

## غزالی و دغدغه همخوان کردن سیاست و شریعت در تمدن ایرانی

محمد آرائی اکتیج<sup>۱</sup>، سعید اسلامی<sup>۲</sup>، کمال پولادی<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۵

### چکیده:

غزالی به‌عنوان یکی از عالمان بزرگ اسلام در نظریه‌ی سیاسی‌اش در باب اقتدار سیاسی به‌عنوان اندیشمندی واقع‌بین نیز شناخته می‌شود. او به‌عنوان عالم دینی می‌بایست اخلاق سیاسی‌اش را از منبع شرع استخراج کند، درحالی که به‌عنوان اندیشمندی واقع‌گرا ناگزیر بودن مصلحت سیاسی امت را با اقتضای قدرت سیاسی موجود همساز سازد. با این پیش‌فرض که اخلاق سیاسی از منطق خاص خود پیروی می‌کند که لزوماً با منطق قدرت به‌عنوان امری طبیعی همساز ندارد، پرسشی که همواره در مورد نظریه‌ی سیاسی غزالی مطرح بوده است این است که چگونه و با چه حدی از انسجام نظری توانسته است اخلاق سیاسی در نظریه‌ی خود را همزمان با آرمان دینی و واقعیت سیاسی زمان خود هماهنگ سازد. فرضیه‌ی این نوشته آن است که غزالی در نظریه‌اش با توجه به توازن نیرو بین دو نهاد سلطنت و خلافت در بستر حاکمیت شرع با عزیمت از قصد پیامبر در سامان‌بخشی دین به‌عنوان منبع اجماع توانسته است در نظریه خود این دو نهاد را در جهت حفظ شرع و جامعه‌ی شریعت‌مدار هماهنگ سازد. این تحقیق با رویکرد انتقادی و تکیه بر پدیدارشناسی تاریخی بر روی منطق شکل‌گیری نظریه‌ی سیاسی غزالی متمرکز شده است. یافته تحقیق این است که غزالی با نگرشی نو به آموزه اجماع و رجوع به نیت پیامبر در سامان‌دهی دین توانسته است برای نظریه خود پایه‌ی برهانی کم‌وبیش منسجمی فراهم کند.

**واژگان اصلی:** اخلاق سیاسی - روابط قدرت - نهاد سلطنت - نهاد خلافت - حاکمیت شرع - مصلحت

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

۲. دانشیار گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران (نویسنده مسئول)

eslameesaed44@gmail.com

۳. گروه استادیار گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

## مقدمه و بیان مسئله

در مورد غزالی بسیار گفته شده و بسیار نوشته شده است. این نوشته در نظر دارد در درجه نخست بر اخلاق سیاسی در نظریه‌ی حاکمیت غزالی تمرکز کند. نظریه‌ی سیاسی غزالی برای دانشوران ایرانی و خارجی معمای بزرگی است. ریشه این معما مربوط می‌شود به چگونگی جمع بین آرمان‌های دینی غزالی، در مقام یکی از بزرگ‌ترین عالمان در اسلام، و واقع‌گرایی سیاسی او به عنوان سیاست‌نامه‌نویس و نظریه‌پرداز اصلی دربار خلافت عباسی از یک‌سو و سلطنت سلجوقی، از سوی دیگر. در کنار مسایل بسیاری که هم نظریه‌ی سیاسی و هم سلوک سیاسی غزالی مطرح می‌کند پرسش از نسبت اخلاق و سیاست یا به تعبیر معمول اخلاق سیاسی در اندیشه او نیز پرسش‌های معما گونه‌ای را مطرح می‌کند. غزالی به‌عنوان عالم دینی سرچشمه‌ی اخلاق را باید در دین بجوید و عزیمت از چنین سرچشمه‌ای باید او را در مقام نظریه‌پرداز سیاسی مدافع ارزش‌های دینی قرار داده باشد و در مقام مشاور سیاسی در برابر نظام سلطانی. آیا او در نظریه‌ی سیاسی و سلوک سیاسی ارزش‌های دینی را رها کرده است و در بیانی صریح دین را در پای سیاست قربانی کرده است؟ آیا این تقدیر دین است که هرگاه با سیاست درآمیزد سرنوشتی جز قربانی شدن ندارد؟ آیا همواره چنین است که در پیوند دین و سیاست لزوماً یا آن یک باید قربانی این یک شود یا این یک قربانی آن یک؟

این نوشته چنین تصویری را نه در مفهوم کلی می‌پذیرد، نه در مورد خاص غزالی و نظریه و سلوک سیاسی‌اش. در این نوشته استدلال خواهد شد که غزالی نه یک‌سره تسلیم مصلحت قدرت شده است و دین را، با قرائتی که از آن دارد، قربانی سیاست کرده است و نه در مقام مدافع دین سیاست واقعی را واگذاشته است و به دنبال آرمان‌گرایی دینی آن را دور افکنده، یا به اصطلاح عامیانه دور زده است؛ چنانکه به تعبیری فارابی و ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان سیاسی ما چنین کرده‌اند. آن‌ها برای این که به تأیید حکومت تغلب نپردازند به طرح مدینه‌ی فاضله پرداخته‌اند تا به‌طور غیرمستقیم نظریه‌ی سیاسی و سیاست تغلب را نقد و نفی کنند (طباطبایی، ۱۳۷۳). فیلسوفان سیاسی ما با دولت تغلب سرسازش نداشتند، ضمن آنکه با گرایش‌هایی که همزمان از شاهی آرمانی ایرانی و تمایلات شیعی ریشه می‌گرفت، به طرح مدینه فاضله پرداختند. بگذریم از اینکه محمد عابد جابری، برخلاف نظر جواد طباطبایی، بر این عقیده است که فارابی و ابن‌سینا نیز با طرح نظریه‌ی مدینه فاضله به‌طور غیرمستقیم به تحکیم ایدئولوژی دولت حاکم عباسی، یا در واقع ترکیب خلافت عباسی و امارت بوی، پرداخته‌اند (جابری، ۱۳۸۷).

اگر نظریه‌های سیاسی فارابی و ابن‌سینا را به تعبیر جابری و کسانی چون او، منسوب به نواندیشان دینی، ایدئولوژی سیاسی در خدمت دستگاه قدرت به‌شمار آوریم، نظریه‌ی سیاسی غزالی را صد چندان باید به مثابه‌ی ایدئولوژی خادم قدرت به حساب آوریم. از فارابی و ابن‌سینا و فلسفه‌ی سیاسی اسلامی بگذریم، که موضوع بحث این نوشته نیست، به نظر نگارنده‌ی این مقاله نظریه‌ی غزالی یک ایدئولوژی ساخته و پرداخته برای خدمت به المستحضری خلیفه‌ی عباسی، یا ملک‌شاه سلطانی سلجوقی نیست. غزالی با همان همیت و همتی که ده‌ها کتاب که برخی از آن‌ها چند مجلدی، به مثابه دایره‌المعارفی بزرگ برای صورت‌بندی مسایل و مباحث فقهی و کلامی اسلامی از زمان بنیان‌گیری شریعت تا زمان خود نوشته است با همان دغدغه درصدد صورت‌بندی نظریه‌ای سیاسی برای حفظ و بسط شریعت اسلامی در سستی بوده است که از البغدادی تا ماوردی و از ماوردی تا زمان او مسیر پرییج‌وخمی را در هم‌آوردی با اوضاع دستخوش دگرگونی طی کرده بود.

### ۱- اهداف و سؤالات پژوهش

نوشته پیش‌رو در پی استدلال جهت اثبات این دعوی است که غزالی در حد مقدور کوشیده است و توانسته است با ملاحظه به توازن نیروها در عرصه‌ی سیاست زمان خود، در آشوبی که هم دین را (دستکم در تعبیر او به‌عنوان فقیه اهل سنت) و هم جامعه‌ی مسلمانان را تهدید می‌کرد، نظریه‌ای متوازن در سیاست عرضه کند که هم مصلحت دین و هم مصلحت دنیا را در خود گنجانده است. در نگرش واقع‌گرایانه غزالی مصلحت دین و مصلحت دنیا با یکدیگر پیوند گریزناپذیر دارند. حفظ دین بدون نگهداشت جانب دنیا میسر نیست. اگر غزالی چنین نمی‌اندیشید و تنها به فکر نجات ایمان فردی خود بود، می‌بایست بعد از ترک تدریس در دانشگاه نظامیه‌ی بغداد و پایتخت خلافت عباسی در پی بحران روحی (یا به گمانی در پی مصلحت شخصی) بعد از ده سال عزلت دوباره به عرصه‌ی پر خطر سیاسی برنمی‌گشت. او چنانکه به صراحت بحث کرده است، حفظ دین را در گرو حفظ دنیای مسلمانان می‌دانست و برای چنین دغدغه‌ای خود را به گرداب سیاست افکنده بود و نظریه سیاسی‌اش را نیز برای همین دل‌مشغولی صورت‌بندی کرده است. اخلاق سیاسی غزالی را باید از این منظر نگریست.

با این حال تناقضاتی در نظریه‌ی حاکمیت غزالی نیز هست که در این نوشته به آن پرداخته شده است. علت این تناقضات را به سه صورت می‌توان تصور کرد:

- غزالی متوجه این تناقضات نشده است و این را باید به حساب کاستی تفکرش گذاشت،

- غزالی با ملاحظات فرصت‌طلبی سیاسی و سرهم‌بندی کردن ایدئولوژی بر این تناقضات دانسته چشم پوشیده است و

- غزالی تسلیم نوعی عدم صداقت زاهدانه شده است تا مقصود خود را در هماهنگ کردن مصلحت دین و دنیا به پیش ببرد.

این نوشته استدلال کرده است که غزالی سنتی را در اندیشه سیاسی سنی دنبال کرده و تکامل داده است که سرشت تحولات تاریخی در رابطه‌ی شریعت و سیاست، یا اخلاق سیاسی، آن را ایجاد کرده بود. سرشت فقه اهل سنت در اندیشه‌پردازی سیاسی تاریخی است؛ به این معنا که با تاریخ عجین شده و همراه آن بسط و تحول یافته است. طی این تحول همواره شریعت کوشیده است همسو با تغییرات تاریخی از خود محافظت کند. نوعی دادوستد بین شریعت و سیاست، که عرصه‌ی منازعه‌ی قدرت است، صورت گرفته است که شریعت همواره امتیازاتی داده و امتیازاتی را گرفته است. نظریه سیاسی غزالی و نظام هنجاری آن از این گیرودار در امان نبوده است.

## ۲- پیشینه پژوهش

در مورد تفکر و نظریه‌ی سیاسی غزالی غیر از نوشته‌هایی که از او بر جای مانده است، کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی نوشته شده است. از آثار برجای مانده از غزالی غیر از *احیاءالعلوم دین* که به مثابه‌ی نوعی دایره‌المعارف دانش دین است، و مطالبی در حوزه‌های سیاست و اخلاق را می‌توان در آن یافت کتاب «نصیحت‌الملوک» به فارسی حاوی نظریات سیاسی و اخلاقی او است (غزالی، ۱۳۵۱). از استاد جلال‌الدین همایی (۱۳۴۹) مصحح کتاب «نصیحت‌الملوک» نیز جزوه‌ای مشتمل بر متن سخنرانی او درباره‌ی «اخلاق از نظر غزالی» در تالار فردوسی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه منتشر شده است. یکی از چهره‌های برجسته علمی در مورد نظریه‌ی سیاسی غزالی هانری لائوست (۱۳۵۵) است که کتابی در دو جلد درباره‌ی «اندیشه‌های سیاسی غزالی» نوشته شده است، کتابی که این تحقیق از آن بهره بسیار برده است. این تنها کتاب مرجع معتبر درباره‌ی سیاست در تفکر غزالی است که به فارسی ترجمه شده است. کتاب ایلیا پویچ پطروشفسکی (۱۳۶۱) با عنوان «اسلام در ایران» علاوه بر آن که بحثی درباره‌ی اندیشه‌های فقهی، اخلاقی و سیاسی غزالی دارد، به‌ویژه از این جهت برای این تحقیق حایز فواید بسیار بوده است که از فضای سیاسی و تحولات تاریخی منتهی به زمان غزالی بحث‌های علمی قابل توجهی دربردارد.

دانش‌پژوهان عرب نیز در تحقیقات گسترده و عمیق خود به اندیشه‌های غزالی به‌ویژه تأثیر تعیین‌کننده او بر شکل‌گیری یک جریان نیرومند ارتدکسی در اسلام پرداخته‌اند. از جمله این‌ها محمد ارکون (۱۳۹۴) متفکر الجزایری است. محمد ارکون همچون محمد عابد جابری (۱۳۹۲) از نقش غزالی در تحکیم نوعی عقلانیت ارتدکسی، که آن را مایه‌ی زوال عقلانیت اسلامی و عربی از قرن پنجم هجری به بعد شمرده‌اند، بحث کرده است. در مقاله‌ای باعنوان «غزالی و رد اخلاق فلسفی»، محمد ابوالقاسم<sup>۱</sup> (۱۹۷۴)، درباره منابع فکری غزالی در اخلاق و رجوع او به قرآن و سنت به‌عنوان سرچشمه اخلاق در اسلام بحث کرده است. کارول هیلنبراند<sup>۲</sup> (۱۹۸۸)، در مقاله‌ای باعنوان «ارتدکسی اسلامی یا سیاست واقع‌گرا، دیدگاه غزالی درباره‌ی حکومت» به تنگنای نظری غزالی در تلفیق تفکر واقع‌گرایی سیاسی با درست‌آیینی دینی او پرداخته است، غضنفر و اصلاحی<sup>۳</sup> (۱۹۹۰) در مقاله‌ای باعنوان «اندیشه‌ی اقتصادی یک فقیه عرب» ضمن اشاره به پیشگامی غزالی در طرح برخی مبانی دانش اقتصاد به سویی‌ی واقع‌گرایانه تفکر او پرداخته‌اند.

مقاله‌ی پیش‌رو با تمرکز بر اخلاق سیاسی در نظریه‌ی حکومت غزالی در اثبات این دعوی کوشیده است که اخلاق غزالی به‌رغم واقع‌گرایی سیاسی او عبور از سنت و پشت‌سر گذاشتن هنجارهای شریعت با تعبیر ارتدکسی آن نیست، بلکه تداوم سنت ضمن بسط آن و فرارویاندن آن به مرزهای تازه از تحول است. غزالی با نوآوری خود شریعت اسلامی را، در تعبیر قالب آن، یعنی در تعبیر اهل سنت، برای رویارویی با چالش‌های جدید بعد از فروپاشی خلافت نیز مهیا کرد. برخلاف دیدگاه نواندیشان عرب، کسانی چون محمد عابد جابری، محمد ارکون و حسن حنفی شریعت سنی، دست‌کم در نظریه‌ی حکومت، انعطاف کافی برای رویارویی با تحولات پرنشیب سیاسی را داشته است. اگر جامعه عرب نتوانسته است به تغییرات دموکراتیک دلخواه در دوره‌ی معاصر برسد، علت را باید در جایی دیگر جست نه «عقل اسلامی»، که نواندیشان عرب آن را زنجیر بر پای پیشرفت عرب تلقی کرده‌اند.

1. Abul Quasm

2. Hillenbrand

1. Ghazanfar, Islahi

### ۳- ملاحظات مفهومی و نظری پژوهش

#### - مفهوم اخلاق سیاسی

رابطه‌ی اخلاق و سیاست مسئله‌ای فارغ از چالش نیست. در نظام جهان‌بینی دینی، همچون نظام جهان‌بینی پیش از آن، یعنی نظام جهان‌بینی اسطوره‌ای، اجزاء هستی و حوزه‌های معرفت در یک کلیت یا یک نظام اندام‌وار در یکدیگر تنیده شده‌اند. به همین سبب سخن گفتن از اجزاء مستقل زندگی از جمله سیاست و اخلاق، یا به همین صورت اخلاق و دین، آسان نیست. هنگامی که در یونان باستان معرفت فلسفی شروع به شکفتن کرد، هنوز دو حوزه‌ی اخلاق و سیاست سخت با یکدیگر درآمیخته بودند. سقراط نخستین اندیشمندی بود که جستجوی جدی و روشمندی را درباره اخلاق شروع کرد. او در جستجوی درک ماهیت و جوهر فضیلت اخلاقی برخواست (یگر<sup>۱</sup>، ۱۳۸۶: ۶۳۰). مسایل مربوط به رابطه‌ی اخلاق و سیاست را به شیوه زیر می‌توان طرح کرد:

الف) رابطه‌ی بین سیاست و اخلاق را چگونه می‌توان صورت‌بندی کرد؟

ب) آیا رابطه‌ی سیاست و اخلاق یک‌سویه است یا دوسویه؟

ج) آیا چنان‌که غالباً در اندیشه‌ی سیاسی گفته می‌شد، سیاست ادامه‌ی منطقی اخلاق است، یا چنانکه در نظام‌های فکری گذشته دورتر دیده می‌شود، سیاست ادامه‌ی اخلاق یا شاخه‌ای از اخلاق است؟

د) به فرض قبول رابطه‌ی دو سویه بین آن دو تقدم با کدام است؟

چنانکه معروف است ماکیاولی در نظریه‌اش سیاست را از اخلاق منفک دانست و گفت منطبق

سیاست با احکام اخلاقی سازگاری ندارد.

در مورد چیستی اخلاق نیز پرسش‌های مهمی وجود دارد. هر نظریه‌ی روشمند درباره‌ی اخلاق در قدم نخست باید به پرسش‌هایی از نوع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پاسخ دهد. به لحاظ هستی‌شناسی این پرسش مطرح است که آیا ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی وجودی عینی دارند یا توسط ذی‌وجودی به‌طور ذهنی ساخته شده‌اند؟ در ساحت معرفت‌شناسی نیز پرسش بنیادی این است که انسان چگونه می‌تواند به احکام اخلاقی پی ببرد؟ از طریق شهود، عقل، دانش یا وحی. متکلمان مسلمان از ابتدای تأسیس کلام به این پرسش‌ها پرداخته‌اند و به آن‌ها پاسخ‌های مختلفی داده‌اند. متکلمان معتزلی به آموزه «عینیت اخلاقی» (به لحاظ هستی‌شناسی) و «عقل‌گرایی» (به لحاظ معرفت‌شناسی) عقیده داشتند و معتقد بودند که

<sup>2</sup>. Yeger

هنجارها مستقل از اراده‌ی خداوند وجود دارند و خدا نمی‌تواند چیزهای غیراخلاقی بخواهد یا فرمان دهد. آن‌ها «عقل‌گرا» بودند و معتقد بودند که عقل به ما معرفت مستقلی درباره‌ی درست و نادرست، چنانکه درباره‌ی اهمیت و جایگاه وحی، می‌دهد (باورینگ، ۲۰۱۳: ۲۴۷-۲۵۰).<sup>۱</sup>

علم کلام اشعری که در برابر کلام معتزلی قرار داشت، معتقد به «ذهنی‌گرایی ربانی»<sup>۲</sup> و اراده‌گرایی بود و از این نظر دفاع می‌کرد که اخلاق چیزی است که توسط یک کارگزار (در این‌جا خداوند) آفریده شده است. آن‌ها مفهوم همه‌توان (قادر و قاهر بودن) خداوند را پشتوانه‌ی استدلال خود می‌کردند و می‌گفتند سخن گفتن از توانایی انسان در تشخیص خوب و بد به معنی سخن گفتن از محدود بودن قدرت خداوند است. خداوند از طریق وحی فضایل و رذایل را معرفی می‌کند و انسان از این طریق می‌تواند به آن پی ببرد. غزالی در کلام، مشرب اشعری داشت، در نتیجه باید منشاء و اخلاق را در قرآن و سنت جستجو کرده باشد.

صرف‌نظر از این، روشن است که قرآن برای اخلاقیات مربوط به روابط اجتماعی میان انسان‌ها چیزهای زیادی دارد. مضامین و اصولی از جنس اخلاقیات اجتماعی - سیاسی در قرآن هست که واجد طرفیت عام و تعمیم‌پذیرند. با این حال همین مضامین و اصول نیز در معرض تغییرهای بسیار متفاوت و گاه کاملاً متناقض قرار گرفته‌اند. بازتاب آن را امروزه می‌توان در طیف وسیعی از تفکرات و کردارهای سیاسی معاصر مشاهده کرد.

سویه‌ی دیگر «اخلاق سیاسی» با مسأله قدرت سیاسی، اقتدار سیاسی<sup>۳</sup>، حکومت و سرانجام دولت پیوند پیدا می‌کند. پرسش بنیادین درمورد این‌ها نیز برمی‌گردد به اینکه منشاء اقتدار سیاسی چیست؟ اقتدار سیاسی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ این پرسش در یک بحث روشمند مربوط می‌شود به نظریه‌ی دولت. در نظریه‌های دولت منشاء دولت یا کیهانی و الهی شمرده می‌شود، یا طبیعی و یا قراردادی. در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی دو دسته نظریات را درمورد منشاء اقتدار سیاسی یا منشاء دولت می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. یکی نظریه‌ی منشاء الهی اقتدار سیاسی و دیگری منشاء طبیعی اقتدار سیاسی. غالب اندیشمندان اسلامی در فقه و کلام و فلسفه منشاء اقتدار سیاسی را به خداوند نسبت می‌دهند. ابن‌رشد منشاء تأسیس حکومت را عقلانی می‌داند، اما ابن‌خلدون تنها اندیشمندی که عزم‌تگاهش

1. Bowering, Gerhard (ed) Princeton encyclopedia of Islamic political thought, Princeton university press, 2013

2. Theistic subjectivism

3. Political authority

تحلیل اجتماعی قدرت است و قدرت سیاسی را پدیده‌ای طبیعی تحلیل می‌کند و آن را تنها در پرتو عقل قابل بررسی می‌داند (عروی<sup>۱</sup>، ۱۳۹۷: ۱۵). ابن‌خلدون با این نگاه طرح مدینه فاضله‌ی فیلسوفان را نامربوط می‌داند و معتقد است که چنین نگرشی به سیاست که ریشه‌اش به مدینه‌ی فاضله افلاطون متصل می‌شود، در نهایت به تعبیری از حکومت شرعی و نیز عقلانی جلوه دادن پیام پیامبرانه می‌رسد. رویکرد غزالی با این تعبیر پیوند دارد.

در رویکرد غزالی نظم سیاسی با دین و در نتیجه و به سبب آن با اخلاق پیوند دارد، اما ابن‌خلدون می‌گوید دولت را پیام دینی به وجود نیاورده است. به نظر او دولت عربی - اسلامی اصولاً بر مبنای دین ساخته نشد و بر آن پایه ادامه نیافت. دولت عربی - اسلامی بر پایه‌ی قدرت طبیعی پیدا شد و ادامه یافت. پیام دینی وقتی با قدرت طبیعی پیوند پیدا کرد آن را تقویت کرد. پطروشفسکی<sup>۲</sup> در کتاب «اسلام در ایران» با نگرش ماتریالیسم تاریخی، نظری مشابه ابن‌خلدون دارد. پطروشفسکی (۱۳۶۱) معتقد است که اسلام در شبه‌جزیره عربستان همپا با ضرورت تأسیس دولت در جامعه‌ی بی‌دولت جاهلی پیدا شده و بسط یافت (پطروشفسکی، ۱۳۶۱: ۱۳). البته ابن‌خلدون اخلاق را یکسره از نظم سیاسی و پیکره سیاسی منقطع نمی‌کند، بلکه آن را یکی از اجزاء یک پیکره سیاسی به‌شمار می‌آورد. به نظر ابن‌خلدون پیکره‌های سیاسی که در سرزمین‌های اسلامی، که از مغرب تا هند و اندونزی به دنبال هم پیدا شده‌اند، به درجات مختلف از ترکیب سه عنصر شامل قدرت طبیعی (خشونت و زور) سیاست عقلانی (نظم و عدالت) و خلافت (بخشی از میراث پیامبرانه) بوده‌اند. دولت پیامبر در مدینه نیز از نیروی طبیعی، عصیت بنی‌هاشم در میان قریش و عصیت قریش در میان کل اعراب برخوردار بوده است (عروی، ۱۳۹۷: ۳۲). محمد عابد جابری در کتاب «نقد عقل عربی» این نظر ابن‌خلدون را به تفضیل بررسی و با اسناد و رویدادهای تاریخی به روشنی توضیح داده است (جابری، ۱۳۸۹).

ابن‌خلدون نظریه‌ای عام درباره دولت می‌دهد که ضرورتاً بر سه عنصر قدرت، تشکیلات و هدف‌گیری فراسیاسی یا به زبان امروزی مصلحت، عقلانیت، ایدئولوژی استوار است، به بیان دیگر، هر سیاست موفق‌ی به ضرورت ترکیبی از زور، عدالت و اخلاق است. چنانکه ابن‌خلدون می‌گوید و تاریخ به روشنی نشان داده است اسلام که یک قاعده‌ی اخلاقی است و دولت، که یک سازمان دهی طبیعی است، به دو نظم متفاوت تعلق دارند. به این ترتیب مفهوم دولت اسلامی در درون خود مفهومی

1. Aravi

2. Илья Пáвлович Петруше́вский

متعارض باقی می‌ماند. تعارض در نظریه‌ی غزالی در همین نکته نهفته است. او تلاش دارد نظم اخلاقی اسلام را با نظم طبیعی دولت وفق دهد. با این حال، دولت مورد نظر او با تحلیل خلدونی از نوع نظم پیامبرانه و خلافت است که مثل هر دولتی عناصر سه‌گانه قدرت سیاسی، اخلاق و عقلانیت را در خود جمع دارد. در دولت خلافت همراه با گذر زمان توازن بین قدرت از یک سو و اخلاق و تشکیلات از سوی دیگر به سود قدرت و به زیان اخلاق و تشکیلات سستی دگرگون می‌شود. غزالی در نظریه‌اش باتوجه به چنین واقعیتی، می‌کوشد؛ شریعت را همچنان به‌عنوان عنصر دولت حفظ کند. و از این جهت به نظر نگارنده موفق است. نظریه او ناگزیر با تناقضات و ناپیگیری‌هایی دست‌وپنجه نرم می‌کند، اما حتی اگر آن را مصلحت‌گرایانه توصیف کنیم نمی‌توانیم سازش کارانه توصیف کنیم.

### - دولت، نظام اقتدار و مشروعیت

وقتی از دولت اسلامی در نظریه‌ی غزالی سخن می‌گوییم، لازم است به این نکته که واژه دولت<sup>۱</sup> به دو معنا و با دو رهیافت به کار می‌رود توجه شود. دولت هم یک موجودیت تاریخی است و هم یک ایده‌ی فلسفی این دو معنا لزوماً با یکدیگر در تناقض نیستند، ولی لازم است آن‌ها به دقت از یکدیگر تمیز داده شوند. دولت در کاربرد معمول و در بیشترین کاربرد معادل اجتماع سیاسی و سیاست کشوری<sup>۲</sup> است که در کل تاریخ (دست‌کم به دنبال گذر از اجتماعات قبیله‌ای و عشیره‌ای) وجود داشته است. تنها اجتماعات بیابان‌گرد بدوی بودند که فاقد نظم تعریف شده‌ی جا افتاده بودند و از شمول توصیف اجتماع سیاسی خارج بودند. دولت متضمن رابطه‌ی تثبیت شده بین اجتماع و سرزمین است (میلر<sup>۳</sup>، ۱۹۸۷: ۵۰۷). دولت در مفهوم فلسفی با دولت مدرن هم معنا است. دولت بنا به تعریفی که ماکس وبر از آن داده است و بیشتر دانش پژوهان آنرا پذیرفته‌اند، عبارت از اجتماعی انسانی است که مدعی انحصار استفاده مشروع از نیروی قهر فیزیکی در یک قلمرو سرزمینی معین است. حق استفاده از نیروی قهر فیزیکی به گونه‌ای که نظام سیاسی مجاز می‌دارد ممکن است به نهاد یا افراد معینی سپرده شود (گاس و کوکاتاس<sup>۴</sup> ۱۹۵: ۲۰۰۴) دولت در مفهوم «دولت مدرن» و در مفهوم‌بندی فلسفی، سازمانی سیاسی است که نظم عمومی یگانه‌ای را می‌سازد که از فرمان‌روایان و فرمان‌بران جدا و مقدم بر آن‌ها است و خود به

1. State

2 Body politic

3. Miller

4. Guas and kukathas

متابه‌ی پیکره‌ای عامل<sup>۱</sup> شمرده می‌شود. نهادهایی چون حکومت، قوه‌ی قانون‌گذاری، دستگاه اداری، ارتش دایمی خود به متاببه‌ی دولت نیستند، بلکه کارگزاران دولت‌اند. دولت از شاخصه‌ای موسوم به حاکمیت برخوردار است، یعنی سرچشمه‌ی نهایی اقتدار سیاسی در یک قلمرو سرزمینی معین است. چنین مفهومی از دولت گاه با مفهوم نخست یعنی مفهوم تاریخی خلط می‌شود. دولت در مفهوم فلسفی و مدرن بعد از تحولات دوران رنسانس، اصلاحات مذهبی و ناسیونالیسم در اروپا پدید آمده است و در مورد دولت تاریخی دوره‌ی خلافت در نظریه‌ی او صدق نمی‌کند. دولت در زمان غزالی از نوع امپراتوری بود و حاکمیت در دولت امپراتوری نوعاً غیرمستقیم است. بخشی از قدرت در دست امیران و والیان و سران محلی می‌ماند و فرمان‌روایی به صورت میانجی و بالواسطه صورت می‌گیرد (موریس، ۲۰۰۴: ۱۹۸).

دولت در زمان غزالی، از نوع دولت مدرن نبوده است. در سده‌های میانه، چه در جوامع اسلامی و چه در فنودالیت‌ه اروپایی وفاداری‌ها و صلاحیت‌ها<sup>۳</sup> اغلب همپوشان بوده‌اند. میان سرکردگان و افراد حاکم بر سر قلمرو اختیارات و حاکمیت اختلاف نظر و منازعه وجود داشته است. در اروپا دولت برای تثبیت اقتدار خود باید با کلیسا مقابله و در نهایت آن را مهار می‌کرد. آنچه به نام «سکولاریسم» خوانده شده حاصل چنین جریانی بوده است. مفهوم حاکمیت به عنوان سرچشمه‌ی اقتدار نهایی از درون این منازعات بیرون آمد (هینسلی<sup>۴</sup>، ۱۹۸۸: ۲۵). نقطه‌ی کلیدی مفهوم حاکمیت ایده اقتدار نهایی است. نهایی بودن اقتدار یعنی آنکه این اقتدار در سلسله مراتب اقتدارها در بالاترین رده قرار دارد و در نظریه‌ی خلافت غزالی، چنانکه ذکر خواهد شد، خلیفه دستکم در شکل رسمی و حقوقی در بالاترین پله پلکان اقتدار سیاسی قرار داشت. تعیین خلیفه، توسط سلطان به هنگامی که سلطان و سلسله مراتب زیردست او با خلیفه بیعت می‌کرد، می‌توانست با نظریه‌ی خلافت غزالی ناهمساز قلمداد نشود. در مورد مفهوم حاکمیت به شیوه‌ای که ژان بدن<sup>۵</sup> و توماس هابز<sup>۶</sup> آن را صورت‌بندی کردند، در زمان ما اختلاف نظر وجود دارد. مفهوم حاکمیت در معنایی که در آغاز عصر مدرن اروپا شکل گرفت اکنون در معرض پرسش است و بر سر آن اجماعی وجود ندارد. ژان بدن، توماس هابز و ژان ژاک روسو<sup>۶</sup> که نظریه

1. Agent

2. Morris

3. Jurisdiction

4. Hinsley

5. Jean Bodin & Thomas Hobbes

6. Jean-Jacques Rousseau

حاکمیت را صورت‌بندی کردند برای آن سه مشخصه‌ی مهم قایل شدند: الف- مطلق و نامحدود بودن به لحاظ حقوقی، ب- یگانه و نامتقسم بودن و ج- انتقال‌ناپذیر<sup>۱</sup> بودن، یا به بیان دیگر امتناع و‌اگذاری به نمایندگی. در مورد این مشخصه‌ها اتفاق نظر نیست. مثلاً به خلاف اصل مطلق بودن حاکمیت، بسیاری از محدود بودن حاکمیت سخن می‌گویند، یا اصل تقسیم‌پذیر بودن آن را در زمره‌ی بایسته‌های نظام دموکراتیک حکومت محسوب می‌کنند (کلارک، فاوراگر،<sup>۲</sup> ۲۰۰۱: ۶۷۳-۹۷۵). در اسلام گفته می‌شود که حاکمیت مطلق از آن خداوند است. یا در دموکراسی مدرن از «حاکمیت مردم» سخن گفته می‌شود.

### - اساس اخلاق و سیاست در اسلام

در تمدن اسلامی معرفت اخلاقی و سیاسی از سه منبع عمده سرچشمه می‌گیرد: الف- قرآن و سنت، ب- فلسفه یونانی و یونانی‌مابی و ج- سنت اندرزنامه و سیاست‌نامه نویسی ایرانی. جهان‌بینی اسلامی این سه سنت را در یک نظام منسجم و هماهنگ جمع می‌کند. آموزه‌های اخلاقی و سیاسی در اسلام در اساس با تعالیم قرآنی و گفتارها و کردارهای پیامبر (و به‌ویژه برای شیعه نهج‌البلاغه) پیوند دارد. اخلاق اساساً به معنای «عمل صالح» است که به سعادت بشر راه می‌برد. عمل صالح رفتاری است که گفته می‌شود با «فطرت» انسان همخوان است. در جهان‌بینی اسلامی گفته می‌شود که انسان با فطرت نیک به دنیا می‌آید. غزالی به پیروی از نظریه‌ای که فارابی و سرانجام ابن‌سینا تدوین کرد، انسان را موجودی با فطرت نیک تعریف کرده است. گریفل در مقاله‌ای مربوط به آموزه فطرت در اندیشه‌ی غزالی پس از تحلیلی از آموزه فطرت می‌نویسد که برای من روشن است که آموزه ابن‌سینا درباره‌ی فطرت به هسته‌ی مرکزی کل سنت فکری اسلامی تبدیل شد و از جمله پایه‌ی نظریه‌ی کسانی چون غزالی و ابن‌تیمه درباره‌ی فطرت قرار گرفت. البته چنانکه او می‌گوید غزالی اصلاح کوچکی از دیدگاه خودش در تعبیر ابن‌سینا وارد کرد. غزالی فطرت را به معنای حضور جوهر توحید در معنای حنیف، نه در معنای باور دینی مشخص مثلاً باور به اسلام، در سرشت بشر به کار می‌برد. این معنا با روایتی از پیامبر همساز است که گفته است، هرکس بر فطرت زاده می‌شود، اما والدینش او را کلیمی، نصاری یا زرتشتی می‌کنند. چنانکه بر همین سیاق می‌توان گفت او را مسلمان می‌کنند. پیامبر خود پیش از بعثت بر باور حنیف بود.

<sup>1</sup>. Inalienable

<sup>2</sup>. Clark, Foweraker

در اسلام ایمان بدون اخلاق یعنی بدون انجام اعمال نیک پذیرفته نمی‌شود. پیامبر گفته است که کامل‌ترین کسان از حیث ایمان آنان‌اند که به لحاظ فضایل اخلاقی بهترین‌اند (آلداروس،<sup>۱</sup> ۲۰۱۳: ۱-۱۳).

اسلام یک نظام جامع دینی است که تمام مسایل دنیوی و اخروی مسلمانان را در بر می‌گیرد. در سوره نحل آیه ۸۹ آمده است که قرآن روشنگر همه چیز است (قرآن، سوره ۱۶ آیه ۸۹). در اسلام هر سه حوزه فردی، خانوادگی و اجتماعی تحت پوشش دین قرار گرفته است. اخلاق، چنانکه روشن است تنها به‌عنوان خلیقات درونی فهمیده نمی‌شود، بلکه جنبه بیرونی نیز دارد. اخلاق از یک سو تزکیه نفس است که با تعالی معنوی نفس ارتباط دارد و از سوی دیگر فراخوانی برای اصلاح مناسبات فرد با دیگر اعضاء جامعه و دیگر آفریدگان خداوند است.

رابطه‌ی اخلاق و سیاست در فلسفه و حکمت دوره‌ی اسلامی تقدیر پرچالشی داشته است. فارابی بنیان‌گذار فلسفه‌ی اسلامی همچون فیلسوفان کلاسیک یونان قایل به یک «علم مدنی» بود که سیاست و اخلاق دو جزء اصلی آن بودند. علت اینکه فارابی این دو را جدا از یکدیگر ندانسته، این است که در نظریه‌ی او غایت جامعه نیل به سعادت است و نیل به سعادت غایت علم اخلاق و همراه آن غایت علم مدنی است. فارابی نیز مثل سقراط و ارسطو پرورش فضیلت را در مدینه (جامعه سیاسی) ممکن می‌داند، چنانکه می‌گوید راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که کردار و سنت‌های فاضله در دولت‌شهر و مردمان رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آن را به کار بندند (طباطبایی ۱۳۷۳: ۱۳۲).

### - اخلاق و سیاست نزد غزالی

غالب دانشوران غزالی را در اخلاق آرمان‌خواه و در سیاست واقع‌بین توصیف کرده‌اند. غزالی در کلام مشرب اشعری داشت و معتقد به حسن و قبح شرعی بود. دیدگاه او در برابر معتزلیان قرار می‌گیرد که حسن و قبح اخلاقی را عقلی تلقی می‌کنند. این امر سبب شده است که غزالی را در اخلاق آرمان‌خواه به شمار بیاورند، اما در سیاست واقع‌بین معرفی کنند. این تحلیل از نگرش غزالی او را نظریه‌پرداز فاقد نظام فکری منسجم و کار او را غیرروشمند توصیف می‌کند، که در ضمن صداقت دینی او را نیز زیر سوال می‌برد، چون، چنانکه گفتیم، اسلام در نظر غزالی نظامی جامع است و دشوار است تصور کنیم که نسبتی بین این دو نباشد. به خلاف چنین برداشتی جواد طباطبایی غزالی را نظریه‌پرداز واقع‌بین معرفی می‌کند که ضمن پایبندی به آرمان و اصول، به لوازم قدرت سیاسی توجه داشته است و

<sup>۱</sup>. Aldaros

کوشیده است به مناسبات قدرت سیاسی و روابط قدرت ویژه‌ای که در خلافت عباسی و سلطنت سلجوقیان عینیت یافته بود به درستی توجه کند و به‌عنوان اندیشمند مورد اعتماد خلافت و سلطنت بکوشد «قدرت سیاسی را به اعتدال و عدالت سوق دهد» یا در واقع قدرت را با اخلاق مهار و اصلاح کند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۸۰).

هانری لائوس، از پژوهندگان اندیشه‌ی سیاسی غزالی، نیز معتقد است غزالی هنگام بررسی نظام سیاسی و نظام اخلاقی متصل به آن همزمان هم واقع‌بین و هم آرمان‌خواه است. آرمان‌خواهی او از اعتقادش به شریعت و مطلوب‌های آن و واقع‌بینی او از نگاهش به نظام خلقت و اراده‌ی تقیینی خداوند نشأت می‌گیرد. خدا ممکن است چیزی را که دستور می‌دهد (اراده تقیینی خداوند) هنوز خلق نکرده باشد و چیزی که حرام کرده است خلق کرده باشد. بنابراین، می‌توان گفت؛ که خواه در تجزیه و تحلیل وضعیت زمان معین، یا در مورد تعیین اسباب و وسایلی که برای اصلاح و بهبود وضعیت مذکور لازم است، واقع‌بینی و آرمان‌خواهی همواره می‌توانند همراه با یکدیگر باشند (لائوس، ۱۳۵۵: ۳۴۷).

از دید غزالی سیاست عرصه‌ای عملی است که قواعد خاص خود را دارد. از نظر او سیاست هم بر اصول شرع و هم بر قواعد منطقی و هم بر علم انسان استوار است. شناخت غزالی در این خصوص مبتنی بر اصول وجودشناختی و معرفت‌شناختی منسجمی است. خدا عالم را خلق کرده است و چنانکه لازمه‌ی خلقت است برای آن قانون وضع کرده است. قانون بشری باید طبیعت امور را چنانکه خداوند اراده کرده است در برداشته باشد. بین خالقیت خدا و آمریت او یعنی ایجاد قواعد اجتماعی هیچ‌گونه تضادی نیست. غزالی معتقد است انسان برای ره‌سپردن به سوی کمال اخلاقی نیاز به هر دو وجه سرشت خود، یعنی هم وجه مادی و هم وجه روحانی، دارد. به واسطه‌ی این دو وجه است که خلیفه‌ی خدا بر زمین است.

### - تنگنای مصلحت شرع و مناسبات قدرت

غزالی در شرایط خاصی پا به عرصه‌ی وجود و میدان دانش و سیاست گذاشته بود. نظریه‌ی سیاسی‌اش بازتاب زمانه‌ای بود که شرع اسلام در هم‌وردی با طوفان‌هایی که دامن‌گیرش شده بود درگیر آزمون دشواری بود. غزالی به‌عنوان فقیه شافعی مذهب و متکلم اشعری مشرب بعد از نیل به درجات علمی و عرفانی کم‌نظیر تقدیر او را به مأموریت دشواری فرا خواند. خواجه نظام‌الملک او را برای تدریس در نظامیه فراخواند و از آنجا گذرش به دربار «المستحصری» افتاد و در واقع از مشاورین

وزیر ملک‌شاه سلجوقی و هم از مشاورین و معتمدین «المستحضری» خلیفه عباسی شده و این در زمانه- ای اتفاق افتاد که جامعه‌ی اسلامی با بحران سختی دست به گریبان بوده این بحران فقط متوجه‌ی خلافت عباسی نبود که غزالی در مقام متشرع آرمان‌خواه مدافع آن بود، بلکه متوجه امت اسلامی در مجموع آن بود. فاطمیان در قاهره حکومت خود را برپا کرده بودند و داعیه خلافت بر کل مسلمین را داشتند، درحالی که خلفای عباسی به همین سان خود را خلیفه کل امت اسلامی معرفی می‌کردند. در قلمرو و تحت اختیار خلافت عباسی نیز اسماعیلیه از جمله در الموت پایگاهی را ایجاد کرده بودند و داعیان و فداییان خود را در همه جا پراکنده بودند. دعوت اسماعیلیه در میان توده‌های ناراضی و تحت ستم نفوذ قابل توجهی به دست آورده بود. فرازی از نصیحت‌الملوک که در زیر آمده است بازتابی از اوضاع آشفته زمان غزالی است.

«روزگار ما سخت ناموافق است و مردم بد و غافل و سلاطین به دنیا مشغول و مال دوست و با مردم بد احتمال کردن و تغافل نمودن راست نیاید... وقتی و روزگاری بوده است که یک مرد همه‌ی جهان ایمن داشته است و مسخر کرده به دره‌ای که بر دوش نهاده بود، یعنی امیرالمومنین عمر خطاب رضی‌الله عنه و آن هنر آن زمانه را بود و رعیت را. امروز اگر با این رعیت آن معامله کنند، برندارند و فساد خیزد. و لیکن پادشاه را هیبت و سیاست باید تا هر کسی از پس کار خویش باشند و خلق ایمن بود» (نصیحة‌الملوک...).

در روزگار غزالی زمان زیادی از دورانی می‌گذشت که اقتدار سیاسی دو پاره شده بود، پاره‌ی برای خلیفه و پاره‌ی دیگر برای امیر یا سلطان. بین کانون قدرت واقعی (سلطنت) و منبع مشروعیت سیاسی فاصله افتاده بود، درحالی که هر یک از آن دو به دیگری نیاز داشت. خلیفه نماینده‌ی نفوذ شرع بود و سلطان صاحب قدرت قهر و حافظ امنیت جان و مال مردم و مرزهای اسلام. به این ترتیب نوعی تعاون و توازن نیرو بین این دو منبع اقتدار یکی مادی و دیگری معنوی پدید آمده بود. متشرعان پیش از غزالی نیز شاهد این وضعیت بودند و کوشیده بودند بین منبع اقتدار شرعی و صاحبان شوکت تلفیقی ایجاد کنند. از جمله آن‌ها «ماوردی» بود که «احکام‌السلطانیه» را با همین چشم‌انداز نوشته بود. در زمان غزالی توازن قوا بیش از پیش به زیان خلافت تغییر کرده بود. غزالی می‌بایست برای همراهی با وضعیت جدید جهت حفظ مصلحت شرع و مصالح مردم قدم‌های تازه برای آشتی با واقعیت به جلو بردارد. غزالی بیش از ماوردی به سود واقع‌گرایی از آرمان‌خواهی واپس نشست و در نظریه‌اش جایگاه سلطان را تا حد ممکن برافراشت، تا جایی که در «نصیحت‌الملوک» پادشاه را «ظل الله» و صاحب امر خطاب کرد.

«بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد... تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگانی ایشان در ایشان بست به حکمت خویش، محلی بزرگ نهاد ایشان را، چنانکه در اخبار می شنوی که السلطان ضل الله فی الارض. سلطان سایه هیبت خدایست بر زمین. پس ببايد دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرایزدی داد، دوست باید داشتن که خدای تعالی گفته است: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نصیحۃ الملوک، ۸۱).

آیا قابل شدن به چنین جایگاهی برای سلطانی که در کتاب‌های دیگر غزالی نیز دیده می شود و در کتاب «المستحضری» با ستایش‌های اغراق آمیز همراهی شده است به این معنی است که غزالی موازین اخلاقی را یکسره رها کرده است و به موضع قدرت چسبیده است؟ بسیاری از دانش پژوهان چنین قضاوتی ندارند. رها کردن اخلاق در اسلام چیزی کمتر از رها کردن دین نیست، چون نه تنها در اسلام اخلاق از دین سرچشمه می گیرد، بلکه افزون بر آن بسیاری دین اسلام را چیزی جز اخلاق نمی دانند و بین دین اسلام و اخلاق نسبت این همانی قایلند. قرآن در سوره‌ی ۷۸، آیه‌ی ۴ اخلاق را با دین در یک ردیف قرار می دهد و در سوره‌ی ۳۰ آیه ۳۰ دین را به فطرت تشبیه می کند. پس دین و اخلاق جزئی از فطرت انسان‌اند، صرف نظر از این ملاحظات کلی، چنانکه در مباحث زیر خواهد آمد، تلاش غزالی برای تلفیق خلافت و سلطنت اساساً برای حفظ نهاد خلافت به عنوان یکی از ارکان دین در تعبیر اهل سنت بوده است. حتی در زمان غزالی فقیهانی بودند که نهاد خلافت را اسمی تهی از معنا می دانستند و تلاش برای حفظ آن را بیهوده می پنداشتند.

#### - دغدغه حاکمیت شریعت

جامعه‌ی اسلامی باید رهبر مشروعی داشته باشد که ایمان دینی را برپا دارد و امور دنیایی را اداره کند. این امور شامل وظایفی چون اجرای قانون، فرماندهی نیروهای مسلح، حفاظت از مرزها، حفظ صلح و امنیت اجتماعی، تعیین مدیران کشوری، و جمع‌آوری درآمدها و توزیع آن است. در مورد اینکه امام، رهبر، یا خلیفه رهبری امت به سوی رستگاری آن جهانی را نیز دارد، میان مذهب‌ها و فرقه‌های اسلامی اتفاق نظر وجود ندارد. شیعیان چنین جایگاهی نیز برای امام قایل شده‌اند، اما علمای اهل سنت چنین وظیفه‌ای را برای خلیفه یا امام خود قایل نشده‌اند. برای خلیفه خصوصیات نیز ذکر شده است، که سلامت جسمی، فکری، توان مدیریتی و تعلق به قبیله‌ی قریش از آن جمله است. در مذهب شیعه عقیده بر این است که امام با «نص» تعیین شده است، اما اهل سنت نهاد خلافت را انتخابی تلقی می-

کنند. با این حال، در مورد اینکه این انتخاب چگونه باید صورت پذیرد، مبدأ تأسیسی وجود نداشته است. در واقع این تاریخ و شرایط بود که شکل انضمامی اصل انتخاب را تعیین می‌کرد. این امر منجر شد به تمایز بین خلافت به‌عنوان یک نهاد و شخص خلیفه به‌عنوان یک مقام گوناگونی شکل انتخاب از زمان خلفای راشدین و توسط خود صحابه به رویه معمول تبدیل شد. با معمول شدن چنین رویه‌ای انتخاب خلیفه توسط امیر یا سلطان صاحب شوکت و بعد بیعت او و بزرگان و فقهای شناخته شده با او بدعت چندان چشم‌گیری محسوب نمی‌شود.

آنچه تا زمان غزالی از دگرگونی مصون مانده بود لزوم یا وجوب تعیین امام بود، که جز فرقه‌های کوچکی از معتزله و خوارج بقیه مذاهب در مورد آن اجماع داشتند. اهل سنت با عقیده به انتخابی بودن امام، امت را منع مشروعیت می‌دانستند. تعیین خلیفه توسط امیر یا سلطان و بیعت بزرگان با او شکلی از انتخاب و اعطای مشروعیت می‌توانست شمرده شود.

بنا به نظر غزالی وجود خلیفه در رأس جامعه از جانب شریعت یک تکلیف شمرده شده است. وظایف عمومی تنها وقتی از خواست خلیفه برخاسته باشد، دارای اعتبار است و پشتوانه‌ی تداوم حاکمیت شریعت شمرده می‌شود. اگر خلیفه‌ای در رأس امور نباشد؛ خطر نابودی جامعه را تهدید می‌کند ( هیلنبراند<sup>۱</sup>، ۱۹۸۸: ۹۱-۹۴). غزالی برای این نظر که امام سرچشمه‌ی تمام مشروعیت‌ها است، سه دلیل می‌آورد. اولین دلیل «اجماع» است. اهل سنت گرچه در مورد نحوه‌ی تعیین امام اختلاف نظر دارند، در وجوب آن اتفاق نظر دارند. دومین دلیل «اقدام صحابه» است که بعد از رحلت پیامبر برای محافظت از وحدت امت و بقای اسلام بعد از رحلت پیامبر به سرعت برای انتخاب جانشین او اقدام کردند. سومین دلیل «انتقال اقتدار به یک فرد به جای یک شورا» است. حاکمیت یک امام واحد تنها راه جلوگیری از انشقاق و بی‌نظمی است.

غزالی می‌گوید هدف اصلی در استقرار امام ایجاد وحدت است و ایجاد وحدت تنها به واسطه شوکت امکان‌پذیر است. شوکت نیز تنها با اطاعت اکثریت بزرگان از یک شخص صاحب قدرت میسر می‌شود. شوکت که استقرار امام را امکان‌پذیر می‌کند، اصل و رسم بیعت را نیز در بر می‌گیرد. سلطان خلیفه را بر مسند می‌گمارد و بعد خود به همراه سران نظامی و بزرگان دربار با او بیعت می‌کند. غزالی معتقد است؛ این صورت نمی‌پذیرد جز آنکه خداوند قلب‌ها را به اطاعت و فاداری سوق دهد. غزالی می‌خواهد بگوید وقتی سلطان و بزرگان تابع او با خلیفه بیعت کردند به معنی آن است که خلیفه

۱. Hillenbrand

همچنان در رأس نظام سیاسی قرار دارد، چنانکه، مثلاً امروز ملکه در بریتانیا و امپراطور در ژاپن رأس نظام سیاسی محسوب می‌شوند، هرچند در واقعیت امر اقتدار آن‌ها تشریفاتی است.

اما در ضمن غزالی از «نجدت» خلیفه سخن می‌گوید. سخن گفتن از «نجدت» خلیفه این پرسش را پیش می‌آورد که پس چه باید گفت زمان‌هایی که می‌بینیم سلطان و سران نظامی از اطاعت او سر می‌پیچند و به دستورات او گردن نمی‌نهند؟ غزالی برای توضیح «نجدت» خلیفه باید به یک پرسش پاسخ دهد. مسئله این است که او اطاعت امت از امام را همچون اطاعت بندگان از خداوند به‌شمار می‌آورد ( هیلنبراند، ۱۹۸۸: ۸۱-۹۴). پس این پرسش مطرح است، چگونه است که ترکان صاحب شوکت در اطاعت از خلیفه راسخ نیستند و بسا که بیش از آنکه پروای خلیفه را داشته باشند به دنبال آز خود هستند. پاسخ غزالی به این پرسش جالب توجه است. غزالی می‌گوید؛ اطاعت بندگان از خداوند نیز همواره راسخ و بی‌چون و چرا نیست. نافرمانی‌های ترکان صاحب شوکت از فرمان خلیفه به معنی نفی اصول فرمان‌بری نیست، چنانکه آن‌ها در پیروی از آز و شهرت از فرمان خدا نیز سرباز زده‌اند، اما بندگان در همان هنگام که فرمان خداوند را نقض می‌کنند، می‌دانند که در اصل باید فرمان ببرند و نافرمانی آن‌ها عملی خطا است. همین ترکان وقتی نزد خلیفه می‌رسند، زانو می‌زنند و پیشانی بر زمین می‌سایند و هنگامی که مرزهای سرزمین اسلامی به خطر می‌افتد، برای جهاد با کفار جان‌فشانی می‌کنند. در مورد کفایت و علم یا مدیر و مجتهد بودن خلیفه نیز پرسش‌هایی وجود داشت که پاسخ دادن به آن‌ها یا چاره‌اندیشی برای آن‌ها با دشواری زیادی نمی‌توانست همراه باشد. واقعیت این بود که برخی از خلیفه‌ها جز خوش‌گذارنی کار دیگری نداشتند. البته «المستحصری» که غزالی ندیم و مشاور او بود در زمره‌ی خلیفه‌هایی بود که از کفایت و دانش دین چندان بی‌بهره نبود و غزالی به او امید بسته بود که قدرت ترکان سلجوقی را اندکی موازنه کند. ولی در مجموع مدیریت جامعه‌ی اسلامی در قلمرو عباسی به دست «صاحبان شوکت» بود، نه مقام خلافت. در هر حال خلیفه در آنجا که توازن قدرت به او امکان مداخله در امور می‌داد می‌توانست از نظر مشاوران بهره‌گیرد. در مورد صفت علم و اجتهاد به‌عنوان یکی از صفات لازم برای خلیفه نیز امکان برخورداری از مشاوران و مجتهدان زنده وجود داشت. علاوه بر این چنانکه با توضیح بیشتر ذکر خواهد گردید که شریعت نزد اهل سنت با تجربه‌هایی که تاریخ تحمیل کرده بود، به سمت برافراشتن و اعتبار بخشیدن به علمای شرع سوق پیدا کرده بود و علمای شرع می‌توانستند، کمبود علم خلیفه را جبران کنند.

این‌ها نیز از نمونه‌های دیگری است که بیشتر درباره‌ی تفکیک بین «خلافت» به‌عنوان یک نهاد و

«خلیفه» به‌عنوان یک مقام به آن اشاره شد. آنچه اهمیت اساسی دارد، نهاد خلافت و نه صفات شخص خلیفه است. نهاد خلافت را شرع تعیین کرده است و صفات خلیفه را تاریخ تعیین می‌کند. در شریعت نزد اهل سنت تاریخ جایگاه قانون‌گذاری دارد. این همان پدیده است که نواندیشان عرب، کسانی چون محمد عابد جابری، محمد ارکون، که پیش از این از آن‌ها یاد شد، و نصر حامد ابوزید<sup>۱</sup> (ابوزید، ۲۰۰۶: ۲۰۰۴) از آن به‌عنوان یک زنجیر بر پای پیشرفت مسلمانان و نمونه‌ی زوال از آن بسیار سخن گفته‌اند. می‌توان گفت که خلافت به‌عنوان یک نهاد اغلب به‌عنوان امر مسلم گرفته می‌شد. پس وقتی خلیفه کنترل بر امور را از دست می‌داد اینگونه مسایل مربوط به جزئیات اقتدار را به پای نهاد خلافت نمی‌نوشتند. ماوردی نیز این مسئله را می‌دید، ولی در بحث خود به آن بهای لازم را نمی‌داد. از یک‌سو می‌گفت که واجب بودن خلافت به‌دلیل وظایفی است که خلیفه به‌عنوان مجری شریعت بر عهده دارد، و از سوی دیگر همچنان بر مشروعیت خلیفه‌ای که توسط دستیاران نظامی خود به شدت محدود شده، بود اصرار می‌کرد. او متوجه‌ی تناقض در استدلال خود نبود.

غزالی، همکاری خلیفه و صاحبان قدرت واقعی را ذیل مفهوم وجوب خلافت قرار می‌دهد. در موضوع وجوب خلافت ضمن رد نظر معتزله که لزوم خلافت را عقلی می‌دانستند، نه شرعی، از شیوه‌ی سستی فقیهان پیروی می‌کند و از وجوب شرعی خلافت دفاع می‌کند، اما در همین جا متوقف نمی‌ماند و عناصر جدیدی بر این بحث می‌افزاید. در بحث از وجوب شرعی تعیین امام ضمن بحث از اجماع، یعنی اقدام صحابه در اجتماع سقیفه، تکیه‌اش را در استدلال بر اشاره به درخواست و اراده پیامبر قرار می‌دهد. غزالی می‌گوید که سرمنشاء اجتماع صحابه و امت خواست و الگوی پیامبر بود. به گفته او مقصود پیامبر در دعوتش تأسیس کلیت ساخت و فرم دین اسلام بوده است و تأکید می‌کند که رستگاری امت تنها با التزام به کلیت شکل و محتوای دین به‌دست خواهد آمد. استدلال غزالی در مورد اجماع و نیت پیامبر به‌عنوان دلایل وجوب خلافت، به‌جای تکیه بر وظیفه‌ی شرعی خلیفه به‌عنوان مجری شریعت، تناقض موجود در نظریه‌ی ماوردی را پشت سر می‌گذارد.

اجماع امت غیر از عمل صحابه در سقیفه نسل‌های بعدی امت را هم دربرمی‌گیرد و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود این است که اجازه‌ی تأسیس خلافت از امت اخذ شده است. دیدگاه اجماع امت به‌عنوان منبع شریعت تا زمان غزالی مراحل طی کرده بود و در میان فقها اعتباری به دست آورده بود. امت با این کلام پیامبر که «امت من بر امر خطا اجماع نمی‌کنند» به خصوصیت خاصی متصف شده بود

<sup>۱</sup>. Abu zayd

و به‌طور جمعی منبع اقتدار و مشروعیت شمرده می‌شد. اما غزالی مایل نیست به همین شواهد تاریخی برای اجماع اکتفا کند. اجماع به‌خودی‌خود یک عمل تاریخی است و فی‌نفسه حاوی منطق خاصی نیست و عقل را اقناع نمی‌کند. پس باید خود اجماع منبع اعتباری داشته باشد. غزالی این منبع را در مقصود پیامبر می‌یابد. مقصود پیامبر در سازمان‌دهی امور اسلام سرچشمه‌ی اجماع است. احکام بیرونی دین از نماز و روزه، ارث و ازدواج گرفته تا جمع‌آوری مالیات و دادرسی قضایی، اقتضاء نهادی دارد که آن‌ها را به اجرا درآورد و نهادی که توسط اجماع مهر تأیید گرفته، خلافت است.

غزالی گرچه در مورد عقلی بودن ضرورت حکومت با معتزله اختلاف نظر دارد، اما در این استدلال که حکومت فایده‌مند است با آن‌ها موافقت دارد. اما وجوب شرعی حکومت را از فایده‌مندی آن جدا می‌کند. غزالی از کارکردهای مادی حکومت تنها بر حفظ امنیت جان و مال تکیه می‌کند. ضمن اینکه می‌گوید؛ حکومت (یا امت) برای تحقق مقصود پیامبر ضروری است، یادآور می‌شود که مقدمات شریعت مستلزم یک نهاد مدنی - دینی است که متضمن ضرورت وجودی یک قدرت سیاسی است. قدرت سیاسی به نوبه خود متصل به سلطنت است. اجرای شریعت نیازمند یک قدرت قهری است که سلطنت شرایط وجودی آن را میسر می‌کند. پس سلطنت نتیجه‌ی نیت پیامبر، چنانکه پیشتر گفته شد، در استقرار و نهادینه کردن شریعت است. به این ترتیب می‌توان گفت که در نظریه‌ی غزالی سلطنت عنصر بنیادی امامت یا خلافت است. غزالی به این ترتیب، ضمن قایل شدن به ارتباط سلطنت با نیت پیامبر به - عنوان بنیان حکومت، نه تنها سلطنت را به جزئی درونی از شریعت تبدیل می‌کند، بلکه به رد نظر متشرعینی می‌پردازد که معتقد بودند، خلافت به‌دلیل نبود شخص واجد صلاحیت بی‌معنا شده است و باید الغای آن را اعلام کرد. غزالی اگر به ملاحظات و مصلحت شخصی می‌اندیشید، باید با نظر این گروه اخیر همراهی می‌کرد. با این حال در استدلال او یک خلط مبحث دیده می‌شود؛ غزالی استدلال مربوط به ضرورت طبیعی حکومت را برای لزوم آن به کار می‌گیرد. استدلال او را به زبان ساده این‌طور می‌توان صورت‌بندی کرد؛ باید خلیفه‌ای وجود داشته باشد، پس خلیفه هست. اگر خلیفه‌ای نباشد تمام آنچه را که شریعت در حوزه‌های دینی، حقوقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حکم کرده است پشتوانه مشروعیت را از دست خواهند داد. به زبانی دیگر در غیاب خلافت هرگونه مناسبات معمول مردمان به گناه و درنهایت به بی‌نظمی و اغتشاش منتهی می‌شود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اخلال سیاسی غزالی، محصول دو گرایش ناهمخوان واقع‌گرایی از یک‌سو و التزام به ایمان دینی از سوی دیگر است. سیاست در نگرش واقع‌گرایانه منازعه بر سر قدرت است و منطق خاص خود را دارد که اخلاق در حوزه‌ی آرمانی دین را بر نمی‌تابد و دین، آرمان‌های خود را دارد که می‌خواهد قدرت را در جهت رسالت خود به کار گیرد. دین اسلام همراه با تأسیس دولت به‌عنوان عالی‌ترین تجلیگاه قدرت پدید آمده بود و برای دورانی این دو در یکدیگر سرشته شده بودند و با یکدیگر بالیده بود. اما این نمی‌توانست برای همیشه دوام یابد. خلافت راشدین واپسین سال‌های پیوند درونی این دو از زمان تأسیس دولت در مدینه توسط پیامبر بود. بنی‌امیه دولتی با الگوی پادشاهی تأسیس کردند، درحالی که ظاهر نهاد خلافت را حفظ کردند. خاندان عباسی در منازعه قدرت با رقیب بنی‌امیه، که دولتی غیردینی برپا کرده بود، با دعوی احیای دولت دینی قیام کردند و به کمک نظامیان برخاسته از خراسان بنی‌امیه را برانداختند. اما این خاندان بی‌اعتماد به نظامیان عرب به نظامیان خراسان وابسته ماند و بعد از دوره‌ای دو کانون اقتدار دینی یعنی دستگاه خلافت و قدرت واقعی یعنی اقتدار امیران و سلاطین صاحب قدرت نظامی (شوکت) در موازنه‌ی رقابت منزلت و شوکت رودرروی یکدیگر قرار گرفتند، درحالی که هیچ‌یک بی‌نیاز از دیگری نبودند. خلافت با شریعت و دین توده‌های مسلمان پیوند داشت و قدرت با عصیت قبیله‌ای.

در شریعت سنی خلافت به سبب اجماع به یک نهاد تبدیل شده بود، اما صفات و صلاحیت‌های خلیفه تابع شرایط تاریخی و متغیر بود. علمای اهل سنت همواره تلاش کرده بودند؛ دیدگاه‌های شرعی را با واقعیت تاریخی دمساز کنند، ماوردی با «احکام السلطانیة» در عمل این دمسازی را با تأیید مشروعیت خلیفه‌ای که توسط یکی از امرای خود برگماشته شده است، به شرط بیعت امیر با خلیفه بسیار جلو برده بود. اما در زمان غزالی شرایط تاریخی باز هم به زیان خلیفه و به سود صاحبان شوکت تغییر کرده بود، پس او می‌بایست نسبت به ماوردی قدم دیگر به جلو بردارد تا هم برای حفظ شریعت و هم جامعه‌ی اهل شریعت (امت) شریعت را با واقعیت قدرت نزدیک‌تر کند. از نظر غزالی سیاست اسباب اصلی در فراهم کردن شرایط جهت دستیابی جامعه به اساسی‌ترین نیازهای خود است. نقطه پیوند سیاست و اخلاق شالوده‌ی دینی این دو است.

رهاورد فکری غزالی پیوند سیاست و شریعت در نظریه‌ای واقع‌گرایانه به شیوه‌ای کم‌وبیش منسجم و به نحوی است که بین آرمان دینی و سیاست واقعی پیوند برقرار کند. غزالی با فراتر رفتن از

اجماع به‌عنوان پایه‌ی مشروعیت خلافت و اتصال اجماع به نیت پیامبر در سامان‌دهی دین اصل قدرت و سلطنت را از نیت پیامبر در سامان‌دهی دین استخراج می‌کند و آن را با خلافت به‌عنوان نهادی که مشروعیتش را از اجماع امت می‌گیرد، پیوند می‌زند. اجماع در جریان تحول مفهومی معنای بسیار منعطف و متغیری به خود گرفته بود و می‌توانست به تعیین خلیفه توسط سلطان و بزرگان نظامی و درباری (شورای حل و عقد) و بیعت آن‌ها با خلیفه هم‌معنا گرفته شود. حاصل همه‌ی این‌ها اینکه در اسلام اصل حاکمیت شرع جای حاکمیت شخص می‌نشیند و صلاحیت شرع جانشین صلاحیت شخص خلیفه می‌شود. این اندیشه راه را برای تحول دیگری در نظریه‌ی سیاسی اسلام بعد از الغای خلافت توسط مغول از جمله نظریه‌ی ابن تیمیه نیز باز می‌کند.

## منابع

- ارکون، محمد (۱۳۹۴). انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات طرح نقد.
- پطروشفسکی، ایلیا (۱۳۶۱). اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام، چاپ هفتم.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۷). ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه‌ی فارابی و ابن‌سینا، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۹). نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی، پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقل کلاسیک عرب، ترجمه‌ی محمد آل مهدی، تهران: انتشارات نسل آفتاب.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۲). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، چاپ سوم.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.
- عروی، عبدالله (۱۳۹۷). اسلام و مدرنیته، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا، چاپ دوم.
- غزالی، امام محمد (۱۳۵۱). نصیحت‌الملوک، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۵۱). نصیحت‌الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- لائوست، هانری (۱۳۵۵). سیاست و غزالی، ترجمه‌ی مهدی مصطفی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۹). اخلاق از نظر غزالی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یگر، ورنر (۱۳۶۶). پایدیا، ترجمه‌ی حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد دوم.
- Abu zayd nasr hamid (2004), *Rethin; ing the Quran: Thoward Humanistic Hermeneutis*, Lieden.
- Abu Zayd, nasr Hamid (2006), *Reformation of Islamic thought, Acritical Analysis*, Amsterdam university press.
- Abul Quasem, Muhammad (1974),"Al- Ghazali,s Rejection of philosophic Ethice, *Islamic Studies*, Vol. 13, No.2 (June 1974)pp.III-127.
- Aldaros, Hasan, et al (2013)," Ethic and Ethical Theorise from Islamic perspective," journal of Islamic Thought, vol.4 (percember, 2013), PP I-13.
- Bowering Gerhard (ed), (2013), *Princeton Encyclopedia of Islamic political Thought*, Princeton, Princeton University Press.
- Hillenbrand, Carole (1966)," Islamic orthodoxy or Realpolitic? Al- Ghazali,s View on Government", *Iran*, Vol. 2G, (1988)PP. 81-94.
- HinsleyF.H. (1986),"Sovereignty", Cambridge, university press.
- Miller, David (ed), (1987), *The Blackwell Encyclo-paedia of political Thought*, New York Basil Black well.
- Morris, Christopher (2004), in: *Handbook of political theory*,ed.by Gaus,Gerald and Chanran kukathas, London, New delhi, Sage.