علوم» نبوده است؛^۲ اما از طرف دیگر روش غزالی صبغه ای عرفانی نیز دارد و گرایش عرفانی، به واسطه تربیت صوفیانه اش از دوران کودکی و همچنین عزلت گزینی ها و مراقبه های شخصی او، همواره در آثار وی مشهود است. کار حجه الاسلام در دسته بندی علم فقه، علمی که از سوی اکثریت جامعه اسلامی نمونه ناب^۱ علم اسلامی به شمار می رفته است، ذیل علوم دنیوی را تنها با این نگاه می توان توجیه کرد.

۱- سید جواد طباطبایی، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳.

۲- محمد بن احمد غزالی، *اعترافات غزالی*، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۴۹، ص ۵۶.



اما از آنجا که منزل عرفان برای غزالی، منزل غایی بشر و کمال واقعی اوست و علمی مثل فقه، کلام، تفسیر و ... در خدمت رسیدن به یقین عرفانی هستند،^۱ پس مذهب عرفان نیز در کنار دو مذهب قرآن و برهان در ساختن سیستم او نقشی اساسی ایفا می‌کند و روش وی مرکب از مشی قرآنی، شیوه عرفانی و صبغه عقلانی است و غزالی در کنار تلقی اشعری و اخباری خود از دین و علم دینی، عقل را کاملاً رها نمی‌کند و عرفان را از نظر دور نمی‌دارد.

گفتار حجة الاسلام، همواره کلامی عارفانه و صوفیانه است؛ اما او در صورت‌بندی خود از حکمت عملی از آیات و روایات، بهره فراوان می‌برد و مباحث خود را در اغلب مواقع با محوریت یک آیه یا یک روایت مطرح می‌کند؛ *کیمیای سعادت*، *نصيحة الملوک*، *میزان العمل* و *احیاء علوم دین*، که عمده مباحث حکمت عملی حجة الاسلام در آنها جای گرفته است، با این شیوه نگاشته شده‌اند.

۲-۲. غزالی و فلسفه

فلسفه جدی‌ترین دشمن غزالی، در عالم نظر است؛ دشمنی که او را مجبور می‌سازد، روزها و سال‌های زیادی از عمر خود را صرف مبارزه با آن کند؛ غزالی فلسفه را نه از آن جهت که مبتنی بر عقل بود، بلکه به این دلیل دشمن می‌داشت که آن را فراورده‌ای سفسطه‌آمیز، شرک‌آلود و غیراسلامی می‌دید؛ بدین ترتیب بود که جدالی سخت میان تفکر فلسفی و سنتی که غزالی پیش آهنگ و دستگاه سلطنت ترکان عامل آن بود، در گرفت؛ این نبرد، چنانکه می‌دانیم، به فرومردن مشعل تفکر فلسفی برای قرن‌های متمادی انجامید.

غزالی برای مقابله با هجوم فلسفه، چنانکه خود در *المنقذ* اشاره می کند، به مرتبه بالاترین متخصصان آن دست یافته است؛^۱ شاهد این مدعا دو کتاب *مقاصد الفلاسفه* و *تهافت الفلاسفه* است. در این میان، *تهافت الفلاسفه* را شاید بتوان جزء ده کتاب تاریخ ساز تمامی ادوار تمدن اسلامی دانست.

غزالی در مقدمه خود بر *تهافت*، اینگونه بر فلاسفه و مدعیات آن ها می تازد: «... در میان آن ها و نیز اصول مذهب آنان، هیچ گونه استواری و تحقیق نیست و آن ها به ظن و تخمین، بی تحقیق و یقین، درباره مسائل حکم می کنند. آن ها به صدق علوم الهی خود، از طریق علوم حساب و منطق استدلال می کنند و بدین وسیله کم خردان را می فریبند، چه اگر علوم الهی آنان دلایل استواری داشت و از تخمین و گمان به دور بود، مانند علوم مربوط به حساب درباره آن نیز اختلاف نمی کردند.»^۲

غزالی در *المنقذ* نیز، نظر خود نسبت به فلسفه را تشریح می کند؛ او فلاسفه را به سه دسته دهری ها، طبیعی ها و الهی ها تقسیم می کند؛ دسته اول از اساس زندیق اند و به خداوند اعتقادی ندارند؛ دسته دوم با غور در طبیعت به وجود پروردگار پی می برند؛ ولی به مسائلی چون حیات پس از مرگ اعتقادی ندارند؛ این دو دسته کافر هستند. دسته سوم، یعنی کسانی همچون افلاطون و ارسطو و تابعین ایشان مانند فارابی و ابن سینا، به دنبال زدودن ساحت فلسفه از کفریات دهری ها و طبیعی ها هستند؛ ولی موفق به انجام کامل آن نمی شوند و بخشی از مطالب خلاف آنان را در آثارشان بازتاب می دهند و ترویج می نمایند. حاصل تبعات فلاسفه از نگاه امام محمد «به شش قسم بخش می شود: ریاضیات، منطق، طبیعیات، الهیات، اخلاقیات و سیاسیات».^۳

۱- همان، ص ۵۶.

۲- محمدبن احمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه اصغر حلبی، تهران: جامی، ۱۳۸۲، ص ۶۴ تا ۶۵.

۳- همان، ص ۴۹.



در این میان، غزالی علاوه بر ریاضیات، منطق و طبیعیات، درستی بخش حکمت عملی نوشته‌های فلسفی را نیز تأیید می‌کند. لیکن این تأیید، همانند صحنه‌نهادنش بر ریاضیات، منطق و طبیعیات، تأییدی مشروط است. به نظر او فلاسفه سیاست را از شریعت و اخلاق را از متصوفه گرفته‌اند. غزالی در تحلیل خود از حکمت عملی به رد مطالب فلاسفه نمی‌پردازد، بلکه می‌گوید، فیلسوفان بخش حکمت عملی فلسفه را از تصوف و شرع گرفته‌اند. در پس این سخن غزالی حقیقتی ژرف وجود دارد؛ حقیقتی که او با ذکاوت خاص خود دریافته است. وی به خوبی درمی‌یابد که حکمت عملی فلاسفه مسلمان بیش از آنکه با فلسفه یونانی مرتبط باشد، درون‌گفتمان حکمت اسلامی و در حیطه شریعت، شکل می‌گیرد. به هر روی غزالی می‌کوشد تا حکمت عملی خویش را براساسی غیر از فلسفه بنا کند؛ بنابراین نسبت حکمت عملی غزالی و فلسفه به نحو سلیبی است؛ به این نحو که غزالی می‌کوشد، استدلال‌های خود در حیطه حکمت عملی را بر مبنای عرفانی و شرعی استوار سازد.

۳. حکمت عملی غزالی

معلم اول، ارسطو حکمت و فلسفه را به سه بخش نظری، عملی و تولیدی و حکمت عملی را به سه شاخه اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدینه تقسیم می‌کند.^۱ این تقسیم‌بندی تقریباً در تمامی فلسفه کلاسیک مسیحی و اسلامی مقبول است و به صورت اصل موضوع دنبال می‌شود. غزالی نیز هر چند به فلسفه و دستاوردهای آن اعتنایی ندارد و آن را در بهترین حالت، تقلیدی از عرفان، شریعت یا اندیشه بزرگان

دین می‌داند، به تقسیم سه‌گانه حکمت عملی، یعنی اخلاق فردی یا تدبیر نفس، تدبیر منزل و سیاست مدینه، که میراثی فلسفی است، پایبند است و در جای جای آثار خود براساس این تقسیم‌بندی عمل می‌کند.

ادامه این جستار را به بررسی سه زیرشاخه حکمت عملی یعنی اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدینه، در منظومه فکری امام محمد اختصاص خواهیم داد.

۳-۱. اخلاق فردی

اخلاق فردی مدنظر غزالی مبتنی بر دریافتی عرفانی از شریعت، همراه با آمیزه‌ای از فیزیولوژی قدیم و به‌طور خاص علم‌الامزجه بقراطی است؛ غزالی اخلاق فردی صوفیانه را تبلیغ می‌کند؛ ولی می‌کوشد این اخلاق فردی صوفیانه را تا حدی تلطیف سازد تا موافق طبع عامه مردم نیز قرار گیرد. ازسوی دیگر، او همچون سایر حکمای اخلاقی مسلمان، تأثیر قوای بدنی بر اخلاقیات و لزوم اصلاح مزاج برای اصلاح اخلاق را از نظر دور نمی‌دارد: «مقصود ما از حکمت اخلاقی، حالت و فضیلت نفس عاقله است که به توسط آن نیروی غضبی و شهوانی سیاست می‌شود و حرکات آن به قدر لازم و واجب از لحاظ انقباض و انبساط به اندازه در می‌آید و این علم به صواب اعمال است.»^۱

ازسوی دیگر، تدبیر نفس غزالی، فراتر از آن تعلیماتی است که ارسطو در نیکوماخوس برای تربیت «انسان خوب» ارائه می‌کند؛ در عوض او در بیان اخلاق فردی تا حد زیادی به افلاطون نزدیک می‌شود. این نزدیکی در قرابت دانش و فضیلت ازسویی و لزوم کنترل همه قوای نفس به‌وسیله عقل، ازسوی دیگر نمودار می‌شود. «سیاست» (نیروی

۱- محمد بن احمد غزالی، میزان‌الاعمال، به تصحیح سلیمان دینا، ترجمه اکبر کسمایی، تهران: سروش،



غضبی و شهوانی» توسط «نفس عاقله»، ایده‌آلی افلاطونی است که البته با تعلیمات اسلامی نیز سازگار می‌آید و در عالم اسلام، پذیرفته می‌شود. براساس این ایده، عقل همچون سوار لایقِ درشکه‌ای که دو اسب چموش غضب و شهوت بدان بسته شده‌اند، می‌بایست سررشتهٔ امور را به‌دست گیرد و مسیر درست را برای نیل به فضیلت و سعادت انتخاب کند. تنها هنگامی که قوای معارض نفس به فرمان عقل گردن بنهند و سرپیچی نکنند، اخلاق و فضیلت مجال رشد و تعالی می‌یابد. براساس چنین معیاری بود که افلاطون سعادت را مساوی فضیلت می‌دانست.^۱

اما غزالی از طرفی دیگر می‌کوشد، حد وسط طلایی ارسطویی را با اخلاقی که سراپا رنگ افلاطونی و صوفیانه دارد جمع کند. «مقصود ما از اعتدال این است که اگر از اسراف در خرج کردن لذت می‌بری، باید بدانی که این نیز ناپسند است و همان است که تبذیر نامیده می‌شود. پسندیده و معتدل، سخاوتی است که نه تبذیر باشد نه امساک و بذل آنچه در شرع و عقل جایز شمرده است، با میل و رغبت بر تو آسان کند؛ همچنین است در سایر صفات که مثال یکی از آن‌ها کافی است.»^۲

«فضیلت‌ها هر چند بسیارند؛ ولی در چهار فضیلت جمع می‌شوند که مشتمل بر شعبه‌ها و انواع آن است: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. حکمت، فضیلت نیروی عقلی است. شجاعت، فضیلت نیروی غضبی. عفت، فضیلت نیروی شهوانی است. عدالت، عبارت از جایگیری همهٔ این نیروها به ترتیب لازم است و با این فضیلت است که همهٔ امور به شکل تام و تمام در می‌آیند.»^۳

۱- فردریک کاپلسون، ترجمهٔ مجتبی مینوی، تهران: سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰ تا ۱۹۸.

۲- محمدبن احمد غزالی، پیشین، ص ۷۵.

۳- محمدبن احمد غزالی، میزان‌الاعمال، به تصحیح سلیمان دینا، ترجمهٔ اکبر کسمایی، تهران: سروش، ۱۳۷۴،

این دو پاراگراف ترجمان دو بخش از اخلاق نیکوماخوس ارسطوست؛ جایی که در آن ارسطو فضایل قوای نفس را بر می‌شمرد و جایگاه عدالت در این میان را بررسی می‌نماید.^۱

در بخش اول، جایی که غزالی از جواز «شرع و عقل» سخن می‌گوید، اساسی‌ترین نقطه افتراق دیدگاه ارسطو و غزالی در حیطه اخلاق فردی و تدبیر نفس، جلوه می‌کند؛ سخن گفتن از ضابطه‌ای به نام شرع در کنار عقل، این نقطه افتراق است؛ اما وقتی غزالی «شرع و عقل» را در کنار هم قرار می‌دهد، می‌بایست به این نکته توجه کرد که مراد غزالی از عقل، چیزی غیر از معنای رایج آن در یونان به‌طور عام و فلسفه ارسطو به‌نحو خاص است. عقل غزالی عقلی متشرع و مهذب است؛ عقلی است که در پرتو تهذیب به مرتبه‌ای می‌رسد که حکمش هماهنگ و همداستان حکم شرع است: «کَلِمَا حَكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ بِهَ الْعَقْلُ وَ کَلِمَا حَكْمٌ بِهَ الْعَقْلُ حَكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ»

غزالی در جایی دیگر نیز می‌گوید: «اخلاق نیک و بد را شرع از هم جدا کرده است و در آداب نبی ﷺ آمده [است]»؛^۲ بنابراین عقل، تنها تا جایی معیار تمیز صواب از خطاست که حکم آن با حکم شرع معارض نباشد. به دلیل اهمیت این مسئله، فریبندگی آن در نگاه اول است. وقتی غزالی سخن از ضابطه عقل به میان می‌آورد، باید به این نکته توجه داشت که این ضابطه فاقد هرگونه نسبتی با عقل ارسطویی یا عقل ابن‌مسکویه و ابوالحسن عامری است.

بدین ترتیب، تدبیر نفس غزالی در واقع تصحیح عمل، به‌وسیله درست کردن

1-Aristotle(1925), *Nicomachean Ethics*, ix.4, trans. Ross, Oxford: Oxford University Press, pp185and186.

۲- محمدبن احمد غزالی، پیشین، ص ۷۴.

عقیده است. *کیمیای سعادت و میزان العمل* غزالی، که بزرگ‌ترین آثار او در تدبیر نفس و اخلاق فردی هستند، با این شیوه نگاه‌اشته شده‌اند.

۲-۳. تدبیر منزل

تدبیر منزل، بخش دوم حکمت عملی کلاسیک است که رگه‌هایی از آن در علوم اجتماعی مدرن و فلسفه‌های تعلیم و تربیت جدید نیز ادامه می‌یابد. در این بخش از حکمت عملی اولین نهاد اجتماعی، یعنی خانواده، تجزیه و تحلیل می‌شود.

نگاه غزالی به تدبیر منزل، همچون رویکرد وی به اخلاق فردی، مبتنی بر کلیت اندیشهٔ اوست. غزالی معتقد است: «جمع میان اهل دنیا و اهل آخرت تقریباً نمی‌توان کرد، مگر کسی را که خداوند برای تدبیر خلق در معاش و معادشان برگزیند و اینان انبیای مؤید به روح‌القدس و مستمد از نیرویی هستند که بی‌هیچ ضیق همهٔ امور را دربرگیرد»^۱

اما چون سایر مردمان دارای چنین موهبتی نیستند و به چنین مرتبه‌ای دست نمی‌یابند و از سوی دیگر شریعت، آنان را به تدبیر امور دنیا رهنمون ساخته است، پس به‌ناچار باید راه میانه را برگزینند؛ چراکه حقیقت آن است که گریزی از این «قصور» نیست؛ «اما آنچه منصرف‌کننده است [از نیکی‌ها]، یا قصور است یا تقصیر. قصور در مواردی است که مرضی مانع [جستجوی خیر] شود و شغل ضروری در طلب روزی و تأمین معاش عیال ...»^۲

غزالی ادامه می‌دهد:

«اگر بگوییم چه نیازی به فضایل خارجی مانند مال و فرزند و عزت و احترام و لطف خانواده است؟ بدان که این امور همچون بال، لازمهٔ پرواز و آلت آسان‌کنندهٔ رسیدن به مقصود است ...؛ اما زن و فرزند

۱- محمدبن احمد غزالی، *میزان‌الاعمال*، به تصحیح سلیمان دینا، ترجمهٔ اکبر کسمایی، تهران: سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴.

۲- همان، ص ۹۳.

صالح، نیاز به آنان آشکار است. زن شایسته کشتگاه مرد است و دژ دین اوست. پیامبر ﷺ فرمودند: «نعم العون علی الدین، المرأة الصالحة؛ بهترین یاور برای دین، زن شایسته است.» دربارهٔ فرزند فرموده است: «اذا مات الرجل انقطع عمله الا من ثلاث: صدقة جاریة او علم یتنفع به او ولد صالح یدعو له؛ وقتی مرد می‌میرد، کارش قطع می‌گردد، مگر در سه چیز: صدقهٔ جاریه، علمی که از آن سود حاصل شود یا فرزند شایسته‌ای که معرف اوست.»^۱

می‌بینیم دلایلی که امام محمد برای تشکیل خانواده می‌آورد، کاملاً مبتنی بر دریافت او از شریعت است؛ همسر و فرزندان برای او «بال لازمهٔ پرواز و آلت آسان کنندهٔ رسیدن به مقصود» هستند. «مقصود»، در گفتمان اندیشهٔ غزالی چیزی دشوارفهم نیست. این «مقصود»، نمی‌تواند در دنیا یافتنی باشد، چرا که دنیا تنها یک منزلگاه است؛ منزلگاهی که «در آن عاقل جز به زاد راه مشغول نشود و از دنیا به قدر حاجت کفایت کند.»^۲ «مقصود» مدنظر غزالی، دین است. در این راستا چون همسر نیکو، «بهترین یاور برای دین»^۳ است، تشکیل خانواده نیز امری است مطلوب.

غزالی در جایی دیگر، نگاه خود به فلسفهٔ تشکیل خانواده را این گونه توضیح می‌دهد: «قصده از نکاح دو امر است: یکی اینکه نسل پدید آید و موجب مباحثات باشد و فرزند صالح پس از مرگ پدر، معرف او باشد. دیگر اینکه از نفس خود فضلهٔ منی را دور افکند که چون جمع شود، همچون سودا باشد... هدف سوم از زناشویی این است که کسی در خانه‌اش باشد و به امور رسیدگی کند تا وی به علم و عبادت برسد.

۱- محمد بن احمد غزالی، میزان الاعمال، به تصحیح سلیمان دینا، ترجمهٔ اکبر کسمایی، تهران: سروش، ۱۳۷۴،

ص ۹۸.

۲- همان، ص ۱۰۹.

۳- همان، ص ۹۸.

زناشویی از این جهت از جمله عبادات است.»^۱ چنین است که تشکیل خانواده، چون مقدمهٔ عبادت است، از جملهٔ عبادات محسوب می‌شود.

۳-۳. سیاست مدینه

در این قسمت به بخش سوم حکمت عملی در منشور تفکر غزالی می‌پردازیم؛ بخشی که به‌خاطر اهمیت آن در حیات فکری امام محمد، مفصل‌تر از سایر بخش‌ها خواهد بود.

امام محمد از نخستین سال‌های جوانی و پس از وفات استادش امام الحرمین جوینی، به مدد درخششی که از خود در عرصه‌های علوم مختلف نشان می‌دهد، مورد توجه همشهریش خواجه نظام الملک طوسی، وزیر مقتدر خاندان سلجوقی، قرار می‌گیرد و به مدرسی نظامیهٔ بغداد منصوب می‌شود؛ غزالی در دورهٔ نظامیهٔ بغداد مورد توجه خاص مستظهر، خلیفهٔ عباسی، بود و همواره مورد تفقد و عنایت وی قرار می‌گرفت و به پاس همین دوستی است که امام محمد المستظهریه را می‌نگارد و به وی تقدیم می‌کند. لائوست در شرح موقعیت غزالی در بغداد، به‌درستی اشاره می‌کند که «موقعیت اجتماعی غزالی سبب تعمیق تعهد سیاسی وی گردیده است؛ غزالی در مقام مدرس نظامیه و به مناسبت اعتمادی که با شخصیت‌ترین وزراء عصر به وی داشت و نیز به لحاظ مشورت‌هایی که در مواقع خطیر با وی انجام داده، در عمق سیاست غوطه‌ور شده بود.»^۲

ظهور بحران در نهاد غزالی و ترک بغداد را نیز نمی‌توان خالی از انگیزه‌های سیاسی دانست؛ چنان‌که در دورهٔ عزلت نیز او فارغ از دلمشغولی‌های سیاسی نیست؛ شاهد این دل‌مشغولی، گرایش‌های وی به سیاست و سیاست‌ورزی نظری

۱- همان، ص ۱۰۹.

۲- هانری لائوست، *سیاست غزالی*، ترجمهٔ مهدی مظفری، بی‌جا: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۱۰۶.



او در احیاء علوم دین است، اثری که در این دوره نگاشته شد. پس از بازگشت به خراسان نیز این دغدغه سیاسی تداوم می‌یابد و به خلق مهم‌ترین و مبسوط‌ترین اثر امام محمد در سیاست، یعنی *نصيحة الملوك*، می‌انجامد.

سیاست غزالی از طرفی ریشه در طریقیه و سلفیه شافعی و مسلک اشعری دارد و از طرف دیگر آمیخته‌ای از «مذهب قرآن» و «مذهب برهان» وی است. امام محمد چنان که خود می‌گوید «در معقولات طریق برهان دارم و آنچه دلیل عقلی اقتضاء می‌کند؛ اما در شریعات مذهب قرآن»^۱ حدود و ثغور مذهب قرآن او، یعنی قرائت متون شرعی بر اساس مرام شافعی و شیوه اشعری، تا حد زیادی روشن است؛ اما مذهب برهانی غزالی با تفکر صرف عقلی و اندیشه‌ورزی فارغ از ایدئولوژی، یا آنچه در دوره روشن‌گری خرد ناب یا عقل تنها خوانده می‌شد، نسبتی ندارد. این مذهب با مقدماتی از شرع، همراه با قیاس عقلی و اندیشه عرفانی بر ساخته می‌شود و اندیشه سیاسی او را بنیان می‌نهد.

به این ترتیب، اندیشه سیاسی غزالی مجموعه‌ای از قیاس شرعی، تفکر مثبت و تصوف است. این رویکرد به غزالی اجازه می‌دهد، در عین التزام به مبانی سیاسی اهل سنت و جماعت و تألیف شریعت‌نامه‌ای همچون *رسالة المستظهری*، نوشته‌ای نیز به سنت مملکت‌داری ایرانیان باستان و قواعد عدالت ایران‌شهری بنگارد و قسمت دوم *نصيحة الملوك* را بر سیاق سیاست‌نامه‌های ایرانی تحریر نماید. همان‌طور که *المستظهر* را «امام بالحق واجب الطاعة»^۲ می‌خواند و پادشاه ترک را «سایه خداوند بر زمین»^۳ می‌نامید؛ و هم‌زمان با تبیین چهارچوب‌های سیاست، ارزش

۱- محمد بن احمد غزالی، *مکاتیب فارسی غزالی*، به تصحیح عباس اقبال، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۲.

۲- محمد بن احمد غزالی، *فضائح الباطنیة*، حقه عبدالرحمن بدوی، کویت: دارالثقافه، ۱۹۶۴، ص ۱۷.

۳- محمد بن احمد غزالی، *نصيحة الملوك*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی،

استقلالی دنیا، به‌عنوان مبنای هر‌گونه سیاست‌ورزی اصیل را نفی می‌کرد.

امام محمد سیاست را این‌گونه تعریف می‌کند: «سیاست یعنی الفت گرفتن و فراهم آمدن و یکدیگر را یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط داشتن آن».^۱ این تعریف را در دو کلمه خلاصه می‌کنیم: تألیف، ایجاد وحدت و استصلاح، رتق و فتق امور بر حسب مصلحت. این دو مقوله تمامی اهدافی را که غزالی در چارچوب سیاست دنیا طلب می‌کند، تأمین می‌نماید. تألیف و استصلاح وسایلی هستند که زیستن در سرای دنیا را که «منزلگاه است نه قرارگاه»، آسان‌تر می‌سازند؛ منزلگاهی که «در آن عاقل جز به زادراه مشغول نشود و از دنیا به‌قدر حاجت کفایت کند».^۲ پس تعبیر غزالی از دنیا و علم تدبیر آن یعنی سیاست، تعبیری صوفیانه است و از آنجا که دنیا قرارگاه است و نه منزلگاه، سیاست به‌عنوان علم تدبیر زندگانی دنیا نیز نمی‌تواند علمی اصیل و دارای ارزش ذاتی باشد.

با آنچه گفته شد جایگاه سیاست، آلی بودن آن، آلی در مقابل اصالی و ویژگی‌های سیاست دنیا در منظومه تفکر غزالی تا حدودی مشخص شد. در بخش بعدی، به بررسی ارتباط عرفان و سیاست در منظومه تفکر غزالی و رابطه درونی این دو خواهیم پرداخت.

غزالی در علم دین، خود به دنبال اثبات این امر است که علم حقیقی لازمه سعادت حقیقی است. سعادت‌ی که ربطی به زندگی دنیوی ندارد و سیاست که علمی دنیوی است، هیچ‌گاه نمی‌تواند علمی استقلالی، در برابر علم آلی و دارای ارزش ذاتی باشد.

۱- محمدبن احمد غزالی، *کیمیای سعادت*، به تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه، ۱۳۷۳، ص ۴۴.

۲- محمدبن احمد غزالی، *نصیحة الملوک*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی،



سیاست نمی‌تواند در چارجوب تفکر غزالی علمی حقیقی محسوب شود و کاربرد آن فراتر از فنی نمی‌رود که به‌وسیله آن فن امور دنیا که نهایتاً ارزش چندانی هم ندارند، سامان یابد تا فراغت لازم برای خواص و طالبان سعادت و علم حقیقی حاصل شود. علمی که غزالی خود را احیاء‌گر آن معرفی می‌کند، مربوط به خواص است، خواصی که باطنشان از یوق حکومت‌های دنیوی آزاد است و بهترین حکومت برای آنان حکومتی است که کمترین شر را دربرداشته باشد، کلیت شریعت را که گوهر دین به‌وسیله آن حفظ می‌شود، پاس بدارد و وحدت جامعه را که راست‌کیشی در گرو آن است، برقرار سازد.

چنانکه گفتیم سیاست‌ورزی غزالی معطوف به دو بعد تألیف و استصلاح است. استصلاح سیاسی برای امام محمد، تدبیری است که حداکثر نظم، امنیت و ثبات را برای جامعه به ارمغان می‌آورد. نامه‌های وی به امرا و حاکمان و آنچه وی در لفافهٔ حکایات در کتبی همچون *نصیحة الملوک* و *کیمیای سعادت* طرح می‌کند، در همین راستاست؛ بنابراین غزالی به‌دنبال سیاستی است که مصلحت جامعه را تأمین می‌کند و امور را رتق و فتق می‌نماید؛ اما اینکه گمان بریم مراد غزالی از استصلاح، رفاه‌جویی برای جامعه و طرح تدبیری برای رفاه حداکثری است، امری است که نه تنها هیچ جایگاهی در آثار غزالی ندارد، بلکه صبغهٔ صوفیانهٔ تفکر وی نیز این امکان را سلب می‌کند.

اما استصلاح غزالی راه به مفهوم دوم نظریهٔ سیاسی وی یعنی وحدت می‌برد که به‌نظر ما محور سیاست‌ورزی نظری و عملی امام محمد و نقطهٔ اتصال علم دین وی و سیاست اوست. وحدت شرط لازم تحقق صلاح جامعه و به‌وجودآوردن امکان برقراری نظم، امنیت و... است. برای غزالی، وحدت در سه شعبهٔ وحدت سرزمینی، وحدت اجتماع و وحدت حاکمیت شایستهٔ پیگیری بود؛ اما وحدت سرزمینی و وحدت اجتماع

وابسته به وحدت حاکمیت هستند و بدون حکمرانی واحد، تحقق چنین وحدتی میسر نخواهد بود.

بنابراین غزالی با پارادوکس مواجه خواهد، از طرفی، هر گونه اندیشه در باب وحدت متضمن پیش فرض وحدت حاکمیت است و از طرف دیگر، این وحدت به نحو عملی در جامعه معاصر غزالی موجود نیست. وحدت به عنوان امری که ریشه در فرهنگ اسلامی دارد و برخاسته از آن است، دغدغه همیشگی هر متفکر مسلمانی است که بخواهد به نظریه‌ای در چارچوب سیاست اسلامی پردازد. قبل از غزالی نیز این پارادوکس برای متفکرین حوزه دین و سیاست وجود داشته است و هر یک به فراخور فهم و موقعیت خویش به مواجهه با آن پرداخته‌اند. در این میان، مقایسه کار غزالی با دو تن از برجسته‌ترین این اندیشمندان، که مواجهه آنان با این مسئله اثری عظیم در تاریخ اندیشه اسلامی بر جای نهاده است، روشن‌گر خواهد بود.

ابوالحسن ماوردی و خواجه نظام الملک که هر دو هم‌عصر غزالی هستند و درون همان پارادایم می‌اندیشند، به ترتیب واضح دو جریان شریعت‌نامه‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی و بزرگ‌ترین نمایندگان آن در عالم اسلام هستند. ابوالحسن ماوردی، فقیه و متکلم اخباری‌مسلک است. فقیهی که تعهد عمیقش به آرمان خلافت سنی، چشم وی را بر قدرت واقعی حکومت‌های موجود درون سرزمین‌های اسلامی، می‌بندد و حداکثر توانایی او برای تبیین وضع موجود، از وضع اصطلاحاتی همچون امیر استیلا و امیر استکفا فراتر نمی‌رود،^۱ در صورتی که، تسلط و نفوذ خلیفه در زمان وی بیرون از مرزهای دارالخلافه وجود نداشت.

بنابراین ماوردی واقعیت موجود را فدای آرمان مطلوب می‌کند و از برپایی نظریه‌ای که این و آن را در کنار یکدیگر تثوریزه کند، باز

۱- ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۹ تا ۲۰۰.

می‌ماند. خلیفه‌ای که ماوردی از آن دفاع می‌کند، حتی دارای آن ویژگی‌هایی نیست که خود برای خلیفه بر می‌شمرد. ماوردی در احکام السلطانیه، هفت ویژگی برای خلیفه ذکر می‌کند. این هفت ویژگی عبارت است از: عدالت، علم سلامت حواس، سلامت اعضاء، تدبیر سیاسی، شجاعت و نسب قرشی^۱ که خلفای معاصر وی حداقل واجد یک ویژگی یعنی «شوکت و قدرتی که بتواند با دشمنان جهاد نموده، از هستی جامعه اسلامی دفاع کند» هم نیستند.^۲

بنابراین نظریه‌ای که ماوردی برای وحدت‌بخشی به حاکمیت جامعه اسلامی، طرح می‌کند، نمی‌تواند خود را با واقعیات زمانه سازگار کند و تحلیل جامع و صحیحی از آنچه در عرصه قدرت می‌گذرد، محسوب شود.

در طرف مقابل، خواجه نظام الملک بزرگ‌ترین نماینده جریان سیاست‌نامه‌نویسی قرار دارد. خواجه نظام الملک در عرصه عمل، یادآور نسل باستانی وزرای کاردان ایرانی، نظیر بوذرجمهر است و امور دستگاه عریض و طویل سلطنت ترکان که مردان شمشیرند و نه تدبیر، بر مدار درایت او می‌چرخد؛ اما در عرصه نظر کار وی، یعنی سیاست‌نامه، تلاشی برای توجیه نظری حکومت نظامی غیر از خلافت بغداد و همچنین آموزش شیوه مملکت‌داری به اجزاء دستگاه حاکمه، از شاه گرفته تا سرباز، است. سیاست‌نامه خواجه سرآغاز سنت سیاست‌نامه‌نویسی و در عین حال قوی‌ترین نماینده این سنت است. وی با باز طرح مفهوم توأمانی دین و سیاست که اساسی‌ترین اصول سیاست‌نامه‌ها محسوب می‌شود، حصر دین‌یار بودن را به نسب قرشی و خلیفه‌بودن می‌شکند. پادشاه دین‌یار، سایه خداوند بر زمین است و شاه

۱- رک: فیرحی، ص ۱۰۴.

۲- همو، همان، ص ۶.

تُرک مصداق این سایه است؛ چراکه «ایزد تعالی بر اندازه شایستگی و اعتقاد نیکو، دولت و مملکت داد او را»^۱ این استدلال‌ها در واقع تلاش خواجه برای برقراری ارتباط و تلازم بین قدرت و مشروعیت دینی است.

پس جواز شرعی حکومت شاه سلجوقی مستقیماً از جانب خداوند صادر می‌شود و نیاز به تأیید هیچ کس، از جمله خلیفه عباسی ندارد. بدین ترتیب خواجه در عرصه نظر، مانند آنچه در عمل انجام می‌دهد، کاملاً از اندیشه و تئوری خلافت سنی فاصله می‌گیرد و کارآمدی و شوکت واقعی را بر مشروعیت آرمانی برتر می‌نهد.

غزالی اگر می‌خواست، همچون ماوردی و خواجه نظام الملک، هر یک از این دو جریان را اولویت ببخشد و آن را به‌عنوان حاکمیت اصیل و حقیقی تئوریزه کند، کاری به مراتب آسان‌تر از آنچه انجام داد، پیش رو داشت. از طرف دیگر، هم‌ردیف قراردادن پادشاهان و خلفا در زمره سیاست‌مردانی که «بر ظواهر عوام و خواص» حکومت می‌کنند،^۲ هرگونه گمانی در باب آرمان‌بودن خلافت برای غزالی را باطل می‌کند. اما به راستی چرا غزالی هنوز معتقد به حفظ بنای از پای بست ویران خلافت عباسی است؟

امام محمد همان‌طور که در *المستظهری*، *المستظهر*، خلیفه عباسی را «امام بالحق واجب الطاعه» می‌خواند،^۳ در *نصيحة الملوک* با گرایش آشکار به سنت سیاسی ایرانی از «سلطان» به‌عنوان «سایه خداوند در زمین» یاد می‌کند.^۴ غزالی به‌گونه‌ای آرمان‌پروری می‌کند که گویی

۱- نظام‌الملک طوسی، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۱۳.

۲- محمدبن‌احمد غزالی، *کیمیای سعادت*، به تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه، ۱۳۷۳، ص ۵۵.

۳- همان، ص ۱۷.

۴- همان، ص ۸۱.



واقعیتی همچون حکومت‌های متعدد درون سرزمین‌های اسلامی را نمی‌بیند و طوری واقعیت قدرت ترکان را توجیه می‌کند که گویی هیچ التزامی به نهاد خلافت ندارد. توجیه سلطنت ترکان و سیاست‌نامه‌نویسی امام محمد، به‌رغم آنکه او مردی روحانی است، دشوار نیست. غزالی دست‌پرورده و ساکن پایتخت این حکومت است، راست‌کیشی و عقل‌ستیزی این قوم را دوست دارد. توجه و علاقه ایشان را به فرهنگ ایرانی و سنت کشورداری ایران باستان درک می‌کند و آنان را وسیله‌ای مناسب برای تحقق اهداف خود می‌بیند.

اما توجیه دست‌گاه بی‌شوکت و پراز نقصان خلافت بغداد و نگاشتن شریعت‌نامه‌ای در توجیه آن، چه هدفی را برای او می‌توانست تأمین کند؟ به نظر ما پاسخ این سؤال در التزام وی به حفظ وحدت است. برای غزالی وحدت، لازمه حیات جامعه و نهاد خلافت، آخرین کورسوی امید برای برقراری مجدد آن است. نهاد خلافت می‌تواند، وحدت از دست رفته امت اسلام و سرزمین‌های اسلامی را بار دیگر تجدید و احیا کند.

پس مهم‌ترین هدف غزالی از تعقیب سیاست، حصول وحدت است و او با علم به اینکه تئوری‌پردازی امثال ماوردی و خواجه نظام الملک این وحدت را دست‌نیافتنی می‌کند، سعی بر پردازش سیستمی دو وجهی می‌نماید که با توجیه همزمان خلیفه و سلطان، امکانی برای آشتی‌دادن سیاست دینی و دنیوی فراهم آورد و وحدتی را که لازمه فراغت صوفی و عالم است، برقرار سازد.

بدین ترتیب پیکره سیاست غزالی آینه تمام‌نمای تئوری وی در باب دین و دنیا است و آنچه او در پروژه احیاء علم دین تعقیب می‌کند، در سیاست وی نیز تجلی می‌یابد. پس سیاست‌ورزی نظری و عملی غزالی برخاسته از کلیت اندیشه وی و جزئی از آن است. اگر غزالی در عرصه

عمل و نظر در پی تألیف و استصلاح بر می آید، ناشی از نگاهی به دین و دنیا و آخرت است، نگاهی که برآمده از علم دین اوست.

زهد جهان‌سوز امام محمد، زهدی که ریشه در تربیت دوران کودکی و نوجوانی وی دارد و هیچ‌گاه گریبان او را رها نکرد، از طرفی، مانع از این می‌شد که او سیاست‌مداری از جنس خواجه نظام الملک باشد و از طرف دیگر، توجه و دل‌مشغولی دائم او به لزوم «تألیف و استصلاح»، یعنی دو فرآورده مطلوب سیاست مجازی، او را به سوی این سیاست می‌کشاند و آنچه به‌عنوان شخصیت غزالی می‌شناسیم، در بین الهالین این سلب و ایجاب شکل می‌پذیرد. این سیاست و عرفان و نسبت این دو است که غزالی را در چهارسوی عالم سرگردان می‌کند و فهم نادرست نسبت بین عرفان و سیاست در سامان تفکر غزالی، لاجرم منتهی به ناهمی «منحنی تحول» در اندیشه و عمل او می‌شود.

غزالی در ذات شهر اندیشیده بود و به مناسبات سیاسی توجه داشت؛ اما غایت شهر برای وی مجهول است. البته غایت شهر برای او از آن جهت مجهول نبود که تألیف و استصلاح را هدف سیاست می‌دانست، بلکه از این جهت مجهول بود که تألیف و استصلاح، اهدافی غایی نیستند و نسبتی با اهداف غایی که فی‌المثل در اندیشه افلاطون، ارسطو یا فارابی طرح می‌شود، ندارند. برای غزالی شهر، مسئول پروراندن فضایل حقیقی در میان شهروندان نیست و نیل به فضیلت‌های حقیقی که برای غزالی همان ملکات عرفانی هستند، منوط به یاری شهروندان و حتی ماندن در شهر نیست و فضایل حقیقی از مجرای ریاضت‌های شخصی و خلوات حاصل می‌شوند. البته این امر مانع از آن نشد که او به بنیاد شهر بیندیشد، به چیزی شبیه وضع نخستین مدرن دست بیابد و در باب منشأ پیدایش سیاست و لزوم آن به تأمل پردازد؛ ولی این نظرگاه با پیوستگی شهر و فضیلت که در فلسفه سیاسی یونان مطرح می‌شود و در عالم

اسلام، کسانی چون فارابی و ابن مسکویه تعقیب می‌کنند، فاصله‌ای عمیق و پرناشدنی دارد.

غزالی می‌اندیشید که «حق سلطان را باید به سلطان داد» و اینکه سیاست این جهانی پس از انقضای حکومت پیامبر ﷺ و خلفای راشدین، با سیاست حقیقی، سیاستی که از گذار علم حقیقی و عرفان به دست می‌آید، نسبتی ندارد؛ همچنان که سیاست مدار حقیقی نسبتی با خلیفه و سلطان ندارد،^۱ عقیده‌ای که بالفعل در مقابل ایدئولوژی حاکم در دارالخلافة، دارالسلطنه و نظامیه‌ها بود؛ اما در این قیاس، زیاده نباید پیش رفت. غزالی بر خلاف آگوستین هرگز به سیاستی دنیوی اعتقاد ندارد. او هر چند سیاست خلیفه و سلطان را مطلوب نمی‌بیند؛ ولی می‌کوشد که حتی آن را نیز تحت ظابطهٔ شرع درآورد، سیاستی که فقه انجام می‌دهد.

امام محمد برجسته‌های باطنی شرع تأکید می‌کند، شریعت را لایه لایه می‌بیند و لاغرترین این لایه‌ها، یعنی فقه را محور سیاست برمی‌شمرد. فقه برای غزالی علمی دنیوی است و همچنان که دنیا معبری برای رسیدن به آخرت است، فقه نیز وسیله‌ای برای نیل به باطن شریعت محسوب می‌شود. سیاست دنیا و فقه، به‌عنوان قانون آن، همچون پوستهٔ گردو که بخش‌های درونی آن را حفظ می‌کند، بواطن شریعت را نگاه می‌دارد. چنین است که او تعریف مقبول خلافت، یعنی «حافظ دین و سیاست‌کنندهٔ دنیا» را می‌پذیرد. خلیفه «حافظ دین» است، کلیت دین را نگاهبانی می‌کند و با خلافت ظاهری او، وحدتی که تنها پیرامون مشروعیت خلیفه، دسترس‌پذیر است، تحقق می‌یابد، امری که اساسی‌ترین دلیل حمایت غزالی از مستظهر نیز هست.

۱- محمد بن احمد غزالی، میزان‌الاعمال، به تصحیح سلیمان دینا، ترجمهٔ اکبر کسمایی، تهران: سروش، ۱۳۷۴، ص ۳۱ تا ۳۴.



فقه نیز همچون حد اعلای اندیشه و اعظان، و اعظانی که بر باطن عوام تسلط دارند، منشور حکومت خلفا و سلاطین است، کسانی که بر ظاهر عوام و خواص حکومت دارند. امام محمد با قرارداد فقه در محور سیاست دنیا، راه تفکر مستقل و امکان تأسیس علم سیاست بر مبنای اندیشه مثبت را، نظیر آنچه در افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن مسکویه می‌یابیم، مسدود می‌کرد، عارفان را از دخالت در حکومت دنیا محروم می‌ساخت، پرونده حکیم حاکم را می‌بست و تدبیر نفس را بر تدبیر مدینه برتری می‌داد.

فقیه برای امام محمد «کسی است که عالم به قانون سیاست و طریق توسط میان خلق و معلم سلطان» است. فقیه به سلطان قواعد مملکت‌داری بر مبنای شریعت را می‌آموزاند و سلطنت را به سلطنتی دین‌پناه بدل می‌سازد، «تا هم انتظام دنیا حاصل شود، هم حفظ نظام دین». ^۱ بدین ترتیب خلیفه و سلطان قانون حکمرانی خود را از فقیه می‌گیرند و در اداره درست امور به کمک فقیهان نیازمندند.

در مقابل این سیاست مجازی، سیاست پیامبران و علمای حقیقی قرار دارد. سیاست پیامبران، هم شامل جهان‌داری است و هم ارشاد و هدایت مردم به سوی خداوند. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم مردم را از یکدیگر نگاه می‌دارد و هم ایشان را به سعادت می‌رساند؛ ولی پادشاه تنها آن‌ها را «از هم نگاه می‌دارد» چرا که «تا بیم سلطان نباشد، خلق بر طاعت و صلاح نباشند». ^۲ این سیاست طبعاً نسبتی با سیاست سلطان و خلیفه ندارد و برخلاف خلافت و سلطنت بر مدار اصل حکیم حاکم و فضیلت حکمران

۱- محمدبن احمد غزالی، *کیمیای سعادت*، به تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه، ۱۳۷۳، ص ۴۴ تا ۴۵.

۲- محمدبن احمد غزالی، *نصیحة الملوك*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱،



می‌چرخد. سیاست عالم حقیقی نیز سیاستی از همین جنس است؛ با این تفاوت اساسی که عالم حقیقی حکومت ظاهری ندارد. عالم حقیقی از نظر غزالی کسی است که در عین اینکه به باطن دین توجه دارد، از شرعیات و ظواهر شرع نیز اعراض نمی‌کند. به عبارت دیگر، عالم حقیقی عارفی مقید به شرعیات است. این عالم حقیقی، لایق‌ترین مردم به حکومت است؛ چرا که «هرکس ظاهر و باطن وی به معنی امیری آراسته است، اگرچه هیچ کس وی را امیر نگوید، امیر است؛ و هر که از این معنی عاقل است، اسیر است، اگرچه همه جهان وی را امیر گویند»^۱

در اینجا غزالی در لفافه، تئوری عارف حاکم را مطرح می‌کند؛ اما این تئوری آرمان‌گرایانه او در تقابل با دفاعیات وی از خلیفه و سلطان قرار دارد و دقیقاً مواضعی از این دست است که عده‌ای را به تشکیک در صداقت غزالی سوق داده است؛ اما به نظر ما این آرمان‌خواهی را می‌توان با واقع‌گرایی او جمع کرد. برای توضیح این مطلب از مبحث «حیث تقییدیه» صدرایی سود می‌جوئیم.

حیث تقییدیه توضیح‌دهنده سرزدن عملی از کسی به اعتبار جنبه‌ای از شخصیت اوست. مثلاً وقتی می‌گوییم ابن‌سینا معالجه می‌کند، منظورمان ابن‌سینای طیب و حیثیت طبابت اوست و هنگامی که گفته می‌شود ابن‌سینا فلسفه می‌نویسد، مراد حیثیت فیلسوف بودن اوست. به همین ترتیب، دفاع غزالی از خلافت و سلطنت به اعتبار فقیه بودن وی، و بیان نظریه حکیم حاکم از جهت عارف بودنش است.^۲

از طرف دیگر چنانکه گذشت، غزالی خلیفه و سلطان را همچون وسیله‌ای برای رسیدن به تألیف و استصلاح می‌بیند. این دیالکتیک در

۱- محمدبن احمد غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، به تصحیح عباس اقبال، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۲۸.

۲- مرتضی مطهری، شرح مختصر منظومه، قم: صدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵.

دوره بازگشت امام محمد به تدریس جلوه بیشتری می‌یابد. در حالی که، ما در *نصيحة الملوك* به‌طور عمیق و پیوسته دنیاستیزی غزالی را شاهد هستیم و عرفان و تفکر عرفانی را مدار دایره سیاست می‌یابیم. در همان کتاب، کتابی که به «سنجر» تقدیم می‌شود، سلطنت شرعی شاه ترک تئوریزه می‌شود. غزالی با این فرایند دیالکتیکی، آنچه را سیاست حقیقی و مجازی می‌داند، به هم پیوند می‌دهد. پس عرفان ارتباط دوگانه‌ای با سیاست دارد تا آنجا که سیاست، سیاستی حقیقی باشد عرفان، مدار آن است و تا آنجا که سیاست، سیاستی مجازی است، عرفان از آن برکنار خواهد بود؛ ولی عارفی همچون غزالی به حکم التزامش به شرع و حیث تقلیدی فقهت، وظیفه دارد معلم سلطان باشد و وی را به راه راست رهنمون کند.

حتی در این قیام به وظیفه نیز مرزهای فقه به سرعت درنوردیده می‌شود و حجة الاسلام منظومه‌هایی برساخته از نگاه عرفانی به دنیا، سیاست ایرانی و خرد مثبت فراهم می‌کند. جریانی که شاخص‌ترین مؤلفه آن، به‌خصوص در دوران بازگشت، تفکر عارفانه است. به‌طور مثال، نیمی از *نصيحة الملوك* بحث درباره مجازی بودن سیاست دنیا، عاریتی بودن آن و به‌طور کلی بی‌اعتباری دنیاست. این نوع نگاه به دنیا و سیاست در تقابل تام با دیدگاه‌های خواجه نظام الملک است. در هیچ جای سیاست‌نامه خواجه نظام الملک، حتی یک نمونه مذمت دنیا دیده نمی‌شود. خواجه مؤمن بود و در ایمان خویش سخت متعصب؛ ولی در کار ملک، تنها به عقل و تدبیر رجوع می‌کرد و به دنیا در استقلال آن می‌پرداخت. به همین ترتیب، نوع نگرش غزالی به سیاست، با جریان شریعت‌نامه‌نویسی و آثار بزرگ‌ترین نمایندگان آن، همچون ماوردی نیز نسبتی ندارد و سیاست‌نگاری او به همان اندازه که از سیاست‌نامه‌نویسی دور است، پای از چنبر شریعت‌نامه‌نویسی نیز بیرون می‌نهد، همانگونه که فلسفه سیاسی نیز برای او سالبه به انتفاع موضوع است.

این ورود عرفان به سیاست و سیاست عارفانه را می‌توان همچون دگردیسی نفی تغلبی دانست که تا قبل از این مبتنی بر اندیشه فلسفی بود. از طرف دیگر، می‌توان به بیان این نتیجه خطر کرد که غزالی نخستین کسی است که بر پایه عرفان، سیاست می‌نگارد و از منظر عرفان به تئوریزه کردن سیاست می‌پردازد. این سخن بدین معنا نیست که قبل از غزالی هیچ عارفی به سیاست پرداخته و درباره آن نوشته؛ بلکه آنچه کار غزالی را برجسته می‌کند، این است که سیاست غزالی مبتنی بر سیستم است. سیستمی که عرفان در محور آن قرار دارد و پایه‌های آن را برمی‌سازد. با توجه به تعریف غزالی از عارف، او هیچ‌گاه از آنچه امام محمد سیاست مجازی می‌نامد، بر کنار نمی‌ماند؛ چراکه عارف غزالی به اعتبار حد ذاتی اش فقیه نیز هست و به اعتبار فقهش وظیفه دارد در امر سیاسی دخالت کند. بدین ترتیب عارف، حلقه پیوند میان سیاست حقیقی و سیاست مجازی خواهد بود و به همین واسطه، شاید بتوان گفت در جامعه دخیل‌ترین فرد در سیاست است و از دو سو به سیاست پیوسته است. دنیا برای عارف، تنها به منزله یک پل است؛ و در عین حال یگانه پل نیز هست و هرچند به خودی خود و چنان که هست ارزشی ندارد؛ ولی با توجه به غایتی که فقط از طریق آن دست‌یافتنی است، ارزشمند می‌شود.

بدین ترتیب امام محمد خود را ملزم به کار ملک می‌دانست؛ ولی سیاست او که بر مدار نفی ارزش استقلالی و اصالی دنیا شکل می‌گرفت، از اساس سیاستی ممتنع بود و نمی‌توانست در پارادایم تفکر سیاسی ارزش‌چندانی داشته باشد. ملغمه‌ای که غزالی از عرفان و سیاست بر ساخته بود، توانایی بالقوه و بالفعل هیچ تغییری در حوزه سیاست عملی را نداشت و در کار بست عملی به غایت گنگ می‌نمود؛ همان‌گونه که در حوزه‌های نظر نیز تعقیب‌کننده‌ای جدی نیافت. به این ترتیب می‌توان

گفت، مشعل اندیشهٔ سیاست عرفانی غزالی با او افروخته شد و با خود او نیز فرومرد و پیوستگی مصنوعی سیاست مجازی و سیاست حقیقی، به نحوی که امام محمد ساخته بود، هرگز مجال تجدید نیافت.

۴. نتیجه‌گیری

از مقالهٔ حاضر، نتایج زیر درخور تأمل و بررسی است:

روش حجة الاسلام، همواره روشی عارفانه و صوفیانه است. او در طرح خود در کنار روش عرفانی، از حکمت عملی و از آیات و روایات، بهرهٔ فراوان می‌برد؛ بنابراین روش او تلفیقی از روش عرفانی و تبعیت از شریعت است. غزالی به مبنایی برای طرح افکنی حکمت عملی خود نیاز دارد. او این مبنا را در تفسیر عرفانی از شریعت می‌جوید که علم دینِ مدنظر حجة الاسلام مساوی آن است. علم دین غزالی در یک کلام، شریعت با تفسیر عرفانی، البته عرفان مدنظر غزالی است که نسبتی وثیق با اشعری‌گری در کلام دارد.

غزالی به روش فلسفی به سختی هجوم می‌برد؛ اما در تحلیل خود از حکمت عملی به رد مطالب فلاسفه نمی‌پردازد، بلکه می‌گوید، فیلسوفان بخش حکمت عملی فلسفه را از تصوف و شرع گرفته‌اند. همچنین امام محمد به تقسیم سه‌گانهٔ حکمت عملی، یعنی اخلاق فردی یا تدبیر نفس، تدبیر منزل و سیاست مدینه که میراثی فلسفی است، پایبند است و در جای جای آثار خود براساس این تقسیم‌بندی عمل می‌کند.

مقصود غزالی از اخلاق فردی، «حالت و فضیلت نفس عاقله است که به توسط آن نیروی غضبی و شهوانی سیاست می‌شود و حرکات آن به قدر لازم و واجب از لحاظ انقباض و انبساط به اندازه درمی‌آید و این علم به صواب اعمال است.»



غزالی در حکمت عملی خود به تدبیر منزل نیز توجه نشان می‌دهد و تشکیل خانواده را لازمه رسیدن به سعادت دنیا و آخرت می‌داند.

سیاست غزالی از طرفی، ریشه در طریقه وسطیه شافعی و مسلک اشعری دارد و از طرف دیگر، آمیخته‌ای از «مذهب قرآن» و «مذهب برهان» وی است. تعبیر غزالی از دنیا و علم تدبیر آن یعنی سیاست، تعبیری صوفیانه است. سیاست امام محمد تحت ضابطه عرفان شکل می‌گیرد و در منظومه اندیشه‌اش عرفان و سیاست به نحو دیالکتیکی، یکدیگر را تعیین می‌بخشند. دفاع غزالی از خلافت و سلطنت به اعتبار فقیه بودن وی و بیان نظریه حکیم حاکم از جهت عارف بودنش است. سیاست دنیاگریز غزالی در عرصه عمل و نظر، با مرگ وی پیروی نیافت و علی‌رغم اعتبار عظیم علمی امام محمد در عرصه سیاست، چندان توجهی به او نشد.

منابع

۱. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲. قادری، حاتم، اندیشه سیاسی غزالی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی بین المللی، ۱۳۷۰.
۳. طباطبایی، سیدجواد، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۸۵.
۴. غزالی، محمدابن محمد، احیاء علوم دین، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴، ترجمه مؤید الدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۵. —، اعترافات غزالی، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۴۹.
۶. —، تهافت الفلاسفه، ترجمه اصغر حلبی، تهران: جامی ۱۳۸۲.
۷. —، فضائح الباطنیه، حقه عبدالرحمن بدوی، کویت: دارالثقافه، ۱۹۶۴.
۸. —، کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه، ۱۳۷۳.
۹. —، مکاتیب فارسی غزالی، به تصحیح عباس اقبال، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۱۰. —، میزان الاعمال، به تصحیح سلیمان دینا، ترجمه اکبر کسمائی، تهران: سروش، ۱۳۷۴.
۱۱. —، نصیحة الملوک، به کوشش جلال الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
۱۲. کاپلستون، فردریک، ترجمه مجتبی مینوی، تهران: سروش، ۱۳۸۲.





۱۳. لائوست، هانری، سیاست غزالی، ترجمه مهدی مظفری، ج ۱ و ۲، بی جا: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.
۱۴. ماوردی، ابوالحسن، الاحکام السلطانیه و الولایات الدینییه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۵۴.
۱۵. مطهری، مرتضی، شرح مختصر منظومه، قم: صدرا، ۱۳۷۸.
۱۶. طوسی، نظام الملک، سیاست نامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

17. Aristotle(1925), Nicomachean Ethics, ix.4, trans. Ross, Oxford: Oxford University Press.
18. Mitha, Farouk (2001), Al_ghazālī And the Ismailis, London and New York: I. B. Tauris Publishers .
19. Hoffe, Otfried, Aristotle, 2003, Translated by Christine Salazar, State University of NewYork.
20. Nofal ,Nabil (1993), (Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. XXIII, no.3/4, p. 519_542.