



معارف

۲۵۹

xalvat.com

۳

دوره سوم، شماره

آذر - اسفند ۱۳۶۵

جواد طباطبائی : منحنی تحول اندیشہء سیاسی - غزالی

- برکت حسینی، استاد آقاسی ابن النقیلا
- تفسیر بر تفسیح شرح قصص الحکم خوارزمی
- منحنی تحول اندیشهء سیاسی غزالی
- جواهر الکتوز
- شرح داعی شیری بر رباعیات سعدالدین جتوبه
- ابن طارحی، شاعر حب الہی
- از این جهان به آن جهان
- نگاهی به واژه ها و تعبیرهای دال بر مردن و میراندن
- نصر اللہ پور جوادی
- مهدی بدین
- سید جواد طباطبائی
- تصنیف لیسب فاضل خردی
- علی رضا ذکاوی قراقرولی
- مسعود قاسمی



معارف

نشریه مرکز نشر دانشگاهی
هر چهار ماه یک بار منتشر می شود

مدیر مسئول: دکتر نصرالله بوجوادی
سر دبیر: اسماعیل سعادت

xalvat.com

دستیار فنی: سحیدباقر خسروی

طراح و صفحه آر: مهرنوش معصومیان

ناظر چاپ: علی صادقی

آراء و نظریات مندرج در مقاله ها و نقدها و نامه ها ضرورتاً مبین رأی و نظر مسئولان مرکز نشر دانشگاهی و مدیریت معارف نیست. معارف در ویرایش مطالب آزاد است. مطالبی که برای چاپ مناسب تشخیص داده نشود باز پس فرستاده نمی شود.

نشانی: تهران، خیابان دکتر بهشتی، خیابان یارک، شماره ۸۵
مرکز نشر دانشگاهی، دفتر معارف (منطقه پستی ۱۵۷۲۵-۲۶۹)

حروفچینی: لاینوترون مرکز نشر دانشگاهی
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه علامه طباطبائی
همه حقوق برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است.

بهای هر شماره ۳۰۰ ریال
بهای اشتراک سالانه ۱۶۰۰ ریال



معارف

دوره سوم، شماره ۳
آذر - اسفند ۱۳۶۵

فهرست xalvat.com

عنوان مقاله	نویسنده	مترجم / مصحح	صفحه
● برکت همدانی، استاد آئی عین القضاة	نصرالله پورجوادی	-	۳
● نقدی بر تصحیح شرح قصص الحکم خوارزمی	مهدی تدین	-	۳۵
● منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی	سید جواد طباطبائی	-	۵۵
● جواهرالکتوز شرح داعی شیرازی بر رباعیات سعدالذین حمویه	نجیب مایل هروی	-	۷۹
● ابن فارض، شاعر حبّ الهی	علیرضا ذکاوتی قراگزلو	-	۱۰۹
● از این جهان به آن جهان نگاهی به رازها و تعبیرهای دال بر مردن و میراندن	مسعود قاسمی	-	۱۵۷



معارف، دوره سوم، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۵

منحنی تحوّل اندیشه سیاسی غزالی

نوشته سید جواد طباطبائی

ایوحامد محمد غزالی یکی از درخشان ترین چهره های تاریخ اندیشه در ایران دوران اسلامی است. اگر چه نمی توان او را، در مقایسه با نام آوران بزرگ علوم عقلی و نقلی، همترازی بسیاری از آنان دانست، اما جامعیت معلومات و وسعت دانش، غزالی را صدرنشین این بزرگان کرده است. آوازه شهرت غزالی چنان بلند بوده است که گستره محدود مرزهای ایران و کشورهای اسلامی را پشت سر گذاشته و به سرزمینهای غربی رسیده است. چندان که او در مغرب زمین از بزرگترین نمایندگان اسلام تسنن به شمار آمده است.

xalvat.com



معرف

شاید به جرأت بتوان گفت که ابو حامد محمد غزالی در زمره معدود اندیشمندان ایرانی است که بیشتر از آنکه در مبین خود نامشان شناخته و یادشان زنده نگه داشته شده باشد در فراسوی مرزهای زادگاه خود شناخته و ارج گذاشته شده‌اند. غزالی شخصیتی است پیچیده و جامع و پژوهندگان غربی در زبانهای مختلف اروپایی به کاوش در آثار و ارزیابی اندیشه‌های وی پرداخته‌اند. شگفت اینکه ادبیات پر باری که از پژوهشها و مباحثات در شخصیت و احوال و آثار غزالی فراهم آمده است خود بازتابی است از نشیب و فرازهای سوانح زندگی اندیشمند نامدار ایرانی، چندان که گویی نام وی یاد او در مرگ و زندگی به یکسان با تعارض و تناقض آمیخته بوده است. آبشخور سخنان متفاوت و ارزیابیهای متعارضی را که در این باره گفته و ارائه شده است باید در متن و بطن سوانح زندگی و تحول فکری و ژرفای بی نظیر نوشته‌های او جست.

xalvat.com

بی گمان امام محمد غزالی شخصیتی یکپارچه و یکسویه نبوده است. احوال و اطوار ابو حامد از یک سو و کثرت و تنوع نوشته‌های او از سوی دیگر باعث شده است که هر کس از ظن خود با او یار شود و این البته به معنای آن نیست که پژوهندگان آثار امام اسرار از درون او نجسته‌اند. اما حتی اگر می توانستیم در اعماق ذهن و اندیشه‌های غزالی رسوخ کنیم، باز هم آن یکپارچگی شخصیت و شفافیت اندیشه‌ای که در بسیاری از نام‌آوران تاریخ اندیشه ایرانی سراغ داریم در او نمی یافتیم. از این حیث، ابو حامد محمد غزالی شخصیتی است بفرنج و استثنایی و به نظر ما این بفرنجی در قلمرو اندیشه سیاسی وی بیش از زمینه‌های متنوع دیگری که غزالی در آنها زور آزمایی کرده است در خور توجه و شایان بررسی است. در آنچه پایین تر می آید خواهیم دید که غزالی، فیلسوف سیاسی ایدئالیست، که با توجه به روایت خاص خود از اسلام به تصویر جامعه‌ای آرمانی و مطلوب می پردازد، در عین حال اندیشمندی است که واقعه‌های دنیای سیاست و رابطه نیروهای موجود در جامعه را از نظر دور نداشته است و در سطح عملی و نظری به مداخله در سیاست می پردازد. در واقع امام محمد غزالی، مدرس برجسته نظامی بغداد و مهمترین احیاگر فکری اسلام تسنن که روابط حسنه‌ای با خلیفه و سلطان وزیر دارد و مورد توجه و مشاوره آنان است، از هر فرصتی برای القاء آراء و اندیشه‌های خود استفاده می کند و با نصایح خود آنان را در انتخاب راه یاری می نماید. او همچنین زمانی که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد از به قدرت رسیدن امیر یا وزیری، در محدوده واقع بینی سیاسی، حمایت می کند، اگر چه انتخاب وی همیشه عاقبت محمود ندارد.



منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی

xalvat.com

از این دیدگاه نیز غزالی در میان نام آوران علم و ادب و دین ایرانی از موقعیتی استثنایی برخوردار است. اکثریت قریب به اتفاق اینان در برابر سیاست و قدرت سیاسی وضعی متفعل داشته‌اند و تا جایی که توانسته‌اند از توجیه آن خودداری نکرده‌اند^۱ در حالی که شمار محدودی از آنها به طور کلی به هر نوع قدرت پشت کرده و با تأکید بر اینکه هر گونه قدرتی، در نهایت، قدرت جا بیره و هر صاحب قدرتی جایز است، به نظم آرمانی و «مدینه فاضله» خود وفادار مانده‌اند. می‌توان گفت که غزالی هر دو شیوه را به یکسان ناصواب می‌داند. او در نصیحت گویی، ضمن پذیرش واقعیت سیاسی موجود، بر مبنای سیاست آرمانی خود، ولی «به قدر مقدوره»، توجه مخاطب خود را به اوضاع و احوال سیاسی جلب و او را در جهت بهبود وضع موجود نصیحت می‌کند. از نامه‌های غزالی به امیران و وزیران برمی‌آید که او، دانشمندی است آگاه از روح زمان، و اهل دقت در واقعیت‌های موجود و توجه به آنها.

باید به این نکته توجه داشت که اگر چه در اندیشه غزالی نظام سیاسی آرمانی منسجم و منضبطی وجود دارد، اما خود وی احتمال تحقق چنین نظامی را بسیار باریک می‌یابد. چندان که آرمان خواهی افراطی متشرعی چون غزالی در واقع بینی وی رنگ می‌بازد. البته معنای این سخن آن نیست که واقع بینی سیاسی غزالی همواره جانشین سیاست آرمانی او می‌شود؛ به گمان ما چنین نظری درست نیست. بهتر بگوییم، آرمان خواهی و واقع بینی سیاسی به موازات هم در اندیشه غزالی تحول و تکامل پیدا می‌کنند و در حقیقت مشکل اساسی اندیشه سیاسی در همین تعارض و تنش میان دو شیوه رویکرد به مسائل سیاسی نهفته است. تنشی که باید به درستی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. باید گفت که غزالی با حفظ تعارض و تنش میان آرمان خواهی و واقع بینی، یا با توجه به اینکه نتوانسته است آن تنش را کاهش دهد و احتمالاً هماهنگی و سازشی میان آن دو برقرار نماید، خود را در موقعیت دشواری قرار داده است، تاجایی که برخی از مفسران آثار وی در صداقت نظریات و رسوخ اعتقادات وی جداً تردید کرده‌اند و شاید در این تردید از راه صواب چندان دور نیفتاده باشند.^۲

چنان که اشاره شد، ابو حامد محمد غزالی نظریه پرداز واقع بینی سیاسی نیز هست. می‌توان گفت که غزالی از این حیث که نظریه پرداز واقع بینی سیاسی است با کتاب نصیحة الملوك خود جایگاهی استثنایی در میان سیاست‌نامه نویسان دارد و همین موقعیت ممتاز اوست که تفسیر نصیحة الملوك و تعیین مقام و موقعیت این کتاب را در مجموع اندیشه سیاسی غزالی دشوار می‌سازد. در این مقاله سعی خواهیم کرد که به طرح این مشکل پردازیم و عناصری از یک جواب احتمالی را ارائه نماییم. به نظر ما غزالی، نظریه پرداز آرمان خواهی



معاری

xalvat.com

سیاسی، بی آنکه از اصول و نظریات خود عدول و اعراض کرده باشد، به لوازم و الزامات قدرت سیاسی به گونه‌ای که در خلافت عباسیان و سلطنت سلجوقیان عینیت یافته بود توجه نموده و با تحلیل آن سعی کرده است با استفاده از موقعیت ممتاز اندیشمندی مورد اعتماد خلافت و سلطنت، قدرت سیاسی را به اعتدال و عدالت سوق دهد و آن در اصلاح کند.^۳

این نکته را باید به اجمال یادآور شویم که اندیشه «انقلاب» یعنی تغییر قهر آمیز روابط و مناسبات اجتماعی و سرنگونی قدرت سیاسی در تفکر دوران قدیم جایی ندارد و به این علت است که به طور کلی آرمان خواهی فیلسوفان سیاسی، مدینه فاضله‌ای - یعنی ناکجا آبادی - بیش نیست و کاربردی در واقعیت و متن جامعه ندارد. از این دیدگاه می‌توان گفت که نویسندگان «مدینه فاضله» توجهی به واقعیت اجتماعی واقعاً موجود نداشته و صرفاً به تصویر افق فاضله‌ای پرداخته‌اند که انسان یا سیر در جهت آن می‌تواند سعادت‌مند گردد. اما نویسندگان مدینه فاضله در دوران قدیم به بحث در راه‌های نیل به مدینه فاضله و چگونگی تحقق عملی آن نپرداختند، زیرا که از سویی در نظر آنان هرگونه کوشش سیاسی در جهت تحقق آرمانهای مدینه فاضله مستلزم اعمال و استقرار «رابطه‌ای تغلیبه» بود و در واقع در فلسفه سیاسی قدیم میان جامعه تغلیبه و مدینه فاضله تعارضی غیر قابل حل وجود داشت.

اما از سوی دیگر این تعارض میان جامعه تغلیبه و مدینه فاضله قرع بر طبیعت و ماهیت فلسفه قدیم بود که هرگونه تصرف در نظام عالم و روابط آدم را نفی می‌کرد و بدین ترتیب فلسفه سیاسی و مدینه فاضله در دوران قدیم فقط می‌توانست افقی در جهت زندگی سعادت‌مندان باشد که انسانهای بافضلیت، آزادانه و به اختیار، در جهت آن به سیر و سلوک می‌پردازند. خلاصه اینکه فلسفه سیاسی قدیم، با نفی مفهوم انقلاب به معنای جدید کلمه، متوجه «اصلاح» جامعه و تعدیل روابط و مناسبات اجتماعی و سیاسی بود و سعی می‌کرد تا جایی که ممکن است افراد را متوجه فضیلت‌های انسانی و در نتیجه زندگی توأم با سعادت بنماید.

همین‌طور اندیشه انقلاب برای سیاست‌نامه‌نویسان نیز اندیشه‌ای بیگانه است. سیاست‌نامه‌نویسان به نوبه خود به لوازم و الزامات تفکر قدیم توجه دارند و نمی‌توانند از محدوده آن فراتر روند. اما اختلافی اساسی سیاست‌نامه‌نویسان را از فیلسوفان مدینه فاضله جدا می‌کند، چنان که گذشت، فیلسوفان مدینه فاضله، به علت اینکه تصرف در عالم و سلطه بر آدم را نمی‌پذیرند، به نفی بنیان فکر سیاسی مبتنی بر تغلب می‌پردازند، در حالی که شالوده نظری سیاست‌نامه‌نویسی بر تغلب و سلطه بر آدم استوار است.



متحنی تحول اندیشه‌ی سیاسی غزالی

xalvat.com

در مقاله «مقدمه بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران» توضیح داده‌ایم که اندیشه‌ی سیاسی در تمدن ایران دوران اسلامی به طور کلی از نظر ماهیت و طبیعت به دوران قدیم متعلق است. همین طور بر مبنای ملاحظات ارائه شده در همان نوشته می‌توان گفت که هیچ‌یک از نمایندگان بزرگ اندیشه‌ی سیاسی در ایران در جمع میان سیاستنامه و مدینه فاضله یعنی در جمع میان توجیه تغلب و تأمل در سیاست مبتنی بر مناسبات فاضله کوششی نکرده است.^۴ به نظر می‌آید که در وضع فعلی اطلاعات ما از تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران و با توجه به متنهایی که در دسترس ما قرار دارد ابو حامد محمد غزالی بگانه اندیشمند ایرانی است، که اگر هم به جمع میان سیاستنامه و مدینه فاضله نپرداخته باشد، لااقل در هر دو مورد کوششی شایان توجه کرده است. از این نظر بحث در آراء سیاسی غزالی باینکه از مهمترین فصلهای تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران باشد، تاریخی که متأسفانه تا کنون حتی طرحی از آن را هم نتوانسته‌ایم ارائه کنیم. اگرچه در پژوهشهای ایرانی مربوط به غزالی - که تعدادشان از عدد انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کند - درباره‌ی سیاست غزالی سخن چندان با معنایی نمی‌توان یافت، اما خوشبختانه تحقیقات خاورشناسان مغرب زمین، با توجه به اهمیت و جایگاه ویژه غزالی در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی تا اندازه‌ای خلأ را پر کرده است. بلافاصله باید این قید را افزود که عمده پژوهشهای خاورشناسان دریاب سیاست غزالی، به بخش آرمانی سیاست وی مربوط می‌شود. آنان اغلب کوشیده‌اند تا بر مبنای کتاب اسما علم الدین و با رجوع به آثار فقهی غزالی به بازسازی خطوط اساسی سیاست آرمانی وی بپردازند. به همین دلیل کتاب مهم نصیحة الملوك که نه تنها در مجموعه آثار غزالی بلکه در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی اثر بی‌نهایت مهمی است چندان مورد توجه و تحلیل قرار نگرفته است. یکی از دلایل این امر شاید این باشد که نصیحة الملوك اثری استثنایی در میان نوشته‌های غزالی است و توضیح علت وجودیش با توجه به مجموعه آثار وی چندان آسان نیست، اگرچه بر پایه‌ی اطلاعاتی که از زندگی سیاسی غزالی داریم می‌توان جواب نسبتاً روشنی برای این معما ارائه کرد.^۵

در مقاله حاضر سعی ما بر آن خواهد بود که به توضیح آراء سیاسی غزالی در نصیحة الملوك بپردازیم و جایگاه این اثر را در مجموعه نوشته‌های وی تا جایی که اطلاعات محدود کنونی در باب اوضاع و احوال تاریخی زمان غزالی و درگیری وی با سیاست آن دوران اجازه می‌دهد، روشن سازیم. بنابراین، از جنبه‌ی آرمان خواهانه اندیشه‌ی سیاسی غزالی صرف نظر می‌کنیم و می‌کوشیم تا چگونگی گذار غزالی را از سیاست آرمان خواهانه به سیاستی واقع بینانه درک کنیم. اهمیت غزالی در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران در این است که ترسیم



معارف

منحنی اندیشه سیاسی وی می تواند ما را در ترسیم منحنی اندیشه سیاسی در ایران به طور کلی یاری کند، زیرا تحول فکری غزالی، لااقل در حوزه اندیشه سیاسی، بازتابی از تحول اندیشه سیاسی در ایران از آرمان خواهی به واقع بینی و از اندیشه آرمانی مدینه فاضله به توجیه اصالت قدرت و روابط مبتنی بر سلطه و تغلب است. xalvat.com

بسیاری از شارحان آثار غزالی و به ویژه مخالفانی همچون ابن رشد، تحولات درونی و انقلاب فکری وی را به جد نگرفته و در صداقت غزالی تردید و تأمل کرده اند. قصد ما این نیست که به ارزیابی قضاوتی از این دست بپردازیم که احیاناً یکسره بی اساس نیست. حتی اگر در صداقت یا عدم صداقت غزالی یقین حاصل می کردیم، این یقین نمی توانست گرهی از کار ما که می خواهیم به توضیح منطق تحول اندیشه سیاسی غزالی بپردازیم بگشاید. هدف ما نه توضیح تحول ذهنی غزالی، اندیشمند متشرع، بلکه بررسی امکان تحلیل عینی منطق درونی اندیشه سیاسی اوست و در این راه، تحول ذهنی و منحنی آن، اماره ای بیش نمی تواند باشد. مسئله اصلی این است که به هر حال غزالی متشرع اهل فکر سیاسی و مداخله در مناسبات و روابط قدرت نیز بود و حتی خود او، خصوصاً در زمانی که مدرس نظامیه بغداد بود، سهمی در توزیع عمومی قدرت سیاسی داشت. در شرایطی که نظامیه بغداد بنیاد گذاشته شد و اصولاً نفس تأسیس نظامیه به دست خواجه نظام الملک طوسی و تدریس در آن عملی سیاسی بود و در حقیقت نظامیه می بایستی به تهیه آن «سپهمنان ایدئولوژیکی» بپردازد که بتواند خانه از پای بست ویران خلافت عباسیان را، هر چند برای مدتی به ظاهر استوار نگاه دارد.

خلافت عباسیان در دوران فرمانروایی ترکان سلجوقی با دو خطر عمده از درون و بیرون مواجه بود، دو خطری که هر یک به نوعی لریزه در ارکان دستگاه خلافت انداخته بود: خلافت در درون با جنبش شیعی اسماعیلی و در بیرون با صلیبیان درگیر بود، بی آنکه بتواند راه حلی قاطع برای این دو بحران بیابد. در دوران حیات غزالی، هم صلیبیان و هم جنبش اسماعیلی به تدوین نظریه منسجم و منضبطی نائل آمده بودند و بنابراین رویارویی با آن دو صرف رویارویی نظامی نبود، بلکه خلافت عباسیان می بایستی به سلاح نظری اسلام تسنن نیز آراسته شود. بدین ترتیب بود که تأسیس نظامیه به طور عام و عمل و اقدام افرادی مانند غزالی در تعامی ابعاد آن سیاسی بود و نمی توانست نباشد.

اما خطری که از ناحیه صلیبیان در برابر خلافت قرار داشت در واقع خطری بود در بیرون مرزها و به هر حال به دور از کانون انتشار قدرت سیاسی خلافت، و بنابراین خطری کمتر و نسبت به خطر درونی تقریباً غیرقابل اهمیت بود. به همین علت است که عمده کوشش



معنوی تحول اندیشه سیاسی غزالی

غزالی به مبارزه ایدئولوژیک با خطر درونی معطوف شده است. در حالی که رد باطنیان و اباحتیان در مرکز اشتغالات غزالی قرار دارد و اشارت وی به مسیحیت کاملاً به حاشیه آثار او رانده شده است.

xalvat.com

اینجا باید با توجه به آنچه گذشت و با استفاده از فرصت اضافه کنیم که ارزیابی غزالی از دو خطر بیرونی و درونی و توجهی که به خطر یا بهتر بگوییم به بحران درونی قلمرو دستگاه خلافت عباسیان معطوف می‌دارد نشان‌دهنده تحلیل واقع‌بینانه وی از سیاست است. آنچه خلافت عباسیان و به طور کلی وحدت اسلام تسنن را به مخاطره می‌انداخت بحران داخلی بود، زیرا هم توان قدرت سیاسی ایدئولوژیک در درون جای دارد و هم خطری که می‌تواند آن را جدأ تهدید کند. درستی تحلیل غزالی را تحلیل و عمل دشمنان وی نیز که بر قدرت سیاسی ایدئولوژیک از نوعی دیگر، اما با همان منطبق درونی، تکیه داشتند اثبات می‌کرد. ب. لویس در این باره می‌نویسد: «به استثنای معدودی، قربانیان اسماعیلیان سنی بودند، اسماعیلیان اثنی عشریان و یا دیگر شیعیان را مورد حمله قرار نمی‌دادند و نیز خنجرهایشان را علیه مسیحیان و یهودیان بومی به کار نمی‌بردند. حتی حملات آنها به صلیبیان در شام انگشت شمار است... دشمن اسماعیلیان دستگاه سیاسی، لشکری، اداری و دینی اهل تسنن بود. قتل اهل تسنن برای ترسانیدن، تضعیف و سرانجام برافکندن این دستگاه بود.»^۷ در اردوگاه مخالفان اسماعیلیان، یعنی در دستگاه خلافت و در نزد نظریه‌پردازان آن نیز این ارزیابی جای خود را باز کرده بود. غزالی در المنقذ من الضلال در علت پرداختن به مذهب اهل تعلیم می‌نویسد: «در این هنگام کار مذهب تعلیم بالا گرفته و اقوالشان در میان مردم پراکنده شده بود و درباره معرفت به امور از جانب امام معصوم قائم به حق سخنانی در خلق در انداخته بودند. بر آن شدم که در آراء و عقایدشان کند و کاو کنم و ببینم در کتابهایشان چه می‌گردد. در این اوان دستوری از دستگاه خلافت آمد که در آن مرا برای تألیف کتابی در مذهب ایشان فرمان داده بود. چون سرباز-زودن از این کار برابم ممکن نشد، بنابراین به صورت محرکی بیرونی بر انگیزه‌های اصلی درونی‌ام افزوده شد.»^۸

به هر حال با به قدرت رسیدن اسماعیلیان در روابط میان شیعیان و دنیای تسنن دگرگونی ژرفی پدیدار گشته بود. به طور کلی نهضتهای شیعی طرفدارانی در میان تمامی طبقات و گروههایی که از ظلم و ستم خلافت بغداد به تنگ آمده بودند پیدا کرد، اما با پیدا شدن نهضت اسماعیلی جناح افراطی تشیع توانست طرفداران تقیه و حزم و احتیاط را موقتاً از میدان خارج نماید.^۹ هدف اصلی شیعیان اسماعیلی سرنگونی قهرآمیز دستگاه خلافت بود که از



معارف

نظر متشرعان اهل سنت، مانند غزالی، می‌توانست اسباب زوال و تلاشی همه‌جانبه شریعت را فراهم آورد. اسماعیلیان قبل از شکست جنبش فاطمیان در مقابل خلافت عباسیان توانسته بودند ایدئولوژی منسجم و منظمی را تأسیس و تدوین کنند که جاذبه‌های خاصی برای کلیه بخشهای روشنفکری آن روزگار داشت.^{۱۱} بدین ترتیب در این دوران بحرانی که در عین حال دوران احیاء عالم تسنن نیز بود «ترکیب جدیدی از مذهب تسنن پرداخته شد که هم پاسخ به رقابت فکری اندیشه اسماعیلی را در برداشت و هم جوابگوی کشش دین اسماعیلی بود.»^{۱۱}

با به قدرت رسیدن اسماعیلیان ایران، دو تفسیر متضاد از دیانت اسلامی و همینطور دو قدرت سیاسی - و یا بهتر بگوییم قدرت ترکان سلجوقی و ضد قدرت دعوت جدید - در برابر یکدیگر قرار گرفتند و به زور آزمایی پرداختند. آرمانهای اسماعیلی خالی از جاذبه نبود و همان طور که ب. لویس می‌نویسد: «برای بسیاری از کسانی که از حکومت سلجوقی دل خوشی نداشتند کیش اسماعیلی به صورت جدیدش، انتقاد و موشکافی فریبنده‌ای بود از عقاید مرسوم اهل تسنن که اینک یا یک خط‌مشی مؤثر انقلابی همراه گشته بود. «دعوت قدیم» کیش اسماعیلی با شکست مواجه شده بود، دولت فاطمی در حالت نزاع بود و احتیاج به یک «دعوت جدید» و یک روش جدید بود. این دعوت و این روش جدید را یک نابغه انقلابی به نام حسن صباح ابداع کرد»^{۱۲}.

xalvat.com

در همین زمان، و حتی دهه پیش از آن، سستی و رخوت در ارکان دستگاه خلافت افتاده بود که رویارویی مستقیم آن را از سویی با صلیبیان در بیرون غیر ممکن می‌کرد. در این دوران، خطری جدی از جانب صلیبیان متوجه شریعت و نظم سیاسی مبتنی بر آن که دستگاه خلافت تبلور آن بود می‌شد. دستگاه خلافت در عمل نشان داده بود که بر اثر فساد و انحطاطی که بر آن حاکم شده بود توان مقابله با آن خطر جدی را نداشت و لازم بود تا با حمایت از سلطنت و تقویت آن، سدی در برابر صلیبیان ایجاد گردد. از سوی دیگر دیر زمانی بود که دستگاه خلافت توان رویارویی با دشمن داخلی را نیز از دست داده بود و حتی الامکان احیاء و تجدید حیات آن نیز غیر ممکن شده بود.^{۱۳} این احتمال وجود دارد که غزالی نیز به سبب آشنایی نزدیک با دستگاه خلافت و سلطنت به چنین نتیجه‌ای راهبر شده و با تکیه بر واقع‌بینی سیاسی، تقویت سلطنت را از نظر سیاسی و عملی، بدون نفی مشروعیت خلافت، و جهت همت خویش ساخته باشد تا از آن طریق به نجات ملک و مملکت یاری رساند. با توجه به تفسیری که غزالی - و همچنین اکثریت سیاستنامه نوپسان آن روزگار - از رابطه ملک و دین داشتند، نجات



منجی تحول اندیشه سیاسی غزالی

ملك و مملكت بر نجات شريعت تقدم داشت، زیرا که اگر چه دين و ملك توأمانند، اما بقای دين بی ملك امکان پذیر نیست.

xalvat.com

چنین تفسیری از واقعیت، صرف يك تحليل نظری از حوادث و رویدادها نیست که غزالی بدان رسیده باشد در عمل ضعف و یو شمالی بودن خلافت مشهور عام و خاص بود. خاورشناس روسی، باوتولد، که درباره رابطه خلیفه و سلطان به تأملی موشکافانه پرداخته است در این باره می نویسد: «اشاره ای نیست بر اینکه در آن روزگار، اجتماع امید خود را بر عباسیان دوخته و از آنها چشم داشته باشد که یوغ فرمانروایان شیعی را از گردن خود به دور اندازند و دوباره مسلمانان [سنی] را در زیر سیطره خود متحد گردانند.

«ظاهر آنظر مؤمنان نه به بغداد بلکه به بخشهای غربی ایران دوخته شده بود که در آنجا سامانیان و پس از آنها غزنویان و استیلاگران ترك ايلك خانی و سلجوقی، بر عکس بو بیان که حکومت بغداد را به دست آورده بودند، بیرق سنت را بلند برافراشته و آرمان اتحاد دولت و دين را در زیر سیطره فرمانروایان دنیوی در اسلام پدید آورده بودند. این فرمانروایان در عمل یکسره استقلال داشتند، اما خود را اتباع و قادار خلیفه - مقتدای روحانی همه مسلمانان می نامیدند»^{۱۴}

چنین استنباطی از قدرت خلفا، علی رغم مشروعیّت آنان نه تنها در میان عامه مردم، بلکه در دربار سلاطین نیز وجود داشت، زیرا اگر چه سلاطین آبشخور مشروعیّت سیاسی خود را نيك می شناختند و به انکار آن نمی پرداختند، لیکن قدرت سلطنت را یگانه پاسدار و نگهبان دستگاه خلافت می دانستند. گویی که اعتقاد به خلل ناپذیری اساس مشروعیّت خلافت، در نظر، با اعتقاد به سنستی شالوده آن، در عمل، توأم بود. درباره تلقی سلاطین سلجوقی از قدرت دستگاه خلافت، ب. لویس می نویسد: «فاتحان ترك خود را وظیفه دار خدمت به اسلام احساس می کردند و مسئولیت آنها به عنوان حامیان جدید دستگاه خلافت و آربابان دنیای اسلام، حفظ و دفاع از آن در مقابل خطرات داخلی و خارجی بود. آنان این وظیفه را به کاملترین وجهی انجام دادند. فرمانروایان و سر بازان ترك، قدرت و نیروی سیاسی و نظامی لازم را برای مقاومت، جلوگیری و دفع دو خطر بزرگ که عالم تسنن را تهدید می کرد، یعنی مبارزه با خلفای اسماعیلی و بعدها هجوم صلیبیان اروپا به وجود آوردند.»^{۱۵}

به احتمال قوی، ابو حامد محمد غزالی با تکیه بر چنین تحلیلی از اوضاع و احوال و با چنین استنباطی از قدرت سیاسی خلافت به دوران زاویه نشینی خویش خاتمه داده و درصدد هدایت و اصلاح خلق برآمده است. هدیهی است که همچنان که زاویه نشینی غزالی دلایل



معارف

xalvat.com

سیاسی نیز داشته است، برابر آنچه می توان از المنقذ من الضلال دریافت، ترك زاویه نشینی او هم فاقد دلایل سیاسی نیست. می دانیم که در این کتاب نیز غزالی مانند اغلب نوشته های خود به شدت یافتن تبلیغات باطنیان توجه و به خطرهایی که آنان در قلمرو نظر و سیاست عملی می توانستند به وجود آورند اشاره کرده است. غزالی به صراحت می گوید که در دوران زاویه نشینی با علم به اینکه بیش از دیگران به دقایق شبهات و مشکلات تبلیغات و فلاسفه آگاه است دچار نگویش وجدان شده است. غزالی با خود می گوید: «مگر نصی بینی که درده همگانی شده و طبیبان، بیمار و خلق در معرض نابودی افتاده اند».^{۱۶}

امام محمد غزالی علی رغم باور خلل ناپذیر بر اینکه بی سامانیها و بی رسمیهای روزگار از حد گذشته است و جمهور مردم به درد مزمن بددینی و سست ایسانی گرفتار آمده اند و فقط اوست که از درد و درمان آگاه است به تأمل پرداخته می نویسد: «تخت با خود گفتم که برای از بین بردن درد و برخورد با این ظلمت چه چگونگی بر خیزم؟ حال آنکه روزگار روزگار سستی و بی ایمانی و دور دور باطل است. اگر بخواهی مردم را از بیراهه به راه آوری نه این است که همه مردم با تو دشمن خواهند شد، و اگر چنین شود چگونه با آنها مقاومت می کنی؟ و چگونه با آنها توان زیستن؟ این کار باید در روزگاری مساعد و در زمان پادشاهی دیندار و نیرومند انجام گیرد. مدتی کار عزلت و کوتاهی از حقیقویی را ادامه دادم و کار را به خدای تعالی وا گذاشته بودم. در این حال انگیزه ای در پادشاه وقت به وجود آمد که انگیزه ای درونی بود و از هیچ امر خارجی مایه نمی گرفت. مرا امر کرد تا به نیشابور بروم و برای رویارویی با فتنه مهیا شوم. کار به جایی رسید که اگر اصرار می ورزیدم به خطر می کشید. یا خود گفتم دیگر مجال نشستن نیست و دلیلی برای عزلت و کناره گیری و استراحت نمانده است. تا کی برای خود پرستی و برکناری از آزار خلق، خود را کنار کشم و برای راهنمایی خلق و حقیقویی تن به رنج و سختی نسپارم؟»^{۱۷}

چنان که از فقره بالا می توان دریافت غزالی ترك زاویه نشینی و اقدام به احیایگری را وابسته و منوط به ظهور پادشاهی می داند تا به حمایت او پشت گرم باشد. ظاهراً امام محمد غزالی بایستی در ناصیه پادشاه زمان نشانی از تحول و انقلاب در اوضاع و احوال دیده باشد و همین اقتران اختر خود با اختر پادشاهی صاحب معدلت است که او را امیدوار می سازد که زمان برای تجدید دیگر باره سنت دینی آماده است. (در این باب (یعنی ترك زاویه) با گروهی از اهل دل و حال مشورت کردم. همگی اتفاق کردند که از عزلت بیرون آییم و زاویه را ترك گویم. خوابهای بعضی از شایستگان که به تو اثر واقع می شد این کار را سر آغاز خیر و رشد



معنوی تحول اندیشه سیاسی غزالی

معرفی می‌کرد که باید از طرف خداوند پاك در رأس این سده از زمان واقع شود. زیرا خداوند در هر صد سال دینش را وعده تجدید و احیا داده است.^۸ به احتمال زیاد مرگ بر کبارق، در سال ۴۹۸، در این بازگشت به زندگی قعال بی‌تأثیر نبوده است و انقلاب درونی غزالی با تحولی در اوضاع بیرونی توأم شده است.^۹ و او را به اینکه احیاگری است که در آغاز سده‌ای نو برای تجدید سنت آمده است راهبر شده است.

xalvat.com



از توضیحات اجمالی بالایی توان به اهمیت سیاست در دوران غزالی و نقشی که در تحول اندیشه او داشته است پی برد. این ملاحظات نظری و تاریخی به روشنی نشان می‌دهد که غزالی، اهل عمل و اندیشمند سیاسی، نمی‌توانسته است در حاشیه زندگی سیاسی و اجتماعی زمانه قرار بگیرد و بنابراین در اندیشه و عمل با مسائل زمان و دوران خود درگیر شده است. از این دیدگاه، به نظر ما نمی‌توان تردید داشت که غزالی در اواخر عمر، همزمان با نوشته شدن المنقذ من الضلال و توضیح بازگشت به زندگی فعالانه و ترك زاویه نشینی، بنا به درخواست پادشاه سلجوقی به تصنیف نصیحة الملوك پرداخته و در آن بعد از ارائه مقدمه‌ای در بیان احکام و نصایح شرعی با سلطان به زبان اوسخن گفته است، همچنان که در المستطهری به زبان خلیفه سخن آغاز کرده بود که گفته‌اند: «كلم الناس علی قدر عقولهم».

پس اگر، به طوری که گفته شده است، نصیحة الملوك اثری استثنایی در مجموعه نوشته‌های غزالی است، می‌توان گفت که آن اثر استثنایی است مؤید قاعده و از منطبق درونی تحول اندیشه سیاسی غزالی تخطی نمی‌کند. به عبارت دیگر اندیشه سیاسی غزالی وحدتی دارد که تنوع آثار و اختلاف بیان و تعبیر خللی بر آن وارد نمی‌سازد. اما این وحدت که وحدت منطبق و انسجام درونی اندیشه غزالی است از مجرای «تبعات ادبی» و توجه به ظاهر ممکن نمی‌گردد.^{۱۰} بنابراین در پی ملاحظاتی که آمد و با توجه به نتایجی که از آن ملاحظات گرفتیم کوشش می‌کنیم تا تداوم و وحدت اندیشه غزالی را در مواجهه با قدرت سیاسی، با توجه به برخی از فقرات به ظاهر متعارض نوشته‌های مختلف او، باز نماییم.

اساس نظریه سیاسی غزالی بر این اصل استوار است که حیات آدمی مجموعه‌ای است از دین و دنیا و نظام دین جز از طریق نظام دنیا سامان نمی‌یابد. غزالی در کتاب فاتحة العلوم می‌نویسد: «ان مقاصد الخلق مجموعة فی الدین و الدنيا و لا نظام للدین الا بتظام الدنيا. فان الدنيا رعة الآخرة و هی الآلة الموصلة الی الله تعالی لئن اتخذها آلة ولم يتخذها وطنًا ومستقرًا. و لیس ینتظم امر الدنيا الا باعمال الآدمیین».^{۱۱} این تعارض میان دین و دنیا و کوشش در جهت حل آن شالوده



معارف

xalvat.com

اندیشه سیاسی غزالی و محور اصلی تأملات وی در باب سیاست است و درست به دلیل وجود این دو قطب متعارض، و نوسان غزالی، اندیشمندان اهل تسنن، در میان آن دو، با توجه به تحولات رویدادهای سیاسی است که منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی وجود دارد.

تفاوت اساسی میان سیاستنامه‌ها و آنچه ما شریعت نامه خوانده‌ایم^{۲۲} در این است که سیاستنامه‌ها به طور کلی دنیا و روابط دنیوی را اساس تحلیل سیاسی قرار داده‌اند و دیانت را یکی از عوامل قوام اجتماع انسانی دانسته‌اند، اما برعکس در اغلب شریعت نامه‌ها دنیا قابل لحاظ نیست، مگر به صورت مزروع آخرت و این نکته که ما گذرا اشاره‌ای به آن می‌کنیم، برای تحلیل سیاسی، آثار و نتایج مهم در برداشته است. به نظر می‌آید که غزالی خواسته است راه حل سومی برای این دوراه حل ارائه کند و به همین جهت او هم به تأمل در معنای دنیا می‌پردازد و هم مراتبی برای سیاست قائل می‌شود. غزالی در اقتصاد می‌اعتقاد، در باب معنای دنیا، می‌نویسد: «فان قيل لم قلت ان نظام الدین لا یحصل الا بنظام الدنیا بل لا یحصل الا بخراب الدنیا فان الدین والدنیا ضدان والاشغال بعمارة احدهما خراب الآخر. قلنا هذا کلام من لا یفهم ما نریده بالدنیا الآن فانه لفظ مشترک قد یطلق علی فضول التعم و التلذذ و الزیادة علی الحاجة و الضرورة و قد یطلق علی جمیع ما هو محتاج الیه قبل الموت و أحدهما ضد الدین و الآخر شرطه و هكذا یغلط من لا یمیز بین معانی الألفاظ المشترکة فنقول نظام الدین بالمعرفة و العبادة لا یتوصل الیهما الا بصحة البدن و بقاء الحیاة و سلامة قدر الحاجات من الکسوة و المسکن و الاقوات و الأمن من سائر الآفات، و لعمری من أصبح آمناً فی سر به معافی بدنه و له قوت یومه فکأنما هیئت له الدنیا بحذاقیرها و لیس یأمن الانسان علی روحه و بدنه و ماله و مسکنه و قوته فی جمیع الاحوال بل فی بعضها فلا ینتظم الدین بتحقیق الأمن علی هذه المهمات الضرورية و إلا فمن کان جمیع اوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سیوف الظلم و طلب قوته من وجوه الغلبه مٹی یتفرغ للعلم و العمل و هما وسیلتاه الی سعاده الآخرة فاذن بان نظام الدنیا أعنی أن مقادیر الحاجة شرط لنظام الدین»^{۲۳}.

غزالی با عنایت به چنین رابطه‌ای میان دین و دنیا به تعریف سیاست و انواع آن می‌پردازد و ضمن توضیح مراتب سیاست، تمایزی اساسی میان سیاست آرمانی و واقعی وارد می‌نماید. در فاتحه العلوم با تأکید بر اهمیت تنظیم امور دنیوی و فراهم آوردن اسباب آن در بیان معنای مراتب سیاسی می‌نویسد: «واعنی بالسیاسة استصلاح الخلق بأرشادهم الی الطریق المستقیم المنجی فی الدنیا و الآخرة و هی علی اربع مراتب: الاولى و هی العلیاء سیاسة الانبیاء، و حکمهم علی الخاصة و العامة جمیعاً فی ظاهرهم و باطنهم. الثانية سیاسة الخلفاء و الملوك السلاطین و حکمهم علی الخاصة و العامة جمیعاً لکن علی ظاهرهم لا علی باطنهم. و الثالثة سیاسة العلماء بالله و یدینه الذین هم ورثة الانبیاء



منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی

و حکمهم علی باطن الخاصة فقط، ولا یرتفع فهم العامة الی الاستفادۃ منهم، ولا تنتهی قوتهم الی التصرف فی ظاهریهم بالانزاع والتمنع. والزابعه الوعاط، وحکمهم علی یواطن العامة فقط. واشرف هذه المقامات بعد النیوة افادة العلم وتهذیب نفوس الناس علی الاخلاق المذمومة المهلكة وارشادهم الی الاخلاق المحمودۃ المسعودۃ وهو المراد بالتعلیم.^{۲۴}

xalvat.com

علی رغم اینکه غزالی بعد از سیاست انبیا سیاست علما را اشرف سیاست می داند، اما با اندک دقتی معلوم می گردد که با ختم دایره نبوت، یگانه سیاستی که می تواند به تنظیم واقعی امور بپردازد سیاست خلفاء ملوک و سلاطین است که غزالی آنان را همتر از با یکدیگر می آورد و نه سیاست علماء باللّه و بدینکه که ورثه انبیاء اند، زیرا که از سوی حکم آنان بر باطن خاصه جاری است و از سوی دیگر ورثه انبیاء را توانایی تصرف در ظاهر، «بالانزاع و التمنع» نیست. به عبارت دیگر سیاست آنان سیاست فاضله بر نخندگان است و نه سیاست تغلیبیه بر عموم مردم و البته طبیعی است که ناهمواریهای نظام امور دنیوی جز به شمشیر قهر خلیفه و سلطان راست نمی گردد. بدین سان سیاست فاضله پیامبران و ورثه آنان یا لودن زنگار اخلاق زشت و نکوهیده از نفوس و جانهاست و این سیاست را با «تغلیب» نسیتی نیست. پس اگر سیاست فاضله جز در قلمرو محدود باطن نخندگان امکان پذیر نیست، واقع بینی سیاسی حکم می کند که تمایزی میان خلیفه - یا امام به قول غزالی و منظور از آن امامت تغلیبیه است - و سلطان نباشد، هر چند که واقعیت تاریخی با الزامات نظری سازگار نباشد.

غزالی خلافت و سلطنت و همچنین امامت تغلیبیه را در حوزه بحث سیاسی به معنایی واحد به کار می گیرد و می نویسد: «ان نظام الدین لا یحصل الا بامام مطاع»^{۲۵} زیرا که «ان نظام الدین لا یحصل الا بنظام الدنیا ونظام الدنیا لا یحصل الا بامام مطاع»، در همان موضع، اندکی پایین تر، در تفصیل مطلب می آورد: «ان الدنیا و الأمن علی النفس والاموال لا یتنظم الا بسلطان مطاع فتشده له مشاهدة اوقات الفتن موت السلاطین والائمة وان ذلك لودام ولم یتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السیف و شمل الفحظ و هلك المواشی و بطلت الصناعات و كان كل من غلب سلب ولم یتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقی حیا، و اکثرون یملکون تحت ظلام السیوف و هذا قیل الدین والسلطان توهمان وهذا قیل الدین أس والسلطان حارس و بالأس له فمهدوم و مالا حارس له قضائع. و علی الجملة لا یتمازی العاقل فی أن الخلق علی اختلاف طبقاتهم و ما هم علیه من تشمت الالهواء و تباین الآرا لو ترکوا و شأنهم ولم یکن لهم رأی مطاع یجمع شتاتهم هلکوا من عند آخرهم وهذا داء لاعلاج له الا بسلطان قاهر مطاع یجمع شتات الآراء فبان ان السلطان ضروری فی نظام الدنیا ونظام الدنیا ضروری فی نظام الدین ونظام الدین ضروری فی الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبیاء قطعا فكان



معارف

وجوب الإمام من ضروریات الشرح الذی لاسبیل الی ترکه فاعلم ذلك»^{۲۶} در حقیقت با چنین استدلالی غزالی راه گذار از احیاء علوم الدین و سیاست فاضله آن به المستظهری و نصیحة الملوك را هموار کرده است و بدین ترتیب در تداوم اندیشه سیاسی وی علی‌رغم تنوع در شیوه بیان و گفتار تردیدی نمی‌توان داشت. قبل از توضیح این مطلب لازم است ملاحظات دیگری را بر آنچه در بالا گفتیم اضافه نماییم.

نباید تصور شود که غزالی با تأکید بر سیاست خلیفه و سلطان دست عالمان بدین الله را از قدرت سیاسی کوتاه کرده است. دنیا منزلی از منازل آخرت است و راه سعادت اخروی جز در پرتو دیانت یافته و شناخته نمی‌شود و سلطان را - که خود راه شناس نیست - راهبری لازم است تا دین - که جز از مجرای نظام امور دنیوی قوام نمی‌گیرد - پشتوانه‌ای استوار داشته باشد. «فالفقیه هو العالم بقانون السیاسة و طریق التوسط بین الخلق اذا تنازعوا بحکم الشهوات. فالفقیه هو معلم السطان و مرشده الی طریق سیاسة الخلق لیتنظم باستقامتهم امورهم فی الدنیا. و وجه تعلقه بالذین ان الدنیا منزل من منازل الآخرة، بل هی مزرعة الآخرة، ولایتم الذین الأبالذینیا، ولذلك قبل الذین و الملک توهمان. و الذین اصل و السطان حارس. و مالا اصل له فمهدوم و مالا حارس له فضائع»^{۲۷}.

تداوم این فکر را در کتاب المستظهری نیز می‌توان ملاحظه کرد. غزالی ضمن رد اعتقادات دینی باطنیه و نظریه امامت از نظر شیعیان حکم به «وجود قدر المشروط لصحة الإمامة فی الامام المستظهر بالله امیر المؤمنین، ثبت الله دولته» کرده و نظر به مشروعیّت غیر قابل انکار خلیفه، او را واجب الإطاعة می‌داند: «وان امامته علی وفق الشرع. و انه یجب علی کل مفتی من علماء الدهران یفتی علی القطع بوجوب طاعته علی الخلق و نفوذ اقضیته بالحق، و بصحة تولیته الولاة، و تقلیده للقضاء و صرف حقوق الله الیه لیصرفها الی مصارفها، و یوجهها الی مظانها و مواقعها...»^{۲۸}

در این فقره نیز به مسائلی برمی‌خوریم که در مقایسه با تصویری که از غزالی اندیشمند متشرع، در ذهن داریم عجیب و غیر عادی جلوه می‌کند. همان‌طور که بسیاری از فقرات کتاب نصیحة الملوك در مقایسه با کیمیای سعادت و احیاء علوم الدین عجیب و غیر عادی است. بنابراین، اگر در انتساب نصیحة الملوك به غزالی، بر مبنای «تبعات ادبی» تردید و تأملی جایز باشد، اما به هر حال کتاب المستظهری به یقین از غزالی است. هانری لاتوست که رفتار و اندیشه سیاسی غزالی را موشکافانه بررسی کرده و خصوصاً به تحلیل سیاست شرعی آرماتی او پرداخته است با اشاره به فقره‌ای که نقل شد می‌نویسد: «در جمع می‌توان گفت که کتاب مستظهری به آن گونه خلافت مطلقه‌ای می‌رسد که بیش از او ماوردی در احکام



منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی

السلطانیة اساس آن را تشریح کرده بود... عبارات و الفاظ سرشار از مدح و ثنایی که غزالی برای مدح و تعریف از خصایل شخصی مستظهر به کار برده باعث شگفتی است. آدمی از خود می پرسد آیا نویسنده این عبارات، همان غزالی گوشه گیر است که ناگهان، یکسره از دنیا و هرچه در آن است چنان پاک و راست دامن شست؟ چون با توجه به تملقاتی که در مستظهري آمده این توهم پیش می آید که نویسنده آن يك درباری عجول است تا يك مرد اخلاق یا يك فقیه و متشرع. با این همه، نباید این مطلب را فراموش کرد که غزالی در زمان تنظیم مستظهري از اعتماد کامل خلیفه برخوردار بوده و برای اصلاح دولت به آن خلیفه امید بسیار بسته بود.^{۶۹}

xalvat.com

البته در صحت توضیح اخیر تا جایی که به اعتماد کامل خلیفه نسبت به غزالی مربوط می شود تردید نیست، اما اینکه غزالی به اصلاح دولت آن خلیفه امید بسته بود قابل تأمل است. غزالی بر مبنای کدام امارات و قرآنی به اصلاح دولت توسط المستظهر بالله امیدوار بود و چشم انتظار کدام اصلاح در درون دستگاه دولتی خلافت بود؟ به نظر ما تعلیل لائوست توجیهی پیش نیست، زیرا که خود غزالی در *العنفذ من الضلال* به اوضاع و احوالی که المستظهري و آثار دیگری از این دست نوشته شد اشاره کرده است. همین طور با توجه به آنچه در باب منحنی اندیشه سیاسی غزالی و واقع بینی او گفته شد می توان حدس زد که غزالی بیشتر از آنکه به اصلاح در دستگاه خلافت امیدوار بوده باشد، به نزدیکی به آن اهمیت می داد و خطری که از درون خلافت را تهدید می کرد باعث شد که این نزدیکی زرفا و شتابی بیشتر پیدا کند.



اندیشه سیاسی غزالی، علی رغم تداوم و پیوستگی منطقی آن، در برخی موارد با توجه به تجربه های سیاسی و شکستها و ناکامیهای مدرّس سابق نظامیه بغداد زرفای بیشتری یافت. با گذشت زمان، غزالی در طبیعت و ماهیت دوران پر تلاطمی که در آن زندگی می کرد به تأمل پرداخت و سعی کرد تا تحلیلی از بحران همه جانبه ای که ارکان دستگاه خلافت و هیأت اجتماعی را به فروپاشی تهدید می کرد ارائه کند. تردیدی نیست که غزالی بر خلاف بسیاری از نام آوران تاریخ اندیشه ایران در خلوت زاویه در خویشتن خویش غرق نشده و امور اجتماعی و سیاسی را به هیچ نگرفته است. حجة الاسلام و مدرّس نظامیه بغداد با تمامی وقایع و شخصیت های زمانه خود درگیر شده است و بدین ترتیب داغ خود را بر پشانی تمامی جریانات سیاسی نهاده است. غزالی نه اندیشمندی در حاشیه وقایع و حوادث سیاسی و



معارف

xalvat.com

تاریخی، بلکه اهل عملی در کانون اتحادها و انشعابهاست و اندیشه سیاسی وی نیز متغیری است که خود، منطبق متغیر حوادث و جریانات سیاسی و تاریخی را بازتاب می‌دهد. یکی از مسائل مهم بررسی و ترسیم منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی در مقایسه با جریان عمده تاریخ اندیشه سیاسی در ایران در این است که غزالی بر خلاف بسیاری از نمایندگان بزرگ اندیشه ایرانی توانسته است حتی سیاست آرمانی خود را نیز بر مبنای واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی تدوین کند و از این حیث تکرار بی کم و کاست آراء و اندیشه‌های سیاسی رایج نیست، اگرچه تأثیر ژرفی از آنها پذیرفته است. توجه به حوادث سیاسی و تاریخی و اصالت دادن به آنها در نهایت غزالی را به ارزیابی واقع بینانه این واقعیت‌ها راهبر شده است و به احتمال قوی ارزیابی بدبینانه غزالی از اوضاع و احوال زمانه و حتی طرحی از يك نظریه عمومی «انحطاط» که عناصر آن را می‌توان در نوشته‌های او یافت ضربه‌ای قاطع و مرگبار بر اعتقاد او به يك سیاست آرمانی وارد کرده است.

آنچه در تفسیر دگرگونی اندیشه سیاسی غزالی از آرمان خواهی به واقع بینی اهمیت شایانی داشته است، درك وی از تغییر بنیادی در طبیعت و ماهیت زمانه است. در مجموع غزالی اندیشمند بدبینی است و این بدبینی در بسیاری جاها با متشرع بودن او سازگار نیست. در نصیحة الملوك از حاتم اصم نقل می‌کند که او را پرسیدند که «از چیست که ما آن نمی‌یابیم که پیشینگان یافتند. گفت زیرا که پنج چیز از ما فوت شده است؛ یکی استاد ناصح و دیگریار موافق و سه دیگر جهد دایم، چهارم کسب حلال، پنجم زمانه سازگار.»^{۳۱} زمانه ناسازگار اجرای سیاست آرمانی و حکومت فاضله را غیر ممکن کرده است. از نظر غزالی که در تحلیل سیاسی به نقش توأمان ملك و دین توجه دارد علت ناسازگاری زمانه و تباهی آن در دو امر نهفته است. نخست اینکه علما فاسد شده‌اند و زهر این فساد را در ارکان دولت و هیأت اجتماعی نیز وارد ساخته‌اند. چنان که پیامبر گفت: «به اول زمانه، خلق خفته بودند و علما بیدار، امروز علما خفته‌اند و خلق مرده، سخن خفته مرده را چه سود دارد. اما این آن روزگار است که رأی خلاق تباه شده است و مردم هم بد فعل و بد نیت گشته‌اند. تا بیم و سیاست سلطان و پادشاه نباشد، خلق بر طاعت و صلاح نباشند.»^{۳۲}

توجه به دگرگونی بنیادین در اوضاع و احوال زمانه و طبیعت و ماهیت دوران در نظریه سیاسی غزالی می‌تواند بسیاری از تحولات سیاسی و تاریخی دیگر را توضیح دهد. غیر ممکن شدن سیاست آرمانی و حکومت فاضله را غزالی با توجه به این دگرگونی بنیادین استنتاج می‌کند که خود تغییراتی مهم به دنبال داشته است که از آن جمله است فساد و تباهی



منجی تحول اندیشه سیاسی غزالی

xalvat.com

در رعیت که ماده اولیه سیاست فاضله می تواند باشد. سخن غزالی در این باب به درازا می کشد و خود وی حاصل کلام را در عبارت زیر خلاصه می کند: «و مقصود ما اندرین بسیار گفتن آن است که روزگار ما سخت ناموافق است و مردم بدو غافل، و سلاطین به دنیا مشغول و مال دوست، و یا مردم بد احتمال کردن و تغافل نمودن راست نیاید که اندر مثل عرب گفته اند «العبد یفرح بالعصا و الحر تکفیه الاشارة» یعنی که تابنده را چوب بر سر نزنند از خواب غفلت بیدار نشود و آزاد مردم را اشارتی تمام بود و این مثل با مردم با اصل و بی اصل گفته اند. و وقتی و روزگاری بوده است که يك مرد همه جهان ایمن داشته است و مسخر کرده به دیره ای که بر دوش نهاده بود، یعنی امیر المؤمنین عمر خطاب رضی الله عنه. و آن هنر آن وقت و زمانه را بود و رعیت را. امروز اگر با این رعیت آن معامله کنند، بر ندارند و فساد خیزد. ولیکن پادشاه را هیبت و سیاست باید تا هر کسی از پس کار خویش باشند و خلق از یکدیگر ایمن بود.»^{۳۳}

غزالی نظر خود را در باب دیگر گونی این زمانه در این جمله خلاصه می کند که «به وقت پیغامبر ما علیه الصلوة والسلام دین جستندی و امروز دنیا می خواهند»^{۳۴}. پس فساد علما می تواند سیطره دنیاخواهی به عنوان طبیعت و ماهیت دوران را توضیح دهد. اما دومین مسئله ای که غزالی به آن اشاره می کند این است که دنیاخواهی وضعیتی غیر قابل تحمل و خطرناک پیش آورده است که همانا رها شدن توده های مردم از میدان جاذبه خلافت و جذب شدن آنان به محور تبلیغات اسماعیلیان است. غزالی در نهایت بدبینی این وضعیت را سرچشمه تمامی بدیها می داند، همچنان که توده مردم نیز در نظر او تبلور تمامی تبهارکیهاست، زیرا که اساس تحلیل سیاسی غزالی خلیفه و سلطان یعنی کانون قدرت سیاسی است. «چنان که در اخبار می شنوی که «السلطان ظل الله فی الارض». سلطان، سایه هیبت خدای است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش»^{۳۵}. سلطان که سایه خدا و نماینده فر ایزدی است نمی تواند محل صدور شر باشد، در حالی که بر عکس بنیاد و قوام جمع رعیت بر فساد و شر است. «و امروز بدین روزگار آنچه بر دست و زبان امیران ما می رود اندر خور ماست. و همچنان که بد کرداریم و با خیانت و ناراستی و نایمزی، ایشان نیز ستمکار و ظالمند. و «کما تکتون یولی علیکم» درست بیود بدین سخن که کردار خلق با کردار پادشاهان می گردد. نبینی که چون از شهری صفت کنند که آباد است و دم آن شهر آسوده و راحت و از پادشاه خویش بی رنج، بدان که آن از هنر و نیکوئی پادشاه است و نه از رعیت. پس درست شد آنچه حکیمان گفتند «الناس یلوکهم اشیه منهم بزمانهم» دمان زمانه به ملوک زمانه بهتر از آن مانند که به زمانه خویش و نیز در خبر آمده است که



معارف

«الناس علی دین ملوکهم»^{۲۶}

غزالی از تکرار این سخن باز نمی‌ایستد که طبیعت و ماهیت زمانه دیگرگون شده است و رعیت بی شرم و بی ادب و بی رحمت در کمین است تا با استفاده از ضعف سلطان نظام اجتماعی و نظام سیاسی را به مخاطره افکند. ارزیابی غزالی از ماهیت و طبیعت زمانه او را به این نتیجه هدایت می‌کند که باید میان جور سلطان و خرابی جهان به انتخاب دست زد و طبیعی است که آن را بر این ترجیح می‌دهد: «پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بود، زیرا که سلطان خلیفه خدای است، هیبت او چنان باید که چون رعیت او را دور ببینند نیارند برخاستن. و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید، زیرا که این خلائق امروزینه، نه چون خلائق پیشین اند که زمانه بی شرمان و بی ادبان و بی رحمتان است. و نعوذ بالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی قوت بود، بی شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد و جور سلطان، فی المثل صد سال، چندان زیان ندارد که یک ساله جور رعیت بر یکدیگر. و چون رعیت ستمکاره شوند، ایزد تعالی بر ایشان سلطان قاهر گمارد.»^{۲۷}

xalvat.com

بدین ترتیب غزالی از آرمانخواهی به واقع بینی سیاسی گذار کرده و اندیشه سیاسی خود را بر مبنای تحلیل سلطنت و قدرت و مشروعیت آن سازمان می‌دهد. در فقره‌ای که برای حسن ختام می‌آوریم، غزالی با تفسیری که از آیه ۶۲ سوره مبارکه رعد ارائه می‌دهد، این فکر اساسی خود را بیان می‌کند که مشروعیت سلطنت باید در کانون تحلیل قدرت سیاسی قرار گیرد. از نظر غزالی، نمی‌توان از ناحیه «عامه تنگ چشم» به تعبیری - اگر به هر حال تعبیری ممکن باشد - امیدوار بود. سلطان، اُسّر اساس ملک است، خیر و برکت و آبادانی ملک از عدل و داد ملک برمی‌خیزد و کار خلق با کار سلطان زمانه پیوسته است: «حکایت عجیب - سلیمان پیغامبر علیه السلام بر تخت ملک نشسته بود. باد او را برداشته و اندر هوا می‌برد. سلیمان به عجب اندر مملکت خویش نگاه کرد، از آن فرمان برداری با دودیو و یری و مرغان و خلائق و بزرگواری و هیبت و سیاست، خواست که تختش نگوئسار شود، گفت: یا تخت، راست باش. تخت به آواز آمد و گفت تو راست باش تا ما راست باشیم، چنان که خدای تعالی گفت: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»^{۲۸}.

* * *

آنچه در باب تحوّل اندیشه سیاسی غزالی آورده شد به معنای تأیید سخن ابن رشد نیست که خصم خود را به سست اعتقادی و کج اندیشی متهم کرده است. به نظر ما غزالی در تاریخ



منحنی تحوّل اندیشه سیاسی غزالی

اندیشه سیاسی ایران مقام و منزلتی بس ارجسند دارد، زیرا او از نخستین اندیشمندان دوران اسلامی ایران است که به دریافتی ژرف از منطق قدرت سیاسی بر مبنای تحلیلی دایه‌بانه از وضع زمانه و ماهیت دوران نایل آمد. ارائه ارزیابی درستی از تحوّل اندیشه سیاسی غزالی نه تنها ترسیم منحنی تحوّل اندیشه سیاسی غزالی بلکه ترسیم منحنی تحوّل اندیشه سیاسی ایران در دوران قدیم را ممکن می‌سازد. غزالی یگانه اندیشمندی نیست که با پشت کردن به آرمانخواهی به واقع بینی سیاسی روی آورد، بسیاری از حکماء عرفا و اهل دیانت هر يك به نوبه خود راهی را پیموده‌اند که با کوششهای غزالی هموار شده بود. باجا افضل کاشانی، نجم الدین رازی صاحب مرصادالعباد و امام فخر رازی در زمره کسانی هستند که در پرتو تحلیل درست تحوّل اندیشه سیاسی غزالی می‌توان به تحلیل اندیشه سیاسی آنان پرداخت و یگانگی منطق درونی تحوّل و تداوم واقع بینی سیاسی در ایران را نشان داد.

xalvat.com

یادداشتها

۱. وضعیت اکثریت شاعران و خصوصاً قصیده‌سرایان را در قبال قدرت، همگان می‌دانند و نیازی به تأکید مجدد بر آن نیست. بسیاری از اهل دیانت و فیلسوفان نیز خدمت سلطانی کرده و بهترین آثار خود را به نام آنان مصنّف و موشع کرده‌اند.

۲. برای تحلیل موردی از این تردید در صداقت غزالی مراجعه شود به:

J.-M. Abd-el-Jalil, «Autour de la sincerité d'Al-Ghazzālī» in *Mélanges Louis Massignon*, Institut de Damas, 1956, T.3, p. 57-72.

در باره علل سیاسی این تردید در صداقت غزالی مراجعه شود به نظر پطروشفسکی: «همه‌ذا حتی در زمان حیات وی نیز برخی کسان در صداقت این تغییر عقیده شک و تردید داشتند... حدسی زده می‌شد که دست شستن وی از جهان و فرار از بغداد شاید به دلایل سیاسی بوده، زیرا که پیش از فرار او، در سال ۴۸۸ هجری، سلطان بیکیارق سلجوقی عم خویش تنش را که در راه مبارزه بر سر تخت و تاج و تکیه وی بود بر کنار و هلاک کرد و پیش از این واقعه مستظفر خلیفه عباسی... از تنش حمایت می‌کرد. بدین سبب غزالی که در میان اطرافیان خلیفه مقام نمایانی داشته و مشاور وی بوده شاید از انتقام جویی بیکیارق بیمناک بوده است. ضمناً می‌گفتند که بازگشت غزالی به بغداد اندکی پس از مرگ سلطان بیکیارق در سال ۴۸۹ هجری صورت گرفت.» ایلیا پارولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، پیام، تهران، ۱۳۵۴، ص ۲۳۷.

هانری لانوست نیز توضیح داده است که قتل نظام الملک غزالی و از حامی قدرتمند خود محروم نمودن زمانی که بیکیارق در سال ۴۸۸ وارد بغداد شد، غزالی که به جای وی از نامزدی محمد بن ملک‌شاه در نزد خلیفه حمایت کرده بود از تدریس صرف نظر نمود. این تصمیم به ترک تدریس که در العنق من الفلال به صورت بحران روحی و خلجان درونی و قصد اعتراض از کارهای رسمی توضیح داده شده است می‌تواند تصمیم مردی باشد که اهل مصالحه و سازش سیاسی بود. بعد از مرگ بیکیارق در سال ۴۹۸ و در زمان صدارت فخر الملک وزیر سلطان سنجر بود که غزالی در سال ۴۹۹ به تدریس در نظامیه نیشابور بازگشت. اما سال بعد، فخر الملک به ضرب خنجر باطریان به قتل رسید و سه سال بعد از آن غزالی در طوس گوشه‌گیری آغاز کرد و در همان سال ۵۰۵ هجری-مرد.



معارف

xalvat.com

H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1977, p. 202.

۳. در این پاره مراجعه شود به مجموعه نامه‌های غزالی به ایران و وزیران معاصر: فضائل الا نام من رسائل حجة الاسلام به تصحیح عباس اقبال. ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳. در اینجا برای نمونه فقره‌ای را می‌آوریم که مضمون آن کاملاً با مضمون نصیحة الملوك مطابقت دارد و در انتساب این نوشته به غزالی تردیدی باقی نمی‌گذارد: «وای امیران تو دولت که بر پای ایستاده‌اند، اگر خواهید که دولت پاینده باشد و مبارک، باید که دولت از بی‌دولتی باز شناسید و بدانید که شما را ملك یکی نیست، بلکه دو است. این یکی ملك خراسان و آن دیگر ملك زمین و آسمان که ملك وی ملك شماست. فردای قیامت همی را با وی در مقام سیاست بدارند و با شما گویند حق نعمت گزارید که قلوب الملوك خزائن الله [یعنی] دل ملوك خزائن خدای تعالی است که هر چه در عالم خاک پدید آورد، از رحمت و عقوبت، به واسطه دل ملوك بود. گوید خزانه دل خود به شما سپردم و زبان شما را کلید آن خزانه کردم، امانت نگه داشتید در خزانه یا خیانت کردید؟ و هر که حال يك مظلوم بر ملك یوشیده دارد در خزانه خیانت کرده باشد. همه گوش فرا خویشتن دارید که این دولت رانده گیر و خجالت خیانت در امانت مانده گیر». ص ۹-۱۰

۴. س. ج. طباطبائی، مقدمه بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، معارف، دوره دوم، شماره ۲، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۷۹. شادروان حمید عنایت نیز به موضوع سیاست‌نامه‌ها در ایران دوران اسلامی توجه کرده و اشاره‌ای گذرا به این مشکل نموده است. بی‌آنکه بتواند ابعاد گسترده مطلب را طرح و تحلیل کند. البته این نکته را نباید ناگفته گذاشت که کتاب شادروان عنایت به‌طور کلی، اگر نه متحصراً، به اندیشه سیاسی در اسلام معاصر می‌پردازد و مسائلی مربوط به پیشینه تاریخی را صرفاً به‌عنوان مقدمه طرح می‌کند.

۵. ... يك جنبه از اندیشه سیاسی مسلمانان هست که به کلی تصور دیگر گونی از يك رابطه بین حکومت کنندگان و اتباع حکومت ارائه می‌کند و نباید آن را ناگفته گذاشت، و این تصویری است که در نوعی از متن، مشهور به اندرزنامه و نصیحة الملوك که به قلم نوایی چون غزالی و خواجه نصیر طوسی و سیاستمدارانی نظیر نظام الملک نوشته شده، جلوه‌گر است و نظریه‌ای را جمع به پادشاهی در آنها مطرح شده که به روشنی متأثر از عقاید و آراء ایرانیان پیش از اسلام را جمع به حکومت است، هر چند که به هیأت مناسب اسلامی آراستی شده است. می‌توان نمونه‌هایی از این برداشت را حتی در آثار ققهایی که از استبداد به‌عنوان شرکتر در مقایسه با هر چه و مرجع دفاع می‌کنند پیدا کرد. در اینجا بر عدالت به‌عنوان شرط لازم و لاینفک حکومت و بر عوقب ناگوار بی‌عدالتی و نیز خدمت در راه آومان دین و رفاه مردم به‌عنوان تنها عامل مشرعیت دهنده به استفاده استثنایی از استبداد تأکید شده است. «حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرّم‌شاهی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۵-۳۶.

مراجعه شود به:

H. Laoust, *La politique de Ghazali*, P. Geuthner, Paris, 1970.

و ترجمه فارسی آن با‌عنوان هائری لاتوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴، دو جلد.

۶. ابن رشد، فصل المقال فی مابین الحکمة والنسریة، ترجمه ذکر سیدجعفر سجادی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸، ص ۶۸. غزالی «... چنان می‌نماید که با اشعری اشعری است و با صوفی صوفی است و با فلاسفه فیلسوف است، به‌طوری که گویا این ضرب المثل دوباره وی آمده است:

بسوما یمان اذا لقیتم ذاین وان لقیتم معدیا فعدنان»

۷. برناردلویس، فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۹۳.

۸. ابو حامد غزالی، شک و شناخت (ترجمه المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آئینه‌وند، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۰.



منجی تحول اندیشه سیاسی غزالی

فتوای غزالی درباره شیعیان اسماعیلی عجیب و غریب است. «پس باید دانست که این قوم (یعنی اباحتیان و زندیقان) بدترین خلق اندوخته‌ترین امت اند و علاج ایشان مایوس و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که تمع و استبصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است و جز از این طریق نیست اصلاح ایشان. یفعل الله بالسیف و السنان ما لا یفعل بالبرهان». فضائل الأئام من رسائل حجة الاسلام، ص ۸۷-۸۸.

متن فتاوی دیگر را اسناد محمد تقی دانش پژوه در مجله دانشکده ادبیات تبریز (سال هفدهم- ۱۳۴۴ - شماره سوم) چاپ کرده است. «بدان که قتل ایشان حلال تر از آب باران و واجب تر است بر سلطانان و پادشاهان که ایشان را قهر کنند و قتل کنند و پشت زمین را از نجاست و وجاست ایشان پاک کنند و با ایشان دوستی و صحبت تشاید کرد و ذبیح ایشان را تشاید خوردن و نکاح ایشان تشاید کردن و خون ملحدی ریختن اولی تر است که هفتاد کافر رومی را کشتن». به نقل از ب. لویس، همان اثر، ص ۷۲-۷۳.

«هیچ يك از سپهسالاران و سرکردگان جرأت نداشتند که بدون محافظ از خانه به درآیند. آنان در زیر جامه خود زره می پوشیدند و حتی وزیر سلطان (منظور برکیارق است)، ابوالحسن، در زیر لباس خود زره برتن می کرد. امرای برکیارق از او اجازه خواستند که از ترس حمله اسماعیلیان یا سلاح در برابر وی حضور یابد و سلطان این اجازه را بدانها داد.» به نقل از ب. لویس، همان اثر، ص ۷۸.

xalvat.com

ب. لویس، همان اثر، ص ۴۰. ۱۱. همان اثر، ص ۴۹.

۱. همان اثر، ص ۴۵. ۱۲. همان اثر، ص ۵۵. همین طور مراجعه شود به:

Hamid Enayat, «An outline of the political philosophy of the Rasā'il of the Ikhwān al - Safā'» in *Isma'ili Contribution to Islamic*, edited by S. H. Nasr, Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977, p. 23-49.

۱. حتی در زمان سلطان محمود، خلافت ظاهری بیش نبود و سلطان محمود می توانست بغداد را فتح کند و دستگاه خلافت را از میان بردارد. لیکن حفظ دستگاه خلافت خود توجهی بود بر کشتار بیرحمانه «فرمطیان و رافضیان» و سلطان محمود خود را نماینده و عامل اجرای منویات خلیفه می دانست. در توصیف فضای عمومی دربار «سلطان غازی هیچ مومنی به پای شاعران دربار نمی رسد. اینک سه نمونه بسیار جالب توجه: فرخی در مدح سلطان محمود با مطلع

ای مر ترا داده خدای آسمان، ملک زمین

ای شهریار بی قرین، ای پادشاه پاک دین
در باب کشتار فرمطیان می گوید:

وز رنج دل و زرنج تن، کردی جهان زیرنگین
زین سوزمین بگرفته‌ای، تا ساحل دریای چین
لیکن نگهداری همی جاه امیرالمؤمنین
کو هیچ کس را این توانایی که کردستی تو این
صد ره فزون از مقتدر و معتصم وز مستعین
واجب چنین بینی همی، ای پیشوای پیشوین

بردی فراوان رنج دل، بردی فراوان رنج تن
زان سورجهان بیگشاده‌ای، تادامن کوه یمن
بغداد و زان سوهم ترا بودی کتون گو خواستی
از بهر میرمؤمنین بگذاشتی نیم از جهان
صد بنده داری در توانایی و مردی و هنر
حرمت نگهداری همی، خری به جای آری همی

فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، اقبال، تهران، ۱۳۳۵، ص ۲۵۹/۶۰۰. ابیات ۵۱۳۶ و ۴۸-۵۱۴۳.

عنصری نیز در مدح سلطان محمود غزنوی با مطلع:

بیا ز خسرو مشرق عمان بین تو هنر

آیا شنیده هنرهای خسروان به خیر
در ذکر فتوحات و کشتارهای او می گوید:

وگر ندانی تساج الفسوح پیش آور

حکایت سفر مولتان همی دانی



معارف

به مولتان شد و در ره دوپست لغمه گشاد
زیوم ر پتکده‌هایی که شاه سوخت هنوز
به سب و ناحیت هند شهریار آن کرد
نه حلقه ماند که نگشاد و نه سهر که تزد

ابوالقاسم حسن بن احمد غنصری، دیوان، به کوشش دکتر یحیی قریب، ابن سینا، تهران، ۱۳۴۱، ص ۱۱۱.
همچنین فرخی سیستانی توصیفی بی بدیل از کشتار قرقطیان به دست سلطان محمود دارد در قصیده ای با مطلع:

بگذاریدی سپاه از روی دریا بی قیاس
تا آنجا که می گوید:

قرقطی چندان کشی کز خویشان تا چند سال
تا زجامه سوگواران بر زنان مصریان
راست پنداری همه بینم که بازایی ز مصر
وان سگ ملهون که خوانند اهل مصر او را عزیز
دار او بر پای کرده در میان مرغزار

فرخی سیستانی، همان اثر، ص ۲۲۱، ابیات ۴۴۲۲-۴۴۲۴.
۱۶. و. و. پار تولد، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۲.

xalvat.com

۱۵. ب. لوپس، همان اثر، ص ۴۸.

۱۶. غزالی، همان اثر، ص ۵۲. ۱۷. همان اثر، ص ۸۵.

۱۸. همانجا، مقایسه شود با فقره‌ای که در نامه‌های غزالی آمده است. بعد از دوازده سال زاریه نشینی «مختر الملك رحمة الله علیه مرا ازام کرد که به نیشابور باید شد. گفتن این روزگار، سخن من احتمال نکنند که هر که در این وقت الحق بگرید در دیوار به معادات او برخیزند... فضائل الانام...» ص ۱۰.

۱۹. لائوس، سیاست و غزالی، ج ۱، ص ۱۸۵.

۲۰. وک. مقدمه جلال الدین همایی بر: امام محمد غزالی، نصیحة الملوك، سلسلة انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۱، ص ۷۲ و بعد. همین طور دکتر عبدالحسین زرین کوب، قرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۵۴ و بعد.

۲۱. امام محمد غزالی، فاتحة العلوم، به نقل از محمد عبد المعز نصر، «فلسفة السياسة عند الغزالی»، در ابو حامد الغزالی فی ذکرى المشرقة التاسعة لميلاده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون و آداب و العلوم الاجتماعية، قاهره، ۱۹۶۱، ص ۴۵۲-۴۵۳.

۲۲. س. ج. طباطبائی، همان اثر، ص ۳۰۴ به بعد.

۲۳. امام محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد مكتبة الجندی، قاهره، ۱۹۷۲، ص ۱۹۸.

۲۴. فاتحة العلوم، به نقل از محمد عبد المعز نصر، همان اثر، ص ۴۵۵. برای ترجمه عبارات مراجعه شود به ابو حامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ربع عبادات، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۴۵.

۲۵. امام محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۹۸.

۲۶. همان اثر، ص ۱۹۹.



منجینی تحول اندیشه سیاسی غزالی

۲۷. خانمہ العلوم، یہ نقل از محمد عبدالعز نصر، همان اثر، ص ۴۵۷.
۲۸. امام محمد غزالی، المستظہری بہ نقل از محمد عبدالعز نصر، همان اثر، ص ۴۶۳.
۲۹. لائوست، همان اثر، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۷۰.
۳۰. غزالی در المنقذ من الضلال ضمن اشاره بہ رسالاتی کہ در نظریہ امامت نوشته است چنین می گوید: هدف این کتابها «شناخت میزان دانشها و بیان بی نیازی از امام معصوم است. منظور این است کہ این گروه (یعنی مدعیان امامت فاضله) چیزی ندارند و هاتندہ مردم از تاریکی اختلاف و آراء متضمت نیستند، بلکه از اقامہ دلیل بر تعیین امام نیز ناتوانند. ما با بسیاری از آنان مماشات نموده ایم و در ادعایشان راجع بہ نیاز مردم بہ تعلیم و معلم معصوم و کسی کہ برای این کار تعیین کرده اند حدم شده ایم، سپس از آنان درباره علمی کہ از این امام آموخته اند سؤال کرده ایم و اشکالهایی بر آنان وارد ساخته ایم کہ نتوانسته اند بفهمند تا چه رسد بہ پاسخگویی بہ آنها. هنگامی کہ از حل مشکل یاز می ماندند، امر را بہ امام غایب احوالہ می کردند و می گفتند ناچار باید بہ سویش رفت. شگفت اینجاست کہ اینان عمرشان را در طلب معلم ضایع کرده و بہ این دل خوشی کہ بہ اودست خواهند یافت، و هنوز چیزی از او نیاموخته اند. کارشان مثل کسی کہ بہ نجاست آلودہ است و در جستجوی آب و نج می برد ولی هنگام دسترسی بہ آن خود را پاک نمی کند و با آلودگی می گذارند. شک و شناخت، ص ۴۵. با توجہ بہ چنین استدلالی است کہ غزالی در المستظہری بہ امامت المستظہر باللہ فتوی صادر می کند.
۳۱. غزالی، نصیحة الملوك، همان اثر، ص ۲۲۵.
۳۲. همان اثر، ص ۱۴۹.
۳۳. همان اثر، ص ۱۲۷-۱۲۸.
۳۴. همان اثر، ص ۲۶۳.
۳۵. همان اثر، ص ۸۹.
۳۶. همان اثر، ص ۱۰۹-۱۱۰.
۳۷. همان اثر، ص ۱۳۱-۱۳۲.
۳۸. همان اثر، ص ۱۷۸-۱۷۹ هوبدان کہ پارسایی مردمان از نیکوسیرنی ملک بود و ملک باید کہ بہ کار رعیت از آنک و بسیار نظر کند و بہ بد کردن انسان بحد استان نباشد. و نیکوکار را گرامی دارد و بہ نیک کرداری پاداش دہدشان و بد کردار را از بدی بازدارد و بہ بد کرداری ایشان را عقوبت کند و محابا نکند تا مردمان بہ نیکویی رغبت کنند و از بدی بپرهیز کنند. و چون پادشاه با سیاست نبود و بد کردار را رها کند کار او با ایشان تہاہ شود. و حکیمان گفته اند کہ خوی رعیت از خوی ملک زاید کہ مردم عامہ تنگ چشم و بد کردار از ملوک شوند، از آنکہ خوی از ایشان گیرند». همان اثر، ص ۱۰۷.