

غزالی دیالکتیک عرفان و سیاست

*سید رحمان مرتضوی

**یوسف شاقول

چکیده

دیالکتیک سیاست و عرفان، شاهره 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 شرعیت و فقه است. غزالی، از سویی عرفان را به عنوان ضابطه‌ای برای سیاست حقیقی مطرح می‌کند و از سویی دیگر، به موضوع سیاست مجازی، یعنی دنیا با دیدی عرفانی می‌نگرد و این دید را در تئوری‌پردازی سیاسی خویش وارد می‌کند. موضوع این مقاله پژوهشی ماهیت ارتباط سیاست و عرفان و به تعبیر ما دیالکتیک سیاست و عرفان در اندیشه‌ی غزالی است.

واژگان کلیدی

غزالی، عرفان، سیاست، دیالکتیک

* دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی غرب دانشگاه اصفهان Email seyedrahman@gmail.com

**دانشیار گروه فلسفه‌ی غرب دانشگاه اصفهان E-mail: y.shaghool@gmail.com



رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار

کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بآیدش

مقدمه

این که «رند عالم سوز را با مصلحت بینی» کاری نیست و این که «کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بآیدش»، علاوه بر تقابلی که میان عالم-سوزی، تدبیر و تأمل برگزار می‌کند، تضاد کار رند عالم سوز و کار ملک را نیز برجسته می‌سازد. عالم سوزی با کار ملک؛ یعنی کاری همزاد با تدبیر، تأمل و مصلحت اندیشی، نمی‌تواند نسبتی داشته باشد. عالمی را که سیاست مدار می‌سازد، عارف می‌سوزاند و اساساً 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 شریعت‌نامه-نویس، 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 اثبات چربش اهمیت یکی بر دیگری، شاهره درک «منحنی تحول در اندیشه‌ی غزالی» است.

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

در عین تصدیق کلیت سخن نوفال، نمی‌توان 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 می‌طلبند.

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 حوزه‌ی عرفان نظری به مطالعه‌ی آثار کسانی چون ابوطالب مکی، حارث محاسبی، شبلی، جنید و بایزید، بسنده می‌کند؛ 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 نمی‌گذارد. از طرف دیگر امام محمد، برخلاف برادرش، هرگز رساله‌ای مستقل درباره عرفان نمی‌نویسد. «المنقذ» می‌توانست علاوه بر شرح سرگذشت و سوانح سلوک صوفیانه‌ی غزالی، حاوی اصول نظری تصوف باشد؛ اصولی که منجر به بنیان‌گذاری عرفان نظری می‌شود؛ اما امام محمد، سوانح سلوک خود را به اجمال برگزار می‌کند و درباره عرفان نظری، علمی که در عالم اسلام تا ظهور ابن عربی به تعویق افتاد، مطلب چندانی ذکر نمی‌کند. 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، می‌توان 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 علمی 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 می‌یابد، بدان اشاره می‌کند - هم‌زمانی داشت. امام محمد پس از پیمودن منازل همچون علوم ظاهر، کلام، فلسفه و عقاید تعلیمیه و تبحر در آن‌ها، به دامن عرفان پناه می‌برد و حقیقت را در تصوف می‌یابد و «آخر کار طریق تصوف را پسندیده و آن را از همه‌ی اها و عقاید بر می‌گزیند» (همان).

حجه الاسلام در «میزان الاعمال» و «المنقذ»، نحوه‌ی هدایت خویش به طریق تصوف را بیان می‌کند و تصوف را به طریقه‌ی متألهین اشعری مسلک گره می‌زند (غزالی، ۱۳۷۴: ۳۱-۳۸). وی در ابتدا آثار مشایخ طریقت صوفیه را مطالعه می‌کند؛ ولی به زودی در می‌یابد 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 مستی نمی‌زاید و با دانستن کیفیت سیری شکم سیر نمی‌شود» (غزالی، ۱۳۴۹: ۷۳). این فرایند به طوفان شش ماهه‌ی روحی او در بغداد می‌انجامد؛ طوفانی که در آن، زبان نامدارترین مدرس نظامیه‌ی بغداد از سخن و تدریس باز می‌ماند، از آب و غذا احتراز می‌جوید و پزشکان از معالجه‌ی او فرو می‌مانند. 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 طریق الهی‌اند، سیرت آن‌ها بهترین سیرت‌ها، راه ایشان راست‌ترین راه‌ها و اخلاق‌شان پاکیزه‌ترین خلق‌هاست... همه‌ی رفتار و کردار ظاهر و باطن



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

پروژه‌ی امام محمد در طول حیات علمیش را، چنان که در جایی دیگر به تفصیل از آن سخن رانده‌ایم (مرتضوی، ۱۳۸۹: ۶۴۵-۶۶۰) می‌توان «احیاء علوم دین» نامید که نام یکی از بزرگ‌ترین آثار وی نیز هست. غزالی خود را در هیأت یک احیاگر می‌بیند و می‌کوشد علوم دینی را که به همت مترسمان-عالم‌نمایان-همچون جسدی بی‌جان شده است، دوباره زنده کند^(۱). عرفان، آن دم مسیحایی است که با آن می‌توان این «علوم دینی» را «احیاء» کرد؛ در عین حال تصوف، عالی‌ترین 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^(۲) علم اسلامی مطرح می‌کند و از طرف دیگر، به این علم که به اندازه‌ی علم بودنش، عمل نیز هست؛ همچون ضابطه‌ای برای تمیز عالم از شبه عالم و علم از شبه علم می‌نگرد^(۳). امام محمد، مذهب تصوف را این گونه خلاصه می‌کند: «خلاصه‌ی این فرقه، قطع علاقه‌های شهوانی، تزکیه‌ی نفس و تخلیه‌ی آن از صفات پست و بالاخره تقوی و فضیلت بریدن از غیر خدا و فنای فی‌الله است؛ چنان یافتیم که در پیمودن این راه دو توشه لازم است یکی علم و



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 می‌کند، به همراه تصوف رسیدن به درجات عالی توحید را میسر می‌سازند. غزالی تحلیل لایه لایه خویش، از علوم دینی و شریعت را این گونه بیان می‌کند: «وی را ظاهریت که همگان دریابند و این چون قشری بود و وی را حقیقتیست که آن چون لب است و آن لب را نیز لبی دیگر و تشبیه به جوز^(۴) 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» (غزالی، 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 می‌یابند (غزالی، ۱۹۶۴: ۴۶-۴۷). با این اوصاف می‌توان گفت شریعت-مداری امام محمد عین عرفان او و عرفان وی عین شریعت‌مداری اوست. گرایش به تصوف، به اندیشه غزالی رنگ صوفیانه می‌بخشد و تبدیل به ضابطه‌ای برای تفکر وی می‌شود. سیاست امام محمد نیز تحت همین ضابطه شکل می‌گیرد و در منظومه اندیشه‌اش، عرفان و سیاست به نحو دیالکتیکی یک دیگر را تعیین می‌بخشند.

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



سیاست غزالی

عصری که غزالی در آن زندگی می‌کند، به سبب تحولات فراوانی که در درون و بیرون جامعه‌ی اسلامی رخ می‌دهد، بسیار متلاطم است. از سویی خلیفه در دارالخلافه‌ی بغداد به دلیل بی‌شوکتی، فساد و انحطاط درون دربارش، نامی بی‌نشان و اسمی بی‌مسمما 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 جامعه‌ی مسلمین را دست‌خوش انحطاط می‌کرد؛ 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 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. لائوس 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 نظامیه و به مناسب اعتمادی که با شخصیت‌ترین 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» (لثوست، ۱۳۵۴: ۱۰۶).

ظهور بحران در نهاد غزالی و ترک بغداد را نیز نمی‌توان خالی از انگیزه‌های سیاسی دانست؛ چنان که در دوره‌ی عزلت نیز او فارغ از دل‌مشغولی‌های 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 مبسوط‌ترین اثر امام محمد در سیاست، یعنی «نصیحة‌الملوک» می‌انجامد.

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 می‌گوید: «در معقولات طریق برهان دارم و آنچه دلیل عقلی اقتضاء می‌کند؛ اما در شرعیات مذهب قرآن» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۲) 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^(۵) 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 قیاس شرعی، تفکر مثبت و تصوف است. این رویکرد، به غزالی، اجازه می‌دهد در عین التزام به مبانی سیاسی اهل سنت، جماعت و تألیف شریعت‌نامه‌ای همچون رساله‌ی «المستظهری»، نوشته‌ای نیز به سنت مملکت‌داری ایرانیان باستان و قواعد عدالت ایران‌شهری بنگارد و قسمت دوم نصیحة‌الملوک را بر سیاق سیاست‌نامه‌های ایرانی بنویسد^(۶)؛ همان طور که المستظهر را «امام بالحق واجب الطاعة» (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۷) می‌



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 می‌کند: «سیاست، یعنی الف گرفتن و فراهم آمدن و یک دیگر را یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط داشتن آن» (غزالی، ۱۳۷۳: ۴۴). این تعریف را در دو کلمه خلاصه می‌کنیم: 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 می‌کند. تالیف و استصلاح، وسایلی هستند که زیستن در سرای دنیا که «منزل‌گاه است نه قرارگاه» را آسان‌تر می‌سازند؛ منزل‌گاهی که «در آن عاقل جز به زاد راه مشغول نشود و از دنیا به قدر حاجت کفایت کند» (غزالی، ۱۳۵۱: ۵۲-۵۳). 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 به عنوان علم تدبیر زندگانی دنیا نیز نمی‌تواند علمی اصیل و دارای ارزش ذاتی 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 رابطه‌ی 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 دل‌مشغولی دائم او به لزوم «تالیف و استصلاح»؛ یعنی دو فراورده‌ی مطلوب سیاست مجازی، او را به سوی این سیاست می‌کشاند و آن چه به عنوان شخصیت غزالی می‌شناسیم، در بین‌الهللین این سلب و ایجاب شکل می‌پذیرد. این سیاست و عرفان و نسبت این دو است که غزالی را در چهار سوی عالم سرگردان می‌کند و فهم نادرست نسبت بین عرفان و سیاست در تفکر غزالی، لاجرم منتهی به نافهمی «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^(۷) 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 حاصل می‌شوند؛ البته این امر مانع از آن نشد که او به بنیاد شهر بیندیشد، به چیزی شبیه وضع نخستین مدرن یابد و در باب منشأ پیدایش سیاست و لزوم آن به تأمل بپردازد^(۸)؛ 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 می‌توان از «شهر زمینی» آگوستین قیاس گرفت. غایت «شهر زمینی» برای آگوستین، گذراندن 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 نمی‌کند. مؤمنین در شهرهای زمینی زندگی می‌کنند؛ ولی روح‌شان متوجه شهر خداست و در واقع ساکن آن شهرند؛ شهری که ساکنان آن بر خلاف شهر افلاطونی نه فلسفه‌مداران؛ بلکه مؤمنان واقعی هستند. عناصری از این اندیشه به وجهی دیگر و به نحوی متفاوت در تفکر غزالی وجود دارد؛ غزالی می‌اندیشید 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 می‌آید؛ 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 نمی‌بیند؛ ولی می‌کوشد که حتی آن را نیز تحت ظابطه‌ی شرع درآورد- امری که با کمک فقه انجام می‌پذیرد- امام محمد برجنبه‌های باطنی شرع تأکید



می‌کند، شریعت را لایه لایه می‌بیند و لاغرت‌ترین این لایه‌ها، یعنی 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 می‌شود. سیاست دنیا و فقه به عنوان قانون آن، همچون پوسته‌ی گردو که بخش‌های درونی آن را حفظ می‌کند، بواطن شریعت را نگاه می‌دارد. چنین است که او تعریف مقبول خلافت، یعنی «حافظ دین و سیاست‌کننده‌ی دنیا» را می‌پذیرد. خلیفه «حافظ دین» است، کلیت دین را نگاهبانی می‌کند و با خلافت ظاهری او، وحدتی که تنها پیرامون مشروعیت خلیفه قابل دستیابی است، تحقق می‌یابد. امری که اساسی‌ترین 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 می‌یابیم، مسدود می‌کرد، عارفان را از دخالت در حکومت دنیا محروم می‌ساخت، پرونده‌ی 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 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 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 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 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^(۱۰)، 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 نمی‌کند؛ به عبارت دیگر عالم حقیقی عارفی مقید به شرعیات است. این عالم حقیقی، 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، اگر چه همه‌ی جهان وی را امیر گویند» (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۸).

در این‌جا غزالی در لفافه، تئوری عارف-حاکم را مطرح می‌کند؛ اما این تئوری آرمان‌گرایانه‌ی او در تقابل با دفاعیات وی از خلیفه و سلطان قرار دارد. موضعی از این دست است که عده‌ای را به تشکیک در صداقت غزالی سوق داده است؛ اما به نظر ما این آرمان‌خواهی را می‌توان با واقع-



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

حیث تقییدیه توضیح دهنده‌ی سرزدن عملی از کسی به اعتبار جنبه‌ای از شخصیت اوست؛ برای مثال وقتی می‌گوییم ابن سینا معالجه می‌کند، منظورمان ابن سینای طبیب و حیثیت طبابت اوست و هنگامی گفته می‌شود ابن سینا فلسفه می‌نویسد، مراد حیثیت فیلسوف بودن اوست. به همین ترتیب دفاع غزالی از خلافت و سلطنت به اعتبار فقیه بودن وی و بیان نظریه‌ی حکیم حاکم، از جهت عارف بودنش است (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

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

این دیالکتیک در دوره‌ی بازگشت امام محمد به تدریس جلوه‌ی بیشتری می‌یابد؛ در حالی که ما در نصیحه‌الملوک به طور عمیق و پیوسته دنیا ستیزی غزالی را شاهد هستیم و عرفان و تفکر عرفانی را مدار دایره‌ی سیاست می‌یابیم. در کتابی که به «سنجر» تقدیم می‌شود، سلطنت شرعی شاه ترک تئوریزه می‌شود. غزالی با این فرایند دیالکتیکی آن‌چه را که سیاست حقیقی و مجازی می‌داند، به هم پیوند می‌دهد. پس عرفان ارتباط دوگانه‌ای با سیاست دارد. تا آن‌جا که سیاست، سیاستی حقیقی باشد، عرفان‌مدار آن است و آن‌جا که سیاست، سیاستی مجازی است، عرفان از آن برکنار خواهد بود؛ ولی عارفی همچون غزالی به حکم التزامش به شرع و حیث تقییدیه‌ی فقاہت، 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 درنور دیده می‌شود و حجه‌الاسلام منظومه‌هایی برساخته از نگاه عرفانی به دنیا، سیاست ایرانی و خرد مثبت فراهم می‌کند. جریانی که شاخص‌ترین مولفه‌ی 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 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 می‌کرد و به دنیا در استقلال آن می‌پرداخت. 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 می‌نهد؛ همان گونه که فلسفه‌ی 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 پایه‌ی 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 دخیل‌ترین 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 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 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 تعقیب‌کننده‌ای جدی نیافت. به این ترتیب می‌توان 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 می‌توانست 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 می‌جست و دیگری سیادت مملکتی را.



نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت:

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

۲- از نظر غزالی، تصوف عالی‌ترین علوم است و این علم از نگاه او، نمونه‌ی ناب علوم اسلامی به شمار می‌رود؛

۳- 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؛

۴- تعبیر غزالی از دنیا و علم تدبیر آن، یعنی سیاست، تعبیری صوفیانه است. سیاست امام محمد تحت ظابطه‌ی عرفان شکل می‌گیرد و در منظومه‌ی اندیشه‌اش، عرفان و سیاست به نحو دیالکتیکی یک‌دیگر را تعیین می‌بخشند؛

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

۶- سیاست دنیا‌گرایز غزالی در عرصه‌ی عمل و نظر با مرگ وی پیروی نیافت و علی‌رغم اعتبار عظیم علمی امام محمد در عرصه‌ی سیاست چندان توجهی به او نشد.



پی نوشت‌ها

۱-وی در سرآغاز اثر عظیم و تأثیرگذار خود «احیاء علوم دین» چنین می‌گوید: «عزم من بر این جزم شده است که در زنده گردانیدن علم‌های دینی و تازه کردن بحث‌های یقینی کتابی نویسم» (غزالی، ۱۳۷۳، ج ۱: 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 می‌کند.

2- manifest

۳-غزالی می‌گوید: «روزگار از ایشان [علمای حقیقی] خالی گشته است و جهان از کسوت علم ایشان عاری مانده و جز مترسمان نمانده‌اند» (غزالی، ۱۳۷۳، ج ۱: 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: ۴۳-۷۵).

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 صنعت سیاست و سلطنت، دیگر صنعت 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: ۶۳-۶۶).

9-secular

۱۰- نخستین مرتبه‌ای که غزالی برای سیاست در این معنا مطرح می‌کند، سیاست قدسی پیامبران و انبیاء 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 سرپرستی امور دنیا (ظاهر) و مناسبات درون حیطه‌ی حکمرانی بین تمامی شهروندان (عوام و خواص) است. مرتبه‌ی سوم سیاست، مربوط به سیاست عالمان است؛ «عالمان وارثان پیامبرانند و پس از پیامبران تنها حکم ایشان بر بواطن خواص جاری است»؛ البته با توجه به بقیه‌ی مباحث غزالی به خوبی می‌توان فهمید که مراد وی از عالم چیزی فراتر از کسانی هم‌چون فقها و متکلمین است؛ عالم واقعی؛ هم‌چون پیامبر، از ظواهر می‌گذرد، باطن را در می‌یابد و طالبان علم را به سوی روشنائی رهنمون می‌کند. این عالمان، خواص را از «شک به یقین، از ریا به اخلاص، از رغبت به زهد، از کبر به تواضع و از عداوت به نصیحت» می‌رسانند (غزالی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۴۷).



فهرست منابع و مآخذ

- ۱- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵) *درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران: کویر.*
- ۲- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۳) *احیاء علوم دین ج ۱، ۲، ۳، ۴، ترجمه* موبد الدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- _____ (۱۳۴۹) *اعترافات غزالی، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، تهران: موسسه‌ی مطبوعاتی عطایی.*
- ۴- _____ (۱۹۹۴) *تهافت الفلاسفه، حقه‌ علی بوملحم، بیروت: دار مکتبه الهلال.*
- ۵- _____ (۱۹۶۴) *فضائح الباطنیه، حقه عبدالرحمن بدوی، کویت: دارالثقافه.*
- ۶- _____ (۱۳۷۳) *کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه.*
- ۷- _____ (۱۳۶۲) *مکاتیب فارسی غزالی، مصحح عباس اقبال، تهران، امیر کبیر.*
- ۸- _____ (۱۳۷۴) *میزان الاعمال، مصحح سلیمان دینا، ترجمه اکبر کسمائی، تهران: سروش.*
- ۹- _____ (۱۳۵۱) *نصیحه الملوک، به کوشش جلال الدین همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.*
- ۱۰- لائوس، هانری (۱۳۵۴) *سیاست غزالی، جلد ۱ و ۲، ترجمه مهدی مظفری، بی جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.*
- ۱۱- ماوردی (۱۴۰۶) *ابوالحسن الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیّه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.*
- 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.
 ۱۴ نظام 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.