\*سید رحمان مرتضوی \*\*یوسف شاقول

#### چکیده

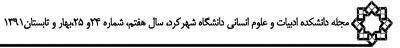
دیالکتیک سیاست و عرفان، شاهراه فهم اندیشه غزالی است؛ چرا که سیاست و عرفان، دو وجه اصلی شخصیت وی را میسازند. عرفان غزالی عرفانی عملی و همراه حفظ تمامی ظواهر شرع و سیاست وی نیز سیاستی مبتنی بر شرعیّت و فقه است. غزالی، از سویی عرفان را به عنوان ضابطهای برای سیاست حقیقی مطرح می کند و از سویی دیگر، به موضوع سیاست مجازی، یعنی دنیا با دیدی عرفانی می نگرد و این دید را در تئوری پردازی سیاسی خویش وارد می کند. موضوع این مقاله پژوهشی ماهیّت ارتباط سیاست و عرفان و به تعبیر ما دیالکتیک سیاست و عرفان در اندیشه ی غزالی است.

## واژگان کلیدی

غزالي، عرفان، سياست، ديالكتيك

<sup>\*</sup> دانش آموخته ی کارشناسی ارشد فلسفه ی غرب دانشگاه اصفهان Email seyedrahman@gmail.com

E-mail: y.shaghool@gmail.com ناشگاه اصفهان غرب دانشگاه اصفهان



## رندعالم سوز را با مصلحت بینی چه کار کار ملک است آن که تدبیر وتأمل بایدش

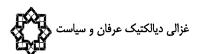
#### مقدمه

این که «رند عالم سوز را با مصلحتبینی» کاری نیست و این که « کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایدش»، علاوه بر تقابلی که میان عالم سوزی، تدبیر و تأمل برگزار میکند، تضاد کار رند عالم سوز و کار ملک را نیز برجسته میسازد. عالمسوزی با کار ملک؛ یعنی کاری همزاد با تدبیر، تأمل و مصلحت اندیشی، نمیتواند نسبتی داشته باشد. عالمی را که سیاستمدار میسازد، عارف میسوزاند و اساسا بنیادگذاری سیاست بر پایهی عرفان نقش بر آب زدن است. این واقعیت، درک این را که چگونه غزالی هم میتواند عارف باشد، هم سیاستنامهنویس و هم شریعتنامهنویس، دشوار ساخته و عدهای را به تشکیک در صداقت غزالی و یا انکار انتساب برخی از آثار او به وی، سوق داده است. فهم این دیالکتیک عرفان و سیاست، بدون امکان اِثبات ِ چربش ِ اهمیت ِ یکی بر دیگری، شاهراه درک «منحنی تحول در اندیشهی غزالی» است.

غزالی چنان که «نوفال» اشاره می کند «در زمان خویش، پیش قراول سه جنگ بود: بین فلسفه و دین ... که طرف دین را می گیرد، بین تسنن و تشیع که به سمت اندیشه سنی می گراید و بین فقه و عرفان صوفیانه که به دومی متمایل می شود» (نوفال،۱۹۹۳: 519).

در عین تصدیق کلیت سخن نوفال، نمی توان از پیچیدگی کار غزالی چشم پوشید؛ به عنوان مثال طرد فلسفه از سوی غزالی و میزان تأثر او از فلسفه، و نسبت فقه و عرفان در اندیشهی او، اموری بسیط و آسان فهم نیستند و هرکدام پژوهشی جدی را می طلبند.

اما مسألهی ما در این گفتار فهم دیالکتیک عرفان و سیاست در «منحنی تحول در اندیشهی غزالی» به صورت بالذات و منحنی تحول در حیات



وی به نحو بالعرض است. نیل به این فهم، مستلزم بررسی اجمالی عرفان و سیاست غزالی است؛ امری که در قالب دو بخش نخست بدان پرداخته شده است؛ دو بخشی که به محملی برای طرح بخش پایانی مقاله؛ یعنی دیالکتیک عرفان و سیاست تبدیل میشوند.

### غزالی و عرفان

امام محمد در حوزه ی عرفان نظری به مطالعه ی آثار کسانی چون ابوطالب مکی، حارث محاسبی، شبلی، جنید و بایزید، بسنده می کند؛ نوشتههایی که بیشتر شرح سوانح احوال عارفان، مطالبی از عرفان عملی و شطحیات عارفانه هستند (غزالی، ۱۳۴۹: ۳۳) و خود نیز نوشتهای از سنخ آنچه بتوان به معنای واقعی کلمه، عرفان نظری خواند، بر جای نمی گذارد. از طرف دیگر امام محمد، برخلاف برادرش، هرگز رسالهای مستقل درباره عرفان نمینویسد. «المنقذ» می توانست علاوه بر شرح سرگذشت و سوانح سلوک صوفیانه ی غزالی، حاوی اصول نظری تصوف باشد؛ اصولی که منجر به بنیان گذاری عرفان نظری می شود؛ اما امام محمد، سوانح سلوک خود را به اجمال برگزار می کند و درباره عرفان نظری، علمی که در عالم اسلام تا ظهور ابن عربی به تعویق افتاد، مطلب چندانی ذکر نمی کند. برای غزالی همچون اکثر عارفان، عرفان یک راه و جندانی ذکر نمی کند. برای غزالی همچون اکثر عارفان، عرفان یک راه و مسیر است که باید پیموده شود؛ تصوف یک طریق برای سلوک است و تنها با پیمودن منزلگاههای آن، می توان حقیقتش را فهم کرد.

غزالی جوان از مسیر تصوفی که به سبب تربیت دوران کودکی با آن آشنایی داشت، به سمت علوم ظاهری گرایید و به مدت بیست و پنج



سال، از طریق عرفان دور شد. بازگشت وی از علوم ظاهری، با اعراض او از علومی همچون کلام، فلسفه و تعالیم فرقهی تعلیمیه – که به گفتهی خودش، در فهم آنها به رتبهی بلند مرتبهترین متخصصین این علوم رسیده بود؛ مرتبهای که در هر جایی از «المنقذ» که مناسبتی می یابد، بدان اشاره می کند\_ همزمانی داشت. امام محمد پس از پیمودن منازلی همچون علوم ظاهر، کلام، فلسفه و عقاید تعلیمه و تبحر در آنها، به دامان عرفان پناه میبرد و حقیقت را در تصوف مییابد و «آخر کار طریق تصوف را پسندیده و آن را از همهی اهوا و عقاید بر می گزیند» (همان). حجه الاسلام در «ميزان الاعمال» و «المنقذ»، نحوهي هدايت خويش به طریق تصوف را بیان می کند و تصوف را به طریقهی متألهین اشعری مسلک گره میزند (غزالی،۱۳۷۴ :۳۱-۳۸). وی در ابتدا آثار مشایخ طریقت صوفیه را مطالعه می کند؛ ولی به زودی در می یابد که « با توشه-ی علم این راه را نتوان پیمود؛ باید خود را فراموش کرد و دست همت به کمر عشق زد، توشهی این راه عمل است و بس.. . چرا که با نام شراب مستى نمىزايد و با دانستن كيفيت سيرى شكم سير نمىشود» (غزالي، ۷۳: ۱۳۴۹). این فرایند به طوفان شش ماههی روحی او در بغداد می-انجامد؛ طوفانی که در آن، زبان نامدارترین مدرس نظامیه ی بغداد از سخن و تدریس باز می ماند، از آب و غذا احتراز می جوید و پزشکان از معالجهی او فرو می مانند. پس از این دوره، حجه الاسلام از دنیا و تمام زرق و برق آن به زندگی فقیرانهی در شام و به مزبلهروبی و زاویهنشینی میپردازد و ذکر و فکر را به عروج میرساند؛ تا آنجا که حقایقی بر وی مکشوف میشود که «از حد شمار بیرون است» و آنچه میتواند بر زبان بیاورد «این است که تنها صوفیانند که رهروان راه حقیقت و سالکان طريق الهياند، سيرت آنها بهترين سيرتها، راه ايشان راستترين راهها و اخلاق شان پاکیزهترین خلق هاست... . همهی رفتار و کردار ظاهر و باطن

آنها از نور مشکات نبوت اقتباس شده است، نوری که در زمین جز آن، نوری روشنی بخش و در خور استفاده نیست» (همان: ۷۸). حجهالاسلام پس از «طی این مرحله» به سوی خانواده ی خویش باز می گردد؛ ولی این بازگشت، بازگشتی عارفانه است و از سنخ آنچه ملاصدرا از آن به «سفر فی الخلق بالحق» تعبیر می کند.

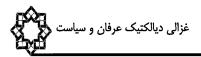
پروژهی امام محمد در طول حیات علمیش را، چنان که در جایی دیگر به تفصیل از آن سخن راندهایم (مرتضوی،۱۳۸۹: ۶۴۵-۶۶۰) می توان « احیاء علوم دین» نامید که نام یکی از بزرگترین آثار وی نیز هست. غزالی خود را در هیأت یک احیاگر میبیند و می کوشد علوم دینی را که به همّت مترسمان\_ عالمنمایان\_ همچون جسدی بی جان شده است، دوباره زنده کند (۱). عرفان، آن دم مسیحایی است که با آن می توان این «علوم دینی» را «احیاء» کرد؛ در عین حال تصوف، عالی ترین این علوم است و هر کس« را که به این مقام آگاهی نیست، از حقیقت نبوت چیزی درک نکرده است» (غزالی، ۱۳۴۹: ۷۹). بدین ترتیب غزالی از طرفی تصوف را به جای علمالفقه به عنوان نمونهی عالی<sup>(۲)</sup> علم اسلامی مطرح می کند و از طرف دیگر، به این علم که به اندازهی علم بودنش، عمل نیز هست؛ همچون ظابطهای برای تمیز عالم از شبه عالم و علم از شبه علم مینگرد $^{(7)}$ . امام محمد، مذهب تصوف را این گونه خلاصه میکند: « خلاصهی این فرقه، قطع علاقههای شهوانی، تزکیهی نفس و تخلیهی آن از صفات یست و بالاخره تقوی و فضیلت بریدن از غیر خدا و فنای فیالله است؛ چنان یافتم که در پیمودن این راه دو توشه لازم است یکی علم و

### مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهرکرد، سال هفتم، شماره ۲۴و ۲۵،بهار و تابستان ۱۳۹۱



دیگری **عمل**» (همان: ۷۳). علم مورد نظر غزالی برای گام نهادن در طریق سلوک، گسترهای دارد به اندازهی آنچه خود در آن غور کرده است. علمی که مقدمهای برای ورود به عرفان است و تمامی علوم دینی را شامل میشود. این علوم که غزالی برای آنها لایهبندی ارزشمداری را تعریف می کند، به همراه تصوف رسیدن به درجات عالی توحید را میسر مىسازند. غزالى تحليل لايه لايه خويش، از علوم ديني و شريعت را اين گونه بیان می کند: «وی را ظاهریست که همگان دریابند و این چون قشری بود و وی را حقیقتیست که آن چون لُب است و آن لُب را نیز لُبی دیگر و تشبیه به جوز <sup>(۴)</sup> توان کرد که وی را پوستی است و پوست وی را نیز پوستی است، و وی را مغزی است و مغز وی را نیز مغزی و آن روغن است» (غزالي، ۱۳۶۲: ۴)؛ اما شریعت و علم دین در کلیتشان مورد نظر و مطلوب غزالی هستند. نه ظاهر بدون باطن- همچون رویهی فقیهان و شریعتمداران خشکاندیش، راه به حقیقت میبرد و نه باطن بدون ظاهر مانند باطنیون که از متابعت شرعی سرباز میزنند؛ برای دین معنای باطنی قائلند و معتقدند تنها عالمان نخبه واقعیتهای عمیق آن را در مي يابند (غزالي، ١٩۶۴: ۴۶-۴۷). با اين اوصاف مي توان گفت شريعت-مداری امام محمد عین عرفان او و عرفان وی عین شریعتمداری اوست. گرایش به تصوف، به اندیشه غزالی رنگ صوفیانه میبخشد و تبدیل به ظابطهای برای تفکر وی میشود. سیاست امام محمد نیز تحت همین ظابطه شکل می گیرد و در منظومه اندیشهاش، عرفان و سیاست به نحو دیالکتیکی یک دیگر را تعین میبخشند.

بخش پی آیند به بررسی مختصر سیاست غزالی اختصاص داده شده است.



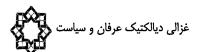
### سياست غزالي

عصری که غزالی در آن زندگی میکند، به سبب تحولات فراوانی که در درون و بیرون جامعه اسلامی رخ میدهد، بسیار متلاطم است. از سویی خلیفه در دارالخلافه ی بغداد به دلیل بی شوکتی، فساد و انحطاط درون دربارش، نامی بی نشان و اسمی بی مسما بود و از سوی دیگر، خطر دشمنان داخلی و خارجی دستگاه حاکم، از جمله اسماعیلیون ایرانی و مصری و جنگجویان صلیبی، همواره ارکان سلطنت ترکان را میلرزاند. این عوامل ثبات و وحدت جامعه ی مسلمین را دست خوش انحطاط می-کرد؛ عواملی که باید به آنها نزاع قدرت در بین امرای ترک، بحرانهای اجتماعی و اقتصادی و نزاعهای دینی و مذهبی را افزود.

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 نظامالملک طوسی، وزیر مقتدر خاندان سلجوقی قرار میگیرد و به مدرسی نظامیهی بغداد مورد توجه خاص مستظهر، منصوب میشود. غزالی در نظامیهی بغداد مورد توجه خاص مستظهر، خلیفهی عباسی بود و به پاس همین دوستی است که امام محمد رساله «المستظهریه» را مینگارد و به وی تقدیم میکند. لائوست در شرح موقعیت غزالی در بغداد به درستی اشاره میکند که «موقعیت اجتماعی غزالی سبب تعمیق تعهد سیاسی وی گردیده است؛ غزالی در مقام مدرس غزالی سبب تعمیق تعهد سیاسی وی گردیده است؛ غزالی در مقام مدرس نظامیه و به مناسب اعتمادی که با شخصیت ترین وزراء عصر به وی



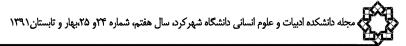
داشت {اند} و نیز به لحاظ مشورتهایی که در مواقع خطیر با وی انجام داده {اند} در عمق سیاست غوطه ور شده بود»(لائوست ،۱۳۵۴: ۱۰۶). ظهور بحران در نهاد غزالی و ترک بغداد را نیز نمی توان خالی از انگیزه-های سیاسی دانست؛ چنان که در دورهی عزلت نیز او فارغ از دل-مشغولیهای سیاسی نیست؛ دلمشغولیای که در « احیاء علوم دین» نیز دیده میشود، اثری که در این دوره نگاشته شده است. پس از بازگشت به خراسان نیز این دغدغهی سیاسی تداوم مییابد و به خلق مهمترین و مبسوط ترین اثر امام محمد در سیاست، یعنی «نصیحهٔالملوک» می انجامد. سیاست غزالی از طرفی ریشه در طریقهی وسطیهی شافعی و مسلک اشعری دارد و از طرف دیگر آمیختهای از «مذهب قرآن» و «مذهب برهان» وی است. امام محمد چنان که خود می گوید: «در معقولات طریق برهان دارم و آنچه دلیل عقلی اقتضاء میکند؛ اما در شرعیات مذهب قرآن» (غزالي، ١٣۶٢: ١٢) دارد. حدود و ثغور مذهب قرآن او، یعنی قرائت متون شرعی با مرام شافعی و شیوهی اشعری، تا حد زیادی روشن است؛ اما مذهب برهان غزالی نسبتی با تفکر صرف عقلی و اندیشهورزی فارغ از ایدئولوژی یا آنچه در دورهی روشنگری خرد ناب یا عقل تنها <sup>(۵)</sup> خوانده میشد، ندارد. این مذهب با مقدماتی از شرع همراه قیاس عقلی و اندیشهی عرفانی ساخته میشود و اندیشهی سیاسی او را بنیان مینهد؛ به همین ترتیب اندیشهی سیاسی غزالی مجموعهای از قياس شرعي، تفكر مثبت و تصوف است. اين رويكرد، به غزالي، اجازه میدهد در عین التزام به مبانی سیاسی اهل سنت، جماعت و تألیف شریعتنامهای همچون رسالهی «المستظهری»، نوشتهای نیز به سنت مملکت داری ایرانیان باستان و قواعد عدالت ایران شهری بنگارد و قسمت دوم نصیحهٔالملوک را بر سیاق سیاستنامههای ایرانی بنویسد<sup>(۲)</sup>؛ همان طور كه المستظهر را «امام بالحق واجب الطاعه» (غزالي، 19۶۴: ۱۷) مي-



خواند، پادشاه ترک را «سایه خداوند بر زمین» (غزالی، ۱۳۵۱: ۸۱) بنامد و همزمان با تبیین چهارچوبهای سیاست، ارزش استقلالی دنیا، به عنوان مبنای هر گونه سیاستورزی اصیل را نفی کند.

امام محمد سیاست را این گونه تعریف می کند: « سیاست، یعنی الف گرفتن و فراهم آمدن و یک دیگر را یاری دادن بر اسباب معیشت و مظبوط داشتن آن» (غزالی ،۱۳۷۳: ۴۴). این تعریف را در دو کلمه خلاصه می کنیم: تالیف، یعنی ایجاد وحدت و استصلاح، یعنی رتق و فتق امور حسب مصلحت (مرتضوی، ۱۳۸۹). این دو مقوله تمامی اهدافی را که غزالی در چارچوب سیاست دنیا در پی آن است، تأمین می کند. تالیف و استصلاح، وسایلی هستند که زیستن در سرای دنیا که «منزلگاه است نه قرارگاه» را آسان تر می سازند؛ منزلگاهی که « در آن عاقل جز به زاد راه مشغول نشود و از دنیا به قدر حاجت کفایت کند» (غزالی،۱۳۵۱: موفیانه است و از آنجا که دنیا قرارگاه است و نه منزلگاه، سیاست به عنوان علم تدبیر زندگانی دنیا نیز نمی تواند علمی اصیل و دارای ارزش عنوان علم تدبیر زندگانی دنیا نیز نمی تواند علمی اصیل و دارای ارزش داتی باشد.

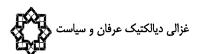
بر اساس آنچه گفته شد جایگاه سیاست، آلی بودن آن آلی در مقابل اصالی و ویژگیهای سیاست دنیا در منظومهی تفکر غزالی تا حدودی مشخص شد؛ در بخش بعدی به بررسی ارتباط عرفان و سیاست در منظومهی تفکر غزالی و رابطه ی درونی این دو پرداخته خواهد شد.



## دیالکتیک عرفان و سیاست

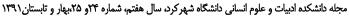
زهد جهانسوز امام محمد، زهدی است که ریشه در تربیت دوران کودکی و نوجوانی وی دارد و هیچگاه گریبان او را رها نکرد. از طرفی مانع از این میشد که او سیاستمداری از جنس خواجه نظامالملک باشد؛ از طرف دیگر توجه و دل مشغولی دائم او به لزوم «تالیف و استصلاح»؛ یعنی دو فراورده ی مطلوب سیاست مجازی، او را به سوی این سیاست می کشاند و آن چه به عنوان شخصیت غزالی می شناسیم، در بین الهلالین این سلب و ایجاب شکل می پذیرد. این سیاست و عرفان و نسبت این دو است که غزالی را در چهار سوی عالم سرگردان می کند و فهم نادرست نسبت بین عرفان و سیاست در تفکر غزالی، لاجرم منتهی به نافهمی «منحنی عرفان و سیاست در تفکر غزالی، لاجرم منتهی به نافهمی «منحنی تحول» در اندیشه و عمل او می شود.

غزالی، در ذات شهر اندیشیده بود و به مناسبات سیاسی توجه داشت؛ اما غایت شهر برای وی مجهول است؛ البته غایت شهر (۲) برای او از آن جهت مجهول نبود که تالیف و استصلاح را هدف سیاست میدانست؛ بلکه از این جهت مجهول بود که تالیف و استصلاح اهدافی غایی نیستند و نسبتی با اهداف غاییای ندارند که برای مثال در اندیشه افلاطون، ارسطو و فارابی مطرح میشود. برای غزالی شهر مسؤل پروراندن فضایل حقیقتی 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 ماصل می شوند؛ البته این امر مانع از آن نشد که او به بنیاد شهر بیندیشد، به چیزی شبیه وضع نخستین مدرن دست یابد و در باب منشأ بیندیشد، به چیزی شبیه وضع نخستین مدرن دست یابد و در باب منشأ پیدایش سیاست و لزوم آن به تأمل بپردازد (۱)؛ ولی این نظرگاه با پیوستگی شهر و فضیلت که در فلسفهی سیاسی یونان مطرح میشود و



در عالم اسلام، کسانی چون فارابی و ابن مسکویه به آن میپردازند، فاصلهای عمیق دارد.

در مقابل شهر غزالی را می توان از «شهر زمینی» آگوستین قیاس گرفت. غایت «شهر زمینی» برای آگوستین، گذرانیدن زندگانی چند روزهی دنیا و آماده شدن برای زیستن در «شهر خدا»ست. آگوستین از طرفی شهر زمینی را به قیصر میسپارد، «حق قیصر را به قیصر میدهد» و از طرف دیگر برنامهای برای تحقق شهر خدا مطرح نمی کند. مؤمنین در شهرهای زمینی زندگی می کنند؛ ولی روحشان متوجه شهر خداست و در واقع ساکن آن شهرند؛ شهری که ساکنان آن بر خلاف شهر افلاطونی نه فلسفهمداران؛ بلكه مؤمنان واقعى هستند. عناصرى از اين انديشه به وجهی دیگر و به نحوی متفاوت در تفکر غزالی وجود دارد؛ غزالی می-اندیشید که «حق سلطان را باید به سلطان داد» و این که سیاست این جهانی پس از انقضای حکومت پیامبر و خلفای راشدین، نسبتی با سیاست حقیقی ندارد؛ سیاستی که از گذار علم حقیقی و عرفان به دست می آید؛ هم چنان که سیاستمدار حقیقی نسبتی با خلیفه و سلطان ندارد (غزالی، ۱۳۷۴: ۴-۳۱) - عقیدهای که بالفعل در مقابل ایدئولوژی حاکم در دارالخلافه، دارالسلطنه و نظامیهها بود ؛ اما در این قیاس نباید چندان پیش رفت؛ چرا که غزالی بر خلاف آگوستین هرگز به سیاستی دنیوی (۹) اعتقاد ندارد. او هر چند سیاست خلیفه و سلطان را مطلوب نمی بیند؛ ولی می کوشد که حتی آن را نیز تحت ظابطه ی شرع درآورد- امری که با كمك فقه انجام مى يذيرد-. امام محمد برجنبههاى باطنى شرع تأكيد

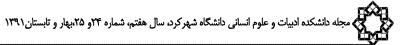




مى كند، شريعت را لايه لايه مىبيند و لاغرترين اين لايهها، يعنى فقه را محور سیاست بر میشمرد. فقه برای غزالی علمی دنیوی است. هم چنان که دنیا معبری برای رسیدن به آخرت است، فقه نیز وسیلهای برای نیل به باطن شریعت محسوب می شود. سیاست دنیا و فقه به عنوان قانون آن، همچون پوستهی گردو که بخشهای درونی آن را حفظ میکند، بواطن شریعت را نگاه می دارد. چنین است که او تعریف مقبول خلافت، یعنی «حافظ دین و سیاست کنندهی دنیا» را میپذیرد. خلیفه «حافظ دین» است، کلیت دین را نگاهبانی می کند و با خلافت ظاهری او، وحدتی که تنها پیرامون مشروعیت خلیفه قابل دستیابی است، تحقق مییابد. امری که اساسی ترین دلیل حمایت غزالی از مستظهر نیز هست. فقه نیز همچون حد اعلای اندیشهی واعظان، واعظانی که بر باطن عوام تسلط دارند، منشور حکومت خلفا و سلاطین است، کسانی که بر ظاهر عوام و خواص حکومت دارند. امام محمد با قرار دادن فقه در محور سیاست دنیا، راه تفکر مستقل و امکان تأسیس علم سیاست را بر مبنای اندیشهی مثبت، نظیر آنچه در افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن مسکویه می یابیم، مسدود می کرد، عارفان را از دخالت در حکومت دنیا محروم می ساخت، پروندهی حکیم حاکم را میبست و تدبیر نفس را بر تدبیر مدینه برتری مى داد. فقيه براى امام محمد «كسى است كه عالم به قانون سياست و طريق توسط ميان خلق و معلم سلطان» است؛ فقيه به سلطان قواعد مملکت داری بر مبنای شریعت را میآموزد و سلطنت را به سلطنتی دین پناه بدل میسازد، « تا هم انتظام دنیا حاصل شود هم حفظ نظام دین» (غزالی،۱۳۷۳: ۴۴-۵۵). بدین ترتیب خلیفه و سلطان، قانون حکمرانی خود را از فقیه اخذ میکنند و در ادارهی درست امور به کمک فقیهان نيازمندند.

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 هم مردم را از یکدیگر نگاه میدارد و هم ایشان را به سعادت میرساند؛ ولی پادشاه تنها آنها را «از هم نگاه می-دارد» چرا که «تا بیم سلطان نباشد، خلق بر طاعت و صلاح نباشد» (غزالی،۱۳۵۱: ۲۳۵). این سیاست به طبع نسبتی با سیاست سلطان و خلیفه ندارد و بر خلاف خلافت و سلطنت، بر مدار اصل حکیم حاکم و افضلیت حکمران میچرخد. سیاست عالم حقیقی نیز سیاستی از همین جنس است<sup>(۱۰)</sup>، با این تفاوت اساسی که عالم حقیقی حکومت ظاهری ندارد. از نظر غزالی، عالم حقیقی کسی است که در عین این که به باطن دین توجه دارد، از شرعیات و ظواهر شرع نیز اعراض نمی کند؛ به عبارت ديگر عالم حقيقي عارفي مقيد به شرعيات است. اين عالم حقيقي، شایستهترین مردم به حکومت است؛ چرا که «هرکس که ظاهر و باطن وی به معنی امیری آراسته است، اگر چه هیچ کس وی را امیر نگوید، امیر است و هر که از این معنی عاطل است اسیر است، اگرچه همهی جهان وی را امیر گویند» (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۸).

در اینجا غزالی در لفافه، تئوری عارف- حاکم را مطرح می کند؛ اما این تئوری آرمان گرایانه ی او در تقابل با دفاعیات وی از خلیفه و سلطان قرار دارد. مواضعی از این دست است که عدهای را به تشکیک در صداقت غزالی سوق داده است؛ اما به نظر ما این آرمان خواهی را می توان با واقع-



گرایی او جمع کرد. برای توضیح این مطلب از مبحث «حیث تقییدیه» صدرایی سود میجوییم.

حیث تقییدیه توضیح دهنده ی سرزدن عملی از کسی به اعتبار جنبهای از شخصیت اوست؛ برای مثال وقتی می گوییم ابن سینا معالجه می کند، منظورمان ابن سینای طبیب و حیثیت طبابت اوست و هنگامی گفته می شود ابن سینا فلسفه می نویسد، مراد حیثیت فیلسوف بودن اوست. به همین ترتیب دفاع غزالی از خلافت و سلطنت به اعتبار فقیه بودن وی و بیان نظریه ی حکیم حاکم، از جهت عارف بودنش است (مطهری، ۱۳۷۸:

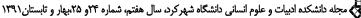
از طرف دیگر چنان که گذشت، غزالی خلیفه و سلطان را همچون وسیله-ای برای رسیدن به تالیف و استصلاح میبیند.

این دیالکتیک در دوره ی بازگشت امام محمد به تدریس جلوه ی بیشتری می یابد؛ در حالی که ما در نصیحهالملوک به طور عمیق و پیوسته دنیا ستیزی غزالی را شاهد هستیم و عرفان و تفکر عرفانی را مدار دایره ی سیاست می یابیم. در کتابی که به «سنجر» تقدیم می شود، سلطنت شرعی شاه ترک تئوریزه می شود. غزالی با این فرایند دیالکتیکی آنچه را که سیاست حقیقی و مجازی می داند، به هم پیوند می دهد. پس عرفان ارتباط دوگانه ای با سیاست دارد. تا آن جا که سیاست، سیاستی حقیقی باشد، عرفان مدار آن است و آن جا که سیاست، سیاستی مجازی است، عرفان از آن برکنار خواهد بود؛ ولی عارفی همچون غزالی به حکم التزامش به شرع و حیث تقییدیه ی فقاهت، وظیفه دارد که معلم سلطان باشد و وی را به راه راست رهنمون کند.

اما حتی در این قیام به وظیفه نیز مرزهای فقه به سرعت درنوردیده می-شود و حجهالاسلام منظومههایی برساخته از نگاه عرفانی به دنیا، سیاست ایرانی و خرد مثبت فراهم می کند. جریانی که شاخص ترین مولفه ی آن،

به خصوص در دوران بازگشت، تفکر عارفانه است؛ برای مثال نیمی از نصیحهالملوک بحث پیرامون مجازی بودن سیاست دنیا، عاریتی بودن آن و به طور کلی بی اعتباری دنیاست. این نوع نگاه به دنیا و سیاست در قیاب تقابل تام با دیدگاه های خواجه نظامالملک است. در هیچ جای سیاست نامهی خواجه نظامالملک حتی یک مورد مذمت دنیا دیده نمیشود. خواجه مؤمن و در ایمان خویش سخت متعصب بود؛ ولی در کار ملک تنها به عقل و تدبیر رجوع می کرد و به دنیا در استقلال آن می پرداخت. به همین ترتیب نوع نگرش غزالی به سیاست، با جریان شریعتنامه نویسی و آثار بزرگترین نمایندگان آن، همچون ماوردی نیز نسبتی ندارد. سیاستنگاری او به همان اندازه که از سیاستنامه نویسی دور است، پای از چنبر شریعتنامه نویسی نیز بیرون می نهد؛ همان گونه که فلسفه ی سیاسی نیز برای او سالبهای به انتفاع موضوع است.

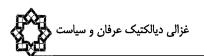
این ورود عرفان به سیاست و سیاست عارفانه را میتوان همچون دگردیسی نفی تغلبی دانست که تا قبل از این مبتنی بر اندیشهی فلسفی بود. از طرف دیگر میتوان گفت شاید غزالی، نخستین کسی است که بر پایه ی عرفان، سیاست مینگارد و از منظر عرفان به تئوریزه کردن سیاست میپردازد. این سخن بدین معنا نیست که قبل از غزالی هیچ عارفی به سیاست نپرداخته است؛ بلکه آنچه کار غزالی را برجسته میکند، این است که سیاست غزالی مبتنی بر یک سیستم است؛ سیستمی که عرفان در محور آن قرار دارد و پایههای آن را میسازد. با توجه به تعریف غزالی از عارف، او هیچگاه از آنچه امام محمد سیاست مجازی





مینامد، بر کنار نمیماند؛ چرا که عارف غزالی به اعتبار حد ذاتیاش یک فقیه نیز هست و به اعتبار فقهش وظیفه دارد، در امر سیاسی دخالت کند. بدین ترتیب عارف حلقهی پیوند میان سیاست حقیقی و سیاست مجازی خواهد بود و بدین سبب شاید بتوان گفت دخیل ترین فرد در سیاست و در جامعه است و از دو سو به سیاست پیوسته است؛ چرا که برای عارف دنیا تنها یک پل است؛ ولی تنها پل نیز هست و هرچند به خودی خود و چنان که هست، ارزشی ندارد؛ با توجه به غایتی که تنها از طریق آن قابل حصول است، ارزشمند می شود.

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 نمی توانست در پارادایم تفکر سیاسی ارزش چندانی داشته باشد. ملغمهای که غزالی از عرفان و سیاست ساخته بود، توانایی بالقوه و بالفعل هیچ تغییری در حوزهی سیاست عملی را نداشت و در کاربست عملی به غایت گنگ مینمود؛ همان گونه که در حوزههای نظر نیز تعقیب کنندهای جدی نیافت. به این ترتیب می توان گفت مشعل اندیشه سیاست عرفانی غزالی با او افروخته شد و با خود او نیز فرو مرد و پیوستگی مصنوعی سیاست مجازی و سیاست حقیقی، به نحوی که امام محمد ساخته بود، هرگز مجال تجدید نیافت و اگر کسی همچون امام خمینی هم می توانست عارف باشد و هم سیاستمدار و غزالی قادر به این کار نبود، به لحاظ این بود که غزالی اهل خانقاه بود و مرحوم امام، اهل مدرسه. یکی عزلت می جست و دیگری سیادت مملکتی را.



## نتيجهگيري

بر اساس آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت:

۱-پروژهی امام محمد در طول حیات علمیش، را میتوان «احیاء علوم دین » نامید؛

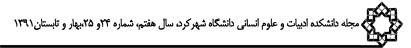
۲-از نظر غزالی، تصوف عالی ترین علوم است و این علم از نگاه او، نمونه-ی ناب علوم اسلامی به شمار می رود؛

۳-سیاست غزالی از طرفی ریشه در طریقیهی وسطیهی شافعی و مسلک اشعری دارد و از طرف دیگر آمیختهای از «مذهب قرآن» و «مذهب برهان» وی است؛

۴-تعبیر غزالی از دنیا و علم تدبیر آن، یعنی سیاست، تعبیـری صـوفیانه است. سیاست امام محمد تحـت ظابطـهی عرفـان شـکل مـیگیـرد و در منظومهی اندیشهاش، عرفان و سیاست به نحـو دیـالکتیکی یـکدیگـر را تعین میبخشند؛

۵-دفاع غزالی از خلافت و سلطنت به اعتبار فقیه بودن وی و بیان نظریه-ی حکیم حاکم از جهت عارف بودنش است؛

۶-سیاست دنیا گریز غزالی در عرصه ی عمل و نظر با مرگ وی پیروی نیافت و علی رغم اعتبار عظیم علمی امام محمد در عرصه ی سیاست چندان توجهی به او نشد.



### پی نوشتها

۱-وی در سرآغاز اثر عظیم و تأثیرگذار خود «احیاء علوم دین » چنین می گوید: «عزم من بر این جزم شده است که در زنده گردانیدن علمهای دینی و تازه کردن بحثهای یقینی کتابی نویسم» (غزالی،۱۳۷۳،ج۱: ۱۵)؛ اما سایر آثار غزالی نیز از الوجیز گرفته تا نصیحهالملوک و از الاقتصاد تا کیمیای سعادت و فضایح الباطنیه، در جهت تحقق همین هدف نگاشته شدهاند؛ یعنی غزالی در طول حیات فکری خود خویش را وقف احیاء علم دین می کند.

#### 2- manifest

۳-غزالی می گوید: «روزگار از ایشان [علمای حقیقی] خالی گشته است و جهان از کسوت علم ایشان عاری مانده و جز مترسمان نماندهاند» (غزالی،۱۳۷۳،ج۱:۲۱۶)؛ بدین ترتیب مترسم به معنای عالمنما و شبه عالم و ترسم مترادف شبه علم خواهد بود. ما واژهی شبه علم را از اصطلاح ترسم غزالی وام گرفتهایم.

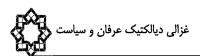
۴- جوز: گردو-که البته مراد غزالی گردوی سبز است.

### 5-pure reason, alone reason

۶-سه جریان اندیشهی سیاسی اسلامی- ایرانی به شریعتنامهنویسی سیاستنامهنویسی و فلسفهی سیاسی نامبردار شدهاند (طباطبایی، ۱۳۸۵ - ۷۵-۴۳).

۷- شهر را به معنای polis یونانی به کار میگیرم و از آن بیشتر واحدی
سیاسی را مد نظر دارم.

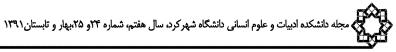
۸- این تأمل این گونه است: «به سه نوع صنعت دیگر حاجت افتاد از صناعات: یکی صناعت سیاست و سلطنت، دیگر صناعت قضا و حکومت، دیگر فقه که بدان قانون وساطت میان خلق بدانند.... پس بدین وجه دنیا بسیار شد و در هم پیوست و خلق در میان آن خویشتن را گم کردند و ندانستند که اصل و اول این همه سه چیز بیش نبود. طعام و لباس و



مسکن، این همه برای این سه میباید و این سه تن را میباید (غزالی، ۱۳۷۳ - ۶۶).

#### 9-secular

۱۰-نخستین مرتبهای که غزالی برای سیاست در این معنا مطرح می کند، سیاست قدسی پیامبران وانبیاء الهی است؛ مرتبهای که « اعلی مراتب سیاست است »؛ کار ایشان تدبیر، سرپرستی و هدایت « ظاهر و باطن عوام و خواص » است و تمامی شئون بشری با هدایت و سیاست آنها به رستگاری میانجامد. در مرتبهی دوم سیاست، «سیاست خلفا، سلاطین و ملوک است که حکم ایشان هم بر خواص هست و هم عوام؛ لکن در ظاهر و نه در باطن»؛ بنابراین سیاست حکمرانان دنیوی، یعنی «خلفا، سلاطین و ملوک» به معنای سریرستی امور دنیا (ظاهر) و مناسبات درون حیطهی حکمرانی بین تمامی شهروندان (عوام و خواص) است. مرتبهی سوم سیاست، مربوط به سیاست عالمان است؛ « عالمـان وارثـان پیامبراننـد و يس از پيامبران تنها حكم ايشان بر بواطن خواص جاري است»؛ البته بـا توجه به بقیهی مباحث غزالی به خوبی می توان فهمید که مراد وی از عالم چیزی فراتر ازکسانی همچون فقها و متکلمین است؛ عالم واقعی؛ همچون پیامبر، از ظواهر می گذرد، باطن را در می یابد و طالبان علم را به سوی روشنایی رهنمون می کند. این عالمان، خواص را از «شک به یقین، از ریا به اخلاص، از رغبت به زهد، از کبر به تواضع و از عداوت به نصيحت» مي رسانند (غزالي،١٣٧٣، ج١:١٤٧).



## فهرست منابع و مآخذ

۱-طباطبایی، سید جواد(۱۳۸۵) در *آمدی بر تاریخ اندیشهی سیاسی در ایران،* تهران:کویر.

۲-غزالی، محمد بن محمد(۱۳۷۳) *احیاء علوم دین* ج۱،۲٬۳،۴، ترجمه موید الدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳\_\_\_\_ ترجمه زین الدین کیانی نژاد، تهران: موسسهی مطبوعاتی عطایی.

۴- \_\_\_ بوملحم، حققه على بوملحم، - وملحم، على بوملحم، بيروت: دار مكتبه الهلال.

۵-\_\_\_\_ مضائح الباطنيه، حققه عبدالرحمن بدوى ، كويت: دارالثقافه.

۶-\_\_\_\_ تصحیح احمد آرام،
تهران: گنجینه.

۷-\_\_\_\_ غرالی، مصحح عباس اقبال، تهران، امیر کبیر.

٨-\_\_\_\_ مصحح سليمان دينا، توران: سروش.

9-\_\_\_\_\_ به كوشش جلال الدين همايي، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملي.

۱۰ - لائوست، هانری (۱۳۵۴) سیاست غزالی، جلد۱و۲، ترجمه مهدی مظفری، بی جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

11-ماوردى (١۴٠۶) ابوالحسن الاحكام السلطانيه و الولايات الدينيه، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

۱۲-مطهری مرتضی(۱۳۷۸) شرح مختصر منظومه، قم: نشر صدرا.

۱۳-مرتضوی، سید رحمان(۱۳۸۹) غزالی از احیاء علم دین تا سیاست ورزی؛ در جلیلی، غزالی پژوهی؛ تهران: موسسه ی کتاب ماه.

۱۴نظام الملک طوسی(۱۳۶۴) سیاست نامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

15-Nabil Nofal (1993), (Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. XXIII, no. 3/4, p. 519\_542.