

فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا

شماره دوم - تابستان ۱۳۸۸

صص ۷۸ - ۵۷

دین سیاسی یا سیاست دینی از نگاه امام محمد غزالی

مجتبی عطارزاده^۱

تاریخ دریافت: ۸۸/۵/۱۰

تاریخ تصویب: ۸۸/۵/۳۰

چکیده

با پیدایش خلافت و سلطنت از درون مجموعه‌ای از نیروهای محلی و معارض، به‌عنوان مهمترین نهادهای قدرت سده‌های میانه، آمیزه‌ای از دین توجیه‌گر سیاست شکل گرفته بود. این آمیختگی، اندیشمندان مسلمان را بر آن می‌داشت تا با هدف باز تفسیر وضعیت موجود، از منظری التفاتی به موضوع بنگرند.

غزالی برخلاف نظریه‌پردازان یا فلاسفه سیاسی که در صدد طرح و پیگیری مواضع آرمانی خود هستند، در مقام یک اندیشه‌ورز سیاسی بر آن بود تا با ارزشیابی و شناخت کافی شرایط پیرامون خویش، طرحی درافکند تا در پرتو آن امکان کاربردی ساختن دین در عرصه سیاست فراهم آید.

تحولات سیاسی معاصر وی و شکل‌گیری نظام سیاسی با زیرساخت ایرانی (سلجوقیان) که از امکان اعمال حاکمیت مستقل از دستگاه خلافت اسلامی (عباسیان) برخوردار گشته بود، ضرورت برخورداری از چارچوبی مشروع و مقبول، به‌منظور حکمرانی جدای از آموزه‌های نهادینه شده پیشین در فضای حاکمیت اسلامی را اقتضا

۱. دکترای علوم سیاسی و عضو هیات علمی دانشگاه هنر اصفهان

می‌کرد. به‌طور قطع، این مهم از عهده آن دسته از فقیهانی که به دلیل تشتت‌های بی‌شمار ناشی از رقابت‌های فرقه‌ای از یک‌سو و رواج و غلبه برداشت نقلی صرف از دین متأثر از روند تقلیدگونه حاکم از سوی دیگر، از واقع‌بینی فاصله گرفته بودند، خارج بود.

غزالی به عنوان اندیشمندی که نظام فکری منسجم و قاعده‌مندی دارد، از «سعادت» به‌عنوان هدف غایی آفرینش نام می‌برد و همه اندیشه‌های خود را با هدف تأمین سعادت برای انسان منسجم می‌کند و با جمع میان اصول و مبانی اندیشه سیاسی خود از یک طرف و واقعیتهای اجتماعی و ساختار قدرت سیاسی زمانه از طرف دیگر، طرحی نو در می‌افکند. در این راستا وی از آرمان‌خواهی، به واقع سیاسی‌گذار کرده و اندیشه سیاسی خود را بر مبنای تحلیل سلطنت و قدرت و مشروعیت آن بر پایه دین‌مداری سامان می‌دهد.

براساس آنچه در مرور تحلیلی اندیشه سیاسی غزالی حاصل می‌آید، او نه در پی سیاسی کردن دین، بلکه خواهان دینی کردن سیاست بوده است؛ چه آنکه زمانی که دین سیاسی می‌شود، ناخواسته مورد استفاده دنیاداران سیاستمدار قرار می‌گیرد و زیرکانه از آن برای تثبیت موقعیت خویش بهره می‌برند، اما آنگاه که سیاست رنگ دین به خود می‌گیرد، روح معنویت و انسانیت در آن دمیده می‌شود.

واژه‌های اساسی: غزالی، خلافت، احیاء العلوم، کیمیای سعادت، نصیحة الملوک.

مقدمه و طرح موضوع

غزالی که در نیمه دوم قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) متولد شده بود، با دورانی روبه‌رو شد که می‌توان آن‌را عصر انحلال و ضعف سیاسی و نظامی و عصر انحطاط در اخلاق و جمود فکری دانست. ارکان قدرت از مدت‌ها پیش متزلزل شده بود و نهضت اسماعیلیه و دعوت فاطمیان سرتاسر ممالک اسلامی را گرفته بود. ترکان سلجوقی حکومت را به‌دست گرفته و در عصر آلب ارسلان مدارس نظامیه دایر شده بود. تأسیس این مدارس هم برای دفاع از اصل سنت بود و این مدارس در مقابل مدرسه‌الازهر مصر بود، که برای تأیید و یاری مذهب شیعه ساخته شده بود.

به رغم تلاش برای نهادینه کردن فرایند آموزش مبانی دینی، به دلیل تشدید اختلافات فرقه‌ای، دین اسلام از مجرای اصلی و صحیح خود خارج شده و به وضعی

افتاده بود که پیش از آن سابقه نداشت. اعتقاد مردم در اصل و حقیقت نبوت سستی گرفته بود و این سستی موجب ضعف ایمان و سستی در عمل به احکام دین شده بود. یکی از ویژگیهای عصر غزالی، اختلافات فرقه‌ای، رواج مجادلات مذهبی و شدت گرفتن تعصبات دینی بود. در دوران زندگی او دنیای عالمان نیز همانند دنیای امیران و فرمانروایان پر آشوب بود. اگر در عصر آل بویه، سنیان و شیعیان در بغداد در محله‌های مجزا می‌زیستند و همواره با یکدیگر در حال نزاع بودند، در عصر غزالی حتی در میان پیروان مذاهب گوناگون تسنن، درگیری‌هایی رخ می‌داد. غزالی خود نیز از نظر مذهبی، فردی متعصب در عقاید به شمار می‌رفت. اما آنچه بیشتر از همه غزالی را به خود مشغول می‌کرد، اختلافات فرقه‌ای بین مردم در خراسان و جرجان بود که بعضی در فروع دین اختلاف داشتند: مثل حنفی و شافعی و بعضی در اصول هم اختلاف داشتند و همه با هم متفقاً با شیعه مخالف بودند.

غزالی که پیوسته دغدغه حضور فعال دین در عرصه اجتماع را داشت، اختلافات فرقه‌ای را سبب سستی عقیده و بی‌ایمانی مردم و در نتیجه، عامل تضعیف کارآمدی دین معرفی می‌کند و چهار گروه را مسبب این امر دانسته و می‌گوید: یکی آنها که در فلسفه خوض [= اندیشمندان] می‌کردند، دیگر آنها که دم از تصوف می‌زدند، دیگر آنها که مردم را به کیش اسماعیلی و باطنی می‌خواندند و چهارم روش و معامله کسانی که در میان مردم به دانشمندان موسوم شده بودند، یعنی فقها و متکلمان. غزالی بحران موجود در جامعه را ناشی از تشتت فکری و هرج و مرج عقیدتی حاکم بر جامعه اسلامی آن روز می‌دید، به گونه‌ای که در عصر او اشعری، حنبلی را تکفیر می‌کرد، حنبلی اشعری را، اشعری معتزله را، معتزله اشعری را. (الفاخوری و الجبر، ۱۳۶۷: ۵۸۸-۵۸۷).

غزالی که شخصی تیزبین بود در راستای بازشناسی بستر تأثیر این فرقه‌گرایی در جمع مسلمانان در نظر اول دانست که پایه بسیاری از معتقدات انسان را تقلید تشکیل می‌دهد و به این حدیث از پیامبر استناد جست که فرمود: کل مولود یولد علی الفطرة فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانَهُ وَ یُنصِرَانَهُ وَ یمجسانَهُ. لذا از خود می‌پرسید مگر نه این است که ترسا زاده در خانه پدر ترسا می‌شود و جهود در خانه جهود و... پس چگونگی رسیدن به یقین و حقیقت، از رهگذر کنار زدن این مبانی تقلیدی و نیل به واقعیت، دغدغه اصلی غزالی را تشکیل می‌داد.

از ویژگیهای دیگر جامعه عصر غزالی، غلبه برداشت نقلی از دین به ویژه در میان اهل سنت بود که از جمله موانع رسیدن به حقیقت به شمار می‌رفت. در این برداشت ظواهر آیات و احادیث مد نظر قرار می‌گیرند، نه ارائه تفسیری عقلانی از آنها و این برداشت از جانب فقیهان ظاهرگرا، متصوفه و حاکمان وقت حمایت می‌شد. درباره غزالی می‌توان گفت که او از موضع متصوفه به سنت ضد عقلی گرویده بود.

از مهمترین تشتت‌های فکری و عقیدتی دیگر در زمان غزالی که دریافت حقیقت را با مشکل روبه‌رو می‌کرد، تضاد بین فلسفه و دین بود که پژوهش در آن، خود مبحثی دلکش در تاریخ تفکر سیاسی در جهان اسلام است و سرانجام به دست غزالی یک‌سویه به سود دین حل شد. او در کتاب معروف *تهافت الفلاسفه* که به قصد شکستن کمر فلسفه در دنیای اسلام نوشته شده است، این مسأله را طرح می‌کند که باید فساد را که از راه نفوذ فلسفه و تفکر استدلالی دامن دین را گرفته و آنرا در خطر افکنده است، چاره کرد. غزالی بر پایه همین سیاست یک‌سویه‌نگری و گرایش سخت به شریعت، یورش سهمگینی را به فلسفه و اندیشه‌های استدلالی که مبلغان آن معتزلیان بودند، آغاز کرد و اندیشه استدلالی و ژرف‌نگری فلسفی را از گسترش فراگیر خود باز داشت. غزالی می‌گفت راه عقل یگانه راه رسیدن به حقیقت نیست. البته این بدان معنا نیست که اصلاً عقل را باید کنار گذاشت، بلکه غزالی خود نیز ادراک حقیقت از طریق برهان را غیرممکن نمی‌دانست اما معتقد بود تعداد محدودی از این راه به حقیقت می‌رسند و این شاید به شایبه ناتوانی دین صرفاً استدلالی در تمهید مسیر نیل به حقیقت دامن زند.

غزالی در طرح عقاید خود به شدت از بحران‌های دامنگیر جامعه اسلامی عصر خویش، تأثیر پذیرفته بود. از این رو فهم اندیشه دین‌مدار غزالی بدون شناخت زمانه‌ای که او در آن می‌زیسته، امکان‌پذیر نیست. در زمانه او جامعه اسلامی با بحران عقیدتی و فکری روبه‌رو شده و گروه‌های مختلف عقیدتی و فکری به وجود آمده بود که به شدت یکدیگر را تکفیر می‌کردند.

در حقیقت عقاید سیاسی غزالی درباره خلافت و سلطنت و ایجاد سازش میان این دو، بیشتر حاصل مصلحت‌اندیشی او در توجیه اوضاع موجود با هدف پاسداشت دین و حراست از قداست مبانی آن است. از این رو وی در چند اثر خود بر توأم بودن دین و مملکت تأکید می‌کند؛ دین و پادشاهی را چون دو برادر می‌داند که از یک شکم

زاده شده‌اند و علت این همراهی را چنین توضیح می‌دهد که برخورداری انسان از امنیت جانی و مالی در صورتی میسر می‌شود که سلطانی مُطاع وجود داشته باشد. هنگام مرگ سلاطین، فتنه‌ها بر می‌خیزد و اگر این امر ادامه یابد و سلطان مطاع دیگری بر سریر قدرت نشینند، هرج و مرج استمرار می‌یابد.

تحت تأثیر چنین رویکرد برآمده از واقع‌گرایی است که غزالی خلافت را به حکم شرع، و نه عقل، ضروری و لازم می‌شمارد و به همین سبب می‌گوید که نه ارباب فنون و حرف‌صلاحت بحث دربارهٔ خلافت را دارند و نه فیلسوفان، بلکه فقط این فقها هستند که شایستگی و وظیفه دارند تا اصول خلافت را برای مردم روشن کنند.

بدین‌سان برای اندیشهٔ سیاسی غزالی دو خاستگاه می‌توان عنوان نمود: نخست اینکه او اندیشهٔ خود را براساس دانش فقه و شریعت اسلامی طرح نموده است، دوم اینکه در اندیشهٔ او واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی در قلمرو خلافت عباسی و گسترهٔ فرمانروایی سلجوقیان تأثیرگذار بوده است.

از آنجا که غزالی چندان دیدگاه مثبتی نسبت به سیاست نداشته، رویکرد وی به مقولهٔ سیاست از منظر دین بدیع و قابل تأمل است. با مطالعهٔ آرای غزالی در این عرصه می‌توان چنین فرض کرد که وی پیوسته بر آن بوده تا میان دیدگاه آرمانی خویش دربارهٔ خلافت و واقعیت موجود زمان خویش همزیستی و سازش مستمر ایجاد کند. بر همین اساس، مشروعیت قدرت ملوک و سلاطین را ناشی از نهاد خلافت و تأیید دستگاه خلافت بغداد می‌شمرد و تلاش می‌کرد سلاطین را به عنوان بازوان اجرایی خلیفه به اطاعت هر چه بیشتر از دستگاه خلافت ترغیب کند.

غزالی و کاربردی کردن دین در عرصهٔ سیاست

انتظار دیانت اسلامی از حوزهٔ سیاست مبنی بر پاسداشت حریم و موازین شرع، اقتضای وسواس و دقت نظر فقیهان در اهتمام به رعایت مواردی است که چنین انتظاری را برآورده سازد. اموری چون تسری تقوا و پارسایی به حوزهٔ سیاست و نیز نظارت پیوسته و کارآمد در چارچوب فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر...، همگی به نهادینه شدن شریعت در حوزهٔ سیاست مدد می‌رساند.

غزالی نیز با نگرش اخلاقی به سیاست بر آن است تا چنین مهمی تحقق یابد. او معتقد است: «درخت ایمان سلطان و حاکم از دو آبشخور سیراب می‌گردد و والی باید به این دو منبع و آبشخور توجه داشته باشد: اول آنکه دنیا منزلگاه است نه قرارگاه و آدمی در دنیا مسافری است که رحم مادر منزل اول او و گور و لحد آخرین منزل اوست و وطن و قرارگاه پس از آن است. پس بر عاقل آسان بود، روزی چند صبر کردن برای آسایش جاویدان» (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۳). با چنین نگرشی، غزالی میان دنیا و آخرت ارتباط وثیقی می‌یابد. او دنیا را براساس منابع اسلامی، زمینه‌ساز آخرت تلقی می‌کند: «الدنيا مزرعة الآخرة». از این‌رو، وی به سیاست، همچون اصلی می‌نگرد که در امر هدایت مردمان، در سیری که از دنیا به آخرت دارند، به‌کار می‌آید؛ یعنی سیاست وظیفه رساندن انسان به آخرت را بر عهده دارد، به گونه‌ای که موجب سعادت دنیا و آخرت انسان شود. به بیان دیگر، او وظیفه سیاست را ساختن جامعه‌ای اخلاقی می‌داند که در آن، هر نوع عمل سیاسی به مثابه فعل اخلاقی تلقی می‌شود؛ زیرا در این صورت، هدف هر عمل سیاسی و فعل اخلاقی، همان سعادت و نیکبختی آدمی است.

بنابراین چون غزالی یک متفکر غایت‌گرا است، هدف حرفه سیاست را استصلاح می‌داند. استصلاح در مسیر سعادت و سعادت در مفهوم خود، متعلق به دنیای دیگر و جهان آخرت است؛ ولی این سعادت اخروی، بدون سعادت دنیوی عملی نمی‌گردد (قادری، ۱۳۷۸: ۱۰۷). بنابراین مفهوم سیاست نزد غزالی کاملاً با گزاره‌های اخلاقی آمیخته است. در واقع هر عمل سیاسی، یک فعل اخلاقی تلقی می‌شود؛ چون هرگونه تصمیم و رفتار سیاسی، براساس آموزه‌های اخلاقی اتخاذ و انجام می‌شود.

از آنجا که غزالی، همچون ارسطو، هدف اصلی اخلاق را تحصیل سعادت می‌داند، اندیشه خود را حول محور عدالت طراحی و سامان‌دهی می‌کند. بر این اساس، کتاب *نصيحة الملوك* بر حول محور موهبت الهی عدالت و دانش که به سلطان عطا شده است، دور می‌زند. پادشاه را سایه خدا و جزء کاملی از نظام الهی می‌داند که شورش علیه وی جایز نیست. هدف غزالی در این کتاب، این است که حاکم را در محدوده مسئولیت اخلاقی خود قرار دهد و پادشاه را نه با پناه بردن به جهان ماورای طبیعی صوفی‌ها یا عالم نظری فقها، بلکه با دلالت حاکم بر عدالت و رعایت حقوق، به خداوند نزدیک سازد (لمبتون، ۱۳۷۴: ۱۴۶).

غزالی در نوشته‌های خود همواره بر عدالت سلطان تأکید می‌کند و حتی مهمترین شرط حاکم و رهبر نظام اسلامی را عدالت می‌داند. به حاکم توصیه می‌کند که باید پاسخگوی رفتارها و اعمال خود باشد. همچنین آنها را مسؤول و پاسخگوی اعمال گماشتگان، وزرا و نمایندگان خود می‌داند. به بیان دیگر، کافی نیست که تنها خود از بی‌عدالتی دوری کند، بلکه باید مواظب رفتارهای نمایندگان خود نیز باشد (غزالی، ۱۳۷۳: ۴۱۸).

از این‌رو غزالی سلطان واقعی را کسی می‌داند که عدالت ورزد و از ظلم و فساد اجتناب کند. در حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که: دوست‌ترین و نزدیک‌ترین شخص به خدای تعالی، سلطان عادل است و دشمن‌ترین و خوارترین فرد، سلطان ظالم است (غزالی، ۱۳۷۳: ۴۱۰). غزالی معتقد است که سلطان اساس مملکت است و خیر و برکت و آبادانی مملکت، از عدل و داد مملکت بر می‌خیزد و کار خلق با کار سلطان زمانه پیوسته است.

تکلیف‌های اخلاقی‌یی که غزالی در راه قدرت سلطان و حاکم اسلامی معین می‌کند، قدرت را از دگرگونی و استحاله آن به استبداد سلطه‌گر باز می‌دارد. از این‌رو نخستین و مهمترین وظیفه اخلاقی حاکم و سلطان در برابر مردم را اجرای عدالت می‌داند. به همین علت عدالت که از مبانی اصلی حکومت صالحه است، در اندیشه غزالی جایگاه ویژه‌ای دارد و عالم جز مظهر پیوند اخلاق و سیاست، چیز دیگری نمی‌تواند باشد. به هر حال، به نظر می‌رسد که عدالت در دیدگاه وی بیشتر در سلک اصول اخلاق عملی و آداب اجتماعی است تا در زمره فلسفه اجتماعی. عدالت نزد او از اصول اخلاقی است که برای حفظ جامعه سیاسی مؤثر است و عامل رواج صلح و سعادت در میان مردم به‌شمار می‌رود.

مواضع و رویکردهای غزالی برای کاربردی ساختن مبانی شرع و اخلاق در حوزه سیاست، ظریف و در نوع خود مثال‌زدنی است. در کتاب *احیاء علوم الدین*، آدمی خود را با عالم خداترسی روبه‌رو می‌بیند که بر عقلانیت دین تأکید مؤکد دارد و آنچه را که به نام دین در جامعه زمانه خود می‌بیند، به اعتبار آنکه با مقتضیات عقلی همخوانی ندارد، مورد نقد قرار می‌دهد. از جمله ویژگیهای عصر غزالی اهمیت یافتن عالمان دینی بود. این عالمان از یک‌سو به شدت مورد توجه عامه دینداران بودند؛ زیرا مردم احساس می‌کردند که برای حل مسائل دینی خود به آنها نیازمندند، از سوی دیگر خلفا و

سلاطین نیز به علمای دینی محتاج بودند؛ زیرا آنها بهتر از هر گروه دیگری می‌توانستند حکومت را در نظر عموم مردم مشروع جلوه دهند (دبیری‌مهر، دی‌ماه ۱۳۸۳). در واقع، آنچه غزالی را بر آن داشت تا به کار احیاء علوم‌الدین بپردازد، به تعبیر خود او، آن بود که می‌دید اکثر عالمان دینی، دین را چنان به مردم نشان می‌دهند که گویی دین چیزی جز فتواهای قضایی، جدل و مناظره برای از میدان به‌در کردن رقیبان و سخنان زیور شده و میان‌تهی و اعظان برای صید دل عوام نیست و علمی که صالحان سلف بدان می‌پرداختند و خداوند آن را فقه و حکمت نامیده، مهجور افتاده است.

بدین‌سان وی خود را موظف می‌بیند که با زنگارزدایی از چهرهٔ دین، کاربردی ساختن آن در عرصهٔ سیاست را تسهیل نماید. از جمله در خصوص معنای فقه، نظر غزالی آن است که «علوم شرعی بر دو قسم‌اند: اصول و فروع و فروع نیز بر دو قسم است، یا متعلق به مصالح دنیا است و یا متعلق به مصالح آخرت. اولی همان است که فقه نامیده می‌شود و متکفل آن فقیهان‌اند که علمای دنیا هستند. فقیه همان شخص قانون‌دان است. همچنین است علم فقه را علمی دنیوی دانستن که تنها به‌کار دنیا می‌آید و فنی است همچون شیوه‌های سیاست و حراست» (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷).

غزالی در باب امر به معروف و نهی از منکر در آغاز کتاب *نهم از احیاء العلوم* امر به معروف و نهی از منکر، یعنی جهاد برای اشاعهٔ معروف و مبارزه با منکرات را محور اصلی و قطب اعظم دین می‌نامد و تعطیل آن را مساوی با رکود رسالت و نابودی دین و فراگیری فساد و جهل می‌شمارد. او برای ریشه‌کن کردن فساد اجتماعی که منشأ فساد سیاسی است، مبارزهٔ مستمر و بی‌امان را لازمهٔ دینداری می‌داند و طریق آن را قانون امر به معروف و نهی از منکر شرع می‌شمارد و بار اصلی آن را بر دوش علما می‌بیند و معتقد است «روش علما و عادت عالمان در امر به معروف و نهی از منکر و بی‌اعتنایی‌شان به شوکت سلاطین چنین بود. چرا که متکی به فضل خداوند بودند که از شر سلاطین محفوظشان دارد و چون فقط برای خدا سخن می‌گفتند، سخنشان در دل‌های سخت کارگر می‌افتاد و آنها را نرم می‌کرد. لکن امروزه طمع‌های گوناگون، دهان علما را لجام زده است و لذا سکوت پیشه کرده‌اند و اگر هم چیزی بگویند، چون قول و فعلشان ناهماهنگ است، توفیقی نمی‌یابند. ولی اگر راست بگویند و حق علم خود را ادا کنند، روی سعادت را خواهند دید. چرا که فساد مردم در گرو فساد شاهان است و

فساد شاهان معلول عالمان و فساد عالمان نیز معلول غلبه حب مال و جاه است و هر که دوستی دنیا بر او ظفر یابد، اراذل را نیز نمی‌تواند امر به معروف کند چه جای اکابر» (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۳۵۷). به عقیده او هر کس که حب دنیا بر او چیره شود، قدرت هدایت و حسبت اراذل را هم نخواهد داشت، چه رسد به ملوک و اکابر: و من استولی علیه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الاراذل، فكيف على الملوك و الاكابر... غزالی با شجاعت تصریح می‌کند که نزدیکی به سلاطین و ملوک ظالم و عمال آنان برای حفظ دین و سلامت آخرت، خطرناک است. از این رو در کتاب *احیاء علوم الدین* از اینکه علما زمان خود به خدمت صاحبان زور و زر کمر بسته‌اند، سخت انتقاد می‌کند و آن را یکی از عوامل عمده انحطاط علم و ضعف دین می‌داند و از این رو علما را به برکناری از اشتغالات سیاسی اندرز می‌دهد؛ ولی در نوشته‌های سیاسی خود پیشنهاد می‌کند که علما پیوسته خلیفه مقلد را در تدبیر امور یاری نمایند، تا در کار حکومت هیچ‌گونه انحرافی از مبانی شرع روی ندهد. وی رابطه مردم به خصوص اعظام را با سلاطین به سه صورت ترسیم می‌کند: «اعلم ان لك مع الامراء و العمال الظلمة ثلاثة احوال: الحالة الاولى و هي شرها ان تدخل عليهم، الثانية و هي دونها ان يدخلوا عليك، و الثالثة و هي الاسلام ان تعتزل عنهم فلا تراهم و لا يرونك ... (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۴۲).

حالت اول، حالت و صورتی که به سلام پادشاه ظالم روند و این بدترین شکل و حالت است؛ حالت دوم، حالتی که ملک و سلطان بر انسان وارد شود و شر این صورت کمتر از اولی است؛ حالت سوم که مطلوب‌ترین است، اعتزال و دوری جستن از ملوک است.»

غزالی در *کیمیای سعادت* نیز همین مسأله را مجدداً مطرح و فتوای خود را به همین شکل بیان می‌دارد (غزالی، ۱۳۷۳: ۲۴۹).

بر اساس همین رویکرد آسیب‌زدایی از حوزه کارآمدی دین، روی سخن غزالی در کتاب خود بیشتر با فقیهان بی‌تقوا، متکلمان بی‌اخلاص و واعظان ریاکار است. چنانچه در بخشی از کتاب، غزالی خطاب به فقیهان بی‌تقوا می‌گوید که چرا فقط به ظواهر دین پرداخته‌اند و در قشر دین فرو مانده‌اند و از تفقه به افتاء قناعت کرده‌اند و علم حلال و حرام را نردبان ترقی دنیا و تقرب به سلاطین کرده‌اند. به تعبیر غزالی اینان پیام دل‌انگیز شریعت را که تقوا و اخلاص و محبت است، به طاق نسیان نهاده‌اند و

آفات نفس را مهمل گذاشته‌اند (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، کتاب العلم، و ج ۳، کتاب ذم‌الغرور). در جای دیگری نیز به‌منظور شناسایی آفت‌های کارآمدی دین در عرصه سیاست، متکلمان را مذمت می‌کند که «مجالس مناظره می‌آرایند و انحاء فنون و حیل را در کار طعن و تحقیر رقیب می‌کنند و با دامنی ملوث به انجاس ریا و کبر و حسد، غم خویش را نخورده، جامه دین را رفو می‌جویند و شرط ایمان را ورود وقوف به قیل و قالهای ایمان‌سوز می‌دانند. عمری را در جدال با دیگران سپری کرده‌اند اما لحظه‌ای را به جدال با نفس خویش نپرداخته‌اند. در تتبع عیوب رقیبان چه نعت‌ها می‌خرند و چه فضل‌ها می‌فروشند، اما در کشف عیوب خویش مسامحه و جهالت روا می‌دارند. سرمایه حیات را در گشودن عقده‌های تهی تباه کرده‌اند و به عقده وجود خویش نیم‌نگاه نیز نکرده‌اند» (غزالی، ج ۱، کتاب العلم، و ج ۳، کتاب ذم‌الغرور).

در بخش دیگری نیز غزالی، واعظان - یعنی سخنگویان از جانب دین و شریعت - را خطاب می‌دهد که چگونه ریاکارانه سخن از ذم ریا می‌گویند و بی‌بهره از اخلاص، درباره اخلاص داد سخن می‌دهند و به سجع و وزن اشتغال می‌ورزند، تا کلامشان گوش‌نواز و دلربا گردد. مردم را نه به خدا که به خویش دعوت می‌کنند. از آفات شهرت سخن می‌گویند، اما بی‌اعتنایی مردم و قلت مریدان را بر نمی‌تابند و خود دل‌باخته تکریم و اقبال خلائق‌اند. اینان شیاطین انس و ابلیسان آدمی‌روی و آدمی‌خوارند (غزالی، ج ۳، کتاب ذم‌الغرور، و ج ۱، کتاب العلم، آفات المناظره).

بدین ترتیب غزالی در تلاش به‌منظور کارآمد ساختن دین و آموزه‌های شرعی در حوزه مدیریت کلان اجتماعی (سیاست) با صراحت تمام به بیان نارسایی‌ها مبادرت نموده و پس از توفیق در این عرصه، بر عملگرایی به جای سخن‌سرایی از جانب نمایندگان رسمی دین (واعظان) تأکید می‌نماید.

از این گذشته به اعتقاد او هر عامل دیگری که صلابت و استواری دین را به مبارزه طلبد و ضعف آن را سبب گردد، از کارآمدی دین در عرصه سیاست می‌کاهد.

مطلوبیت سیاست دینی در چشم‌انداز غزالی

غزالی در کتاب *احیاء علوم‌الدین* طرح اندیشه خود را نخست با تعریف و کارکرد سیاست آغاز می‌کند. به نظر او غایت سیاست تأمین سعادت بشر در دو جنبه دنیوی و اخروی است. سیاست باید در پی تأمین سعادت بشر در این دنیا و آخرت باشد.

از این رو وی نظام دینی را منوط به نظام دنیا معرفی می‌کند و متذکر شده است که کار دنیا جز به اعمال آدمیان قوام نمی‌یابد و براساس روابط میان دین و دنیا سیاست را به کار «الف» دادن آدمیان و تجمع آنها برای یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط دانستن آن» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۴) تعریف می‌کند. سیاست به نظر او، اصلاح آدمیان را بر عهده دارد و نقطه پیوند فعالیت‌های اجتماعی انسان و همیاری در تنظیم دنیا در جهت فراهم کردن بهره‌گیری مشروع در راه آخرت است.

از نظر غزالی نظام درست جهانی بر فعالیت انسانها مبتنی است. چهار فعالیت اساسی و یا فنونی (صناعت) که برای حیات این جهان لازم است عبارت‌اند از:

۱. کشاورزی برای تأمین غذا و نیازهای خوراکی

۲. بافندگی برای تهیه پوشاک

۳. ساختمان‌سازی برای تهیه سرپناه

۴. سیاست برای تسهیل هماهنگی، اجتماع و همکاری

غزالی در ادامه بحث می‌گوید که شریف‌ترین این فنون، سیاست است که بدون آن جهان وجود نخواهد داشت، زیرا سیاست است که همگونگی و رفاه کل جامعه را تسهیل می‌کند.

سیاست از نظر غزالی، به مفهوم استصلاحی آن، دارای چهار مرتبه است. این تقسیم‌بندی چهارگانه از یک سو ناظر بر توان یا شایستگی عاملان سیاست و از دیگر سو ناظر بر مخاطبان و حیطه‌های نفوذپذیری آنان است. پیوند میان عاملان و مخاطبان همان امر اصلاح یا در وجه طلب آن استصلاح است:

۱. اولین و بالاترین آن حکومت پیامبران^۱ است. انبیای مورد نظر غزالی، عام است و همه پیامبران را شامل می‌شود. انبیا چون برگزیدگان خداوند هستند، بهترین پیام‌آوران و هادیان به‌شمار می‌روند. شرع به واسطه و از طریق زبان و رفتار آنان معنی و تفسیر می‌شود. با این دید سیاست انبیا تمام آدمیان اعم از خواص یا عوام و همچنین ظواهر و بواطن آنان را در برمی‌گیرد. توجه به سیاست انبیا پیش فرض متشرعانه غزالی را نشان می‌دهد.

۲. در مرتبه بعد که سیاست حکام اعم از سلاطین، خلفا و ملوک را در برمی‌گیرد، توجه

۱. سیاست الانبیاء

غزالی به امر واقع سیاسی مشهود است. غزالی در روزگار خود هم نهاد خلافت را پیشرو داشت و هم نهاد سلطنت را؛ و حکام، با در اختیار داشتن قدرت دنیوی، بر ظواهر و جوارح آدمیان مسلط بودند. از این‌رو در سلسله‌مراتب سیاست از نظر غزالی در مرتبه ثانی قرار گرفته‌اند.

۳. مرتبه سوم از سیاست به علما اختصاص دارد. منظور غزالی از علما، علمای صالح است که شایستگی و توانایی دسترسی به بواطن خواص را دارا هستند. وی در آثار پس از هجرت خود رنجیدگی خود را از رفتار سوء عالمان غیرصالح اعلام کرده است.

۴. در مرتبه چهارم، سیاست و عاظ قرار دارد. و عاظ براساس پذیرش‌های عمومی و بدون آنکه به عمق و کنه قضایا و معارف دینی دست یافته باشند، با بواطن عوام نوعی همترازی برقرار می‌کنند (دبیری‌مهر، دی‌ماه ۱۳۸۳).

بعد از سیاست نبوت، از این چهار سیاست آن سیاستی بالاتر است که علم را رشد دهد و روح مردم را با امر به معروف و نهی از منکر تهذیب می‌کند و با القای عادات اخلاقی مناسب سعادت این دنیا و آمرزش اخروی را برای افراد تضمین می‌نماید. این والاترین هدف سیاست است (نجار خوزی، ۱۳۶۶: ۷۸-۷۷).

از سوی دیگر در مقام بازیابی نسبت تقدم و تأخر بین سیاست و دین، غزالی به‌عنوان فقیه اهل سنت، سیاست را به مثابه شاخه‌ای از فقه اسلامی مورد بحث قرار داده و اصول و مبادی آن را از شریعت اسلامی استنتاج کرده است. بر همین اساس غزالی استدلال معتزله را درباره اینکه ماهیت الزامی خلافت مبتنی بر عقل است، نفی کرده و همانند ماوردی خلافت را به حکم شرع و نه عقل ضروری می‌شمارد. او از این مقدمه چنین نتیجه می‌گیرد که بیش از آنکه ضرورت خلافت بر پایه عقل قابل استدلال باشد، بر بنیاد شرع قابل توجیه است. وی در باب وجوب خلافت و امامت خاطر نشان می‌شود که وجوب برپایی نهاد خلافت متخذ از شرع است (متها، ۱۳۸۱: ۱۱۳). او در اثبات امامت و خلافت صرفاً به دلیل اجماع بسنده نمی‌کند، بلکه مستند اجماع را مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ سپس دلایلی را در اثبات ضرورت استقرار نهاد امامت و خلافت در جامعه اسلامی بیان می‌دارد:

دلیل اول غزالی از دو مقدمه و صغرا و کبرا تشکیل شده است. مقدمه اول، برپایی نظام دینی و مبتنی بر احکام شریعت قطعاً مورد نظر و مقصود شارع مقدس بوده

است. این مقدمه قطعی و یقینی است و اختلافی در آن راه ندارد؛ مقدمه دوم، نظام دینی بر پا نمی‌شود، مگر اینکه در رأس جامعه امامی مطاع وجود داشته باشد که پاسدار احکام شریعت باشد. غزالی از این دو مقدمه ضرورت وجود امام و خلیفه و استقرار نهاد خلافت را استنباط می‌کند.

غزالی دلایل دیگری نیز در ضرورت وجود خلیفه و امام بیان می‌کند که از آن جمله است: اولاً، وجود امام و خلیفه را منبع مشروعیت مناصب دولتمردان به‌خصوص قضات می‌داند و فقدان خلیفه و امام را عامل مخدوش شدن مشروعیت آنان بر می‌شمرد؛ ثانیاً، اقامه حدود شرعی و اجرای احکام را منوط به حضور و نظارت خلیفه می‌داند؛ ثالثاً وجود خلیفه را برای ایجاد نظم و امنیت در جامعه و جلوگیری از تعدی انسانها به حقوق یکدیگر ضروری می‌شمارد. براساس چنین نگرشی، غزالی فقدان خلیفه و امام را مسبب تعطیلی احکام و تشتت آرا و بروز هرج و مرج و ناامنی و تضییع حقوق مردم می‌داند (متها، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

غزالی معتقد بود اگر شروط امامت بعضاً مخدوش شود، باز هم خلافت از باب ضرورت و دفع افسد به فاسد استمرار می‌یابد و تا زمانی که خلع وی باعث فتنه می‌شود، باید از وی پیروی کرد. غزالی یادآور می‌شود در صورت حکم به عدم اطاعت، مسأله از دو صورت خارج نیست: یا باید خلیفه را خلع و فرد دیگری را جایگزین وی کرد و یا اینکه حکم کنیم به عدم انعقاد خلافت و خالی بودن بلاد اسلامی از نهاد خلافت. فرض اول که جایز نیست، چون باعث فتنه و آشوب می‌گردد و ضرر آن بیش از فقدان برخی شروط مانند علم یا ورع در خلیفه است. فرض دوم هم ممکن نیست، چون باعث تعطیل شدن احکام دین می‌شود و این کار مانند آن است که کسی شهری را خراب کند تا خانه‌ای را آباد سازد (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۱۵).

پس از اثبات ضرورت شرعی خلافت، غزالی به شرح خصال و صفاتی می‌پردازد که خلیفه مسلمانان باید داشته باشد و در این مورد، خاصه در کتاب *المستظهری*، می‌کوشد تا خصایل و صفاتی را برای خلیفه معین کند که با نیازها و مقدرات عصرش متناسب باشد.

وی احراز سه شرط را برای خلیفه لازم می‌داند: «نَسَب»، «سلامت» و «عدالت». وی ضرورت دو صفت شجاعت و نَجْدَت (دلیری و مردانگی) را برای ایفای فریضه

جهاد منکر می‌شود و می‌گوید در صورتی که خلیفه از پشتیبانی و وفاداری سلاطین دلاور و نیرومند برخوردار باشند، خود نیازی به این صفات ندارند؛ زیرا آن سلاطین دارای آن صفات هستند.

به همین شیوه ضرورت صفت «رأی» یا «کفایت» یعنی توانایی اجرای وظایف کشورداری و حکومت را رد می‌کند و معتقد است تا زمانی که خلیفه وزیران دانا و مشاوران آزموده در پیرامون خود داشته باشد، کارهای اجتماع مسلمانان بر وفق اصول دین و خرد اداره خواهد شد.

علم هم به عقیده غزالی برای خلیفه لازم نیست؛ زیرا نه شارع مقدس اسلام، دستوری در این باره نهاده و نه مصلحت عامه مقتضی آن است. به گفته او اگر خلیفه در نیرو و هیبت، به قهر و قدرت سلاطین، و در کفایت و کشورداری به راهنمایی و تدبیر وزیران و مشاوران خود متکی است، چرا نباید در علم به نظر و فتوای علمای زمان خود اعتماد کند؟ پس خلیفه بهتر است که مقلد باشد و در حل مسائل شرعی مسلمانان، رأی دانایان دین را بجوید.

غزالی شرط تازه ای را برای خلیفه مقرر می‌کند و آن ورع (پرهیزگاری) است. خلیفه باید، به جای اهتمام به امور دنیوی، بکوشد تا در زندگی نهان و آشکار خویش نمونه تقوا و پارسایی باشد تا بدین‌گونه اتباع خود را به پرهیز از گناه و پیروی از فرمانهای خدا و فرستاده او تشویق کند (عنایت، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

در روزگار غزالی خلیفه، دیگر بخشنده قدرت نبود، بلکه صرفاً مشروعیت‌دهنده به قدرتهایی بود که به نیروی زورکسب شده بود. با روی کار آمدن سلجوقیان (۴۳۲ هـ. ق) دستگاه خلافت عباسیان بیش از پیش رو به ضعف و انحطاط نهاد. سلجوقیان اگرچه مانند غزنویان در زمره اهل تسنن به شمار می‌آمدند، به ظاهر از بزرگداشت خلفا کوتاهی نمی‌کردند و عملاً حکومت و قدرت سیاسی را به خود منحصر کرده بودند. حتی پایتخت ایشان، که در مرو و سپس اصفهان بود، در اواخر سلطنت ملکشاه به بغداد منتقل شد.

با آنکه سلجوقیان نقش مدافعان سرسخت سنت را داشتند، برخلاف دودمان‌هایی که پیش از آنان در بخش‌های خاوری سرزمین ایران بودند، القاب پیش از اسلام را نیز به کار می‌بردند و سلاطین سلجوقی خویش را شاهنشاه می‌نامیدند. به گفته بارتولد در عصر سلجوقیان، خلیفه‌الله دیگر به صورت امامی در آمده بود محروم از حکومت دنیوی که شکل سلطان ظل‌الله به خود گرفته بود (بارتولد، ۱۳۷۷: ۳۵).

غزالی با در نظر داشتن واقعیت‌های سیاسی زمان خود و رابطه نیروهای موجود، خلافت عباسیان در دوره فرمانروایی سلجوقیان را با دو خطر عمده درونی و بیرونی و خطری که هر یک به نوعی لرزه بر ارکان دستگاه خلافت انداخته بود، مواجه می‌دید: در درون، با جنبش شیعی و اسماعیلیان و در بیرون با صلیبیان. در مقابل این خطرهای دستگاه خلافت عملاً از توان رویارویی برخوردار نبود و برای همین به حمایت و پشتیبانی سلطنت برای رویارویی با این گونه خطرهای نیازمند بود. غزالی در طرح اندیشه خود سعی داشت، در عین حفظ مقام و شأن خلافت، تقویت سلطنت سلجوقیان را نیز لحاظ کند تا خلافت عباسی با تکیه بر قدرت نظامی پادشاهان سلجوقی بتواند با این دو تهدید عمده مقابله نماید و از این طریق دستگاه خلافت برای مبارزه با دشمنان خود پشتیبانی محکم داشته باشد.

به این ترتیب از آنجا که در قرن پنجم، سلجوقیان که از طرفداران خلافت عباسیان بودند، توانستند یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار نمایند که از لحاظ سیاسی تحت تسلط سلاطین سلجوقی و از لحاظ دینی در پناه خلافت بغداد باشد و بدین گونه صاحب قدرت و سلطه شدند، غزالی برای توجیه وضعیت به وجود آمده، یعنی پیدایش سلطنت در مقابل خلافت، میان منصب خلافت و منصب حکومت یا کشورداری تفاوت قایل می‌شود و می‌گوید: خلیفه کسی است که به موجب عهد و میثاقی که با جماعت مسلمانان بسته است، منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده است، به این جهت همه قدرتها و اختیارات از او ناشی می‌شود و اوست که مسئولیت نهایی حسن اداره معاش و تأمین رستگاری معنوی آنان را برعهده دارد. ولی منصب حکومت یا کشورداری متعلق به شهریاران یا سلاطین است که صاحبان شوکت، یعنی نیروهای مادی و نظامی‌اند و در عین حال به خلیفه وفادار. پس حکومت سلاطین به دو شرط مشروع می‌شود:

نخست آنکه سلاطین از قدرت کافی بهره‌مند باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و امان زیست کنند و دوم آنکه سلاطین به خلیفه وفادار باشند و این وفاداری را نیز با ذکر نام خلیفه در نماز و ضرب سکه به نام او ابراز دارند (عنایت، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

با احراز این دو شرط حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند و گرنه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد.

در عین حال باید توجه داشت که غزالی وقتی به مسأله عزل و برکنار کردن سلطان ظالم می‌رسد، اشعار می‌دارد که اگر خلع او مسبب فتنه و آشوب باشد، اطاعت از وی لازم است، به شرط آنکه خطبه به نام خلیفه خواند و سکه به نام او ضرب کند، زیرا غزالی مشروعیت حکومت سلاطین را همچنان که گفته شد، از ناحیه تأیید خلیفه می‌داند. بدین‌گونه، با محور قرار گرفتن امر خلافت در اندیشه سیاسی غزالی، او در پی بیان ویژگیهای توجیه‌کننده ضرورت استقرار و استمرار این مهم برمی‌آید و به چند مورد اشاره می‌کند که همگی ناظر به امر واقع است:

۱. خلافت مستلزم وجود قدرت لازم برای استقرار نظم است.
 ۲. خلافت نماینده یا مظهر وحدت تام امت مسلمان و تداوم تاریخی آن است.
 ۳. خلافت قدرت اجرایی و قضایی خود را از شریعت اسلامی به دست می‌آورد و یگانه نظام سیاسی مشروع در اسلام است.
- در پی تبیین این وظایف محوری که دین‌پناهی خلیفه را می‌رساند، به نظر او بدون شریعت (علوم الهی)، امکان طرح مستقل سیاست وجود ندارد. از این‌رو او علوم الهی را به دو دسته تقسیم می‌کند:
۱. علومی که به این جهان (دنیا) می‌پردازد و برای حیات زمینی و دنیوی انسان ضرورت دارد.

۲. علومی که متوجه عالم دیگر (آخرت) هستند. هر دو دسته مکمل یکدیگر و در پی نیل به هدف واحدی هستند. علومی که سیاست بیشترین نیاز را به آنها دارد علوم این جهانی است، و علم فقه است که زندگی را سر و سامان می‌دهد، تکالیف خود را نسبت به خدا، نسبت به خودش و نسبت به دیگر شهروندان مشخص می‌کند. بالاترین شکل سیاست، سیاست شریعت یا سیاست نبویه است که متضمن ثبات و رفاه در این دنیا و رستگاری در عالم دیگر است. زندگی دنیایی و زندگی معنوی به هم در آمیخته‌اند، بدون دین، دنیا پر از بدبختی است و بدون دنیا، تحقق دین و مقاصد الهی امکان‌پذیر نیست (نجار خوزی، ۱۳۶۶: ۷۳).

متأثر از دینی دانستن مقوله سیاست، غزالی بحث سیاست و حکومت را در زیر مجموعه معاملات و تحت عناوین «امر به معروف و نهی از منکر» و «رعیت داشتن و ولایت راندن» مطرح می‌کند و با بحث مفصل درباره این مقوله در ذیل عنوان «ولایت»،

بر رویکرد مذکور (دینی شمردن سیاست) پای می‌فشرد و می‌گوید: «ولایت داشتن کار بزرگی است و خلافت حق است در زمین چون بر سبیل عدل بُود، و چون از عدل و شفقت خالی بود، خلافت ابلیس بود که هیچ سبب فساد عظیم‌تر از ظلم والی نیست.» با محور قرار گرفتن «عدل» به‌عنوان شاخصه برپایی دولت، صبغه دینی امر سیاست و حکومت نزد غزالی تقویت می‌گردد و این مهم با بیان قواعد دهگانه اقامه عدل در سیاست تحکیم می‌یابد که عبارت‌اند از:

۱. والی هر چه خود نپسندد، هیچ مسلمانی را نپسندد و اگر پسندد غش و خیانت کرده باشد در ولایت داشتن.
۲. رفع حاجات رعیت به‌ویژه مسلمانان.
۳. قناعت و پرهیز از تجمل.
۴. رفق و سازگاری با مردم و نهی خشونت و درشتی.
۵. جلب رضایت خلق.
۶. طرد متملقان و جذب متجسسان راستگو.
۷. شریعتمداری در سیاست و ترجیح خشنودی خدا بر خشنودی خلق؛ زیرا خشنودی خدا خشنودی خلق را در بردارد.
۸. ضرورت دیدار علما و حریص به نصیحت آنها بودن.
۹. اصلاح خود و اطرافیان قبل از اصلاح مردم.
۱۰. پرهیز از تکبر و استبداد رأی (دبیری مهر، دی‌ماه ۱۳۸۳).

محوریت کارکرد علما در تحقق سیاست دینی

در عصر غزالی، فلسفه سیاسی غرب بر جدایی حوزه دین از قلمرو سیاست استوار بود و کلیسا مجبور بود از حکومت سیاسی دنیوی برای تأمین مقاصد مادی خویش به‌طور غیرقانونی سود ببرد. امپراتوری نیز ناگزیر بود برای پیشبرد سیاست حکومتی، از نفوذ روحانیون بهره گیرد. در هر دو صورت، دین از سیاست جدا بود. این سوءاستفاده‌ها به منزله دستبردهایی بود که بنا به ضرورت و مصلحت گاه بی‌گاه تن به آن می‌دادند و پس از آن به قلمروی خویش باز می‌گشتند؛ ولی به عقیده غزالی سیاست کار علما بالله است و نزد خدا هیچ عبادتی برتر از ولایت داشتن با عدل نیست (غزالی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۲۷). «علماً ظاهری و علماً باطنیاً» (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۱).

غزالی وقتی به عالمانی که هدفشان از فرا گرفتن علم، تصدی مناصب حکومتی و اشغال مقام قضاوت دولتی است، حمله می‌کند و فقهای را که چون دیوانیان را طبه‌خوار خلافت یا حکومت‌های محلی شدند و صاحب قدرت و نفوذ و امتیازهای اجتماعی گردیدند و با دنیا آلوده شدند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. آنان را علمای دنیایی می‌نامد و به یاد دوران گذشته‌اش که همواره درگیر با رقابتها و تکالب‌های علما درباری بود، می‌افتد. بی‌شک مقصود او آن است که دامن مطهر دین را از لوٹ هدفهای پست مادی منزّه کند و شیوه رسیدن به دنیا از راه دین را نفی نماید و از سیاسی شدن دین جلوگیری کند.

غزالی حکومت و سیاست را در اصل، کار علمای بالله می‌داند و به وضع صدر اسلام و عمل خلفای راشدین استناد می‌کند. ولی در شرایط ناممکن بودن آن، مسئولیت فقها در برابر امر خدا در مورد برپایی قسط و عدل و قلع ظلم و انکار ظالمان را آن می‌داند که علماء بالله در سنگر عزلت، بدون آنکه خود در جریان سیاست آلوده گردند، رهبری معنوی و ارشاد دولت و مردم را بر عهده گیرند و به صورت پناهگاه مورد اعتماد و مرجعی مطمئن، ایفاگر نقش رسالت انبیا شوند.

نظر به ضرورت چنین نقش امنیت بخشی است که غزالی با عنایت به اینکه سیاست بدون دین و فقه، استکبار و دین منهای سیاست سراب است، صحابه و فقها که حکام و قضات زمان او بودند را مورد تمجید قرار می‌دهد. سیاست جزئی از فقه است و فقه در نظر غزالی در طبقه‌بندی علوم، در ردیف علوم دنیوی است. غزالی بر این امر چنین استدلال می‌کند: «حاصل من فقیه، شناختن طریق سیاست و حراست از دنیا است.» (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷).

ولی وقتی به پیوند دقیق به دنیا و آخرت توجه می‌کند، ناگزیر سخنش را بدین ترتیب تصحیح می‌کند: تعلق فقه به آخرت، بنفسه نیست، بلکه به واسطه دنیا است که: «الدنيا مزرعة الآخرة» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۸).

غزالی در این تحلیل میان محتوای فقه که احیاناً از عبادت و مربوط به امور آخرت است و دانش فقه، فرق می‌گذارد و می‌گوید: «در امر عبادات، کار فقیه راه نمودن و فتوا دادن به صحت است، نه خضوع و حضور دل که کار آخرت است، و اگر

فقهی از صفات دل و احکام آخرت سخن گوید، خارج از فن خویش رفته است.» (غزالی، همانجا).

غزالی در مقابل علوم دنیوی از آنچه به آخرت تعلق دارد، سخن به میان می‌آورد و آن را علم به احوال دل و اخلاق ستوده و نکوهیده آن می‌نامد. ولی غزالی هرگز نمی‌خواهد آن دو را در دو حوزه جداگانه قرار دهد. او در این ارزیابی و ارزشگذاری، می‌خواهد به استناد «الدنیا مزرعة الاخرة» پیوند آن دو را بیشتر بنمایاند. زیرا که هر کدام از آن دو بدون دیگری، بیراهه‌ای است که ره به گمراهی می‌برد.

رابطه فقه و علم به احوال دل، دقیقاً همان رابطه دین و سیاست است و از دیدگاه غزالی علم دین و سیاست تفکیک‌ناپذیرند؛ و سیاست بدون دین چون فقه بدون علم به احوال دل و دینداری بدون سیاست مانند صوفی جاهل به فقه است.

وقتی غزالی بر حرمت برخی از اعمال دستگاه سلطنت فتوا می‌دهد، به معنی آن است که عمل سیاسی باید مطابق با موازین شرع باشد و این دقیقاً همان مفهوم اعتقاد تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست است. از همین رو وی به صراحت از ضرورت اصلاح سلاطین سخن می‌گوید و اخلاقی کردن حاکم فاسد را از وظایف دانشمندان می‌داند. حتی در صورتی که در جامعه فساد باشد، گناه فساد امت و دولتمردان را به گردن دانشمندان می‌افکند که چرا به اصلاح آنان و انکار وضع نامطلوب برنخاسته‌اند و از سیاست کناره گرفته‌اند.

به اعتقاد غزالی فساد علما که منشأ همه مفاسد دینی و سیاسی است، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که عالمان در برابر فساد سلاطین، مهر سکوت بر لب می‌زنند، و نه وضع فساد آلود را مورد انتقاد و نکوهش قرار می‌دهند و نه به اصلاح جامعه و حکمرانان به پا می‌خیزند. غزالی این نکته اساسی را در تفسیر این حدیث بیان کرده است: رسول (ص) گفت:

«همیشه این امت در کنف حمایت حق تعالی باشند، تا آنگاه که علمای ایشان با امرا مخالفت نکنند.»

سپس می‌گوید: «در جمله، سبب فساد رعیت از فساد ملوک و سلاطین بود و فساد سلاطین از فساد علما باشد که ایشان را اصلاح نکنند و بر ایشان افکار نکنند.» (غزالی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۸۸).

بنابراین آنچه خمیرمایه دیدگاه غزالی در تشخیص سیاست مذموم و سیاست ممدوح را شکل می‌دهد، اخلاق و فضایل اخلاقی است؛ یعنی سیاست ممدوح را سیاستی تلقی می‌کند که مطابق دین و اخلاق باشد و سیاست مذموم را سیاستی می‌داند که خلاف اخلاق و دین باشد. او حمایت خویش را از سیاست ممدوح اعلام می‌کند و مرادش سیاستی است که در آن، اصلاح امت و قیام علیه فساد و برای شرعی کردن سیاست و به عدالت و داشتن دولت و در یک جمله، اصلاح امت و دولتمردان، در راه گسترش فضای اخلاقی صورت پذیرد. او چنین سیاستی را اخلاقی تلقی می‌کند و عمل سیاسی و فعالیتی که مطابق چنین اهدافی باشد، را به مثابه فعل اخلاقی می‌داند.

بدین سان آنچه که غزالی مخالف آن بود، سیاسی کردن دین بود نه دینی کردن سیاست. وقتی دین سیاسی می‌شود، مفهوم آن این است که دین در خدمت دنیاداران سیاستمدار قرار می‌گیرد؛ اما وقتی سیاست دینی و خدایی می‌گردد، معنویت و روح و انسانیت در آن دمیده می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۰۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گرایش‌های صوفیانه غزالی، سبب اشتباه‌های بسیاری در برداشت از مشرب فکری و اندیشه‌های اجتماعی-سیاسی وی گردیده است و عده‌ای به خطا او را صوفی پاک باخته و از قید دنیا رسته و بی تفاوت نسبت به تحولات سیاسی پنداشته‌اند، حال آنکه نوشته‌های غزالی به هیچ وجه با این تصویر سازگاری ندارد.

در اندیشه غزالی، همچون ارسطو، غایت سیاست، دستیابی به سعادت از مجرای عمل به فضیلت معرفی می‌گردد؛ زیرا هم دانش سیاسی و هم اخلاق، در پی نیکبختی انسان هستند. به تعبیر غزالی، سیاست وسیله‌ای است برای رساندن انسان به منزلگاه (دنیا) به قرارگاه (آخرت) و این ابزار، جز با عجز شدن با آموزه‌های اخلاقی و به بیان دیگر، جز از مجرای فضیلت میسر نمی‌شود.

در واقع او سیاست را از دریچه مذهب می‌نگرد و سعی می‌کند که با تکیه بر مفاهیم و باورهای اعتقادی، به خصوص مسأله معاد و مزرعه بودن دنیا، مفهومی متفاوت از سیاست مصطلح را عرضه کند. بر همین اساس در نگرش غزالی، سیاست صرفاً علم قدرت و حکمرانی نیست، بلکه او براساس برداشت دینی، سیاست را وسیله استصلاح

و تربیت و تعلیم خلق می‌داند. بدین ترتیب غزالی حیات عقلانی مسلمانان را که در چهار قرن اول هجری و به همت بزرگانی چون فارابی، ابن سینا و فردوسی به بلوغ و پختگی رسیده بود، دچار ضربه و تردید و سکنه کرد، و به تعبیر برخی مخالفان، غزالی با هدف حفظ اساس دین از گزند شبهه‌ها و تردیدها، کمر فلسفه و تعقل را در جهان اسلام شکست و موجب تمایز آن از تمدن رو به صعود غربی شد. غزالی مکتب ارسطویی که منشأ جزم‌گرایی و تحجر می‌پنداشت (زیرا خود را مستغنی از یافته‌های جدید دانش و معرفت می‌داند) را از درون حیات اسلامی بیرون کشید و در نتیجه بقای مکتب اشراق و تصوف را که تاکنون خود را سرپا نگاه داشته‌اند، تضمین کرد؛ در حالی که این مکتب ارسطویی در مسیحیت، عناصر متافیزیکی و عرفانی را کمرنگ کرده بود.

چنین رویکردی نشان از آن دارد که غزالی متفکر و فقیهی برج عاج‌نشین و در پس پرده نبود، بلکه حریم فریبای قدرت دنیوی را درک کرد و از منظر تجربه و عملگرایی، اندیشه‌ورزی کرد. او را به حق می‌توان «فقیه عملگرا» نامید؛ زیرا مواضع و رویکرد سیاسی او از پایگاه دین، ولی با صبغه‌ای واقع‌گرا بیان شده است. از این‌رو در زمان غزالی که دو نهاد قدرت، یعنی نهاد خلافت و سلطنت داعیه‌دار قدرت شده بودند. غزالی در بیان اندیشه سیاسی خود در عین مد نظر داشتن واقعیت‌های موجود یعنی پیدایش قدرتهای محلی و سلاطین مستقل، سعی نموده است به تقویت نهاد خلافت بپردازد. در این هنگامه، وقتی که خلیفه المستظهر او را به نگارش رساله‌ای درباره خلافت مأمور کرد، غزالی گریزی از آن نداشت که در بیان عقاید خود واقعیات سیاسی ناگوار زمان را به حساب آورد و ماهیت مقام خلافت و شرایط و وظایف خلیفه را به نحوی بیان کند که با این واقعیات سازگار در آید.

در این راستا، غزالی در بیان استدلال خود بر ضرورت تشکیل دولت - برخلاف اندیشه سیاسی کسانی که جامعه سیاسی را نشأت گرفته از نوعی قرارداد جمعی پنداشته‌اند - وجود نظام سیاسی و دولت را به دین ارتباط می‌دهد و آن را دارای ریشه الهی معرفی می‌کند که انسانها درست برخلاف میل خویش به سوء استفاده شهوانی از دنیا، ناگزیر از پذیرش دستگاه سیاسی متکی به قانون به‌منظور پاسداری از عدالت و نظم امور جامعه شده‌اند و بدین‌گونه بیش از آنکه دین را سیاسی کند، می‌کوشد تا سیاست را صبغه‌ای دینی بخشد.

منابع

۱. الفاخوری، حنا و خلیل الجر. ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالصمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم.
۲. بارتولد، و.و. ۱۳۷۷، *خلیفه و سلطان*، ترجمه سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۳. دبیری‌مهر، امیر. ۱۳۸۳، «غزالی: فقیه رئالیست»، *خردنامه روزنامه همشهری*.
۴. عمید زنجانی، عباسعلی. ۱۳۷۹، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۵. عنایت، حمید. ۱۳۷۸، *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، انتشارات روزنه، تهران.
۶. غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۶۸، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، ج ۱ و ۲ و ۳، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۷. غزالی. ابوحامد محمد. ۱۳۷۳، *کیمیای سعادت*، ج ۱، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ ششم.
۸. قادری، حاتم. ۱۳۷۸، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، انتشارات سمت، تهران.
۹. لمبتون، آن کی‌اس. ۱۳۷۴، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، نشر عروج، تهران.
۱۰. متها، فاروق. ۱۳۸۱، *غزالی و اسماعیلیان: مشاجره بر سر عقل و مرجعیت در اسلام سده‌های میانه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، فرزانه روز، تهران.
۱۱. نجارخوزی، م. ۱۳۶۶، «سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی»، *مجله معارف*، ترجمه فرهنگ رجایی، دوره چهارم، شماره ۳.