

از جمله آثار مهم زمین اندیشه ایرانی فلسفه و عرفان است. سهم بزرگی که ایرانیان در تاریخ فلسفه اسلامی داشته اند بر اهل تحقیق پوشیده نیست. در این باب بسیاری از دانشمندان و محققان ایرانی و غیر ایرانی مطالب و مقالات فراوان نوشته اند. اما شاید بهترین این مکتب باشد که یاد داشته و باشد. بیشتر حکیمان و عارفان بزرگ ایرانی اندیشه های خود را به زبان فارسی نوشتند، یعنی عربی نوشتند و به این سبب غالباً به خط فارسی منظران عرب شمرده شده اند.

بسیاری از آثار این بزرگان که به زبان فارسی نوشته شد نیز هنوز صورت چاپ انتشار نیافته است. و تحقیق دقیق درباره خصوصیات اندیشه ایشان و آنچه در فرهنگ جهان اسلامی خاص ایرانیان بوده است نیز هنوز از جمله کارهای نگارنده است. به این سبب بنیاد فرهنگ ایران می گویند که تا می تواند آثار منظران ایران را از یکدیگر و عارف، آنچه به فارسی است و منتشر شده یا نشده کامل و دقیقی از آن فراهم نماید و است با دقتی هر چه بیشتر تصحیح کند و در دسترس پژوهندگان بگذارد. و درباره آنچه به زبان عربی است، اگر لازم باشد متن فارسی نقل کند، یا درباره حاصل اندیشه های ایشان و خدیشی که به شناختن معنی و چگونگی آن کرده اند تحقیق دقیق انجام دهد و در دسترس فارسی زبانان بگذارد. سلسله کتاب های فلسفه و عرفان ایران چنین منظوری وجود دارد و است.

دیگر کل بنیاد فرهنگ ایران
 و نگارنده ویرانگری

فلسفه و عرفان ایران
« ۱۹ »

سیاست و عرفانی

تألیف
هانری لائوست

ترجمه
مهدی مظفری

جلد اول



آشادت بنیاد فرهنگ ایران

« ۲۰۲ »

از این کتاب
۱۲۰۰ نسخه در سال ۱۳۵۴ در چاپخانه خواجه
چاپ شد

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
نه	پیش‌گفتار
۳	مدخل
۲۵	بخش یکم - جایگاه سیاست در حیات و آثار غزالی
۲۷	فصل اول - دوران فراگیری و جهت‌یابی‌های اولیه (۴۵۰-۴۸۴/۴۸۸-۱۰۵۸-۱۰۹۱)
۲۷	اول - سال‌های فراگیری
۴۱	دوم - موقعیت‌های سیاسی
۶۳	سوم - آشوب‌های مذهبی در بغداد
۷۴	فصل دوم - دوران اقامت در بغداد (۴۸۴-۴۸۸/۴۹۱-۱۰۹۵-۱۰۹۵)
۷۶	اول - مبارزه برای کسب قدرت
۸۹	دوم - جایگاه سیاست در اولین آثار غزالی
۱۰۵	سوم - مستظهری
۱۱۷	چهارم - اقتصاد
۱۲۵	پنجم - دلایل ترك بغداد

۱۴۸	فصل سوم - دوران عزت و سالهای آخر عمر (۴۸۸-۵۰۵/۵۰۵-۱۰۹۵-۱۱۱۱)
۱۴۸	اول - سلطنت برکیارق
۱۶۰	دوم - احیاء
۱۸۶	سوم - ابتدای سلطنت محمد بن ملکشاه (۴۹۸-۵۰۵/۵۰۵-۱۱۱۱)
۱۹۴	چهارم - منقذ
۲۰۲	پنجم - نصیحة الملوك
۲۱۵	ششم - کتاب مستصفی و نظریه نظام شرعی

پیش‌گفتار

تاریخ سیراندیشه سیاسی در ایران نا نوشته مانده است . و تا هنگامی که این کار به سامان نرسد ما نمی توانیم برداشت صحیح و فرانگسری روشنی از تحولات تاریخی وطن خود داشته باشیم و به درستی، ارزش و مقام هر یک از آثار اندیشمندان ایران زمین را بشناسیم . شناخت عمیق موقعیت زمان حال نیز تا اندازه زیادی به شناخت بدنه سیاسی گذشته جامعه مامو کول است . از این رو، به جرأت می توان گفت پژوهش در این زمینه از سوی خودمان و در دست رس قرار دادن پژوهش هایی که دانشمندان غیر ایرانی نموده اند فریضه ملی است . در مورد غزالی باید گفت این کار تا حدود زیادی و حتی اگر حمل بر اغراق نشود به حد کمال توسط هانری لائوس استاد کلژ دو فرانس و جاشین خلف لویی ماسینیون معروف به انجام رسیده است . لائوس است که خواص علماء با آثار و نوشته های دقیق او آشنا یند در رشته جامعه شناسی و مکاتب و فرق اسلامی استادی است فرید که عمق و دقت تحقیقاتش سر مشق تحقیق و پژوهش است . تا کنون درباره غزالی کتاب و رساله زیاد نوشته شده که هر کدام شایستگی خاص به خود دارند، اما به طور عام در این آثار و رسائل محور اصلی معرفی و تجزیه و تحلیل یکی از آثار غزالی و یا توجه به یکی از ابعاد اندیشه او بوده است . برای اولین بار، هانری لائوست کوشیده تا بر اساس کلیه آثار غزالی به کشف ابعاد گوناگون و گاهی متضاد اندیشه بزرگمرد طرس نایل آید . سپس بدین ویژه گی اکتفا نکرده و از این مرحله که فی حد ذاته بداعتی در تحقیقات مربوط به غزالی

است فراز رفته و آثار او را یکی پس از دیگری در فضای سیاسی و اجتماعی و فکری زمان نویسنده قراردادده تا استنتاجات تجریدی را با واقعیات درهم کوید و به کوره تاریخ و اخگر آزمون بیازماید و آنگاه عصاره پاك و ناب آن را به مشتاقان بچشاند .

همه می دانند که شناخت عمیق غزالی، این آدم چند بُعدی، این هیولای غریب قرن پنجم هجری، که در میان جماعت، که در رأس عالی ترین مناصب، که در کنار خلیفه و سلطان و وزیر باز «تنها»ست حفاً کار دشواری است. لائوست باگرینش اسلوب منطقی و شیوه علمی، ابو حامد را به محکهای گوناگون می زند، از زاویه های مختلف نگاهش می کند و بسان خود غزالی به همه کارها و حرف هایش تردید دارد . ضعف هایش را نشان می دهد ، قدرت شخصیت اش را می نمایاند و همچون سایه تعقیبش می کند تا به ژرفنای حرکاتش پی برد . با او به گفت و گو می نشیند ، به اعترافانش گوش فرامی دهد ولی آنگاه به صداقت غزالی ایمان می آورد که گفته ها و نوشته هایش را به محک بیازماید و آن هارا با رویدادهای زمان، روی در روی قرار دهد .

دیگر بداعت بزرگ لائوست در آنست که برای اولین بار زوایای ظریف اندرون شخصیت غزالی و حیات پر تلاطم او را از دیدگاه سیاسی مورد عنایت نظر و توجه قراردادده است .

همانطور که در مقدمه کتاب حاضر خواهیم دید تا کنون جنبه ها و ابعاد عرفانی و باطنی غزالی خیلی بیشتر از جوانب سیاسی و اجتماعی او نقد و بررسی شده و آنچه تاریخ مانده بعد سیاسی و موضع گیری های او در قبال مسائل حاد و تحولات عظیمی است که در عصر غزالی در حال شدن و باز شدن بوده اند . با مطالعه این کتاب خواهیم دید که لائوست فی الواقع حق مطلب را ادا کرده است . تجزیه و تحلیل عالمانه و همه جانبه لائوست به ما شخصیتی رامیشناساند که در عصری زیسته که خطیرترین بحران های سیاسی و فکری و عقیدتی پایه و اساس نظام جامعه را به خود گرفتار کرده است . برای شناخت عمیق این بحران طبعاً می بایست به صدر اسلام و حتی به زمان حیات پیغمبر بازگشت که در این مجمل نیاید . شکست «امت» و عدم تحقق آن به عنوان جامعه بدیع و شگفت بدان گونه که در فکر پیامبر نقش بسته بود و پیروزی نیروی «تاریخ» بر «وحی»

تأثیر قاطعی بر جهت‌گیری‌های نسل‌های بعدی گذاشته است. نفوذ فلسفه یونان سبب شد که وحی که هنوز از اندیشه بازسازی امت بازنایستاده بود در مقام دفاع از خود برآید. بدین نحو، نبرد میان وحی و فلسفه یونان بعد تاریخی گرفت و قرن‌ها طول کشید. در قرن چهارم هجری نزدیک بود این جدال با پیروزی فلسفه یونان پایان پذیرد. قرن چهارم آن قرنی است که در ابتدای آن ابونصر فارابی، بارزترین مظهر فلسفه یونانی مآب ایستاده و در انتهایش شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا رهرو نامدار مکتب یونان قد برافراشته و در میانه این دو ستون، مسکویه همدوش بسیاری دیگر به آتن و اسکندریه چشم دوخته است. هر یک از اینان به شیوه خاص به خود می‌کوشد تا نبرد جدلی «تاریخ ← وحی» را به سود دومی به انجام رساند و حیل و کار را در این می‌بیند که وحی را به‌حر به فلسفه یونان مجهز کند تا بدین طریق بدان تحرك و جنبه‌گی بیشتری داده باشد. اما حر به اینان کارگر نمی‌افتد و تاریخ همچنان به سیر خود ادامه می‌دهد. اسلام به عنوان نظام سیاسی ربه به تحلیل می‌رود و «نظام واقع» یعنی نظام ثنوی خلافت - سلطنت بر نظام امت چیره می‌شود. در اینجا است که در قرن پنجم موجی برمی‌خیزد که بازتاب موج یونانی مآب قرن چهارم است. موج نو، یونانی مآبی و اصولاً فلسفه را می‌کوبد و تنها راه بازسازی امت و ایجاد نظام سیاسی و عقیدتی را در احیای شرع و تزکیه دین می‌پندارد. غزالی رهبر موج قرن پنجم است. وی می‌کوشد دین را همچنان در دل دولت نگاهدارد و با ساختن نظام جدید که در نظر او همان نظامی است که پیامبر در اندیشه داشته، دین را بر دولت چیره سازد. در یک کلام می‌توان گفت به‌طور کلی حیات و آثار غزالی پیرامون این محور اصلی دور زده است. آیا در این راه غزالی پیروز شده یا شکست خورده سوآلی است که پاسخ آن را با خواندن تجزیه و تحلیل لائوست به دست خواهیم آورد.

نشر کتاب لائوست فنی و درعین حال روان است*. کوشیدیم در ترجمه سبکی انتخاب کنیم که هم با سبک مؤلف متناسب باشد و هم در خور تجزیه و

* عنوان کتاب Henri Laoust عبارتست از، La Politique de Ghazali که با توجه به مجموع محتوای کتاب شایسته دیدیم آن را به فارسی «سیاست و غزالی» ترجمه کنیم. کتاب مذکور در اواخر سال ۱۹۷۰ میلادی اوسوی Paul GEUTHNER در پاریس منتشر شده است.

تحلیل افکار و آثار مردی به بزرگی اندیشه و وسعت فکری غزالی. امیداست تا اندازه ای به این هدف دشوار نایل آمده باشیم. برای ترجمه این کتاب به منابع عمده رجوع مستقیم کردیم. به علاوه آثار غزالی نظیر مستصفی، احیاء، منقذ، تهافت الفلاسفه و نصیحة الملوك را مد نظر گرفتیم و در برخی موارد که مسأله جنبه فنی بیشتری داشت، عین نوشته غزالی را در پابین صفحه نقل کردیم. چون خوشبختانه تا کنون دو جلد از ترجمه فارسی احیاء به کوشش شایسته فاضل ارجمند حسین خدیو جم از سوی بنیاد فرهنگ ایران منتشر شده، موارد ارجاعی به احیاء را با ترجمه فارسی آن مطابقت دادیم و در ذیل صفحه ارجاعات به متن فارسی را به ارجاعات به متن عربی افزودیم و آن‌ها را باقید، «ترجمه فارسی یا ت. ف.» مشخص کردیم. به همین نسق در مورد نصیحة الملوك که با همت استاد جلال‌الدین همایی منتشر شده عمل کردیم با این مزیت که این بار درجای‌های معین «نص» غزالی را در متن و یا در ذیل صفحات آوردیم. در بعضی جاها مؤلف هم به متن عربی و هم به ترجمه فرانسوی آن ارجاع کرده و آن را مثلاً به صورت (۴۷/۱۱۰) ذکر نموده، در این گونه موارد باید دانست که رقم راست به ترجمه فرانسوی و رقم چپ به متن عربی دلالت دارد. دیگر آن که در ارجاعات اسامی کتب به صورت کامل نوشته نشده بلکه به صورت اختصاری ذکر شده است. اسامی و خصوصیات کامل کتب و رسالات (اعم از عربی و غیر عربی) در پایان جلد اول کتاب آورده شده تا در صورت نیاز، دست رسی به آن‌ها گردد. آن دسته از یادداشت‌ها و مراجع که به زبان اروپایی بودند، ما آن‌ها را عیناً نقل کردیم. زیرا ممکن بود ترجمه عناوین کتاب‌ها موجب ابهام شود. مضافاً اینکه رجوع و استفاده از این گونه مراجع مستلزم دانستن زبان‌های اروپایی است. موضوع دیگر آن که در موارد بسیار نادر برخی سنوات میلادی تفاوت‌های اندکی با هم دارند. مثلاً در صفحه بیست و هفت سند وفات ابوالمعالی جوینی ۴۷۸/۱۰۸۶ و در صفحه بیست و نه، ۴۷۸/۱۰۸۵ ذکر شده، این تفاوت ناچیز از ناحیه مؤلف است که ما در آن دست نبردیم. زیرا آنچه در این کتاب اساسی است سنه هجری است که آن در هر دو مورد به صورت واحدی ذکر شده است و با توجه به این مسأله که برای اولین بار مؤلف سنوات، ماه‌ها

و حتی روزهای میلادی و هجری را که به نحوی از انحاء به حیات غزالی مربوط بوده اند با هم تطبیق داده ، این گونه تفاوت‌ها واقعا ناچیز است . همچنین ضمن رجوع به متون اصلی ، گهگاه به این نکته برمی‌خوریم که صفحه‌ای که مؤلف بدان ارجاع داده ، با صفحه اصلی تفاوت دارد و یا اسم کسی را ذکر کرده که در متن اصلی جو رد دیگری است و یا آن اسم را به‌طور کامل نیاورده ، در این گونه موارد سعی کردیم رقم صحیح صفحه ارجاعی و اسم درست و نیز کامل شخص مورد نظر را قید کنیم که این اضافات با علامت [] و یا با قید « مترجم » و یا « م.م. » مشخص شده‌اند . باید گفت که این موارد هم واقعا نادر و هم جزئی بوده‌اند و دقتی که لا ثوست به کار برده ، نقص و اشتباه را به حداقل ممکن کاهش داده است . صورت اعلام و نیز واژه نامه حاوی برخی اصطلاحات فرانسوی و معادل فارسی آن‌ها در پایان جلد دوم کتاب خواهد آمد .

در پایان ، حق ناشناسی است اگر دور از تکلف و مبالغه از لطف بی دریغ و توجه خاصی که استاد خانلری در حقم مبذول داشته‌اند سپاسگزاری نکنم . توفیق مداوم ایشان را در خدمت به فرهنگ ایران و اعتلای آن آرزومی کنم . دوست ارجمند و صادق بی‌پیرایه دکتر احمد تفضلی آنقدر پایمردی و دلسوزی کرد و به اندازه‌ای صفا و صمیمیت نشان داد که مرا حیران خویش نمود . روزگار بر او و بر عزیزانش خوش باد .

ژنو

تابستان یکهزار و سیصد و پنجاه و چهار

مهدی مظفری

متن کتاب

مدخل

شیوه‌ای که تا کنون برای استدراک طرز تفکر و تبیین نشیب و فرازهای حیات‌غزالی بکاررفته، علی‌الاصول گفته‌های خود او و مقدم بر همه، کتاب منقذ را اساس تحقیق قرار داده است. منقذ اعترافنامه‌ای است در خور تحسین که در خلال آن، مؤلف کوشیده تا به طور ضمنی خویشتن را توجیه نماید. ولی باید توجه داشت که کتاب مذکور نسبت به مجموع آثارغزالی کتابی است متأخر و مسأله تاریخ نگارش و حتی اصالت آن هنوز مورد بحث و گفت و گوی زبده‌ترین متخصصان آثار این متکلم بزرگ‌مرتبه است. و اینان تا کنون نتوانسته‌اند آرائشان را در مورد مسائل فوق یکی کنند.

سرنوشت حیات و ساختمان فکری غزالی در حول بحران عظیم سال ۱۰۹۵/۴۸۸ دور می‌زند. در این سال است که غزالی با دنیا، با پستی‌ها و بلندی‌های آن یکسره قطع رابطه می‌کند، از ریاست نظامیه بغداد چشم می‌پوشد و به‌گوشه عزلت پناه می‌برد. عزلتی که حدود ده سال به طول

می‌انجامد. در سال ۱۱۰۶/۴۹۹ به‌رحسب تقاضای مقامات سیاسی عصر مجدداً عهده دار تعلیم در نظامیه نیشابور می‌شود. ولی طولی نمی‌کشد که بار دیگر از دنیا دست می‌شوید (سال ۵۰۳/۱۱۵۹) و تنهایی اختیار می‌کند و دو سال بعد می‌میرد. عزلت آخری وی را باید یکی از درخشان‌ترین دوره‌های شکوفایی فکری او شمرد.

تاکنون جنبه‌های درونی، ذهنی، عرفانی، باطنی و شک‌آمیز نظریات غزالی بیشتر مورد توجه واقع شده است. همان‌طور که گفته شد این امر ناشی از آن است که نظام فکری غزالی بر پایه کتاب منقذ تجزیه و تحلیل شده و بر این اساس هر گونه تفسیری از طرز تفکرویی، اصولاً به این نتیجه منتهی می‌شود که غزالی دچار بحران عقیدتی شده و در یقین دینی خویش شک کرده است. از این دیدگاه، غزالی فقیسه سرشناس از سال ۴۸۸/۱۰۹۵ شکاکی به تمام معنی شده و همه چیز و حتی ارکان دین را مورد شک و تردید قرار داده است. چیرگی اش بر شک و رجعتش به ایمان و اعتقاد به خدا و قتی تحقق پذیرفته که وی به تصوف گراییده است.

غزالی باز یافتن یقین دینی اش را نه به کلام مدیون است و نه به فلسفه یونان. این دو برای ایجاد یقین دینی زیاده عقلی هستند. فقه نیز که در حل مشکلات ذمه و مسائل شرعی خشک فرومی‌ماند، غزالی را در این طریق یاری نکرده است. در واقع غزالی رجعتش را به یقین، مدیون عرفان، معرفت و شناخت بی‌واسطه و تجربی است. شناختی که خدا، نهال آن را در دل هر معتقد شایسته‌ای غرس می‌کند و بر این سبیل، جذبه پایة یقین دینی و سیر و سلوک عارف قرار می‌گیرد. عارفی که از دنیا می‌برد تا به خلوت خالق نزدیک شود. از این نظرگاه شاهکار غزالی، کتاب جلیل احیاء علوم الدین را باید مقدمه‌ای بر حیات اشراقی وی به حساب آورد.

چنین برداشتی از آثار غزالی بر دو اصل متکی است: یکی اصل ضرورت تکیه بر اعترافات مندرجه درمنقذ و دیگری جنبه باطنی دادن کامل به کتاب احیاء. تمام تحقیقاتی که از نیم قرن اخیر درباره این متفکر انجام گرفته، با دیدی اینچنین بوده است. متفکری که بی یقینی‌ها و شک‌هایش گاهی خواننده و شارح آثارش را حیران می‌کند و عظمت اثر و کمال هنر ادبی‌اش، آنان را به تحسین و آفرین و امی دارد.

به نظر ما تحقیقات مهمی که در مورد غزالی به انجام رسیده، از قبیل کارهای م. ب. مکدونالد^۱ M. B. Macdonald مردی که در فجر قرن حاضر درخشید و به شناساندن دین اسلام کمک ارزنده‌ای نمود و اثرش درباره تکامل کلام همواره در صدر آثار کلاسیک اسلام‌شناسی باقی خواهد ماند، با چنین شیوه‌ای انجام یافته است.

ی. او برمن J. Obermann^۲ به جنبه باطنی غزالی توجه بیشتری کرده است. وی با تحقیق مستدل خود که با وجود قدمت، هنوز تمامی ارزش‌اش را حفظ کرده، ساختمان فکری غزالی را بر اساس آثارش خاصه احیاء مورد مطالعه و تعبیر قرار داده است. غزالی از دیدگاه این محقق، متفکری است که دین واقعی را نه در ظواهر اسلامی جسته و نه در اجرای عملی دستورات و تعلیماتش، بلکه به عقیده او، اسلام واقعی در پاکیزگی و شفافیت ناملموس روح متبلور است.

1. D. B. Macdonald, The Life of al - Ghazzali with special reference to religious experience and opinions, in JAOS, xx, 1899, 71-132. - Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903, - EI, II, 154-158.

2. J. Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Vienne, 1921.

محققی دیگر به نام ، ا. ج. ونسینک A. J. Wensinck^۱ در کتاب کوچکی که از اثر او بر من جدیدتر است ، کوشیده تا در رابطه با سه نظام بزرگ کلامی و فلسفی قرون وسطای شرق ، یعنی اسلام ، مسیحیت و مکتب نوافلاطونی ، جای ویژه نظام فکری غزالی را معین کند. ونسینک بر روی وابستگی غزالی به این سه نظام انگشت می‌گذارد و برای جنبه رمزی و استعاره‌ای وی بیش از جنبه‌های فقهی و شرعی آثارش ، اهمیت و ارزش قائل می‌شود. وی چنین نتیجه می‌گیرد که در جمع ، برداشت غزالی از دنیا با برداشت انجیل و مکتب نوافلاطونیان یکی است. تنها مسأله‌ای که برای تحقیق باقی می‌ماند عبارتست از روشن کردن طریقه‌ای که این آگاهی‌ها به غزالی رسیده‌اند.

در تحقیقات جدید نیز کمافی السابق ، جنبه باطنی ، فلسفی و عرفانی غزالی مورد توجه قرار گرفته است . مع ذلك ، محققان معاصر این نکته را یادآور می‌شوند که برای فهم غزالی بسی مشکل است که از مطالعه اوضاع و احوال زمان او که زندگی و اندیشه‌اش را تحت تأثیر قرار داده‌اند چشم پوشید و نیز تأکید می‌کنند که در ساختمان زیر بنای فکری غزالی ، معارف دیگری هم جز تصوف و فلسفه سهم داشته‌اند .

عبدالجلیل در تحقیقی که در سال ۱۹۵۶ درباره مسأله صداقت غزالی انجام داده ، می‌نویسد : «برای فهم غزالی ، مطالعه تمام اوضاع و احوال سیاسی عصر او ضروری است. زیرا شرایط خاص سیاسی بطور شگفت‌انگیزی با پایگردهای اساسی زندگانی غزالی مطابقت دارند و به شهادت مورخان ، شرایط مذکور بر روی آثار ، اندیشه و رفتار او اثری عمیق

1. A. J. Wenzinck, La Pensée de Ghazzali, Paris, 1940.

گذاشته اند»^۱ این قول، درخور اهمیت است. بویژه آنکه قائل آن یکی از برجسته ترین متخصصان اسلام است. در حقیقت نظر عبدالجلیل، عین نظر نویسندگان ماقبل اوست، منتهی وی آنچه را دیگران در پرده گفته اند، بی پرده ادا کرده است و به خوبی فهمانده که مطالعه ظرف سیاسی زمان غزالی، گرچه نمسی تواند کلید طرز تفکر او را بما بشمایاند، ولی لااقل جهت و برد فکری اش را تعیین می کند.

عبدالجلیل، این نکته مهم دیگر را نیز اضافه می کند که غزالی مانند اکثر قریب به اتفاق علمای معاصرش، از همان سالهای فراگیری، فقیه تربیت شده و در تمام طول عمر، فقیه باقی مانده است.

فرید جبر، یکی دیگر از متخصصان عالیقدر غزالی، در تحقیق جدید خود که به مسأله یقین غزالی از جهت ریشه های روانی و تاریخی آن تخصیص داده، مطالعه اوضاع و احوال سیاسی عصر او را از نظر دور نداشته است^۲. نقطه حرکت فرید جبر که رد آن مشکل به نظر می رسد عبارتست از نفوذ قاطع باطنیه بر طرز تفکر غزالی. دلیل این نفوذ آنست که بعضی از مفاهیم اساسی و خاص باطنیه، بویژه مفهوم تعلیم که باید بوسیله امام خطا ناپذیر و معصوم انجام گیرد در نظام غزالی داخل شده و جزو آن گردیده است. بهمین صورت امکان دارد که غزالی مفهوم تاویل، یعنی تفسیر باطنی متون و تمییز منطقی

1. J. M. Abd el - Jalil, Autour de la sincérité d'al-Ghazzali, dans Mélanges L. Massignon, Damas, 1956, I, 57-72.

2. F. Jabr. La biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsidérées a la lumière des Tabaqat de Subki, dans MIDEO, I, 82 - La Notion de certitude selon Ghazali, paris, 1958. - La notion de Ma'rifa chez Ghazali, Beyrouth, 1958. - Al - Mungid min al dalal (Erreur et Délivrance), Traduction française avec Introduction et Notes, Beyrouth, 1959.

میان ظاهر و باطن را از باطنیان گرفته باشد. حتی بعید بنظر نمی‌رسد که وی فلسفه را نیز از همین منبع اخذ کرده و تحت نفوذ آن قرار گرفته باشد. غزالی خود در کتاب مستظهري می‌نویسد: «نظام باطنیه از جنبه باطنی به نظام معتقدان به ثنویت و فلاسفه شباهت دارد و از لحاظ ظاهری به نظام رافضیان و شیعیان»^۱. بنظر فرید جبر اساس فکر باطنیان بر اصل زیر قرار گرفته است: «انکار استطاعت عقل و مجبور کردن نفس عقل به شك به خود و پذیرش تعلیم خطاناپذیر امام». فرید جبر می‌گوید تا بر اساس نظر اخیر، تحول فکری غزالی را مشخص نماید. وی معتقد است که دوره میان سالهای ۴۸۴/۱۰۹۱ و ۴۸۸/۱۰۹۵ تأثیر مهمی بر نظام فکری غزالی گذاشته است. بطوریکه می‌توان گفت وقتی غزالی در سال ۴۸۴/۱۰۹۱ در نظامیه بغداد آغاز به تدریس می‌کند، فقیه و متکلم است ولی وقتی که در سال ۴۸۸/۱۰۹۵ بغداد را ترک می‌نماید، فیلسوف و عارفی است که به آراء باطنیان پیوستگی تنگاتنگی پیدا کرده است.

از جانب دیگر، قتل نظام‌الملک، حامی غزالی در دهم رمضان ۴۸۵/۱۴ اکتبر ۱۰۹۲ به توطئه باطنیان الموت که از همین زمان، صاحب قدرت شده و شروع به فعالیت نموده بودند، حادثه‌ای است فوق‌العاده خطیر. بنظر فرید جبر، قتل نظام‌الملک را باید نقطه حرکت و جهت‌گیری نهایی غزالی و عامل شکل‌گیری غایی طرز تفکر وی به حساب آورد^۲. از این جهت، کتاب مستظهري که اولین اثر بزرگ غزالی بوده است و حاصل همین دورانست، حایز اهمیت و معنای خاصی است. کتاب مذکور که در سال ۴۸۷ هجری (۲۱ ژانویه ۱۰۹۴-۱۰ ژانویه ۱۰۹۵) تحریر یافته، پایه اولیه تمام آثار

1. Certitude, 324.

2. Certitude, 333, 340.

کلامی غزالی را تشکیل می‌دهد. با این کتاب است که طرح عظیم آثار وی در رد باطنیان افکنده شده و سپس در نوشته‌های منطقی‌اش مثل کتاب تهافت الفلاسفه گسترش یافته یا بالأخره در کتاب عظیم احیاء علوم الدین نتیجه‌گیری و جمع‌بندی شده است.^۱

حال در پرتو ملاحظات فوق، می‌توان مسأله کیفیت شك غزالی را به نحوی که درمنقذ آمده است مورد مطالعه قرار داد. فرید جبر معتقد است غزالی هیچگاه بطور واقعی در اصلیت تسنن خود شك نکرده است. به این دلیل که به اعتبار این اصلیت است که غزالی مکاتب کلامی، فلسفی، تعلیمی و صوفی را مورد قضاوت قرار می‌دهد. آنطور که از تحلیل فوق نتیجه می‌شود، شك غزالی نوعی شك ادبی و جدلی است که از «دعوة» باطنیان اخذ شده و سپس وسیله‌ای شده برای بازگرداندن تدریجی همان کسانی که تشکیک را وسیله دعوت خود قرار داده‌اند برای وصول به یقین حقیقی دینی. و این یقین عبارتست از تعلیمات پیامبر معصوم که در چهارچوب اصلیت تسنن، معادل تعلیمات امام شیعه است.

مونت‌گمری وات Montgomery Watt، یکی دیگر از متخصصان بزرگ آثار غزالی، از تحقیقات مقدماتی خود در باره تحول فکری غزالی به نتایج و ارزیابی‌هایی می‌رسد که درمقایسه با نظریات فرید جبر، انعطاف بیشتری داشته و نیز در بعضی موارد سست و متغیر بنظر می‌رسد. وات نیز تأثیر جوانب تاریخی را بر طرز تفکر غزالی منظور نظر داشته و عکس‌العمل شخصی وی را در بعد فقه، کلام و فلسفه مطالعه و تعبیر می‌کند. محقق مذکور در اثر استدلالی خود تحت عنوان Islam and the Integration of Society که در سال ۱۹۶۱ نشر یافت، مسأله روابط میان ظرف تاریخی و

1. Certitude, 334.

شخصیت متفکر را عنوان کرده به این نتیجه می‌رسد که گرچه عوامل اقتصادی و مادی، شرایط زندگانی انسان را معین می‌کنند، اما عوامل اخلاقی و فکری هستند که پاسخ انسان را به شرایط و مقتضیات حیات، تعیین می‌نمایند. نظریات، نظریست مستحکم. وی در تحقیق کوتاه و گرانقدر خود در باره فلسفه و کلام اسلامی (۱۹۶۲) فرضیات مسأله‌ای را که در اثر قبلی اش طرح کرده بود، این بار در مورد غزالی عنوان می‌کند و قبل از هر چیز، مسأله اصلی، یعنی بحران غزالی را آنچنان که در منقذ آمده است مورد بررسی قرار می‌دهد. اخیراً مونتمگمری وات در تک‌نگاری که موضوع آن غزالی است، نه تنها نظریات پیشین خود را بازگو کرده، بلکه نظری کلی در مورد نظام فکری غزالی در چهارچوب کلی تاریخ، عرضه داشته است.^۲

در این برشماری بسیار کوتاه، نباید صفاتی را که لویی گاردت Louis Gardet در کتاب جدید خود درباره اسلام، به عنوان يك دين و يك امت، به غزالی اختصاص داده فراموش کرد.^۳ لویی گاردت که با تکیه بر منقذ، بخصوص مراحل تدین غزالی را در مد نظر گرفته است، به این نتیجه می‌رسد که غزالی به عنوان اصلاح طلب شکست خورده، ولی به عنوان روحانی، باقی مانده است. نتیجه‌گیری صحیح بما نشان می‌دهد که

1— W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962.

2— W. Montgomery Watt, *The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazzali* dans *JRAS*, 1952, 24-45 — *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburg 1963. — E I 2, II, 1062-1066, — *Reflections on al Ghazali's Political Theory*, dans *Glasgow University Oriental Society Transactions*, XXI, 12,24.

3— Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté* Paris, 1967.

درغزالی دو نوع انسان زندگی کرده : انسان روحانی و انسان سیاسی . می‌دانیم که یکی از فضایل بزرگ لویی گارده، مؤلف کتاب *Cité musulmane* آنست که همواره بر روی این نکته تکیه کرده که دین اسلام يك تعهد روحی و سیاسی واحد است . از این نظر نتیجه‌گیری او در باره غزالی شگفت‌انگیز نیست.

این گفته که غزالی نه تنها يك روحانی بوده بلکه مردی سیاسی نیز بوده است، گفته بسیار بجایی است . چون دو عنوان روحانی و سیاسی، بیش از آن که در تضاد متقابل باشند، هم‌آهنگ کننده و مکمل یکدیگرند . به اضافه، همانطور که ما در کتاب اخیر خود نشان داده‌ایم^۱، تمام فرق و مکاتب اسلامی اعم از آن که به فلسفه، به کلام، به فقه یا به تصوف وابسته باشند، در عین حال هر يك نظام سیاسی خاصی نیز هستند . خود تاریخ نیز به آن گونه که مؤلفان قدیم بر نوشته‌اند، در غالب موارد، نوعی کلام تاریخی است . بویژه وقتی که مسأله مشروعیت خلافت، چه آن که مربوط به راشدین باشد یا به امویان و یا به عباسیان، موضوع بحث واقع شده باشد . در نگارش تاریخ، جهان‌بینی نگارندگان آن تأثیر بسزایی دارد . زیرا نوع جهان‌بینی نویسندگان تاریخ است که به انتخاب وقایع و به سکوت‌هایشان، جهت و معنی می‌دهد . در واقع باید گفت که در پس اطلاعات به ظاهر بیطرفانه‌ای که مورخان بما می‌دهند، مقاصد سیاسی‌شان همچون برچسبی نمایان است . بطوریکه حتی تجزیه و تحلیل کوتاهی می‌تواند آن برچسب را بنمایاند .

این نظریه در مورد تمام فرق اولیه اسلامی نظیر فرقه خوارج و فرقه شیعه که جهت‌گیری‌های اولیه‌شان با ذات و شکل انتقال قدرت مرتبط

1- H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965.

بوده است، کاملاً صدق می‌کند. پیدایش انشعابات بیشمار در شیعه و تقسیم آن به کیسانیه، زیدیه، امامیه، باطنیه و غلات، از همان قدم اول به لحاظ بروز تضادهای سیاسی و نیز تضادهایی بوده که بر سر انتخاب رویه سیاسی در گرفته است. این تضادها در غالب موارد به منازعات شخصی، قبیله‌ای، دسته‌ای و نژادی سخت پیوستگی داشته است. رو بنای عظیم کلامی این فرق که تاریخ ایجاد آن متأخر بر تاریخ مبارزاتی است که موجب پیدایش فرق شده‌اند، به هیچ صورتی نمی‌تواند اصل مسأله را تغییر دهد^۱. فی‌المثل معتزله که مدت قریب به سی سال در زمان خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸/۸۱۳-۸۳۳) و دو جانشین پی در پی او معتصم (۲۱۸-۲۲۷/۸۳۳-۸۴۲) و واثق (۲۲۷-۲۳۲/۸۴۲-۸۴۷) مکتب رسمی دولت شده بود، تنها در یک موضع گیری ساده روشنفکری خلاصه نمی‌شود، که مثلاً به عقل بیش از وحی اهمیت داده باشد. گذشته از این، در غالب موارد، مکاتب وابسته به تسنن در این امر بخصوص با معتزله متفق بوده‌اند. بنابراین وجه تمیز معتزله را از فرق دیگر در جای دیگری باید جست. واقعیت آنست که دو اصل از پنج اصلی که مکتب اعتزال را از دیگر مکاتب متمایز می‌سازد، اصولی هستند که بطور مستقیم، موضع گیری و جهت گیری سیاسی خاصی را بیان می‌کنند^۲.

اصل «منزلة بين المنزلتين» که قدیمی‌ترین و شاید بدیع‌ترین اصل معتزله بوده و مربوط است به حالت مسلمانی که گناه بزرگی مرتکب می‌شود، مستقیماً از نتایج نظام سیاسی حاصل شده است. مسلمان گناهکار از جامعه مؤمنان خارج می‌شود ولی یهودی، مسیحی یا کافر محسوب نمی‌شود، وی در طبقه فاسقان جای می‌گیرد و می‌تواند پس از توبه واقعی و پایدار و قبول

1- Schismes, 181.

2- E I, 841-847. . Nos remarques dans Schismes; 93-101.

مجازات شرعی (حد) در همین دنیا از کیفر ابدی و اخروی رهایی یا بد. چنین موضع میانه‌ای به افراد فرصت می‌دهد که در جامعه، از قدرتی که کم و بیش فاسد و مظنون باشد، فاصله بگیرند و از رخوت همرنگی با مرجئه و شورش-گری افراطی خوارج و زیدیه اجتناب ورزند.

اصل دوم که شامل تکلیف «امر به معروف» و «نهی از منکر» است اصلی است سیاسی. این اصل، هم می‌تواند شورش مسلحانه «خروج» را علیه قدرت ناحق و مستبد توجیه کند و هم به صاحب قدرت امکان دهد که به نام سنت، هر نوع جنبش مخالفی را «بدعت» شمرده و همانطور که بارها پیش آمده، آن را سرکوب کند. از یاد نبریم که چگونه احمد بن حنبل و بسیاری دیگر از سنت‌گرایان از قبیل حارث بن مسکین (مالکی) و بویطی (شافعی) در عصری که معتزله قدرت را در دست داشتند، فدای افراط و مبالغه در مذهب و خشونت سیاسی گردیدند. دیری نپایید که خود معتزله نیز فدای همان افراط و همان خشونت شدند.

استقرار مجدد «تسنن» در زمان خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷/۸۴۷-۸۶۲) با جهش‌گونه‌ای سلف‌گرایی که حنبلیه دقیقترین نماینده تاریخی آنست، تسوام بود^۱. شایان توجه است در حالی که بنیانگذار مذهب حنبلی و حذاقل رهبران مکتب جدید آن، طرفدار شدید سنت بودند، درست به لحاظ همین طرفداری شدید که مظهر عالی آن، اطاعت سیاسی از حاکم و میل شدید به حفظ وحدت اسلامی پیرامون اصول ناشی از وحی است، باین جاکشانده شدند که حتی به اصل «امر به معروف» هم ظن پیدا کنند. چرا؟ چون در این زمان، اصل مذکور را حریفان سیاسی حنبلیه، یعنی معتزله با شدت اجرا می‌کردند و حنبلیان به عنوان عکس‌العمل، اصولاً

اجرای امر به معروف و نهی از منکر را موجب بروز شورش و تفرق در میان دولت و امت اعلام کردند^۱. نتیجه آن شد که ابن حنبل که از طغیان علیه اجرای اصل مذکور ناراضی بود، توصیه می کرد که آن را با احتیاط لازم و به صورت تکلیف ساده شرعی که تنها جنبه نصیحت محض دارد اجراء کنند. معتقد بود که نباید اجرای اصل مورد بحث فشاری به حکومت وارد کند. بلکه باید در خفا و آشکار «دعا» کرد که خداوند صاحب قدرت را که از جاده صحیح منحرف شده، خود به صراط مستقیم بازگرداند^۲. در حقیقت شیوه ابن حنبل در عصر نظام تقیث عقاید معتزله که بر این اصل مبتنی بود که سرکشی از اطاعت حکومت، در حکم عدم اطاعت خداست، بیشتر جنبه مقاومت منفی داشت تا جنبه طغیان علنی. اما طرفدارانش همگی مثل او فکر نمی کردند. به همین جهت اولین کسانی که ضربه قاطعی به خلافت معتزله وارد آوردند، حنبلیانی بودند که بر خلاف خواسته ابن حنبل، علیه حکومت و قدرت مسلحانه شوریدند^۳.

دیگر از مکاتب سنی که به مسأله سیاست توجه خاص مبذول داشته مکتب اشعری است. این مکتب که غزالی پیرو آن است میان مکتب اعتزال و مذهب حنبلی قرار گرفته است. بنیانگذار آن، ابوالحسن اشعری در همان اولین آثار خود جایگاه خاصی برای سیاست قائل شده است^۴. دقیق تر آن که طی پنجاه سال پیش از تولد غزالی، سه متفکر از مکتب اشعری، در آثار خویش، جای چشمگیری به مسأله طبیعت و شکل انتقال قدرت اختصاص داده اند. از این رو، مشکل به نظر می رسد که غزالی از نظریات اینان بی اطلاع

1— Schismes, 108.

2— Schismes, 114—118.

3— Schismes, 110.

4— Schismes, 128—131.

بوده باشد و از آثارشان استفاده نکرده باشد. هرسه متفکر طرفدار محکم مشروعیت عباسیان بودند و به عنوان فقیه و متشرع، آنان را در درجات و مراتب مختلف خدمت کردند. این سه تن عبارتند از: ابوبکر باقلانی (متوفی به سال ۴۰۳/۱۰۱۳) از فرقه مالکی که حیاتش در بغداد با عصری مصادف شد که عباسیان برای مقاومت در برابر آل بویه و تبلیغات اسماعیلیان کوشش و کوشش بسیاری کردند^۱. وی دوبار مأموریت سیاسی یافت و به دربار بویه‌پیمان در شیراز و به قسطنطنیه روانه شد. بخش بزرگی از اثر کلامی وی به نام کتاب تمهید به نظریه تسنن درباره امر خلافت تخصیص داده شده است. باقلانی برای اثبات مشروعیت عباسیان کتاب دیگری تنظیم کرده که امروز مفقود است. وی کتابی هم با عنوان کشف الاسرار در رد باطنیان نوشته که آنهم ناپیدا است. غزالی در احیاء می گوید که برای تنظیم مستظهری از کشف الاسرار بهره فراوان جسته است^۲.

عالم دیگر ابومنصور بغدادی (متوفی به سال ۴۲۹/۱۰۳۷) است از فرقه شافعی. اصل وی از بغداد است ولی در نیشابور می زیسته و بعد از فتح این شهر توسط غزنویان به اسفراین رفته و در همان جا در گذشته است. بغدادی، متکلم، فقیه و فرقه شناس است. اما نزد نسلهای بعدی، وی قبل از هر چیز، مؤلف دوائر بزرگ است: یکی کتاب اصول الدین در کلام و دیگری الفرق بین الفرق در احوال فرقه‌های مختلف. این کتاب از اطلاعات و آگاهی‌های فراوان وی در این زمینه حکایت دارد. بعضی، مؤلف را به مناسبت حملات شدیدی که در کتاب خود به بعضی فرق نموده است، مورد انتقاد قرار داده‌اند. ولی به نظر ما، مقتضیات زمان او را بسدین کار

1- Schismes, 117-178.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۴.

واداشته است^۱. در واقع این دو اثر مکمل یکدیگرند. الفرق بین الفرق با ذکر خلاصه‌ای از اصول «اهل سنت و جماعت» پایان مسی‌پذیرد و کتاب اصول‌الدین، اصول مذکور را با ارجاع مستمر به فرقه‌های مشروحه در الفرق بین الفرق به تفصیل بیان می‌دارد.

فرقه‌هایی که در این دو کتاب مورد حمله قرار گرفته‌اند، فرقی هستند سیاسی و مذهبی که مهمترین آنها، فرقه‌های خارجی، شیعی، معتزلی و کرامی می‌باشند. بغدادی، فرق مذکور را ازورای آثارشان و نیز غالباً از طریق محاوره مستقیم با برخی از نمایندگان آنها بازشناخته است. در هر دو کتاب به محضری که توسط علمای امامی و سنی بغداد در رد باطنیان امضاء شده، اهمیت فراوانی داده شده است. محضر مذکور بنا به امر و درخواست قادر، خلیفه عباسی در سال ۴۰۲/۱۰۱۲ صدور یافته است^۲.

تقسیم فرق به دو طبقه بزرگ: یکی اصحاب‌الکفر، در برگیرنده کافران و نامؤمنان و دیگری اصحاب‌الاهواء، جامع انشعابیون و طاغیان با تمیزی که فقها میان مجازات شرعی (حد) که شرایط اجرای آن را شرع تعیین می‌کند و مجازات قضایی (تعزیر) که اختیار و حدود و شکل اجرای آن به رئیس دولت واگذار شده است قائلند، کاملاً تطبیق می‌کند^۳. مجازات اصحاب‌الکفر همان است که شرع برای زندقه تعیین کرده است: اعدام و مصادره اموال. در حالیکه مجازات اصحاب‌الاهواء خفیفتر است و بدون آنکه اینان از امت اخراج شوند، در داخل آن، بطور مستمر کنار گذاشته می‌شوند. تعریفی که بغدادی از اهل سنت، فرقه ناجیه بدست می‌دهد، تعریفی است بسیار وسیع. هدف وی آنست که در مقابل فرق نوآور و

1— Schismes, 179.

2— Schismes, 157

3— Cf. Nos remarques dans Classifications, 55.

شورشی، اکثریت عظیم مؤمنان را در چهارچوب اهل سنت جای دهد. اکثریتی که مرکب اند از اهل کلام که ذات خداوند را در صفات متعددش قبول دارند و مشروعیت کلام را پذیرفته اند؛ فقها از مکتب رأی یا از مکتب حدیث، محدثین ممتاز، اهل لغت چه از مکتب بصره و چه از مکتب کوفه، اکثریت قریب به اتفاق زهاد و عارفانی که سلمی از آنان یاد می کند، مجاهدان ایمان که مرزهای اسلام را نگاهبانند و بالاخره انبوه عظیم مردمی که در حدود و ثغور اسلامی زندگی می کنند. این نکته را نیز در پایان به قلم آوریم که نظریه خلافت، به گونه ای که در الفرق و در اصول آمده، نظریه ای است کاملاً سنی که مشروعیت خلفای راشدین را به ترتیبی که جانشین یکدیگر شده اند، تأیید می کند.

سومین عالم، ماوردی (۳۶۴-۴۵۰/۹۷۴-۱۰۵۸) صاحب کتاب احکام السلطانیه می باشد که از قضا در همان سالی درمی گذرد که غزالی به دنیا می آید. اثر وی در میان آثار مربوط به حقوق عمومی اسلامی، عموماً اثری نمونه شناخته شده است^۱. ماوردی قبل از آنکه متکلم، فقیه و متخصص اخلاقیات شمرده شود، متشرعی است در خدمت خلافت. وی ابتدا در دستگاه القادر (۳۸۱-۴۲۲/۹۹۱-۱۰۳۱) صاحب چنین عنوانی بوده و در عصری که میان حنبلیان و شافعیان، جهت تحصیل اعتماد صاحب قدرت، مبارزه سختی درگیر شده بود، ماوردی، کتاب کوچکی در فقه شافعی نوشت. سپس در دار الخلافه قائم (۴۲۲-۴۶۷/۱۰۳۱-۱۰۷۵) به خدمت درآمد و از جانب خلیفه مأموریت سیاسی یافت و چندین بار نزد امرای بویهی و

1- Cf. Nos remarques dans la pensée et l' action politiques d'al-Mawardi, dans REI XXXVI, 1968, 11 - 92.

سلجوقی اعزام گردید .

هنگامی که در سال ۱۰۴۵/۴۳۷ شخصیتی بر حرارت به نام ابن-مسلمه (مقتول به سال ۱۰۵۸/۴۵۰) به وزارت رسید و توانست اعتماد خلیفه را جلب نماید، ماوردی در زمره اطرافیان او در آمد و در کنار یاران دیگر وزیر، امثال قاضی حنبلی، ابویعلی (متوفی به سال ۱۰۶۶/۴۵۸) و مورخ نامی خطیب بغدادی (متوفی بسال ۱۰۷۱/۴۶۳) جای گرفت. بنظر میرسد که در دوران وزارت ابن مسلمه (میان سالهای ۱۰۴۵/۴۳۷ و ۱۰۵۸/۴۵۰) بوده که ماوردی کتاب احکام السلطانیه را به پایان رسانده است. کتابی که چه از جهت کیفیت تنظیم و چه از نظر محتوی، مستلزم داشتن آنگونه تسلطی است که در این زمینه، فقط سن و سال است که آن را می تواند به آدمی عطا کند. در هر صورت، احکام السلطانیه کتابی است که از مسأله قدرت سخن می گوید و بهیچ وجه جنبه اندرز نامه ندارد و اصولاً هدف از نوشتن آن نه پرده برداری از اجحافات بوده است و نه یادآوری اصلاحات به قدرت ناتوان و ورشکسته. در مقام اصولی، بیشک ماوردی، منابع حقوق را به شیوه ای که بنیانگذار مکتبش، امام شافعی (متوفی بسال ۲۰۴/۸۲۰) تعیین نموده، مورد استفاده قرار داده است، این منابع عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و قیاس. در عین حال، ماوردی به نام مصلحت عمومی، به منابع دیگر از قبیل عرف، رویه اداری (عمل) به گونه ای که در احادیث و نیز در بایگانی دستگاه خلافت موجود بوده رجوع کرده است. هم چنین، اصل توجه به مقتضیات و شرایط زمان (حکم الوقت) را که تطبیق اصول شرع را با شرایط جدید میسر می سازد، به عنوان منبع حقوقی شناخته است. بدین طریق، می توان گفت که ماوردی موجد و مؤسس نوعی سیاست حقوقی است که از یک طرف مشروعیت خلافت را توجیه و از آن دفاع می کند و از طرف دیگر

که غزالی در مورد بسیاری از مسائل، ادامه دهنده واقع بینی و آرمان خواهی سیاسی ماوردی است. مع هذا هم چنان که خواهیم دید، نظریات این دو حکیم در بسیاری از مسائل عمیقاً جدا و متمایز از یکدیگر است.

حال روشن شد که برای شناخت و فهم نظریه سیاسی غزالی، لازم نیست که اعترافات او را در منقذ مورد استناد قرارداد، بلکه آنچه مهم و ضروری است شناخت موقعت سیاسی کلی اوست. هر چند شناخت کامل و دقیق آن، به لحاظ فقدان منابع کافی ممکن نیست. اما از سوی دیگر، حوادث سیاسی بسیار مهم و روشنی موقعت سیاسی غزالی را تحت تأثیر قرارداده اند و می توانند به شناخت موضوع مورد مطالعه به ما کمک کنند. بنابراین شك کردن در صمیمیت غزالی نسبت به آنچه در منقذ گفته است یا رد کامل گفته های وی اصل قضیه نیست.

چنین شیوه ای نه مورد قبول می تواند باشد و نه قابل توجیه؛ زیرا امکان دارد هر انسان صد درصد معتقدی، نیز زمانی در اعتقادات خود دچار شك و تردید شود. از این رو می توان گفت که غزالی محق است بگوید فقط خداست که از اسرار قلوب با خبر است. به عکس اصل قضیه آنست که محتوای منقذ را بیش از آن که علی المعمول مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهند، از نزدیک بررسی کنیم و تحقیق خود را در احیاء دنبال نماییم. زیرا در بسیاری از موارد، احیاء نیز شهد و شیرینی يك اعتراف نامه را دارد.

دیگر آنکه، برای فهم قصد واقعی غزالی، باید به رشته های دیگر غیر از آنها که غالباً مورد استفاده قرار می گیرند، مراجعه کرد. در بینش سنتی، غزالی قبل از هر چیز، فیلسوف و عارف شناخته شده است. فیلسوفی که فلاسفه را، فارابی و ابن سینا را رد می کند و در عین حال از رهگذر عبور

خویش از میان آنان، این بهره فکری را می‌گیرد که به وسیله آن می‌تواند دین را نه تنها از طریق الهیات، بلکه از دیدگاه فلسفه نیز مورد بررسی قرار دهد. عارفی که شناسایی تجربی خدا (معرفة) را هدف حیات نظری خود قرار داده و رفتار اخلاقی خود را بر تارك انزوا نشانده است. مع ذلك نباید فراموش کرد که غزالی، متکلم، فقیه، فروعی و اصولی هم بوده است. آثارش در زمینه حقوق عملی از امهات بوده و در زمینه حقوق نظری، شاید بتوان گفت که مستصفی که یکی از آخرین کتب عظیم اوست، جلیل‌ترین کتابی است که در نوع خود در تمام تاریخ اسلامی نوشته شده است.

از آنچه تا کنون آمد، طرحی که در تحقیق حاضر باید تعقیب شود، خود به خود استخراج می‌شود. بدو در بخش اول باید با استفاده از اطلاعاتی که مورخان و تذکره نویسان، در نهایت اختصار به ما می‌دهند، جای سیاست را در آثار غزالی تعیین کنیم. چنین تحقیقی مستلزم شناسایی لا اقل قریب به یقین، تاریخ نگارش آثار بزرگ غزالی است که اصالت آنها مورد تأیید عام قرار گرفته است. آثار مذکور، اساس تحقیقات ما را تشکیل می‌دهند. با وجود آنکه کارهای بزرگی به منظور تعیین دقیق تاریخ نگارش تمام آثار غزالی انجام شده و مورد استفاده ما هم قرار گرفته‌اند^۱، باید گفت که

1- Le Travail fondamental reste celui de Maurice Bouyges, Essai de chronologie des oeuvres de Ghazali, Beyrouth, 1959. Voir aussi: Hava Lazarus Yafeh, place of the religious commandments in the philosophy of al-Ghazali, dans the Muslim World, 1961, 173-184-philosophical Termes as a criterion of authenticity of the Writings of al-Ghazali, dans Studia Islamica, Paris, 1966, 111-121.

هنوز در این زمینه، موفقیت کامل حاصل نشده است. با همه اینها، تحقیقات مذکور به ما امکان می‌دهند بی‌آنکه مرتکب خطای بزرگی شویم، با تخمین قریب به یقین، زمان نگارش بسیاری از آثار عمده غزالی را مشخص و تعلق هریک را به دوره‌های مختلف زندگانی مؤلف تعیین کنیم. گاهی نیز موفق می‌شویم که تاریخ دقیق نگارش يك كتاب و یا صدور يك فتوی را کشف کنیم و حتی توالی تاریخی آثار مؤلف را در زمینه‌ای واحد بدست آوریم. در امر تحقیق، تحصیل این گونه آگاهی‌ها خالی از اهمیت نیست.

اهم این آثار عبارتند از مستظهری، اقتصاد، احیاء، منقذ، نصیحة الملوك و مستصفی. برای شناخت تحول و مراحل ساخته شدن طرز تفکر غزالی، رجوع و استناد به آثار مذکور از ضروریات است. هر چند تعیین دقیق تاریخ نگارش هر کدام از آنها میسر نیست اما اصالت و جایگاهشان در میان جمع آثار وی مورد قبول همگان است.

شناسایی تاریخ تنظیم آثار غزالی، و لوبعضاً، از این جهت مهم است که آثار بزرگ سیاسی مؤلف که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به مسائل سیاسی برخورد می‌کنند، در عین حال هریک به‌صرف نگارش، فعل سیاسی نیز محسوب می‌شوند. در واقع، معنی و برد هر کدام از این دسته آثار در ارتباط با موضعی که در ظرف زمان داشته‌اند، معین می‌شود. برای این امر، شناخت حوادث به‌غایت کمال ضرورت مطلق ندارد. در عوض برای دریافت هدف اصلی که در يك اثر نظری تعقیب می‌شود، نه تنها تجزیه و تحلیل محتوای آن اثر ضرور است، بلکه بسايد ساختمان و فصل بندی و حتی لحن و سبکی که در آن بکار برده شده، مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

در بخش دوم، سعی ما بر آن است که با در نظر گرفتن مجموعه نظام فکری غزالی، خطوط اصلی و مواضع پایدار سیاست او را استخراج کنیم. نظام فکری غزالی بسی پیچیده و پهناور است و گاهی حدود و ثغورش نامشخص و ریشه‌هایش متعدد و پیچ در پیچ. ولی از دیدگاهی که ما به آن می‌نگریم، نظام مذکور خالی از استحکام به نظر نمی‌رسد.

باید در نظر داشت سیاست که جزء لاینفک نظام فکری غزالی بوده و قلب و مرکز آن را تشکیل می‌دهد، آن چنان تنگاتنگ در مجموعه نظام کلی این متفکر جای گرفته که می‌توان گفت فهم آن، بی‌ مطالعه مسائل مربوط به الهیات، اخلاق و فقه که پس‌گرد نظریه وی هستند، غیر ممکن است. هم‌چنین، کلام، نظریه اصول فقه، حقوق مثبت و «علم القاب» در واقع هم آماده‌کننده مفهوم سیاست غزالی هستند و هم بر آن تأثیر می‌گذارند. زیرا سیاست، یک نظریه فکری صرف نیست که همانند پدیده‌ای سهل و ساده، بر وضعیتی مفروض سوار شود. بلکه به عکس، سیاست هم تجزیه و تحلیل فکری و اخلاقی وضعیتی است که سیاست از آن سرچشمه گرفته است و هم وسیله‌ای است برای تغییر و تبدیل، کامل کردن و توجیه نمودن آن وضعیت. در نظر غزالی بیش از هر کس دیگر، علم به معنای کامل کلمه، نفس عمل است.

نظریه سیاسی غزالی با شاخه‌های متعددش که اوضاع و احوال عصر وی جزء تعدد و کثرت آن را توجیه می‌کند و در عین حال همین تعدد به ما در شناخت مفهوم غزالی از سیاست، کمک می‌نماید، در تاریخ عقاید اسلامی که سازندگان آن متکلمانی نظیر ماوردی (متوفی بسال ۴۵۰/۱۰۵۸) و

ابن تیمیه (متوفی بسال ۷۲۸/۱۳۲۸)^۱ هستند، يك مرحله يا يك مقياس به شمار می‌رود.

میان جانبدار نظریه وحدت سیاسی که ماوردی است و طرفدار تعدد قدرت سیاسی که ابن تیمیه است و نیز میان متشرع رسمی که تمام نظریه خود را در مورد خلافت واحد، بر اساس اطاعت از دولت پایه گذاشته و فقیه غیر رسمی که آرمان حیات سیاسی را در شرکت در دولت می‌داند - موضع غزالی - موضعی است میانه، موضعی است انتقالی.

همانطور که گفته شد، بخش اول کتاب حاضر به مسأله جایگاه سیاست در حیات و آثار غزالی اختصاص داده شده است. حیات متکلم نامی را به دوره‌های مختلفی تقسیم کرده‌اند که به نظر ما صحیح می‌نماید. این دوره‌ها عبارتند از دوران فراگیری و جهت‌یابی‌های اولیه، از سال ۱۰۵۸/۴۵۰ تا سال ۱۰۵۹/۴۸۸ - دوران اقامت در بغداد از سال ۱۰۹۱/۴۸۴ تا سال ۱۰۹۵/۴۸۸ - دوران عزلت طولانی از سال ۱۰۹۵/۴۸۸ تا سال ۱۱۰۵/۴۹۸ که با سلطنت بر کبارق سلجوقی مصادف می‌شود و بالاخره سالهای آخر عمر از سال ۱۱۰۵/۴۹۸ تا سال ۱۱۱۱/۵۰۵؛ این دوره خود به دو بخش تقسیم می‌شود: در بخش اول ما شاهد رجعت غزالی به زندگانی عادی هستیم و در بخش دوم یعنی از سال ۱۱۰۹/۵۰۳ وی آخرین دوره عزلت خود را می‌گذراند. دوره‌ای کوتاه ولی سرشار از جوش و شکوفایی در تمام زمینه‌ها و حتی در زمینه کلام سیاسی که کتاب حجیم مستصفی^۱ ثمره آن دوره است. به‌همان نحو که تقسیم عمر غزالی به دوره‌هایی که بتوانند گردش زندگی و تحول آثار او را بنمایانند پراهمیت است، ترسیم دقیق مفاصل این دورانها نیز ضروری است. روی این اصل، دوران اقامت وی در بغداد

1-- Cf. notre Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya, Le Caire (PIFAO), 1939, 282-283.

از سال ۱۰۹۱/۴۸۴ تا سال ۱۰۹۵/۴۸۸، گرچه نسبت به دوره‌های دیگر کوتاه‌ترین دوره حیات غزالی است، از جهت ساختن و تثبیت فکری وی اساسی‌ترین دوره‌هاست. چون دوره‌های ماقبل، آماده‌کننده نظام فکری او بوده و دوره‌های مابعد، محصول و نتیجه آن هستند. دوران اقامت در بغداد، نه تنها از این لحاظ مهم است که به طوری که در منقذ آمده، به بحران فکری وی انجامیده، بلکه این دوره در تاریخ عمومی اسلام نیز دوره بحران بزرگ شناخته شده است. به راستی، بحران نظام سیاسی و بحران فکری غزالی، آنچنان توی در توی در یکدیگر جای گرفته‌اند که نمی‌توان این واقعیت آشکار را نادیده گرفت که غزالی مردی سیاسی نیز بوده، که تربیتش او را برای چنین امری ساخته و طرز تفکرش به‌رغم هیجانات تکان دهنده حیاتش، بطور شگفت‌انگیزی مستمر باقی مانده است.

بخش یکم

جایگاه سیاست در حیات و آثار غزالی

فصل اول

دوران فراگیری و جهت یابی های اولیه

(۴۵۰-۴۸۴/۱۰۵۸-۱۰۹۱)

ادل- سائهای فراگیری

به لحاظ فقدان منابع کافی، هنوز به درستی روشن نیست که غزالی در فاصله میان تولدش در طوس (۱۰۵۸/۴۵۰) و ورودش به بغداد (۱۰۹۱/۴۸۴) در چه شرایطی می زیسته است. مع ذلك به کمک سه قرینه زیر که مکمل یکدیگرند می توان دریافت که چگونه غزالی از همان سال های فراگیری به مسأله سیاست توجه پیدا کرده است. قرینه اول اهمیت و جایگاهی است که فقه در اولین تحصیلات غزالی داشته است. قرینه دوم، تعلیماتی است که وی از استاد اصلی اش ابوالمعالی جوینی (متوفی به سال ۱۰۸۶/۴۷۸) اخذ کرده و قرینه سوم حمایتی است که نظام الملک وزیر ازوی نموده و اعتمادی است که به او داشته است. غزالی در مقابل، تا آخر عمر به خاندان وزیر وفادار مانده است.

تحصیل فقه : غزالی در زادگاه خود، طوس، در عصری که رقابتی شدید میان طرفداران ابوحنیفه و جانبداران شافعی درگیر شده بود، بدو در مکتب شافعی به تحصیل پرداخت^۱. ابن خلکان (متوفی به سال ۱۲۸۲/۶۸۱) و تاج‌الدین سبکی (متوفی به سال ۷۷۱/۱۳۷۰)، دو مورخ نسبتاً متأخر، هر دو از مردم شام و هر دو شافعی مذهب و اشعری مسلک، نام نخستین استاد غزالی را در آثار خود ثبت کرده‌اند. وی شخصی است به نام احمد بن محمد راذکانی. استادی تقریباً گمنام که به شیوهٔ تعلیماتی زمان، به شاگرد جوان خود، مفاهیم اولیه فقه را می‌آموخته است^۲. سپس در گرگان، غزالی به مجلس درس ابی نصر اسماعیلی (متوفی به سال ۴۷۷/۱۰۸۴) در آمده^۳ و نزد وی مطالعهٔ خود را در مورد مذهب شافعی تکمیل کرده و به ظن قریب به یقین مسائل مورد اختلاف میان چهار مذهب بزرگ را آموخته است. نخستین اثر غزالی، تحت عنوان التعلیقه فی فروع المذهب متعلق به این زمان است. کتاب مذکور ناپیداست^۴. بعضی معتقدند که التعلیقه علیه باطنیان نوشته شده، ولی بنا بر قراین و آن چنانکه از عنوان کتاب برمی‌آید، التعلیقه، خلاصهٔ روشن یادداشت‌هایی بوده که غزالی در مدرسه برمی‌داشته است. در هنگام مراجعت از گرگان به طوس، غزالی گرفتار راهزنان می‌شود و کتاب‌گرا نقدرش

1- Sur cette rivalité, nos remarques dans REI, 1968. XXXVI, 57 et 59.

۲- شافعیه، چهارم، ۱۰۳.

۳- شافعیه، چهارم، ۱۰۳. مؤلف در متن «ابو القاسم اسماعیلی» نوشته است. در مأخذی که داده و همچنین در دیگر منابع همه «ابی نصر اسماعیلی» آمده است. مترجم.

۴- در مورد کتاب تعلیقه به chronologie، صفحات ۷-۸ (نمبر ۱) و به

Oeuvres، صفحات ۳-۵ مراجعه شود.

در معرض خطر نابودی قرار می‌گیرد. به همین مناسبت، پس از ورود به مقصد (حدود سال ۱۰۷۸/۴۷۰) با شتاب محتوای کتاب را بدل می‌سپارد و آن را از حفظ می‌کند^۱.

همانطور که بعد یادآور خواهیم شد، غزالی تربیت فقهی خود را تا آخر عمر حفظ می‌کند.

آشنایی با تصوف: در دوران اقامت در نیشابور، مرکز بزرگ اسلامی (از سال ۱۰۸۱/۴۷۱ تا سال ۱۰۸۵/۴۷۸)، غزالی در محضر ابوالمعالی جوینی (متوفی به سال ۱۰۸۵/۴۷۸) مطالعات اولیه خود را دنبال کرد و به تکمیل و توسعه آنها پرداخت و برجسته‌ترین شاگرد وی شد^۲.

در همین زمان، توجه غزالی به تصوف معطوف می‌شود و تحت راهنمایی عالم شافعی مذهب و بی‌آوازه‌ای به نام فارمذی (متوفی به سال ۱۰۸۴/۴۷۷) که سبکی از او یاد کوتاهی کرده است، با تصوف آشنایی پیدا می‌کند^۳.

شایسته یادآوری است که در قرون ماقبل و نیز در ابتدای قرن پنجم هجری، تصوف به آن درجه از اهمیت رسیده و گروه بسیاری از متألهین را به خود جلب کرده بود که برای ضبط اسامی ایشان، دو تذکره بزرگ لازم می‌آمد. گردآورندگان این دو تذکره، یکی عبدالرحمن سلمی (متوفی به سال ۱۰۳۰/۴۲۱) و دیگری ابونعیم اصفهانی (متوفی به سال ۱۰۳۹/۴۳۰) است. جنبه ریاضت‌کشی و زهد تصوف بیشتر توجه این دو صوفی را بخود جلب کرده بود تا جنبه عرفانی آن^۴.

۱- شافعیه، چهارم، ۱۰۳.

2- Schismes, 200-201.

۳- شافعیه، چهارم، ۹-۱۰.

۴- درباره این دو صوفی به کتاب Schismes، صفحه ۱۷۹ رجوع کنید.

محضر جوینی: ابوالمعالی جوینی که غزالی نزد او با تصوف آشنا شد، فرزند و شاگرد پدری است که در فقه و کلام استاد مشهوری بوده است. ابوالمعالی، خود در حاشیه تصوف قرار داشته و تعلقش به اشعریه و شافعیه، دشمنی کندری (متوفی به سال ۴۵۶/۱۰۶۴) را علیه او برانگیخته است. کندری که اولین وزیر از وزرای بزرگ عصر سلجوقی است، نسبت به طرفداران اشعری خصومتی شدید داشت که دلایل آن بیشتر سیاسی به نظر می‌رسند تا مذهبی صرف^۱.

ابن عساکر (متوفی به سال ۵۷۱/۱۱۷۵) دمشقی، مورخ و محدث، شافعی مذهب و اشعری مسلک، کندری را معتزلی و شیعی می‌داند. سبکی بیشتر می‌رود و می‌گوید: «ما هیچکس را در فضاحت عقیدت چون کندری ندیدیم. وی همانند قدریه به مخلوق بودن افعال انسانی باور داشت و به شیوه روافض دو خلیفه اول را دشنام می‌گفت و مانند کرامیه و مجسمه به وحدت وجود قائل بود»^۲.

نظری که دیگران درباره این وزیر ابراز داشته‌اند با نظر ابن عساکر اختلاف دارد. فی المثل فتح بن علی بن الفتح بنداری اصفهانی^۳ (۵۸۶-۶۴۳) مورخ عصر سلجوقی، کندری را حنفی و سخت متدین می‌داند. ابن عماد حنبلی (متوفی به سال ۱۰۸۹/۱۶۷۸) صاحب شذرات، در تسنن وزیر شک روا نمی‌دارد و تنها سرزنشی که به وی می‌کند، خصومت زیاده از حد او

۱- در مورد کندری به کتاب ما تحت عنوان Schismes، صفحات

۱۷۳-۱۸۰-۱۸۹ و ۲۰۰ مراجعه کنید.

2. Attributs divins, 70.77.

۳- در متن فقط «بنداری» آمده است. مترجم.

است با شافعیه^۱.

چنین گمان می‌رود که سبب سختگیری و سیاست شدید کندی نسبت به شافعیه، آن بوده که وی به لحاظ علاقه مفراطه مذهب حنفی و سعی شدیدی که در قبولاندن آن به عنوان مذهب رسمی دولت از خود نشان می‌داده با مقاومت محافل شافعی مذهب خراسان که اکثر به مکتب اشعری پیوستگی داشته‌اند روبرو شده و این امر موجب خشونت و خصومت بیشتر او گردیده است. در عوض، رقیب و حریف سیاسی او، نظام‌الملک طوسی، که از شافعیه و اشعریه حمایت می‌کرده، پس از عزل و قتل کندی به وزارت رسیده است (به سال ۴۵۶/۱۰۴۶)^۲.

جوینی، پس از اقامت طولانی در حجاز معروف به «امام الحرمین» می‌شود و به نیشابور می‌آید. در این شهر، وزیر جدید، نظام‌الملک، که برای تدریس فقه شافعی، مدرسه‌ای تأسیس کرده بود [نظامیه نیشابور]، جوینی را به ریاست آن برمی‌گزیند.

در تاریخ اسلام، جوینی مؤلفی است عالیمقام، هم متکلم است و هم اصولی و در این دو رشته است که به شاگرد جوان خود تعلیم می‌دهد. به علاوه جوینی تحت تأثیر کتاب احکام السلطانه، کتابی در حقوق عمومی نوشته، به اسم کتاب غیاث الامم که به نام نظام‌الملک کرده است. می‌توان گفت که آشنایی غزالی با طرز تفکر سیاسی ماوردی، از طریق جوینی بوده است.^۳

۱- شذرات، سوم، ۳۰۱-۳۰۳.

۲- ابن عقیل، صفحات ۱۲۴-۱۲۷. (ابن عقیل، کندی را از معتزله

می‌داند).

۳- آقای حمیدالله، مشغول تهیه چاپ انتقادی کتاب غیاث الامم است.

نوشته‌های اولیه: نوشته‌های اولیه غزالی که ما فقط از عناوین آنها اطلاع داریم، متعلق به دورانی است که وی در نیشابور، در محضر جوینی تلمذ می‌کرده است (میان سالهای ۴۷۴/۱۰۸۲ و ۴۷۸/۱۰۸۵). سبکی که دوستدار غزالی است، بطور شیطنت آمیزی اشاره می‌کند که نوشته‌های اولیه وی، حسادت استاد را برانگیخته بوده است^۱. یکی از این نوشته‌ها که سبکی از آن یاد می‌کند، کتابی بوده در اصول فقه و در رد حنفیه؛ عنوان آن منخول فی علم الاصول بوده است. این کتاب به حدی جنبه ضد حنفی داشته که بعضی از علمای حنفی برای حفظ شهرت نیک ابوحنیفه، مدعی شدند که مؤلف کتاب، غزالی معروف نیست بلکه معتزلی گمنامی است به نام محمود غزالی. به هر حال، اطلاع از این امر برای ما جالب توجه است. زیرا از يك طرف نشان می‌دهد که رقابت میان حنفیه و شافعیه بسیار شدید بوده و از طرف دیگر آشکار می‌سازد که مکتب اعتزال در آن زمان، طرفداران بسیار داشته است. مطلب دیگری را که نباید از یاد برد اینکه وفات جوینی در همان سالی اتفاق می‌افتد که وفات ابن ولید^۲.

غزالی در مستصفی، یکی از آخرین آثار خود که تاریخ نگارش آن را می‌توان به حدس قریب به یقین تعیین نمود، از کتاب منخول یاد می‌کند^۳ و می‌گوید منخول کتابی است کوتاه که در برابر آن کتاب بزرگ تهذیب الاصول قرار دارد و در میانه آن دو، کتاب مستصفی. این تذکر نیز جالب توجه است، زیرا این نکته را بر ما روشن می‌سازد که غزالی در تمام عمر،

۱- شافعیه، چهارم، ۱۰۳.

۲- ابن عقیل، ۳۳۲-۳۴۰.

۳- مستصفی، یکم، ۴.

اصولی باقی مانده است. در واقع، اصول پس از فقه و کلام، مناسب‌ترین رشته‌ای بوده که می‌توانسته غزالی را برای مطالعه سیاست آماده سازد. در هر حال، ارائه نظریه نظام شرعی که غزالی در اصول فقه به تشریح آن می‌پردازد، نمودار آنست که آثار وی به سوی کلام سیاسی متوجه بوده است.

سیاست نظام‌الملک: پس از مرگ جوینی (به سال ۴۷۸/۱۰۸۵)، غزالی به صورتی که چندان روشن نیست، مستقیماً به خدمت نظام‌الملک درمی‌آید و به جبهه‌ی وی می‌پیوندد. نظام‌الملک که همانند غزالی زاده طوس است (به سال ۴۵۸/۱۰۱۷)، فرزند یکی از شخصیت‌های دربار سلطان محمود غزنوی است (سلطان محمود به‌ظاهر اطاعت خلیفه عباسی می‌کرده است). در سال ۴۵۶/۱۰۶۳، الب ارسلان سلجوقی، نظام‌الملک را به وزارت معین می‌کند، ملکشاه وی را در این منصب تثبیت می‌نماید.^۱

نظام‌الملک از آن‌گونه وزرای بزرگی است که در عین حال که تخصص و تدبیر اداری خود را در خدمت تقویت و تثبیت خلافت و سلسله‌های محلی قرار داده‌اند - در مقام صاحب نظر امور دینی و سیاسی - از همکاری لازم علمای شرع برخوردار بوده‌اند. نظام‌الملک چه از جهت تربیت دینی و فقهی که در چهارچوب مذهب شافعی و مسلک اشعری پیدا کرده و چه به لحاظ قدرت خانوادگی و نفوذ شخصی، صلاحیت و اقتدار لازم را برای وزارت داشته و نفوذ وی به حدی رسیده است که سلاطین نمی‌توانسته‌اند آن را نادیده بگیرند.

نظام‌الملک در کتاب سیاسی مشهورش، سیاست‌نامه^۲ که نگارش

1- EI, III, 990.-cf. nos remarques dans Schismes, 189.

2- Traduction anglaise de H. Darke, Londres, 1959.

آن در حوالی سال ۱۰۸۶/۴۷۸، بنابه درخواست ملکشاه شروع شده و کمی بعد پایان یافته است، خطرهای تبلیغات اسماعیلی (باطنیه) را یادآور شده و بر ضرورت اتحاد مستحکم میان خلافت و سلطنت انگشت گذاشته است. وی معتقد است که برای مبارزه قاطع با باطنیان باید آن گونه نیروی جدیدی فراهم آورد و از آن چنان وفاداری مطلقى برخوردار شد که از سلاح برنده تر باشد. نیروی جدید بایست از جامعه وسیع علما و فقرا، علمای شرع و صوفیان، اهل مدرسه و اهل صومعه تشکیل گردد.

در عمل، همانطور که در ابتدای قرن چهارم هجری، در زمان چیرگی تسنن، که با ظهور احمد بن حنبل آغاز و با تدوین احادیث اسلامی پایان پذیرفت، این بار نیز غالب کسانی که به نظام الملك پیوستند بیشتر از متکلمان، فقها و وعاظ بودند تا محدثان ممتاز^۱.

جهش مسلک اشعری: نظام الملك قیادت چندین شخصیت اشعری معاصرش را بر عهده داشت. با وجود تعلق به مسلک واحد، اینان هر کدام رنگ عقیدتی خاص بخود داشتند و دارای آراء و نظرهای شخصی بودند، مثلاً جوینی نه محدث بود و نه عارف، در عوض، یکی از بزرگترین متفکران اشعری بنام ابوبکر بیهقی (متوفی به سال ۱۰۶۶/۴۵۸) برجسته ترین شاگرد حاکم نیشابوری [ابن بیع] (متوفی به سال ۱۰۱۴/۴۰۴) صاحب کتاب مستدرک محدث بود. بیهقی به سال ۹۹۴/۳۸۴ در نیشابور متولد شده و پس از عزیمت به عراق و جبال در سال ۱۰۵۰/۴۴۱ مجدداً به زادگاه خود بازگشته است. اثری که بیهقی از خود برجای گذاشته درخور اهمیت بسیار

۱- Schismes، صفحات ۱۱۴-۱۱۸، - درباره سیاست نظام الملك

می توان به کامل، دهم، صفحات ۲۰۷-۱۱۰ و دوازدهم، صفحات ۱۴۰-۱۴۱ رجوع کرد.

است ولی هنوز به صورت کامل ، مورد مطالعه قرار نگرفته است^۱. وی مؤلف کتابی است به نام کتاب المعرفة که به منظور معرفی مذهب شافعی بر اساس نصوص نوشته شده و کتاب دیگر وی کتاب السنن مجموعه بزرگی از احادیث اسلامی است. کتاب الاسماء والصفات نیز از بیهقی است. این کتاب بیشتر به اشعریه و حنبلیه نزدیک است تا به متاهلین نظری ، از نوع معتزله .

یکی دیگر از بزرگان اشعری مسلک، ابوالقاسم قشیری (متوفی به سال ۱۰۷۳/۴۶۵) صوفی بلند مرتبه است. همانطور که معروف است، دو کتاب عمده وی در حکم دو ردیه بر مخالفان است^۲. قشیری در رساله که در سال ۱۰۴۶/۴۳۸ نگاشته، تصوف را در چهارچوب مسلک اشعریه جای داده است. در کتاب دیگری به نام شکایه، در مقابل حملاتی که به اشعری می شده، به دفاع از وی برخاسته است.

نظامیه بغداد: عموم مورخان سنی مذهب، نظام الملک را اولین کسی معرفی می کنند که در دفاع از اسلام و اشاعه آن ، مدارس دینی تأسیس کرده و برای اساتید و طلاب، موقوفات قابل توجهی تخصیص داده است. اما باید گفت که فکر تأسیس مدارس، فکر جدیدی نبوده است؛ اولین مدرسه ای که در این نوع تأسیس شده، «دارالعلم» بغداد است که به منظور تعلیم علوم اسلاف و اشاعه افکار شیعی توسط [ابونصر] شاپور بن اردشیر از فرقه امامیه بنا شده است (سال ۳۸۳/۹۹۳)^۳.

خیلی پیش تر از شاپور ، خلیفه عباسی متوکل که برای استقرار

1-- Schismes, 179-180 et 394.

2-- Schismes, 180-EI, II.

3-- Schismes, 166.

تسنن به جنگ معتزله و شیعه برخاسته بود، محدثان را مأمور کرد که در مساجد، احادیث را به گونه‌ای تفسیر کنند که دوفرقه مذکور، محکوم و مطرود شمرده شوند. مع ذلك، باید اذعان کرد که تحقق این اقدام مذهبی و دانشگاهی در قالب مدرسه و تخصیص موقوفات به آن، در عصر نظام الملك انجام گرفته و گسترش بسیاری پیدا کرده است.^۱

مشهورترین این مدارس، نظامیه نیشابور است و پس از آن نظامیه بغداد که ساختمان آن در سال ۱۰۶۵/۴۵۷ آغاز شده و افتتاح آن در ماه ذوالقعدة سال ۴۵۹/ سپتامبر ۱۰۶۸ انجام یافته است. واقعه قابل توجهی که هنگام افتتاح نظامیه بغداد رخ داد، امتناع ابواسحق شیرازی (متوفی به سال ۱۰۸۳/۴۷۶) از قبول مدرسی آن مدرسه بود. شیرازی که به مذهب شافعی اعتقاد داشت، عذر آورد که مدرسه روی زمین غصب بنا شده و تدریس در آن جایز نیست. وی شاگرد یکی از اساتید شافعی مذهب به اسم ابوطیب طبری (متوفی به سال ۱۰۵۸/۴۵۰) است. غزالی در آثار خود از این استاد یاد می‌کند. قابل توجه آنکه ابواسحق شیرازی، مسلک اشعری نداشته بلکه سلفی بوده و این امر نشان می‌دهد که نظامیه حقیقه^۲ برای تعلیم فقه شافعی تأسیس شده است.

پس از امتناع شیرازی، مقام مدرسی به ابونصر بن صباغ (متوفی به سال ۱۰۸۴/۴۷۷) یکی دیگر از شاگردان طبری واگذار شد. اما دوران مدرسی وی بیش از بیست روز بطول نینجامید^۲ و بالاخره شیرازی مدرسی نظامیه را پذیرفت و اولین درس را در اول ذوالحجه سال ۴۵۹/ سیزدهم اکتبر ۱۰۶۷ ایراد کرد. وی تا پایان عمر در این منصب باقی ماند ولی موفق نشد

1-- Shismes, 111.

۲- ابن عقیل، ص ۲۰۴ و ۲۰۶ و Shismes, 189.

از مخالفت های خصوصت آمیز محافل حنفی ، خاصه از تأسیس مدرسه شافعی جلوگیری کند.

اولین جانشین ابواسحق شیرازی کسی است به اسم ابوسعبد متولی (متوفی به سال ۴۷۸/۱۰۸۶) که یکی از علمای درجه دوم شافعی است و کتابی به نام تتمه تألیف کرده که در واقع دنباله کتاب ابانه تألیف ابوالقاسم فورانی (متوفی به سال ۴۷۱ هجری) است. کتاب اخیر در فقه است.^۱ انتصاب سرمدرس جدید، کار شخص نظام الملک نبود بلکه یکی از پسرانش به نام مؤید الملک که در سال ۱۰۸۲/۴۷۵ به بغداد آمده و در نظامیه منزل گزیده بود ، ابوسعبد متولی را به این سمت برگزید . باید گفت که وقفنامه^۱ مدرسه که جزء^۲ به ما رسیده به بنیانگذار مدرسه یا نماینده او اختیار داده است که با رعایت شرایط وقف ، شخص مورد نظر خود را به تدریس برگزیند. و در این مورد اجازه خلیفه لازم نبوده است. پس از درگذشت ابوسعبد متولی در سال ۴۷۸/۱۰۸۶ ، نظامیه چندی بی سرپرست ماند.

در سال ۴۷۹/۱۰۸۶ که ملکشاه برای اولین بار به بغداد آمد ، نظام الملک بنا به جهات سیاسی که بعدها خواهیم دید، بازدید نظامیه را جزو برنامه اولین بازدیدهای او جای داد . نظام الملک ، تدریس نظامیه را به ابوالقاسم دبوسی که کمی بعد به بغداد آمد ، واگذار کرد. وی در سال ۴۸۲/۱۰۸۹ درگذشت . شهرت دبوسی بیشتر به خاطر مهارتش در جدل، تخصصش در فقه و وسعت اطلاعاتش در حدیث بوده است.^۲

در سال ۴۸۳/۱۰۹۰ ، تدریس نظامیه شکل تازه ای پیدا کرد. همین امر نشان می دهد که نظام الملک هنوز در مورد مدرس اول آن مدرسه ،

۱- درباره ابوسعبد متولی به بدایه، دوازدهم، ۱۲۸ رجوع کنید.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۳۵.

تصمیم نهایی اتخاذ نکرده بوده است. بنا به فرمان وزیر، ابو عبدالله حسین بن علی طبری که در محرم سال ۴۸۳/ چهارم - ششم آوریل ۱۰۹۰ به بغداد آمده بود مأمور تدریس تعلیمات اصلی شد. در ربیع الثانی سال ۴۸۳/ سوم ژوئن - اول ژوئیه ۱۰۹۰، فقیه دیگری نیز بنام ابو محمد شیرازی (یا فامی) به بغداد آمد و به همین سمت گماشته شد. میان این دو عالم قرار بر این گذاشته شد که به نوبت تدریس کنند^۱. در چنین اوضاع و احوالی است که غزالی با عناوین و القاب مهم آن عصر نظیر «زین الدین» و «شرف الائمه» که نظام الملک به وی عطا کرده بود به بغداد وارد شد (جمادی الاول سال ۴۸۴/ ژوئیه ۱۰۹۱).

ورود او چند ماه بعد از ورود سلطان ملکشاه اتفاق افتاده است.

انتخاب چنین عالم عالیجاه شرع به ریاست نظامیه، که واجد عناوین رسمی نیز بوده، نمودار آنست که نظام الملک خواسته است در حیات مذهبی و سیاسی بغداد - مرکز خلافت اسلامی - برای مدرسه خود جای و نقش خاصی پدید آورد.

توطئه بر ضد نظام الملک: به هنگام ورود غزالی به بغداد (۴۸۴/ ۱۰۹۱) موقعیت نظام الملک نسبت به زمان وزارتش در خدمت الپارسلان و نیز نسبت به بدو سلطنت ملکشاه، اندکی تزلزل پیدا کرده بود. تلویحاً باید گفت که وزارت طویل المدت نظام الملک (نه سال در عصر الپارسلان و بیست سال در زمان ملکشاه) و اصولاً بر سر کار ماندنش، به علت قدرت خانوادگی و نفوذ شخصی وی بوده است. با این همه، دوران وزارت او، از کشاکش خالی نبود^۲. سه توطئه ای که علیه او در سالهای ۴۷۲/ ۱۰۸۵ و ۴۷۴/ ۱۰۸۲ و ۴۷۶/ ۱۰۸۴ دشمنان سرسختش ترتیب داده بودند و شرح

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۳۶.

۲- ابن عقیل، ۱۳۲-۱۳۸.

هر يك در منتظم آمده است به خوبی مقتضیات سیاسی آن روز را به ما می نمایاند و نه تنها در فهم شرایطی که ده سال بعد به ناپودی وزیر قدرتمند انجامید كمك می کند، بلکه از پیچیدگی اوضاع و احوال سیاسی نیز که غزالی اندکی پس از ورود شاهد آن بوده، پرده برمی گیرد.

در سال ۴۷۲/۱۰۸۰، ملکشاه فرمان قتل ابن‌علاء یهودی، یکی از کارگزاران نظام‌الملک را که مأمور اخذ مالیات ارضی بصره بوده است صادر می کند. می گویند ملکشاه تحت تأثیر سعایت دو رقیب نظام‌الملک به اسامی خمار تکین شرابی، امیر سلجوقی که علیه بساسیری با ابن مسلمه همکاری داشته و سعدالدوله گوهر آیین، یکی از درباریان عالیرتبه قرار گرفته و چنین تصمیمی اتخاذ کرده است. اما برخلاف انتظار همگان، این امر به سقوط وزیر منتهی نشد. نظام‌الملک با به کار بردن حیل مختلف سیاسی، با پذیرائی بسیار شکوهمندی که هنگام مراجعت سلطان از اصفهان تدارک دید و نیز با تقدیم تحف گرانبها، موفق شد سلطان را با خود موافق کند. در عین حال با رعایت احترام و به طریق دوستانه، اشتباهات سلطان را به‌وی‌گوشزد نمود. و چون سلطان به وزیر قدرتمند خود احتیاج مبرم داشت، او را به پشتیبانی خویش مستظهر ساخت^۱.

هدف از توطئه‌ای که در سال ۴۷۴/۱۰۸۲ تدارک دیده شد، آن بود که وزیر به‌سوء سیاست مالی و نیز به‌خیانت متهم شود. توطئه را بهمنیار، منشی خمار تکین شرابی رهبری می کرد. توطئه‌کنندگان نظام‌الملک را مورد اتهام قرار دادند که سالانه هفتصد هزار دینار بین هوادارانش بخش می‌کند و هفتاد هزار دینار حاصله از مالیات ارضی اصفهان را خود می‌ستاند. به عبارت دیگر، اینان مدعی بودند که وزیر پیرامون خود دار و دسته‌ای

۱- منتظم، هشتم، ۳۲۳- بدایه، دوازدهم، ۱۲۰- ابن‌عقیل، ۱۳۴-۱۳۵.

مقتدر تشکیل داده و از اعتماد سلطان سوء استفاده کرده است. متقابلاً، نظام‌الملک، بهمنیار را متهم کرد که قصد جان وی دارد. بالاخره پس از یک سلسله تحریکات متقابل، قضیه به پیروزی وزیر خاتمه یافت. ملک‌شاه، بهمنیار را عزل و زندانی کرد و چشمانش را از کاسه سربیرون کشید. نفس وجود این گونه مجازات‌ها، خود، گویای کیفیت رویه سیاسی آن عصر است.^۱

توطئه سال ۴۷۶/۱۰۸۴ نیز از نوع توطئه قبلی است. این توطئه نیز به طرز فجیعی خاتمه یافت. این بار، گرداننده اصلی شخصی است به نام ابوالمحاسن بن رضا، یکی از نزدیکان ملک‌شاه که پدرش صاحب دیوان انشاء (طغراء)ی سلجوقیان بود.^۲ نظام‌الملک از این توطئه نیز به سلامت رهید. ضیافت بسیار مجللی برای سلطان ترتیب داد، تحفه و تعارف فرستاد و خدمات بزرگی را که برای دولت انجام داده بسود، یادآور شد. صورت اموالی را که وقف کرده بود از لحاظ سلطان گذراند و حتی به ملک‌شاه پیشنهاد کرد که تمام اموالش را به عنوان هدیه قبول کند. سپس اجازه زاویه نشینی طلبید تا باقی عمر را در گوشه عزلت بگذراند. اعمال و اقوال وزیر در سلطان مؤثر افتاد. ابوالمحاسن به مرگ محکوم شد و طغراء به مؤید‌الملک یکی از پسران نظام و یکی از حامیان غزالی سپرده شد.^۳ عمل وزیر ما را به یاد اعتراف غزالی در منقذ می‌اندازد، آنجا که وی افسوس می‌خورد که چسرا به دنبال ثروت و جاه رفته و از همان ابتدا، عزلت اختیار نکرده است.

پس از خاتمه این حوادث و سفر سلطان و وزیر به بغداد (سال ۴۷۹/)

۱- منتظم، هشتم، ۳۳۰- ابن عقیل، ۱۳۶.

2- EI, IV, 865.

۳- منتظم، نهم، ۶-۷- بدایه، دوازدهم، ۱۲۴- ابن عقیل، ۱۳۷.

(۱۰۸۶) ، چنین گمان می‌رفت که این دو عاقبت الامر به اتفاق نهایی رسیده باشند. ولی واقعیت امر با ظواهر آن یکی نبود. ملک‌شاه که در این زمان، به سرکوبی دشمنان متعدد خود توفیق یافته بود - در مقابل خویش-وزیری می‌دید که زیاده از حد قدرت داشت. بدین سبب، برای تضعیف وی اندیشه‌ای کرد و تاج‌الملک مرزبان (متوفی به سال ۱۰۹۳/۴۸۸) یکی از اشراف ثروتمند بغداد را که مذهب شافعی و مسلک اشعری داشت و در سالهای پیش از ورود غزالی، قدرت بسیاری یافته بود^۱ و اداشت کسه در بغداد مدرسه‌ای بنا نهد. در سال ۱۰۸۹/۴۸۲، تاج‌الملک، به رقابت با نظامیه -تاجیه- را ساخت و تدریس آن را به یکی از بزرگترین فقهای بغداد به نام ابوبکر شاشی (متوفی به سال ۱۱۱۴/۵۰۷) سپرد، این فقیه با خلیفه مستظهر روابط صمیمانه داشت و مانند غزالی به نام وی کتابی نگاشت تحت عنوان کتاب المستظهری^۲.

از آنچه تا کنون بیان شد، چنین استنتاج می‌شود که منصب خلافت به لحاظ آن که منبع مشروعیت هرگونه قدرتی محسوب می‌شده، موضوع اصلی جمیع رقابت‌های قدرت طلبانه بوده است.

دوم - موقعیت سیاسی

اوضاع و احوال سیاسی عصر در فاصله سال‌های ۱۰۵۸/۴۵۰ و ۱۰۹۱/۴۸۲ برزندگانی غزالی تأثیر مهمی گذاشته است. خاصه آن که در این عصر، منازعات سیاسی متعددی میان سه سلسله بزرگ روز: عباسیان،

۱- در مورد تاج‌الملک به ابن‌عقیل، ۲۲۵، یادداشت ۶ مراجعه کنید.

۲- برای آگاهی بیشتر از احوال ابوبکر شاشی (متوفی به سال ۵۰۷)

به ابن‌عقیل، صفحات ۲۰۸ تا ۲۱۰ رجوع کنید.

سلجوقیان و فاطمیان واقع و حادث شده است .

سیاست قائم: قائم (۴۲۲-۴۶۷/۱۰۳۱-۱۰۷۴) یکی از سه خلیفه معاصر غزالی است. در عصر این خلیفه، سلجوقیان در سال ۱۰۵۵/۴۴۷ و در شرایطی که هنوز به دقت روشن نشده است، به بغداد سرانجام می‌شوند^۱. در این باره، مورخان اسلامی نظرهای گوناگون ابراز داشته‌اند. بعضی می‌گویند که شخص خلیفه، سلطان طغرل را به کمک طلبیده است. برخی دیگر نظر داده‌اند که ابن مسلمه وزیر، خلیفه را واداشته تا طغرل را به بغداد بخواند. در هر دو صورت، به طوری که می‌گویند، هدف، نجات خلافت و تسنن بوده است که در این ایام، تحت فشار و تهدید شیعه قرار گرفته بوده است. در اینجا منظور از شیعه بیشتر فاطمیان قاهره هستند و کمتر امامیه عراق و ایران^۲. به هر حال، مسلم آن است که واقعت قضیه خیلی پیچیده‌تر از این بوده است. البته منکر نمی‌توان شد که فاطمیان، خلافت عباسی را تهدید می‌کرده‌اند و عداوت غزالی با باطنیان نیز به همین مناسبت است. در سال ۱۰۵۰/۴۴۲، مردی پرحراست به اسم حسن بن علی یازوری (متوفی به سال ۱۰۵۰/۴۵۰) در مصر به وزارت رسید. در این زمان، خلافت فاطمی در دو جبهه مغرب و شام دچار رخوت و سستی شده بود. ابن وزیر کوشید تا از ضعف خلافت جلوگیری کند^۳. بدین سبب، دو طایفه بنو هلال و بنو سلیم را روانه آفریقای شمالی کرد تا اولین جنبش‌های استقلال طلبانه را در هم کوبند و از استقرار مجدد تسنن ممانعت به عمل آورند^۴. در جبهه شرق، حسن-

1- Shismes, 170.-171.-REI, XXXVI, 1968, 77 et suiv.

2- REI, 1968, 89.

3- REI, IV.

۴- مؤلف به بدایه، دوازدهم، ۱۶ ارجاع داده است؛ باید به کامل، هشتم،

بن علی یا زوری به اعزام دعاة فاطمی همت گماشت که مؤید معروف‌ترین آنان است^۱. تصویری رود که در همین زمان بوده که بسا سیری به مؤید وعده کمک داده است. بسا سیری یکی از عمال آل بویه و امرای لشگری ترکان بوده که با خانواده امیر حله وصلت کرده است^۲.

در بغداد، اطرافیان خلیفه از خطر جدید آگاهی داشتند. به همین جهت، در سال ۴۴۴/۱۰۵۲ محضری در رد عقاید فاطمیان و تکذیب شجرنامه ایشان تهیه کردند. محضر مذکور ابتدا بطور رسمی در قصر خلافت خوانده شد و پس از آن به امضای خلیفه و مقامات دینی بغداد، اعم از امامی و سنی رسید^۳. در سال ۴۴۵/۱۰۵۳ شایعه‌ای در بغداد انتشار یافت مبنی بر آن که خلیفه فاطمی مستنصر آماده فتح عراق است. تعیین منبع نشر این شایعه، بسیار دشوار است^۴.

خطر جدی‌تری که در این زمان، خلافت عباسی را تهدید می‌کرد، خطر سلجوقیان بود که از سال ۴۲۹/۱۰۳۸ قدم بر صحنه تاریخ گذاشته بودند^۵. پیشروی سلجوقیان بخصوص در زمان آخرین امیر بویه‌ی ملک رحیم (۴۴۰-۴۴۷/۱۰۴۸-۱۰۵۵) سرعت و شدت گرفت^۶. در سال ۴۴۶/۱۰۵۴ در انبار و موصل، خطبه به اسم طغرل بیگ کردند. در همین زمان، سپاهیانش به حلوان، دروازه عراق رسیدند. باید اذعان کرد که در چنین اوضاع و احوالی، خلیفه، طغرل را به بغداد نخوانده است و اهالی این شهر نیز که از

1— EI, III, 656-657.

2— EI 2, I.—Shismes, 173, note 55.

3— Shismes, 172.

۴— بدایه، دوازدهم، ۶۲.

۵— بدایه، دوازدهم ۲۳-۲۵ و Shismes, 171.

6— Shismes, 1968, 85 et suiv.

رفتار وحشتناک سجلقیان نسبت به مردم شهرهای دیگر آگاهی یافته بودند، هیچ گونه شتابی در قربانی شدن نداشتند و حتی علیه اعمال و کردار سپاهیان سلجوقی اقداماتی کردند^۱.

در مقابل این دو خطر، قائم که روش سیاسی والدش را دنبال می کرد، می بایست قبل از هر چیز به ترتیبی که ماوردی در کتاب احکام السلطانه بیان داشته، اعتلا و بالادستی مقام خلافت یعنی جانشینی پیغمبر را به منظور دفاع از دین و اداره امور دنیوی تثبیت نماید^۲. ولی تحقق آن، کار آسانی نبود. به همین دلیل در بیشتر موارد، از خلافت به جز اسم، چیز دیگری باقی نمانده بود. اما به هر حال قائم می کوشید تا خلافت را به عنوان منبع مشروعیت قدرت بقبولاند و به انواع مختلف، مکرر یادآور می شد که هیچ قدرتی مشروع نیست مگر از جانب خلیفه تفویض شده باشد. از سوی دیگر، می خواست به همان ترتیب که در او خردوران بویهان، نقش داور را میان امرای آل بویه ایفا کرده بود، این بار نیز میان صاحبان جدید قدرت، به داوری بپردازد^۳. دیگر آنکه، خلیفه خود را مدافع دین می دانست. دینی در حد اعتدال، در چهارچوبی که قادر در سال ۱۰۱۸/۴۰۹ مشخص کرده بود و از آن پس به قدریه معروف شده بود^۴. سوم آنکه، خلیفه نظر داشت به همان گونه که پدرش، امیر محمود بن سبکتکین را وسیله پیشبرد نظریات خود قرار داده بود، وی نیز از وجود سلطان سلجوقی که به مقام خلافت احترام می گذاشت سود جوید و در عین حال بکوشد که سلطان را از عراق و خاصه

۱- بدایه، دوازدهم، ۶۵.

۲- احکام السلطانه، ۵/۳.

3- REI, 1968, 53.

۴- درباره قدریه به ابن بطه، یادداشت ۲۲۵، - ابن عقب، صفحات ۳۰۳-۳۱۰.

و کتاب Shismes, 168 رجوع کنید.

از بغداد دور نگاهدارد. زیرا بیم آن می‌رفت که ثروت های انباشته شده و چشمگیر این نقاط، این سر باز نیمه مسلمان را به سوی خود بکشانند.^۱

برای وصول به این هدف‌ها، خلیفه مجبور بود که سیاست سازشکارانه‌ای پیش گیرد. این سیاست را می‌توان سیاست هاشمی نامید. زیرا اگرچه بر اصل قدمت خلافت عباسی و بر اصل تسنن استوار بود ولی کوشش می‌شد که در هر دو مورد، رعایت اعتدال و ملایمت نیز بشود. شکی نیست که اجرای چنین سیاستی بسان تمام سیاست های سازشکارانه خالی از اشکال نبود و تنها، ملاحظه کاری و ظرافت می‌توانست به تحقق آن کمک نماید. ولی خلیفه در چنان شرایطی قرار گرفته بود که فقط چنین سیاستی می‌توانست استقلال و حیثیتش را حفظ نماید. اساس سیاست مذکور بر این قرار داشت که با طالبیان که مانند عباسیان دارای نماینده رسمی (نقیب) بودند، راه‌آشتی در پیش گرفته شود و از بروز تصادم با شیعیان امامی پرهیز شود. امامیه نیز که در انتظار ظهور مهدی بسر می‌بردند با رعایت هوشیاری به همزیستی با خلیفه رضایت داده بودند و دست کم، از انتقاد او دست کشیده بودند.^۲

خلیفه، وزیر خود ابن مسلمه را که در سال ۱۰۴۵/۴۳۷ به وزارت رسیده بود، مأمور اجرای سیاست جدید کرد. ابن مسلمه برای اداره ملک، مرد مجرب و با صلاحیتی بود. گرچه از حلاجیه بود و به اصول سنی و حنبلی‌مآبانه اعتقاد داشت ولی هیچگاه در صدد بر نیامد که شیعه اعتدالی را که نسبت به خلافت عباسی دشمنی نمی‌ورزید سرکوب نماید.^۳ چون در

۱- همچنانکه غزالی اشاره می‌کند، سلجوقیان اعتقاد محکمی به دین اسلام نداشتند و به شرع احترام چندانی نمی‌گذاشتند. نگاه کنید به مستطهری، ۱۸۳.

2- REI, 1968, 90.

۳- منتظم، هفتم، ۲۰۰-۲۰۱، بدایه، دوازدهم، ۸۰-۸۱، REI, 1968, 53.

مسائل فقهی، تعصب فرقه‌ای نشان نمی‌داد و خود حدیث شناس متبحری بود، توانست کسانی با مذاهب متفاوت چون ماوردی شافعی (متوفی به سال ۴۵۰ هجری)، قاضی ابویعلی حنبلی (متوفی به سال ۴۵۸ هجری) و خطیب بغدادی، محدث اشعری (متوفی به سال ۴۶۳ هجری) را به خدمت خود در آورد^۱. شاید به مناسبت همین سیاست سازشکارانه بوده که ماوردی در احکام السلطانیه، کوچک‌ترین اشاره‌ای به شیعه نکرده و جزو اسباب و وسایلی که برای دفاع از حاکمیت به خلیفه پیشنهاد نموده، از کمک طلبیدن امرای سخنی نگفته است^۲.

آمدن سلجوقیان به بغداد

۱۰۵۵/۴۴۷

قراین بسیاری در دست است که خلیفه به هیچوجه قصد دعوت سلطان سلجوقی را به بغداد نداشته است. منتهی طرفداران بساسیری، وزیر را به سوء استفاده از حسن نیت و اعتماد خلیفه متهم کردند و مدعی شدند که ابن مسلمه با سلطان سلجوقی روابط مخفیانه داشته است. جای هیچ شکلی باقی نیست که نه خلیفه و نه اهالی بغداد، خواهان آمدن سلاجقه به این شهر نبودند^۳. در قضیه ایراد اتهام به وزیر، خلیفه جانب وزیر را گرفت و در بیستم جمادی الاول سال ۴۴۶ بیست و هفتم آوریل ۱۰۵۴، بدو خلعت فاخری پوشانید و اعتماد خود را رسماً به وی تأیید نمود. سپس ابن مسلمه روانه مسجد المنصور شد و بر نماز، امامت کرد^۴. متقابلاً ابن مسلمه در سال ۱۰۵۵/۴۴۷، بساسیری را به همکاری با باطنیان

۱- درباره ابویعلی، نگاه کنید به: EI 2, Shismes, 176-177 (ابن-)

الغراء) در مورد خطیب بغدادی به: EI, II, مراجعه کنید.

۲- احکام السلطانیه، ۲۴/۵۹-۳۶-33-REI, 1968,

۳- بدایه، دوازدهم، ۶۵.

۴- منتظم، هشتم، ۱۶۳ - بدایه، دوازدهم، ۶۵ - REI, 1968, 88.

متهم نمود و از خلیفه فرمان قتل او را تقاضا کرد. قائم اصل پیشنهاد را رد نکرد، اما بنا به مقتضیات سیاسی، انجام آن را صلاح ندید^۱.

وقتی سلجوقیان دره‌ی رمضان سال ۴۴۷/۲۳ نوامبر ۱۰۵۵ به بغداد وارد شدند، خلیفه ابن مسلمه را به استقبال سلطان وزیر او کندی فرستاد. شرح مذاکرات فیما بین که در نهروان در نزدیکی بغداد انجام پذیرفته، به صورت آموزنده‌ای در منتظم آمده است^۲. در جریان مذاکره، سلطان سلجوقی برای توجیه عمل خود، تصریح کرد که از آمدن به بغداد نظر خاصی نداشته جز آنکه می‌خواسته مراتب اطاعت خود را تجدید کند و به زیارت خلیفه مفتخر و متبرک شود تا بدین وسیله از سایر امرای خراسان متمایز گردد. طغرل اضافه کرد که قصد دیگرش از سفر به بغداد، کشیدن انتقام از دشمنان خلیفه بوده و خواسته است خلیفه را در فتح شام، سرکوبی فاطمیان، گشایش راه حج و امنیت بخشیدن به آن یاری کند^۳.

ابن مسلمه ضمن ستایش سلطان، در قالب عبارات مرسوم، از وی خواست که با دادن قسمتی از ثروت خود به بیت‌المال، ثوابی کند. ولی درخواست اصلی وزیر آن بود که سلطان با امیر بویه، ملک‌الرحیم مانند فرزند خود رفتار کند و تغییری در موقعیت او ندهد. سلطان با فشردن دست ابن مسلمه، رضایت و موافقت خویش را ابراز داشت.

ولی هیچیک از وعده‌های نهروان جامه عمل نپوشید. نام ملک‌الرحیم تا پایان ماه رمضان سال ۴۴۷/۲۳ دسامبر ۱۰۹۵ در خطبه باقی ماند ولی

۱- منتظم، هشتم، ۱۶۳.

۲- منتظم، هشتم - ۱۶۴ - بدایه، دوازدهم، ۱۶۶ - REL, 1968, 89.

۳- قبل از سلطان سلجوقی، امیر محمود نیز به منظور جلب توجه خلیفه، به

همین گونه استدلال‌ات متوسل شده بود، منتظم، هشتم، ۲.

در این تاریخ، نام وی از خطبه بیفتاد و خود وی زندانی شد^۱. با سقوط ملک-الرحیم، نظامی که از سال ۳۳۴/۹۴۵ می‌کوشید تا سرپرستی خلافت را به-عهده گیرد، فروریخت. بروز تصادمات شدید میان سنیان و شیعیان را باید یکی از نتایج استقرار نظام بویهی به حساب آورد.

در دوم شوال سال ۴۴۷/بیست و پنجم دسامبر ۱۰۴۵، سلطان عاقبت در دارالملك مستقر شد. خلیفه گرچه برای او خلعت فرستاد و عناوین رکن-الدین و شاهنشاه به وی عطا کرد ولی به او اجازه حضور نداد^۲. سلطان مدت سیزده ماه در بغداد بسربرد، بی آنکه بتواند به حضور خلیفه شرفیاب گردد. به حضور نپذیرفتن سلطان، خالی از معنای سیاسی نبود. در سال ۴۴۸/۱۰۵۶، هنگامی که سلطان موصل و بصره را اشغال کرد، خلیفه وی را به سبب چپاولگری‌های جدیدش نکوهش نمود و دستورهای دین را به وی متذکر شد^۳. عاقبت در سال ۴۴۹/۱۰۵۷، پس از آنکه سلطان بر بساسیری چیره گردید و به طور شکوهمندی به بغداد وارد شد، خلیفه اجازه شرفیابی عطا کرد. در پیشگاه خلیفه، طغرل مجدداً مراتب خدمتگذاری و اطاعت خود را از مقام خلافت ابراز داشت^۴.

مقام خلافت و فتنه بساسیری: سال ۴۵۰ هجری (۲۸ فوریه ۱۰۵۸-۱۶ ژانویه ۱۰۵۹) به سال فتنه بساسیری شهرت یافته است. با وجود بروز این فتنه، خلیفه نخواست از وزیر خود جدا شود و از این رو، نفس خلافت موضوع کشمکش شد. بساسیری از غیبت طغرل و رفتن او به آذربایجان استفاده کرد

1- REI' 1968, 89 - 90.

۲- ابن عقیل، ۸۸.

۳- بدایه، دوازدهم، ۶۹.

۴- بدایه، دوازدهم، ۷۲.

و پس از تصرف موصل، متوجه بغداد شد و این شهر را با کمک عیاران و روافض اشغال کرد. به نام مستنصر [خلیفه عباسی] خطبه ایراد نمود و به شیوه شیعیان نماز گزارد. قصر خلیفه چپاول شد^۱.

امیر موصل، قریش بن بدران که به طور محرمانه به بسامیری کمک می کرد، خلیفه و وزیر را دستگیر ساخت. وی ابن مسلمه را به بسامیری تسلیم نمود. بسامیری وزیر را با شکنجه کشت؛ اما از تسلیم خلیفه به بسامیری سرباز زد و خلیفه را به پسر عموی خود، مهارش عقیلی صاحب حدیثه، که بنا به گفته مورخان بسیار پرهیزگار بود، سپرد^۲. در مذاکراتی که در اواخر سال ۱۰۵۹/۴۵۰ صورت گرفت، همگی بطور آشکار، نگران سرنوشت خلیفه بودند و هر کدام سعی می کردند خلیفه را در جبهه خود داشته باشند. قریش بن بدران، برای اطمینان یافتن از آینده خود، حاضر شد خلیفه را آزاد کند، مشروط بر آنکه امنیت کامل خلیفه تضمین شود. شرطی که انجام آن بسیار مشکل می نمود. بسامیری که حامیان فاطمی خود را رها کرده بود، طریقه آشتی پیش گرفت و پیشنهاد کرد که نیابت خلافت و فرماندهی جیوش به وی واگذار شود و بصره و خوزستان چون گذشته بدو بازگردد و تبول او باشد. سپس نمایندگانش به اتفاق نمایندگان طغرل بیگک به حضور خلیفه برسند و در حضور وی با ایراد سوگند، وضعیت جدید را تثبیت نمایند^۳. در حقیقت، پیشنهاد بسامیری، پیشنهاد استقرار نظام امیرالامرای بود که تلویحاً شخص بسامیری استقلال خلافت را در مقابل دو قدرت دیگر تضمین می کرد.

۱- منتظم، هشتم، ۲۰۸-۲۱۱ - بدایه، دوازدهم، ۶۷-۷۹ ابن عقیل

۹۰-۱۰۲.

2- REI, 1968, 91.

۳- ابن عقیل، ۱۱۲ - منتظم، هشتم، ۲۰۵.

مع‌هذا، این پیشنهاد نمی‌توانست مورد قبول خلیفه و طغرل قرار گیرد. سلطان سلجوقی در سال ۴۵۱/۱۰۵۹ بغداد را به آسانی اشغال کرد و بعد به استقبال خلیفه آمد. قبلا فرستادگان سلطان، خلیفه را در عکبرا ملاقات کرده بودند. ملاقات خلیفه و سلطان در نهر وان صورت پذیرفت. طغرل به خلیفه قول داد که بعد از استقرار مجدد وی در منصب خلافت، عازم شام و مصر شود تا این بلاد را از چنگ فاطمیان بدر آورد^۱.

باردیگر، وعده‌های سلطان سلجوقی به صورت ناقص عملی شد. بسامیری در واسط کشته شد. ولی هیچ اقدامی علیه فاطمیان مصر انجام نگرفت. گرچه خلیفه در مسند خویش مجدداً مستقر شد اما روابط میان او و سلطان که بی‌اجازه در امور خلافت دخالت می‌کرد، بهبود زیادی نیافت. سلطان که قبلا خلیفه را مجبور به قبول شرایط خود کرده بود، برای بار دوم بر سر قضیه ازدواج، او را به انجام تقاضای خود وادار نمود.

قضیه ازدواج: روابط میان خلافت و سلطنت همچنان ناروشن باقی مانده بود. گرچه خلیفه به عنوان منبع هرگونه قدرت مشروع شناخته می‌شد اما قدرت واقعی (شوکه) به سلطان متعلق بود. با اینهمه، قلمروی سلطنت نیز، همانطور که در صفحات بعد خواهیم دید، به چند پاره تقسیم شده بود. با وجود آنکه خلیفه مجبور بود به سلطان امتیازات زیادی بدهد اما چون به برتری خلافت و تقدس خانوادگی اش ایمان داشت، می‌خواست به هر نحوشده به جانشینی پیامبر، دفاع از دین و حکومت، ادامه دهد^۲. از سوی دیگر، سلطان نیز که گرفتار رقابت با سلسله‌های محلی بود، به سختی می‌توانست

۱- منتظم، هشتم، ۲۰۱-۲۱۲ - بدایه، دوازدهم، ۸۰-۸۴.

۲- احکام سلطانیه، ۳/۵.

با امامت فاطمی مهتر که روزبه روز دامنه تبلیغاتی اش بالامی گرفت، مقابله کند. از این روشناسایی رسمی قدرت وی از جانب خلیفه نوعی مزیت محسوب می‌شد، خاصه در برابر قبایش. به علاوه بر اساس این شناسایی، سلطان می‌توانست سیاست تهاجمی خود را توجیه کند. به همین منظور سلطان طغرل در طریق تحکیم قرار خود با قائم، دختر وی را خواستگاری کرد (۱۰۶۱/۴۵۳). خلیفه با چنین وصلتی موافق نبود و انجام آن را مغایر با حیثیت و آبروی خود می‌دانست^۱. مع ذلك، پس از مذاکرات بسیار، بدان تن درداد و مراسم نامزدی در تبریز برگزار شد. در سال ۱۰۶۳/۴۵۵ که طغرل به بغداد باز می‌گشت، خلیفه مصمم بود که به استقبال او رود. ولی بالاخره وزیر خود را به استقبال فرستاد و خود نرفت^۲. سپاه ترك مجدداً ترکتازی آغاز کرد و سلطان، همسر جوانش را بهری برد. کمی بعد، طغرل درگذشت (۲۴ رمضان - ۲۰/۴۵۵ سپتامبر ۱۰۶۳).

وقتی البارسلان (۴۵۵-۴۶۵/۱۰۶۳-۱۰۷۳) به سلطنت رسید، برای زدودن این خاطره بد، بلافاصله دختر خود را نزد خلیفه فرستاد. خلیفه را این عمل سخت خوش آمد. گمان می‌رود که سلطان این کار را بیشتر بدان سبب کرده است که وقتی به قصد فتح شام و مصر عازم می‌شود با خلیفه روابط حسنه‌ای داشته باشد^۳.

روی کار آمدن مقتدی: یکی دیگر از سه خلیفه‌ای که غزالی شناخته، مقتدی (۴۸۷-۴۸۷/۱۰۷۵-۱۰۹۴) است که در ابتدای سلطنت ملکشاہ (۴۶۵-۴۸۵/۱۰۷۳-۱۰۹۲) بی‌آنکه به مشکل مهمی برخورد، به خلافت

۱- ابن عقیل، ۱۱۹-کامل، دهم، ۲۰-۲۲.

۲- بدایه، دوازدهم، ۸۶-کامل، دهم، ۳۵.

۳- بدایه، دوازدهم، ۹۱-کامل، دهم، ۹۶-۹۷.

رسید. جانشین رسمی قائم به اسم محمد ذخیره الدین به مرگ فجعه در گذشته بود. پس از مرگ او، از یکی از همسران خلیفه که ارمنی بود، پسری به نام عبدالله به دنیا آمد. قائم از بیم آنکه بی جانشین بمیرد، عبدالله ذخیره الدین را که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، به جانشینی برگزید^۱. از این رو، عبدالله با لقب مقتدی، جانشین خلیفه متوفی شد. هر چند روی کار آمدن وی بی حادثه گذشت، اما مورخان به وجود مخالفان، اشاراتی دارند^۲.

مراسم سنتی بیعت در شعبان سال ۴۶۷/ آوریل ۱۰۷۵ در بغداد انجام یافت^۳. اولین کسی که با وی بیعت کرد، شریف ابو جعفر بن ابی موسی حنبلی (متوفی به سال ۴۷۰/ ۱۰۷۷) بود. بیعت وی، خلیفه را از حمایت حنبلیان مبارز و توده مردم بغداد، مطمئن ساخت. بعد از او، نوبت به دو عالم بزرگ شافعی رسید: ابواسحق شیرازی (متوفی به سال ۴۷۶/ ۱۰۸۳)^۴ مدرس نظامیه و رقیب او، ابونصر بن صباغ (متوفی به سال ۴۷۷/ ۱۰۸۴). از میان شخصیت‌های دیگر که با مقتدی بیعت نمودند، می‌توان از مؤید الملک فرزند نظام الملک - ابن جهیر وزیر - طراد [بن محمد] زینبی نقیب النقباء - ابوعبدالله دامغانی قاضی حنفی و ابومحمد تمیمی حنبلی نام آورد^۵.

مورخان سنی، عموماً نسبت به مقتدی نظر موافق دارند. [ابن کثیر]

۱- بدایه، دوازدهم، ۹۹.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۱۰.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۱۰- ابن وردی، یکم، ۳۷۸.

۴- در متن «ابوالحسن شیرازی» آمده، ولی «ابواسحق شیرازی» درست است.

منتظم، نهم، ذیل متوفیات سنه ۴۷۶. م. م.

۵- برای آگاهی بیشتر از احوال اینان به کتاب Schismes صفحات ۲۰۱ و ۲۰۹

صاحب‌بدایه، خلافت وی را خلافت میمونی می‌خواند. راست است که در عهدوی، خلافت حیثیت خود را بازیافت و مجدداً مورد احترام امرای محلی قرار گرفت. در مکه، در مدینه و در بیت‌المقدس، خطبه به نام مقتدی خوانده شد و در زمان این خلیفه بود که مسلمین دوشهر عدسیه و انطاکیه را فتح کردند و مرمت و زیبایی بغداد مورد توجه قرار گرفت.

مقتدی دو وزیر لایق داشت: ابن‌جهیر و پس از او، ابوشجاع و دو قاضی شایسته: ابو عبدالله دامغانی حنفی و ابوبکر شاشی شافعی. خلیفه برای ارضای خاطر علما، مقرراتی به منظور حفظ اخلاق و عفت عمومی در شهر بغداد وضع و اجرا کرد.^۱ اما دیری نپایید که مشکلات یکی پس از دیگری ظاهر شدند و روابط میان خلیفه، سلطان و وزیر دچار اختلال‌هایی گردیدند.

وزارت ابوشجاع: در سال ۴۷۶/۱۰۸۳، مقتدی، ابوشجاع روذر اوری (متوفی به سال ۴۸۸/۱۰۹۵) را به وزارت برگزید. ابوشجاع مردی بود کارآمد و شافعی‌مذهب، در حدیث تبحر داشت و تحت هدایت ابواسحق شیرازی تربیت شده بود. چون ذیلی بر کتاب تجارب‌الامم، تاریخ عظیم مسکویه نوشته است، به‌عنوان مورخ شهرت پیدا کرده^۲ است. ابوشجاع مانند بسیاری از شخصیت‌های معاصرش، مردی ثروتمند و گشاده‌دست بوده و موقوفات زیادی به‌وی نسبت داده شده است. از بیان کسانی که شرح حال وی را نوشته‌اند چنین برمی‌آید که ابوشجاع فقها را به‌گرد خود جمع کرده و در مسائل مختلف، نظر آنان را استفسار می‌کرده است. و نیز گفته‌اند مرد متواضعی بوده است و بدون اعمال تبعیض بین اقویا و ضعفا به تظلمات رسیدگی می‌کرده است.^۳

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۱۱.

۲- منتظم، نهم، ۹۰-۹۲، بدایه، دوازدهم، ۱۵۰-۱۵۱، کامل، دهم، ۱۳۰.

۳- ابن‌عقیل، ۴۹۵.

بر سر مسأله حساس اهل ذمه، بین ابوشجاع و امرای سلجوقی برخوردی پیدا شد. سلجوقیان با اقلیت‌های یهودی و مسیحی بسیار خوش-رفتار بودند. به طوری که در پیش آمد، نظام‌الملک کارگزار یهودی در خدمت داشت. ابوشجاع با تکیه بر علمای شرع و افکار عامه در صدد برآمد که مجدداً مقررات شدید سابق را در مورد اهل ذمه به موقع اجرا بگذارد و مقتدی را با فکر خود همراه نماید.^۱

اولین حادثه در سال ۱۰۸۵/۴۷۸ رخ داد. مردم یهودیان را متهم کردند که از چهارچوب مقرر پای فراتر نهاده‌اند. مقتدی دستور داد آن چند خانه از یهودیان را که زیاده مرتفع بودند ویران کنند و به یهودیان تذکره داد تورات را در منازل خود و آرام قرائت کنند و به اهل ذمه فرمان داد از حدودی که شرع معین کرده است خارج نشوند.^۲

اولین اقامت ملک‌شاه و نظام‌الملک در بغداد: کمی بعد از بروز حوادث فوق، ملک‌شاه پس از فراغت از قضیه شام به بغداد آمد (۱۰۸۶/۴۷۹).^۳ در این سفر، سلطان، وزیر خود نظام‌الملک را به همراه داشت. ملک‌شاه ابتدا به زیارت قبور و مشاهد ائمه رفت و بعد به حضور خلیفه رسید. خلیفه به وی خلعت پوشاند و «کار بلاد بندگان خدا» را رسماً بدو تفویض کرد. در همین مجلس، نظام‌الملک که در کنار خلیفه جای گرفته بود، امراء را با ذکر عناوین هریک و میزان ثروت و اقطاعشان به خلیفه معرفی نمود.^۴

۱- ابن عقیل، ۱۵۳-۱۶۳.

۲- منتظم، نهم، ۱۲- بدایه، دوازدهم، ۱۲۷.

۳- منتظم، نهم، ۲۹-۳۰- بدایه، دوازدهم، ۱۳۰- کامل، دهم، ۱۵۵-۱۵۷.

۴- منتظم، نهم، ۳۰- بدایه، دوازدهم، ۱۳۷- در متن اصلی، مؤلف به خطا رفته و نوشته «خلیفه امرای خود را.....» به نظام‌الملک معرفی نمود و حال آن که در بدایه

پس از پایان مراسم، نظام‌الملک برای اولین بار به نظامیه رفت، آن را پسندید ولی محقر دید. مدرسان و طلاب را مورد تفقد قرارداد و برای بقای نظامیه دعا کرد. سپس از کتابخانه غنی مدرسه بازدید به عمل آورد و در همان مکان به تفسیر حدیث پرداخت و جزئی املا کرد و نیز سرمدرس جدید نظامیه را معرفی نمود. علی بن حسین دبوسی برجای ابوسعید متولی (متوفی به سال ۴۷۸/۱۰۸۵) نشست. کمی بعد، سرمدرس جدید با تجملی عظیم به بغداد وارد شد. از مجموع این قراین می‌توان دریافت که تاچه حد نظام‌الملک به این مدرسه و نقشی که می‌بایست در بغداد، مرکز بی‌رقیب خلافت ایفا کند، اهمیت می‌داده است.

در همین سفر است که مراسم ازدواج خلیفه مقتدی با دختر ملک‌شاه انجام می‌گیرد. سلطان شخصاً در مراسم حضور یافت. با توجه به وقایعی از این قبیل، چنین گمان می‌رفت که در مدتی کمتر از چهار سال که از ورود غزالی به بغداد می‌گذشت، میان خلافت و سلطنت، به‌طور رسمی و قطعی، وحدت سیاسی و سلسله‌ای تحقق یافته است. حوادث بعدی، خلاف این مطلب را ثابت کرد. تا آنجا که حتی همین ازدواج که از آن پسری هم‌به‌وجود آمد، به وصلتی تیره و بد عاقبت مبدل گردید و در میان عوامل دیگر، خود این، یکی از اسباب قطع و قهر شد.

←
که متن مورد استناد او است، به‌طریقی که ما اصلاح کرده‌ایم آمده است. برای مزید اطلاع، متن بدایه را نقل می‌کنیم: «وخلع علیه [ملکشاه] الخلیفه خلعاً سنیه و فوض الیه امور الناس واستعرض امراه و نظام‌الملک واقف بین یدیه، یعرفه بالامراه واحدا بعد واحد، باسمه و کم جیشه واقطاعه، ثم افاض علیه الخلیفه خلعاً سنیه.....». دوازدهم،

۰۴۰۱۳۱

۱- منتظم، نهم، ۳۸- بدایه، دوازدهم، ۱۳۲-۱۳۳.

سیاست ابوشجاع: ابوشجاع در تعقیب سیاست خود نسبت به اهل ذمه، در سال ۱۰۸۷/۴۸۰، هیأتی از فقها را از طریق خراسان به حله فرستاد تا در مورد رفتار یهودیان و این که آیا اینان ادعای تساوی حقوق با مسلمین دارند یا نه، تحقیق کنند^۱. این هیأت پس از تحقیق، برزیده روی های یهودیان تصریح کرد؛ وزیر روش سابق را دوباره برقرار نمود.

اندکی بعد، وزیر به دست خود، موقعیت خویشان را به خطر انداخت. شرح واقعه از این قرار است که ملکشاه در سال ۱۰۸۹/۴۸۲-۱۰۹۰ به فتح ماوراءالنهر توفیق یافت و من جمله شهرهای بخارا و سمرقند را متصرف شد. وقتی که خبر به بغداد رسید، خلیفه خلعت به پیغام آور بخشید. وزیر به عکس، به شدت عمل سلطان را محکوم کرد و سرزنش کرد که چرا به فتح شهری اسلامی دست یازیده است^۲. رویه وزیر در محافل حکومتی، واکنش زیادی یافت و یکی از علل طرد او گردید. رفتاری که نسبت به یهودیان و مسیحیان کرده بود، سقوط وی را تسریع نمود.

در چهاردهم صفر سال ۴۸۴/هفتم آوریل ۱۰۹۱، بر حسب تقاضای وزیر، خلیفه فرمانی صادر کرد مبنی بر آن که اهل ذمه لباس خاص خود پوشند و غبار یا عسلی بر جامه دوزند و زنار به خود آویزند. این موضلائی مسیحی که سالها در دستگاه خلافت می کرد، به اتفاق نوه اش در حضور خلیفه اسلام آورد^۳.

چنین گمان می رود که این فرمان خلیفه، نتیجه مثبت نداده و مسؤولیت آن بردوش وزیر افتاده است. و نیز به نظر می رسد که عزل وزیر و تبعیدش

۱- منتظم، نهم، ۳۸.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۳۵- این وردی، دوم، ۳-۴.

۳- منتظم، نهم، ۵۵- بدایه، دوازدهم، ۱۳۷- ابن عقبی، ۱۶۱.

از بغداد، نتیجه اقدامات شخص نظام‌الملک بوده است.^۱ بیش از چند ماه از ورود غزالی به بغداد نمی‌گذشت که وزیر، راه تبعید درپیش گرفت. منازعات داخلی سلجوقیان: طغرل (متوفی به سال ۴۵۵/۱۰۶۳)، الپ ارسلان (متوفی به سال ۴۶۵/۱۰۷۲) و ملکشاه (متوفی به سال ۴۸۵/۱۰۹۲) معاصران غزالی، فقط در سایه زحمت و درگیرهای سخت بسا رقبایشان که غالباً از خاندان سلجوقی بودند، به کسب قدرت توفیق یافته بودند. نظام سلجوقی از همان بدو استقرار و حتی در زمان اوج، تطفه انحطاط را درخود نهان داشته بود.^۲ در سال ۴۵۵/۱۰۶۳، مسأله جانشینی طغرل راه را برای کشمکش‌های خانوادگی باز کرد. سلیمان‌بن داود، جانشین رسمی و نوه طغرل، گرچه از حمایت و راهنمایی عمیدالملک‌کندری وزیر برخوردار بود ولی توسط برادر امی‌اش، الپ ارسلان می‌بایست برپسر عمو و رقیب خطرناک خود، شهاب‌الدین قتلش غلبه کند، و کرد. شهاب‌الدین در سال ۴۵۶/۱۰۶۴ درری منهزم و کشته شد.^۳

الپ ارسلان نیز در دهم ربیع‌الاول ۴۶۵/بیست و چهارم نوامبر ۱۰۷۲ درحالی که عازم فتح ماوراءالنهر بود، به دست یکی از زندانیانش به وضع فجیعی به‌قتل رسید. منقول است اهالی بخارا که مورد غارت سپاه سلجوقی واقع شده بودند، ازخبر کشته شدن وی، آنقدر مسرور شدند که به شکرانه آن، نماز و روزه کردند.^۴

۱- منتظم، نهم، ۵۶- بدایه، دوازدهم، ۱۳۷.

۲- برای اطلاع بیشتر از احوال این سه سلطان به منابع زیر رجوع کنید:

EI, III, 225-226 و IV, 872-873, - EI2, I, 432-433.

۳- سال ۴۵۵، هجری، سالی است که داعی اسماعیلی، علی بن محمد صلیحی، یمن را متصرف شد. این‌وردی، یکم، ۳۶۸- بدایه، دوازدهم، ۹۰.

۴- منتظم، هشتم، ۲۷۶-۲۷۷ و ۲۷۹- بدایه، دوازدهم، ۱۰۷.

پس از او پسر جوانش ، ملکشاه به سلطنت رسید . نظام‌الملک که در این راه به او کمک بسیار کرده بود، به دریافت عنوان اتابک‌العساکر مفتخر گردید و بدین ترتیب عهده‌دار امور مالی و فرماندهی جیش شد. خلیفه- به سلطان جدید عناوین جلال‌الدوله ، معزالدین و قسیم امیرالمؤمنین عطا کرد^۱. سپس ملکشاه به سرکوبی برادران طاغی خود پرداخت. از سه برادر، الیاس در سال ۱۰۷۳/۴۶۶ مُرد و تکش در سال ۱۰۸۵/۴۷۸ مغلوب شد. اما تتش، فاتح شام خطری برای او به شمار می‌آمد^۲.

اتسز و آغاز فتح شام بوسیله سنیان : در سال ۱۰۷۱/۴۶۳، امیر اتسز توانست پس از فتح منتزیکرت، شام را مجدداً بگشاید. اتسز، بیت‌المقدس فلسطین و جنوب شام را نیز جزو متصرفات خود ساخت و دستور داد خطبه به نام عباسیان بخوانند^۳. به احتمال قوی ، اتسز در این زمان به خدمت ملکشاه در آمده بوده است . ملکشاه شهر دمشق را به برادر خود تتش بخشید و به وی اجازه داد هر آنقدر از شام به تصرف در آورد به خود متعلق سازد . میان اتسز و تتش، ملکشاه سیاست تعادل و موازنه را رعایت می‌کرد و همین امر خصومت این دو را نسبت به یکدیگر بیشتر برمی‌انگیخت . امیر اتسز فتوحات خود را دنبال کرد و در سال ۱۰۷۶/۴۶۸ موفق شد دمشق را از تصرف فاطمیان بدر آورد . ابن حیدره ، حاکم دمشق که تا بانیاس عقب نشسته بود، به قاهره خوانده شد و در آنجا به زندان افتاد. اتسز برای خود لقب ملک‌المعظم را انتخاب کرد و به ساختن شهر دمشق که در این زمان به صورت «سنگرتسنن» در آمده بود پرداخت^۴. سپس به قصد تصرف مصر

۱- ابن عقیل، ۱۲۸.

۲- ابن عقیل، ۱۳۳-۱۳۴.

3- EI 2, I, 773 (S. V.)

۴- هدایه، دوازدهم، ۱۱۲-۱۱۴- ابن وردی، یکم، ۳۷۸- کتاب Egypte arabe.

ص. ۲۳۸. کامل، دهم، ۹۹-۱۱۰.

عازم شد، اما شکست خورد و شتابزده به دمشق بازگشت و در محاصره بدرالجمالی گرفتار آمد^۱.

جاه طلبی های تنش: در این زمان تنش به دروازه دمشق رسید (۱۰۷۸/۴۷۱) و به کمک اتسزشتافت. اما پس از کسب پیروزی، اتسز را به بهانه آنکه قصور کرده و در مسافتی دورتر به استقبال نیامده دستگیر کرد و کشت^۲.

سیاست تنش در شام شایسته توجه و دقت است. وی به رغم برادرش، بی آنکه امکان همکاری با قاهره را از نظر دور بدارد، شیعیان محلی را سرکوبید و به خصوص با تکیه بر شافعیان، حنفیان و حنبلیان مدرسه ای بنیان نهاد^۳.

در عصر تنش، ابو فرج شیرازی (متوفی به سال ۱۰۹۳/۴۸۶) به دمشق آمد و خاندان علمای حنبلی معروف به «بیت ابن الحنبلی» را بنیان نهاد که تا عصر ممالیک ادامه پیدا کرد^۴. در واقع تسنن جدید که تا عصر بنو بوری، زنگیان، ابو بیان، ممالیک و حتی تا آغاز عصر عثمانیان (۱۵۱۷/۹۲۲) درخشش داشت، از این زمان شروع شده بود. لازم به یادآوری است وقتی در سال ۱۰۹۵/۴۸۸، غزالی بغداد را رها و دمشق را برای سکونت انتخاب می کند، این شهر را پاک شده از تشیع و انبان شده از تسنن می یابد. جاه طلبی های تنش در واقع سر آغاز سیاست زنگی نورالدین و صلاح-

الدین محسوب می شود. تنش می خواست متصرفاتش را تا شمال شامات گسترش دهد و فلسطین را از چنگال فاطمیان بیرون آورد. در سال ۱۰۸۲/۴۷۴ وی

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۱۶- کتاب Egypte arabe صفحات ۲۵۲-۲۵۴-

کامل، دهم، ۱۰۳-۱۰۴.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۱۹- ابن وردی، یکم، ۳۸۰- کامل، دهم، ۱۱۱.

3- Schismes, 192.

4- Schismes, 210.

شهر انظرطوس (واقع در مقابل جزیرهٔ رواس) را از رومیان باز گرفت^۱ و بر حلب و شام شمالی دست یافت. ولی به دو حریف سرسخت برخورد. یکی شخص سلطان و دیگری سلیمان بن قنلمش، جد سلجوقیان روم. سلطان حوزهٔ متصرفات خود را تا دیار بکر و منطقهٔ موصل، دو امیرنشین کوچک عراق شمالی که به ترتیب در دست اکراد بنومروان و بنوعقیل قرار داشت، توسعه داد^۲ و قنلمش با برخورداری از کمک سلطان به فتوحات خویش در آسیای صغیر ادامه داد. در سال ۴۷۳/۱۰۸۰ وی شهر از نیق (نیقیه) را مقر حکومت خود قرار داد و در سال ۴۷۷/۱۰۸۴، انطاکیه را که از سال ۳۵۸/۹۶۹ در اشغال رومیان بود، صاحب شد. سپس حلب را محاصره کرد ولی به مقاومت تنش برخورد و در جنگ کشته شد^۳. بعد از این پیروزی، تنش به گمان قصد تصرف حلب بر سر داشته تا بدین وسیله وحدت شام را پایه ریزد و از آن به عنوان سکویی برای در دست گرفتن سلطنت استفاده کند. ولی دخالت ملکشاه نقشه‌هایش را برهم زد. سلطان در مراجعت از اصفهان در سال ۴۷۹/۱۰۸۶ به نواحی شمالی شام رفت و شهرهای حلب، حران، رها و قلعه جعبر، واقع در کنار فرات را تسخیر کرد. سپس به تجدید سازمان سیاسی آن منطقه پرداخت. حلب را به یکی از سردارانش به نام آق سنقر پدر [اتابک عمادالدین] زنگی واگذاشت و حکام رها، حران، رقه، سروج و دیار بکر را معین کرد^۴. پس از استقرار نظم در این مناطق، ملکشاه به بغداد رفت تا به خلیفه و انمود کند که ریاست واقعی

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۲۲.

۲- ابن عقیل، ۷۰.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۲۶- ابن وردی، یکم، ۳۸۳.

۴- بدایه، دوازدهم، ۱۳۰- ابن وردی، دوم، ۲- کامل، دهم، ۱۴۸-۱۵۰.

خانندان تجزیه شده بنی سلجوق با اوست .

مشکلات فاطمیان : شکست بساسیری انعکاس شدیدی در مصر یافت. [حسن بن علی] یازوری ، مسؤول هزیمت شناخته شد و معزول و مقتول گردید . مصر در سال‌های ۴۵۷/۱۰۶۵ و ۴۶۵/۱۰۷۳ دچار قحطی بود^۱ . بدرالجمالی توانست تا اندازه‌ای اوضاع را سامان دهد. وی ازارامنه بود و سابقه بردگی داشت ولی توانسته بود تقریباً جمیع مشاغل حساس را در دست بگیرد . هم امیرجیوش بود ، هم قاضی القضاة و هم رئیس و پیشوای مذهبی^۲ . استقرار نظم در شمال و جنوب مصر و سرکوبی شورش‌های متعدد، یکی دیگر از کارهای اوست. منتهی، کار او در شام به اندازه مصر پیشرفت نکرد. با وجود آن که در سال ۴۸۲/۱۰۸۹ موفق شد بسیاری از نقاط جنوب شام را تسخیر کند ولی در پای دروازه دمشق شکست خورد^۳ . طولی نکشید که بدرالجمالی جهان را بدرود گفت (سال ۴۸۷/۱۰۹۴). وفات وی با پایان دوران اقامت غزالی در بغداد مصادف است و اتفاقاً خلیفه مستنصر نیز کمی بعد درگذشت . دوران حکومت بدرالجمالی بسیار طولانی بود و آغاز بحران عمیقی در تاریخ فاطمیان گردید . این موضوع را در صفحات بعد مطالعه خواهیم کرد.

در زمان وزارت وی، فرقه جدیدی در مذهب شیعه پیدا شد که با شیعه اسماعیلی اندکی تفاوت داشت و اسماعیلیه را محافظه کار می‌دانست و به همین جهت «دعوت جدید» [نزاریه] از اسماعیلیه برید. در سال ۴۸۳/۱۰۹۰، حسن صباح (متوفی به سال ۵۱۸/۱۱۲۴) داعی و رهبر سیاسی اسماعیلیه

1— Egypte arabe, 240-245.

2— Schismes, 192 et 193. - EI2. I, 894. - Egypte arabe, 245-255.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۳۵- این وردی، دوم، ۳.

جدید، قلعه الموت را در جنوب بحر خزر متصرف شد^۱. الموت با بریدن از قاهره به صورت مرکز مستقلی درآمد و تا سال ۶۵۴/۱۲۵۶ که مغولان ویرانش ساختند، باقی ماند. صباح پایه‌گذار سازمان فداییان است. در مورد فعالیت‌های این سازمان، مبالغه بسیار شده ولی مسلم آنکه کاردزنی‌های فداییان، نظام سلجوقی را که سیر انحطاط می‌پیمود، به شدت تهدید می‌کرد.

سوم - آشوبهای مذهبی در بغداد

از سال ۱۰۵۸/۴۵۰ تا سال ۱۰۹۱/۴۸۴

درسی سال اول حیات غزالی، دنیای علماء نیز به پر آشوبی دنیای امراء بود. این آشوبها تنها از کشمکش میان رهبران مذهبی نتیجه نمی‌شد، بلکه مقامات سیاسی نیز در آن دست داشتند. گاهی تحریک می‌کردند و غالب اوقات، برای آرام کردن متنازعان وارد صحنه می‌شدند. ولی نباید از خاطر برد که مردم خود نیز در این آشوبها سهم داشتند و شرکت می‌کردند. در عصر آل بویه، سنیان و شیعیان که هر کدام در محله‌های خاص خود جدا از یکدیگر زندگی می‌کردند، به‌طور مداوم با هم در حال نزاع و زد و خورد بودند^۲. سپس این نزاع جای خود را به نزاع میان مذاهب مختلف تسنن بخشید، مثلاً حنبلیه که مذهب غالب بغداد بود و شریف ابوجعفر (متوفی به سال ۴۷۰ هجری)^۳ پسر عموی خلیفه بر آن ریاست داشت و از جانب گروه‌های مختلف فعال نظیر اصحاب عبدالصمد (متوفی به سال ۳۹۷

1- Schismes, 192.

۲- ابن بطه، یادداشت ۲۱۳.

3- Schismes, 190 et 209.

هجری) حمایت می‌شد، به سختی می‌توانست در مقابل سیاست نظام‌الملک که مسی‌کوشید شافعیه و اشعریه را مذهب و مسلک رسمی دولت سازد، ساکت بماند^۱.

از سوی دیگر، حنفیه که در عصر قادر و قائم بر سر تسخیر دولت با شافعیه در کشمکش شدیدی بود، نمی‌توانست شاهد توسعه نظامیه و توفیق مذهب رقیب باشد و عکس‌العملی از خود نشان ندهد. به همین سبب، در همان سالی که نظامیه افتتاح می‌شد، یکی از اغنیای حنفی بنام ابوسعید مصطفوی بنایی بر قبر ابوحنیفه بنیان نهاد در مقابل آن، مدرسه‌ای برای تعلیم فقه حنفی ساخت. در عصر غزالی این مدرسه، مهم‌ترین مدرسه حنفی بغداد بوده است^۲.

آشوبهای اولیه در عصر الپ‌ارسلان: در عصر الپ‌ارسلان (۴۵۵-۴۶۵) تظاهرات پی‌درپی حنبلیان، صلح مذهبی را در میانه امت برهم زده بود. در پانزدهم جمادی‌الاول سال ۴۶۰/بیست و دوم مارس ۱۰۶۸، حنبلیان تحت رهبری شریف ابوجعفر و علمای شرع سلفی، بصورت دسته‌وجمعیت به طرف مقر خلافت رهسپار شدند و تقاضا کردند که اصول قادریه علناً قرائت شود و شد. سه هفته بعد در هفتم جمادی‌الثانی ۴۶۰/سیزدهم آوریل ۱۰۶۸، اصول قادریه مجدداً به صورت علنی قرائت گردید^۳.

شدیدترین تظاهرات در سال ۴۱۴/۱۰۷۲ صورت گرفت. در این تظاهرات، حنبلیان و شافعیان شرکت داشتند و مانند دفعه قبل، رهبری آن با شریف ابوجعفر بود ولی ابواسحق شیرازی، مدرس نظامیه نیز صلاح دید

۱- منتظم، نهم، ۱۲- ابن عقیل، صفحات ۳۴۰ و بعد.

۲- بدایه، دوازدهم، ۹۵- ابن عقیل، ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۸۶-۱۸۷.

۳- ابن بطه، یادداشتهای ۲۵۷ و ۲۵۸- ابن عقیل، ۳۳۷-۳۴۰.

که در تظاهرات شرکت جوید. اهم خواسته‌های تظاهرکنندگان عبارت بود از مجازات شراب فروشان، بستن عیاش خانه‌ها و جمع‌آوری سکه‌های تقلبی. خلیفه که در تنگنا قرار گرفته بود، اظهار داشت که با اصل خواسته‌های متظاهرين موافق است ولی نمی‌تواند بدون مراجعه به مقامات سلجوقی تصمیمی در این باب اتخاذ نماید^۱.

قضیه ابن عقیل: یکی از قضایای دیگری که به خوبی می‌تواند اختلافات و کشمکشهای میان علمای شرع را عیان سازد، قضیه ابن عقیل است. در قرنی که غزالی می‌زیسته، ابن عقیل (متوفی به سال ۵۱۳) معروفترین متکلم حنبلی بغداد بوده است. در سال ۴۶۱/۱۰۶۸ شریف ابوجعفر وی را متهم کرد که از تعلیمات ابن ولید معتزلی (متوفی به سال ۴۷۸/۱۰۸۵) شاگرد قاضی عبدالجبار (متوفی به سال ۴۱۳) و ابوالحسین بصری (متوفی به سال ۴۲۸) پیروی می‌کند. اتهام دیگر وی، هواداریش از عقاید حلاج بود. بالاخره در سال ۴۶۵/۱۰۷۳، ابن عقیل به‌طور علنی اظهار ندامت نمود و توبه کرد^۲.

ابن عقیل در توبه‌نامه‌ای که متن آن محفوظ باقی مانده و اصیل بنظر می‌رسد، روابط خود را با معتزله قطع و از معاشرت با ابن ولید اظهار پشیمانی می‌کند و مشروعیت قضاوت علمای شرع را در مورد محکومیت حلاج به رسمیت می‌شناسد. در این توبه‌نامه، ابن عقیل بطور کلی، هرگونه بدعتی را محکوم می‌نماید و با این حدیث هم‌زمان می‌شود که «هر کس از بدعتگذار یا مبلغ بدعت، متابعت کند، به انهدام اسلام کمک کرده است». ابن عقیل تمام انتقاداتی را که علیه او شده بود، قبول کرد و اعلام داشت که

۱- ابن بطة، یادداشت ۲۵۹- و Schismes, 190

۲- ابن بطة، یادداشت ۲۶۰.

تو به اش آزادانه و بی آنکه تحت فشار قرار گرفته باشد، انجام شده است. از خلیفه نیز خواست تا اگر مجدداً نسبت به تسنن مرتکب خلافی شود، او را تنبیه نماید^۱.

فتنه ابن قشیری: در آغاز سلطنت ملکشاه (۴۶۶-۴۸۵/۱۰۷۲-۱۰۹۲) فتنه عظیمی بروز کرد که به فتنه ابن قشیری شهرت پیدا کرده است. این فتنه در ماه شوال ۴۶۹/ آوریل - ۱۰۷۷م، آغاز و تا نیمه صفر ۴۷۰/ سپتامبر ۱۰۷۷، ادامه یافت. آشوب‌های توده‌ای و مداخلات سیاسی، رویهمرفته پنج ماه به طول انجامید^۲.

ابن قشیری (متوفی به سال ۵۱۴/۱۱۲۰) فرزند متکلم اشعری مسلک، ابو القاسم قشیری (متوفی به سال ۴۶۵ هجری) است. ابو نصر که بیشتر تحت عنوان ابن قشیری معروف است، به نیشابور آمد تا مکتب اشعری را در نظامیه آن شهر تبلیغ کند. برای این امر، وی از نظام الملك اجازه گرفته بود. ابن قشیری با بیان عقاید اشعری در باب طبیعت کلام الهی و اینکه کلام خدا در معنایش آفریده نشده، بلکه فقط قالب آن خلق شده است (کلام نفسی)^۳، به جنگ با حنبلیان درآمد. حنبلیان او را از مشبه می‌دانستند. این اتهام بی اساس، راه را برای محکومیت مکتب ابن قشیری هموار کرد و موجب بروز هیجانات و تقسیم علماء به دو جبهه مخالف گردید^۴.

در جبهه ابن قشیری، نام دو تن از علماء، بیش از دیگران جلب نظر می‌کند.

۱- ابن عقیل، ۴۲۶-۴۴۱

۲- ابن بطه، یادداشت ۲۶- کتاب Schismes صفحات ۱۹۱-۱۹۵- ابن عقیل،

۳۶۶-۳۵۲.

۳- راجع به نظر غزالی در باب کلام نفسی به کتاب اقتصاد صفحات ۵۶ و ۹۵ و مستصفی، جلد یکم، صفحه ۱۰۰، رجوع کنید.

این دو عبارتند از: ابواسحق شیرازی و ابوسعید نیشابوری (متوفی به سال ۴۷۹ هجری).^۱ اولی با وجود سلفی بودن، به حمایت وی برآمد. شاید دلیل این حمایت آن بوده که شیرازی در مقام مدرسی نظامیه، برای خویش مسؤولیتی احساس می کرده است. دومی، صوفی بوده و در بغداد، صومعه‌ای بنا کرده بود که غزالی در مراجعت از مکه مدتی را در آنجا گذرانده است.^۱ بعلاوه، ابن قشیری از پشتیبانی نظام‌الملک نیز برخوردار بود و شحنة سلجوقیان از او حمایت می کرد.

در جبهه مخالف، علاوه بر شریف ابوجعفر و مرد ثروتمند و متنفذی به نام [ابوالحسن] ابوعبدالله بن جرده (متوفی به سال ۴۷۶/۱۰۸۳) که از حنبلیان بود، توده مردم قرار داشتند. در واقع ابن جرده در مواقعی که تشخیص می داد قدرت خلیفه در معرض تهدید قرار گرفته و دفاع از تسنن ضرورت یافته، وارد صحنه سیاست دینی می شد.^۲

خلیفه و وزیرش فخرالدوله بن جهیر که فرزندش، عمیدالدوله^۳ در سال ۴۶۲/۱۰۷۰ با یکی از دختران نظام‌الملک ازدواج کرده بود، فی‌مابین این دو جبهه جای داشت. خلیفه که مقید بود هم به افکار عمومی توجه کند و هم حزب نظام‌الملک را با خود داشته باشد، در موقعیت بسیار حساسی قرار گرفته بود. به ویژه آنکه، مسلمان شدن بسیاری از یهودیان و مسیحیان و نیز آغاز مجدد شورش شیعه، قضیه را پیچیده تر کرده بود. در این زمان، یهودیان و مسیحیان بسیاری از روی صمیمیت و یا برسبیل فرصت طلبی، اسلام آوردند. طرفداران ابن قشیری، این امر را به حساب نفوذ تعلیماتی که این

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۲۶.

۲- ابن عقیل، ۲۷۷.

۳- بدایه، دوازدهم، ۹۹.

عالم در نظامیه می‌داد، می‌گذاشتند^۱. به عکس، مخالفان می‌گفتند این قبیل اسلام آوردن، پایه و ریشه ندارد و آنرا «اسلام پولی» می‌خواندند. مجلس وعظی در مسجد رُصافه تشکیل شد و ابن قشیری فقط در سایه حراست شحنه توانست ایراد وعظ کند^۲.

قضیه روز بروز بالامی گرفت تا آنجا که در آخر سال، کار به خشونت و تصادم کشید. اشعری‌های نظامیه در مسجد باب‌النوبی به شریف ابوجعفر حمله‌ور شدند ولی ایشان نیز در مدرسه‌شان در محاصره هواداران ابوجعفر قرار گرفتند. اشعریان، خلیفه را به حمایت از حنبلی‌ها متهم می‌کردند و شیعیان در این زمان از خلیفه فاطمی، مستنصر جانبداری می‌نمودند^۳.

سیاست اعتدالی خلیفه و وزیر: به منظور ایجاد آرامش، خلیفه، شریف ابوجعفر را به قصر خلافت فراخواند و به حیلۀ مهمان‌نوازی، وی را تحت نظر قرارداد. به موازات آن، به قشیری اجازه داد که در مسجد قصر خلافت، خطبه ایراد کند. در ۲۲ ذوالقعدة سال ۴۶۹/۲۷ ژوئن ۱۰۷۶، وی به منبر رفت ولی تحت حفاظت محافظان مخصوص خلیفه. حضور اینان مانع از آن نشد که در بین سخنرانی، مرد کوری آیاتی از قرآن را مبنی بر آن که عقل انسانی از درك صفات مشبهة الهی عاجز است، قرائت کند. وی با این عمل، می‌خواست وابستگی طرفداران حدیث را به کلمات وحی یادآوری کند. او را از مجلس اخراج کردند^۴.

وقتی قضیه قشیری بالاگرفت، هیأتی از جانب ابواسحق شیرازی

۱- منظم، هشتم، ۳۰۵-۳۰۷- بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۱۵ و ۱۱۷-۱۱۹

ذیل، یکم، ۲۵-۲۹.

۲- ابن عقیل، ۳۵۶.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۱۷.

۴- ابن عقیل، ۳۵۸.

به خدمت نظام‌الملک اعزام شد. در محرم سال ۴۷۰/۲۵ ژوئیه ۲۳- اوت^۱ ۱۰۷۷، هیأت مذکور همراه دو نامه، یکی برای فخرالدوله بن جهیر وزیر و دیگری برای پسر او عمیدالدوله به بغداد بازگشت. متن نامه اولی محفوظ باقی مانده است. نظام‌الملک در طی این نامه، از نظامیه دفاع کرده و مراتب تعلق خاطر خویش را به مذهب شافعی و حنفی ابراز داشته است. از ابن حنبل با احترام و ستایش یاد کرده، ولی هواداران او را به بدعت‌گذاری متهم نموده و ضمناً مذهب حنبلی را عمده‌ترین مذهب بغداد به قلم نیاورده است.^۲

بنا به امر خلیفه، فخرالدوله وزیر، جلسه خصوصی تشکیل داد مرکب از شریف ابوجعفر و سه تن از رقبای اصلی اش قشیری، ابواسحق- شیرازی و ابوسعید صوفی. کوشش وزیر در این زمینه به جایی نرسید و شریف به شدت «خواجه بزرگ» نظام‌الملک را مورد حمله قرار داد و فخرالدوله را نکوهش کرد که رفتار ملایم در پیش گرفته و جرأت نمی‌کند دستور دهد قادریه را علناً در مساجد قراءت کنند. خلیفه، شریف ابوجعفر را همچنان در قصر خود تحت حفاظت نگاه داشت و به وی نه‌اجازه ملاقات با کسی را داد و نه رخصت خروج از قصر. این وضعیت همچنان ادامه یافت تا اینکه شریف بالاخره اجازت یافت که به‌خانه خواهر خود رود. در پانزدهم صفر سال ۴۷۰/۷ سپتامبر ۱۰۷۷ در همان‌جا درگذشت. از طرف دیگر، خلیفه از نظام‌الملک خواست تا ابن قشیری را فراخواند و او نیز چنین کرد.^۳

برخورد های جدید میان حنبلیان و اشعریان: کشمکشهای میان حنبلیان و اشعریان به بروز حوادث جدید منتهی گردید. در همین سال

۱- در متن فرانسوی، مؤلف سهواً ماه آوریل را به جای ماه اوت آورده است. م.م.

۲- ابن عقیل . ۳۵۹-۳۶۱.

۳- درباره ابن قشیری، نگاه کنید به یادداشت ۲۵۱ در این بطة.

۱۰۷۷/۴۷۰-۱۰۷۸ ، در حالی که گمان می‌رفت پس از عزیمت قشیری نظم و آرامش برقرار خواهد شد ، یکی از طلاب نظامیه بنام اسکندرانی در پشاپیش گروهی از رفقاییش در کوچه‌های شهر بغداد به راه افتاد و حنبلیان را به کفر متهم کرد . خلیفه ، برای جلوگیری از اختلال نظم ، دستور اخراج دانشجو را صادر نمود^۱ . در جریان فتنه قشیری ، دستگاه خلافت و عاظم را از ایراد و عطف ممنوع کرده بود . در سال ۴۷۳/۱۰۸۰ این ممنوعیت باقید شرایطی لغو شد . همه چیز حالت عادی خود را پیدا کرده بود که ناگهان شخصی به نام بکری به بغداد آمد و با کسب اجازه از نظام‌الملک در نظامیه به عطف و تعلیم مکتب اشعری پرداخت . این امر موجب بروز سه حادثه مهم شد که از خلال آنها می‌توان به استمرار منازعه میان اشعریان و حنبلیان پی برد و انعکاس آنرا بر روی اهالی بغداد دریافت .

حادثه اول بدین نحو شروع شد که مردی حنبلی که نامش مجهول مانده در ضمن خطبه‌ای شدیداً به نظامیه حمله کرد^۲ و گفت « مدرس‌ای که این مرد طوسی [نظام‌الملک] بنا کرده ، هدفش از بین بردن دین و تطمیع بی‌دینانست ». سپس حاضران را تهییج کرد که نظامیه را درهم بکوبند . سخنران را نزد ابن عقیل یافتند ، از آنجا بیرون کشیدند ، شلاقش زدند و حبسش کردند^۳ .

در شوال سال ۴۷۵/۲۲ فوریه-۲۲ مارس ۱۰۸۳ ، حادثه دیگری به وقوع پیوست . هواداران بکری به خانه قاضی ابوالحسین (متوفی به سال ۵۲۶) مورخ حنبلی مذهب و فرزند قاضی ابویعلی حمله ور شدند . کتابخانه

۱- شرح ماوقع به‌طور خلاصه در ابن بطه ، یادداشت ۲۵۱ آمده است .

۲- ابن عقیل ، ۳۷۱-۳۷۵-کامل ، دهم ، ۱۲۴-۱۲۶ .

۳- ابن عقیل ، ۳۷۲ .

اورا غارت کردند و به کتاب‌الصفاء، اثر کلامی ابویعلی دست یافتند، کتاب مذکور درباره نظرات حنبلیان در مورد صفات الهی نوشته شده بود. بگری و هواخواهانش، کتاب را به آتش انتقاد و شماتت گرفتند و آنرا خارج از دین خواندند.^۱

در همان ماه شوال و چند روز پس از حادثه اخیر، بگری تحت حفاظت شحنة در مسجد المنصور به منبر رفت و حنبلیان را کافر اعلام کرد. در عوض از پایه‌گذار مذهب حنبلی، ستایش نمود. خلیفه بالاخره بگری را نفی بلد کرد.^۲

آشوب شیعه: شیعه با استفاده از اختلافات داخلی اهل سنت، مجدداً سر برداشت. قبلاً در سال ۱۰۸۱/۴۷۱ - ۱۰۸۰، شحنة خلیفه در بغداد سازمان نیمه نظامی جوانان «فتیان» که توسط شخصی بنام عبدالقادر هاشمی و نیز ابن‌رسول رهبری می‌شد، سرکوب کرده بود. فتیان که در مسجد شیعی برائت اجتماع می‌کردند متهم به همکاری با فاطمیان مصر شده بودند.^۳ باید گفت که منازعات میان سنیان و شیعیان امامیه، هیچگاه آرامش کامل نیافته بود و این بار با چنان شدتی بروز کرد که سیاه‌ترین روزهای عصر آل بویه را به‌خاطر می‌آورد. در سال‌های ۱۰۸۵/۴۷۸ و ۱۰۸۸/۴۸۱، برخوردهای خونینی میان دو فرقه به‌وقوع پیوست.^۴ در طی سال ۴۸۲/۱۰۹۰-۱۹۸۹ وضعیت بازم وخیم‌تر شد و زدوخوردهایی که از ۲۹ صفر

۱ - ابن عقیل، صفحات ۳۴۲، ۳۴۳ و ۳۷۳.

۲ - ابن عقیل، ۳۷۴ - در همین سال ۴۷۵، ابواسحق شیرازی نزد نظام‌الملک میرود - بدایه، دوازدهم، ۱۲۳.

۳ - بدایه، دوازدهم، ۱۲۱.

۴ - درباره این حوادث به منتظم، نهم، ۱۵ و بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۲۱

و ۱۳۴ رجوع کنید.

۳/۴۸۲ مه ۱۰۸۹ آغاز شده بود تا جمادی الاول همان سال ۱۲/ ژوئیه- ۱۰ اوت ۱۰۸۹ ، ادامه یافت^۱ .

در جریان زدوخوردهای سال ۴۸۲ ، قسمتی از کرخ ، محله شیعیان غارت شد و به نظر میرسد متهاجمان می خواسته اند شیعیان را وادار به قبول تسنن کنند . در این حوادث عده زیادی کشته شدند . خلیفه مقتدی برای خاتمه دادن به حوادث و آرام کردن شورشیان مجبور شد از صدقه ، امیر حله که به داشتن تمایلات شیعی معروف بود ، کمک بخواهد^۲ .

عصبانیت محافل سنی به درجه ای رسید که علیه سیاست خلیفه و وزیرش ابوشجاع تظاهرات شدیدی ترتیب دهند . تظاهر کنندگان ، خلیفه و وزیر را به حمایت از شیعه متهم می کردند و در کوچه های بغداد فریاد می زدند: « دین واقعی مرد ! سنت از بین رفت ! بدعت جای آنها را گرفت ! خدا هم به رافضیان کمک می کند ! ترك اسلام کنیم ! »^۳ .

دستگاه خلافت برای برقراری نظم نه تنها به قوه قهریه متوسل شد بلکه از علمای شرع نیز کمک طلبید که با وعظ و خطابه ، متظاهرين را آرام کنند . قسمتهایی از خطبه ای که ابن عقیل به مناسبت وقوع این حوادث در مسجد المنصور ایراد کرده به ما رسیده است . این خطبه به خوبی ، نقش مذهبی و سیاسی علماء را برجسته می کند و نشان می دهد که علماء بنا به تقاضای مقامات خلافتی و باسلطنتی ، به طور مدام در امور جامعه شرکت می جستند^۴ . دلایلی که ابن عقیل در خطبه خود می آورد ، دلایل دینی هستند

۱ - منتظم ، نهم ، ۲۷ - ۴۹ بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۵ - کامل ، دهم ، صفحات

۱۷۰ و ۱۷۶ .

۲ - منتظم ، نهم ، ۲۷ .

۳ - منتظم ، نهم ، ۴۸ ،

۴ - منتظم ، نهم ۴۸-۲۹- ابن عقیل ، ۴۵۹ .

نظیر آنکه تصمیم به خروج از دین معادل خروج از دین است و امثال ذلك. ولی خطبه وی از استدلالات سیاسی عاری نبود. وی می کوشید تا در مقابل احساسات به‌غلیان آمده مردم، از رویه خلیفه و وزیر او دفاع کند. ابن عقیل بر این نکته تکیه می کرد که: خداوند نعمت و کرم خود را به همگان و حتی به کسانی که تظاهر و اعتراضی می کنند ارزانی داشته است. خداوند سطح هزینه زندگی را تنزل داده و به ملک امنیت عطا فرموده است. برای خلق، رئیسی [منظور خلیفه است] برگزیده، رحیم و نیکوکار و وزیر برنشانده پرهیزگار. وزیر که در هر امر خطیری به فقهاء رجوع می کند و برای هر مسئله دینی از اجماع پیروی می نماید. وزیر که در خانه خود را نبسته و غرور را بدان راه نداده است. در خانه وزیر به روی هر فقیری گشوده است.^۱

ظهور مهدی در بصره: پس از آنکه در بغداد اوضاع به حالت عادی خود بازگشت، در بصره شیعیان به صورت دیگری تظاهر کردند. این بار در جمادی الاول ۴۸۳/۲-۳۱ ژوئیه ۱۰۹۰ شخصی ادعای مهدویت کرد و توفیق یافت عده بسیاری را با خود همراه سازد.^۲ در جریان زدو خوردهایی که میان طرفداران و مخالفان مهدی در گرفت بسیاری از ابنیه منجمله کتابخانه غنی ای که عضدالدوله بنیان گذاشته بود و نیز قسمتی از بناهای خیریه از میان رفت.

سال بعد ۴۸۴/۱۰۹۲ - ۱۰۹۱، مهدی به بصره و به اهالی واسط پیام فرستاد و آنان را به قبول مهدویت خود دعوت نمود. وی خود را صاحب الزمان و مأمور امر به معروف و نهی از منکر و هدایت مردم به صراط

۱ - ابن عقیل، ۴۶۰.

۲ - منتظم، دهم، ۵۳ - بدایه، نهم، ۱۳۶.

مستقیم می‌دانست^۱.

در چنین اوضاع و احوال متشنج سیاسی و مذهبی بود که نظام الملک،

غزالی را به مدرسی نظامیه برگزید و وی در جمادی الاول سال ۲۱/۴۸۴

ژوئن-۲۰ ژوئیه ۱۰۹۱ به بغداد وارد شد.

۱ - منتظم ، نهم ۵۵ - بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۷ .

فصل دوم

دوران اقامت در بغداد

(۴۸۴-۴۸۸/۱۰۹۱-۱۰۹۵)

ورود غزالی به بغداد: غزالی در جمادی الاول سال ۲۱/۴۸۴ ژوئن - ۲۰ ژوئیه ۱۰۹۱ وارد بغداد شد و در ذوالقعدة سال ۲/۴۸۸ نوامبر - ۱ دسامبر ۱۰۹۵ آن شهر را ترك گفت . اقامت نسبتاً کوتاه غزالی (حدود چهار سال و نیم) در بزرگترین مرکز اسلامی عصر و مقر خلافت عباسی ، با وقایع بی درپی و سریعی مصادف شد که برخی از آنها در تاریخ اسلام و بر حیات و آثار غزالی تأثیر مستقیم و قاطعی گذاشته اند. از این جهت، باید گفت نقشی که غزالی در زمان اقامتش در بغداد ایفاء نموده، از نقش يك استاد مدرسه علوم فقهی بسی مهم تر بوده است.

نظامیه در اصل، يك مؤسسه خیریه بود که برای تعلیم فقه شافعی تأسیس شده بود. اما چنانکه در جریان کشمکشهای مذهبی بغداد دیدیم ،

نظامیه از این حد تجاوز کرد و در آن کلام اشعری تدریس می‌شد. نظام‌الملک، بنیانگذار مؤسسه که خود شافعی مذهب و اشعری مسلک بود، حق داشت بدون کسب اجازه از خلیفه، شخص مورد نظر خود را به ریاست آن منصوب نماید. از سوی دیگر، رئیس نظامیه که طبعاً یکی از شخصیت‌های برجسته پایتخت محسوب می‌شد به آسانی نمی‌توانست از حوادث سیاسی که در بغداد، مرکز تحریکات به وقوع می‌پیوست کناره بگیرد و موضع خود را نسبت به هر حادثه‌ای روشن نسازد. به خصوص شخصیتی به عظمت شخصیت غزالی که از اعتماد کامل وزیر برخوردار بود حتی پیش از آن که به بغداد برسد، صاحب عناوین «زین الدین» و «شرف‌الائم» شده بود. جلسات اولیه درس غزالی با استقبال عظیمی مواجه شد. به طوری که فقهای نامی زمان در جلسات درس او شرکت کردند^۱. حضور رؤسای حنبلیه، ابوظباب کلوزانی (متوفی به سال ۵۱۰ هجری)^۲ و ابن عقیل (متوفی به سال ۵۱۳ هجری)^۳ که هر دو تحت تأثیر مهارت علمی و فصاحت بیان غزالی قرار گرفته بودند، نشانه آنست که مکاتب بغداد هواخواه آرامش اوضاع بوده‌اند. با توجه به این امر، چنین تصور می‌رفت که غزالی سالهای آرامی را در بغداد بگذراند. اما چنین نشد و اندکی پس از ورود وی، بحران سیاسی از قوه به فعل گرایید و غزالی را وارد میدان سیاست ساخت. میدانی که جهیدن از آن، کار آسانی نبود. در طول چهار سال اقامت غزالی در بغداد مسأله انتقال قدرت و ماهیت آن به صورت حادی مطرح شد و بر سر آن حوادث اسفباری روی داد که تاریخ خلافت و سلطنت را به خود

۱- درمنظم، نهم، ۵۵ و بدایه، دوازدهم، ۱۳۷ به جلسه افتتاحیه درس غزالی

اشاره شده است.

2- Schismes, 211.

3- Schismes, 211-212.

آغشته ساخت.

اول ، مبارزه برای کسب قدرت
سفر ملکشاه به بغداد
(سال ۱۰۹۱/۴۸۴)

نفس امرخالی از معنی نیست که ورود غزالی به بغداد ، فقط چند ماه قبل از ورود ملکشاه و نظام الملك صورت گرفته است. سلطان و وزیرش در رمضان سال ۴۸۴ / اکتبر ۱۰۹۱ به پایتخت خلافت وارد شدند و مدت شش ماه اقامت کردند . در طول اقامت ، بعضی از مسائل خطیر سیاسی حل و فصل شد و بروخامت برخی دیگر افزوده گردید^۱.

ملکشاه مورد استقبال مقامات عالیله خلافتی و امرای حوالی (ملوک الاطراف) قرار گرفت . تنش امیر شام و اقسنقر ترکی امیر حلب از او استقبال کردند . سپس ملکشاه ، برای جلب قلوب شیعیان به عزم زیارت قبور کوفه ، رهسپار آن دیار شد . در نهم رمضان سال ۴۸۴ / اکتبر ۱۰۹۱ خلیفه مقتدی بنا به تقاضای نظام الملك ، وزیر خود ابوشجاع را پس از ده سال خدمت از وزارت عزل نمود. ابوشجاع بنا به اراده نظام الملك روانه مکه گردید و سپس در مدینه مجاور شد تا اینکه در سال ۴۸۸ / ۱۰۹۵ درگذشت. وزیر معزول در میان علمای شرع بغداد طرفداران بسیار داشت . ابن عقیل حنبلی و اصحاب عبدالصمد (متوفی به سال ۳۹۷) از وی حمایت و جانبداری می کردند . پس از ابوشجاع ، وزارت به شخصیتی ممتاز و نرم مرام بنام عمیدالدوله بن جهیر منتقل شد. یکی از فضایل وی آن بود که یکی از دختران نظام الملك را به زنی گرفته است^۲.

در اواخر همین سال ۴۸۴ / فوریه ۱۰۹۴ و در جریان مراسم جشن ولادت سلطان بود که مهدی بصره اعدام شد^۳. ملکشاه ، نظام الملك و تاج-

- ۱- منتظم ، نهم ، ۵۷-۵۸- بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۷- ابن وردی ، دوم ، ۵- کامل ، دهم ، ۱۹۹-۲۰۰ .
- ۲- بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۷- کامل ، دهم ، ۱۸۶-۱۸۷ .
- ۳- بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۷ .

الملک به کارتزیین و مرمت بغداد پرداختند، گویبی که قصدی در کار بود که پایتخت، جلای ویژه‌ای به‌خود گیرد. در حقیقت، هدف اصلی هر یک از آنان بهره‌برداری هر چه بیشتر از محبوبیتی بود که به‌مناسبت ایجاد مؤسسات خیریه در میان مردم پیدا کرده بودند^۱.

نزاع بر سر جانشینی مقتدی: روابط خلیفه مقتدی و ملک‌شاه که اصولاً زیاد حسنه نبود، ناگهان سخت تیره شد. در سال ۴۸۲/۱۰۸۹، دختر ملک‌شاه و ترکان خاتون که در سال ۴۷۴/۱۰۸۲ به عقد زوجیت خلیفه درآمده بود، فوت کرد. وی که از بی‌مهری شوهر شکایت داشت، بغداد را ترک کرده و راه اصفهان در پیش گرفته بود^۲. پس از درگذشت وی، خلیفه نه از خم مرگ همسر بلکه از بیم سلطان سفیری به خدمت ملک‌شاه فرستاد تا به‌وی مراتب تسلیمت خلیفه را ابلاغ نماید. از این ازدواج فرزندی به نام ابوالفضل جعفر نتیجه شده بود.

در سال ۴۸۴-۴۸۵، ملک‌شاه تحت تأثیر ترکان خاتون بر آن شد که خلیفه را وادار کند که ابوالفضل جعفر را که هنوز کودکي بیش نبود، به‌عنوان جانشین رسمی خود تعیین نماید^۳. اما پیش از آن مقتدی حنبلی پسر ارشد خود، ابوالعباس احمد را که به‌سال ۴۷۰ هجری تولد یافته بود به جانشینی تعیین کرده بود. ابوالعباس احمد در سال ۴۸۷/۱۰۹۴ تحت نام مستظهر به‌خلافت رسید^۴. نکته‌ای که شایسته توجه است آنست که نظام‌الملک با طرح سلطان مبنی بر پیشنهاد ابوالفضل جعفر به جانشینی خلیفه مخالف بود.

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۳۸.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۳۵.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۱۷.

۴- بدایه، دوازدهم، ۱۱۷.

از مجموعه این نکات چنین بر می آید که سلطان در اوضاع و احوالی نامطلوب، بغداد را به سوی اصفهان ترك کرده است (ربیع الاول سال ۴۸۵/ آوریل- مه ۱۰۹۲)^۱. اما دیری نگذشت که به سبب حوادثی که به ذکر آنها خواهیم پرداخت، وی مجدداً به بغداد بازگشت.

قتل نظام الملك: طبق نظر مورخان «سلطان با مقاصد خاص اصفهان را ترك گفت». در دهم رمضان سال ۴۸۵/ چهاردهم اکتبر ۱۰۹۲، نظام-الملك که در رکاب سلطان بود، در نهاوند کشته شد. قتل خواجه را عموماً کاریک جان باخته (فَدَوِی) از اسماعیلیان الموت می دانند که در لباس مبدل صوفی به خواجه نزدیک شده و او را کشته است. قاتل نیز بلافاصله به قتل رسید. در این قضیه آنچه بیش از همه شگفت به نظر میرسد آنست که غزالی در کتاب خود مستظه-ری که به ضدیت با باطنیان نوشته شده، کوچکترین اشاره ای نه به اصل حادثه می کند و نه، قتل وزیر را به اسماعیلیان نسبت می دهد. و حال آن که غزالی بخش بزرگی از موفقیت هایش را مدیون وزیر بوده و تا مرگ، به خاندان مخدوم و حامی خود وفادار باقی مانده است.

توجیه دیگری که از حادثه شده بیشتر منطقی به نظر میرسد. طبق این نظر، ملکشاه که در صدد طرد وزیر زیاده قدرتمند و زیاده ثروتمند خود بوده، در قتل نظام دست داشته است و در این کار، تاج الملك مرزبان که سخت مشتاق نیل به مقام وزارت بوده، با سلطان هم داستان شده است^۲. در تأیید این حدس قراین فراوانی وجود دارد. اول آن که، این توطئه اولین توطئه علیه

۱- منتظم، نهم، ۶۱- بدایه، دوازدهم، ۱۳۸.

۲- منتظم، نهم، ۶۳- بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۳۹ و ۱۴۰-۱۴۱-

ابن وردی، دوم، ۵- کامل، دهم، ۲۰۷-۲۱۰.

۳- ابن عقیل، صفحات ۱۳۸ و ۲۸۷.

نظام الملك نبوده است. دوم آن که ، اندکی بعد از قتل نظام، یکی از عمال وی به نام ابوسعبد بن سمحا یهودی نیز به مرگ محکوم شده و بالاخره قرینه سوم آن که ، بلافاصله پس از قتل خواجه ، تاج الملك با برخورداری از اعتماد ملکشاه و ترکان خاتون به وزارت می‌رسد^۱.

متعاقب قتل نظام الملك ، بحر ان خلافت فزونی گرفت و يك سلسله قتل‌های فجیع دیگر به وقوع پیوست.

سو مین اقامت ملکشاه در بغداد

(سال ۴۸۵/۱۰۹۲)

ملکشاه در ۲۴ رمضان سال ۲۸/۴۸۵ اکتبر ۱۰۹۲ به بغداد وارد شد و بلافاصله عمیدالدوله ابی منصور بن جهیر وزیر را که خلیفه جدیداً بنا اعطای خلعت مراتب اعتمادش را به وی تجدید کرده بود، به حضور پذیرفت^۲. در پاسخ تهنیت وزیر، ملکشاه در شتی کرد و وی را مأمور ساخت تا به خلیفه پیغام برد که «وی باید بغداد را ترك کند و به هر جای دیگر که می‌خواهد راهی شود». چون مقتدی برای فراهم آوردن اسباب سفر يك ماه مهلت طلبید ، ملکشاه پاسخ داد که «فی الحال باید خارج شود!». بالاخره پس از مذاکرات سختی ، ملکشاه با مهلت ده روزه موافقت کرد^۳. اما پیش از آن که مهلت سپری شود، سلطان در شرایط مظنونی جهان را بدرود گفت .

مرگ ملکشاه : سلطان ملکشاه در نیمه شوال سال ۱۵/۴۸۵ نوامبر

۱- منتظم، نهم، ۶۳- ابن عقیل ، ۱۳۹ .

۲- منتظم، نهم، ۶۱- بدایه، دوازدهم، ۱۳۹ .

۳- منتظم، نهم، ۶۲-۶۳ .

۱۰۹۲ در بغداد درگذشت. سلطان روز عید فطر به شکار رفته بود، پس از مراجعت از شکار، تب شدیدی هستی او را بر آتش افکند و حدت آن به مرگ وی منجر شد. چنین به نظر میرسد که سلطان توسط شخصی به نام مزدک و به تحریک کارگزاران نظام‌الملک و یا هواخواهان خلیفه مقتدی مسموم شده است.^۱

مسئله جانشینی سلطان، مسأله آسانی نبود و بر سر آن چهار پسر و برادرش تتش امیر شام با یکدیگر در ستیز درآمدند. پسران ملک‌شاه اینان بودند: برکیارق که بزرگتر از بقیه بود - محمود که از ترکان خاتون نتیجه شاه بود و به هنگام مرگ پدر فقط پنج سال داشت - محمد و سنجر از مادری دیگر. در این شرایط، برای خلیفه فرصت کمیابی پیش آمده بود تا با استفاده از نفاق وراثت ملک‌شاه به دفاع و تحکیم حقوق خود برآید.^۲

اتلام سلطنت محمود: ترکان خاتون و تاج‌الملک مرزبان که در بغداد بسر می‌بردند، مصرأ از خلیفه خواستند که نام محمود در خطبه آورده شود تا بدین طریق حکومت وی به عنوان تالی دولت خلیفه به رسمیت شناخته آید. مقتدی بالاخره با این تقاضا موافقت کرد به شرط آن که دیگر از وی نخواهند که ابوالفضل جعفر را که از دختر ملک‌شاه و ترکان خاتون نتیجه شده بود، به ولایتعهدی تعیین نمایند.^۳

سپس ترکان خاتون و وزیر، راه اصفهان در پیش گرفتند تا در آنجا پایه‌های قدرت سلطان جوان را تحکیم نمایند. در همین ایام، سفیری از جانب

۱- منتظم، نهم، صفحات ۶۲ و ۶۹-۷۴- بدایه، دوازدهم، ۱۳۹- کابل،

دهم، ۲۱۰-۲۱۴.

۲- ابن عقبیل، ۱۳۹- کابل، دهم، ۲۱۴-۲۱۶.

۳- منتظم، نهم، ۶۲- بدایه، دوازدهم، ۱۳۹- ابن وردی، دوم، ۶-۵.

آن دو به بغداد رسید. سفیر از خلیفه خواست که به تاج‌الملک وزیر اختیار دهد تا صاحب منصبان اداری را مطابق نظر خود معین کند. در واقع، رضایت دادن به این امر، مساوی با تجزیه قدرت خلافت بود. از این رو، خلیفه بدان تن در نداد. در این قضیه، غزالی با وی همراه بود و حال آن که علمای دیگر که مورد مشورت خلیفه قرار گرفته بودند، با تفویض اختیارات به وزیر موافق بودند.^۱

مداخله غزالی در این قضیه و مخالفتش با تفویض اختیارات امر استثنایی نیست. باید دانست که در آن زمان، هیچ تصمیم مهمی بدون مشورت علمای شرع اتخاذ نمی‌شد و دلیل مخالفت غزالی آن بود که تاج‌الملک، رقیب مخدومش نظام‌الملک محسوب می‌شد.

اعلام سلطنت بر کبار: چیزی نگذشت که امراء و هواداران نظام-الملک که در منطقه ری صاحب نفوذ و قدرت بسیار بودند، پسر بزرگ ملکشاه، بر کبارق را به سلطنت برگزیدند (شوال سال ۴۸۵/۴ نوامبر-۲ دسامبر ۱۰۹۲). سپس در بروجرد، تاج‌الملک وزیر را که مسبب قتل نظام‌الملک می‌دانستند دستگیر و به صورت فجیعی به قتل رساندند. بنا به روایت^۲ بعضی از مورخان، بر کبارق با کشتن تاج‌الملک موافق نبود و صلاح را در آن می‌دید که برای استفاده‌های بعدی از شخصیت وزیر، از وی استمالت شود.^۳

بر کبارق مانند سایر امرای بزرگ سلجوقی، در صدد تصرف مجدد ملک برآمد. دو موضوع خاطر وی را به خود معطوف کرده بود: یکی حضور عمویش که امیر شامات بود و دیگری وجود خلیفه که منبع مشروعیت قدرت

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۳۹.

۲- منتظم، نهم، ۶۳- بدایه، دوازدهم، ۱۳۹- ابن وردی، دوم، ۶.

۳- منتظم، نهم، ۶۲-۶۳- ابن عقیل، ۱۳۹- کامل، دهم، ۲۱۶.

محسوب می‌شد. منبعی که بیشتر ارزش رسمی داشت تا عملی، ولی به‌هر حال خالی از اهمیت نبود.

عکس‌العمل تتش: تتش، فرزند الپ ارسلان برادر تنی ملک‌شاه در شام بساط امارت گسترده بود و خود را سلطان می‌خواند و خطبه به نام وی خوانده می‌شد. وی از مقتدی خواست تا در بغداد نیز نام وی در خطبه ذکر شود اما خلیفه به لحاظ سیاستی که در قبال برکیارق اتخاذ کرده بود^۱، تقاضای تتش را اجابت ننمود.

تتش یقین پیدا کرد که قدرت فقط با پیروزی نظامی به دست می‌آید، مصمم شد که به کمک اقسنقرترکی حاکم حلب و بوران حاکم رها با نوه خود برکیارق به جنگ در آید. تتش با وجود آن که از کمک‌های دو حاکم مذکور اطمینان کامل نداشت ولی با این همه موفق شد که قسمتهایی از اراضی عراق و ایران را تسخیر کند. بدین نحو سرزمینهای رحبه، موصل، دیار بکر، همدان و آذربایجان به تصرف وی درآمد. در این هنگام، چون دو هم‌پیمان وی را رها کردند، به سوی آنان شتافت و در رزمی که بین آنان درگرفت، آن دو را کشت و متصرفات خود را تا حلب و رهاگسترش داد^۲.

وقتی تتش، وزیر خود را از میان بنوجهیر برگزید، روشن شد که وی برنامه سیاسی مشخصی را تعقیب می‌کند.

ورود برکیارق به بغداد: برکیارق، از روی احتیاط و به منظور رسمیت بخشیدن به سلطنت خود، شخصاً به بغداد آمد (ذوالقعدة سال ۴۸۶/ ۲۳ نوامبر - ۲۲ دسامبر ۱۰۹۳). این امر نشان می‌دهد که مقام خلافت، هنوز

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۴۲.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۴۵- ابن وردی، دوم، ۶.

از اهمیت و اقتدار قابل توجهی برخوردار بوده و در مبارزات و رقابت‌هایی که بر سر تحصیل قدرت جریان داشته، خلافت نقش مهمی ایفاء می‌کرده است.^۱ عمیدالدوله بن جهریر وزیر به نیابت از خلیفه از او استقبال کرد. بر کبارق از خلیفه خواست تا اعتبارنامه رسمی (تشریف) وی را صادر و نام او را در خطبه بیاورد. خلیفه با تقاضای او موافقت کرد (۱۴ محرم سال ۴۸۷/۳ فوریه ۱۰۹۴)^۲. ولی چند روز بعد، واقعه نامنظره و مظنونی حادث شد و آن مرگ خلیفه مقتدی بود.

مرگ مقتدی: خلیفه مقتدی در پانزدهم یا نوزدهم محرم سال ۴۸۷/ چهارم یا هشتم فوریه ۱۰۹۴ در بغداد درگذشت^۳ مرگ خلیفه خالی از ظن و شبهه نبود. بعضی از مورخان، بر کبارق را مسبب مسمومیت خلیفه می‌دانند به دلیل آن که وی از عمل خلیفه در شناسایی محمود به عنوان جانشین رسمی ملک‌شاه خشمگین بوده و از همان بدو ورود به بغداد به خلیفه درشتی‌ها نموده است. قرآینی چند، این نظر را تأیید می‌کنند: سن خلیفه (۳۸ سال)، حالت سرگیجه و هذیان‌گویی او به هنگام مرگ و نیز پنهان کردن جسدش به مدت سه روز و علنی نکردن آن تا اخذ بیعت برای جانشینش، ابوالعباس احمد که با عنوان مستظهر به جای پدر نشست. بنا بر این، مرگ مقتدی را باید پس از مرگ نظام‌الملک، ملک‌شاه و تاج‌الملک چهارمین قتل سیاسی مهم به حساب آورد^۴.

۱- منتظم، نهم، ۷۷- بدایه، دوازدهم، ۱۴۹.

۲- منتظم، نهم، ۸۰- بدایه، دوازدهم، ۱۴۶.

۳- منتظم، نهم، ۸۰- بدایه، دوازدهم، ۱۴۶- ابن وردی، دوم، ۶- کامل، دهم،

۲۲۹-۲۳۱، E I, III, 768.

۴- ابن عقیل، ۱۳۸-۱۴۰.

قتل ابن چهارتن، کار جانبازان اسماعیلی نبود، بلکه ابنان قربانی رقابت های شدیدی شدند که بر سر قدرت درگیر شده بود. قدرتی که خلافت، منبع مشروعیت، موضوع آن و بغداد پایتخت خلیفه، مرکز آن بود.

خلافت مستظهر: ابوالعباس احمد به هنگام خلافت، شانزده سال داشت. واقعه نگاران با وی نظر موافقی دارند. او را جوانی فهمیده، حافظ قرآن، معاصر علمای شرع و آشنای با ادبیات معرفی می کنند.^۱ مع ذلك، به قدرت رسیدن خلیفه جدید، خالی از صعوبت نبود. برکیارق که در بغداد بسر می برد، هنوز نتوانسته بود تمامی قدرت را از آن خود کند. گرچه نامش در خطبه می آمد، اما خطر رقیب و عمویش تنش همچنان بر جای خود باقی بود.

رسمیت پیدا کردن خلافت مستظهر، در طی سه مرحله به انجام رسید: مرحله اول: اولین شخصیتی که قدرت خلیفه را به رسمیت شناخت، عمیدالدوله بن جهیر وزیر بود. ابوالعباس به وی اختیار کامل تفویض کرد که از خزانه، انعام مرسوم را که به هنگام روی کار آمدن خلیفه جدید به سپاهیان می پردازند بردارد و نیز به منظور جلب قلوب برکیارق و سایر اراء و اشراف منتقد، مبالغی به آنان پردازد.^۲ به راستی معلوم نیست که شناسایی رسمی خلیفه در چه شرایطی و به چه قیمتی انجام یافته است. همین قدر می توان گفت که در این مورد گفت و گوها بسیار و چانه زدن، فراوان بوده است.

۱ - منتظم، نهم ۸۲ - بلايه، دوازدهم، ۱۵۶ - در منتظم، نهم، ۸۲ چنین آمده که سبب این دستور دشواری زمان و ناآرامی در صفوف لشکریان بوده است.

مرحله دوم : مراسم تدفین مقتدی در هجدهم یا بیست و دوم محرم سال ۴۷۷ هجری یا یازدهم فوریه ۱۰۹۴ ، سه روز پس از وفات انجام پذیرفت^۱. خلیفه مستظهر شخصاً بر میت نماز گزارد . در این مراسم برکیارق به علت نامعلومی شرکت نکرد. اما می توان حدس زد که وی به مناسبت دلگیری ای که از خلیفه متوفی داشته ، در مراسم حضور پیدا نکرده است . در عوض امرایش در مراسم تشییع جنازه شرکت نمودند .

مرحله سوم: مراسم رسمی مبايعه، بعد از مراسم تدفین برگزار شد. به این شکل که سه نفر از بزرگترین علمای بغداد با بیعت خود ، مستظهر را به عنوان خلیفه جدید باز شناختند . نفر اول غزالی بود ، بعد از او ابوبکر شاشی (متوفی به سال ۱۰۹۶/۴۸۸) که شافعی و سلفی بود، از حمله بود و از سال ۱۰۸۵/۴۷۸ به منصب قاضی القضاة منصوب شده بود^۲. سومین نفر، ابن عقیل (متوفی به سال ۱۱۱۹/۵۱۳)، سرشناس ترین عالم حنبلی زمانه بود که با مستظهر بیعت نمود .

بهران خلافت فاطمی : زمانی دراز از خلافت مستظهر نگذشته بود که برای فاطمیان دو واقعه مهم پیش آمد . در ربیع الاول سال ۱۱/۴۸۷ مارس - ۱۹ آوریل ۱۰۹۴، بدرالجمالی در قاهره درگذشت و پسرش ، ابوالقاسم الأفضل (متوفی به سال ۱۱۲۱/۵۱۵) برجای او نشست و در تمام مناصب مذهبی و سیاسی ، وزارت ، فرماندهی نظامی ، منصب قاضی القضاة

۱- بدایه ، دوازدهم ، ۱۴۶ .

۲- بدایه ، دوازدهم، ۱۴۶-۱۴۷- در مورد ابوبکر شاشی (متوفی به سال ۴۸۸) نگاه کنید به ابن عقیل ، ۲۲۳-۲۲۵ «و نه به شاشی» بطوریکه سهواً در بدایه ، دوازدهم، ۱۴۷ آمده است - منتظم، دهم، ۹۰-۹۲.

وریاست سازمان تبلیغات، جانشین پدر شد^۱. اندکی بعد، در هجدهم ذوالقعدة سال ۲۹/۴۸۷ دسامبر ۱۰۹۴، مستنصر پس از سالها خلافت، درگذشت. بر سر جانشینی وی میان فرزند ارشدش، نزار (متوفی به سال ۱۱۰۴/۴۹۷) و فرزند دیگرش احمد نزاع در گرفت تا بالاخره افضل به نفع احمد وارد صحنه شد، نزار را پس زد و احمد را تحت عنوان مستعلی (متوفی به سال ۱۱۰۲/۴۹۵) خلیفه اعلام کرد^۲.

بحران خلافت به جنگ داخلی و سپس به انشعاب جدیدی در میانه اسماعیلیان انجامید به این تفصیل که نزار به اسکندریه پناهنده شد و با کمک حاکم شهر و بخشی از اهالی علناً طغیان نمود و برای خویش، عنوان مصطفی اختیار کرد. وی گرچه در ابتداء به فتوحاتی نایل آمد ولی پس از چندی به طور مرموزی ناپدید شد. بعضی گفته اند که وی را پس از آوردن به قاهره در میانه دیواری گذاشتند و بدینصورت معدومش کردند. برخی دیگر را نظر بر آن است که وی موفق به فرار شده و به الموت، در میان طرفدارانش رفته است^۳. به هر تقدیر، از اینجا شکاف قاطعی میان نزاریه، یعنی هواداران «دعوت جدید» و مستعلیه، جانبداران «دعوت قدیم» پدیدار شد.

در این میانه اگر سلجوقیان، یکی می شدند، شاید می توانستند از مشکلات فاطمیان در مصر بهره برداری کنند و به وعده ای که بنیانگذار سلسله

۱- درباره بدره چاپ جدید دائرة المعارف اسلامی، یکم، ۸۹۴ و در ۷۰-ورد افضل نیز ۱۵۹ دائرة المعارف اسلامی، چاپ جدید، ۲۲۱-۲۲۲ و به کامل، دهم، ۲۳۵-۲۳۶ مراجعه کنید.

۲- هدایه، دوازدهم، ۱۴۸- ابن وردی، دوم، ۷- کامل، دهم، ۲۳۷-۲۳۸.

۳- برای آگاهی بیشتر از احوال نزار به دایرة المعارف اسلامی، چاپ قدیم، سوم، ۱۰۰۶ و راجع به مستعلی به همین منبع، سوم، ۸۱۹-۸۲۲ و نیز به کتاب Egxpte arabe صفحات ۲۵۵-۲۵۸ رجوع نمایید.

سلجوقی در سال ۴۴۷/۱۰۵۵ به قائم خلیفه عباسی داده بود، جامعه تحقق
پوشند. به عبارت دیگر، خلافت فاطمی را در مصر براندازند و نسنن را
مستقر سازند.

پیروزی بر کیارق: تعرض تتش علیه فرزند برادرش بر کیارق^۱، در
دوجه نظامی و سیاسی انجام پذیرفت. مواجهه نظامی تتش و بر کیارق
در حوالی ری صورت گرفت. در عین حال، تتش، امیر یوسف بن ابق را
مأمور ساخت تا به بغداد رود و از خلیفه بخواهد که نام تتش در خطبه آورده
شود^۲. در بغداد حاجبی، امیر یوسف را استقبال کرد و حال آن که وی انتظار
داشت که عمیدالدوله وزیر از او پذیرایی کند. سفیر تتش همچنان مترصد
اوضاع در بغداد باقی ماند. این امر باعث بیم و اضطراب اهالی شد که نکند
حضور امیر یوسف در بغداد، حوادث ناگواری به دنبال داشته باشد^۳.
بالاخره پس از چندی، امیر موفق به ملاقات خلیفه شد. ولسی در
همان احوال، خبر قتل تتش در حوالی ری به بغداد رسید (تاریخ قتل: ۱۷
صفر سال ۴۸۸/۲۶ فوریه ۱۰۹۵). فرزندان تتش شامات را میان خود تقسیم
کردند: دقاق در دمشق و رضوان در حلب. حیات این دو سلسله، غالباً دچار
بحران و لرزندگی بود^۴.

۱- در اینجا مؤلف سهواً نوشته است «علیه عموبش»، در حالی که می‌دانیم
بر کیارق فرزند ملک‌شاه و ملک‌شاه برادر تتش بوده است. م. م.

۲- منتظم، نهم، ۸۴-۸۵- بدایه، دوازدهم، ۱۴۸- کامل، دهم، ۲۲۲.

۳- منتظم، نهم، ۸۵- بدایه، دوازدهم، ۱۴۸.

۴- بدایه، دوازدهم، ۱۴۸-۱۴۹- ابن وردی، دوم، ۷- کامل، دهم، ۲۴۴-۲۸۵
در اینجا نیز مؤلف اشتباه کوچکی کرده است. در اصل رضوان بن تتش حکومت حماه
را به دست می‌گیرد و برادرش عبدالله بن تتش، حلب را. به دقاق همان دمشق می‌رسد.
به بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۴۸-۱۴۹ مراجعه شود. م. م.

بر کبارق، پس از کشته شدن تنش، موقعیت خود را استحکام بخشید. ولی در عین حال می‌بایست که از دو برادر ناتنی خود نیز، محمد و سنجر غافل نشود.

چنان که از زمان قائم، مقام خلافت به عنوان داور در اختلافات امرای بویهی دخالت می‌کرد، این بار کشاکش میان سلجوقیان به خلیفه فرصت داد تا به نام مشروعیت، نقش داری خود را از سر گیرد.

ترك بغداد: بیش از هشت ماه از پیروزی بر کبارق نگذشته بود که غزالی در ذوالقعدة سال ۴۸۸/۲ نوامبر - ۱ دسامبر ۱۰۹۵ بغداد را به قصد ترك دائم وداع گفت و به دمشق عزیمت نمود. در این زمان، حکومت این منطقه با دقاق یکی از پسران تنش، رقیب بر کبارق می‌بود^۱. کناره جویی غزالی ده سال به طول انجامید تا اینکه بر کبارق درگذشت و وی مجدداً به زندگانی رسمی بازگشت.

برای فهم موجبات چنین گوشه‌گیری ناگهانی، باید حتی پیش از آن که به منقذ رجوع کنیم، جایگاه سیاست را در آثاری که غزالی در مدت اقامت خود در بغداد نگاشته است تعیین نماییم. در این آثار، سیاست یا به‌طور مستقیم مورد توجه قرار گرفته است که مستظهري بهترین نمونه آنهاست و یا به اندازه کمتری، مثل کتاب اقتصاد. و یا اینکه این مسأله بطور ضمنی مورد بحث واقع شده مانند آثار فقهی، فلسفی و اخلاقی غزالی که در آنها به‌طور غیرمستقیم به بحث در مسأله نحوه تحصیل قدرت و غایت آن پرداخته شده است.

از آثاری که غزالی در مدت شش سال شاگردی جوینی تا ورود

۱- منقذ، ۱۸/۷۲- شافعیه، چهارم، ۱۰۴- ابن وردی، دوم، ۸- کابل، دهم.

به خدمت نظام‌الملک (۱۰۸۵/۴۸۷) نگاشته ، و به‌دوران قبل از ورود او به بغداد تعلق دارند، مطلب زیادی در دست نیست. به‌عکس باید اذعان کرد که اقامت چهار ساله غزالی در بغداد، از سال ۱۰۹۱/۴۸۴ تا ۱۰۹۵/۴۸۸، دوران بزرگ شکوفایی فکری وی بوده است و آثار درجه اول او متعلق به همین دوران هستند. دراصالت، این آثار شك نیست ولی تاریخ تنظیم آنها را به‌اشکال می‌توان مشخص نمود.

در آثار مذکور، همچنانکه خواهیم دید، سیاست جای بزرگی را اشغال کرده و دلیل عمده آن توجه خاصی است که غزالی در مجموعه تحقیقات و مطالعات خود به مطالعه فقه داشته و فقه در آن زمان تقریباً در برگیرنده جمیع رشته‌های اسلامی بوده است.

دوم: جایگاه سیاست در اولین آثار غزالی

آثار فقهی: از غزالی که مدرسی نظامیه، مدرسه شافعی رابرهده داشت، انتظاری جز این نمی‌رفت که در برنامه درسی خود، جای مهمی را به فقه تخصیص دهد و آنرا به‌نحو بسیار شایسته‌ای تدریس نماید. آثار فقهی غزالی که در رابطه با تدریس در نظامیه و در بغداد نگاشته شده یس‌طرح آنها ریخته شده، هرچند تاریخ دقیقشان را به‌دقت نمی‌توان تعیین نمود، ولی نفس وجودشان حاکی از آن است که فقه بر فکر متکلم نامی نفوذ و تأثیر بسیار داشته است.

در احیاء، غزالی اشاره‌ای به کتاب مختصر، اثر اسماعیل بن مزنی (متوفی به سال ۸۷۷/۴۶۴) و سه کتاب درسی کوچک و بزرگ دیگری به‌نامهای باسط، واسط و واجز می‌کند. کتاب مزنی را غزالی قبلاً خلاصه کرده‌است. سه کتاب اخیر به‌منظور تدریس عقاید شافعی نوشته شده‌اند.

تاریخ نگارش و نیز ترتیب تقدم و تأخر تاریخی آنها روشن نیست. ولی گمان می‌رود که باسط، اقدم برد و اثر دیگر باشد. این کتاب، مجموعهٔ دروس غزالی در نظامیه بوده و سالهای سال، به عنوان کتاب درسی تدریس می‌شده است.^۱ واسط پس از باسط تألیف شده و غزالی در مقدمه آن متذکر میشود که باسط با وجود نظم دقیقش، خواننده کمی داشته، به همین جهت وی خواسته است با نگارش واسط، کتابی برای استفادهٔ عموم و نیز طلاب تنظیم کرده باشد.^۲

واجز از دو اثر قبلی گرفته شده است. غزالی در مقدمه‌ای که بر آن نوشته به کتاب باسط، اشاره می‌کند و یاد آور می‌شود که واجز را به منظور شناساندن مکتب شافعی نوشته و آراء مالک، ابوحنیفه و مزنی را نیز در آن آورده است. به علاوه عقاید مختلف علمای شافعی را در مورد مسألهٔ واحده، بیان نموده است.^۳ تاریخ تألیف واجز معلوم نیست. ام. بویژ M. BOUYGES که بر اساس يك دست نوشتهٔ قدیمی قبلا به قدمت واجز عقیده داشته، بعداً تغییر نظر داده و تصریح می‌کند که این کتاب در صفر سال ۴۹۵/۲۵ نوامبر - ۲۳ دسامبر ۱۱۰۱ یعنی حوالی اواخر دوران عزلت غزالی پایان پذیرفته است. واجز که در حقیقت وسیع‌تر از آن است که نامش حکایت دارد، در میان شافعیان و به ویژه در عصر ابویان که مطالعهٔ آثار غزالی پسند روز شده بود، شهرت و محبوبیت فراوانی کسب نموده است. در شرح واجز، رافعی (متوفی به سال ۶۲۳/۱۲۲۶)، فقیه سرشناس آن عصر کتابی تحت عنوان الفتح العزیز به رشته تحریر در آورد که بسیار مورد پسند واقع شد.^۴

1- Chronologie, 12 (n.3) - Oeuvres, 17-18.

2- Chronologie, 13 (n.4) - Oeuvres, 19-24.

3- Chronologie, 13 (n.5). - Ceuvres, 25-29.

ضمناً نباید فراموش کرد که در کنار کتب درسی فوق، غزالی چندین کتاب دیگر که جنبهٔ جدل فقهی داشته، نوشته است. تاریخ نگارش برخی از آنها، احتمالاً مقدم بر تاریخ ورود وی به بغداد است. یکی از آنها کتاب *ماهذالخلاف* است که به لحاظ جهت گیری خاص و بررسی موارد اختلاف شافعیان و حنبلیان شایسته توجه ویژه ای است. به خصوص آن که کتاب مذکور در زمانی نوشته شده که میان این دو مذهب، رقابت شدیدی وجود داشته و غزالی نیز بی آن که پیوستگی فوق العاده ای به مذهب خود نشان دهد، با نگارش آن به این نوع ادبیات فقهی و حقوقی کمک نموده است.^۱

کتاب دیگری که غزالی بدان اهمیت می داده، کتاب *شفاء الغلیل فی القیاس و التعلیل* است که در مستظهری بدان اشارت شده و در اصول فقه نوشته شده است. به نظر می رسد که نگارش کتاب مذکور در دورانی صورت گرفته که غزالی هنوز به بغداد نیامده بوده است. ولی به هر حال در این مسأله شکی نیست که این کتاب قبل از آثار فلسفی مؤلف تنظیم شده است.^۲

فتاوی غزالی را نیز باید جزو آثار حقوقی و فقهی او به حساب آورد. گرچه تعیین تاریخ صدور هر یک از آنها ممکن نیست اما در اهمیت موضوعشان تردیدی وجود ندارد. به خصوص آنکه از خلال این فتاوی، می توان به توجه ویژه ای که غزالی نسبت به مسائل روزمرهٔ سیاسی داشته است پی برد.^۳

۱- در بارهٔ «مذهب»، نگاه کنید به Chronologie, 17-18 و به Oeuvres, 33.

۲- مستظهری، ۱۰۱- غزالی مکرراً از کتاب *شفاء الغلیل* یاد می کند. نگاه کنید به

Oeuvres, 38-43 و Chronologie, 18, n.12

۳- صورت فتاوی غزالی در Chronologie, 20-22 و Oeuvres, 44-40

آمده است.

معروف ترین فتوای غزالی، فتوایی است که برحسب درخواست یوسف بن تاشفین (۴۵۳-۵۰۰/۱۰۶۱-۱۱۰۷) یکی از امرای مُرابط، صادر شده است. ابن تاشفین پس از فتح مغرب و رسیدن به الجزیره بنا به اصرار سلطان اشبیلیه، معتمد بن عباد و چند امیر مسلمان آندولس، تصمیم به جنگ با مسیحیان آن دیار گرفت و در زلایه آنانرا شکست داد (رجب سال ۴۷۹/اکتبر ۱۰۸۶). آنگاه امیر یوسف به موجب فتوای غزالی اجازه شرعی یافت که امرای مسلمان متجاسر را سرکوب کند. برخی، این فتوی را متعلق به سالهای آخر تدریس غزالی در نظامیه دانسته اند. ولی اسناد آن به سالهای قبل از ورود مؤلف به بغداد، صحیح تر به نظر می رسد^۱.

فتوای سیاسی دیگر مربوط به مسأله لعن علی یزید بن معاویه است که به نظر شیعه مسؤول فاجعه کربلاست و مانند پدر، کینه شدیدی نسبت به خاندان نبوت در دل داشته است^۲. در احیاء، غزالی بی آنکه نام یزید را بیاورد، مسأله لعن علی او را مورد بررسی قرار می دهد و به این نتیجه می رسد که نه تنها لعن بک مسلمان جایز نیست بلکه مجاز و ارجح آن است که از خداوند بخشایش او خواسته شود. این فتوی که به دوران اقامت در بغداد اسناد داده شده، یکی از شواهد متعددی است که نشان می دهد غزالی طرفدار رویه بخشایش و اغماض در میان مسلمانان بوده است. توجیه دیگری که می توان از آن نمود، آن است که احتمالاً قصد وی کنار آمدن بسا مکتب حنبلی بوده است. زیرا این مکتب در بغداد، قدرت فراوان داشته و همواره جانب معاویه و پسر او یزید را گرفته است. نکته دیگر که می تواند علت صدور چنین فتوایی را روشن سازد اینکه همچنان که قبلاً گفتیم کیاء هر اسی

1— Chronologie, 20 (n. 13).

2— Chronologie, 20 (n. 14).

در تاجیه مدرسه رقیب نظامیه، تدریس می کرده و او به عکس غزالی لعن یزید را جایز می شمرده است.^۱

با وجود ناروشنی هایی که در مورد تاریخ نگارش آثار متعلق به دوران اقامت در بغداد موجود است. با این همه می توان نتیجه گرفت که فقه چه در دوران ماقبل و چه در دوران مابعد از اقامت در بغداد، همواره مورد توجه خاص غزالی بوده است. دیگر آن که با کمک اعترافات وی در منقذ، می توان نتیجه دیگری گرفت مبنی بر آن که در تحول دینی غزالی، گونه ای بریدگی وجود دارد که دو دوره مشخص زندگانی او را از هم جدا می سازد: دوره فرورفتگی در شرع و فقه و دوره گرایش به تصوف و فرورفتگی کامل در خود.

آثار فلسفی: غزالی به موازات مطالعات فقهی و حقوقی که در سالهای بغداد، اشتغال اصلی وی را تشکیل می داده به مطالعه فلسفه یونان نیز تعلق خاطر داشته است. در منقذ، غزالی به ما چنین می گوید: «مجدانه به مطالعه فلسفی پرداختم و اوقاتی را به این کار تخصیص دادم که از تدریس علوم دینی و تهیه رسالات، خلاصی داشتم. بدین طریق، توانستم آثار فلسفی را بخوانم بی آنکه از استادی کمک خواسته باشم»^۲. بنابراین چه در احیاء آمده، منظور غزالی در اینجا از علوم دینی عبارت است از فقه، کلام، علم القاب و اندکی حدیث. در زمینه اخیر، غزالی دست زیادی نداشته و در این باب متخصص متوسطی بیش نبوده است. غزالی به گفته خود چنین ادامه می دهد: «به لطف حق، توانستم در ظرف دو سال فلسفه را بفهمم. قریب یکسال نیز درباره آن اندیشیدم، پیش می رفتم، پس می آمدم و به اعماق و خطرهای

۱- احیاء، سوم، ۱۰۶-۱۰۸.

۲- منقذ، ۱۸/۷۱.

ناپیدای آن پی بردم تا این که بالاخره دریافتم که محتوای آن چیز دیگری جز تخیلات و مسائل مغایر با دین نیست.^۱

ثمرة کنجکاوی های فلسفی غزالی، دو کتاب بزرگ مقاصد و تهافت است. در این دو کتاب، سیاست بطور مستقیم مطرح نشده ولی در قالب مباحث مربوط به خداشناسی، پیدایش جهان و علم الانسان بدان اشارت رفته است. غزالی بیشتر سعی خود را در راه تجزیه و تحلیل و نقد آثار فارابی و ابن سینا به کار برده است. اما در هیچ یک از دو کتاب فلسفی اش، نه از سیاست این دو اندیشمند نقد می کند و نه حتی به معرفی آنان می پردازد. سکوت غزالی در این باب نباید موجب تغافل شود زیرا می دانیم که سیاست به ویژه در نظام فکری فارابی جای مرکزی را اشغال کرده و اساسی ترین مهره نظام وسیع این اندیشمند را تشکیل می داده است.^۲ آثار بزرگ فارابی، همگی آثار سیاسی هستند. از مشهورترین آنها نام ببریم: مدینه فاضله، کتاب السیاسیه و کتاب السعادة. در اینکه فارابی در نگارش این آثار تحت تأثیر جمهوری و قوانین افلاطون بوده شکی نیست اما آنچه درخور دقت است، آن است که وی می کوشیده تا آنها را از طریق نظام عقیدتی معتزله و امامیه تفسیر نماید و بر این اساس، نظام سیاسی ویژه خود را بنیان گذارد.

غزالی، فلسفه سیاست را بر مبنای ماوراء الطبیعه و از دیدگاه ابن سینا آموخته است. ابن سینا گرچه در طبقه بندی علوم، جای چشمگیری به سیاست تخصیص می دهد اما واقعبین آن است که در نظام خاص شخصی

۱- منقذ، ۱۸/۷۱.

۲- در باره فارابی به کتاب ما Schismes، صفحات ۱۵۸-۱۵۹ و ۴۰۷ و

۲۲۰-۲۲۱ مراجعه نماید.

وی، بلندی مقام سیاست به درجه بلندی آن در نزد فارابی نیست^۱. از سوی دیگر در فهم فلسفه سیاسی، رسائل اخوان صفا به غزالی کمک بسیار کرده‌اند. غزالی در منقذ به شناسایی رسائل اشاره نموده و نویسندگان آن را باطنی نشمرده، بلکه از فلاسفه دانسته است^۲. به همین جهت می‌توان گفت وقتی غزالی به رد آراء فلاسفه در باب الهیات، خلقت جهان و تشبیه می‌پردازد، به طور غیر مستقیم رسائل اخوان الصفاء را مورد انتقاد قرار می‌دهد. با این‌همه، ابن تیمیه درست تشخیص داده آنجا که می‌گوید در باب فلسفه، غزالی ساخته شدن خود را به ابن سینا، ابوحیان توحیدی و رسائل اخوان الصفاء مدیون است^۳.

غزالی در مقاصد که نگارش آن به ظن قریب به یقین در طی سال ۲۱/۴۸۷ ژانویه ۱۰۹۴-۱۰ ژانویه ۱۰۹۵ پایان پذیرفته، کوشیده تا بی آن‌که بر روی اختلاف نظرهای فارابی و ابن سینا انگشت بگذارد، از فلسفه آنان گونه‌ای دید کلی به دست بدهد. بدین ترتیب وی نظر آن‌دو را در باب منطق، در باب علم کائنات، در باب علم الانسان و بالاخره در باب نظریه تظاهر بیان داشته است.

آشنایی غزالی با میراث فلسفی یونان و شاخه نو افلاطونیان که مورد توجه محافل روشنفکر آن زمان بوده، بطور عمیقی بر روی خلاقیت بعدی وی اثر گذاشته است. نتیجه این آشنایی آن‌که غزالی به موازات وابستگی عقیدتی به تسنن، به ساختن نوعی فلسفه دینی پردازد و نشان داده که پیوستگی به اصول اعتقادات اسلامی و آشنایی با دانستیهای نظری و

۱- درباره ابن سینا به کتاب ما Schismes، صفحات ۱۸۶-۱۸۷ رجوع کنید.

۲- منقذ، ۲۶-۲۷/۸۳-۸۴.

علمی، چنانکه فلسفه آنها را در خود جمع دارد کاملاً با یکدیگر مطابقت دارند.

در مقاصد، غزالی طرح کتاب دیگر خود، تهافت را اعلام می‌کند. تهافت که می‌توان آنرا کتاب «خودشکنی فلاسفه» نامید در محرم سال ۱۱/۴۸۸ ژانویه - ۹ فوریه ۱۰۹۵ پایان پذیرفته است. در این کتاب، فلاسفه با ملایمت مورد بازجویی قرار گرفته‌اند. غزالی، فلاسفه را خارج از دین نمی‌داند مگر در سه مورد: اعتقاد به ازلیت و ابدیت عالم - انکار علم خدا به جزئیات امور و رستاخیز جسمانی. در موارد دیگر، فلاسفه به اشتباه، به - انحراف و به بدعت‌گذاری متهم شده‌اند.^۱

از آنجا که سیاست هیچ‌گاه از الهیات و فلسفه جدا نبوده، می‌توان گفت سه اصل فوق که اعتقاد به آنها موجب تکفیر شناخته می‌شده، از محتوای سیاسی عاری نبوده است. به عبارت دیگر:

- اعتقاد به جاودانی بودن عالم چه در گذشته (ازلیه) و چه در آینده (ابدیه)، اصل ربوبیت و قدرت خداوند واحد خالق و مقنن را که نظام عقیدتی اسلام بر آن استوار آمده است دستخوش تزلزل می‌ساخته و به نظریه ثنویت نزدیک می‌شده است.

- انکار علم خدا به جزئیات و اسناد آن علم به ملائک آسمانی، نظریه تسنن را در مورد محاکمه اخروی مورد تردید قرار می‌داده است. چون این محاکمه وقتی می‌تواند تحقق پیدا کند که خداوند داور حاکم از اعماق افکار آفریده‌های خود خبر داشته باشد.

- رد رستاخیز جسمانی، انکار صریح قرآن و سنت است. تکذیب وحی است، آن هم در موضوعی که عقل عاجز از درک آن است. در این باب

حتی استعمال شیوهٔ تأویل در تفسیر آیات که در مورد صفات الهی معتبر شناخته می‌شود، به کلی قدغن است. از سوی دیگر، رد نشوز جسمانی معادل قبول ابدیت دو اصل روح و جسم است که انسان از آن ساخته آمده و نتیجه جبری اصول منتجه از فلسفه می‌باشد.

سواى سه اصل مورد بحث، فلاسفه در بقیهٔ آراء خود با فرق اسلامی و بویژه بسا معتزله قرابت فکری دارند^۱ فلاسفه به سان معتزله، صفات الهی را انکار و قابل به نظر به علیت هستند یعنی معتقدند که علل واحد، به طور جبری و اجتناب ناپذیر، معلولهای واحد دارند (نظریه تولد^۲). وجه مشترك دیگر آنان، انکار معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء است^۳. به نظر غزالی، داشتن نظریاتی این چنین برخلاف سه موردی که قبلاً ذکر شد، موجب خروج از دین و تحمل مجازاتهای تبعی ناشیه از آن است. در اینجا مسأله تکفیر مطرح می‌شود که ما آنرا در صفحات بعدی مطالعه خواهیم کرد.

غزالی در رد فلاسفه، استدلالات خود را بر عقل و شرع پایه می‌گذارد. برای تفسیر شرع، بر اعتقادات مکتب اشعری تکیه می‌کند. در این طریق، وی تنها يك الهی صرف نیست بلکه مرد اخلاق و مسرد فقه نیز هست و برای نتایج علمی مفاهیم نظری، اهمیت فراوان قائل است.

در مقدمهٔ تهافت، غزالی تصریح می‌کند که آنچه او را به رد فلاسفه واداشته، صرف ملاحظات نظری نبوده بلکه بیشتر به لحاظ نتایج عملی آن نظریات است. وی در اعترافاتش از قلت عده فلاسفه‌ای که تکالیف دینی را انجام می‌دهند و از منهیات می‌پرهیزند شکایت می‌کند و تکبر و خود-

۱- تهافت، ۳۷۶-۳۷۷.

۲- تهافت، ۲۷۰-۲۷۱.

۳- تهافت، ۲۷۱-۲۹۶.

پرستی آنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد.^۱

در همین کتاب تهافت، غزالی به‌طور مبهمی از کتاب دیگری به نام کتاب معیارالعقل که قبلاً نوشته یا در دست نوشتن داشته، نام می‌آورد و به خواننده توصیه می‌کند برای فهم بهتر تهافت و آشنایی با اصطلاحات فلاسفه در زمینه منطق و علم‌الانسان بدان رجوع نماید.^۲ کتاب دیگری که از آن یاد شده، کتاب معیارالعلم است که تاریخ نگارش آنرا به طور عموم سال ۱۰۹۵/۴۸۸ یعنی در فاصله پایان تهافت و ترك بغداد دانسته‌اند. در معیارالعلم، غزالی می‌گوید آن را بدین سبب نوشته که اصطلاحات استعمال شده در تهافت روشن و مشخص شده باشند و در پایان آن، از کتاب دیگری اسم می‌برد به نام میزان العمل که در صفحات بعدی، از آن یاد خواهیم کرد.^۳

غزالی، همچنانکه خود می‌گوید در تهیه معیارالعلم هدف وسیع‌تری را تعقیب می‌کرده و می‌خواسته کتابی نوشته باشد در اسلوب منطقی که به کمک آن، بتوان به یقین علمی رسید. در مقدمه آن، وی از چهار کتاب دیگر یاد می‌کند که قبلاً در همین زمینه نوشته است. تصور می‌رود این چهار کتاب متعلق به دوران قبل از اقامت وی در بغداد باشند.^۴

معیارالعلم کتابی است در منطق و تا اندازه زیادی تحت تأثیر منطق ابن سینا قرار دارد. در این کتاب، غزالی با تسلط کامل، فرهنگ فلاسفه، قیاس، حد [منطقی] و بالاخره درجات استدراك را یکی پس از دیگری مورد

۱- تهافت، ۵.

۲- تهافت، ۱۷.

۳- راجع به کتاب معیار به 25-26 Chronologie و 70-71 Oeuvres.

(n°18) رجوع کنید.

۴- معیار، ۲۷.

مطالعه قرار می‌دهد.

غزالی به منطق از دیدگاه يك فقيه یا متشرع که به اصول شرع توجه خاصی دارد، توجه کرده و آن را به کار برده است. در این طریق، وی می‌خواهد مراتب و درجاتی را که برای تفسیر و تعبیر صحیح شرع لازمست تعیین و مشخص سازد. و نیز تمیزی قائل شود میان مسائلی که به آنها به یقین می‌توان رسید و مسائلی که یقین در آنها راه نداشته و باید به ظن اکتفاء نمود. قصد دیگر وی آنست که منطق شرعی یا فقهی را در قواعد عمومی منطق جای دهد تا بدین وسیله تضادی را که بنا به عقیده معتزله میان عقل و شرع وجود دارد از میان بردارد. برای وصول به این هدف، غزالی در استدلالات خود امثله و دلایل بسیاری از فقه، رشته مورد توجه آن زمان اخذ می‌کند.^۱

اخلاق و سیاست در میزان: در منقذ، غزالی نقل می‌کند که پس از مطالعات علوم دینی به تصوف گراییده است.^۲ در مستصفی مجدداً مسأله تربیت فکری خود را از سر می‌گیرد و می‌گوید که از سنین کودکی به مسائل فقهی علاقه خاصی داشته است. زیرا: «فقه چه از جهت معنوی و چه از نظر مادی، مزایای مهمی در بردارد.»^۳ و چنین ادامه می‌دهد که «تعداد قابل ملاحظه‌ای کتاب در فقه اعم از فروع و اصول نگاشتم، سپس به علوم مربوط به حیات اخروی و مسائل مربوط به اسرار عمیق دین علاقه پیدا کردم و در

۱- نظریه تضاد عقل و شرع را بعضی به ابوالهذیل حلاف نسبت داده‌اند. به کتاب Schismes، صفحات ۱۰۲-۱۰۳ نگاه کنید. ابوالهذیل حلاف (متوفی به سال ۸۵۰/۷۸۴۱) طرفدار مکتب اعتزال است که در اثبات اصول عقاید مکتب خویش کتابی به نام کتاب الحجج نگاشته است. م.م.

۲- منقذ، ۳۵/۹۵.

۳- مستصفی، یکم، ۳-۴.

این مورد نیز کتبی نگاشتم بسیط مثل کتاب احیاء و کتبی نوشتم وجیز مثل کتاب جواهرالقرآن و کتبی دیگر نوشتم که درمیانه این دو قرار داشت مثل کتاب کیمیای سعادت»^۱.

در صورت بالا، غزالی ذکر می‌کند که کتاب میزان العمل نمی‌کند. این کتاب را حکمت هاشم به طرز ارزنده‌ای به فرانسه ترجمه کرده است. اصالت این کتاب و تعلق آن به غزالی به طرز آنکه این اثر بدست ما رسیده، گاهی مورد تردید و شبهه واقع شده است. اما به نظر ما در اصالت میزان العمل شکمی نیست، منتهی باید تاریخ نگارش آنرا معلوم ساخت. به نظر حکمت هاشم، محقق عالیقدر آثار غزالی، کتاب مذکور کتابی است متأخر که نگارش آن در فاصله سالهای ۱۱۰۲/۴۹۵ و ۱۱۱۱/۵۰۵ انجام یافته است. زیرا مسلم است که میزان بعد از پایان پذیرفتن منقذ (به نظر عامه محققان سال ۱۱۰۶/۵۰۰) نوشته شده است.

بنابراین، میزان العمل را باید متعلق به دوران بازگشت غزالی به تدریس رسمی دانست. در این فرض، این کتاب بهترین و مهمترین وسیله مطالعه تحول روحانی غزالی و به تعبیر دقیقتر از زنده‌ترین سندی است برای دریافت حالات درونی وی در سالهای آخر عمر. مثلاً در همین کتاب، غزالی بی آنکه تا حد انکار رستاخیز جسمانی پیش رود، نسبت به وجود لذایذ جسمانی در عالم دیگر تردید کرده است.^۲

به نظر ما، میزان را تا این حد متأخر دانستن صحیح نیست. زیرا اگر چنین می‌بود، می‌بایست میزان از احیاء که بزرگترین اثر غزالی بشمار می‌رود، ذکر می‌و یا نقلی کند و حال آنکه چنین نیست. به عقیده ما میزان در

۱- مستصفی، یکم، ۴.

مجموع آثار غزالی يك مرحله بینابین است و درمیانہ آثار مربوط به اقامت در بغداد و آثار متعلق به دوران گوشه گیری نوشته شده است. بسان احیاء، غزالی در میزان جای وسیعی به علم القاب میراث حسن بصری و به «طریقت صوفیان» اختصاص می دهد^۱. «طریقت صوفیان» در واقع نوعی شیوة روحانی و اخلاقی است که به وسیله آن، سالک طریقت خود با تجربه شخصی (معرفه) محتوای پیام وحی شده را درمی یابد و سپس مریدان را بطور مفیدی در دین و دنیا ارشاد می کند.

غزالی، شیوة صوفیان را بنا به عادت همیشگی اش غالباً با ذکر تجربیات شخصی خود مشخص می سازد. مثلاً درباره گرایش خویش به تصوف چنین می گوید که پس از آنکه به طریقت صوفیان تمایل حقیقی پیدا کرده از یکی از مقامات صوفی که نامش را ذکر نمی کند ولی می توان حدس زد که آن مقام، فارمدی بوده است خواسته تا او را راهنمایی کند و این مرشد، وی را از قراءت مستمر قرآن نهی می کند و به او نصیحتی می نماید که غزالی آنرا به هنگام ترك بغداد به خاطر داشته است و آن نصیحت این است که باید خود را از هرگونه پیوستگی با این دنیا، با پدر و مادر، با فرزند، با ثروت، با آب و خاک، با علم و مقام آزاد کرد و سپس در گوشه ای زاویه گزید و در آنجا به انجام فرایض و رواتب پرداخت. برای آن که فکر مستمراً متوجه ذات حق باشد، باید اسامی حق را دائماً یاد کرد (ذکر) و در انتظار درخشش های درونی (فتوح) بود که ذات حضرتش فقط به مقربان درگاه خویش عطاء می فرماید^۲. با این همه، غزالی طریقت صوفیان را به صورت مطلقى تحمیل نمی کند و پذیرش آن را به درجه استعداد و

۱- میزان، ۳۰/۳۴-۳۳/۳۸-۱۴۶/۱۶۱.

۲- میزان، ۳۱/۳۴.

آمادگی روانی افراد وامی گذارد^۱.

غزالی، طریقت صوفیان را به طریقت متألّهین و به خصوص متألّهین اشعری مسلک گره می زند^۲. و از این رویه هیچ گاه باز نمی گردد. به همین سبب وی با تفسیر مقصور و تنگی که عموماً از مذهب می شده، مخالف است. به نظروى، عالم واقعی آنکس نیست که نظریات يك مذهب را یکجا بطور خشک و سربسته بپذیرد. حال خواه این مذهب، مذهب معتزله باشد یا مذهب اشاعره. به عکس عالم واقعی آنکس است که با کوشش و تعمق شخصی (اجتهاد) بتواند در چهارچوب ثروت فرهنگی اسلام، حقیقت مخصوص به خود را سازنده آید^۳.

همانطور که بعدها ابن تیمیّه متذکر می شود^۴، دامن غزالی از گذرگاه فلسفه «ته رنگ فلسفی» برداشته و این مطلب از تعریفی که غزالی در میزان از اخلاق می کند به سهولت استدرک می شود. او اخلاق را بر علم الانسان و به ویژه بر قائمه نفس استوار می داند.

بنابر آن چه گذشت می توان گفت میزان کتابی است اخلاقی مبتنی بر این اصل که صفات نیک و بد را شرع تعیین نموده و بهترین طریق، طریق واسط و راه اعتدال است. بر این اساس، غزالی نظریه اخلاقی خود را بر حکمت و شجاعت و عفت و عدالت، چهار فضیلتی که ریشه یونانی دارند پایه می گذارد^۵. در میزان، سیاست به عنوان نتیجه و ادامه دین و اخلاق، جای مرکزی را اشغال کرده است. به اعتقاد غزالی، سیاست فنی است که

۱- میزان، ۳۴/۳۸.

۲- میزان، ۱۴۶/۱۶۱.

۳- میزان، ۱۴۶/۱۶۱.

4- Essai, 82.

۵- میزان، ۵۶/۶۳-۵۷/۶۲.

رویه‌های مطلوب را در موقعیت‌های عینی حیات، تعیین می‌کند. هر انسانی در رابطه با موقعیت‌اش، صاحب سیاست است اعم از آن که حوزه و قلمروی اجرای آن به مسائل شخصی و فردی منحصر باشد و یا به رهبری دولت و حکومت. دین و سیاست حکم دوهمزاد را دارند. دین اساس است و قدرت نگهبان آنست^۱. باز در نظریهٔ مربوط به مشاغل و حرف که غزالی در این جا طرح و در احیاء نیز بدان اشارت می‌کند^۲، وی سیاست را جزو لازم‌ترین مشاغل حیات و جامعه می‌شناسد و حتی شریف‌ترین آنها می‌داند^۳. ولی سیاستی که مورد نظر اوست، سیاستی است بر اساس عدالت و در این مورد، واقع بینی علمی غزالی را وادار می‌کند که در میزان تصریح کند که انطباق سیاست بر عدالت بیشتر يك آرزوست تا يك واقعیت. وی می‌نویسد: «عدالت یکی از فضایل نیست بلکه مجموعهٔ آنهاست. مثلاً وقتی در ادارهٔ مملکت، تعادل پسندیده (ترتیب محموده) میان پادشاه، سپاهیان و رعیت برقرار شود به نحوی که اولی بصیر و قاهر باشد، دومی نیرومند و مطیع و سومی فرمانبردار، در این صورت می‌گویند عدالت مستقر شده است. حال اگر شرایط فوق بعضاً وجود داشته باشند، نمی‌توان گفت عدالت برقرار شده است. همین مطالب در مورد آدمی صادق است. اگر فضایل آدمی هم آهنگ و متعادل باشند عدالت وجود پیدا کرده است. بعلاوه تعادل در خصایل، جبراً به تعادل در روابط با دیگری و به عبارت دیگر به تعادل در معاملات و نیز تعادل در سیاست منتهی می‌شود و در واقع این دو تعادل، نتیجهٔ یکدیگرند. بدین ترتیب، می‌توان اصطلاح عدل را

۱- میزان ۸۷/۷۸. [این مطلب در نصیحة الملوك به عین عبارت چنین آمده است: «ونیکوترین چیزی که پادشاه را بیاید، دین درست است زیرا که دین و پادشاهی چون دوبرادرند از يك شکم مادر آمده ... ص ۱۰۶]. م. م.

۲- میزان، ۱۰۵/۹۶.

۳- میزان، ۱۰۶/۹۷.

به تعادل رضایت بخش (ترتیب محموده) تعبیر کرد. خواه این تعادل در خصایل باشد یا در رابطه با دیگری یا در اداره مملکت.^۱

به نظر غزالی، در عدالت در روابط با دیگری یعنی رعایت حد واسط میان مغبون شدن و مغبون کردن - یعنی گرفتن آنچه را که حقاً باید گرفت و دادن آنچه را که باید داد، در صورتی که غبن معامله‌ای است که در آن يك طرف زیاده بگیرد و طرف دیگر زیاده بدهد.^۲ «عدالت در سیاست عبارتست از استقرار ترتیبی میان اعضای جامعه بسان ترتیبی که در اعضای بدن آدمی وجود دارد، به نوعی که جامعه از طریق ایجاد هم‌آهنگی و همکاری میان اعضای ترکیب دهنده‌اش بتواند به هدف اصلی (غرض مطلوب) خود یعنی به ساختن جامعه‌ای که بسان نظم و ترتیب بدن انسان کار کند موفق آید. بدین نسق، مردم به طبقاتی تقسیم می‌شوند: طبقه‌ای که دیگران به آن خدمت می‌کنند و اعضای آن طبقه خدمت کسی را نمی‌کنند، طبقه‌ای که فقط خدمت می‌کند و کسی به اعضای آن خدمت نمی‌کند و بالاخره طبقه دیگر که متقابلاً به یکدیگر خدمت می‌کنند»^۳. «عدالت بین دو ردیلت قرار نگرفته، بلکه تنها نقطه ضد يك ردیلت است: جور. زیرا میان نظم و بی‌نظمی وسط وجود ندارد و اگر آسمان‌ها وزمین، اینچنین استقرار یافته‌اند بدین سبب است که ترتیب عالم شبیه ترتیب واحد است، یعنی ترتیبی که در آن قوا و عوامل متعاون یکدیگرند»^۴.

نتیجه آنکه، انسان و جامعه باید از غایتی تبعیت کنند که در ماورای آنها قرار گرفته است. این غایت را بآن عطاء می‌کند و آن سرنوشت

۱- میزان، ۷۰/۶۲.

۲- میزان، ۷۰/۶۲.

۳- میزان، ۷۰/۶۲.

۴- میزان، ۷۱/۶۲.

اخروی آنانست. زیرا خوشبختی آدمی بستگی به نتیجه اعمال وی دارد و نه به متعلقاتی که در این دنیا بدست آورده است. چون دنیویات چه اخلاقی، جسمانی و یا اجتماعی نظیر خانواده، ثروت، حسب و نسب و قدرت همگی دارایی‌های مست پا و گذرایی هستند و نمی‌توانند غایت حیات آدمی باشند و لسی می‌توان از آنها به عنوان وسیله برای وصول بهتر به هدف نهایی که تحصیل صلح و خوشبختی از راه خدمت به خداوند است استفاده نمود.

سوم: مستظهری

تاریخ و کیفیت مستظهری: غزالی چه به لحاظ تربیت فقهی و چه به جهت توجهی که به افکار فلاسفه داشته و نیز چه به مناسبت شوقی که از دیر زمان نسبت به معرفت از خود نشان می‌داده، مسأله سیاست را در سطح نظری مورد مطالعه قرار می‌دهد. بدین نحو است که مسائلی نظیر حاکمیت، ریشه و غایت قدرت، روابط میان دین و دولت، توجه او را به خود جلب کرده است. از سوی دیگر، شگفت به نظر می‌رسید اگر غزالی که معتقد به هم‌آهنگی ذاتی و پیوسته علم و عمل بوده و این دو را در یکدیگر فرو رفته می‌دیده، مسأله سیاست را در قالب شواهد زنده و در رابطه با وضعیت سیاسی که وی شاهد آن بوده است، مد نظر قرار نمی‌داد. در هر صورت به نظر او شناخت واقعی، اعم از شناخت عقلی و حسی از طریق باطن به عمل می‌آید و باطن است که موضوع شناسایی را هم‌چنانکه با تجربه می‌توان دریافت، درمی‌یابد.

امردیگری که موجب تعهد عمیق سیاسی غزالی گردیده، موقعیت اجتماعی او بوده است: در مقام مدرسی نظامیه مشهورترین مدرسه بغداد،

و به مناسبت اعتمادی که با شخصیت ترین وزراء عصر به وی داشته و نیز به لحاظ مشورت‌هایی که در مواقع خطیر با وی انجام می‌داده، غزالی در عمق سیاست غوطه‌ور بوده است. یکی از آثار بزرگ او که حاصل ایام اقامتش در بغداد است، گواه بردرگیری اوست در عالم سیاست. از این گذشته، غزالی خود از همان صفحات اولیه کتاب به تشریح مقتضیاتی که موجب تحریر آن شده است می‌پردازد. در هنگام اقامتش در بغداد، وی تمایل پیدا می‌کند که با نوشتن کتابی در دین، به خلیفه مستظهر خدمتی کند. اما در انتخاب موضوع دچار تردید می‌شود و نمی‌داند چه موضوعی بیشتر می‌تواند مورد توجه خلیفه قرار گیرد. بالاخره، خلیفه به دودلی غزالی خاتمه می‌دهد و از وی می‌خواهد تا آن کتاب را در رد باطنیه بنویسد^۱.

این کتاب اندرزنامه نیست که مؤلف به موجب تکلیف امر به معروف و نهی از منکر نوشته باشد، بلکه کتابی است در فرماندهی و آمریت. در باب چگونگی تألیف مستظهری، غزالی در منقذ جریان را قریب به آنچه در بالا آورده شد، نقل می‌کند. اما میان دو بیان واقعه، تفاوتی وجود دارد. شرحی که در منقذ آمده بدین صورت است: «در فکر نوشتن کتابی بودم در باره عقاید باطنیه. اتفاقاً در همین زمان خلیفه از من خواست که در این باب کتابی بنویسم و بدین نحو به شوق درونی‌ام، عامل خارجی افزوده شد. متون و اقوال طرفداران تعلیم را جمع آوردم و مطالب جدید آنان را که با گفته‌های باطنیان اولیه اختلاف داشت در مد نظر قرار دادم و بدین قسم، کتابی نوشتم منظم که در آن به آراء باطنیان، جواب‌های کامل داده شده است».

در مقدمه مستظهری، غزالی هدف را از نوشتن آن چنین بیان می‌دارد:

«این کتاب^۱ نوشته شد تا هم به کار متخصصان آید که خواهان استدلال عقلی هستند و هم برای عامه مردم مفید فایده باشد. زیرا همه به چنین ردیه‌ای نیازمندند»^۲. در مورد کیفیت فنی کتاب، در همان مقدمه متذکر می‌شود که قصد وی پرهیز از پرگویی و نارساگویی است. پرگویی موجب ملالت خواننده می‌شود و نارساگویی، خواننده را به مقصود نمی‌رساند.

در باب منابع کتاب، غزالی هیچیک از متون اسماعیلی را نقل نمی‌کند. گرچه در منقذ در دو مورد از رسائل اخوان الصفا^۳ یاد می‌نماید، ولی هم‌چنانکه گفته شد وی نویسندگان آنها را باطنی نمی‌داند، بلکه فیلسوف می‌شمارد^۴ مع ذلك بعید به نظر نمی‌رسد که غزالی در تهیه مستظهری به متون اسماعیلی رجوع نکرده باشد. اما مسلم آنست که وی، پیروان فرقه باطنی را مورد سؤال قرار داده و از وجود «دعوة قدیمة» آگاهی داشته و «دعوة جدیدة» را که با قیام ابن صباح جهش می‌گیرد می‌شناخته است. به علاوه می‌توان ادعا کرد کسانی را که غزالی تحت نام نابتة الزمان «علفهای هرزه‌زمان» نامیده است، در واقع همان هوخواهان «دعوة جدیدة» هستند.^۵

بنابراین منابعی که غزالی در مستظهری از آنها یاد می‌کند کتبی هستند که قبلاً در مورد باطنیان نوشته شده و غزالی از آنها اطلاع داشته است. بی آنکه قصد تاریخ نویسی داشته باشد، بدو از کتب تاریخی استفاده

۱- منقذ، ۸۵-۸۶/۲۸.

۲- مستظهری، ۷-۸.

۳- مستظهری، ۸-۹.

۴- منقذ، ۸۳-۸۴/۲۶-۲۷.

۵- مستظهری، صفحات ۹ و ۴۲.

کرده و سپس نوشتجاتی را مورد استناد قرار داده که در رد باطنیان نوشته شده و در آنها از مواردی صحبت به میان آمده که باطنیان، آنها را از فلاسفه و طرفداران ثنویت اخذ کرده‌اند. این قبیل کتب، به هر حال نمی‌توانسته رضایت کامل غزالی را تأمین نماید. از این رو، وی در صدد برآمده تا در بخش اول کتاب خود، ابتدا عقائد باطنیان را تشریح نموده و رد کند و در بخش دوم، مشروعیت خلافت مستظهور را به اثبات برساند^۱.

عامه محققان، تاریخ نگارش مستظهری را بین تاریخ به خلافت رسیدن مستظهر (۱۸ محرم سال ۴۸۷/۷ فوریه ۱۰۹۴) و تاریخ عزیمت غزالی از بغداد (ذوالقعدة سال ۴۸۸/ نوامبر ۱۰۹۵) یعنی در فاصله بیست ماه قرار داده‌اند. ام بویژ M. BOUYGES، بر اساس دستنوشته شماره ۲۹۲۱ کتابخانه فاتح استانبول، تاریخ اتمام تهافت را دهم محرم سال ۴۸۸/ بیستم ژانویه ۱۰۹۵ تعیین نموده و بر این قرار چون نگارش تهافت و مقاصد در طی سال ۴۸۷/۲۱ ژانویه ۱۰۹۴-۱۰ ژانویه ۱۰۹۵ پایان پذیرفته و تاریخ نگارش مستظهری متأخر بر تاریخ نگارش آندومی باشد، بنابراین می‌توان گفت که مستظهری در طی سال ۴۸۸/۱۱ ژانویه - ۳۰ دسامبر ۱۰۹۵ تحریر یافته است^۲.

در اینکه مستظهری متعلق به اواخر دوران اقامت غزالی در بغداد است تردیدی نیست. ولی تاریخ دقیق نگارش آن معلوم نیست. می‌توان حدس زد که احتمالاً مستظهری پس از مرگ مستنصر، خلیفه فاطمی نوشته شده است (۱۸ ذوالقعدة سال ۴۸۷/۲۹ دسامبر ۱۰۹۴). تاریخ ۴۸۷ صحیح‌تر

۱- مستظهری، ۹-۱۰.

به نظر می‌رسد زیرا در ابتدای آن سال، مستظهر به خلافت رسیده و در اواخر آن مستنصر از دنیا رفته است. از طرف دیگر، غریب می‌نماید که غزالی برای نگارش آن تا سال ۴۸۸ صبر کرده باشد در حالی که مستظهری تنها کتاب ضد باطنیان نیست، بلکه کتابی نیز هست در دفاع از خلافت مستظهر که قبول و رسمیت آن از همان بدو امر به مشکلاتی برخورد کرده است [و تثبیت آن احتیاج به کمک داشته است].

همانطور که گفته شد، مستظهری دارای جنبه‌های متعدد است. مطابق طریقه مرسوم در ادبیات اسلامی چه قبل و چه بعد از غزالی، مستظهری کتاب تشریح فرق مختلفه است. سپس مسائل حقوق عمومی در آن تشریح شده و بعد، از رفتار سیاسی بحث شده است. غزالی، کتاب را با بیانیه‌ای به طرفداری از خلافت مستظهر پایان می‌دهد.

مستظهری، کتاب فرق: مستظهری در بخش اول خود، کتاب فرق است. در این بخش است که غزالی در دنبال بسیاری از علمای دیگر به رد مکتب باطنیه و آراء علمای باطنی می‌پردازد. باید یادآور شد که نظام فاطمیان در سالهای قبل از تألیف مستظهری، یکبار در سال ۱۰۱۲/۴۰۲ در عصر قادر و بار دوم در سال ۱۰۵۲/۴۴۴ در زمان قائم، به صورت بیانیه رسمی و با امضای چند نفر از علمای امامی و سنی بغداد، محکوم اعلام شده است.^۱ در تهیه مستظهری، غزالی از کتاب کشف الاسرار نوشته ابو بکر باقلانی (متوفی به سال ۴۰۳) و احتمالاً از کتاب فرق اثر ابو منصور بغدادی (متوفی به سال ۴۲۹) استفاده کرده است.^۲

در نظر غزالی، باطنیان کسانی هستند که بطور کلی برای قرآن

۱- درباره این دو بیانیه، نگاه کنید به کتاب Schismes صفحات ۱۶۷ و

معنای باطنی قائلند و می‌گویند انبوه بی‌فرهنگ مسلمانان فقط معنای تحت لفظی، علامت‌ها و نشانه‌ها را درک می‌کنند، در حالی که نخبگان علماء واقعیت‌های عمیق و نهفته در آنها را درمی‌یابند. به نظر باطنیان، کسی که نتواند خود را از قید بندگی عبارات و الفاظ رها سازد و در جوهر متون منزل رسوخ کند، آنکس در میان غل و رنجبر محبوس می‌ماند. به زعم باطنیان، فرایض دینی در حکم همین غل و رنجبرها هستند^۱.

چنین تعریفی از باطنیه به اینجا منتهی می‌شود که آنان را در طبقه منکران شرع (اباحیه) جای داد و او آنکه بعضی از آنان در تفسیر باطنی قرآن، برای عبارات آن نیز ارزشی قائل باشند ورد فرایض دینی را صحیح ندانند.

غزالی باز هم جلوتر می‌رود و در قالب کلی که همانند اکثریت قریب به اتفاق علمای تسنن برای باطنیان ساخته، فرقه‌های گوناگونی را به نام باطنی در آن جای می‌دهد. فرقه‌هایی که از نظر تاریخی، روابطشان بایکدیگر روشن نیست و به هر حال تعلق بعضی از دسته‌ها به باطنیان، مورد تکذیب فاطمیان قاهره واقع شده است. قالبی که غزالی می‌سازد، لبریز است از فرقی نظیر قرامطه (یا قرامطیه) که حمدان بن قرمط یکی از اولین مبلغان آن بوده، خرمیه، به قیادت بابک که هدف آشکارش عدم اجرای فرایض دینی بوده - اسماعیلیه که در هر پایگردد زمانی معین [سیکل] برای هفتمین امام، همان خصوصیات را قائلست که برای پیغمبر - سبیه که با فرقه پیشین تفاوتی ندارد و در نظر امامت و ستاره شناسی به عدد هفت اهمیت خارق العاده‌ای می‌دهد و بالاخره محمره که به لحاظ رنگ پرچم نهضتشان بدین نام خوانده شده است^۲.

۱- مستظهری، ۲۶-۲۷.

۲- مستظهری، ۱۱-۲۰.

در میان عناوینی که برای باطنیان شماره شده ، عنوان تعلیمیه بیشتر مطابق ذوق غزالی است . زیرا به قول او «بیشتر با باطنیان کنونی تطبیق می کند». مبدأ حرکت تعلیمیه، اعتقاد به ناتوانی آدمی است در دریافت حقیقت و ضرورت پیروی از تعلیم امام معصوم برای وصول به آن . تعلیمیه رأی را به خاطر آنکه ، تکیه بر عقل جبراً به تضاد منتهی می شود محکوم و راه صحیح را فقط در تصدیق قول امام و تقلید از او می دانند^۱.

در بطن امر ، غزالی در مستظهري عقاید تعلیمیه یا باطنیه قاهره را به نوعی که در رسائل اخوان الصفاء و کتاب کرمانی به آنها برخورد کرده است به باد انتقاد می گیرد. عقایدی که سرراست تر از آراء فلاسفه او را به شناخت گونه ای نظریه سیامی هدایت می کند . نظریه ای که هدف آن ، تنزل نقش نبوت و پایین آوردن ارزش شرع منزل است.

نظر به تعلیمیه در مستظهري: به اعتقاد تعلیمیه ، پیغمبر بشری است که خداوند به او ملکه فوق العاده ای عطاء نموده که می تواند با عقل کل یکی شود و بدین وسیله دانستی های استثنایی را تحصیل کند. جبرائیل که طبق احادیث ، وحی را به محمد ابلاغ می کرده در واقع يك موجود جسمانی نیست که از آسمان به زمین نزول کرده باشد^۲. بلکه جبرائیل يك علامت است و نزول او به زمین کنایه از آن است که عقل کل به صورت فیض در عقل نبی پخش شده است. بدین ترتیب بنا به اراده خداوند ، وحی ، عقل کل و عقل نبی را هم آهنگ می سازد به همان قسم که لازمه بینایی ، وجود همکاری میان نور آفتاب و قوه بینایی است (که خداوند مرکز آنرا در چشم قرار داده) بطوریکه، نابینا در روز روشن ، قادر به دیدن نیست و بینا

۱- مستظهري، ۱۷.

۲- مستظهري، ۴۱.

در ظلمت شب از دیدن محروم است.

قرآن کتابی است که پیغامبر آنچه را از طریق عقل کل اخذ می کرده، به صورت الفاظ و عبارات در آن آورده است. بنابراین، فقط به مقتضای معنای مجازی می توان گفت که قرآن کلام خداست^۱. فقط وقتی که محمد و قرآن را از هم جدا کنیم، می توانیم بگوییم که قرآن تنظیم شده است. ولی چون قرآن به واسطه عقل کل به محمد منتقل شده، بنابراین يك واحد غیر قابل تقسیم و غیر قابل انفکاک است و از این دیدگاه، قرآن «باطن است و نه ظاهر». به عبارت دیگر، مجزای از تظاهر عینی اش، قرآن يك فکر خالص و زلال است. حال اگر نظر اول را قبول کنیم و بگوییم قرآن کلامی است که به وسیله آن، پیامبر خواسته است پیام خود را ابلاغ کند، در این صورت این کتاب «ظاهری خواهد بود بدون باطن»، به عبارت^۲ دیگری مجموعه ای خواهد بود از اصوات خالی از معنی^۳.

موضوع دیگر اینکه به اعتقاد تعلیمی، امامت دنباله و مکمل ضروری نبوت است. محمد مانند پیامبران پیشین در طول حیاتش نیاز به يك معاون داشته و این معاون شخص دیگری جز علی، پسر عمو و دامادش نبوده است. در حیات پیغمبر، علی باب العلم بوده و پس از رحلت پیامبر، وصی نبی و امام معصوم آدمیزادگان است. ملکه نبوت که به پیامبر منتقل شده، در حین انتقال (حلول) کامل نبوده است. پس از رحلت^۳ پیامبر است که این ملکه به علی و پس از او به فرزندانش منتقل شده تا اینکه در هفتمین امام، محمد بن اسماعیل به حد کمال رسیده است. با امام مذکور، دوره جدیدی آغاز می شود

۱- مستظهری، ۴۱.

۲- مستظهری، ۵۵-۵۶.

۳- مستظهری، ۲۳.

و او شریعت تازه‌ای برای آدمیان می‌آورد که حاوی دستورات تازه و منکرات تازه‌ایست. شریعت مذکور مبطل و جانشین شریعت پیامبر است^۱. بنابراین، ضرور است که در هر عصری، امام معصومی وجود داشته باشد تا وحی را تفسیر مشکلات متون قرآنی و احادیث را حل و به‌طور کلی معقولات را قابل فهم سازد^۲. امامت تا پایان دنیا، به‌خلاف پیامبر تعلق دارد و هرگونه وقفه‌ای در این مورد، مناقض حقی است که آدمیان دریافتند هدایت و مشی بر طریق حقیقت دارند. گذشته از این، پیغمبر خود گفته است که «برای شما، قرآن و اهل بیت خود را بر جای گذاشته‌ام»^۳.

امام همانند پیغمبر، معصوم بوده و از اعماق امور آگاهی دارد. تنها اختلافی که میان امام و پیغمبر وجود دارد آنست که اولی به‌خلاف پیغمبر وحی را به‌طور مستقیم اخذ نمی‌کند، بلکه پس از رحلت پیغمبر جانشین و مفسر صالح و منحصر به‌فرد او است. امام به‌منظور اثبات وجودش به‌عموم مثل پیغمبر نیاز به‌داشتن نمایندگانی دارد. این نمایندگان به‌سه‌دسته تقسیم شده‌اند^۴. دسته اول را حجج تشکیل می‌دهند که دُعاة اصلی به‌شمار می‌روند و دوازده نفرند. وظیفه اصلی حجج، ایفای نمایندگی امام در مناطق مختلفه است. چهار تن از دوازده تن باید همیشه پیرامون امام باقی بمانند و هیچگاه از او جدا نشوند. حجج دوازده‌گانه نیز نمایندگانی دارند به‌نام مآذون و فرستادگانی به‌نام جناح که به‌ترتیب نمایندگان دسته دوم و سوم امام محسوب می‌شوند. وظیفه دو دسته اخیر رساندن اطلاعات

۱- مستظهری، ۴۴.

۲- مستظهری، ۷۵.

۳- مستظهری، ۷۶.

۴- مستظهری، ۴۲.

به امام و اجرای دستورات او است.^۱

بدیهی است که معنای شریعت در چنین مکتبی . با معنای آن در مکتب تسنن کاملاً متفاوت است . گرچه انجام فرایض دینی واجب است ولی نه به آنگونه که ابوحنیفه، شافعی، احمد بن حنبل و بانیان مذاهب دیگر تعیین می کنند . بلکه باید آنها را به صورتی که امام دستور می دهد انجام داد.^۲ بدین ترتیب کسی که به نعمت تعلیمات امام توانسته است هدف غایی فرایض دینی را درک کند، موفق به رهایی خود از قیدالفاظ و عبارات می گردد و انسان دون پایه را درالفاظ و عبارات به حال خود تنها می گذارد.

دستورات شرعی مربوط به حفظ نظم جامعه و خیر عموم، در مقام پایین تری از دستور اطاعت و وفاداری به امام قرار دارند زیرا دین بیشتر اطاعت از یک فرد است تا اطاعت از یک قانون.^۳

بر حسب اعتقاد تعلیمیه، امام باید بطور جسمانی و آشکار وجود داشته باشد. زیرا قبول اختفاء یا غیبت امام به طریقی که فرق دیگر شیعه مدعی اند، مساوی است با پذیرش اختلافی حقیقت و بالمآل عدم اطاعت و تجری نسبت به خداوند. [حال این سؤال پیش می آید که این امام حاضر و ظاهر کیست؟] جواب آن است که این امام مشروع، معصوم، عالم به اسرار خداوند، داور هر مرافعه، جانشین پیغمبر، عالم بی خطای تنزیل و مفسر باطن قرآن که آرائش آدمی را به یقین هدایت می کند، امام فاطمی قاهره است که همگی مکلف به اطاعت اویند.^۴

حال بهتر درمی یابیم که چرا غزالی بخش اول مستظهري را به ردّ

۱- مستظهري، ۴۲-۴۳.

۲- مستظهري، ۴۶.

۳- مستظهري، ۷۷-۷۹.

۴- مستظهري، ۷۳.

اسماعیلیه اختصاص داده، در بخش دوم به حقوق اساسی و دفاع از خلافت بغداد در مقابل خلافت قاهره می‌پردازد.

مستظهری، اثر سیاسی. مستظهری از جنبه حقوق عمومی به وسعت احکام السلطانیه ماوردی نیست که به بررسی جمیع مناصب و مقامات عمومی پردازد. منتهی همانند کتاب اخیر، مقام اصلی را یعنی مقام خلافت و امامت را که در واقع مادر و منبع مقامات دیگر محسوب میشود، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. غزالی بر آن است که ابتدا ضرورت عقلی، طبیعی و شرعی وجود خلیفه یا امام را در رأس امت نشان دهد و سپس شرائطی را که برای به‌خلافت رسیدن لازم است معین سازد و اثبات کند که مقام خلافت بر اساس اصل تفویض قدرت، منبع هرگونه مشروعیتی است و مقامات عمومی تنها به اعتبار اراده خلیفه معتبر هستند. زیرا خلیفه جانشین بی‌غمبر است و مأموریتش مراقبت دین و ریاست سراداره دنیا است. با توجه به مطالب مذکور، وجود خلیفه یا امام مشروع چه به لحاظ خصایل شخصی اش و چه به سبب نحوه تعیین اش، پایه و اساس استمرار شرع محسوب میشود.^۲

سواى جنبه مطالعه فرق و حقوق اساسی، مستظهری کتابی است در رفتار سیاسی که در آن بطور جدی بیشتر بر روی تکالیف رئیس جامعه انگشت گذاشته شده تا بر روی تکالیف اعضای جامعه. بنا به سنت ادبی زمان، مستظهری از لحاظی شبیه کتبی است که خواسته اند آینه و دستورالعملی برای رئیس جامعه باشند. اما ارزش مستظهری بیش از آنست [که فقط به دادن اندرز اکتفا کند]. مستظهری نه تنها به رئیس جامعه، محتوی و پایه نظری قدرتش را یادآور میشود بلکه کیفیت و جزئیات خصایل اخلاقی و قواعد عملی کردار

۱- مستظهری، ۷۳ -

۲- مستظهری، ۱۶۹-۱۷۰ -

را به وی خاطر نشان می‌سازد و تأکید می‌کند که فقدان خصایل و عدم اجرای آن قواعد، خواه ناخواه به هلاکت او و انهدام مملکتش می‌انجامد. خلاصه آن که، گرچه واقع بینی بخش بزرگی از سیاست را تشکیل می‌دهد اما سیاست نباید خارج از محدوده دستورات اساسی دین و اخلاق انجام و اعمال شود.

مستظهری بایک بیانیه سیاسی خاتمه می‌پذیرد. در این بیانیه چنین آمده که مستظهر، خلیفه بحق و جانشین خداوند بر روی زمین است، که امامتش با رعایت شرایط شرعی انجام گرفته و افراد ملزم به اطاعت، یاری و همکاری با اویند. وظیفه علماء آنست که در فتاوی‌شان، این نکته را متذکر شوند که تصمیمات خلیفه در حکم تظاهر حق و حقیقت است و انتصابات که توسط او انجام می‌گیرد بالتمام شرعی و لازم الاجرايند^۱. فروض کفایی که در وظیفه همگی مسلمانانست، چنانچه بوسیله خلیفه بطور معتبر و کامل انجام گیرد، احدی حق اجرای آنها را ندارد.

در جمع، میتوان گفت که کتاب مستظهری به آن گونه خلافت مطلقه‌ای میرسد که پیش از او ماوردی در احکام السلطانیه، اساس آنرا تشریح کرده است.

نکته آخر اینکه، عبارات و الفاظ سرشار از مدح و ثنائی که غزالی برای مدح و تعریف از خصایل شخصی مستظهر بکار برده باعث شگفتی است. آدمی از خود می‌پرسد آیا نویسنده این عبارات، همان غزالی گوشه - گیر است که ناگهان، یکسره از دنیا و هرچه در آنست چنان پاك و راست دامن شست؟ چون با توجه به تملقاتی که در مستظهری آمده، این توهم پیش می‌آید که نویسنده آن يك درباری عجول است تا يك مرد اخلاق یا يك فقیه و

متشرع. با اینهمه، نباید این مطلب را فراموش کرد که غزالی در زمان تنظیم مستظهری از اعتماد کامل خلیفه برخوردار بوده و برای اصلاح دولت به آن خلیفه، امید بسیار بسته بوده است.

مستظهری در این کتاب به بیان مشکلات اقتصادی و اجتماعی آن زمان پرداخته است.

چهارم: اقتصاد.

از نظر تاریخ نگارش، کتاب اقتصاد بعد از تهافت و مستظهری و قبل از احیاء نوشته شده است. گرچه بعضی اقتصاد را به دوران بعد از عزیمت غزالی از بغداد نسبت داده‌اند اما تعلق آن به دوران اقامت در بغداد، صحیح‌تر به نظر می‌رسد. بویژه BOUYG ES می‌نویسد: «پس از مدت‌ها تردید، اعتقاد پیدا کردم که غزالی اقتصاد را در بغداد نوشته است، زیرا از محتوای کتاب چنین بر می‌آید که مؤلف در زمان تحریر آن، اشتغال و گرفتاری داشته است معذک اگر کسی آنرا مؤخر بر سالهای بغداد بداند، دلیل قاطعی ندارم که خلاف آنرا اثبات کنم. ولی مسلم آن است که بین زمان نگارش اقتصاد و احیاء، فاصله زیادی وجود دارد. زیرا از یادی که غزالی در احیاء از اقتصاد می‌کند، چنین بر می‌آید که در زمان نگارش احیاء - کتاب اقتصاد از شهرت و معروفیت برخوردار بوده است»^۱.

میان مستظهری و اقتصاد، چه از نظر شکل و چه از لحاظ محتوی، اختلاف فاحشی وجود دارد. اقتصاد بعکس مستظهری، کتابی است در کلام به شیوه اشاعره که در آن سعی شده تا بین حدیث و عقل نزدیکی و آشتی فراهم آید^۲. مثل هر کتاب کلامی، اقتصاد به سیاست پرداخته است و

۱- در باره کتاب اقتصاد، نگاه کنید به Chronologie, 33-34 (n° 24) و به

Oeuvres, 87-88

۲-

اقتصاد، ۲-۹.

به نحو ویژه‌ای در قالب مسأله یقین دینی و مسأله شکل انتقال قدرت که در حقیقت دوروی يك سکه هستند، غزالی موضوع حاکمیت (ربوبیت) را مورد بحث و بررسی قرار داده است. می‌توان گفت که غزالی، چه در دوران گوشه‌گیری و چه در سالهای آخر عمر، به نظراتی که با دقت و ایجاز در اقتصاد آورده، همچنان پای برجا باقی مانده است.

مسأله یقین دینی در اقتصاد: اقتصاد در کلام، به طور محسوسی از همان نظمی پیروی می‌کند که مقاصد در معرفی آراء فلاسفه^۱. غزالی پس از تمهید مقدمه‌ای در باب شیوه نگارش کتاب و تذکر اهمیت و مقدار کلام، مسأله وجود خدا را طرح نموده و در این باب، به ترتیب موضوعات مربوط به جوهر، صفات و افعال الهی را مطالعه می‌کند. باید خاطر نشان ساخت که قصد اصلی او از این مطالعه، دفاع از قاهریت، تعالی و آزادی مطلق ذات الهی است.

غزالی سپس به این نتیجه می‌رسد که برای شناخت خداوند، برخلاف نظریه معتزله که عقل را کافی می‌دانند، آنچه ضروری و اجباری است وجود وحی است^۲. به اعتقاد غزالی، تنها فرمان الهی به صورتی که در شرع آمده می‌تواند نظم و رابطه حقوقی برقرار سازد و نه عقل. کار عقل آن است که اسباب فهم و استدراك این نظم را فراهم آورد^۳.

در اقتصاد، نظریه نبوت به حالت ابهام باقی مانده است. قبلاً غزالی در تهافت، فرضیات مربوط به ماوراء الطبیعه و الهیات فلاسفه را رد

۱- اقتصاد ۳-۹۱- در باب ذات الهی، کتاب مقاصد نیز به بحث درباره ذات،

صفات و افعال الهی می‌پردازد.

۲- اقتصاد، ۸۶-۸۸.

۳- غزالی این مسأله را در مستصفی، یکم، ۸۳ مجدداً مورد بحث قرار داده

کرده است.^۱ در اقتصاد بر روی خصیصه جهانی بودن رسالت پیغمبر تأکید می‌کند. خداوند پیامبر خود را به سوی همه آدمیان فرستاده، به سوی عرب و غیر عرب، به سوی خسرو و قیصر و سلاطین دیگر و نیز به سوی ضعیف‌ترین آدمیان.^۲

غزالی نظریه‌ای را که قائل به تعویض اراده خداوند است رد می‌کند و آن را مغایر کمال ذات او می‌داند. به عکس نسخ اراده خداوند را توسط اراده جدیدتر او می‌پذیرد. خدا می‌تواند اراده خود را در مورد يك اصل شرعی تغییر دهد و اراده دیگری کند. زیرا اوست که اعلم به مصلحت آدمیان است. اما نسخ آیات قرآنی به وسیله آیات قرآنی دیگر مورد قبول غزالی نیست.^۳

برای تعریف تصدیق دینی، باید ابتداء مسأله یقین دینی را روشن ساخت و بررسی مسأله اخیر مستلزم تمییز میان شناسایی معرفتی و شناسایی عقلی در موضوعات دینی است.^۴

۱- در بعضی از مسائل دینی، عقل به تنهایی و بدون کمک وحی برای استدراك واقعیت کافی است. نظیر مسائل مربوط به حدوث عالم، وجود خالق قادر عالم صاحب اراده و صاحب چهار صفت دیگری که اشاعره قائل به آنند و قبول آن به پذیرش قبلی کلام بستگی دارد.^۵

۱- راجع به مسأله نبوت، به اقتصاد، ۸۲-۹۱ رجوع کنید.

۲- اقتصاد، ۹۱-۹۲.

۳- در مورد نسخ و بقاء به اقتصاد، ۹۲ مراجعه کنید و آن را با منصفی، یکم، ۱۰۷ مقایسه کنید.

۴- درباره تصدیق به اقتصاد، ۹۴-۹۵ رجوع کنید.

۵- راجع به کلام نفسی، نگاه کنید به اقتصاد، ۵۶ و ۸۵.

۲- مسائل دیگری هستند که دریافته‌شان فقط با کمک شرع منزل میسر است و آنها عبارتند از: علمی که خدا از طریق سماعی به پیامبرش و به انسانهای برگزیده منتقل کرده است. آخرت، مسائل قبر، نشوز، قیامت و پاداش و مجازات نهایی از این دسته علوم اند.^۱

۳- دسته دیگری از مسائل هستند که برای درکشان هم عقل لازم است و هم شرع. اما در صورت اختلاف میان این دو، رأی شرع قاطع خواهد بود.^۲

مسائل شرعی که عقل آنها را غیر ممکن تشخیص می‌دهد، نباید باطل تلقی شوند بلکه برای فهمشان باید تفسیر استعاری (تأویل) را به کمک خواند. بدین ترتیب می‌توان مثلاً به تفسیر عقل احادیثی که در آنها خداوند به هیأت و صورت تعریف شده، توفیق حاصل کرد.^۳

بالاخره آن گروه از مسائل شرع را که عقل غیر منطقی تشخیص نمی‌دهد، باید بر اساس دلایل معتبر تصدیق کرد. عین گفته غزالی این است: «برای تصدیق کافیهست که عقل شئی را فی‌ماهو، غیر ممکن نبیند. بنابراین برای تصدیق امری، قبول مؤکد عقل ضروری نیست»^۴.

بنابر آنچه آورده شد، می‌توان نتیجه گرفت که غزالی با وجود اهمیتی که برای عقل قائل است اما جای اصلی را از آن شناسایی شخصی و تجربی یا به عبارت بهتر از آن معرفت می‌داند. اعتقاد به برتری معرفت در حیات در کلیه نظریات سیاسی غزالی منعکس گردیده است.

۱- درباره مسائل مربوط به آخرت به اقتصاد ۹۵-۹۹ مراجعه کنید.

۲- اقتصاد، ۹۵.

۳- مشابهاً و مسأله تأویل را با آنچه در همین زمینه در روضه، یکم، ۱۸۵-۱۸۹

آمده است، مقایسه کنید مستصفی، یکم، ۱۰۶.

۴- اقتصاد، ۹۵.

سیاست در کتاب اقتصاد: غزالی سپس به مسأله خلافت و امامت می‌پردازد و تصریح می‌کند که این مسأله نه یکی از مسائل اساسی دین است و نه بحث در موضوع آن، منحصر به بخش عقلی است. بلکه خلافت و امامت به شاخه فقه، یعنی به بخش رفتار متعلق است. بعد چنین می‌افزاید که مسأله خلافت و امامت، آنقدر کشمکشهای متعصبانه برانگیخته که ارجح آن است که اصولاً بدان پرداخته نشود و لوگوینده به حقایق قول خود، یقین داشته باشد. مع ذلك چون عرف بر این قرار گرفته که يك فصل از کتب کلامی به موضوع امامت تخصیص داده شود و عدم پیروی از عرف خرق عادت است، فلذا ما نیز چنین می‌کنیم^۱.

انتخاب چنین رویه‌ای از جانب کسی که در مستظهری با چنان جدت به مسأله سیاست پرداخته است عجیب می‌نماید و نشانه تلخ کامی او از سیاست است. ولی غزالی در اقتصاد به هیچ وجه نظرات پیشین خود را در زمینه سیاست رد نمی‌کند بلکه استدلالات مطروحه در مستظهری را مجدداً بازگو می‌نماید.

گمان می‌رود که در اقتصاد، غزالی به دو جهت مسأله سیاست را به طور مستقل مورد مطالعه قرار نداده است: یکی به خاطر آن که در این هنگام وی تصمیم خود را مبنی بر قطع با زندگی سیاسی اتخاذ کرده بود و دیگر بدان جهت که قصد وی آن بوده است که در درجه اول، آراء باطنیان را در زمینه اعتقادات اساسی از قبیل شناسائی ذات الهی مورد انتقاد قرار دهد و از این دیدگاه، مسأله سیاست در درجه دوم اهمیت واقع شده است. گذشته از این، آنچه در موضوع قدرت بیش از همه اهمیت و اعتبار دارد، مسأله چگونگی تعیین زمامدار نیست بلکه تعیین هدف و غایت

قدرت است.

غزالی در بخش مربوط به خلافت، سه مطلب را مورد مذاقه قرار می‌دهد: بدو در وجوب امامت بحث می‌کند و همانطور که در بخش دوم کتاب حاضر به تفصیل خواهیم دید، نتیجه‌ای که در این باب می‌گیرد دلایلی که ارائه می‌دهد منطبق با نتیجه و دلایلی است که در مستظهری آمده است. خلاصه آنها این است که وجود امام واحد امری است ضروری و از باب وجوب کفایی، بر جامعه فرض است که رئیس داشته باشد. ضرورت امامت يك ضرورت شرعی است ولی عقل نیز در آن سهم دارد. نقش عقل عبارت است از تشریح مزایا و محاسن وجود امام و ذکر مضرات و بدی‌هایی که از ترك این اصل شرعی عاید جامعه می‌شود.^۱

غزالی سپس بسان کتاب دیگرش مستظهری، موضوع چگونگی تعیین امام را از نظر می‌گذراند. برخلاف کتب کلامی و حقوق عمومی که در آنها عادةً مسأله شرایط و صفات امام جدای از مسأله شکل تعیین او بررسی می‌شود، غزالی هر دو را در بخش واحد مطالعه می‌کند.^۲ این امر را نباید تنها يك مسأله اختلاف سلیقه ظاهری تلقی نمود بلکه قصد غزالی از این عمل، ساختن نظریه مختلط خلافت بوده است. به عبارت دیگر وی می‌خواسته از طریق گنجانیدن خلافت و سلطنت در یکدیگر، هم به خلافت نفوذ و قدرت عملی لازم بدهد و هم آنرا برای جامعه به صورت بهتری قابل فهم سازد. فکر و طرح در این مورد همان است که قبلاً در مستظهری آمده است و اصولاً غزالی در مجموعه آثار خود، طرح همدوشی خلافت و سلطنت را تحت اشکال مختلف بازگو کرده است.

۱- اقتصاد، ۱۰۵.

۲- اقتصاد، ۱۰۶.

در پایان بخش سوم، اقتصاد به شیوه مستظهری به بحث در باب امامت تخصیص داده شده و موضوع درجات و مراتب صحابه و خلفای راشدین مورد بررسی قرار گرفته است. موضعی که غزالی نسبت به درجات و مراتب صحابه انتخاب می‌کند، موضعی است میانه. وی نه قائل به عصمت بعضی از صحابه هست و نه زبان به بدگویی و انتقاد از آنان می‌گشاید و از پیغمبر نقل می‌کند که «اصحاب من در حکم ستارگانند، هر کدام را به رهبری قبول کنید به راه راست هدایت شده‌اید». بنابراین، گفته پیغمبر را باید اصل قرارداد و نظر خود را نسبت به صحابه تغییر نداد مگر به دلایل معتبره^۱. غالب احادیثی که در مذمت صحابه آمده، ساخته تعصب و عاری از حقیقت تاریخی است. آن دسته از این احادیث که از نظر سند معتبر شناخته می‌شوند باید به محک عقل آزمایش شوند. گذشته از این، باید گفت که صحابه نه معصوم بوده‌اند و نه از اشتباه و غفلت مصون. این موضوع هم به کنار، ارجح آن است که آدمی اصولاً نسبت به مسلمانان حسن نظر داشته باشد ولو آن که آن نظر با حقیقت وفق نکند. این رویه بهتر است از سوء ظن داشتن حتی اگر شخص در این امر محق بوده باشد^۲.

در مورد افضلیت خلفای راشدین، غزالی معتقد به صحت نظمی است که خلفاء یکی پس از دیگری جانشین پیامبر شده‌اند. مع ذلك، قبول این امر با یقین مطلق غیر ممکن است. زیرا یکی را بر دیگری افضل دانستن، معادل این معناست که خداوند در دنیای دیگر، آن شخص را از شخص دیگر مقرب‌تر خواهد داشت. علم به این مسأله (غیب) متعلق به خداوند است و اگر خدا خواسته باشد، پیامبر خود را نیز از آن مطلع می‌سازد. روی

۱- اقتصاد، ۱۰۸.

۲- اقتصاد، ۱۰۹.

این اصل، نمی‌توان به یقین گفت که سلسله مراتب خلفای راشدین به طور صد درصد بر اصل افضلیت محض استوار بوده است. در این باب تنه‌اراه، پیروی از اجماع صحابه و پذیرش تصمیم دسته جمعی آنان است^۱.

به تبعیت از رویه جاری در کتب کلامی، بخش آخر کتاب اقتصاد به مسأله تکفیر تخصیص داده شده است. تکفیر مسأله‌ای است سیاسی و عبارت است از تعیین شرایط حقوقی که به موجب آنها، مسلمانی به لحاظ عقاید و یا اعمالش از دین اسلام اخراج و یا از جامعه اسلامی کنارزده می‌شود. در اینجا غزالی از رویه بعضی از فرقه‌هایی که فرق دیگر را خارج از اسلام می‌دانند انتقاد می‌کند^۲. به نظر او این‌گونه داورى مغایر با روح اغماض بوده و ناشی از خودبینی و انحصارجویی است. به همین جهت، وی به منظور مبارزه با این نوع قضاوتها درصدد تعیین دقیق حد و رسم تکفیر برمی‌آید. در این باب، غزالی از رویه علمای شرع دل‌خوشی ندارد و از شیوه آنان در مسأله تکفیر خرده می‌گیرد، زیرا به اعتقاد او، تکفیر مانند خلافت موضوعی است که هم با کلام ارتباط دارد و هم با فقه ارتباطش با فقه از این جهت است که فقه وضعیت حقوقی کافر را در این دنیا مشخص می‌نماید. بنابراین، مثل هر حکم دیگر تکفیر نیز باید بر اساس شرع و منابع اساسی آن نظیر اجماع، نقل و قیاس انجام گیرد و نه بر اساس عقل. زیرا عقل نمی‌تواند پایه تکلیف شرعی قرار گیرد.

اصل شرعی در باب تکفیر آن است که هر کس که محمد را به دروغ گویی متهم کند، کافر محسوب است و آتش جاوید را به خود خریده است. خون این شخص حلال و مصادره مالش جایز است. با این همه، با

۱- اقتصاد، ۱۰۸.

۲- اقتصاد، ۱۱۰-۱۱۴.

توجه به مقررات و احتیاط‌های بسیاری که در مسأله تکفیر وضع و توجیه شده، باید توجه داشت که اجرای آن يك امر استثنایی است که غالباً به بروز آشوب و کینه انجامیده است. غزالی تصریح می‌کند «که در بسیاری از موارد، کسانی که چوب تکفیر به دست می‌گیرند، کسانی هستند که در گرداب تعصب و کوربینی فرقه‌ای اسیر شده و دستورات دینی را يك طرفه اجراء می‌کنند»^۱.

غزالی با داشتن چنین روحیه‌ای که از يك سو وفادار به سنت است و از سوی دیگر طرفدار تعدد و تفاوت مذاهب و مکاتب نمی‌تواند در بغداد بماند و بالاخره آنرا ترك می‌کند.

پنجم: دلایل ترك بغداد.

از بیان منقذ: غزالی در منقذ می‌گوید بدان سبب بغداد را ترك گفته که بحران پیچیده‌ای گریبان‌گیرش شده است (از تاریخ رجب ۷/۴۸۸ ژوئیه - ۷ ماه اوت ۱۰۹۵). این بحران عقیدتی و فکری حدود سه ماه به طول می‌انجامد و بالاخره به تصمیم غزالی مبتنی بر قطع علاقه همیشگی با دنیا و شروع عزلت و زندگانی معنوی منتهی می‌گردد. ولی بعد از تردیدهای بسیار، «از جاه و مقام، از پول، از خانواده و از دوستان» یکسره می‌برد^۲.

اگر به دیده واقف به اعترافات غزالی بنگریم، نمی‌توانیم در صداقت گفتار او شبهه به خود راه دهیم ولی همانطور که غزالی اشاره نموده، تصمیم ترك بغداد به کلی عاری از علت سیاسی نبوده است. به نظر

۱- اقتصاد، ۱۱۰.

۲- منقذ، ۳۷/۹۸.

می‌رسد که موجب آن از يك طرف تمایل شدید به تعمق در خود بوده و از طرف دیگر غزالی می‌خواسته با دستگاه خلافت و قدرت که بدان زیاده آغشته بوده است، فاصله بگیرد. گفته بعدی وی مؤید این مطلب است. غزالی می‌گوید:

«چنین وانمود که به مکه می‌روم و حال آن که قصد واقعی ام ترك همیشهگی بغداد و رفتن به دمشق بود. از بیم آنکه سوءظن خلیفه و یارانم تحریک نشود، مجبور شدم مقصود اصلی و هدف واقعی خود را اظهار نکنم»^۱. قول غزالی با وجود اختصار حاوی نکات مهمی است. از يك طرف گویای این مطلب است که غزالی در این زمان از اعتماد خلیفه همچنان برخوردار بوده است. از یاد نبریم که غزالی کتاب مستظهری را به نام خلیفه مستظهر نوشته و در ضمن یادآوری مشکلات و تکالیف مقام خلافت، همچون درباریان شتاب زده، وفاداری صریح خود را مکرراً به شخص وی یادآور شده است. از طرف دیگر گفته غزالی کاشف این معناست که عزیمت به دمشق، شهری که حاکم آن دقاق فرزند تنش بوده، خوشایند مقامات بغداد نبوده است. در عوض رفتن به مکه امری کاملاً عادی شمرده می‌شده و در تاریخ اسلام، بسیار بوده‌اند کسانی که برای فرار از حوادث راه مکه در پیش گرفته و پس از انجام زیارت به مدینه رفته و در آن جا به عنوان مجاور قبر پیغمبر، سال‌های سال مانده‌اند.

دیگر آن که عزیمت غزالی از بغداد موجب شایعات بسیاری می‌شده و به طوری که خود می‌گوید: «درمسألة ترك بغداد، آنان که در عراق بودند به من نکوهش‌ها می‌کردند. چون برای اینان غیر قابل تصور بود که کسی که به‌زعم ایشان به بالاترین درجات دینی رسیده، مقام و موقعیت خود

را به علل دینی ترك كند و كان ذلك مبلغهم من العلم (النجم، ۳۰) و چون باور نمی کردند، حرف‌های گوناگون می ساختند و حدس‌های غریب می زدند. آنان که از عراق دور بودند، تصور می کردند عزیزتم بنا به دستور و اشاره مقامات بغداد انجام گرفته و محافل نزدیک به این مقامات که در نگاهداری من مضر بودند و می دیدند که به ماندن سخت بی‌علاقه‌ام، می گفتند خدا بر ما غضب کرده و به مسلمین و علماء چشم زخم وارد شده است»^۱.

سخن و محتوای قول غزالی در خورتأمل است و نشان می‌دهد که عزیمت وی شایعات سیاسی فراوانی برانگیخته است. به نظر می‌رسد در خارج از عراق، این شایعه قوت گرفته که غزالی بغداد را بنا به دستور مقامات سیاسی ترك کرده است. مقامات خارج از بغداد یعنی برکیارق، سلطان سلجوقی و اطرافیان، غزالی را مدافع سرسخت حاکمیت خلافت می‌دانستند و از این جهت خروج او را از بغداد، گونه‌ای نفی بلد تلقی می‌کردند. در مورد افکار عامه در عراق دو نکته شایان دقت است: اول آن که غزالی وقع زیادی به عکس‌العمل علمای شرع نمی‌گذاشته. اینان آنقدر در جاه طلبی و خودبینی فرورفته بودند که نمی‌توانستند قبول کنند ممکن است کسی به خاطر دلایل دینی از موقعیت شخصی خود درگذرد. دوم آن که تصمیم غزالی را باید نشانه استقلال فکری او دانست. زیرا وی تصمیم خود را در شرایطی گرفته که جمیع مسلمین وجودش را در کنار خلیفه لازم می‌شمرده‌اند.

آخرین قسمت اعترافات، از این جهت که غزالی مشی خود را در دوره قبل و بعد از تصمیم به ترك بغداد توجیه می‌کند حاوی جنبه‌های آموزنده

بسیاری است. وی می‌گوید: «بغداد را رها کردم، هرچه داشتم بخش کردم و از دارایی‌ام چیزی برنگرفتم جز آنچه برای معیشت خانواده‌ام ضرور بود. هرچه مال در عراق بدست آورده بودم وقف امور خیریه و مصالح مسلمین کرده بودم. در دنیا مالی را حلال‌تر و نیکوتر از موقوفات اخیر ندیدم که عالم بتواند برای زن و فرزند خویش باقی بگذارد»^۱.

از این بخش از گفته غزالی نیز دو مطلب عاید می‌شود: یکی این که غزالی در مدت اقامتش در بغداد در مقام ریاست نظامیه و نیز به مناسبت نقشی که به‌عنوان مشاور امور سیاسی خلیفه به عهده داشته، از رفاه درخوری برخوردار بوده است. دیگر این که «پول عراق»، پول مشروعی بوده زیرا از عواید اوقاف نظامیه و عطایای خلیفه حاصل شده است. همانطور که ماوردی در کتاب احکام السلطانیة و غزالی در احیاء^۲ بیان کرده‌اند، در مذهب شافعی، سواد (زمین‌هایی که از طریق جنگ به مسلمین تعلق یافته است) بنا به دستور عمر به اوقاف متعلق است. مالیات ارضی سالانه (خراج) که از متصرفین این‌گونه اراضی اخذ می‌شود، حکم فیهی (اموالی که منبع غیر اسلامی دارند) را دارد و باید به مصرف مصالح عمومی، هزینه سپاهیان، مواظبت مرزها، ساختن مساجد و پل‌ها، حفر قنوات، مستمری کارمندان، قضات، فقهاء، قارئین قرآن، پیشنمازان و مؤذنان برسد. بنابراین، غزالی بغداد را با خاطری آسوده ترک گفته و از جهت منبع دارایی خود، مستوجب هیچ‌گونه سرزنشی نبوده است. وی اموال حلال حاصله را صرف امور خیریه کرده و چون تصمیم به زاویه نشینی داشته، از نظر شرعی مکلف

۱- منقذ، ۳۸/۹۹.

۲- در باره مسأله سواد به احکام السلطانیة، ۱۵۷/۳۶۷ و احیاء، دوم، ۱۱۹.

بوده آن مقدار از اموال خود را که برای رفع احتیاجات خانواده اش کافی تشخیص می‌داده، کنار گذارد.

مسأله یقین دینی: اعترافات غزالی در منقذ حاوی يك نکته مهم دیگر نیز هست. اگر به آن دسته از آثار غزالی تکیه کنیم که در اصل نشان شکمی باقی نیست و تاریخ نگارششان به طور نسبتاً دقیقی تعیین شده است، به این نکته پی می‌بریم که غزالی قبل از عزیمت از بغداد بر بحران فکری خود در مورد یقین دینی فایق آمده است. برای اثبات این امر، احتیاج نیست که صداقت غزالی را مورد شك قرار دهیم. تنها کافی است که توجه کنیم وی در تهافت، آراء فلسفه را رد کرده، در مستظهری اعتقادات باطنیان را مردود شمرده، در اقتصاد از يك سو اصول معتزله را بسی اعتبار شناخته و از سوی دیگر حدود ایمان و عقل را ترسیم کرده و بالاخره در پایان معتقدات خود را در قالبی ریخته که برای همیشه به اعتبار آن وفادار باقی مانده است.

اساس یقین دینی، تسلیم و تصدیق به وحی پیغمبر است. اولین تکلیف جوان سلیمی که به بلوغ می‌رسد ادای شهادتین است. وی مکلف نیست که شهادت را از نقطه نظر شخصی مورد بررسی قرار دهد. به عکس، تکلیف او عبارت است از اینکه شهادتین را بدون هیچ شك و تردیدی تصدیق کند و تصدیق، یقینی است که با درك حسی یا مکاشفه ریاضی و یا به صرف ایمان حاصل می‌شود.^۱

ادای شهادتین وقتی معتبر شناخته می‌شود که خواست قائل آن احترام به سنت باشد. چنانکه پیامبر در مورد اسلام آوردن اعراب، تصدیق و اقرار آنان را کافی دانست بدون آن که از آنان دلیل دیگری توقع کند.

آدمی که پس از تصدیق و اقرار بمیرد، آمرزیده محسوب است. بعد از این مرحله است که شخص به مناسبت مقتضیات و احتیاجات، درباره تسلیم اولیه خود به تعمق می پردازد. برای فهم تمامی فکر غزالی نکته فوق، نکته حساسی است. او نیز به شیوه حنبلیان، شناسایی اولیه خداوند و قبول رسالت پیغمبر را بدو لازم می شمارد^۱. ولی بعد، اصل غور مستمر و تدریجی را در رابطه با مقتضیات و با توسل به عقل و تجربه درونی (معرفت) شرط قرار می دهد. زیرا اساس پذیرش دین و ایمان با تسلیم ابتدایی، لایتغیر نمی ماند و بر حسب اشخاص، شرائط، موقعیت ها، استعداد شخصی در استدراک و در غور درونی نسبت به اصولی که مورد قبول واقع شده اند، تغییر و تبدیل پیدا می کند. بدین ترتیب، تکامل و تعمیق ایمان در طول حیات صورت می گیرد و آدمی در رابطه با تکالیف دینی، شناسایی خود را نسبت به اعمالی که دین به وی تکلیف می کند و یا تحریم می سازد، وسیع تر می نماید^۲. بنابراین در چنین نظامی که هر کس ایمان خود را خود می سازد، وحدت و اختلاف، استمرار و تغییر از تفسیرها و دیدگاههای شخصی ناشی می شود. مطلب دیگری که مؤمن را نسبت به اصول اعتقادات خود کنجکاومی کند، مسأله بی یقینی های فردی (خواطر) است که در اثر وسوسه شیطان یا هدایت فرشتگان ایجاد می شود. از این رو کسی که نسبت به معنای شهادتین شك دارد باید در پیرامون آن به مطالعه بپردازد. ولی کسی که در این باره هیچ گونه شکمی نداشته و پیش از آن که بداند مثلاً کلام خداوند قدیم است و به ذات اوست که بازمی گردیم، دنیا را وداع کند در این صورت بنا به اجماع

۱- ابن بطه، ۱۰۵، یادداشت ۲.

۲- احیاء، یکم، ۱۳-۱۴- این مطلب را با آنچه در مستصفی، یکم، ۳۸۱-۳۸۲

آمده است مقایسه کنید.

علماء ، چنین آدمی مسلمان مرده است^۱.

مسأله اعتقادی دیگری که غزالی بدان اهمیت بسیار می نهد، مسأله آخرت و ایمان به نشوز ، محاکمه و پاداشی نهایی است ، در این مورد نیز تنها راه برای وصول به یقین دینی ، تبعیت از پیامبر است^۲.
 بنابراین جهات، می توان گفت که غزالی بغداد و زندگانی درخشان خود را در آنجا ترك نکرده تا در تنهایی، بر بحر ان یقین دینی خود غلبه کند، بلکه دلایل دیگری در کار بوده که باید به کشف آنها پرداخت . احیاء که تا کنون برای این منظور کمتر مورد استفاده قرار گرفته ، می تواند بما در این راه کمک شایانی نماید.

بیان احیاء : تلخکامی از اوضاع و احوال بغداد و رنجی که غزالی کم و بیش از آن می برده از همان صفحات اول احیاء محسوس است . بتعبیری وی می خواهد در احیاء، دلایل حرکت خود را از بغداد بما بفهماند و ما را متوجه رنجی کند که از اوضاع حاکم در بغداد می کشیده است . بخش اول احیاء که به علوم، طبقه بندی ، تعریف ارزش آنها تخصیص داده شده، در پایان به بحث در مسائل سیاسی و اخلاقی می انجامد. این بخش طویل علمی در آخر به مسأله تمییز میان عالم خوب و عالم بد منتهی می شود و غزالی متناوباً ، این مسأله را بازگو می کند که فساد علماء موجب فساد سلاطین شده و فساد سلاطین ، باعث فساد مردم می شود^۳. حال با این تفصیل بسیار مشکل به نظر می رسد که نظر غزالی را حاصل تجربه ایام بغداد و دیگر

۱- احیاء ، یکم، ۱۳.

۲- اهمیت فصل آخر احیاء که به مسأله آخرت اختصاص یافته از اینجا نتیجه

میشود - احیاء ، چهارم، ۳۸۱-۴۶۳.

۳- احیاء، یکم، ۵۲-۷۳.

شهرهایی که مورد بازدیدش قرار گرفته است ندانیم. حقیقت آن است که در خلال فصول [ظواهر آبی رابطه با سیاست]، غزالی خواسته است نظرات انتقادی خود را از جامعه، دولت، علماء و امراء بیان کند. گفته‌های او از جهت آن که خود شاهد اوضاع بوده است ارزش بسیار دارد و مبین علل نهفته عزیمتش از بغداد است.

در فصل طهارت، غزالی مسأله را از دیدگاه يك متشرع مورد بررسی قرار داده و متذکر میشود که نظافت با طمآزی یکی شده: ظاهر پاک است نه باطن. آن چه حرام بوده، حلال شده و آن چه حلال بوده، حرام شده است. در احیاء، حتی در بخش مربوط به دعوت و پذیرایی هم سیاست حضور دارد. زیرا در اینجا موضوع معاشرت با امراء^۱ طرح می‌شود. دعوت به مهمانی طبیعتاً نیکوست ولی باید دانست مدعو کیست. سپس غزالی، رویه عبدالله بن مبارک، احمد بن حنبل و شافعی را اندکی بیش از واقعیت رنگ تصوف زده و بعنوان سرمشق ذکر می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه باید از دعوت کردن امرای ستمگر پرهیز نمود و دعوت آنان را با قاطعیت رد کرد^۲.

غزالی، در بخش مربوط به ازدواج، پس از ذکر مزایا و مضرات آن، مستقیماً مسأله حلیت و حرمت اموال را با کنایه به وضع زمان خود طرح میکند. ازدواج مسلماً امری است بالذاته پسندیده و تولید نسل بالنفسه سبب تقرب آدمی به خداست. بعلاوه داشتن فرزند، همانطور که پیغمبر آرزو کرده، کاری است نیکو، زیرا به تکثیر نفوس مسلمین کمک می‌کند. فرزند

۱- احیاء، یکم، ۱۱۱-۱۲۹/ ترجمه فارسی یکم. ۳۵۲ به این عبارت که: «ظاهر را به افاضت آن پاک دارند، و باطن را به نجاست و رذایل مشحون گذارند هیئات هیئات».

صالح برای پدر و مادر سبب خیر و منشأ عبادت است و اگر زودتر از آنان درگذرد، در دنیای دیگر به شفاعت پدر و مادر خود برمی‌خیزد^۱.

با این همه، ازدواج سه زیان مهم در بردارد: یکی از آنها این است که امکان تهیه معاش خانواده را از راه صحیح محدود کند «بخصوص در عصر ما، این خطر بزرگ وجود دارد که افراد برای تهیه معاش زن و فرزند، مجبور به توسل به وسایل حرام شوند و به هلاکت بیفتند»^۲.

غزالی، اصل تحصیل ثروت را محکوم نمی‌کند بلکه در این زمینه خواهان برقراری نظم و ترتیبی است. بهمین جهت، وقتی به موضوع نظامیان می‌رسد، نسبت به سلامت اخلاقی آنان، سوء ظن خاصی از خود نشان می‌دهد. شایسته تذکر است که نظامیان اعم از ترکها، ترکمنها و دیگر اقوام در عصر غزالی، بخش عمده‌ای از جامعه را تشکیل می‌داده‌اند^۳. سوء ظن غزالی در این باب، بحدی شدید است که وی حلیت معامله با این دسته را که اموالشان را از طریق چپاول و غارتگری بدست آورده‌اند، مورد تردید قرار می‌دهد. ولو آن که چپاول بر روی اموالی صورت گرفته باشد که نفس غیر مشروعیت آنها مسلم باشد.

عواید امراء و سلاطین: در تحصیل مال، مسأله حلیت و حرمت وسیله آن شرط است. در باب اموال امراء، غزالی، موضوع را از دیدگاه اخلاق و نیز فقه مورد توجه قرار می‌دهد. سلطان در جنب اموال شخصی، دو منبع عایدی مشروع دیگر دارد: اموالی که از غیر مسلمین اخذ شده و

۱- احیاء، دوم، ۱۹-۵۵.

۲- احیاء، دوم، ۳۰-۳۱.

۳- احیاء، دوم، ۶۰.

اموالی که از مسلمین گرفته شده است.^۱

۱- اموال دسته اول به چند بخش تقسیم می‌شوند از این قرار :
غنیمه یا مالی که بر اثر جنگ بدست مسلمین افتاده فیشی یا مالی که در زمان صلح از کفار گرفته شده است و جزیه یا مالیاتی که بر اساس معاهده صلح از اهل کتاب و یا از کفار ستانده شده است.^۲

۲- از اموالی که منبع اسلامی دارند ، فقط دو نوع آن شرعی است: یکی موارث بلاوارث و اموال بلاصاحب و دیگری اوقاف بلامتولی . غزالی تصریح می‌کند که در عصر او صدقه از بین رفته است . بنابراین به استثنای این دو نوع مال، بقیه نامشروع و حرامند، بویژه مالیات ارضی (خراج) که از مسلمین اخذ می‌شود (سواى عراق) ، مصادره اموال و اخذ رشوه‌های گوناگون.^۳

صاحب مال ، باید آن را مطابق قواعدی که شرع تعیین می‌نماید، به مصرف رساند. بنابراین وقتی که مثلاً سلطان به فقیهی خانه‌ای و یا هدیه‌ای عطاء می‌کند و یا به عمال خود قبای خلعت و تشریف می‌دهد، در این صورت، اموال مذکور ممکن است از هشت منبع زیر حاصل شده باشند که حلیت‌شان موکول به رعایت شرایط بسیار دقیقی است.^۴

۱- جزیه: بشرط آن که اخذ آن با رعایت اصول شرعی انجام یافته باشد و در مورد نحوه استعمال آن نیز رعایت اصول مذکور شده باشد. زیرا چهار پنجم جزیه مختص مصارف عامه است و فقط يك پنجم آن را می‌توان

۱- در باب هواید امراء و سلاطین نگاه کنید به احیاء، دوم، ۱۱۹-۱۲۳.

۲- احیاء، دوم، ۱۱۹.

۳- احیاء، دوم، ۱۱۹.

۴- احیاء، دوم، ۱۱۹.

به مصرف اموری که در فوق ذکر شد، رسانید^۱.

۲- موارثت بلاوارث و اموال بلاصاحب، مخصوص مصارف

عامه هستند^۲.

۳- در مورد عواید حاصله از اوقاف لازم است که خواست واقف

اجراء شود و عواید برحسب وقفنامه به موقوف علیهم داده شود^۳.

۴- در باب اراضی موات که توسط سلطان احیاء شده اند، موضوع

تعیین حد اموال خصوصی و اموال عمومی طرح می شود. شکی نیست که

سلطان می تواند «از اموال شخصی خود هر مقدار و بهر کسی که بخواهد

بدهد». ولی در مورد اراضی، این مسأله باید روشن شود که احیای آنها

در چه شرایطی صورت گرفته است. با اعمال زور، با پرداخت اجرت

کارگران و در صورت اخیر، منبع پرداخت اجرت چه بوده است. چون تنها

وقتی می توان گفت زمین احیاء شده که در آن قنات حفر شده باشد، دیوار

فرا آمده باشد، سد ساخته شده باشد و زمین هموار شده باشد. مسلم است

که این قبیل کارها را سلطان شخصاً انجام نداده است. بنابراین اگر احیای

ارضی موات از طریق کار اجباری و بیگاری صورت گرفته باشد، این عمل

نامشروع و حرام است. ولی چنانچه در شرایط آزاد انجام پذیرفته و اجرت

کارگران از منبع مشروع پرداخت شده باشد، مشروع و حلال است^۴.

۵- اموالی از قبیل زمین، جامه، قبای فاخر، سلاح، مرکب و نظیر

آنها که سلطان به نسیه (ذمه) ابتیاع می کند، ملک او محسوبند و وی اختیار

۱- احیاء، دوم، ۱۱۹.

۲- احیاء، دوم، ۱۱۹.

۳- احیاء، دوم، ۱۱۹.

۴- احیاء، دوم، ۱۱۹-۱۲۰.

تصرف دارد، بشرط آن که بهای آنها را از طریق حلال تحصیل نموده و پرداخته باشد. حال در صورتی که ثمن از عین یا عواید حاصله از مال نامشروع تأدیه شده باشد، اموال فوق‌الذکر نامشروع و گرنه مشکوکند.^۱

۶- وجوهی که پرداخت آنها در عهده محصلان مالیاتی نوشته می‌شود و علی‌الخصوص اشخاصی که به اخذ مالیات ارضی (خراج) از مسلمین مأمور می‌شوند و یا این که وجوه پرداختی به خزانه سلطنتی را از طریق ضبط و توقیف (مصادرات) اموال مسلمین تأدیه می‌کنند، مطلقاً حرامند. غزالی توجه می‌دهد و می‌گوید «مع الوصف در روزگار ما این گونه اموال، منبع مهمترین بخش عواید سلطنتی را تشکیل می‌دهند»^۲.

۷- همین‌طور، سلطان می‌تواند پرداخت وجوهی را از بازرگان طرف معامله خود بخواهد. اگر این بازرگانان منحصراً با سلطان دادوستد داشته باشند، اموالش از حیث حلیت همسان اموال خزانه سلطنتی به شمار می‌آید. اگر با اشخاص دیگری غیر از سلطان مراد تجاری داشته باشد، مبلغی را که به تقاضای سلطان خواهد پرداخت به مثابه قرضه تلقی خواهد شد و تأدیه آن به عهده سلطان خواهد بود. اما آیا مالی که این چنین مسترد می‌گردد حلال است؟ به عقیده غزالی، قدر مسلم این است که دست کم در بسیاری از موارد، در حلیت این نوع مال باید شك کرد^۳.

۸- و آخر الامر، سلطان قادر است پرداخت وجه را از خزانه دولت و یا از مأمور مالیاتی (عامل) بخواهد. در این مورد نیز حلیت عمل به حلیت مال منوط است.

۱- احیاء، دوم، ۱۲۰.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۰.

۳- احیاء، دوم، ۱۲۰.

غزالی بخش مربوط به عواید سلاطین و امراء را با اظهار نظر واقع بینانه زیر خاتمه می دهد و می گوید: «در عصر ما بخش اعظم اموال سلطنتی از طرق نامشروع و حرام تحصیل شده اند. در میان آنها، مال حلال یافت نمی شود و یا بسیار نادر است»^۱.

بنابره جهات مذکور، این نکته را نمی توان نادیده گرفت که یکی از علل عزیمت غزالی از بغداد، همین فساد زیاده از حد دستگاه خلافت و سیاست بوده و او که نمی توانسته با روحیه مقید و وسواسی اش شاهد فساد باشد، با ترك بغداد، خواسته است از دستگاه مرتشی فاصله بگیرد.

معاشرت با سلاطین: غزالی پس از بحث در باب حلیت و حرمت ثروت سلاطین، از ملاحظات خود يك سلسه نتایج عملی می گیرد که اول آن مسأله معاشرت با امرا و سلاطین است. در واقع، اظهارات غزالی در این باب نتیجه تجربه عینی خود اوست. ولی به لحاظ رعایت احتیاط، مطالب را به صورت مستعار یا بی نام نقل می کند. به هر حال در این جا نیز اقوال غزالی به صورت روشنی از عواملی که موجب گزینش طریق انزوا شده اند، پرده برمی گیرند^۲.

رویه غزالی در مورد عطایای سلاطین، رویه ای است محتاطانه و توأم با سوء ظن. گمان می رود که وی در این باب، راه میانه برگزیده باشد. به عبارت دیگر، شیوه غزالی مبتنی است بر اصل قبول عطایا و پخش آنها به طریقی که شرع در باب اموال بلاصاحب تعیین نموده، به صورت صدقه و یا بازگرداندن آنها به صاحبان ذی حقشان. غزالی به عنوان مثال، رویه شافعی را شاهد می آورد که عطایای الرشید را می گرفت ولی به عنوان صدقه پخش

۱- احیاء، دوم، ۱۲۰.

۲- راجع به معاشرت با سلاطین، نگاه کنید به احیاء، دوم، ۱۲۵-۱۳۱.

می‌کرد و ذره‌ای از آن‌ها را برای خویشتن نگاه نمی‌داشت.^۱ اندرون فکری غزالی وقتی بهتر روشن می‌شود که وی خطرات معاشرت با سلاطین را بیان می‌کند. از نظر شرع، به طوری که در احادیث متعدد آمده و نیز بنابه سنت صحابه و اسلاف نظیر حدیفه، ابوذر، سفیان ثوری و دیگران، معاشرت با سلاطین بالذاته نکوهیده است. چون «کسی که به دیدن سلطان می‌رود، با افعال خود، با سکوت خود، با سخن خود و با ابراز نظر، در معرض خطر عدم اطاعت از خدا قرار می‌گیرد»^۲. به علاوه، در غالب موارد، قصر سلطان از طریق نامشروع تحصیل و فراهم شده و بدان نمی‌توان پای گذاشت مگر با اجازه صاحب حقیقی آن. وقتی کسی در مکان غیر غصبی به حضور سلطان می‌رسد باید در هنگام ورود بر او سلام گوید. اما خم شدن در برابر او و یا بوسیدن دستش گناه کبیره محسوب می‌شود. تنها وقتی این امر جایز است که سلطان عادل باشد و یا عالم و شخصی که مورد چنین احترام استثنایی واقع می‌شود، به لحاظ دینی شایستگی و فضیلت لازم را داشته باشد.^۳ وارد بر سلطان، اشیایی را خواهد دید که دین داشتن آن‌ها را ممنوع کرده است از قبیل پرده‌ها و روکش‌های ابریشمی، گلدانهای نقره، جامه‌های فاخر. در این صورت، کسی که این‌ها را ببیند و به عوض اعتراض، سکوت اختیار کند، شریک گناه سلطان محسوب می‌شود. هم‌چنین وی در آن جا، گفته‌های غیر قابل اغماض خواهد شنید که مجبور به رد آن‌ها است. ولی چنانچه اعتراض خطر بزرگی در برداشته باشد، وی می‌تواند سکوت اختیار کند. حال اصولاً چرا معاشر با سلاطین شد تا با چنین موقعیت‌ها و

۱- احیاء، دوم، ۱۲۵-۱۲۶.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۶.

۳- احیاء، دوم، ۱۲۶. (نزدیک به آخر صفحه)

خطراتی مواجه گردید؟!

نادر است کسی که بحضور پادشاه می‌رسد تنها به سلام گفتن بر او، اکتفاء نماید. غالباً بنفع او بدعا کردن می‌پردازند، تملقات مزورانه می‌کنند و تحت صور گوناگون، وفاداری و همبستگی خود را نسبت باو ابراز می‌دارند و برایش عمر طویل و سلطنت جاوید مسألت می‌نمایند. این کردارها و گفتارها همه چاپلوسانه و دروغی است. تنها دعایی که می‌توان کرد آن است که از خدا خواست تا او را براه راست و طریق عدالت هدایت نماید.^۱

مزایای عزت: غزالی باین نکته واقف است که نمی‌توان عزت را بطور مطلق بر زندگانی فعال ترجیح داد. این مسأله، [امری است نسبی] که پاسخ به آن بستگی به شرایط و قضاوت شخصی افراد دارد. بهرحال غزالی خود، لااقل يك بار بچنین انتخابی دست یازیده و آن بهنگام ترك بغداد بوده است که دلایل آن را در احیاء بصورت تجریدی بیان می‌کند، بیان احیاء در این زمینه سندیت دارد. غزالی بعدها، همین بیان را در کتاب دیگر خود، منقذ می‌آورد.^۲

دلایل بیان شده در احیاء بدین شرح است:

۱- عزت این امکان را فراهم می‌کند که آدمی، خود را وقف دین نماید. بدین معنی که در ایام عزت، انسان می‌تواند به معنای عمیق دین دست یابد و عبادات را بالتمام، بانجام رساند. امکان انتخاب طریق عزت برای هر کسی موجود است. پیغمبر نیز در ابتدای رسالتش بمنظور مهیا کردن نفس، مدتی را در غار حراء گذرانید ولی او صاحب این مزیت استثنایی بود که

۱- احیاء، دوم، ۱۲۷.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۷.

۳- شرح بسیط مزایای عزت در احیاء، دوم ۲۰۲-۲۱۰ آمده است.

پس از ایام کناره‌جویی هم قلبش با پروردگار در ارتباط باقی ماند. پس از او، گروه انگشت شماری از مردمان هستند که می‌توانند با ایمانی قرص و تجربه دیده، باگزیدن گوشهٔ انزوا، در مزیتی که پیغمبر داشته است، شریک شوند. در هر حال، انزوا در غالب موارد، آدمی را برای فعالیت مجدد، بهتر آماده می‌سازد^۱.

۲- عزلت، آدمی را از خطر غیبت‌گویی حفظ می‌کند. خطری که در زندگانی فعال فقط صدیقین می‌توانند از آن برهند و گرنه مردمان عادی، از غیبت‌کردن، احساس لذت و خوشی می‌کنند. شنیدن غیبت و اعتراض نکردن، در حکم شرکت با غیبت‌کننده است. از طرف دیگر اگر کسی معترض غیبت گو شود خود موضوع غیبت‌گویی‌های بعدی واقع می‌شود. در حقیقت، در این جا، غزالی مثل همیشه از تجربیات شخصی خود سخن میان آورده است. از گفته‌های او در احیاء بخوبی می‌توان دریافت که تنفر عمیق وی از غیبت‌گویی‌ها، قیل و قال‌ها، مذمت‌کردن‌های رایج در محافل درباری و علماء، یکی از موجبات وداع وی با جامعه و باجماعات بوده است.

۳- بر تمام اعضای جامعه فرض است که وقتی می‌بینند انجام معروف متوقف مانده و منکر عینیت پیدا کرده است به امر به معروف و نهی از منکر برخیزند. خاموش ماندن معادل عدم انجام تکلیف شرعی است و اعتراض کردن خطراتی در بردارد. خصوصاً اگر معترض آدم خشکی باشد. در این صورت گاه پیش می‌آید که وی از شدت تعصب، مرتکب خطاهایی می‌شود بزرگتر از خطاهایی که در صدد تصحیح آنها برآمده است. غزالی بعد چنین می‌افزاید که: «بطور کلی، هر کس از اجرای این تکلیف شرعی تجربه شخصی داشته، جز اسف چیز دیگری دستگیرش نشده است. اصل

امر به معروف و نهی از منکر، حکم يك دیوار را دارد که می‌خواهید راستش کنید اما بروی شما فرو می‌ریزد. و وقتی فروریخت و شما را خرد کرد، فریاد می‌کشید: چرا آن را به‌حالت اولیه‌اش رها نکردم! آری، اگر در این راه کسی به کمک می‌آمد، همه چیز بخوبی و خوشی انجام می‌گرفت! و سپس این نتیجه تلخ را می‌گیرد: «اگر کسی نیست بیاری‌ات برخیزد، رهایش کن و خود را برهان!»^۱.

۴- یکی دیگر از موجبات کناره‌جویی، مسأله ربا و تظاهر است که غزالی از آن به تلخی یاد می‌کند و رهایی از آن را حتی برای پرهیزگاران سخت می‌داند. زندگانی با دیگران آدمی را مجبور می‌کند که با مردم مماشات کند. از این‌رو، باید در مبتذل‌ترین مسائل زندگی، خشنودی آنان را از طریق ادای الفاظ و عبارات ظاهری جلب نماید. زندگی با مردم این چنین است و با صعوبت می‌توان از تقلب، تظاهر و کتمان اجتناب ورزید.^۲

۵- عزلت باعث می‌شود که بدی و فساد به آدمی سرایت نکند.

زندگی در جامعه، آدمی را به چیزهای نامطلوب عادت می‌دهد تا آنجا که شخص نسبت به خطاهای خود نیز مسامحه‌کار می‌شود. اگر با اغنیاء معاشر شویم دارای خود را اندک و ناکافی می‌بینیم و اگر با فقراء حشر کنیم، ثروت خود را زیاده، زیاد می‌کنیم. تنها در عزلت است که می‌توان دربارهٔ رویهٔ صحابه و تابعین تأمل و دقت نمود. هر چند در بعضی موارد، آنان نیز از جهت قدرت طلبی‌ها و ثروت اندوزی‌هاشان درخور سرزنش و نکوهش‌اند.^۳

۶- از طرف دیگر، کناره‌جویی، آدمی را از فتنه و آشوب برکنار می‌دارد و بعید به نظر می‌رسد که مملکتی بتواند از این قبیل حوادث مصون

۱- احیاء، دوم، ۲۰۴.

۲- احیاء، دوم، ۲۰۲.

۳- احیاء، دوم، ۲۰۵.

بماند. در باب طریق احتیاط، غزالی به عنوان مثال روّیه اسلاف را شاهد می آورد. از جمله آن شواهد، عمل ابوسعید خُدَری، عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عمر است که سعی کردند حسین را از عزیمت به عراق منصرف سازند و او را از رقابت های سیاسی و فتن بر حذر دارند. انتخاب این مثال غم انگیز از تاریخ اسلام، نباید به موجب این توهم شود که در عصر غزالی، حادثه و بحرانی از این قبیل وجود نداشته است. بعکس غزالی در طول اقامت بیش از چهار سال در بغداد، شاهد این گونه بحران ها بوده و گاهی در آن ها، دخالت داشته است. به همین جهت سبیل عزلت گزیده تا از رنج چنین حوادثی آسوده بماند^۱.

۷- آدمی در عزلت، از غیبت، از سوء ظن، از حسد، از افتراء و دروغ بر حذر می ماند و حال آن که در جامعه مستمراً در مسیر این خطرات قرار دارد. نقل گفته ای از عمر بن عبدالعزیز نشان می دهد که غزالی تا چه اندازه از عمق زخم هایی که بردل داشته رنج می برده است. عمر بن عبدالعزیز می گوید: «گوشه گیری انسان را از روابط نامطلوب حفظ می کند. کتاب و قبرستان، بیش از معاشرت با آدمیان ارزش دارند. عزلت در حکم حاجبی است که آدمی را از موضوعاتی که سبب خجالت وی در برابر دیگری می شوند مستور می دارد. يك سنگ بهتر از دوست ناهل است. باید عده معاشرین را به حداقل ممکن تقلیل داد»^۲.

عزلت به حرص و آز دیگران نسبت به آدمی و حرص و آز آدمی نسبت به دیگران خاتمه می دهد. زندگانی در جامعه، مستلوم رعایت بعضی تکالیف است نظیر: شرکت در مراسم تشییع جنازه، عیادت بیماران،

۱- احیاء، دوم، ۲۰۶-۲۰۷.

۲- احیاء، دوم، ۲۰۸.

حضور در مراسم عروسی و غیره. این تکالیف موجب اتلاف وقت اندوای عدم اجرای آنها، موجب انتقاد و خرده‌گیری است.^۱

۹- بالاخره این که عزلت سبب رهایی انسان از برخورد با افراد عصبانی و احمق می‌شود. تحمل کردار این قبیل افراد بر آدمی بسی مشکل است. در ضمن، گوشه‌گیری مانع از آن می‌شود که شخص در انتقاد، افراط کند. نتیجه زیاده روی در انتقاد، افتراء و غیبت‌گویی است.^۲

پس از ذکر مطالب فوق در بیان مزایای کناره‌جویی که بیش از آنچه به اختصار در منقذ آمده، مبین دلایل واقعی قطع رابطه غزالی با زندگی اجتماعی و جامعه فاسد بغداد است، در پایان، وی این نتیجه تلخ را می‌گیرد که: «در عصر ما، عالم اگر در دل، شوق دین دارد، باید انزوا اختیار کند»^۳. در زمان ما، اساتید و دانشجویان تنها هدفشان تملق گفتن به مردم و جلب توجه سلطان است. در شهری به بزرگی بغداد، فقط يك یا دو دانشجومی توان یافت که حقیقه دانش را برای تقرب به خدا فرامی‌گیرند»^۴. غزالی سپس می‌گوید که «علمای زمان ما که با حکومت‌هم‌دست می‌شوند، عاملین اصلی فساد جامعه هستند» و از همین رو گفته‌اند: «فساد خلق از فساد سلاطین و فساد سلاطین از فساد علماء نتیجه می‌شود»^۵.

فساد علماء: در بخش‌های مختلف احیاء، غزالی بارها اصل فوق را یاد آور می‌شود و تأکید می‌کند که عامل اصلی فساد سلاطین، فساد علماء است. ما در این جا فقط به ذکر برخی از گفته‌های وی قناعت می‌کنیم: در قسمت

۱- احیاء، دوم، ۲۰۹.

۲- احیاء، دوم، ۲۱۰.

۳- احیاء، دوم، ۲۱۰.

۴- احیاء، دوم، ۲۱۰.

۵- احیاء، دوم، ۲۱۱.

مربوط به حَسَبه، غزالی چنین می‌گوید: «امروزه، علماء، فاسد و بی‌هوده شده‌اند. زبان‌شان را جاه طلبی هاشان بسته است. دیگر جرأت ندارند از سلطان انتقاد کنند. فساد علماء موجب اصالی فساد سلاطین است و فساد سلاطین موجب فساد رعایاست»^۱.

آخرین صفحات بخش مربوط به مذمت غرور و تکبر، حماوی اشارات آشکاری است بر بخشی از علل ترك بغداد. به نظر غزالی، میان کسانی که به حسب و نسب خود مغرورند، بنو هاشم در صدر آنان قرار گرفته‌اند. اینان تصور می‌کنند چون با پیامبر خویشاوندی دارند، یکسره به بهشت می‌روند و حتی خودپسندی و حماقت را به جایی رسانده‌اند که شفاعت روز قیامت را مختص به خود می‌دانند و بعضی شان خیال می‌کنند سایر مردم خدمتگذار و نوکر آنان خلق شده‌اند^۲. دسته دیگری از مردم، وابستگی خود را به دین و علم کنار می‌گذارند و به خود می‌بالند که از تیره سلاطین ستمگر و یا نزدیکان آنان هستند. چنین رویه‌ای، عین جهالت است^۳.

بعد از آنکه غزالی از مغرورین به مال و منال انتقاد می‌کند، در آخر علمای بدکار را مورد حمله قرار می‌دهد. علماء یا بهتر شبه علمائی که جهالتشان تا آنجاست که خود را وراثت منحصر بفرد حقیقت می‌پندارند^۴.

حمله غزالی نسبت به این طبقه از علماء در بخشی که در احیاء به غرور اختصاص داده، شدت بیشتری می‌گیرد. بسیاری از این شبه علماء که

۱- به قسمت مربوط به حَسَبه، احیاء دوم، ۲۷۶-۳۱۲ رجوع کنید.

۲- درباره غرور و خودپسندی، نگاه کنید به احیاء، سوم، ۲۸۸-۳۲۳ و در مورد بنو هاشم به احیاء، سوم، ۳۲۰-۳۲۱.

۳- احیاء، سوم، ۳۲۲.

۴- راجع به غرور و خودپسندی نگاه کنید به احیاء، سوم، ۲۸۸-۳۲۳.

قربانی خیالات موهوم خود شده‌اند باور کرده‌اند که جامع علوم دینی هستند و حال آن که ابدأ چنین نیست. بعضی دیگر به همین بسنده آمده‌اند که به کلمات و عبارات بچسبند و در متن جامد شرع فرو میرند. عده سوم فقط به مباحث نظری و تجریدی (مکاشفه) می‌پردازند و از مسائل عملی (معامله) بی‌خبرند. در حقیقت، خود را صاحب و وارث کرامات خاصه دانستن و قواعد دین را وارونه نمودن، از چیز دیگری ناشی نمی‌شود جز از غرور نهفته آدمی^۱.

علمائی هم یافت می‌شوند که به علوم اختصاصی می‌پردازند، ولی آن را هم به درستی فرا نمی‌گیرند. غالبشان از فقه، از کلام و از وعظ، تنها یک شناسایی کلی دارند. آن دسته که وعظ را پیشه می‌سازند یا وعظی هستند کوچک و بازاری که همشان عوام فریبی و تهییج مردم است یا وعظی هستند مجلسی که پهلوی دست حاکم می‌نشینند. اینان نیز هدفشان بیشتر خود نمایاندن است تا تعلیم دادن^۲. علمائی هم هستند که در مطالعه حدیث و علم اللغة بقدری غرق می‌شوند که هدف و غایت علم را فراموش می‌کنند. بدتر از این، کار علمائی است که برای وارونه کردن شرع، مکر و حیل به کار می‌برند^۳.

خلاصه آن که زهاد، عارفان و وعاظ متهم به ایجاد نفاق و بی‌نظمی در دین و دولت، از چوب انتقاد و حمله غزالی جان سلامت در نبرده‌اند. نتیجه: با ذکر مطالب فوق، دلایل واقعی عزیمت غزالی از بغداد روشن شد. این که تصمیم غزالی را چنانکه در منقذ آمده، به سبب عوامل

۱- در مورد غرور به احیاء، سوم، ۳۲۳-۳۵۲ مراجعه نمائید.

۲- احیاء، سوم، ۳۳۷-۳۳۸.

۳- در احیاء، سوم، ۳۴۰-۳۴۱، به مسأله حیل اشاره شده است.

و موجبات دینی بدانیم . یا اینکه عامل اصلی را در بحران عقیدتی او جو یا شویم ، این دو توجیه با یکدیگر مغایرت ندانند و بهر حال صداقت غزالی در هیچ‌یک از این دو مورد نمی‌تواند ، مورد ایراد واقع شود . منتهی باید طبیعت و معنای این بحران کشف شود .

آنچه مسلم است آنست که غزالی هیچ‌گاه به اعتقادات اساسی خود : وحدانیت خداوند ، رسالت پیامبرش محمد ، نشوز و قیامت و محاکمه اخروی ، شك نکرده و پیوستگی خود را به تسنن قرص و محکم حفظ کرده است . در عوض می‌توان گفت آنچه غزالی را به بحران کشانده ، آن بوده است که وی در خود بطور شدید و دردناکی ضرورت ساختن حقیقت‌مختص بخود را احساس می‌کرده است . حقیقتی که در مجموعه‌ای هم‌آهنگ جای گرفته باشد و آن مجموعه ، چنان درست بنیاد و محکم شالوده باشد که بتواند در برابر طوفان اعتراضات و استدلالات فلاسفه ، باطنیان و معتزله ، قرص و محکم برجای خویش استوار بایستد . گمان می‌رود غزالی وقتی راه دمشق در پیش گرفته ، بر این بحران چیره شده است .

تجزیه و تحلیل کتاب احیاء ، نه از دیدگاه نظری ، کلامی و اخلاقی بلکه از این نظرگاه که کتاب مذکور تجلی تجربه عملی و روزمره غزالی بوده و در نتیجه شرح حال واقعی او و نیز مکمل کتاب منقذ می‌باشد ، مارا می‌تواند به نحو مطمئن‌تری به عمق بحران غزالی هدایت نماید .

با هدایت احیاء ، ما درمی‌یابیم که تصمیم غزالی قبل از هر چیز نتیجه طغیان درونی و تنفروی علیه فساد و پوسیدگی جامعه‌ای بوده که سلامت دینی و اخلاقی خود را از دست داده است و امراء و علمای شرع که عهده‌دار رهبری و مسؤول نظم کلی جامعه بوده‌اند ، خود جالوتر از دیگران به فساد ، ظلم و عدم اطاعت از قانون و شرع‌گرایش یافته‌اند .

فصل سوم

دوران عزت و سالهای آخر عمر

(۴۸۸-۵۰۵/۱۰۹۵-۱۱۱۱)

اول : سلطنت بر کبارق

(۴۸۸-۴۹۸-۱۰۹۵/۱۱۰۵)

عزت غزالی : از چگونگی احوال غزالی در دوران طویل گوشه-نشینی او که با عصر سلطنت بر کبارق همزمان می شود ، اطلاع زیادی در دست نداریم . تنها بر اساس شواهد منقذ ، می دانیم که غزالی ابتدا به دمشق رفته تا «تمام وقت خود را صرف تزکیه روان و تربیت خصال نماید و با تعقیب مسلک صوفیان دل را برای پذیرش خدای آماده سازد» . خود می گوید : « از دمشق به بیت المقدس در آمدم و هر روز در عبادتخانه صخره ، زاویه می گرفتم . سپس راهی حجاز و اماکن مقدسه شدم ، به مکه رفتم و پس از زیارت قبر ابراهیم در الخلیل ، به غرب مدینه حرکت کردم و در آن جا

زایر تربت پیغمبر شدم^۱». غزالی چنین ادامه می‌دهد: «پس از چندی، بر اثر گرفتاری های خانوادگی مجبور شدم به وطن مراجعت کنم، اما دل هیچ بر سفر و کندن از عبادت و رها کردن تنهایی، دل نمی‌داد. ولی بر اثر مشکلات مادی و خانوادگی مجبور به ترك عزلت شدم. از آن پس، جانم دیگر آرام نمی‌گرفت مگر در لمحاتی و کوششم این بود که با وجود موانع، باز به آن لمحات زودگذر بازگردم^۲».

منقذ، مسائلی را هم چنان مبهم باقی می‌گذارد که ایضاً حشان ضروری است. گمان می‌رود که زیارت مکه در پایان سال ۴۸۹/۱۰۹۶، در روز ترویبه که هشتم ذوالحجه ۴۸۹ مطابق با بیست و هفتم نوامبر ۱۰۹۶ بوده، انجام گرفته است^۳. نکاتی چند، صحت این تاریخ را تأیید می‌کنند: یکی آن که غزالی در مکه، در اواخر سال ۴۸۹ و اوائل سال ۴۹۰، ابو بکر عربی، فقیه نامی اشبیلیه را ملاقات کرده و به ظن قریب به یقین، غزالی در همین سال ۴۹۰ به دمشق مراجعت نموده است^۴.

از سوی دیگر، می‌دانیم غزالی در مدت اقامتش در دمشق در دو زاویه یا مدرسه (تمییز میان این دو گاهی مشکل است) سکونت کرده، به همین مناسبت، هر دو، نام غزالیه گرفته‌اند. غزالیه دمشق، یک مدرسه شافعی بوده که در سال ۱۰۸۷/۴۸۰ تأسیس شده است. این مؤسسه را گاهی به نام دو تن از شاگردان غزالی، زاویه الدوامی و زاویه قطب‌الدین نیشابوری نیز خوانده‌اند. غزالیه دیگر، غزالیه بیت المقدس است که کتاب

۱- منقذ، ۳۸/۹۹.

۲- منقذ، ۳۹/۱۰۰.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۷۳-۱۷۴.

۴- بدایه، دوازدهم، ۱۴۹.

احیاء، در همان جا نوشته شده است^۱. در مراجعت از مکه، غزالی توقف کوتاهی در بغداد کرده است. می‌دانیم که در رباط ابوسعید نیشابوری (متوفی به سال ۴۷۷) منزل گزیده اما نه به حضور خلیفه رسیده و نه در نظامیه درس گفته است. از این نکته، این نتیجه را می‌توان گرفت که قطع رابطه غزالی با مقامات رسمی بغداد، موجب دل سردی و بی‌مهری آنان شده است^۲.

نظامیه در این زمان و در طول سلطنت برکیارق دچار رخوت و رکود بوده است. غزالی به طور موقت، برادر خود، [احمد بن محمد - ابوالفتوح]^۳ (متوفی به سال ۵۲۰) را که در وعظ و عرفان معروفیت داشته، به جای خود نشانده است. اما وی ریاست نظامیه را در سال ۴۸۹ رها می‌کند^۴. پس از او، فخرالملک وزیر برکیارق، ابو عبدالله طبری را که شخصیت درجه دومی بوده، به ریاست بر می‌گزیند^۵. بعد از وفات طبری، عالم دیگری به نام کیاء هراسی (متوفی به سال ۵۰۴) که هم مورد اعتماد خلیفه بوده و هم در تاجیه تدریس می‌کرده، جای او را می‌گیرد^۶. بالاخره ابوبکر شاشی (متوفی به سال ۵۰۷) که در سال ۵۰۴ به ریاست منصوب و در سال ۵۰۶ عزول می‌شود، آخرین رئیس نظامیه در زمان حیات غزالی

۱- شافعیه، چهارم، ۱۰۳ و کتاب Description de Damas - نوشته H. Sauvaire، سوم، ۲۳۲-۲۳۳ و ۴۹۱، یادداشت ۲۸۱.

۲- در باره رباط ابوسعید نیشابوری، نگاه کنید به بدایه، دوازدهم، ۱۲۶.

۳- در متن فرانسوی «ابوالفتح احمد» آمده ولی در ماخذ «احمد بن محمد ابوالفتوح» آمده - به منتظم، نهم رجوع شود. م.م.

۴- بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۴۹ و ۱۹۶.

۵- منتظم، نهم، ۵۳ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۲.

می باشد^۱.

منزل بعدی، همدان بوده که غزالی در حوالی سال های ۴۹۱ و ۴۹۲ بدان جا رسیده است. ولسی از تاریخ دقیق حرکت او از همدان بی اطلاعیم. غزالی در سال ۴۹۳/۱۱۰۰ به طوس رسیده و در آن جا زندگانی مستقلی برای خود فراهم آورده است. به تدریس فقه، نه به طور رسمی، بلکه به طور خصوصی پرداخته و هم چنان که در منقذ بیان داشته، اوقاتی را که حوادث سیاسی و گرفتارهای خانوادگی برای او بازمی گذاشته، صرف تصوف کرده است^۲.

از عزم غزالی به زاویه نشینی و ترک بغداد (۴۸۸/۱۰۹۵) تا درگذشت برکیارق (۴۹۸/۱۱۰۵) ده سال فاصله شده که در ظرف آن، سه واقعه بزرگ در تاریخ اسلام به وقوع پیوسته است: اول، شروع رقابت میان سلجوقیان است که خلیفه سعی می کند از آن بهره برداری نماید - دوم: رسیدن صلیبیان است به شام و سوم: تشدید فعالیت باطنیان است.

رقابت های سلجوقیان: رقابت میان برکیارق و دو برادر ناتنی اش محمد و سنجر، به خلیفه فرصت داد تا میان آنان به داوری برخیزد و در ضمن، سلطنت را از اعتبار بیندازد. این است که برای حل دعوی، برکیارق و محمد، یکی پس از دیگری راه بغداد در پیش می گیرند^۳. پس از آن که محمد بن ملکشاه در ذی الحجه سال ۴۹۲/۱۹ اکتبر، ۱۶ ماه نوامبر ۱۰۹۹ موفق شد که موافقت خلیفه را مبنی بر ذکر نامش در خطبه جلب

۱- منتظم، نهم، ۱۶۶ - ابن عقیل، ۸-۲.

۲- منقذ، ۳۸/۹۹.

۳- راجع به برکیارق، محمد و سنجر رجوع کنید به منابع زیر:

نماید. بلافاصله بر کبارق خود را به بغداد رسانید تا وضعیت را به سود خود بازگرداند^۱. در پانزدهم صفر سال ۳۱/۴۹۳ دسامبر ۱۰۹۹ نام بر کبارق مجدداً در خطبه آمد. پیروزی سیاسی بر کبارق دوام زیادی نکرد و در همدان، میان او و دو برادر متحدش جنگی در گرفت و در نتیجه مجدداً در چهاردهم رجب سال ۲۵/۴۹۳ مه ۱۱۰۰، خطبه به نام محمد بن ملکشاه خوانده شد^۲.

سال ۴۹۴، سالی است که ابهام و در هم برهمی اوضاع به منتپنی درجه می‌رسد. در اوائل سال، بر کبارق همراه امیرایاز، یکی از طرفداران عمده اش و ۱۵۰۰ سوار به قهر وارد بغداد می‌شود و باز خطبه به نام او خوانده می‌شود^۳. در اول شوال سال ۳۰/۴۹۴ ژوئیه ۱۱۰۱، روز عید فطر ابو محمد بن مهدی، خطیب مسجد قصر خلافت، خطبه را چنان که می‌گویند، سهواً به نام محمد بن ملکشاه می‌خواند. طرف داران بر کبارق به خلیفه شکایت می‌برند، خطیب از سمت خویش عزول می‌شود ولی دو هفته بعد، مجدداً به مقام خود باز می‌گردد^۴.

دیری نمی‌گذرد که دو برادر بر کبارق به بغداد می‌رسند و با موافقت خلیفه، خطبه به نام آنان خوانده می‌شود. بر کبارق به واسط می‌گریزد و غارت و چپاول سپاهیانش مورد اعتراض علمای شرع واقع می‌شود^۵.

سیاست خلیفه: در یازدهم محرم ۴۹۵/پنجم نوامبر ۱۱۰۲، مستظهر

۱- منتظم، نهم، ۱۰۹ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۷.

۲- منتظم، نهم، ۱۱۳ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۸ - کابل، دهم، صفحات ۲۹۳ و ۲۹۴.

۳- منتظم، نهم، ۱۲۳ - کابل، دهم، ۳۰۳ - ۳۰۵.

۴- منتظم، نظم، ۱۲۳.

۵- بدایه، دوازدهم، ۱۶۰ - کابل، دهم، ۳۰۵ - ۳۰۶.

به طور رسمی ، در حالی که بُرد برتن و عصای پیغمبر در دست داشت^۱ ، محمد و سنجر را به حضور پذیرفت و این دو برادر در پیشگاه او رسماً مراتب اطاعتشان را اعلام داشتند و زمین بوسیدند. خلیفه به آنان خلعت‌های فاخر عطاء کرد ، به محمد فاخرتر از سنجر . سلطنت (ملك) را به محمد تفویض و او را به عنوان نایب خود در جتیبیع امور خلافت، به استثنای يك مورد ، تعیین نمود و سنجر را به جانشینی محمد معین کرد^۲ . در نوزدهم محرم سال ۴۹۵/سیزدهم نوامبر ۱۱۰۲، محمد بغداد را ترك کرد و خصومت با برکیارق از سر گرفته شد.

برکیارق باكمك اياز، موفق به کسب پیروزی‌های چندی شد. در اصفهان ، محمد بن ملكشاه را محاصره کرد و محمد در تنگنا قرار گرفت ولی موفق به فرار شد . برکیارق، اياز را به تعقیب وی فرستاد اما اياز به وی نرسید یا به تعبیری عامداً در تعقیب او مسامحه به خرج داد^۳. باز چون مسأله باجنگك حل و فصل نشد، برای حل سیاسی آن، روی به بغداد آورده شد. در بیست و سوم ربیع الاول سال ۴۹۶/چهارم ژانویه ۱۱۰۳ ، مستظهر فرمان داد که خطبه مجدداً به نام برکیارق خوانده شود و پس از چند روز ، در بیست و هفتم همان ماه ، دستور داد که نام هیچ سلطانی در خطبه آورده نشود و خطبه فقط به نام شخص خلیفه خوانده شود . تنها سیف الدوله صدقه، امیر شیعی مذهب حله، به خواندن خطبه به نام محمد بن- ملكشاه ادامه داد^۴.

۱- در مورد بُرد و قضیب به احکام سلطانیه، ۳۶۵-۳۶۶/۱۵۳ رجوع کنید.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۶۲ - ابن عقیل، ۱۴۳.

۳- منتظم، نهم، ۱۳۳-۱۳۲ - بدایه، دوازدهم، ۱۶۲-۱۶۳ - کامل، دهم، ۳۲۹-۳۳۵.

۴- منتظم، نهم، ۱۳۴ - بدایه، دوازدهم، ۱۶۳ - کامل، دهم، ۳۵۶.

معاهده سال ۱۱۰۴/۴۹۷ : در این شرایط، برکیارق و محمد ناچار شدند که با يك ديگر سازش کنند. برکیارق در این راه پیش قدم شد و در سال ۱۱۰۴/۴۹۷، سفرایی نزد محمد فرستاد. اینان از زشتی‌ها و زیان‌های منازعه بین دو برادر، سخن آوردند. بالاخره برکیارق و محمد قسم خوردند که قراردادی فی‌مابین امضاء کنند. قرارداد، مسأله خطبه و حدود اراضی هر يك از طرفین را به ترتیب زیر حل و فصل نمود:

برکیارق و محمد هر دو سلطان خوانده می‌شوند و مجازند که به هنگام سه وعده نماز عمده بویه، در جلوی قصر خود طنبور بزنند. در بغداد همراه نام خلیفه، نام برکیارق در خطبه ذکر خواهد شد. نکته‌ای که از برقری برکیارق، دست کم از لحاظ اسمی، حکایت می‌کند:

مناطق جبال، ری، طبرستان، فارس، خوزستان و بغداد، متصرفات برکیارق شناخته می‌شوند به اضافه در مکه و مدینه خطبه به نام وی خوانده خواهد شد. در عوض، اصفهان، اراک، تمامی اراضی واقع در مرز غرب، از آذربایجان گرفته تا شام از آن محمد است. جهاد نیز جزو وظایف وی شمرده می‌شود.

متصرفات سنجر عبارتند از: خراسان شرقی، شهرهای نیشابور، طوس، مرو، هرات و بخشی از ماوراءالنهر، سمرقند و بخارا. سنجر، خطبه را توأماً به نام خلیفه، محمد بن ملک‌شاه و به نام خود می‌خواند. ذکر وی از نام برکیارق نیامده است^۲. باید یادآور شد که روی اراضی مشروح در فوق، سلسله‌های متعددی وجود داشتند که آن‌ها نیز برای حفظ قدرت‌شان، از رقابت‌های قدرت‌های بزرگتر، بهره‌برداری می‌کردند.

۱- منتظم، نهم، ۱۳۹ - بدایه، دوازدهم، ۱۶۳ - کامل، ۳۶۹-۳۷۲.

2- EI², I, 1083-1084.

رسیدن صلیبیان به سوریه : واقعه مهم دیگری که در دوران عزلت غزالی اتفاق افتاد ، رسیدن صلیبیان به سوریه بود . فرانک‌ها با استفاده از اغتشاش اوضاع واحوال دنیای اسلامی، تفرق مسلمین، تجزیه ارضی اسلام و عجز سلجوقیان در ایجاد وحدت، به سرزمین‌های اسلامی حمله ور شدند^۱. در بیست و هشتم جمادی الثانی سال ۴۹۱/دوم ژوئن ۱۰۹۸ ، فرانک‌ها پس از محاصره طولانی ، بالاخره توانستند انطاکیه را فتح کنند. به این ترتیب فرمان جهادی که بر کیارق، پیش از تصرف شهر در ربیع الاول سال ۴۹۱/۸ مارس - ۱۵ آوریل ۱۰۹۸ صادر کرده بود، به کلی بی اثر ماند. در واقع، شام، عراق و مصر، آن قدر درگیر رقابت و کشمکش با یکدیگر بودند که به هیچ وجه نمی‌توانستند به طور مؤثری ، کوشش‌ها و نیروهای خود را در جهت واحد ، متحد سازند^۲.

در هفتم شعبان سال ۴۹۲/بیست و نهم ژوئن ۱۰۹۹ (یا بروایتی سیزدهم شعبان/پنجم ژوئیه) صلیبیان ، به فتح بیت المقدس نائل آمدند . مسجد الاقصی غارت و عده کثیری از اهالی شهر قتل عام شدند . مسلمانان ، دسته دسته ، فلسطین و شام را ترك و به عراق روی آوردند تا از سلطان و خلیفه استمداد جویند. ابوسعید هروی، قاضی دمشق در مصر خلافت به شرح ماوقع پرداخت. اشعاری که وی به مناسبت سقوط بیت المقدس سروده بود، در مساجد خوانده شد. خلیفه مستظهر از علماء خواست تا امراء و حکام ایالات را به جهاد دعوت کنند. ابن عقیل یکی از کسانی بود که در این امر، نقش بزرگی ایفاء نمود. مع ذلك، این کوشش‌ها به جایی نرسیدند و دستگاه خلافت هیچ اقدام جدی و مؤثری به عمل نیاورد . شاعری خشمگین به خوبی

1- Syrie du Nord. 205.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۵۵ - ابن الوردی، دوم، ۱۰ - کامل. دهم، ۲۷۲-۲۷۵

توانسته است، بی تفاوتی و ناتوانی دستگاه خلافت را در اشعار خود توصیف نماید و از آن پرده برگیرد^۱.

صلیبیان هم چنان به پیشروی خود ادامه می‌دادند. در سال ۱۱۰۰/۴۹۳ کوشیدند تا دمشق را متصرف شوند. ولی بر اثر دفاع امیر امین الدوله ستکین* [بن انشمنند طایلو] مؤسس دو مدرسه مشهور در دمشق و در بصره مجبور به عقب نشینی شدند^۲. با وجود این، در سال‌های بعد، صلیبیان به فتوحات تازه‌ای نائل آمدند و در سال ۱۱۰۴/۴۹۷ شهر عکا را تصرف کردند و نیز شهر طرابلس را که از سال ۱۰۷۲/۴۶۴ در دست سلسله شیعی مذهب بنوعمار بود، مورد تهدید قرار دادند^۳. در دوازدهم رمضان سال ۱۱۰۴/۴۹۷، پس از مرگ دقاق، مملوک او طغتنکین قدرت عملی را به دست گرفت و خود را اتابک خواند^۴.

در سال ۱۱۰۵/۴۹۸، وقتی برکیارق درگذشت، صلیبیان پایه قدرت و سیطره خود را در فلسطین و در سوریه، محکم کرده بودند و برای آن که بدانیم مسلمین تا چه حد نسبت به این واقعه بی تفاوتی و بی توجهی نشان می‌داده‌اند، کافی است به این نکته توجه کنیم که غزالی این حادثه عظمی را به سکوت برگزار کرده است.

فعالیت باطنیان: به روایت منقذ، فعالیت باطنیان و پیشروی آنان،

۱- منتظم، نهم، ۱۰۸ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۶ - کامل، دهم، ۲۸۲-۲۸۶.
 * در متن فرانسوی «کومشتکین» آمده ولی در بدایه که مأخذ اصلی مؤلف است به نحوی که در متن ترجمه دیده می‌شود تحریر شده است یعنی امیر امین الدوله ستکین..... م. م.

۲- منتظم، نهم، ۱۱۴ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۸.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۶۳ - درباره بنوعمار رجوع کنید به EI², I, 461.

۴- بدایه، دوازدهم، ۱۶۳-۱۶۴ - ابن الوردی، دوم، ۱۵.

توجه غزالی را در تمام مدت عزلتس (۴۸۸/۱۰۹۵-۴۹۸/۱۱۰۵) به خود جلب کرده بوده است^۱. در واقع عملیات متهورانه باطنیان به حدی تشدید پیدا کرده بود که حتی بر کباری که اعتقاد محکمی به دین نداشت، وقتی نزدیک شدن خطر را احساس نمود، بلافاصله در صدد تعقیب و مجازات آنان برآمد. در رمضان سال ۴۸۸/۴ سپتامبر - ۳ اکتبر ۱۰۹۵، بر کباری در جلوی در قصر خود مورد حمله عده‌ای واقع شد. یکی از حمله کنندگان دستگیر شد و پس از شکنجه به قتل رسید. چون در زیر شکنجه نام دو هم دست خود را افشاء کرده بود، آن دو را دستگیر کردند ولی آنان، عامل اصلی توطئه را معرفی نکردند. پس از این حادثه، خلیفه مستظهر به سلامت جهیدن سلطان را به وی تبریک گفت^۲.

در شوال سال ۴۹۰/ سپتامبر ۱۰۹۷ در بغداد، در محله باب‌النوبی، یک باطنی را اعدام کردند. گویا وی از یکی از شهرهای خوزستان که در تصرف باطنیان بوده به بغداد آمده است. اشخاصی که وی قصد تبلیغشان را داشته به‌زیانش شهادت دادند. در این قضیه، نظر فقهاء خواسته شد، آنان به اعدام وی رأی دادند^۳. ابن عقیل از زمره کسانی بوده که می‌کوشیده به هر قیمت شده، فتوای اعدام شخص باطنی صدور یابد. پیش از اجرای حکم، باطنی فریاد زد:

«چگونه می‌توانید مرا بکشید و حال آنکه به خدای یگانه ایمان دارم؟» ابن عقیل در جواب این آیه قرآن را شاهد آورد: «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا امْنَابِللّٰهِ وَحده وَكفَرْنَا بما كنا به مُشركين» (المومن، ۸۴).

۱- منقذ، ۲۷/۱۱۱.

۲- منتظم، نهم، ۸۶-۸۷ - بدایه، دوازدهم، ۱۴۹.

۳- منتظم، نهم، ۱۰۳ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۴ - ابن وردی، دوم، ۱۰.

در سال ۴۹۳/۱۰۹۹-۱۱۰۰ دو سوء قصد دیگر انجام گرفت. در شب میان بیست و ششم و بیست و هفتم رمضان سال ۴۹۳/شانزدهم و هفدهم اوت ۱۰۹۹، رئیس شحنة اصفهان در داخل قصر محمد بن ملکشاه، به دست يك باطنی به قتل رسید. اندکی بعد در ذوالحجۀ همان سال (اکتبر ۱۱۰۰) در ری، یکی از امراء در کاخ فخرالملک، یکی از پسران نظام الملک کشته شد. به هنگام بازجویی، قاتل اعتراف کرد که وی برای کشتن شش تن مأموریت داشته است و چون فخرالملک جویا شد که آیا شخص او نیز جزو آن شش تن می باشد، باطنی در جواب گفت: ترا برای کشتن قابل تشخیص ندادیم. حتی وقتی شکنجه اش کردند، وی حاضر نشد نام عامل اصلی توطئه را افشاء کند.^۲

در سال ۴۹۴/۱۰۰۱ به دنبال کاردزنی ها و دیگر عملیات باطنیان، برکیارق اعلام کرد که جان و مال اینان حلال است. و بدین بهانه، بیش از سیصد نفر را به قتل رسانید. صد تن از آنان به دلیل باطنی بودن به قتل رسیدند. بقیه محکومین که به فرقه باطنی وابستگی نداشتند، به عنوان افراد مشکوک اعدام شدند. صاحب منتظم که در ضمن نقل ماجرا، از تاریخ باطنیان نیز به اختصار سخن می گوید، با وجود خصومتی که با این فرقه دارد، مجازات ها را زیاده از حد شدید دانسته است.^۳ وی می گوید که عوام در ماجری دخالت کردند و غالب اوقات، دشمنان شخصی خود را به عنوان باطنی به مقامات حکومتی معرفی می نمودند. دیگر کسی جرأت نمی کرد به کمک

۱- مقصد، نهم، ۱۱۲ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۸.

۲- مقصد، نهم، ۱۱۲ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۸.

۳- منتظم، نهم، ۱۲۰-۱۲۳ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۹-۱۶۰ - کامل، دهم،

۳۱۳-۳۲۳.

شخصی که مورد سوء ظن واقع شده برآید. زیرا، احتمال می‌رفت که وی نیز به عنوان فرد مشکوک مورد تعقیب قرار گیرد.

دامنه سوء ظن تا آن جا بالا گرفت که شخصیتی به مقام و درجه کباء هراسی (متوفی به سال ۵۰۶) رئیس نظامیه و تاجیه، مورد احترام اهل سنت و جماعت، به اتهام انتساب به باطنیان توقیف شد (محرم سال ۴۹۵ / اکتبر - نوامبر ۱۱۰۱) و قاضی ابوالفرج شیبی مأموریت یافت که به قضیه رسیدگی کند. باید گفت اگر ابن عقیل، اعمال نفوذ نمی‌کرد و از خلیفه حکم آزادی کباء را نمی‌گرفت، جان وی از خطر به سلامت نمی‌جست! حملات و سوء قصدها، گرچه بیشتر به نزاریه نسبت داده می‌شد اما مستعلیه نیز در آنها دست داشتند. در عصر مستعلی (۴۸۷-۴۹۵) دعوت اسماعیلی به ویژه در یمن تحت رهبری یحیی بن لمک حمادی گسترش فراوان یافت.^۲ خلیفه در هفدهم صفر سال ۴۹۵/۱۲ دسامبر ۱۱۰۱، در قاهره درگذشت و حال آن که هنوز به سی سالگی پای نگذاشته بود. به همین مناسبت، بعضی مرگ وی را کار نزاریه دانسته‌اند. پس از او، منصور پسر پنج ساله‌اش با لقب الامیر (متوفی به سال ۵۲۲) به خلافت نشست. اما تا حدود بیست سال بعد، افضل (متوفی به سال ۵۱۵/۱۱۲۲) قدرت واقعی را در دست داشت.^۳

اقدامات برکیارق تا اندازه‌ای جلوی فعالیت‌های شدید باطنیان را گرفت ولی کشمکش‌ها و زد و خوردهای میان شیعیان و سنیان از جریان گرم خود باز نایستاد. در سال ۴۹۶/۱۱۰۳، در ری زد و خوردی میان دو فرقه

۱- منظم، نهم، ۱۲۹-۱۳۰ - بدایه، دوازدهم، ۱۶۲.

۲- EI, III, 819-820.

۳- کامل، دهم، ۳۲۸ ابن وردی، دوم، ۱۳. Egypte arabe, 263-264.

EI², I, 452-453 (Sur Amir).

در گرفت. در جریان این حادثه، ابوالمظفر خجندی، فقیه شافعی عالی مقام که مورد احترام فراوان نظام‌الملک بود و در اصفهان تدریس می‌کرد، به دست یکی از شیعیان به قتل رسید. قاتل بلافاصله کشته شد. این بار صحبت باطنی در میان نیامد، بلکه قاتل را رافضی علوی اعلام کردند^۱

در این دوران گرچه فعالیت علنی باطنیان، اعم از نزاریه و مستعلیه تقلیل یافته بود، اما اینان هم چنان قدرتمند باقی مانده بودند و از این رو، خلافت عباسی و مذهب تسنن، آنان را خطرناکترین حریفان خود تلقی می‌کردند. این نکته در احیاء، از نظر غزالی دور نمانده است.

دوم: احیاء

تاریخ و کیفیت احیاء: کتاب احیاء علوم الدین جامع‌ترین و مهم‌ترین کتابی است که غزالی در دوران عزلت خود نوشته است. بطوری که غزالی در مستصفی بیان می‌کند، احیاء را در فاصله میان دو دوره اشتغال به تدریس نگاشته است. بنا بر این خطاست اگر گفته شود که کتاب مذکور حاصل سال‌های آخر دوران عزلت مؤلف می‌باشد^۲. گذشته از این، نوشتن کتابی به پهناوری و بزرگی احیاء در زمانی کوتاه، اصولاً قابل تصور نیست و یقیناً غزالی، سال‌های چندی را بر سر آن گذاشته است.

ام. بویژ M. Bouyges معتقد است که احیاء در فاصله سال‌های ۴۹۵/۱۱۰۳ و ۴۸۹/۱۰۹۶ تألیف شده است. به گمان ما، گرچه این تاریخ، تاریخی است تقریبی، ولی از واقعیت دور به نظر نمی‌رسد و نشان می‌دهد که احیاء، خرده‌خرده، در عصر سلطنت برکیارق تنظیم شده و عسرویی با اختلاف چندماه درست با دوران عزلت غزالی مطابقت دارد. دانستن این امر از آن

۱- منتظم، نهم، ۱۳۷ - بدایه، دوازدهم، ۱۶۳.

۲- مستصفی، یکم، ۲.

جهت مهم است که به کمک آن می توان معنای موضع گیری های غزالی را دریافت و جهت و خط اصلی فکری را کشف کرد^۱.

همان طور که گفته اند، احیاء دایرة المعارف واقعی علوم دینی است که غزالی در نگارش آن، از جمیع جهات، دقت خاصی به کار برده است. از خلال کتاب، این مطلب به خوبی احساس می شود که مؤلف بر آن بوده که به آن نظم بسیار دقیقی بدهد ولی افراط در این امر، بعضاً به تصنع انجامیده، به ویژه در مورد انتخاب تعداد فصول. البته غزالی نخستین کسی نیست که برای تعداد فصول اهمیت خاصی قائل شده، بلکه کسان دیگری نظیر ابو منصور بغدادی، چه در کتاب فرق و چه در کتاب اصول الدین، در فصل بندی و تنظیم، تصنع به کار برده اند^۲. موضوعی که در درجه اول اهمیت قرار دارد آن است که بدانیم هدف اصلی غزالی از تألیف احیاء چه بوده است. خود او می گوید احیاء قبل از هر چیز کتابی است در اخلاق دینی و در چگونگی رفتار و منش آدمی در این دنیا. احیاء به گفته غزالی، کتابی نیست که در الهیات و بحث در اشکال و وصول به معرفت ذات باری نوشته شده باشد. بلکه احیاء قبل از هر چیز به بحث پیرامون وظایف آدمی در برابر خداوند می پردازد (عبادات). سپس «عرف و عادت» را مورد بررسی قرار می دهد و در پایان از خصایلی که موجب صیانت انسان از هلاکت شده و سبب هدایت او می گردند، صحبت به میان می آورد (مکارم الاخلاق). غزالی به منظور وصول به مقصود اصلی خود، از جمیع علوم اسلامی کمک می طلبد و می کوشد تا از آنها نتیجه منطقی هم آهنگ استخراج نماید.

۱- درباره احیاء به منابع زیر رجوع کنید:

{ Chronologie, 41-44 (no 28)
{ Chronologie, 98-122

۲- بغدادی به عدد پنج و پانزده اهمیت خاصی می دهد. رجوع کنید به اصول.

بدین نحو، می‌توان گفت احیاء مجموعه‌ای است از آثار گوناگون و متفاوت که نه تنها یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه مؤید و مکمل یکدیگر نیز هستند. مقدم بر همه، احیاء کتابی است در اعتقاد. بدین منظور غزالی در سرآغاز آن، رساله قدسیه را گنجانده تا مانند بقیه آثار خود، نقطه اصلی و محور عقیدتی‌اش را تعیین کند. وی به این اصل سخت معتقد است که انسان حتی در امور عادی زندگی روزمره، برای آنکه در هوا معلق نماند، به پیوستگی به یک سلسله حقایق اساسی احتیاج دارد. محتوای قدسیه، درست منطبق با محتوای اقتصاد است منتهی به نحو اختصار. غزالی مجدداً همان اصول کلی را در کتاب نصیحة الملوک گنجانیده است. کتاب اخیر به نام سلطان سلجوقی نوشته شده و در خلال آن غزالی به سلطان گوشزد می‌کند که اولین وظیفه پادشاه، پاک اعتقادی است.

در درجه بعدی، احیاء کتابی است در سیر و سلوک. در این بخش از کتاب، غزالی پس از بیان مزایای عزلت، به تعیین و تشریح قواعدی می‌پردازد که با رعایت و اجرای آنها، می‌توان به سکینه خاطر و طمأنینه روان رسید.

در درجه سوم، احیاء کتابی است در اخلاق اجتماعی و بالآخره در درجه آخر، احیاء را باید کتابی دانست در رفتار سیاسی. غزالی با وجود آن که به تفصیل، مزایای عزلت را بیان می‌دارد اما با دنیا قطع رابطه نمی‌کند. و گرچه از قدرت و حکومت فاصله می‌گیرد، ولی از آن نمی‌برد و نیز با همه انزجاری که از علمای فاسد ابراز می‌دارد، امید اصلاح آنان را از دل نمی‌نهد.

۱- درباره قدسیه به منابع زیر رجوع کنید:

{Chronologie, 38-40 (no27)
{Cauvres, 89-92

تکالیف ووظایف حکومت (امر) مورد بحث وکند وکاو قرارگرفته است .
 احیاء ، کتاب اعتقاد : * غزالی برای آن که منظور خود را از اعتقاد
 روشن کند، در مقدمه احیاء و قبل از رساله قدسیه ، به تفسیر شهادتین که شرط
 اساس ورود به جامعه مؤمنین است، می پردازد. ورود به جامعه اسلامی مستلزم
 دو شرط است: قبول حاکمیت خدای واحد و قاهر، و قبول رسالت انبیاء که محمد
 خاتم آنهاست . شرع محمد، شرایع پیامبران دیگران را نسخ کرده است،
 مگر در قسمتهایی که به حفظ آنها تقریر شده باشد. خداوند ، محمد را به عنوان
 افضل پیامبران و سید آدمیان برگزیده است.^۱

پذیرش وحدانیت خدا ، پذیرشی است ناقص و کمال آن ضروره
 به پذیرش اصل نبوت و قبول رسالت محمد پیوسته است. از این اصل است
 که تکلیف هر مسلمانی، مبنی بر تصدیق کامل و جامع آئین محمد ، اعم از
 قرآن و امت، ناشی می شود.^۲

غزالی، سپس به مسائل بعد از مرگ ، عذاب قبر، نشوز، محاکمه
 الهی و مجازات و پاداش می پردازد و اعتقاد به آنها را جزو اصول اعتقادات
 می شمارد. مسلمان هم چنین باید به صحابه عقیده داشته باشد و فضایل آنان
 را با توجه به سلسله مراتبشان قبول کند.^۳ در همین بخش ، غزالی رأی خود
 را مبنی بر مشروعیت علم کلام اظهار داشته و وجود معنای باطنی قرآن را
 که از نظر عوام مستور است ، پذیرا می شود^۴ و کسانی را که مشتاق فهم دقیق
 مسائل مربوط به اصل اعتقاد هستند ، به قدسیه ، مخصوص عامه مسلمین و

* ت. ف. کتاب قواعد عقاید، یکم، ۲۵۶ به بعد.

۱- احیاء یکم، ۸۱ ترجمه فارسی ، یکم، ۱۹ به بعد.

۲- در این بخش از احیاء (یکم، ۸۱) غزالی خصیصه مضاعف رسالت محمد را
 تأکید می کند، بدین نحو که محمد هم نبی (خبر دهنده) است، هم رسول (صاحب شریعت).

۳- احیاء ، یکم، ۸۳ .

۴- احیاء ، یکم، ۹۳ ترجمه فارسی ، یکم ، ۲۶۸ به بعد.

به اقتصاد، ویژه خواص و نخبگان حواله می‌دهد.

روشنی و استحکام بیان غزالی در بخش اعتقادات، نشانه آنست که وی بهنگام تهیه احیاء، بر بحران عقیدتی خود کاملاً غالب آمده بوده است. غزالی، گنجاندن بعضی از قسمت‌های، سألۀ قدسیه را در احیاء ضرور تشخیص داده^۱ و خلاصه‌ای از آن را در تعقیب و تأیید آراء خود در اقتصاد، ذکر می‌کند. در این زمینه، موضعگیری‌های غزالی مستقیماً تحت تأثیر کلام اشعری واقع است و غزالی بسا وجود رجحانی که برای شیوۀ اشاعره قائل است، اعتقاد ندارد که این شیوه در تسنن، تنها شیوه ممکن و صحیح است.

قدسیه که شکل بندی آن تصنعی به نظر می‌رسد، بسان احیاء مشتمل بر چهار بخش بزرگ است که هر کدام از آنها، شامل ده باب می‌باشد. به سبک اقتصاد در سه بخش اول که هم به وحی مربوط است و هم به عقل، مسأله جوهر، صفات و افعال خداوند مورد مطالعه قرار گرفته است. این سه بخش با بحثی دربارهٔ نبوت خاتمه می‌پذیرند. خلاصه بحث در نبوت آنست که خدا، محمد را به عنوان آخرین پیامبر فرستاده تا شرایع قبلی را اعم از شرایع یهود، نصاری و سبائی ملغی کند. برای اثبات حقانیتش، خداوند به او قدرت اعجاز بخشیده است^۱. بخش چهارم قدسیه به مطالعه موضوعاتی تخصیص داده شده که از طریق وحی نازل شده و به وسیله احادیث و سماعیات به ما رسیده‌اند. این قبیل موضوعات را نیز باید بر سبیل اعتقاد دینی پذیرفت. شش باب اول، به موضوع آخرت و یزگی داده شده است. نشوز، سؤال و جواب نکبر و

۱- احیاء، یکم، ۹۳-۱۰۳ ترجمه فارسی، یکم، فصل سوم،

منکر، عذاب قبر، ترازو، پل، بهشت و دوزخ، از سلسله اعتقاداتی هستند که آنها را باید بدون کوچک‌ترین تفسیر باطنی یا استعاره‌ای قبول کرد. خداوند آنها را قبلاً خلق کرده و در آینده، ابدیت خواهند داشت^۱. بالاخره چهار باب آخر، به مسأله سیاست اختصاص دارد:

۱- باب اول در امامت خلفای چهارگانه است: ابوبکر، عمر، عثمان و علی. هر چهار تن خلیفه به حق هستند و درجه و مقامشان با ترتیبی که به خلافت رسیده‌اند مطابقت دارد. خلافت هر چهار تن از طریق انتخاب (اختیار) صورت گرفته است.

غزالی این نظر را که پیامبر به وسیله نص جانشین خود را تعیین نموده است، رد می‌کند. زیرا به نظری، پیامبر که همواره اسامی کسانی را که بقیادت لشکر یا امارت ایالات برمی‌گزیده، بطور علنی اعلام می‌کرده است. چنانچه جانشینی برای خود تعیین کرده بود، قطعاً نام او را با وسعت بیشتری، به همگان ابلاغ می‌نمود. و حال آن‌که حدیثی بدین مضمون وجود ندارد و دلیلی هم در دست نیست که بگوییم چنین حدیثی وجود داشته و بعداً از بین رفته است^۲.

خلافت ابوبکر از طریق انتخاب و بیعت انجام پذیرفته است. حال اگر فرض کنیم نصی از پیامبر وجود داشته که بر طبق آن، شخص دیگری به جانشینی تعیین شده است، در

۱- این بخش شامل چهار فصل است که هر کدام به بحث درباره ده مسأله عمده نظیر ذات باری تعالی، ۹۰-۹۳ صفات خدا (۹۸-۹۶) افعال خدا (۹۸-۱۰۱) و سمعیات (۱۰۱-۱۰۳) اختصاص یافته است.

۲- احیاء یکم، ۱۰۱-۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۱ به بعد.

این صورت باید گفت که صحابه نقض قول پیغمبر کرده اند. چنین اتهامی، عین اتهامی است که شیعیان (روافض) به صحابه وارد می کنند. اهل سنت، تمام صحابه را پاک می دانند و به فضایل آنان احترام می گذارند^۱.

سپس غزالی به بحث درباره منازعه علی و معاویه می پردازد و آنرا تا حد يك اختلاف میان دو مجتهد پایین می آورد. در عین آن که رعایت حیثیت معاویه را می کند، حق را به علی می دهد. به نظر وی، اصل خلافت موضوع اختلاف فیما بین نبوده، بلکه مورد اختلاف، مسأله استرداد قاتلین عثمان بوده است. از یک طرف علی استرداد فوری قاتلین را به لحاظ تعلقشان به خانواده های قدرتمند و نفوذشان در بین سپاهیان، مصلحت نمی دیده و آنرا برای خلافت که هنوز دوران صباوتش را طی می کرده، مضر می دانسته است. از طرف دیگر معاویه، نظر به اهمیت جرم، تأخیر در استرداد قاتلین را اهانتی به خلفاء و عاملی برای تحریض به قتلهای تازه ای تشخیص می داده است^۲.

غزالی چنین نتیجه می گیرد که اگر همچنان که نظر عامه علماست و هر مجتهدی را در رأی خود محق بدانیم، در این صورت، نمی توان میان علی و معاویه، یکی را محق و دیگری را بی حق دانست. ولی به عکس، اگر بگوییم که در مورد اختلافی که میان دو مجتهد بروز می کند، فقط یک طرف می تواند ذبح

۱- احیاء یکم، ۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۲.

۲- احیاء، یکم، ۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۲.

باشد، در چنین صورت، امام علی را نمی‌توان خاطی شناخت.

۲- موضوع دیگر، اثبات صحت ترتیبی است که خلفای چهارگانه، یکی پس از دیگری به خلافت رسیده‌اند. در این مورد غزالی معتقد است که ترتیب به خلافت رسیدن هر یک از آنان با درجهٔ فضیلت‌شان مطابقت دارد. گذشته از این فضیلت هر کس به درجهٔ تقرب او به خداوند بستگی دارد. بنابراین فقط خدا و اگر صلاح بداند، پیغمبرش از مراتب فضل صحابه اطلاع دارند. ترتیب افضالیت خلفای چهارگانه به وسیله آیات و احادیث اعلام شده و صحابه که خود شاهد نزول وحی بوده‌اند، بر آن اتفاق کرده‌اند.^۱

۳- مسأله سومی که قدسیه بدان می‌پردازد، مسأله شرایط خلافت است. برای نیل به مقام خلافت، علاوه بر اسلام و تکلیف، پنج شرط دیگر نیز لازم است: رجلیت، ورع، علم، کفایت و تعلق به قریش.

وقتی داوطلبان متعددی دارای شرایط فوق باشند، از میان آنان کسی به خلافت برگزیده می‌شود که مسلمین با او بیعت کرده باشند. هر کسی علیه رأی اکثریت برخیزد «طاغی» شناخته می‌شود و در صورت لزوم برای اخذ بیعت او، می‌توان به زور توسل جست.^۲

۱- احیاء، یکم، ۱۰۲- برای اطلاع از آراء دیگران در این باب،

به کتاب Schismes صفحات ۱۹-۲۲ رجوع کنید.

۲- احیاء، یکم، ۱۰۲- ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۲.

۴- مجموعه شرایط فوق، مجموعه ای است مطلوب. امامی که جامع آنهاست به وظایف خود بخوبی عمل می کند. اما همه کس واجد همگی این شرایط نیستند و باید جنبه عملی مسأله را نیز در نظر داشت. مثلاً وقتی که داوطلب خلافت، ورع یا علم لازم را ندارد، ولی کنار گذاشتن او موجب بروز حوادث ناگوار می شود، در این صورت باید مشروعیت خلافت اش را به رسمیت شناخت. خساراتی که تعویض او به بار می آورد، بیش از خساراتی است که از ابقای او حاصل می شود. زیرا نباید هیچوقت برای اصلاح امری، اساس آن امر را از میان برد و برای ساختن قصری، شهری را ویران نمود. کسانی که وجود امام را ضروری نمی دانند و احکام قضات را باطل می دانند، درست به خلاف نظر خودشان مجبور می شوند که بنا بر ضرورت و احتیاج، احکام قضات را در سرزمینهای تحت تصرف خود صحیح و مشروع بشمارند.

وقتی این قسمت از احیاء را با آنچه در مستظهری آورده مقایسه می کنیم، بخوبی می توانیم به درجه تلخکامی غزالی پی ببریم و باین نکته یقین پیدا کنیم که احیاء در دوران عزلت نوشته شده است. گسرچه بسان مستظهری، احیاء نیز ضرورت خلافت را متذکر می شود و ادعاهای شیعه را باطل می شمارد، ولی در آن دیگر از توصیفات مبالغه آمیزی که مؤلف از مستظهر کرده است نشانی نمی بینیم. جا دارد که از خود پرسیم که وقتی غزالی می گوید خلافت امری است ضروری و بدین سبب، خلیفه ممکن است واجد شرایط لازم نباشد، آیا وی نمی خواهد موضوع دیگری را بما

حالی کند [مثلاً بی‌صلاحیتی خلیفه مستظهر را] .

موضوع دیگری که در دنبال قدسیه مطالعه شده، موضوع روابط بین مفاهیم ایمان و اسلام است. این مسأله مورد اختلاف مکاتب مختلفه بوده است. در این باب غزالی می‌گوید که برخلاف لفاظی‌های ابوطالب مکی که مطالب را پیچیده و درهم نموده، این موضوع برای انبوه مسلمین، صرفاً جنبه کلامی دارد و جنبه عملی‌اش بسیار ضعیف است و برای ایضاح مسأله، آنرا باید از سه زاویه مختلف، مورد مذاقه قرارداد: از زاویه لغت‌شناسی-تفسیر و فقه^۱. بعد از انجام چنین تحقیقی است که میتوان پیرامون دو مسأله فرعی دیگر به بحث پرداخت. این دو مسأله عبارتند از: مسأله افزایش یا تقلیل ایمان^۲ و مسأله شکل تظاهر ایمان^۳.

احیاء، کتاب سیر و سلوک: در این بخش، غزالی پس از آن که به تفصیل مزایای عزت را برمی‌شمارد به شرح تمرین‌های روحی که برای عابد، مرید و شیخ لازم است می‌پردازد. و در این کار، آنقدر موشکافی می‌کند که گویی قصد تأسیس طریقه جدیدی را دارد. تمرین‌های روحی که برای تزکیه درونی صوفی لازمند، در درجه اول عباداتی هستند که شرع تعیین نموده است. در درجه بعدی، سالك طریق باید به عباداتی بپردازد که مسلمانان عادی به مناسبت گرفتاریهای روزانه، از انجام آنها عاجزند. این دسته از عبادات اضافی را نوافل می‌نامند.

۱- احیاء یکم، ۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۴.

۲- احیاء یکم، ۱۰۳.

۳- احیاء یکم، ۱۰۶ در این مورد و در مورد بالا (ارجاع شماره ۴) به ترجمه فارسی احیاء یکم، فصل چهارم تحت عنوان «از قواعد عقاید در ایمان و اسلام»، ۳۲۴ به بعد رجوع شود.

قراءت قرآن که انسان را در رابطه نزدیک با خدا قرار می‌دهد^۱ و در اثر استمرار به آدمی توفیق می‌بخشد که تفسیر مستقلی از آن بکند، باید در شرایط معینی انجام گیرد^۲. می‌بینیم که غزالی حتی در عالم باطن و طریق تصوف از قواعد شرح غافل نمی‌ماند.

ذکر اسامی خدا، به شرطی که با توجه و آمادگی روحی انجام گیرد، عشق خدا را درد دل آدمی افزایش می‌دهد و شخص را از دنیا منقطع می‌سازد. نحوه ذکر، به ویژه وقتی به صورت جمعی (سماع) صورت گیرد، در شرع مشخص شده است^۳.

دعاء نیز باید با رعایت شرایط لازم زمانی و مکانی و داشتن آمادگی روحی، انجام شود^۴. زیرا عبادت خدا برای آن که مؤثر واقع شود، مستلزم رعایت مقرراتی است که اجرای آن، حتی برای عابدی که کم و بیش از دنیا بریده، الزامی است. خدا توسط پیامبرش، نه تنها اطاعت خود را فرمان داده، بلکه شکل اطاعت را نیز تعیین نموده است.

ورد که در مواقع مشخص روز و شب گفته می‌شود، بعد از تلاوت قرآن، ذکر و دعاء، وسیله‌ای است برای بهتر شناختن خدا و عشق بیشتر به او^۵.

۱- احیاء، یکم، ۱۰۸، ترجمه فارسی، دوم، کتاب اسرار تلاوت قرآن، ۳۳۷ به بعد رجوع شود.

۲- احیاء، یکم، ۲۵۹-۲۶۴ ایضاً ترجمه فارسی.

۳- راجع به قراءت قرآن نگاه کنید به احیاء، یکم، ۲۴۴-۲۶۴ ایضاً ترجمه فارسی.

۴- راجع به ذکر به احیاء، یکم، ۲۹۸-۲۶۴ و در مورد سماع به همین منبع، دوم، ۲۳۶-۲۶۹ رجوع کنید، ترجمه فارسی، دوم، کتاب ذکرها و دعاها، ۳۹۷ به بعد.

۵- احیاء، یکم، صفحات ۲۶۴ و ۲۷۴ ایضاً ترجمه فارسی.

وردهای هفتگانه روزوپنجگانه شب، در نظر گرفتن وقت عابد و تکالیف غیر عبادی اش، با دقت تمام مشخص شده اند.^۱ هم چنین اوراد عباد ساده، علماء، طلاب، پیشه‌وران، عمال حکومت و افراد عادی تابع اصول و شرایط خاصی هستند.^۲ از دیدگاه غزالی، زندگانی روزمره از زندگانی عبادی جدا نیست. آدمی در دوران عزلت نیز به لحاظ آن که در دنیا زندگی می‌کند، مجبور به معاشرت است. قواعد معاشرت دقیقاً تعیین شده اند. هدف از این قواعد بیشتر جلوگیری از سرایت اموردنیوی است به کسی که کناره جویی برگزیده است. عزلت همیشه باید با جست و جوی علم، تهیه آثار و تأمل و توجه، توأم باشد. عابد باید به کم قناعت کند، آمد و رفت خود را به حداقل ممکن تقلیل دهد. همسایگانش را تحمل نماید و برای خود، دوستی پارسا و همسری متقی بگیرد. لازمه کناره جویی به هیچ وجه، تجرد و تنهایی نیست.

کسی که سالک طریق عبادت می‌شود، باید قبل از هر چیز از دلبستگی‌ها، دل بکند و بیشتر به مرگ بیندیشد. کسانی که در چنین راهی بمیرند، شهید محسوب می‌شوند. میان دو جهاد، جهادی افضل است که هیجانان نفسانی را رام کند و یا آن شورها و هیجانان را به راه خدا هدایت نماید.^۳

جالب‌ترین باب احیاء، بابی است که در آن از تصوف سخن رفته است. مرید، باید برای کسب توفیق در راه با مجاهده با نفس و تمرین روحی (ریاضت) مرادی برگزیند تا بتواند به پختگی روحی که گام اول صفای باطن و طمأنینه نفس است برسد.^۴ در این راه وی، باید مراحل زیر را طی کند:

- ۱- احیاء، یکم، ۲۹۹-۳۰۰ ایضاً ترجمه فارسی.
- ۲- برای اوراد روزانه به احیاء یکم، ۳۰۰-۳۰۱ و برای اوراد شبانه به همین منبع، یکم، ۳۰۹-۳۱۵ مراجعه نمایید، ترجمه فارسی، دوم، کتاب ترتیب وردها، ۴۷۷.
- ۳- احیاء، یکم، ۳۱۶-۳۱۸. ۴- احیاء، سوم، ۲۱۶.

۱- مرید باید پیش از هر کار، از هر چه موجب فاصله میان خالق و مخلوق می‌شود، حذر کند. از این رو باید از ثروت و از جاه و مقام چشم‌پوشد. از مذهب خاص تقلید صرف نکند و خود را در میان جدال مکاتب و مذاهب نیفکند. از عدم اطاعت خداوند پرهیزد و از اینجهت بر او فرض است که توبه کند « زیرا در این طریق، توبه به همان اندازه ضرور است که دانستن زبان عربی برای فهم اسرار قرآن»^۱.

۲- مرید باید برای خود، مرشدی برگزیند و اطاعت او را بی-گفت و گو برگردن نهد زیرا « طریق دین تاریک و تشخیص آن مشکل است و حال آن که طرق شیطان متعدد و بسیارند»^۲.

۳- مرید باید خود را در برج و با رویی نهد که چهار دیوار آن عبارتند از: روزه و گرسنگی که اثرات روحی بسیار سودمندی دارد، شب زنده‌داری، زیرا شب برای تمرکز روح بهتر از روز است، سکوت، تنها ادای کلمات ضروری مجاز است و خلوت.^۳

۴- تمرین‌های روحی را مرید باید به‌طور تدریجی انجام دهد. ابتدا وی باید از جهان ببرد و پس از انجام عبادات اجباری، به انجام روایت و نوافل بپردازد و در دست آخر، در زاویه‌ای مقیم شود. ولی در آنجا نیز اعمالش باید تحت مراقبت مرشد انجام شوند.^۴

۱- احیاء، سوم، ۶۶-۶۸

۲- احیاء، سوم، ۶۵.

۳- احیاء، سوم، ۶۵.

۴- احیاء، سوم، ۶۶.

مرشد وظيفه مراقبت مرید را دارد. مواظب رفتار اوست و هادی اعمالش. وی می‌تواند بنا به قضاوت خود، به مرید راه غور و خلسه بنمایاند و یا به عکس به طریق ایمان ابتدائی و اعمال ساده هدایت کند. چون جهادی که در میدان جنگ از عهده ستیز بر نیاید، می‌تواند با انجام کارهای جنبی و امدادی به مجاهدین کمک نماید. بعلاوه، کسی که در غور خلسه می‌پردازد، همواره در معرض خطر و سوسه‌های شیطانی قرار گرفته و در غالب موارد، امر بر مرید مشتبه می‌شود و خیال می‌کند که کلید کشف حقایق منحصرأ در اختیار او گذاشته شده است.^۱

خلاصه آن که حیات عرفانی، ویژه نخبگان است و مردم عادی را راهی بر آن طریقت نیست. اینان تنها می‌توانند شاهد طریق خواص باشند و از آن الهام گیرند.

احیاء، کتاب کردار اجتماعی: برای کسانی که حیات فعال را انتخاب می‌کنند، احیاء کتابی است در کردار اجتماعی. زیرا گرچه غزالی کوشیده تا به تفصیل مزایای زندگی عرفانی را برشمارد، ولی هیچگاه در صدد تحمیل آن بر نیامده است. صریحاً می‌گوید: هر کس آزاد است که در رابطه با خصلتش، احتیاجاتش و موقعیتش، راهی را که برای خود بهتر تشخیص می‌دهد، انتخاب کند.^۲ رجحان نوعی زندگی به نوعی دیگر بالنفسه نشانه برتری یکی بر دیگری نیست بلکه ارجحیت امری است نسبی که با شرایط و جهت‌گیری‌های فردی ارتباط دارد. زندگانی فعال نیز دارای مزایائی است که غزالی از تذکر آنها در احیاء غافل نمی‌شود:

۱- احیاء، سوم، ۶۸. در این مورد و در موارد ارجاعات شماره ۴ صفحه ۱۷۱ و ارجاعات صفحه ۱۷۲ به ترجمه فارسی، سوم، کتاب ریاضت نفس ۱۳۶ به بعد رجوع شود.

۲- احیاء، دوم، ۲۰۲-۲۱۶.

۱- حسن زندگانی فعال آنست که آدمی فرصت تعلیم و تعلم پیدا می کند و تعلیم و تعلم جزء عبادات دینی محسوب و انجامشان مهم ترین تکلیف آدمی در برابر خداست. کسی که بدون مطالعه کافی در مسائل دینی، زاویه نشینی اختیار کند، خود را در معرض وسوسه های شیطان قرار داده است. زاویه نشینی مخصوص عالمی است که از ارزش و عمق علوم آگاهی کامل دارد و ویژه شخصی است که پس از زندگی در جامعه فاسد و غیر قابل علاج، به عزلت روی آورده تا دامن خود را پاک نگاهدارد.^۱

۲- زندگانی اجتماعی موجب تمتع مادی آدمی و تمتع رساندن به دیگران است. هر چند در عصر ما، کسب حلال و تحصیل مال از طریق مشروع کار آسانی نیست. خدمت به خالق در حدودی که خداوند تعیین نموده است بر زاویه نشینی و انجام عبادات مستحبه فضیلت دارد، هر چند در اصل عزلت عارف و شناسایی خداوند، بر دیگر کارها مرجح است.^۲

۳- در زندگانی اجتماعی، آدمی می تواند افراد دیگر را اصلاح کند و به اصلاح خویش پردازد و حال آن که در عزلت، انجام چنین امری محال است. با توجه باین نکته است که مرید باید به طور مستمر با دنیای خارج، اگر شده برای تأمین زندگی مادی زاویه، در ارتباط باشد. بزرگتر زاویه نمی تواند ادعای اصلاح دیگری را داشته باشد، اگر خود، بکلی با دنیای خارج، قطع

۱- احیاء، دوم، ۲۱۰-۱۱۱.

۲- احیاء، دوم، ۲۱۲.

رابطه کرده باشد.^۱

۴- تنهایی مطلق، منشأ خطر و فساد است. آدمی به داشتن تفریح و اوقات فراغت نیازمند است و میل دارد که در بعضی از ساعات روز، با دوستی موافق به گفت و گو بنشیند.^۲

۵- درزندگانی اجتماعی، انسان می تواند از راه خدمت به دیگران و اجرای تعهداتی که شرع در این باره معین کرده است، به دریافت اجر و پاداش الهی نایل گردد. عیادت بیماران، شرکت در عیاد و نماز جمعه، حیات اجتماعی را تقویت و نیرومند می سازد. ارجح آنست که نمازهای پنجگانه به طور جماعت خوانده شوند. ادای فریضه نماز به طور انفرادی وقتی مجاز است که انجام جمعی آن مواجه با خطر بزرگی باشد.^۳

۶- مزیت دیگر زندگانی در اجتماع، آنست که آدمی به تواضع عادت می کند و حال آن که تحصیل چنین فضیلتی در حیات عبادی صرف ممکن نیست. اتفاقاً در غالب موارد، همین غرور و نخوت آدمیان است که آنان را به سوی گوشه گیری و عزلت می کشاند. علمای واقعی غالباً اشخاص متواضعی هستند که از شیوه اسلاف متقی تبعیت می کنند. مگر پیغمبر برای ساختن خانه اش، شخصاً چوب به دوش نمی کشید و لوازم روزمره منزل خود را، خود نمی خرید؟^۴

۱- احیاء دوم، ۲۱۲.

۲- احیاء، دوم، ۲۱۳.

۳- احیاء، دوم، ۲۱۳.

۴- احیاء، دوم، ۲۱۳-۲۱۴.

۷- تجربه نیز فقط از طریق معاشرت با دیگران و زندگی در جامعه به دست می آید. عقل غریزی، به تنهایی قادر نیست که مصالح عالیة دینی و دنیوی را تشخیص دهد. از این جهت، آدم بی تجربه، آدمی است بی ارزش. بنابراین، خودشناسی اساس کار است و این امر در عزلت میسر نمی شود زیرا در آنجا این موقعیت وجود ندارد که انسان مرتکب خطا و اشتباهاتی بشود که عاده در زندگی اجتماعی مرتکب می شود. بالاخره، حیات اجتماعی برتری علوم دینی را بر زهد خالص برجسته تر می کند و افضلیت شخصی را که به دنبال این علوم می رود بر کسی که طریق زهد برمی گزیند به خوبی می نمایاند^۱. به اضافه، عبادت کردن منحصر به عابد و عارف نیست، عالم، طالب، پیشه‌ور و کارمند نیز مکلف به عبادت هستند.^۲

احیاء با دقت کامل، آدابی را که آدمی باید در جامعه، در هنگام صرف غذا، در عروسی، در دید و بازدید، در سفر، در رفاقت، در تحصیل مکنت مراعات کند مشخص می سازد. رعایت آداب و تحصیل خصائل لازم در این مورد، مخصوص حیات فردی نیست بلکه برای آن که آدمی به طرز مفیدی در جامعه‌ای که حتی در عزلت نیز با آن در ارتباط است، جای بگیرد و مفید واقع شود، ملزم به رعایت آداب و تحصیل خصائل اجتماعی است:

احیاء، کتاب رفتار سیاسی: غزالی به موازات تشریح، قواعد مربوط به زندگانی عرفانی و زندگی اجتماعی، مسأله سیاست را به عنوان مسأله اصلی

۱- احیاء، دوم، ۲۱۴-۲۱۵

۲- احیاء، یکم، ۳۱۶-۳۱۸.

و مرکزی مورد مطالعه قرار می‌دهد و قواعد حکومت را مشخص می‌سازد. لازم به تذکر است که غزالی با وجود فاصله گرفتن از قدرت، هیچگاه به طور کامل از آن نبریده است. وقتی بر اساس کتاب احیاء، در صدد یافتن علل جدا شدن غزالی از قدرت و حکومت بودیم، دیدیم که یکی از مسائلی که مورد انتقاد شدید غزالی قرار گرفته، مسأله سیاست مالی دستگاه حاکم است. وی به این نتیجه می‌رسد که قسمت اعظم اموال دولت، اموالی هستند که بازور تحصیل شده‌اند و به طور غیر عادلانه تقسیم می‌شوند. اما غزالی از این پیش‌تر نمی‌رود. به رغم تجزیه و تحلیل عالمانه‌ای که از منابع درآمد دولت و مصارف آن می‌کند، چنین نتیجه می‌گیرد که به هر حال، رعایت دستورات دولت و حتی اطاعت از او، امری است ضروری. خلع پادشاه ستمگری که بر نیروی نظامی قدرتمند متکی است کار آسانی نیست. اقدام به این کار، موجب فتنه و جنگ داخلی می‌شود و بی‌نظمی‌های حاصله از آن، بیشتر به مصالح جامعه زیان می‌رساند تا بر سر کار ماندن پادشاه ستمگر. بنابراین باید از فتنه و آشوب دست کشید و همان طور که در احادیث نیز تصریح شده، به اطاعت او گردن نهاد.^۱

غزالی، سپس از چهارچوب تجزیه و تحلیل نظری پا فراتر می‌نهد و وضعیت سیاسی زمان را تشریح می‌کند: خلافت در دست بنو عباس است. قدرت واقعی از آن امراء و سلاطینی است که خلافت را به رسمیت شناخته و حکومت ایالات را در دست دارند. حفظ تعادل حاضر بر از بین بردن آن مرجح است و در تأیید این مطلب، چنین می‌آورد: «مادر کتاب مستظهري، با استفاده از استدلالاتی که باقلانی در کتابش کشف الاسرار آورده است به رد نظریه باطنیان پرداختیم و گفتیم مصالح عالی، حفظ و نگهداری نظام حاضر

را توجیه می‌کند. درست است که صاحب قدرت و اعمال او باید واجد شرائط لازم و مقرر باشند، اما در این امر مصالح عالیه دین و جامعه نیز باید در نظر گرفته شود. چون اگر امروز، حکم بر عدم صلاحیت تمام عمال ولایات صادر کنیم، با این عمل، نظم جامعه را برهم زده ایم و مصالح عالیة مسلمین را نادیده انگاشته ایم و برای تحصیل سود، اصل سرمایه را سوزانده ایم.^۱ از این گذشته، لازمة اعمال قدرت، داشتن شوکت و نیروست و بدون آن، حکومت ناتوان و بیهوده خواهد شد. امیری که خلیفه را به رسمیت شناخته است و خود را مطیع اومی داند، نام خلیفه را در خطبه می‌آورد و سکه بنام اومی زند، قواعد شرع را قانون مملکتش قرار میدهد، چنین امیری به حق و مشروع است. توسل به قوه قهریه برای از میان بردن او، به ایراد خساراتی منتهی می‌شود که خطیرتر از خسارات ناشیه از حفظ اومی باشند.^۲

وفاداری غزالی نسبت به نظام سیاسی، مانع از آن نشده که نظام مذکور را مورد انتقاد و نکوهش قرار دهد. در فصل طویلی که در باب معاشرت با امراء و سلاطین آمده است، دیدیم که غزالی با معاشرت آنان موافق نیست و به آن باسوء ظن و نظر تحقیر آمیز می‌نگرد. بر این اساس، با تکیه به سه موضوع چنین می‌توان نتیجه گرفت که قصد اصلی غزالی بیشتر آن بوده که با فاصله گرفتن از حکومت، بهتر بتواند بر روی آن تأثیر بگذارد. به همین جهت از قدرت به کلی نمی‌برد. محور اصلی نظریه او آنست که وجود نظم و دولت هر چند ناقص و معیوب باشد، بهتر از نبودن آنست. نظام شرعی معیوب حکم خصلت بد آدمی را دارد که می‌توان به اصلاح آن برآمد، به شرط آن که قبول آن، نتیجه تسلیم و رضا نبوده باشد. سه اصل زیر نظر غزالی را روشن تر می‌کنند:

۱- در صورتی رفتن به حضور سلطان و امیر ظالم مجاز است که برای ادای تشریفات و احترام به او نباشد بلکه از رفتن، خطری

۱- احیاء، دوم، ۱۲۴.

۲- به فصل مربوط به ضرورت و وجوب امامت رجوع شود.

متوجه عامه مسلمین گردد و آنانرا از اطاعت او باز دارد و یا حکومت متزلزل و حیثیت دولت درخطر افتد.^۱

۲- بنا به اصل امر به معروف و نهی از منکر، مجاز است که بر سلطان یا امیری وارد شد تا او را از ظلمی که ناشی از شخص او و یا مسلمان دیگری شده است، آگاهی نمود و بازداشت.^۲

۳- اگر سلطان، یا امیری به دیدن عالمی بیاید، وی نباید از پذیرفتنش سر باززند. باید به او سلام گوید و حتی مجاز است که به علامت احترام، پیش پای او برخیزد. چون نفس عمل وی احترام به دین و علم بوده است. از این فرصت باید برای نصیحت گفتن به او استفاده کرد و او را از خدا ترسانید و به کردار نیک تشویق نمود.^۳

در خاتمه، تذکر این نکته لازم است که اگر غزالی در برابر سلطان یا امیر این چنین ملایم رفتار می کند و در احترام و مراعات نظم اجتماعی، این چنین مهتر است، به خاطر آنست که وی می خواهد در مقابل، از تمامی حقی که دین برای انتقاد از حکومت به هر مسلمانی داده است، استفاده نماید.

احیاء، کتاب امر به معروف: بر طبق قرآن و احادیث، هر مسلمان صالح، اعم از مرد و زن که عادل و قادر باشد، موظف است که امر به معروف و نهی از منکر کند.^۴ احیاء اهمیت خاصی به این تکلیف شرعی که اجرایش از ضروریات

۱- احیاء، دوم، ۱۲۸.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۸.

۳- احیاء، دوم، ۱۲۸.

۴- به احیاء، دوم، ۲۸۴-۳۱۲، فصل مربوط به حسیه مراجعه کنید.

اجتماعی بوده و موجب برتری جامعه اسلامی بر جوامع دیگر می‌شود، داده شده است. غزالی رویه اسلاف متقی را به عنوان نمونه یاد آور می‌شود و با آوردن چندین مثال نشان می‌دهد که اجرای تکلیف مذکور، منوط به اجازه حکومت نیست بلکه بعکس در غالب موارد، خود حکومت موضوع و طرف امر به معروف و نهی از منکر واقع می‌شود.^۱ از طرفی اجرای این اصل، با قدرت و حاکمیت دولت مغایرت ندارد. در صورتی که مجازاتی در این باب ضرورت پیدا کند، اجرای حکم در صلاحیت دولت (امام) است و بس.^۲ امر به معروف و نهی از منکر مربوط به فعلی است که در حال انجام می‌گیرد. اصل مذکور را نمی‌توان عطف به ماسبق کرد و یا نسبت به آینده اتساع داد. اجرای آن مستلزم رعایت شرایطی است. شخصی که می‌خواهد فاعل منکر را از عمل خود نهی کند، باید ابتدا فقط به او تذکره دهد و سپس اگر تذکره مؤثر واقع نشد، به عمل متوسل شود. بنابراین نحوه اجرا تدریجاً تشدید پیدا می‌کند.^۳ تذکر (قول) به دو درجه تقسیم می‌شود: در درجه اول وعظ است و در درجه دوم نصیحت و تذکر به این که فاعل منتهی باید از خدا بترسد. به هیچ وجه نباید، شخصی را که مرتکب منتهی شده تحقیر و استهزاء نمود. به عکس باید بر نقاط مثبت شخصیت او انگشت گذاشت. «در غیر این صورت ناهی از منکر، به کسی شباهت پیدا می‌کند که رفته است دیگری را از آتش برهاند ولی خود در آن آتش افتاده است. جمیع مسلمین در حکم نفس واحده هستند. مسلمانی که شاهد ارتکاب عمل خلاف است، نمی‌تواند از آن رنج نبرد»^۴. در صورتی

۱- احیاء، دوم، ۲۷۶-۲۸۰

۲- احیاء، دوم، ۲۹۰.

۳- احیاء، دوم، ۲۸۹.

۴- احیاء، دوم، ۲۸۹ (در آخر صفحه).

که تذکر اثری نکرد، فاعل را می‌توان سب کرد و بدخلقی نمود ولی تحقیقش نباید کرد و ازادای کلمات زشت نیز باید خود داری نمود.^۱

اگر تذکر، سب و بدخلقی نتیجه نداد، می‌توان با رعایت حدود و مقررات، به عمل متوسل شد. بدین معنی که مثلاً آلات موسیقی را از بین برد، خم شراب را شکست، البسه ابریشمی را از تن شخص در آورد، غاصب را از خانه غصبی بیرون افکنند و آدم ناپاک را از مسجد اخراج نمود.^۲

مسأله‌ای که طرح می‌شود آنست که آیا می‌توان فاعل منکر را تنبیه بدنی نمود و یا به اسلحه دست برد؟ در این مورد غزالی که همیشه با اعمال خشونت مخالف است، تردید می‌کند و بدین طریق مسأله را حل می‌کند که بدو باید فاعل را به تنبیه بدنی تهدید کرد. اگر تهدیدات از حدود قصد واقعی هم تجاوز کردند، کذب محسوب نمی‌شوند.^۳ در صورتی که تهدید نتیجه مثبت نداد، فقط در این صورت است که می‌توان با رعایت حد اعتدال، فاعل منکر را با دست یا پا تنبیه نمود. در مورد استثنایی، توسل به اسلحه مجاز است ولی باید مواظب بود که این امر موجب بروز فتنه و آشوب نشود.^۴

آیا می‌توان برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر، از دیگران کمک طلبید؟ در اینجا نیز، غزالی احتیاط بسیار به کار می‌برد و رضایت رئیس دولت را ضروری داند.^۵

خلیفه، امراء و پادشاهان را نیز می‌توان از منکر نهی کرد. تذکر

۱- احیاء، دوم، ۲۹۰.

۲- احیاء، دوم، ۲۹۰.

۳- احیاء، دوم، ۲۹۱.

۴- احیاء، دوم، ۲۹۱.

۵- احیاء، دوم، ۲۹۲-۳۰۰.

شفاهی و نصیحت در بیان ملایم جایز است و سب آنان بستگی به شرایط و اوضاع و احوال دارد. اگر احتمال خطری برای شخص ثالث در میان باشد سب آنان جایز نیست ولی اگر خطر تنها متوجه گوینده هست، سب کردن جایز و حتی مستحب است.^۱ توسل به قوه قهریه در این مورد به خصوص صحیح نیست. چون نتایج ناشیه از آن، خطرناکتر و مضرتر از خلافی است که فعلیت یافته است.

غزالی در باب اجرای اصل نهی از منکر نسبت به مقام خلافت و حکام، شواهد متعددی از تاریخ بنو امیه و بنو عباس می آورد و شیوه صحابه و اسلاف را متذکر می شود که چگونه با اجرای اصل مذکور، خود را در معرض خطرات قرار می داده اند.^۲

احیاء، کتاب تعلیم دینی و سیاسی: غزالی در احیاء، تنها به بحث در پیرامون مسأله حسبه (نظارت - بازرسی - تفتیش) قناعت نمی کند. به نظر وی وسایل تفتیش و بازرسی محدود، حوزه عمل آن تنگ و نتایج حاصل از آن، ناچیز است. کند و کاو در مورد منکرات و منهیات، خواهی نخواهی نوعی جاسوسی است و این امر با اصل براءت اجتماعی مغایرت دارد. به علاوه، مسکن تمام افراد مصون از تعرض است و هیچکس حق جست و جوی در آنرا ندارد. مگر آن که برسبیل تصادف و اتفاق، یقین حاصل شود که کسی در منزل خود به عیاشی و شرابخواری می پردازد. در این صورت ورود به خانه چنین شخصی، به منظور برقراری نظم، بدون آن که اجازه قبلی وی لازم باشد، مجاز است. مع ذلک، استثناء، اصل شمرده

۱- احیاء، دوم.

۲- احیاء دوم، ۳۰۰-۳۱۲.

نمی‌شود.^۱

آمر به معروف و ناهی از منکر تنها وقتی می‌تواند مداخله کند که «معروف» آشکارا متروک و «منکر» آشکارا به‌موقع اجراء گذاشته شده باشد. تشخیص این امر منحصرأ در صلاحیت اجماع علمای شرع است و اجتهاد شخصی، قطعیت ندارد.^۲ به‌همین جهت، غزالی، اجرای اصل امر به معروف و نهی از منکر را به اماکن عمومی نظیر مسجد، کوچه و بازار و حمام‌های عمومی محدود می‌کند و وظیفهٔ ارشاد جامعه را از طرق دیگر به صلاحیت علمای شرع وامی‌گذارد.^۳

در فصل مربوط به‌حسبه، غزالی با تأثر از عدم اجرای قواعد شرعی، چه در شهرها و چه در دهات، بوژه در میان اعراب بدوی، اکراد و ترکمن‌ها شکایت می‌کند. راه حل پیشنهادی وی آنست که به‌هر قبیله و به‌هر محله، یک عالم شرع فرستاده شود تا به‌طور رسمی، مسائل شرعی را به‌اهالی تعلیم دهد. اگر دولت یا ساکنین محل، فقیهی را رسماً تعیین نکرده باشند، وظیفهٔ تعلیم به‌عهدهٔ تمامی فقهای محل است. مأموریت اینان عبارت است از تبلیغ محتوای رسالت پیغمبر. غزالی مصرّ است که در زمینهٔ تبلیغ اسلام به‌غیر مسلمین و تعلیم شرع به‌مسلمین کوشش فزاینده‌تری به‌عمل آید.^۴

هدفی که به‌طور تدریجی به‌آن باید رسید عبارت است از نفوذ در عمق آدمی و وصول به‌وجدان مؤمن و افتتاح باب معرفت بردل او، تا «حال» بروی دست دهد و او را به «عمل» وادارد. این شیوهٔ تعلیم دینی شبیه شیوهٔ

۱- احیاء دوم، ۲۸۹.

۲- احیاء، دوم، ۲۸۵.

۳- احیاء دوم، ۲۹۵-۲۹۹.

۴- احیاء دوم، ۲۹۹-۳۰۰.

باطنیان است. با این تفاوت که جنبه خفیه ندارد. شیوه مذکور در دو مرحله انجام می‌گیرد: در مرحله اول، انسان از انبوه تمایلات نفسانی برکنده می‌شود و در مرحله دوم، نه به تعلیم امام معصوم بلکه به قرآن و به پیغمبر متصل می‌شود. کسی که وظیفه ارشاد را به عهده می‌گیرد، خود باید این مراحل را گذرانده باشد. چون برای اصلاح دیگری، ابتدا باید خود را اصلاح کرد و عالمی که از او خطا و لغزش سرزند، در جهت خلاف مأموریتش سیر کرده است. خدا نیز پیغمبر را بعد از آن که با تعلیم قرآن اصلاح نمود، به اصلاح دیگران مأمور کرد.^۱

هدف غایی تعلیم دینی، دگرگون کردن آدمی است. خواه شخص زوایه اختیار کرده باشد، خواه در جامعه زیست کند. در هر دو حال، هدف نهایی، تغییر خلاق و خوی اوست و اگر «این دگرگونی حاصل نشود، تعلیمات دینی و اخلاقی بی نتیجه خواهد ماند». تغییر خلاق شخصی به دو صورت ممکن است: یکی به شمول لطف خاص خدا و دیگری به همت، کوشش و تمرین شخصی. تقواهایی که شرع توصیه کرده و یا دستور داده، تحصیل نمی‌شوند مگر از راه تغییر نفس. لازمه پیروزی بر نفس، اجرای طب مخصوص به آن است. به همان قسم که برای شفای بیماری جسمانی، به کار بستن طب بدن ضرورت دارد^۲، اصلاح کسی که گوشه‌گیری گزیده و کسی که زندگانی اجتماعی انتخاب نموده، به يك نحو صورت می‌گیرد. هر گونه اصلاحی چه فردی و چه جمعی، اصلاحی است دینی، فکری و اخلاقی و در اینجاست که عامل سیاست نمی‌تواند بی تفاوت بماند.

۱- احیاء، دوم، ۳۱۳-۳۱۴.

۲- احیاء سوم، ۴۸-۵۰.

۳- احیاء، سوم، ۵۰-۵۴.

برای مطالعه مفهوم غزالی از سیاست، کتاب احیاء علوم الدین، سندی است ارزنده، به شرط آن که ابتداء موضوع سیاست روشن شود و جای آن در مجموعه آثار و نیز حیات مؤلف مشخص گردد.

از این مبحث، نتایج زیر گرفته می‌شود:

کتاب احیاء بعد از مستظهری و اقتصاد نوشته شده است. احیاء کتابی است که همراه با کتاب منقذ، دلایل عزیمت غزالی را از بغداد روشن می‌سازد.

از آنجا که کتاب مذکور در سال‌های عزلت غزالی و با اختلاف چند ماه، در عصر سلطنت بر کبارق نوشته شده، می‌تواند موضع‌گیری دینی و سیاسی مؤلف را در دوران این ده سال مشخص کند.

کتاب احیاء به ما مردی را می‌شناساند که بی‌آن که اصل مشروعیت و ضرورت حکومت را رد کرده باشد، - از آن فاصله گرفته و سپس به صورت فردی به تبلیغ پرداخته، اما امکان بازگشت به فعالیت‌های رسمی را نفی نکرده است. گذشته از این، این احتمال نیز وجود دارد که غزالی بدین سبب راه زاویه‌گزیده که با حکومت همکاری و هم‌سازی داشته است. سپس به خود آمده و گوشه‌تنبه‌ای اختیار کرده تا «ابتدا خود را اصلاح کند و بعد به اصلاح دیگران برخیزد».

کتاب احیاء به ما کمک می‌کند که علت بازگشت غزالی را به حیات رسمی دریابیم. باید گفت که مرگ بر کبارق و تعویض

سلطان، در رجعت غزالی به بغداد بی‌تأثیر نبوده است.

سوم، ابتدای سلطنت محمد بن ملک‌شاه

(۴۹۸-۵۰۵/۵-۱۱۰۵-۱۱۱۱)

مرحوم برکیارق: در ربیع‌الاول سال ۴۹۸/آخر سال ۱۱۰۴، سلطان برکیارق در سن بیست و پنج سالگی درگذشت. وی پیش از مرگ، فرزند چهار ساله خود، ملک‌شاه را به ولایتعهدی و امیر ایاز را به اتابکی تعیین نموده بود. در بغداد، خطبه به نام ملک‌شاه خوانده شد^۱. ولی دبری نیاید که وی از صحنه سیاست کنار زده شد. باردیگر برای جستن راه حل، به بغداد روی آورده شد. پس از اعلام ایراد خطبه به نام ملک‌شاه، محمد بن ملک‌شاه به بغداد آمد سال (۴۹۸/۱۱۰۵) بعد از مذاکرات چندی که کبیا هراسی نیز در آن شرکت داشت، طرفین بالاخره باین نتیجه رسیدند که خطبه در بخش شرقی شهر بغداد به اسم محمد بن ملک‌شاه و در بخش غربی، به نام ملک‌شاه بن برکیارق خوانده شود، ولی چنین قراردادی قابل دوام نبود. محمد بن ملک‌شاه، امیر ایاز را به ناجوانمردی کشت و سلطنت را یکجا از آن خود نمود^۲.

خلافت و سلطنت: چنین به نظر می‌رسد که در سال‌های آخر عمر غزالی روابط میان خلیفه مستظهر و سلطان محمد بن ملک‌شاه حسنه بوده است. تاریخ به وجود بحرانی در روابط آنان دلالتی ندارد. يك بار دیگر محمد بن ملک‌شاه در ربیع‌الثانی سال ۵۰۱/۱۹ نوامبر - ۱۷ دسامبر ۱۱۰۷ به بغداد آمد. در این سفر، سلطان قصد اخذ امتیازات جدیدی را از خلیفه نداشت بلکه به این منظور به بغداد آمده بود که راه حلی برای سرکوبی صدقه‌بن دبیس، امیر حله، تکریت و واسط که خلافت و سلطنت هر دو را تهدید می‌کرد، پیدا کند. وزیر جدید ابوالمعالی هبة‌الله بن محمد مطلب به استقبال او شتافت. این بار

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۶۴-کامل، دهم، ۳۸۰.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۶۴-کامل، دهم، ۳۸۲-۳۸۹.

محمد بن ملک‌شاه با اهالی بغداد با ملاطفت رفتار کرد و برای اولین بار در تاریخ، قشون سلجوقی از غارت و ایراد خسارت باز ایستاد.^۱

سلطان که با خلیفه هم‌دست شده بود، به بهانه این که صدقه [بن منصور اسدی] به رقیب وی ابودلف سرحان دیلمی^۲ امیر ساوه پناه داده است، با او به جنگ درآمد. صدقه در میدان جنگ کشته شد و امراء و طرفدارانش دستگیر شدند. از زنش پانصد هزار دینار و مقداری جواهرات گران بها گرفته شد.^۳ دبیس فرزند صدقه به جای پدر نشست. وی نسبت به قاتلین پدر، تنفر عمیقی در دل داشت. به همین جهت، وقتی مستر شد (۵۱۲ - ۵۲۹ / ۱۱۱۸ - ۱۱۳۵) جای مستظهر را گرفت، دبیس برای تضعیف قدرت خلیفه از هیچ کوششی فروگذاری نکرد.^۴

در بیست و دوم شعبان سال ۲۷/۵۰۲ مارس ۱۱۰۹، خلیفه مستظهر، خاتون بن ملک‌شاه، خواهر سلطان محمد را به زنی گرفت و مهریه دویست هزار دینار معین شد و قرارداد در اصفهان به امضاء رسید. وکالت منکوحه با نظام الدین احمد، یکی از پسران نظام‌الملک بود و ابو علاء صاعد بن محمد حنفی فقیه، وکالت خلیفه را بر عهده داشت.^۵

خاتون بن ملک‌شاه در سال ۱۱۱۰/۵۰۴ به بغداد وارد شد و به قصر برادرش فرود آمد. یکصد و شصت اشتر و بیست و هفت قاطر لازم آمد تا جهیزیه عروس به قصر خلافت حمل شود. به مناسبت این ازدواج، جشن‌های

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۶۹.

۲- املاء اسم این شخص در بدایه، دوازدهم، ۱۶۹ به این صورت «سرحان دیلمی» و در منتظم، نهم، ۱۵۶ به این نحو آمده است: «سرخاب دیلمی». مترجم.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۶۹.

۴- شرح خلافت مستر شد در بدایه، دوازدهم، ۵۱۲-۵۲۹ آمده است.

۵- منتظم، نهم، ۱۵۶-۱۶۰- بدایه، دوازدهم، ۱۷۰.

بسیاری در کوچه و بازار بغداد برپا شد^۱. سال بعد (۱۱۱۱/۵۰۵) از این وصلت پسری متولد شد^۲.

حیات تازه در نظامیه : چنین به نظر می‌رسد که پس از مرگ برکیارق نظامیه جان تازه‌ای گرفته است. در رجب سال ۱۹/۴۹۸ مارس - ۱۷ آوریل ۱۱۰۵ ، سعدالملک وزیر به منظور « تشویق مردم به آموختن علوم دینی » به‌طور رسمی به نظامیه آمد و در مجلس درس رئیس آن، کیاء هراسی شرکت کرد^۳. در شوال سال ۵۰۴/۵ مارس ۱۱۱۰، پس از وفات کیاء، ابوبکر شاشی (متوفی به سال ۵۰۷/۵ ۱۱۱۴) برجای وی نشست. نظام‌الدین احمد وزیر که هنوز در بغداد بسر می‌برد ، به اتفاق مقامات عالی رتبه دولتی در مجلس افتتاحیه درس رئیس جدید حاضر شد^۴.

تهدید فرانک‌ها : در فلسطین و شام ، صلیبیان هم چنان به پیشروی خود ادامه می‌دادند . ولی در سال ۱۱۰۶/۴۹۹ از اتابک طغتكین ، مؤسس سلسله بوریان شکست سختی خوردند^۵. به میمنت این پیروزی، اهالی شام جشن‌ها برپا کردند . در سال‌های بعد نیز جنگ‌های سختی بین اتابک و صلیبیان در گرفت^۶.

در طرابلس ، موقعیت مسلمین سخت به‌خطر افتاده بود. گرچه حکومت شهر در دست بنوعمار که از شیعیان امامی بودند ، قرار داشت، اما اهالی

۱- منتظم ، نهم، ۱۶۵-۱۶۶- بدایه ، دوازدهم، ۱۷۲ .

۲- بدایه، دوازدهم ، ۱۷۳ .

۳- منتظم، نهم، ۱۴۳ .

۴- منتظم، نهم، ۱۶۶ .

۵- بدایه ، دوازدهم، ۱۶۵ .

۶- بدایه، دوازدهم، ۱۷۰ .

شهر غالباً هواخواه شیعیان فاطمی بودند. در سال ۱۱۰۷/۵۰۱، قاضی طرابلس، فخرالملک ابو عبید علی^۱ به بغداد آمد تا از خایفه استمداد نماید. مستظهر و سلطان محمد وی را با تشریفات شایسته‌ای به حضور پذیرفتند. هر دو ی آنان وعده کمک‌های بسیار کردند ولی در عمل ابداً کمکی ننمودند.^۲ در سال ۱۱۰۹/۵۰۳ صلیبیان پس از جنگ شدیدی، طرابلس را متصرف شدند. به علاوه شهر کوچک جبله و نیز صیدا را اشغال نمودند.^۳ با دریافت خبر شکست‌های پی در پی مسامین، مردم بغداد تحت رهبری علمای شرع به تظاهرات پرداختند و به رویه منفی دستگاه خلافت و سلطنت اعتراض نمودند و حتی از ایراد خطبه در مسجد سلطان، جلوگیری کردند.^۴ یکی از رهبران پر حرارت تظاهرات، ابن زاغونی حنبلی (متوفی به سال ۵۲۷/۱۱۳۲) بود. وی یکی از اساتید ابن جوزی است. چنین به نظر می‌رسد که زاغونی صاحب آثار و تألیفات مهمی بوده، ولی اکثریت قریب به اتفاق آنها مفقود شده است.^۵

تظاهرات، ثمر خود را به بار آورد. بالاخره محمد بن ملک‌شاه در سال ۱۱۱۱/۵۰۵، یعنی درست در همان سالی که غزالی درگذشت، تصمیم به مداخله نظامی گرفت و امیر موصل را به فرماندهی قوای اعزامی منصوب نمود. سپاه مذکور از قوای امرای تبریز، مراغه و ماردین ترکیب یافته بود.^۶ مطالعه دنباله حوادث از بحث ما خارج است فقط این نکته را باید

۱- در متن فرانسوی «فخرالدین ابو عبیدالله بن علی» آمده ولی «فخرالدک

ابو عبید علی» صحیح است. مترجم.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۶۹.

۳- بدایه، دوازدهم، ۱۷۱ و ۱۷۲ - کابل، دهم، ۴۷۵-۴۷۶-۴۷۹-۸۰.

۴- منتظم، نهم، ۱۶۵.

۵- درباره ابن زاغونی به ابن عقبی، ۲۶۵-۲۶۷ رجوع کنید.

۶- منتظم، نهم، ۱۱۷ - بدایه، دوازدهم، ۱۷۳ - کابل، دهم، ۴۸۵-۴۸۶.

تذکر داد که گرچه پیروزی‌هایی نصیب سلطان گردید، ولی قصد واقعی او، توسعه حدود متصرفاتش بود. از این رو به مشکلات و گرفتاری‌های سیاسی بسیاری برخورد کرد. شاید یکی از عللی که موجب سکوت مطلق غزالی در موضوع نفوذ صلیبیان به ارض اسلام شده، همین سیاست منفی سلطان سلجوقی باشد که از بی تفاوتی و ناتوانی‌اش ناشی شده بود.

مبارزه علیه باطنیان: خلیفه و سلطان در قبال باطنیان سیاست جدی و خشنی اتخاذ کردند. از سال ۴۹۹/۱۱۰۶، یعنی پس از به سلطنت رسیدن محمد بن ملک‌شاه، نزاریه فعالیت خود را در سوریه علنی ساختند و توانستند قلعه فامیه را فتح کنند و با قطع راه‌های اطراف و ایجاد رعب و وحشت و جمع آوری افراد شرور به گرد خود، موقعیت‌شان را مستحکم سازند. نزاریه از سال ۵۰۲/۱۱۰۹ مصمم شدند که شهر شیزر را که در دست سلسله سنی مذهب بنو منقذ بود با حملات ناگهانی به تصرف در آورند.^۱

در منطقه اصفهان نیز نزاریه توفیق یافتند که قلاعی چند را فتح کنند که مهمترین آنها قلعه شاهدز بود که بوسیله ملک‌شاه ساخته شده و در این زمان در تصرف احمد بن عبدالملک بن عطاش بود.^۲ بدین سبب، وقتی محمد بن ملک‌شاه به سلطنت رسید، مصمم شد که قضیه باطنیان را یکسره حل و فصل نماید و آنان را در قلاعشان سرکوب کند.

در دهم محرم سال ۵۰۰/۱۱ سپتامبر ۱۱۰۶، فخرالملک وزیر پسر ارشد نظام‌الملک و حامی غزالی که در این زمان وزارت سلطان سنجر را به عهده داشت در نیشابور به دست یک باطنی به قتل رسید. قاتل که توانسته بود

۱- ابن وردی، دوم، ۱۷ و ۱۹ - کابل، دهم، ۴۷۲.

۲- منتظم، نهم، ۱۵۰.

به بهانه عرض تقاضایی به وزیر نزدیک شود، نزدیکان وزیر را به عنوان محرکین سوء قصد معرفی نمود. اشخاصی را که وی نام برده بود، هرچند به نظر بعضی بی گناه بودند، کشتند و سپس قاتل را اعدام نمودند.^۱ به گمان می‌رسد که پس از بروز این حوادث بوده است که در سوم شعبان سال ۵۰۰/سی‌ام‌مارس ۱۱۰۷، سلطان فرمان داده تا سعدالملک ابوالمحسن وزیر را در دروازه اصفهان به دار آویزند. سلطان به جای وی نظام‌الدین ابونصر احمد، یکی دیگر از فرزندان نظام‌الملک را به وزارت برگزید.^۲

در همین سال ۵۰۰/۱۱۰۷، سلطان توانست قلعه شاهدز را از تصرف باطنیان بیرون آورد. سپس دستور داد که کلیه باطنیان دستگیر شده را که در میان آنان ابن عطاش و پسرش دیده می‌شدند به قتل برسانند. سلطان، سرهای این دو تن را همراه شرح فتح قلعه مذکور نزد خلیفه مستظهر فرستاد. متن این شرح از طریق قلانسی به ما رسیده است. همین عمل سلطان، گویای این مطلب است که وی با وجود قدرت و شوکتش مجبور بوده که تصمیمات خود را از تصویب خلیفه و علمای متنفذ بغداد بگذراند.^۳ با وجود اقدامات سلطان، باطنیان به کشتارهای فردی ادامه می‌دادند و عده‌ای از رجال دولت را به قتل رساندند. در سال ۵۰۲/۱۱۰۸، فدویه، قاضی اصفهان را به سبب آن که مردم را به جهاد علیه اسماعیلیان تحریض کرده بود، کشتند و در روز عید فطر، قاضی نیشابور را به قتل رساندند.^۴ در شعبان سال ۵۰۳/۱۱۱۰، وزیر جدید سلطان، نظام‌الدین ابونصر

۱- منتظم، نهم، ۱۲۸-۱۲۹ - کامل، دهم، ۴۱۸-۴۱۹.

۲- منتظم، نهم، ۱۵۰ و ۱۵۲.

۳- منتظم، نهم، ۱۵۰-۱۵۱ - کامل، دهم، ۲۳۰-۲۳۴.

۴- دول، دوم، ۲۲ - کامل، دهم، ۲۷۱.

احمد در بغداد مضروب شد. ضارب، نام بسیاری از باطنیان را که در محله مأمونیه سکونت داشتند، افشاء کرد. همگی آن جمع از دم شمشیر گذشتند^۱. در سال ۵۰۴/۱۱۱۰، ابونصر احمد از جانب محمد بن ملکشاه مأمور شد که قلعه الموت را تسخیر کند. چون در این کار توفیق نیافت، از سمت خود عزل شد^۲. در سال ۵۰۵/۱۱۱۱ که غزالی در گذشت، مسأله باطنیان هم چنان لاینحل باقی مانده بود. نه اسلحه توانسته بود در این زمینه مؤثر واقع شود و نه مذاکره و نه حتی تبلیغات دینی. سالهای بعد نیز راه حلی برای قضیه پیدا نشد. در واقع عکس العمل شدید و جدی علیه باطنیان از سال ۵۰۷/۱۱۱۴ آغاز گردید^۳. در این سال است که امیر موصل در مسجد جامع دمشق و در کنار طغتكین به قتل رسید. رضوان امیر حلب نیز کشته شد. آخرین تلاش محمد بن ملکشاه برای سقوط الموت (در سال ۵۱۱/۱۱۱۸) به نتیجه نرسید و سلطان در سن سی و شش سالگی، در حال محاصره قلعه مذکور، به مرگ مظنون در گذشت^۴.

سالهای آخر زندگی غزالی: جزئیات زندگی غزالی در سالهای آخر عمر و نیمه اول دوران سلطنت محمد بن ملکشاه، هم چنان نامعلوم و نا-روشن باقی مانده است. تنها نکته‌ای که روشن است آنست که وی بنا به درخواست فخر الملک، وزیر سلطان سنجر مجدداً به حیات رسمی بازگشته است.

در ماه ذوالقعدة سال ۴۹۹/ژوئیه ۱۱۰۶، غزالی عهده‌دار سرمدرسی

- ۱- راجع به این لشکرکشی نگاه کنید به کامل، دهم، ۲۷۸-۲۷۷.
- ۲- دول، دوم، ۲۵- بدایه، دوازدهم، ۱۷۶- این وردی؛ دوم، ۲۱-۲۲.
- ۳- برای قضاوت‌هایی که درباره سلطان محمد (متوفی به سال ۵۱۱) شده به بدایه، دوازدهم، ۱۸۲- این وردی، دوم، ۲۴ مراجعه کنید.

نظامیه نیشابور شد و تدریس آغاز کرد. هم چنان که در احیاء دیدیم ، مفهوم غزالی از تعلیم مفهومی است دینی و سیاسی. به عبارت دیگر ، وی کوشش دارد که در برابر تعلیم باطنی ، تعلیم سنی بوجود آورد و چون انجام چنین برنامه‌ای مورد توجه دولت است ، غزالی از کمک حکومت برخوردار است.^۱

بدرستی نمی‌دانم ، تدریس غزالی چه مدت به طول انجامیده است. زیرا به طوریکه در پیش آمد ، کمی بعد از ورود غزالی به نیشابور ، فخر الملک وزیر بدست یکی از باطنیان به قتل می‌رسد (دهم محرم سال ۵۰۰ / یازدهم سپتامبر ۱۱۰۶) پس از این واقعه ، غزالی از تدریس دست کشیده است . ولی تاریخ دقیق آن معلوم نیست .

از نیشابور به طوس آمد و در چهاردهم جمادی الثانی سال ۵۰۵ / هجدهم دسامبر سال ۱۱۱۱ ، جهان فانی را وداع گفت.^۲ گرچه جزئیات زندگانی غزالی در این دوره از عمر معلوم نیست اما باید گفت که در طول شش سال آخر زندگی ، فعالیت فکری وی دارای گسترش فوق العاده‌ای بوده است. سه کتاب وی : منقذ ، نصیحة و مستصفی که حاصل این دوران هستند ، به خوبی نشان می‌دهند که سیاست تا آخرین لحظات حیات ، توجه غزالی را به خود معطوف کرده است.

ما ابتدا از منقذ شروع می‌کنیم و سپس مستصفی را که بعد از منقذ نوشته شده است ، مورد مطالعه قرار می‌دهیم. در منقذ ، غزالی به مراجعت خود به نیشابور (در ذوالقعدة سال ۴۹۹ / ژوئیه - اوت ۱۱۰۶) اشاره

۱- منقذ ، ۴۹ / ۱۱۳ .

۲- سال وفات غزالی را همه مورخان سال ۵۰۵ هجری نوشته‌اند . نگاه کنید به منتظم ، نهم ۱۶۸-۱۷۰- بدایه ، دوازدهم ، ۱۷۳-۱۷۴ - ابن وردی ، دوم ، ۳۱- کامل ، دهم ، ۳۹۱ .

می‌کند و می‌افزاید که در زمان تحریر کتاب، سنش از پنجاه متجاوز بوده است. به نظر بویژ M. Bouyges، منقذ در سال‌های ۵۰۱- / ۵۰۲ / ۱۱۰۷- ۱۱۰۹ نوشته شده ولی فرید جبر سال‌های ۴۹۹- / ۵۰۰ / ۱۱۰۵- ۱۱۰۷ را به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند. نظراً نیز همین است، با اضافه کردن این نکته که به گمان ما، منقذ پیش از قتل فخرالملک (محرم سال ۵۰۰ / سپتامبر ۱۱۰۶) نوشته شده است. زیرا منقذ کمتر به یک «ترجمه حال» یا «نقد حال» شباهت دارد تا به کتابی که مؤلف به هنگام بازگشت به مقامات رسمی، برای توجیه وضعیت و بازگشت خود نوشته است.

چهارم : منقذ

نقد عالم ناصح درمنقذ : نحوه استدلال غزالی در منقذ، با نحوه استدلال او در مستظهري و احیاء یکی است. وی از فسادی که سلامت اخلاقی افراد را تهدید می‌کند، مضطرب است و عامل شیوع آن را علمای شرع، متکلمان، فقهاء، فلاسفه و بالاخره باطنیان و تعالیمیان، جامع مکاتب اسماعیلی مصر و ایران می‌داند.

طبقاتی که درمنقذ مورد حمله غزالی واقع می‌شوند، همان طبقاتی هستند که قبلاً در آثار وی، اعم از آنهایی که متعلق به دوران اقامت بغداد هستند یا متعلق به دوران عزلت، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. غزالی اسمی از صاحب قدرت به میان نمی‌آورد. دلیل این سکوت آنست که برای وی که با کمک مقامات دولتی، فعالیت رسمی خود را از سر گرفته، مشکل بوده که حامیان خود را مورد حمله قرار دهد. مع‌ذلك، اگر غزالی به‌طور مستقیم از حکومت انتقاد نمی‌کند ولی به‌طور غیرمستقیم آن را نیز مسؤول اشاعه فساد می‌شناسد. به‌علاوه باید متوجه این نکته نیز بود که نظر به روابط

نزدیک میان علماء و حکومت هر چقدر ضربات انتقادات غزالی نسبت به علمای فاسد شدید باشد، من غیر مستقیم، پادشاهان، امراء و مقامات عالیرتبه حکومت شدیدتر مورد حمله واقع شده‌اند. در منقذ نیز غزالی اعتقاد خود را به این اصل تجدید می‌کند که فساد علماء سبب فساد سلاطین است و فساد سلاطین موجب فساد مردم است.^۱

انتقاد غزالی در منقذ مثل احواء، انتقاد نظری صرف نیست. بلکه وی علماء، صوفیان، فلاسفه و تعلیمیان را از نظر مسائل عینی و عملی به ویژه در زمینه عبادات به باد انتقاد می‌گیرد. انتقادات بیشتر شخصی هستند. هر چند امروز اسامی اشخاصی را که مد نظر غزالی بوده‌اند در دست نداریم، ولی در عصاره، اشارات و کنایاتش به قدر کافی وضوح داشته‌اند که معاصرینش منظور او را دریابند و در برابر هر اشاره‌ای، نام کسی را بگذارند. فی‌المثل، غزالی به این مطلب اشاره می‌کند که یکی از بزرگترین علمای عصر، نماز نمی‌خواند، یکی دیگر شراب می‌نوشد، سومی مال اوقاف و ایتم را بالا می‌کشد و چهارمی در اموال عمومی اسراف و تبذیر می‌کند و در قضا و شهادت، هدیه و تعارف می‌پذیرد.^۲

غزالی سپس شدیداً به اهل تصوف که نسبت به قواعد شرع بی‌توجهی نشان می‌دهند، می‌تازد. بعضی از اینان، خود را در طریق فهم باطن به اندازه کافی جلورفته می‌دانند که انجام عبادات را مغایر شأن خود می‌پندارند. برخی دیگر، به استدلالات مشکوک و بی‌پایه متوسل می‌شوند تا خود را از قید تکالیف شرعی برهانند.^۳ فلاسفه دسته سومی هستند که از دم شمشیر برای انتقاد غزالی گذشته‌اند. اینان نبوت را منحصرأً به لحاظ مصلحت و افاده‌اش

۱- منقذ، ۱۰۹/۲۶.

۲- منقذ، ۱۱۰/۲۷.

۳- منقذ، ۱۱۱/۴۷.

توجیه می‌نمایند و از آن برای خود حکمت علمی استخراج می‌کنند و بر اساس آن، نتیجه می‌گیرند که قواعدی را که پیغمبر آورده، به مردم عادی اختصاص دارد تا از قتل و غارت دست‌کشند و بر هیجان‌ات سوء خود غالب آیند و حکمت حقیقی را رهایی از شرع (تکلیف) و نجات از تقلید عامه مردم می‌دانند. پیروان فارابی و ابن سینا، اسلام را یک پوشش خارجی حساب می‌کنند که باید از نظر احتیاط، خود را در آن پوشانید.^۱ حمله غزالی نسبت به پیروان ابن سینا شدیدتر است. اینان نماز می‌گزارند ولی نه به خاطر آن که شرع آن را مقرر داشته، بلکه بدان جهت که انجام آن برای بدن مفید است یا مقتضیات محلی ایجاب می‌کند و یا حفظ و حراست مال و خانواده منوط به انجام آن است.^۲ به نظر فلاسفه، شرب شراب به شرط رعایت حد اعتدال مجاز است و حکیم می‌تواند آن را به عنوان دارو و یا برای تمرکز فکری بنوشد.^۳

بسان بخش اول مستظهري، حملات وارده بر باطنیان یا تعلیمیان شدت خاصی دارد. این دسته بر آنند که بذر شك و تردید در دل مردم بیفشانند و با استدلالاتی متکی بر اصل رأی نظیر صعوبت یسافتن راه صحیح و تعدد مکاتب و مذاهب، ضرورت تبعیت از امام معصوم را بقبولانند.^۴ غزالی معترف است که مسأله باطنیان همواره مورد توجه او بوده است و در رد آنان علاوه بر منقذ و مستظهري، پنج رساله دیگر تهیه کرده است. این امر نشان می‌دهد که باطنیان با بنیان‌سازمان دولتی و یا نیمه دولتی بدان درجه از اهمیت

۱- منقذ، ۲۷/۱۱۱.

۲- منقذ، ۲۷/۱۱۲.

۳- منقذ، ۲۸/۱۱۲.

۴- منقذ، ۲۸/۱۱۲.

رسیده بودند که غزالی خود را مجبور دیده که در آثار خود به رد آنان چه از جنبه دینی و چه از جنبه سیاسی پردازد. ولی ضمناً نباید فراموش کرد که با وجود رد فرقه باطنیه، غزالی مقداری از عقاید آنان را در نظریه دینی و سیاسی خود داخل کرده است. غالب نوشته‌جات غزالی در این باب، مفقود است و ما تنها از عناوین آنها آگاهی داریم. مع‌هذا مفید به نظر می‌رسد که تاریخ تقریبی نگارش آن‌ها را بر اساس تحقیقات بویژ^۱، تقریباً به قرار زیر تعیین نماییم:

- کتاب حجة العقل. از این کتاب هیچ گونه دست‌نوشته‌ای در دست نیست. احتمال می‌رود که غزالی آن را در حدود سال ۱۰۹۷/۴۹۰ در بغداد نوشته باشد. هدف کتاب، رد یکی از رسایل باطنیان بوده است.^۲

- کتاب مفصل الخلاف. به طوری که غزالی می‌گوید کتاب مذکور را به هنگام مراجعت از همدان، در رد یکی دیگر از نوشته‌های اسماعیلی نوشته است. احتمالاً در سال‌های ۱۰۹۷/۴۹۰ و ۱۱۰۰/۴۹۳.

- کتاب درج المرقوم. این کتاب نیز ناپیدا است. غزالی آن را در رد یکی از رساله‌های باطنیان نوشته که در طوس به دست او رسیده است (حدود سال ۱۱۰۰/۴۹۳).^۴

- کتاب قسطاس المستقیم. این کتاب موجود است و احتمال می‌رود که در سال ۱۱۰۶/۴۹۹ در مراجعت به نیشابور نوشته شده باشد. غزالی در

1- M. Bouyges.

2- Chronologie, 32 (n°23).

3- Chronologie, 45 (n°31) et 86 (n° 69).

4. Chronologie, 56 (n° 41).

آن کتاب، از کتاب درج المرقوم و از کتاب احیاء علوم الدین نام برده است.^۱ کتاب فیصل التفرقه اثر دیگر غزالی است که به دست ما رسیده است. در این کتاب، غزالی با فرق معتدل، رویه مسالمت آمیزی در پیش گرفته است ولی با تذکر مجدد استدلالات مستظهري، باطنیه را خارج از اسلام اعلام می کند. کتاب مذکور در سال های ۴۹۷/۱۱۰۳ یا ۴۹۸/۱۱۰۵ نوشته شده است.^۲

بازگشت به فعالیت رسمی و توجیه آن: طویل ترین بخش منقذ به تشریح علمی تخصیص داده شده که غزالی را به بازگشت به حیات فعال، یعنی قبول دستور حکومت در مورد تدریس و نشر علم واداشته است.^۳ در واقع، پذیرش این امر نتیجه منطقی نظام فکری غزالی و استدلالات او در مستظهري و احیاء می باشد. وی چنین می گوید:

در طول ده سال عزلت، از سه طریق مختلف، تجربه شخصی، استدلال عقلی و قبول ایمانی به این نتیجه رسیدم که آدمی از دو عنصر ترکیب شده: از جسم و از روان. آنچه در معرض خطر قرار گرفته روان اوست که باید به علاج آن برخاست.^۴ جسم، داروهای مخصوص به خود دارد و علاج بیماری جسمی در صلاحیت پزشک است. دل نیز داروها و معالجاتی دارد. داروی دل، بیش از هر چیز عباداتی است که پیغمبر تجویز کرده است. معالجان دل، پیغمبر و علمائی هستند که محتوای رسالت او را دریافته اند. مأموریت علماء آنست که به آدمیان ضرورت پذیرش رسالت را تفهیم

1- Chronologie, 57 (n° 42). - cf. la Traduction de V. CHELHOT, BEO, XX, 7-98.

2- Chronologie, 58 (n° 43).

۳- منقذ، ۱۰۸-۱۲۲/۲۴-۵۵.

۴- منقذ، ۱۰۸/۲۵.

کنند. چون سلامت آدمیان منوط به قبول رسالت پیغمبر است.^۱
 غزالی خود را صالح می‌داند که از چهره واقعی فلاسفه و تعلیمیه
 پرده برگیرد. وی آنان را از نزدیک می‌شناخته و شاهد رویه تحقیر آمیزشان
 نسبت به شرع بوده است. از این رو، از نظر شرعی خود را مکلف می‌دیده
 که به دفاع شرع برخیزد. و چون به صلاحیت علمی خویشتن و قوف داشته،
 تکلیف شرعی را در این مورد، فرض عینی می‌دانسته و به کار آمدی خود نیز
 مطمئن بوده است. عین گفته او این است: «ناگهان در وجودم یقین جرقه زد
 و به خود گفتم امروز دفاع از شرع بر تو فرض عینی است. در این روزگار
 که مردم در آستانه هلاکتند، فساد همگانی شده و به طبیبان نیز سرایت کرده،
 عزلت و زاویه نشینی به چه کار آید؟»^۲

با وجود این، غزالی هنوز مردد است که به طور علنی وارد میدان
 شود و به تبلیغ و اقدامات اصلاحی برخیزد. هنوز به موفقیت خود اطمینان
 کامل ندارد. «با خود گفتم اگر آشکارا به مردم بگویم که راهشان خطاست
 و راه صحیح را نشان دهم، همگی بر من می‌شورند و من چگونه می‌توانم
 بدون برخورداری از مدد سلطانی مقتدر و متقی در برابر آن مقاومت کنم و
 جان به سلامت برم. با این دلیل که اظهار حق ممکن نیست با خود گفتم،
 خداوند که از عجزم در اعلام حجت آگاه است، گوشه‌گیری مرا رخصت
 می‌دهد.»^۳

در این هنگام است که اراده خداوند با خواست غزالی و تصمیم
 سلطان وقت یکی می‌شود و وسایل موفقیت مأموریت رسمی او فراهم

۱- منقذ، ۱۰۹/۴۶.

۲- منقذ، ۱۱۲/۴۸.

۳- منقذ، ۱۱۳/۴۸.

می آید. «سلطان امر کرد به نیشابورروم و تعلیم آغاز کنم. اگر اطاعت از فرمان نمی کردم، در معرض عتاب پادشاه قرار می گرفتم»^۱. در اینجا لحن کلام غزالی، بعضی از قسمت‌های مستظه‌ری را به یاد می آورد. باز غزالی بیشتر به يك درباری متملق و شتاب‌زده شبیه می شود تا به يك آمر به معروف و ناهی از منکر. به هر حال، از فحوای کلام او چنین برمی آید که وی، فرمان سلطان و رجعت به حیات رسمی را با خرسندی استقبال کرده است. قضاوت غزالی آنست که دیگر نمی توان از روی تنبلی و راحت طلبی به زندگانی در عزلت ادامه داد و در این مورد استخاره‌های قرآن نیز تصمیم اورا مبنی بر ترك عزلت تأیید می کنند.^۲ و چون با اشخاص بصیر به مشورت می پردازد، آنان هم متفقاً اورا به ترك زاویه و عزیمت به نیشابور تشویق می کنند. حتی بعضی از آنان خواب نما می شوند. به ویژه آن که اتخاذ تصمیم غزالی، با آغاز قرن ششم هجری مقارن بوده و «خداوند وعده فرموده که در رأس هر قرنی، مجدداً دین خود را زنده کند». نتیجه آن که «ترك عزلت و بازگشت به حیات رسمی، خواست خدا بوده و در طول دوران عزلت، هیچ گاه، هیچ تصمیمی را این چنین از ته دل نگرفته بودم»^۳.

ترك بغداد (در سال ۱۰۹۵/۴۸۸) نیز در شرایط مشابهی انجام شد. آن نیز خواست خدا بود: «خداوند به من الهام کرد که بغداد را ترك کنم. چون با وضعیت و حالات فکری که در آن زمان داشتم، اخذ چنین تصمیمی به تنهایی مقدور نبود. آری خداست که دل را دگرگون می کند و دل مؤمن را

۱- منقذ، ۴۹/۱۱۳.

۲- سورة عنكبوت، آیات ۲۰۱- سورة انعام، آیه ۳۲- سورة فاطر آیات

۱ تا ۱۰.

۳- منقذ، ۴۹/۱۱۲.

در میان دو انگشت از انگشتان خویش دارد والله تعالی مقلب القلوب والاحوال
 وقلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن»^۱.

رجعت غزالی به حیات فعال، بسازگشت وی به وضعیت سال
 ۱۰۹۵/۴۸۸ نیست. «می دانستم که با بازگشت به تعلیم، به حالات قبلی ام
 برنگشته ام. بازگشت، دوباره آمدن است. در آن زمان، علم را به این
 خاطر تدریس می کردم تا به جاه و مقام دست پیدا کنم. بدین جهت منتهای
 کوشش عملی و بیانی خود را در این راه به کار می بردم. آری در آن زمان
 هدف و قصد اصلی من، این بود. ولی امروز به عکس، تعلیم من تشویق
 به ترك جاه و مقام است. می خواهم نشان دهم که باید از اهمیت دادن به جاه
 و مقام دست کشید. آری امروز، این است هدف من، قصد من و میل من»^۲.

غزالی، خدا را شهادت می گیرد که در نیات خود صادق است و
 قصد او، اصلاح جامعه است. هر چند به موفقیت خود امید فراوانی ندارد
 ولی یقین دارد که او بنا به خواست خدا در این راه گام نهاده است. «من به
 این نکته ایمان دارم که همه قدرت از آن خداست. و اگر من بدین کار کمر
 بستم، کار، کار خدا بود نه کار من»^۳.

در پایان، غزالی بر حسب معمول بحث خود را با این دعاء خاتمه
 می دهد: «از خدا می خواهم که مرا اصلاح کند تا بتوانم دیگران را اصلاح
 کنم. از او می خواهم تا حقیقت را به من بنمایاند تا به دنبال آن روم و
 ضلال را به من نشان دهد، تا از آن بپرهیزم»^۴.

۱- منقذ، ۲۹/۱۱۴.

۲- منقذ، ۵۰/۱۱۴.

۳- منقذ، ۵۰/۱۱۵.

۴- منقذ، ۵۰/۱۱۵.

پنجم . نصیحة الملوك

تاریخ و کیفیت نصیحة الملوك: چنین به نظر می‌رسد که تاریخ نگارش این کتاب سیاسی با تاریخ نگارش کتاب منقذ مقارن باشد . نصیحة الملوك که بدو به زبان پارسی نوشته شده و سپس به تازی برگردانده شده، همچنانکه از نامش پیداست ، کتابی است در اندرز و نصیحت به سلاطین و امراء . مانند تمام آثار غزالی، تاریخ دقیق نگارش آن هیچ معلوم نیست و این مسأله در میان متخصصان زبده آثار غزالی همچنان مورد بحث است.^۱

بویژه معتقد است که این کتاب به نام محمد بن ملکشاه نوشته شده و به سال‌های ۴۹۸-۴۹۹/۱۱۰۵-۱۱۰۶، یعنی به دوران عزلت غزالی تعلق دارد . نظر این محقق بر قراین زیر متکی است :

سلطان محمد در ماه ذوالحجه سال ۴۹۲/ اکتبر ۱۰۹۹ توانسته بود از مستظهر عنوان «سلطنت» بستاند و نامش نیز در خطبه آورده شود . منتهی نامرگ برادرش بر کبارق در دوم ربیع الثانی سال ۴۹۸/ بیست و دوم دسامبر ۱۱۰۴ عنوان سلطنت و ایراد خطبه به نام او، جنبه قطعیت پیدا کرده بود . تا اینکه محمد بن ملکشاه، رقیب خود امیرایاز را از میان برداشت (جمادی الاول سال ۴۹۸/ ژانویه - فوریه ۱۱۰۵) . از این تاریخ است که وی صاحب قدرت و سلطنت واقعی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت سلطان محمد که در این زمان فقط بیست و چهار سال داشته (وی در سال ۴۷۴/۱۰۸۱-۱۰۸۲ متولد شده است) نیازمند راهنمایی و اندرز بوده و بدین سبب نصیحة الملوك تحریر یافته است.^۲

نظر آسن پالاکوس^۳ کمتر روشن است. وی عقیده دارد که نصیحة-

۱- راجع به نصیحة الملوك رجوع کنید به : Oeuvres, 184 - 187 Chronologie, 61 - 63 (n°47).

2- Chronologie, 61-63.

3- Asin Palacios.

الملوك در پنج سال آخر حیات غزالی، در فاصله میان سال‌های ۱۱۰۶/۵۰۰ و ۱۱۱۱/۵۰۵ نوشته شده است.

باگلی^۱ که اخیراً نصیحة الملوك را به زبان انگلیسی برگردانده و کار خود را بر اساس متن فارسی این کتاب (که در سال ۱۹۳۹ در تهران منتشر شده)^۲ و نیز بر پایه متن عربی آن به انجام رسانده، همین نظر را منتهی با تفاوت اندکی بیان داشته است. وی معتقد است که نصیحة الملوك در سال‌های میان ۱۱۰۵/۴۹۹ و ۱۱۱۱/۵۰۵ تنظیم شده است.^۳

همان طور که می‌بینیم عموماً نظر آنست که غزالی کتابش را به سلطان محمد اهدا کرده و این سلطان به موجب معاهده سال ۱۱۰۴/۴۹۷ قدرت عملی را با لقب سلطان مشرق و مغرب در دست داشته است.

لمبتون^۴ در تحقیقات پیشین خود پیرو همین نظر بود ولی اخیراً بر اساس بخشی از کتاب فضایل الانام غزالی، به این نتیجه رسیده که غزالی نصیحة الملوك را به نام محمد بن ملک‌شاه نوشته، بلکه به خاطر برادر وی سلطان سنجر که شهرنیشابور را به پایتختی برگزیده بود، نوشته است.^۵ نظر لمبتون هیچ بی‌راه نیست. زیرا گرچه در متن عربی نصیحة-

1- F. R. C. Bagley .

۲- بی‌گمان مقصود همان نصیحة الملوك است که استاد جلال‌الدین همایی در سال‌های ۱۷-۱۳۱۵ شمسی تصحیح و تحشیه فرمودند و به طبع رساندند و اخیراً (سال ۱۳۵۱) از سوی انجمن آثار ملی مجدداً منتشر شد. مترجم.

3- Counsel, XVIII.

4- Ann. K. S. Lambton.

۵- راجع به این مسأله به منابع زیر رجوع کنید :

Ann. K. S. Lambton, The Theory of kingship in the
← Nasihat al-Muluk by Ghazali, dans Islamic Quaterly, août 1954;

الملوك تحت عنوان تبرالمسبوك كه از متن فارسی آن معروفیت بیشتری دارد [كذا]، به این نکته تصریح شده كه كتاب به «محمد بن ملكشاه سلطان مشرق والمغرب» اهداء گردیده؛ اما در متن فارسی فقط به عنوان «سلطان مشرق» یعنی شخص سلطان سنجر اکتفا شده است. مع ذلك، هنوز به اندازه کافی روشن نیست کدام يك از این دو برادر صاحب حقیقی عنوان اخیر بوده است.^۱

از طرف دیگر می‌دانیم كه غزالی بنا به تقاضای فخر الملك به كار تدریس بازگشته است (سال ۴۹۹/۱۱۰۶). در این زمان، فخر الملك وزارت سلطان سنجر را به عهده داشته و بعید به نظر می‌رسد كه وزیر، تصمیم مذکور را بدون اطلاع سلطان سنجر گرفته باشد. غزالی نیز در منقذ این نکته را متذکر می‌شود كه وی رجعت به فعالیت رسمی را تكلیفی در برابر سلطان وقت تلقی می‌کرده، ولی در مورد سلطان وقت توضیحی نمی‌دهد. به نظر ما، «سلطان وقت» همان سلطان سنجر است.

دیگر آن كه به نحوی كه در تجزیه و تحلیل کوتاه بعدی خواهیم دید، نصیحة الملوك چه در متن فارسی و چه در ترجمه عربی‌اش، آن چنان گرم و مبالغه آمیز، توصیه وزیر را به سلطان می‌کند كه این تصور پیش می‌آید كه غزالی در ضمن آن كه خواسته وظایف خطیر و مسؤولیت سنگین وزیر را

→ 47-55. -Justice in medieval Persia theory of kingship, dans *Studia Islamica*, XVII, 91-119 (en Particulier la note 4 de la P.104). - Sur le *Kitab Fada'il al-anam*, of. *Chronologie*, 165 (n. 346).

۱- به ایضاحات استاد همایی در مقدمه نصیحة الملوك، ج. ۱ (۱۳۵۱).

صنایع صد و نوزده تا صد و بیست و يك رجوع شود. مترجم.

متذکر شود، تلویحاً درصدد تقویت و پشتیبانی وزیر برنیامده است؟ به نظر ما این فرضیه بردلایل محکمی استوار است. چنان چه آن را بپذیریم مسائل متعددی تغییر چهره می‌دهند و به صورت دیگری طرح می‌شوند بدین قرار:

- نصیحة الملوك در حدود سال ۱۱۰۹/۵۰۳ به هنگام مراجعت غزالی به نیشابور نوشته نشده، بلکه به ظن قوی در حوالی سال ۴۹۹/ ژوئیه ۱۱۰۶ و حتی اندکی پیش‌تر، یعنی زمانی که غزالی عهده‌دار مشاغل جدید شده، تحریر یافته است. به هر صورت، در این مسأله شکی نیست که تاریخ نگارش کتاب بر تاریخ قتل فخر الملک (سال ۵۰۰/ سپتامبر ۱۱۰۶) حامی غزالی مقدم است.

- موضوع دیگر که در صورت پذیرش فرضیه فوق طرح می‌شود، موضوع جاه طلبی‌های سیاسی سنجر و کیفیت روابطش با محمد می‌باشد. گمان می‌رود سنجر که پس مرگ برادر در سال ۱۱۱۸/۵۱۱ و طرد جانشین او، سلطنت عظمی را صاحب می‌شود، در زمان حیات سلطان محمد نیز کم و بیش درصدد برآمده تا بدون قطع رابطه با برادر ارشد، استقلال کامل و یا لااقل استقلال اسمی به دست آورد.

- نصیحة الملوك نه تنها به طور مستقیم و صریح به محمد بن ملک‌شاه هدیه نشده، بلکه از انتقادات و خرده‌گیری‌های غیر مستقیم نسبت به شخص وی خالی نیست. فی‌المثل به‌وی سرزنش شده که چرا یکی از فرزندان نظام الملک را به وزارت برگزیده‌ویا از طریق مذمت جنگ و ذکر محاسن صلح، جنگ دوستی زیاده از حد سلطان محمد مورد انتقاد قرار گرفته است.

اگر نصیحة الملوک و مستظهري را با هم مقایسه کنیم می بینیم که با وجود برخی نقاط مشترک، این دو اثر دو جهت گیری متفاوتی دارند. مستظهري به این خاطر نوشته شده که در مقابل ایرادات باطنیان، حقانیت مستظهر در باب خلافت توجیه و اثبات شود. در حالی که هدف تنظیم نصیحة الملوک چیز دیگری است. این بار سلطنت مورد خطاب غزالی واقع می شود و نه خلافت. وی برخلاف ماوردی، اختیارات و مزایای خاصی برای خلافت قائل نمی شود، توجه اش به سوی صاحب قدرت و شوکت حقیقی یعنی سلطان معطوف است. از این رومی توان گفت که اگر غزالی در مستظهري مدافع خلافت بوده، در عوض در نصیحة الملوک وی مدافع سلطنت است.

برخلاف مستظهري، اقتصاد، قدسیه و تا اندازه بیش تری احیاء، غزالی در نصیحة الملوک به موضوع امامت و خلافت توجهی ندارد. مع هذا با وجود بی توجهی غزالی در موارد کثیر از خلافت خلفای راشدین، بنو امیه و بنو عباس یاد می کند. از این گذشته، دلیلی در دست نیست تا بتوان گفت، غزالی از نظرات اولیه اش در باب خلافت بازگشته است.

به نظر ما، نصیحة الملوک و منقذ مقارن یکدیگر نوشته شده اند و تاریخ نگارش آنها، بلافاصله قبل و یا بلافاصله بعد از رجعت غزالی به حیات فعال بوده است. این دو کتاب زمینه یکدیگر را آماده می کنند، دنباله هم را می گیرند و مکمل یکدیگرند. منقذ که به لحاظ گسترش خطر باطنیه به رشته تحریر در آمده، عیناً بخش اول مستظهري را در همین زمینه به یاد می آورد. نصیحة الملوک نیز که هدف اصلی اش شرح و بیان تکالیف و وظایف صاحب قدرت (سلطان) و ذکر خصایل و فضایل لازم برای توفیق در امور است، بخش دوم مستظهري را در باب «آینه سلاطین» در خاطر زنده می کند.

بحث اعتقاد در نصیحة الملوک: به سان احياء، نصیحة الملوک یا شرحی در باب اعتقاد آغاز می شود. تسکلیف عمده سلطان که منبع تکالیف دیگر اوست، عبارت است از تقویت ایمان خویش نسبت به اصول اعتقادات شریعت اسلام. باید سلطان به خاطر داشته باشد که آفریده ای بیش نیست و تنها خداوند جاوید قاهر است که جوهر خویشتن را از ذات خویشتن یافته است.^۱ نحوه و محتوای بیان غزالی در این جا، به همان نظم و ترتیبی است که در کتب قبلی اش نظیر اقتصاد و قدسیه آمده است. بدین معنی که بدو مسأله غور پیرامون جوهر و تعریف ذات باری از طریق نفی (تنزیه) طرح می شود: «بدان که وی را صورت و تن و کالبد نیست و او را در هیچ کالبد فرود آمدن نیست. و چندی و چگونگی و چون و چرا را به وی راه نیست، زیرا که او به هیچ چیز مانند نیست، و هیچ چیز مانند او نیست، و هر چه در اندیشه و وهم و خاطر و خیال آدمی آید از چونی و چرائی و چندی و چگونگی، وی از آن پاك و منزله است، زیرا که آن همه صفت آفریدگان وی است و وی به صفت هیچ آفریده نیست. و همچنین در جای نیست و برجای نیست، بلکه خود اصلاً جای گیر و جای پذیر نیست. و هر چه در همه عالم است زیر عرش است، و عرش زیر قدرت او مسخر است، و عرش بردارنده او نیست، بلکه عرش و بردارندگان عرش همه برداشته لطف و قدرت وی اند. و او پیش از آن که عرش آفرید، از جای پاك و بی نیاز بود، چون عرش بیافرید از آن صفت که

۱- نصیحة، ۵-۱۲ [در متن فارسی نصیحة الملوک چنین آمده: «بدان ای ملک که تو آفریده ای و تو را آفریدگاری است که آفریدگار همه عالم است و هر چه در عالم است، و یکی است که او را هیاذ نیست، و یگانه است که او را همتا نیست، و همیشه بود که هستی او را اول نیست، و همیشه باشد که بودن او را آخر نیست؛ هستی وی به خود است. که وی را به هیچ سبب نیاز نیست، و هیچ چیز از او بی نیاز نیست بلکه بود وی به خود است و بود همه چیزها به وی است.»، ص ۵ چاپ ۱۳۵۱] مترجم.

بود بنگشت و تغییر و گردش را به وی وصفات وی راه نیست، باز آن که از صفات آفریدگان پاك و منزه است . و در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است . چنان که او را در این جهان بی چون و بی چگونه دانند، در آن جهان بی چون و بی چگونه ببینند، که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست»^۱.

سپس غزالی به بحث دربارهٔ مسأله صفات الهی می‌پردازد و در ضمن با نمایش عظمت خداوند ، سلطان را به تواضع فرا می‌خواند . زیرا « سلطنت واقعی و حقیقی از آن خداست و سلطنتی خارج از سلطنت حضرتش وجود ندارد» . علم خدا لایتناهی است . وی سمیع است و بصیر «وی داناست به هر چه دانستنی است . و علم وی به همه چیزها محیط است . و از اعلی تا ارض هیچ چیز بی دانش وی نرود، چه همه از او رود و از قدرت او پدیدار آید»^۲.

خداوند نه تنها عالم را خلق کرده، بلکه شریعتی نیز برای آن وضع نموده و امری حاوی وعده و تهدید مقرر داشته است. «فرمان وی سخن وی است. و چنان که دانا و توانا و خواها و بینا و شنوا است. گویاست و سخن وی به کام و زبان و دهان نیست. و قرآن و توراة و انجیل و زبور و کتب پیغامبران همه سخن وی است. و سخن وی صفت وی است . و همه صفات وی قدیم است. و همیشه بوده است و سخن آدمی به حرف و صوت بود، سخن وی تعالی به حرف و صوت نیست بلکه از همه پاك و منزه است»^۳.

از مطالعهٔ افعال الهی ، يك نتیجهٔ اخلاقی گرفته می‌شود . خداخالق همه چیز است . خوب و بد . ولی نمی‌توان به وی نسبت ظلم داد . چون

۱- نصیحة، ۶. 7. Counsel ,

۲- نصیحة، ۸.

۳- نصیحة، ۸.

«ظالم آن باشد که در ملک دیگری تصرف کند و از وی تصرف کردن در ملک دیگری ممکن نبود که با وی مالکسی دیگر نیست؛ و هر چه هست و بود و تواند بود همه مملو کند، و کس با وی هنباز و همتان نیست. و هیچ کس را در آفرینش وی چون و چرا نیست، بلکه در هر چه کند جز نظاره و تسلیم و رضا هیچ کس را مسلم نیست»^۱.

پس از بحث در مسائل مربوط به جوهر، صفات و افعال خدا، غزالی به شیوه کتب دیگرش، موضوع مرگ نشوز و محاکمه الهی را طرح می کند. بیان همان بیان احیاء است.^۲

در خاتمه، مسأله نبوت مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرد. بدین تفصیل که: «چون ایزد تعالی این تقدیر کرده بود که کردار و احوال آدمی بعضی سبب شقاوت بود و بعضی سبب سعادت، و آدمی آن از خویشتن تواند شناختن، به حکم فضل و رحمت خویش فریشتگان را بیافرید و به فرمود تا کسانی را که در ازل به سعادت ایشان حکم کرده بود و آن پیغامبرانند [از این راز آگاه کنند و] ایشان را پیغام داد و به خلق فرستاد تا راه سعادت و شقاوت ایشان را آشکار کنند تا هیچ کس را بر خدای تعالی حجت نماند. و پس به آخر همه، رسول مسا را محمد مصطفی صلوات الله علیه به خلق فرستاد و نبوت او را به درجه کمال رسانید، چنان که هیچ زیادت را جای نماند. و بدین سبب او را خاتم انبیا کرد که پس از هیچ پیغامبر نباشد. و جماعه خلق را از جن و انس متابعت او فرمود و او را سید همه پیغمبران کرد، و یاران واصحاب او را بهترین یاران واصحاب پیغامبران کرد»^۳.

۱- نصیحة، ۹.

۲- نصیحة، ۹-۱۰ و ۱۲-۱۰ Counsel, 10-12

۳- نصیحة، ۱۱.

اطاعت خدا: همان طور که گفته شد، اولین تکلیف سلطان داشتن ایمان است. ولی ایمان تنها در اعتقاد محض خلاصه نمی‌شود. عمل نیز لازم است. اطاعت از خدا و اجرای عدالت در حکم شاخه‌های درخت ایمان اند که ریشه‌اش در دل است.^۱ اطاعت خدا، اجتناب از محارم و عمل به فرایض است. هر یک از این دو به دو طبقه بزرگ تقسیم می‌د: تکالیف شو آدمی در برابر خدا و وظایف آدمی نسبت به مردم.^۲ تکالیف سلطان در برابر خدا، همان تکلیفی است که همگان در برابر خدا دارند نظیر ادای نماز، گرفتن روزه، رفتن به حج، تأدیه زکاة و پرهیز از محرّمات شرعی.^۳

بنابراین سلطان به لحاظ اطاعت از خدا، مکلف به رعایت عدالت است. اجرای عدالت در میان مردم، اولین وظیفه سلطان است. « اصل آن است که در هر چه میان تو [سلطان] و حق تعالی است آن کنی از فرمان برداری که روا داری که بندگان تو در حق تو کنند. و هر چه میان تو و خلاق است آن کنی که اگر تو رعیت باشی و دیگری سلطان، روا داری با تو کند. و بدان که آن چه میان تو و حق تعالی است عفو بدان نزدیک تر است. اما آن چه به مظالم خلق تعلق دارد در قیامت به هیچ حال فرو نگذارند، و خطری عظیم است، و ازین خطر نرهد هیچ سلطان الا آن که عدل کند بر رعیت. و چون چنین است، مهم تر آنست که اصول عدل پیدا کنیم».^۴

عدالت مشتمل بر ده اصل عمده است. این ده اصل با تفاوت اندکی

۱- نصیحة، ۱۱-۱۲ و Counsel, 12-13

۲- نصیحة، ۱۲.

۳- نصیحة، ۱۲-۳۲ و Counsel, 14-31

۱- نصیحة، ۱۲.

در ترتیب ذکرشان در نصیحة الملوک وجود دارد، همان اصولی هستند که در مستظهري بيان شده است.

غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که خداوند مأموریتی خطیر و مرتبته عظیم به سلاطین عطاء فرموده است. اینان و پیغمبران دو گروه منحصر به فردی هستند که در امنیت حیات دنیوی آدمیان و سعادت آنان در دنیای دیگر مسوؤلیت بزرگی برعهده دارند. « پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به‌وی راه نمایند. و پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگانی ایشان در ایشان بست به حکمت خویش، و محلی بزرگ نهاد ایشان را، چنان که در اخبار می‌شنوی که السلطان ظل الله فی الارض. سلطان سایهٔ هیبت خداست بر روی زمین»^۱. باز بنا به گفته وی: «سلطان به حقیقت آنست که عدل کند در میان بندگان او، و جور و فساد نکند، که سلطان جابرشوم بود، و بقا نبودش. زیرا... الملك یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم»^۲.

طویل‌ترین بخش نصیحة الملوک، بخشی است که غزالی برای نشان دادن ضرورت اجرای عدالت، داستان‌ها و مثال‌های مختلفی را نقل می‌کند. این داستان‌ها از منابع مختلف ساسانی، بیزانس و به نسبت بیشتری از تاریخ اسلامی اخذ شده و بدون رعایت ترتیب خاصی آورده شده است.^۳ سعی غزالی بر آنست که از طریق نقل این داستان‌ها، برتری اسلام را به اثبات برساند. فی‌المثل دربارهٔ ساسانیان چنین می‌گوید: «خدای تعالی پیغامبر را بفرستاد، تا از برکات او دارالکفر، دار اسلام و

۱- نصیحة، ۸۱.

۲- نصیحة، ۸۱.

۳- نصیحة، ۸۱-۱۷۵-105-47 Counsel.

ایمان گشت»^۱.

وزارت : نصیحة الملوك از وزراء ، یعنی همکاران نزدیک سلطان به ویژه وزرائی که از خاندان نظام الملک هستند ، چنان با آب و تاب سخن می گوید و چنان با تأکید رعایت حرمتشان را به سلطان گوشزد می کند که گویی قصد اصلی وی آن بوده که وزراء را در چشم سلطان محبوب کند و نه آن که سلطان را به اجرای عدالت تشویق نماید.^۲

غزالی قبلاً در مستظهري به موضوع وزارت پرداخته است ، اما این بار در نصیحة الملوك به صورت خاصی آن را مورد توجه قرار می دهد و اهمیت ویژه ای برای آن قائل است. « بیاید دانستن که پادشاهی به دستور نیک تمام شود و وزیر شایسته و با کفایت و عادل ؛ زیرا که هیچ ملکی بی دستور روزگار نتواند گذاشتن»^۳. برای او، وزیری لازم است و شهرت خوب و بد سلطان به انتخاب وزیر بستگی دارد . غزالی از سلطان می خواهد که به وزیر خود اعتماد کامل داشته باشد. «پادشاه باید که با وزیر سه کار کند : یکی آن که چون از وی زلتی در وجود آید ، به عقوبت آن نشتابد ؛ و دیگر آن که چون توانگر شود ، به مال وی طمع نکند، سه دیگر آن که چون حاجتی خواهد ، روا کند. و باید که سه چیز از او دریغ ندارد : یکی آن که هروقت که خواهد پادشاه را ببیند، و دیگر سخن بدگویان بروی نشنود ، و سه دیگر آن که راز از او پنهان ندارد، که دستور نیک رازدار پادشاه بود»^۴. در مقابل، وزیر باید شخصی به غایت با فرهنگ و خبیر باشد. رتق

۱- نصیحة، ۹۸.

۲- نصیحة، ۱۷۵ به بعد.

۳- نصیحة، ۱۷۶.

۴- نصیحة، ۱۷۶.

و فتح امور مالی و نظامی جزو وظایف مقدم وزیر محسوبند. دیگر آن که غزالی با اصرار خاصی بر این نکته تکیه می‌کند که وظیفه عمدهٔ وزیر، حل و فصل امور از طریق مسالمت‌آمیز است. «نوشروان گفت بدترین دستور آن باشد که پادشاه را برحرب کردن تیز کند، جایی که بی‌حرب، کار نیکو شود»^۱. غزالی با جنگ سرجنگ دارد زیرا جنگ باعث ویرانی دولت‌ها و از بین رفتن مردان زندهٔ آن‌ها می‌شود. از این رو، تصفیه اختلافات را از طریق مسالمت‌آمیز ضروری می‌داند و پندنامه ارسطاطالیس را بر این امر گواه می‌گیرد.^۲ «ترتیب وزیر آن بود که تا تواند حرب را به نامه تدبیر کند و اگر به تدبیر و حیلت کار نیکو نشود، به عطاء و صلت بکوشد»^۳.

به‌منظور تأکید اهمیت و منزلت وزارت، غزالی به ذکر امثله می‌پردازد. دو مثالی که از ایران زمین آورده، مؤید آنست که نصیحة الملوک در محیط ایرانی نوشته شده است. ابتدا برامکه را مثال می‌زند و آنان را جزو بهترین وزراء به حساب می‌آورد. سپس از نظام‌الملک یاد می‌کند. «ایزد تبارک و تعالی به‌فر دولت سلجوقیان آل نظام‌الملک را در وجود آورد و بدان محل و پایگاه باز ببرد که وزیران پیشین بودند، و نیز زیادت‌تر؛ چنان که دردنیا هیچ کس از خداوندان فضل و غربسا و شریف و وضع از احسان و انعام ایشان محروم نیست»^۴. می‌بینیم که غزالی بدین نحو، وفاداری‌اش را به اولین حامی بزرگ خود و خانواده او تجدید می‌کند.

پس از مقام وزارت، غزالی به اختصار ولی با تأکید از اهمیت

۱- نصیحة، ۱۸۲.

۲- نصیحة، ۱۸۲. Counsel, 110.

۳- نصیحة، ۱۸۲.

۴- نصیحة، ۱۸۳-۱۸۲.

نقش منشیان و دبیران در حیات دولت سخن می‌گوید و قلم و شمشیر را دو رکن اساسی بقای دولت معرفی می‌کند. غزالی با خویشتن منطقی به نظر می‌رسد چون بعد از آن که نقش وزیر را در باب حل و فصل صلح جویانه منازعات یادآور می‌شود، بر اهمیت نقش دبیران انگشت می‌گذارد. در این فصل از نصیحة الملوك نیز امثله گوناگونی ذکر شده و گاهی به ابن عباد اشارت رفته است. غزالی غالب حملاتی را که به ابن عباد شده، غیر منصفانه می‌داند.^۱

نوع تنظیم نصیحة الملوك زیاد دلپسند نیست و از خلال آن پیداست که مؤلف در تحریر آن شتاب داشته است. کتاب با شرح فضایی که برای سلطان لازمست پایان می‌پذیرد. فضیلت اول، گشاده نظری و دست و دل بازی است. غزالی در این باب بنوامیه و بنوهاشم را در مقابل هم قرار می‌دهد و بنوهاشم را بر بنوامیه مرجح می‌داند. زیرا بنوهاشم سخنی الطبع بودند و آنچه را می‌دادند، پس نمی‌ستاندند.^۲ فضیلت دوم حلم است. سلطان که رهبری اداره دولت را در دست دارد، باید حلیم النفس باشد.^۳ بالاخره فضیلت سیم عقل است و به عنوان مثال، مأمون خردمندترین خلیفه عباسی معرفی شده است.^۴

بعد از این مبحث، غزالی بطور غیر منتظره‌ای به شرح رفتاری می‌پردازد که سلطان باید با زنان داشته باشد. بر سلطان است که از زنان حمایت و نگاهداری کند چون اینان موجودات ضعیفی هستند. ولی باید

۱- نصیحة، ۱۱۴ (متن عربی) - ۱۹۱ (متن فارسی).

۲- نصیحة، ۱۱۶-۱۳۱ (متن عربی) - ۲۱۵-۲۱۶ (متن فارسی).

۳- نصیحة، ۱۳۱-۱۴۲ (متن عربی).

۴- نصیحة، ۲۴۹ (متن فارسی).

مواظب حيله گری‌هایشان نیز باشد.^۱ نصیحت غزالی مبتنی بر مشاهدات و دانستنی‌های خود او بوده است. وی از نزدیک مشکلاتی را که بر سر جانشینی ملک‌شاه و خلیفه مقتدی حادث شد به چشم دیده و از نقشی که زنان حرم در مقر خلافت و به ویژه در دستگاه سلطنت ایفاء می‌کرده‌اند، آگاهی داشته است.

ششم. کتاب مستصفی و نظریه نظام شرعی

مأله حاکمیت: برای استدراك طرز تفکر غزالی، دو کتاب منقد و نصیحة الملوك که به دنبال آثار مهم دوران اقامت در بغداد یعنی مستظهری و اقتصاد و نیز اثر دوران عزلت (کتاب احیاء) نوشته شده‌اند دارای ارزش و منزلت خاصی هستند. با وجود این، دو کتاب مذکور بدون کتاب مستصفی ناقص محسوب می‌شوند. ویژگی مستصفی در آنست که بالتمام به بحث درباره اصول فقه و حقوق تخصیص داده شده و آخرین اثر بزرگ غزالی به حساب می‌آید. تاریخ اتمام آن، طبق نظر عامه محققان روز ششم محرم سال ۵۰۳/هـ پنجم اوت ۱۱۰۹ می‌باشد.

غزالی در این کتاب، اشتغالات فکری زمان مسا قبل از اقامت در بغداد و سال‌های مابعد آن را از سر می‌گیرد و نظریه نظام شرعی امام شافعی را که در اثر معروفش رساله آمده است، تکمیل می‌نماید. هم‌چنان که قبلاً نیز اصول دین را که اشعری برای اولین بار استخوان‌بندی نموده بود، وی در اقتصاد کامل کرده بود.

به شیوه کتاب احیاء، يك فصل از مستصفی به طبیعت علوم تخصیص داده شده و نظر آن بوده که بدین وسیله بسان کتب محک و معیار، جای منطق حقوقی در منطق عمومی تعیین شود. در این که برای مطالعه طرز تفکر سیاسی

۱- نصیحة، ۱۵۲ (متن فارسی).

غزالی، بررسی عمیق مستصفی ضرورت دارد، بحثی نیست. زیرا می‌دانیم که موضوع اصلی مستصفی، تعیین مفهوم قاعده حقوقی (حکم الاحکام) است، تحقیق درباره اصول و اهداف آن است. ترسیم طریقی است که مجتهد صلاحیت‌دار بتواند اصل اجتهاد را بکار برد. بدین معنی که نه تنها وی قادر باشد که مسائل عینی، مختلف و بیشمار زندگانی روزمره را از اصول فقهی استخراج کند و یا به اصلی از اصول پیوند دهد، بلکه بتواند در حدود شرع، قواعد نظری حقوق را نیز تکمیل و منطبق با احتیاجات زندگانی نماید. احکام ثابت به پنج دسته تقسیم می‌شوند: واجب، محذور، مباح، مندوب و مکروه. هر یک از این دسته‌ها به‌طور دقیق مورد مطالعه قرار گرفته و در هر موضوع، موارد اختلاف علماء به ویژه مسائل مورد اختلاف میان تسنن و معتزله بیان شده است.^۱

واجب خود به واجب معین و واجب مبهم تقسیم می‌شود. شخص در بین واجبات متعدد، اختیار انتخاب دارد. تعداد این واجبات و کیفیت آن‌ها در مستصفی معین شده است.^۲ در رابطه با زمان، واجب به تکلیف مضیق و تکلیف موسع بخش می‌شود. تکلیف مضیق، تکلیفی است که اجرای آن باید درست در زمان شرعی انجام پذیرد و حال آن‌که اندازه زمان اجرای تکلیف موسع، کمتر از زمانی است که شرع تعیین نموده است.^۳

برخلاف نظریه معتزله، غزالی مباح را جزو شرع منزل می‌داند.^۴

۱- مستصفی، یکم، ۶۵-۶۷.

۲- مستصفی، یکم، ۶۷.

۳- مستصفی، یکم، ۶۹-۷۰.

۴- مستصفی، یکم، ۷۵.

به عبارت دیگر، وی صلاحیت شرع را به جمیع بخش‌های فعالیت انسانی
تعمیم می‌دهد.

در موضوع عوامل سازنده قاعده حقوقی، اولین مسأله‌ای که
طرح می‌شود، مسأله تعیین مقامی است که صلاحیت تأسیس قاعده حقوقی
را داشته و آن را لازم‌الاجراء می‌سازد. غزالی با جوابی که به این مسأله
می‌دهد، اصلی را پایه می‌نهد که به وسیله آن می‌توان نظریه غزالی را چه
در مبحث اعتقادات و چه در باب اعمال، درك نمود. وی می‌گوید که تنها
خدای قاهر، بصیر و خبیر است که صلاحیت تحمیل محتوای اعتقاد و اشکال
انجام عملی آن را به انسان داراست. بدین جهت، پیغمبر و طبعاً سلطان،
از باب، پدر و شوهر نمی‌توانند دستور دهند مگر آن که آن دستور در رابطه
با دستورات خدا باشد و از آن نشأت گرفته باشد.^۱ هیچ کس، تحت هیچ
عنوان، اثباتاً یا نفیاً نمی‌تواند برای دیگری ایجاد تکلیف کند، یا او را به
اطاعت از خود وادارد، یا حتی توصیه‌ای بکند مگر برطبق دستوری که از
دستور خدا منشعب شده است. در غیر این صورت، در عمومیت دادن
دستورات افراط خواهد شد. حاکمیت، ذره ذره متلاشی خواهد گردید
و بالاخره به هرج و مرج اجتماعی خواهد انجامید.^۲

پیش از نزول شرع، آدمیان متعهد به تکالیف خاصی نبودند و به دلایل
فردی بایکدیگر در تنازع نامنظمی بوده و از این نظر در حالت غیرالترام
شرعی (برائت اصلیه) بسر می‌بردند.^۳ وقتی که خدا، آدمیان را مورد خطاب
قرار داد، عصر نظم و شرع (تکلیف) آغاز گردید. این عصر تا شروع عصر

۱- مستصفی، یکم، ۸۳.

۲- مستصفی، یکم، ۸۳.

۳- مستصفی، یکم، ۱۰۷.

قضاء یعنی محاکمه الهی آدمیان در قیامت، ادامه خواهد داشت.^۱

انسان مکلف انسانی است که دارای عقل است و برای فهم کلام خدا، استطاعت دماغی دارد. کلامی که مخاطب آن، بیجان، حیوان، سفیه و کسودک باشند فاقد اعتبار بوده و نمی تواند نظام شرعی تأسیس کند. بنابراین، دستور برای گیرنده دستور که صاحب عقل باشد، وظیفه اطاعت از دستور دهنده ایجاد می کند.^۲ این اصل نسبت به جمیع بخش های شرع معتبر است اعم از عبادات، غرامات، کفارات، عقوبات، معاملات (روابط اجتماعی) و معاهدات اعم از ازدواج یا داد و ستدهای تجاری.^۳

غزالی بر اساس ملاحظات اخیر، طرح کتابش را در مورد اصول حقوق پایه ریزی می کند و چهار منبع را به عنوان منابع اصلی حقوق ذکر می نماید: قرآن، سنت، اجماع و عقل (عقل در معنای استصحاب، یعنی دوام بر حالت سابق، در صورت فقدان دلیل بر زوال آن). نتیجه قبول اصول چهارگانه بالا، عبارت است از یک طرف رد شناسایی ادیان سابق به عنوان منبع حقوقی و از طرف دیگر رد مذاهب حنبلی، حنفی و مالکی که به ترتیب اقوال صحابه، استحسان و استصلاح را نیز یکی از منابع حقوق می دانند. منابع شرعی به ترتیبی که فوقاً ذکر شد، طریقه کار را به مجتهد نشان می دهند. مجتهد باید در کار خود، منابع فوق را به عنوان شرایط و نیز نتایج کار در نظر داشته باشند.

قرآن: اولین منبع شرع قرآن است. غزالی تصریح می کند که در بطن امر، قرآن، کلام یا خطاب خدا، منبع منحصر به فرد شرع است که

۱- مستصفی، یکم، ۸۶.

۲- مستصفی، یکم، ۸۳.

۳- مستصفی، یکم، ۹۳.

برای مخاطبان خود ایجاد تکلیف می‌کند. بدون قرآن، کلام پیغمبر نمی‌تواند سبب تکلیف شود.^۱ وظیفه پیغمبر فقط انتقال و تبلیغ کلام خداست. سنتی که از طریق اعمال، سخنان و سکوت پیغمبر ایجاد می‌شود، به این دلیل دارای اعتبار است که بر مبنای دستور الهی استوار شده است. اجماع علماء نیز در صورتی معتبر شناخته می‌شود که بر پایه سنت استقرار یافته باشد. عقل فردی نمی‌تواند موجب تکلیف شود، بلکه به عکس عقل حکم می‌کند که در صورت نفی وحی، اصل وجود تکلیف حقوقی و شرعی منتفی به انتفاء موضوع خواهد شد. این تکالیف از طریق کلام پیغمبر شناخته می‌شوند. زیرا کلام خدا به واسطه جبرائیل به پیغمبر و از پیغمبر به آدمیان ابلاغ شده است.^۲

قرآن در رابطه با خدا، کلام اوست. در این مقام در ابدیت جوهر او، جاوید است. غزالی برای تعیین کلام خدا، نظریه کلام نفسی خود را که قبلاً در اقتصاد و احیاء از آن صحبت کرده است، در این جا بازگویی کند. طبق این نظریه، اصطلاح «کلام» اصطلاحی است مبهم که هم به کلمات، یا آهنگ‌هایی که فکر را بیان می‌دارند اطلاق می‌شود و هم به مطلق فکر. به اعتبار خداوند، اصطلاح کلام منحصرأً به فکر مطلق شمول دارد. در غیر این صورت مجبوریم برای خدا، قائل به شکل و هیأت باشیم.^۳ غزالی با تعیین نظریه مذکور به جنگ با نظریه مذهب حنبلی می‌رود که مدافع معروف آن ابن بطه است که می‌گوید: «قرآن، خلق نشده است، به هر گونه که قرآن تلاوت شود، به هر طور که نوشته شود، در هر کجا خوانده

۱- مستصفی، یکم، ۱۰۰.

۲- مستصفی، یکم، ۱۰۰.

۳- مستصفی، یکم، ۱۰۰- ایضاً نگاه کنید به اقتصاد، صفحات ۹۵ و ۹۶.

شود، در هر کجا باشد، در آسمان باشد یا در زمین ، در لوحی محفوظ باشد یا بر مصحف، بر دفتر کودکان تحریر شود و یا بر سنگ حک شود، در هر کجا و در هر صورت ، قرآن کلام خلق نشده ، خداست»^۱.

قرآن از دیدگاه انسان، متنی است که با یقین کامل و متواتر متعدد و متصل محدثان، با هفت قرائت معروف به ما رسیده است.^۲ غزالی به خلاف معتزله که معتقدند آیات قرآن یکدیگر را بعضاً نسخ می کنند ، معتقد است که يك آیه، آیه دیگر را نسخ نمی کند، بلکه بنا به خواست خدا، يك وضعیت جانشین وضعیت دیگر می شود.^۳

سنت : سنت که دومین منبع شرع است شامل اخباری است که به پیامبر منتهی می شود. سنت مجموعه اقوال، افعال و تقریرات پیامبر است.^۴ از نظر درجه اعتبار ، اخبار مربوط به پیامبر به دو دسته بزرگ تقسیم می شوند :

اول- اخباری که به تواتر به توسط سلسله متعدد ضامنین رسیده همان حکم را دارند که یقین حاصله از حقیقت عقلی یا تجربی . وقوع تواتر موکول به اجتماع چهار شرط است:

الف- موضوع خبر امری باشد یقینی و نه ظنی.^۵

ب- امر مورد بحث باید محسوس باشد. «اگر جمیع اهالی بغداد بگویند که عالم ممکن الحدوث است یا بعضی از پیغمبران به حق هستند ، این خبر برای ما معرفت مطمئن و یقینی ایجاد

۱- ابن بطه، ۸۳-۸۶.

۲- مستصفی، یکم، ۱۰۱.

۳- مستصفی، یکم، ۱۰۷-۱۲۹.

۴- مستصفی، یکم، ۱۲۹-۱۷۳.

۵- مستصفی، یکم، ۱۳۳.

نمی‌کند». زیرا ممکن است خبر مذکور نتیجه تظاهر عرف محل باشد^۱

ج- لازم نیست که عدة رواات لایتنهای باشد. عدة لازم در رابطه با حوادث، افراد و مقتضیات تفاوت می‌کند.^۲ بنابراین برای اعتبار تواتر، ضرور نیست که عدة رواات خبر واحد، نامحدود باشد یا رواات در شجره نامه و در اعتقاد از یکدیگر متمایز باشند و یا مؤمنان واقعی بوده و در انتقال خبر، تحت فشار و جبر قرار نگرفته باشند. هم‌چنین اعتبار خبر متواتر چنانکه شیعیان مدعی‌اند، موکول به آن نیست که در میان رواات، امام معصوم نیز وجود داشته باشد.^۳

د- درجات جنبی سلسله رواات (اسناد) و درجات واسط، باید واجد شرایط مذکور در فوق باشند.

چنانچه تواتر در هر مرحله از انتقال، شرایط بالا را نداشته باشد، در این صورت، اطمینان کامل از صحت خبر حاصل نمی‌شود.^۴ غزالی می‌نویسد: «از این رو ما به صداقت قول یهودیان که این خبر را به موسی اسناد می‌دهند که گفته است «من آخرین پیغمبرم و شریعتم غیر قابل نسخ است» ایمان نداریم. قول شیعه، عباسیه و باکریه را نیز نسبت به متنی که در باب امامت علی، عباس و ابوبکر ارائه می‌دهند، نمی‌پذیریم. در واقع، این اخبار به وسیله رواات پراکنده‌ای نقل شده و سپس گسترش پیدا کرده‌اند.^۵

۱- مستصفی، یکم، ۱۳۲.

۲- مستصفی، یکم، ۱۳۶-۱۳۷.

۳- مستصفی، یکم، ۱۳۹-۱۴۰.

۴- مستصفی، یکم، ۱۳۲.

۵- مستصفی، یکم، ۱۳۲.

علاوه بر اخبار متواتر، سلسله اخبار دیگری نیز وجود دارد که از نظر ارزش، همردیف اخبار مذکورند. این اخبار از جانب خداوند، پیغمبر یا اجتماع مسلمین «که هیچ‌گاه در ضلال نخواهد افتاد» اعلام شده‌اند.^۱ اخبار دیگری نیز هستند که دارای همین درجه اعتبارند و ناقل آن‌ها کسی است که یا خدا یا پیغمبر صداقت مستمر قبول او را تصدیق کرده‌اند. بنابراین فرد واحد در صورت اجتماع شرایط لازم، می‌تواند صحت خبری را ضمانت کند و یا حتی در باب مسأله‌ای، یقین ایجاد کند.^۲

همچنین اخباری که با اخبار اعلام شده از جانب خدا، پیغمبر، اجتماع مسلمین، فرد صدیق و به‌طور کلی اخباری که با عقل سلیم و سنت موافقت داشته باشند، صحیح و یقینی محسوب می‌شوند.^۳ اخباری که پیغمبر در مورد آن‌ها سکوت اختیار کرده و اخباری نیز که مورد تکذیب جمعی از صحابه واقع نشده باشد، اخبار صحیح شمرده می‌شوند. فی‌المثل اخبار مربوط به اعلام پیغمبر از جمله اخبار دسته‌ اخیرند.^۴

دوم- دسته دیگر از اخبار معتبر، اخبار آحاد هستند. البته اخباری که «به وسیله یک‌تن و یا چندتن (پنج یا شش نفر) نقل شده باشند به درجه اخبار دسته اول عمومیت ندارند. منتهی خبری که به پیغمبر منتهی شده باشد و در صحت آن شکسی نباشد، خبر واحد تلقی نمی‌شود».^۵

این قسم از اخبار گرچه یقین کامل نسبت به صحتشان حاصل نشده،

۱- مستصفی، یکم، ۱۲۱.

۲- اقتصاد، ۱۱۵.

۳- مستصفی، یکم، ۱۲۱.

۴- مستصفی، یکم، ۱۲۱-۱۲۲.

۵- مستصفی، یکم، ۱۲۵.

ولی برحسب اصل صحت، آن‌ها را باید پذیرفت.^۱ از این قبیل است خبرهای وارده از اکثریت قریب به اتفاق صحابه، از متألهین و از فقهاء. با وجود این، گرچه می‌توان به این گروه اخبار استناد کرد اما اعتبار یقینی و ایمانی ندارند. تکلیف عمل به اخبار مذکور از شرع و ارکان آن قرآن، سنت و اجماع ناشی می‌شود.^۲

اجماع: سومین منبع شرع اسلام، اجماع است. غزالی اجماع را چنین تعریف می‌کند: «اتفاق امت محمد در مورد یکی از مسائل دینی».^۳ وی بدو به رد بعضی از ابرادات مسی پردازد و سپس در صدد اثبات اصل اجماع برمی‌آید و می‌گوید: «امت اسلامی جملگی در این مسأله متفقند که نمازهای یومیه پنج‌گانه‌اند، - روزه ماه رمضان واجب است. - هم‌چنین جمهور مسلمین در این موضوع متحد‌النظرند که باید از نص قرآن، سنت و حجت‌های دیگر که مؤسس قواعد شرعی هستند، تبعیت نمود و در این امر نیز متفقند که عدم تبعیت از آن‌ها مستوجب عقاب است».^۴

غالباً، مخالفین اجماع چنین استدلال می‌کنند که به علت وجود اختلاف نظر میان علمای شرع، شناخت اجماع ممکن نیست. غزالی در رد این استدلال به تجربه شخصی خویش استناد می‌کند. بدین مضمون که

۱- مستصفی، یکم، ۱۴۵.

۲- مستصفی، یکم، ۱۴۸.

۳- عین تعریف غزالی از اجماع اینست: «[اما تفهیم لفظ الاجماع فانما

تعنی به اتفاق امة محمد صلی الله علیه وسلم خاصة علی امر من الامور الدینیة ومعناه فی وضع اللغه الاتفاقی والازماع وهو مشترك بینهما فی اذمع و صمم العزم علی امضا امر]» مستصفی،

یکم، ۱۷۳. مترجم.

۴- مستصفی، یکم، ۱۷۳.

«شناخت اجماع از طریق شفاهی و از طریق تواتر امکان‌پذیر است. خود ما مثلاً از وحدت نظر علمای شافعی در مورد حرمت قتل مسلمانی که مرتکب قتل یک نفر ذمی شده و نیز از عدم اعتبار نکاحی که بدون رضایت ولی انجام گرفته باشد، به طرق مذکور آگاهی یافتیم. هم‌چنین ما همه می‌دانیم که مسیحیان معتقد به تثلیث هستند و زرتشتیان به ثنویت اعتقاد دارند»^۱. حال ممکن است به این گفته چنین ایراد وارد شود که بلی، نظریه ابوحنیفه و شافعی را به آسانی می‌توان شناخت چون گوینده آن فرد واحد و مشخصی است. ایضاً نظریه مسیحیت را، زیرا معلم آن مسیح بوده است. اما چگونه می‌توان نظریه مشترك علماء را شناخت، در حالی که عده آن‌ها بی‌شمار است؟ غزالی پاسخ می‌دهد که اولاً اسلام نیز نظریه فرد واحد، یعنی محمد رسول‌الله است و هدف از اجماع وصول شناخت تعلیمات محمد است. ثانیاً عده علماء لابتنهای نیست و اگر شناخت نظر یکی از آنان ممکن باشد، شناخت نظرات سایرین نیز ممکن خواهد بود.^۲

مسئله‌ای که بیشتر مورد توجه غزالی است، جنبه نظری اصل اجماع است.^۳ سعی وی بر آنست که ثابت کند اجماع بالنفسه يك دليل و حجت است که اساس آن به طوری که از قرآن، سنت و رویه صحابه برمی‌آید، مبتنی بر این اصل است که «امت اسلامی هیچ‌گاه بر امر نادرستی اتفاق نمی‌کند».^۴

یکی از دو مشکل بزرگ اجماع عبارت است از تعیین کسانی که

۱- مستصفی، یکم، ۱۷۴.

۲- مستصفی، یکم، ۱۷۴.

۳- مستصفی، یکم، ۱۷۲-۱۸۱.

۴- مستصفی، یکم، ۱۷۲-۱۷۵ و ۱۷۹-۱۷۹ و ۲۷۹-۲۸۱.

صلاحیت شرکت در اجماع را دارند. به نظر غزالی، به‌طور کلی همگی اعضای امت محمد صاحب این حق هستند.^۱ حال اگر لازم شود که به‌طور قطع و یقین کسانی را که در تشکیل اجماع با حق کامل می‌توانند شرکت کنند و کسانی را که از حق شرکت محرومند معین ساخت، باید گفت که تحقق چنین امری به آسانی میسر نیست و مشکل‌تر از آن، تعمیم این حق است نسبت به کسانی که در میانه این دو گروه قرار گرفته‌اند. به هر حال می‌توان گفت که مجتهد صاحب فتوی یکی از «اهل الحل والعقد» می‌باشد و از این رو لازمه تحقق اجماع، توافق این گروه از مجتهدانست.^۲ بر اساس قول پیغمبر مبنی بر آن که امت اسلامی بر ضلال توافق نمی‌کند، اطفال و سفهاء، صلاحیت شرکت در اجماع را ندارند.^۳

در میان این دو گروه افرادی قرار گرفته‌اند که وضعیت شان نامعلوم است. فی‌المثل آیا مرد کوچک و بازار (عامی) می‌تواند در تشکیل اجماع شرکت کند؟ غزالی به این سوال پاسخ مثبت و مشروطی می‌دهد و اضافه می‌کند که شرع شامل دو بخش بزرگست: بخشی که شناخت آن برای همگان میسر است از قبیل، نماز، روزه، زکاة، حج و غیره و بخشی دیگر که مختص به علمای متخصص است. مردم عادی می‌توانند در اجماع آنچه مربوط به بخش اولست شرکت داشته باشند ولی به هر حال توافق علمای متخصص اهمیت ممتاز داشته و اتفاق مردم عادی را به دنبال خواهد داشت.^۴ سخت‌گیری غزالی نسبت به شرکت مردم عادی در امر اجماع قابل فهم است.

۱- مستصفی، یکم، ۱۸۱.

۲- مستصفی، یکم، ۱۸۱.

۳- مستصفی، یکم، ۱۸۱.

۴- مستصفی، یکم، ۱۸۱-۱۸۲.

چون نظریه‌ای که وی عرضه می‌کند، در شکل نهایی، نظریهٔ نخبگانست و نه مردم عادی.

مسألهٔ شرکت علماء نیز زیاد روشن نیست. آیا اهل کلام، نحوئین، محدثین، مفسرین و متخصصینی که تربیت دینی‌شان کامل نبوده و حتی قدرت استدلال لازم را برای کشف حقیقت ندارند، می‌توانند در اجماع شرکت کنند؟ بعضی معتقدند که اجماع، حق بنیانگذاران مذاهب است نظیر: ابوحنیفه، مالک، شافعی و سایرین. برخی دیگر را عقیده بر آنست که شرکت در اجماع مختص فقهایی است که تخصصشان در فقه عملی است (فروعی) و اصولیین را از این حق محروم می‌سازند.^۱ به نظر غزالی، يك عالم اصولی که آشنایی کمی هم از فروع داشته باشد، صلاحیت بیشتری در شرکت در تشکیل اجماع دارد تا يك عالم فروعی که از نظریات فقهی چیزی نمی‌داند. پایه استدلال غزالی آنست که فروع بعد از اصول تشکیل شده‌اند و منطقاً مؤخر بر آنها هستند.^۲

سوال دیگری که پیش می‌آید آنست که آیا بدعت‌گذار، حق شرکت در اجماع را دارد یا نه؟ غزالی معتقد به شرکت اوست به شرط آن که تکفیر نشده باشد. در واقع حالت بدعت‌گذار مانند حالت عالم فاسق است و عالم فاسق حق شرکت در اجماع را دارد. چون عدالت در اجماع شرط نیست.^۳

غزالی نظر کسانی را که قائل به محدودیت اجماع هستند و آن را فی‌المثل منحصر به اهالی مدینه یا ساکنان مکه و مدینه و یا اهالی بصره و یا

۱- مستصفی، یکم، ۱۸۲.

۲- مستصفی، یکم، ۱۸۲.

۳- مستصفی، یکم، ۱۸۳-۱۸۴.

کوفه می‌دانند، یا اینکه فقط به اعتبار اجماع خلفای چهارگانه^۱ قائلند و یا مثل داود ظاهری، تنها اجماع صحابه^۲ را معتبر می‌شناسند، نظری سقیم می‌داند.

بر اساس ملاحظات فوق، غزالی اجماع را چنین تعریف می‌کند: «اجماع عبارتست از توافق فتاوی مجتهدین امت اسلامی در برهه‌ای از زمان، هر چند این زمان کوتاه بوده باشد. چه آن‌که فتوای هر یک از آنان ثمره اجتهاد شخصی باشد یا مستقیماً از نصی ناشی شده باشد. این اجماع، اجماعی است معتبر و اختلاف نظرهای بعدی ناقض اعتبار آن نخواهد بود. شرط منحصر به فرد اعتبار اجماع، انتشار علنی فتاوی است»^۳.

استصحاب^۴: چهارمین منبع شرع، عقل است. عقل استصحابی. عقلی که از ناتوانی خود در تشریح آگاه است و حد خود را در تأمین هم‌آهنگی بین قواعد شرعی می‌داند.^۵ دلیل اول ناتوانی عقل همین است که خود استصحاب می‌کند که آدمی در دوران ماقبل از نبوت تشریحی در حالت براءة اصلیه بسر می‌برده است. عقل نه تنها نمی‌تواند مؤسس اصلی شرعی باشد،

۱- مستوفی، یکم، ۱۸۷.

۲- مستوفی، یکم، ۱۸۹-۱۹۱.

۳- مستوفی، یکم، ۱۹۱. تردید در معتبر شناختن «اجماع سکوتی» از

اینجا ناشی می‌شود. مستوفی، یکم، ۱۹۱-۱۹۲.

۴- [عین تعریف غزالی از استصحاب اینست: «اعلم ان الاحکام السمعیه لاندرک بالعقل لکن دال العقل علی براءة الذمه عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخاق فی- الحركات والسکنات قبل بعثة الرسل علیهم السلام و تأییدهم بالمعجزات و انتقاد الاحکام معلوم بدلیل العقل قبل ورود السمع ونحن علی استصحاب ذلك الی ان یرد السمع»]. مستوفی، یکم، ۲۱۸. مترجم.

۵- مستوفی، یکم، ۲۱۷-۲۲۵.

بلکه حتی حکم می‌کند که « قبل از آمدن پیامبران و ارائه معجزاتشان ، آدمیان در اعمال خود ، مکلف به هیچ‌گونه تکلیفی نبوده‌اند ». تا اینکه خداوند به‌توسط پیغمبران، برای آنان پیام فرستاد.^۱

بنا به اصل استصحاب ، قاعده شرعی به اعتبار خود باقی است مگر آن‌که دلیلی بر تغییر آن موجود باشد . مثلاً پیغمبر دفعات نمازهای یومیه را به پنج محدود کرده است . حال اگر می‌گوییم بار ششم اجباری نیست، این امر نه به لحاظ پیروی از سنت پیغمبر است ، بلکه از این نظر است که برای تغییر دادن اصل مذکور ، دلیل معتبری در دست نداریم .^۲ همین حکم در مورد اصل روزه رمضان و اصولاً^۳ هر تکلیف دیگری که به زمان مشخص مقید شده باشد، جاری است. فی‌المثل پیغمبر روزه را فقط در ماه رمضان اجباری کرده ، بنابراین پس از پایان ماه مذکور ، مکلف مجدداً به حالت نفی اصلی تکلیف باز می‌گردد.^۴ دیگر اینکه پیغمبر تکلیف را برای شخص قادر و توانا مقرر داشته، بر اساس اصل استصحاب، شخصی که در حالت عدم توانایی بوده باشد، از انجام تکلیف، خود به خود معاف است.^۵

يك اصل شرعی که جنبه عام داشته باشد، استصحاب بر اعتبار آن حکم می‌کند مگر آن‌که شرع آن را تخصیص کرده باشد. هم‌چنین يك نص تا وقتی نسخ نشده ، به قوت و اعتبار خود باقی است.^۵ يك اصل شرعی

۱- مستصفی، یکم، ۲۱۷-۲۱۸.

۲- مستصفی، یکم، ۲۱۸.

۳- مستصفی، یکم، ۲۱۸.

۴- مستصفی، یکم، ۲۱۸-۲۱۹.

۵- مستصفی، یکم، ۲۲۱-۲۲۲.

نیز به اعتبار خود باقی است، تا آن که اصل شرعی دیگر، آن را تغییر دهد.^۱

غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که «تأیید عقلی این مطلب که پیش از اعزام رسول، آدمی در حالت غیر تکلیف بسر می‌برده، مشروط به تأیید فقدان مغیر است، یعنی فقدان عاملی که حالت مذکور را تغییر داده باشد. به همین نحو، تأیید اعتبار قواعد شرعی که جنبه عام دارند، تأیید ضمنی فقدان مخصص است. اسباب تغییر و تخصیص یا به وسیله علم شناخته می‌شوند و یا به طریق ظن. در هر دو حال، قرینه‌ای وجود دارد که به وسیله آن، می‌توان دلیل شرعی را پیدا کرد.^۲

پس از بحث درباره چهار منبع اصلی شرع (احکام ثابت)، غزالی به مطالعه شبه منابع شرع (اصول موهومه) می‌پردازد که عبارتند از شرایع قبل از اسلام - اقوال صحابه - استحسان و استصلاح.

شرایع قبل از اسلام: غزالی شرایع قبل از اسلام را و لو آن که به لغو آن‌ها تصریح نشده باشد، یکی از منابع شرع اسلامی نمی‌داند.^۳ قبل از ورود به بحث اصلی، باید یک مسأله فرعی را روشن کرد. آن مسأله عبارت از آن است که آیا محمد پیش از رسالتش، به دین پیغمبر دیگری عمل می‌کرده است یا نه؟ آراء در این مورد مختلف‌اند. بعضی معتقدند که وی از هیچ یک از ادیان سابق پیروی نکرده است. بعضی دیگر را

۱- مستصفی، یکم، ۲۲۲-۲۲۳.

۲- مستصفی، یکم، ۲۴۴-۲۴۵. [عین عبارت غزالی اینست: «فدلالة العقل على النفي الاصلی مشروطة بنفي المغیر كما ان دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص وكل واحد من المخصص والمغیر تارة بعد ان تتفاوت وتارة یظن وكل واحد دلیل فی الشرع»]. مستصفی، ۲۴۴-۲۴۵. مترجم.

۳- مستصفی، یکم، ۲۴۵.

عقیده بر آنست که وی، به‌دین نوح، ابراهیم، موسی و عیسی عمل می‌کرده است. غزالی امکان صحت این نظر را نفی نمی‌کند ولی این نکته را تذکر می‌دهد که نمی‌توان به‌یقین و با اطمینان کامل گفت که کدام یک از این دو حدس، صحیح است.^۱ می‌بینیم که نظر غزالی از نظر ابن بطه فاصله زیادی دارد. نظر ابن بطه آنست که « پیغمبر ما اولین پیغمبری است که خلق شده و آخرین پیغمبری است که فرستاده شده ... هر کس ادعا کند که وی پیش از رسالتش از دین دیگری تبعیت می‌کرده است، بزرگ‌ترین دروغ را به رسول‌خدا زده است. صحبت با چنین شخصی حرام است و از مصاحبت او باید اجتناب کرد».^۲

مسئله اصلی عبارت از آنست که آیا پیغمبر بعد از رسالتش تابع یکی از ادیان پیشین بوده است یا نه؟ غزالی این امر را از نظر منطقی ممکن می‌داند. زیرا خدا می‌تواند هر شریعتی را که بخواهد به‌بندگان خود عطاء کند. می‌تواند آنان را به تبعیت از شرایع سابق مکلف سازد یا به شریعت جدیدی و یا توأمأً به یکی از شرایع سابق و به شریعت جدید.^۳ در این‌جا این نکته شایان یادآوری است که غزالی با وجود آن‌که حاضر نیست، شرایع سابق را به‌عنوان یکی از منابع شرع اسلام بشناسد، ولی برای تحکیم استدلال خود، هر کجا ضرور می‌دیده، از دین موسی و عیسی شاهد آورده و بر اجماع آنان تکیه کرده است.

اقوال صحابه: دومین شبه منبع شرع، اقوالی است که به صحابه اسناد داده شده است.^۴ بعضی از علماء، این نوع اقوال را حجت دانسته

۱- مستصفی، یکم، ۲۴۶-۲۴۸.

۲- ابن بطه، ۱۱۰-۱۱۱.

۳- مستصفی، یکم، ۲۴۹.

۴- مستصفی، یکم، ۲۵۴-۲۵۵.

و پیروی از آنها را تکلیف مسلمین می‌دانند. عدهٔ دیگر، آنها را فقط حجتی علیه عمل به قیاس می‌شمارند. دستهٔ سوم منحصرأً اقوال ابو بکر و عمر را به عنوان حجت معتبر می‌پذیرند. زیرا برطبق حدیثی از پیغمبر، مردم مکلفند که از این دو تبعیت کنند. بالاخره دسته چهارم را نظر آنست که اقوال خلفای چهارگانه (راشدین) حجت است، به شرط آن که نسبت به مسأله واحده، میان آنان اتفاق بوده باشد.^۱

غزالی جمیع نظریه‌های فوق را باطل می‌داند و در این باب گاهی از استدلالات شیعیان و معتزله استفاده می‌کند. صحابه نه مصون از خطا بوده‌اند و نه معصوم، اختلاف نظرهای عمیقی میان آنان وجود داشته است. ابو بکر و عمر هرگز نظر آن دسته از صحابه را که مغایر با نظر خود آنان بوده، مردود نشموده‌اند و صحابه در مسائلی که در حوزة اجتهاد قرار داشته، به اجتهاد و رأی شخصی خود عمل می‌کرده‌اند.^۲ حال اگر تقلید از صحابه تکلیف شمرده نمی‌شود، آیا اصولاً این امر مجاز است؟ به این سؤال غزالی در فصل اجتهاد، چنین جواب می‌دهد: تقلید از صحابه به درجهٔ علمی مقلد بستگی دارد. عامی و مجتهد هر دو می‌توانند از اقوال صحابه تبعیت کنند. ولی تبعیت مجتهد از اقوال صحابه تنها در موردی مجاز است که عالم‌علی‌الاصول بتواند از کس دیگری تقلید کند، بدون آن که از آن کس اقامه دلیل طلب کند.^۳ در این مورد، غزالی می‌گوید که شافعی تغییر نظر داده است. وی در نظریهٔ سابقش معتقد بوده که عالم می‌تواند از یکی از صحابه تقلید کند، مشروط بر آن که، آن قول مشهور باشد. در نظریه بعدی‌اش، شافعی این اجازه را

۱- مستصفی، یکم، ۲۶۰-۲۷۲.

۲- مستصفی، یکم، ۲۶۱.

۳- مستصفی، یکم، ۲۶۷.

صحیح ندانسته و عالم را از تقلید صرف و نحو استن دلیل و برهان ممنوع ساخته است. غزالی طرفدار نظر اخیر شافعی است.^۱ ولی در این مورد نیز، وی در آثار خود با توجه به نفوذ و حیثیت صحابه، به خصوص اعظام آنان، همواره به اقوال و افعالشان استناد جسته است.

استحسان: غزالی در باب اصل استحسان، یعنی واگذاری مسأله به ارزیابی شخص مجتهد^۲ که آن را «حَسَن» تشخیص دهد یا «قَبیح» با مسأله حساسی مواجه شده است. ابوحنیفه آن را پذیرفته، شافعی آن را رد کرده، «هر کس استحسان کند، تشریح کرده است»^۳ ولی غزالی معتقد است که قبل از فهم مسأله، نمی‌توان حکم به بطلان آن نمود. بنابراین بسدواً باید بدانیم منظور از استحسان چیست.^۴ از سه تعریفی که از استحسان شده، ما تنها تعریف اول را ذکر می‌کنیم. چون در همین تعریف اول است که به‌طور مستقیم و عمیق، مسأله اعتبار استحسان به‌عنوان منبع شرع طرح شده است. تعریفی که خود به‌خود از استحسان به‌ذهن می‌رسد عبارت است از «قبول هر چیزی که عقل آن را حَسَن تشخیص می‌دهد».^۵ طبیعتاً توسل به ملاحظات عقلی در مطالعه قواعد دینی مجاز است ولی باید دانست که قواعد دینی از ملاحظات عقلی نشأت نمی‌گیرند. اساس يك اصل شرعی، کتاب، سنت و اجماع است و نه عقل. سنت نیز باید خود بر اساس خبر متواتر استوار باشد. زیرا خبر واحد گرچه می‌تواند به‌مورد عمل گذاشته شود اما نمی‌تواند قاعده

۱- مستصفی، یکم، ۲۶۸.

۲- [ما یستحسنه المجتهد بعقله]. مستصفی، ۲۷۴. مترجم.

۳- [فقال الشافعی من استحسَن فقد شرع]. مستصفی، ۲۷۴. مترجم.

۴- مستصفی، یکم، ۲۷۴-۲۸۳.

۵- مستصفی، یکم، ۲۷۴.

شرعی قطعی ایجاد کند.^۱

حال ممکن است طرفداران استحسان به قرآن استناد جویند که «احسن شرایع منزل است» و از کسانی مثال می‌آورد که کلام خدا را می‌شنوند و از احسن آن تبعیت می‌نمایند. اما قبول این امر، نمی‌تواند دلیل بر قبول اعتبار استحسان برای تأسیس مقررات شرعی قرار گیرد. بعد غزالی چنین می‌افزاید که: «ما بنا بر اصل استحسان، استحسان را رد می‌کنیم زیرا معتقدیم شریعت دیگری وجود ندارد سوای شریعتی که خدا به توسط پیغمبرش تأسیس نموده و پیغمبر با معجزاتش، حقانیت آن را اثبات کرده است».^۲ از این گذشته «اگر استحسان بتواند اصل شرعی ایجاد کند، در این صورت باید استحسان عامی، طفل و سفیه را نیز معتبر شناخت. چون استحسان در قرآن به معنای عام و مطلق استعمال شده است. حال اگر عمل به آن را به علماء تخصیص می‌دهیم، خود دلیل بر آنست که به‌طور ضمنی به علم عالم و ارزیابی وی بر اساس دلایل شرعی، اعتبار داده‌ایم».^۳ طرفداران اصل استحسان، برای اثبات ادعایشان به این حدیث نیز استناد می‌کنند که هر امری را مسلمین، حسن تشخیص دهند، آن امر در نزد خدا نیز حسن است. اول آن که، حدیث مذکور، حدیثی است منفرد و حدیث منفرد موجب اصل شرعی نمی‌تواند باشد. دیگر آن که اگر منظور از «مسلمین» مجموعه آنان باشد، فکر درست است. زیرا در چنین حالتی توافق امت ایجاد شده است. ولی اگر منظور، بعضی از مسلمین باشد، در این صورت باز به مسأله قبول استحسان مرد عامی برگشته‌ایم.

صحابه نیز در این امر متفقند که نمی‌توان يك اصل شرعی را بدون

۱- مستصفی، یکم، ۲۷۵.

۲- مستصفی، یکم، ۲۷۷.

۳- مستصفی، یکم، ۲۷۷.

دلیل وحجت پذیرفت و بهرغم اختلافاتی که بر اثر حوادث در بین انسان پدیدار شده، همگی به ظاهر نص اعتبار می گذاشتند. نکته آخر اینکه معاذ وقتی روانه یمن شد، در جواب پیغمبر گفت که به قرآن، به سنت و در صورت غیبت این دو، به اجتهاد خود عمل خواهد نمود و کوچکترین اشاره ای به استحسان نکرد.^۱

استصلاح: استصلاح، «توجه به مصلحت»، آخرین «شبه منبع» شرع است. همان طور که خواهیم دید، غزالی در عین حال که استصلاح را به عنوان منبع قبول نمی پذیرد ولی در محدوده شرع قائل به اعتبار آن است. مصلحت از نظر شرع دارای سه جنبه زیر است:^۲

۱- مصلحت ممکن است مستقیماً بر اساس شرع منزل استوار شده باشد. در این صورت حکم حجت را دارد و می تواند موضوع قیاس قرار گیرد و علت تأسیس آن فائده ای است که در برداشته است.^۳ در این باب می توان حرمت شراب و هرگونه نوشیدنی و خوردنی را که مستی ایجاد کند مثال آورد. خمر به این علت حرام اعلام شده که زائل کننده عقل است و داشتن عقل یکی از شروط مسؤولیت کامل (تکلیف) انسانست. بنابراین حرمت شرعی خمر یک دلیل محسوب می شود که آنرا می توان به موارد مشابه تعمیم داد.^۴

۲- در عوض، اشکال دیگری از مصلحت وجود دارد که شرع آنها

۱- مستصفی، یکم، ۲۷۷-۲۷۹.

۲- مستصفی، یکم، ۲۸۴-۳۱۵.

۳- مستصفی، یکم، ۲۸۴.

۴- مستصفی، یکم، ۲۸۵.

را نفی کرده است. مثلاً بعضی از علماء معتقدند که کفاره سلطانی که در ماه رمضان ممنوعیت‌های جنسی را رعایت نکنند، منحصرأً گرفتارن دو ماه روزه پی‌درپی است. زیرا آزاد کردن يك برده از لحاظ سهولتی که برای سلطان دارد، تنبیه محسوب نمی‌شود. از این رو، مصلحت ایجاد می‌کند که کفاره او را گرفتارن دو ماه روزه قرارداد.^۱

غزالی سخت مخالف چنین تفسیری است. زیرا به نام مصلحت علیه نص قرآن عمل شده است و اگر باب چنین زیاده روی‌ها گشاده شود، بر اثر مقتضیات نظام جزائی تغییر پیدا خواهد کرد. هم چنین این کار موجب بی‌اعتمادی سلاطین نسبت به فتاوی علمای شرع خواهد شد. چون بسا این گونه اعمال، اینان در فتاویشان، اعمال نظر شخصی کرده‌اند.^۲

۳- شکل دیگری از مصلحت است که شرع به سکوت برگزار کرده است و در مورد نفی یا قبولشان نص صریحی وجود ندارد. نسبت به این دسته از مصالح است که استصلاح مورد پیدا می‌کند. برای تعریف «مصلحت» نمی‌توان منحصرأً به عقل و بسا تجربه استناد نمود، بلکه تعریف مصلحت عبارت است از حفظ هدف‌های شرع در مورد انسان. و چون هدف شرع، حفظ پنج ارزش اساسی یعنی دین، جان، عقل، خانواده و مال است، بنابراین تعریف مصلحت عبارت است از هر چیزی که به انسان امکان دهد که جلب منفعت و دفع ضرر کند.^۳

۱- مستصفی، یکم، ۲۸۵.

۲- مستصفی، یکم، ۲۸۵-۲۸۶.

۳- مستصفی، یکم، ۲۸۷.

در امر مصلحت با توجه به هدف هایی که ذکر شد ، باید سلسله مراتب ارزش های اشیاء را در نظر گرفت . زیرا میان اشیاء مطلقاً ضروری و اشیائی که ضرورت مطلقه ندارند ولی مورد حاجت هستند و اشیائی که جنبه تزینی دارند ، تفاوتی موجود است . بنابراین توسل به استصلاح در زمینه اشیاء دسته اول بیشتر قابل توجیه است تا اشیاء دسته دوم و همین رابطه بین اشیاء دسته دوم و دسته سوم حاکم است .

اصل استصلاح هم در حقوق خصوصی معتبر است و هم در حقوق عمومی . با وجود این ، غزالی بیشتر از حقوق عمومی مثال می آورد.^۱ مثلاً این چنین است که شرع مجازات کافری را که مؤمنان را به ضلالت بخواند ، اعدام تعیین نموده و بدعتگذاری را که مردم را به قبول بدعت های خود دعوت کند ، قابل مجازات دانسته است . هدف مقررات شرعی مذکور که بر اساس مصلحت عامه برقرار شده اند ، دفاع از دین است.^۲

هم چنین برای حفظ نفوس است که شرع ، قصاص را مقرر داشته ، برای حفظ سلامت عقل است که شاربین خمر را قابل مجازات دانسته ، برای حفظ نسل است که برای زنا ، مجازات شدید قائل شده و بالاخره برای حفظ مال است که برای غاصب و سارق مجازات تعیین کرده است .^۳ قواعد شرعی مشابهی در تمام ادیان بزرگ وجود دارد . سه دین بزرگ یگانه پرست ، کفر و سرقت و شرب خمر را به لحاظ مضاری که در بر دارند ، ممنوع ساخته اند . ولی از آنجا که مصلحت باید در مقررات شرعی و قواعد

۱- مستصفی ، یکم ، ۲۸۷ .

۲- مستصفی ، یکم ، ۲۸۸ .

۳- مستصفی ، یکم ، ۲۸۸ .

تکمیلی مورد توجه قرار گیرد و مراعات شود، از این لحاظ ممکن است میان شرائع مختلف، اختلافاتی وجود داشته باشد. اما به هر حال، تمامی آنها هدف یگانه دارند و منظورشان دفاع از جان، عقل، خانواده و مال است.^۱

در مورد اشیاء و اموری که ضرورت مطلقه نداشته بلکه فقط مورد نیاز و حاجت هستند، رعایت و توجه به مصلحت حائز اهمیت بسیار است مثلاً ولی موظف است که مولی علیه یا مولی علیها را همسردهد اما مراقبت در تربیت و توجه به زندگانی مادی آنان، تکلیف خطیرتر و مهمتری است.^۲

بنابراین حاجات بر حسب درجه ضرورتشان طبقه بندی شده اند و قواعد شرعی فقط در تکمیل آنها دخالت دارند. از اینرو، تکلیف ولی در شوهر دادن مولی علیها به این صورت تکمیل میشود که وی باید همسری انتخاب کند که مطابق شأن دختر باشد و مهریه ای بخواهد که مناسب با وضعیت اجتماعی او باشد.^۳

حال امور و اشیاء دیگری هستند که علماء در مورد درجه ضرورت و مورد احتیاج بودنشان اختلاف نظر دارند. مثالهای زیر، مسأله را روشن می کند: اینکه شهادت برده را معتبر نمی شناسند، در حالیکه او را برای نقل روایت صالح می دانند، این امر بر سبیل یک نوع احتیاط است. در عوض محروم کردن برده از نیل به مقامات دولتی به لحاظ ملاحظات سیاسی است.^۴

مثال دوم اینست که آیا می توان به لحاظ مصلحت و گرفتن اعتراف متهم به سرقت را مورد ضرب و شتم قرار داد یا نه؟ مالک معتقد به ایراد ضرب است ولی غزالی مخالف آن است. زیرا مصلحتی که ایراد ضرب را در

۱- مستصفی، یکم، ۲۸۸-۲۸۹

۲- مستصفی، یکم، ۲۸۹.

۳- مستصفی، یکم، ۲۹۰.

۴- مستصفی، یکم، ۲۹۱.

مثال اخیر توجیه می‌کند، عبارت است از تسریع در گردش کار. به عبارت دیگر، ایراد ضرب به منظور وصول فوری‌تر به نتیجه، یعنی به واداشتن متهم به اعتراف صورت می‌گیرد. ولی باید دانست که در برابر مصلحت مذکور، مصلحت بزرگتری قرار دارد و آن احترام به شخصیت انسانی و ممنوعیت مجازات بی‌گناه است.^۱

مثال دیگر مربوط به طریقه خداپرست کردن زندیق است. حدیث معتبری از پیغمبر در دست است که طبق آن باید با مشرکان تا آنجا جنگید که به وحدانیت خدا ایمان آورند. حال امام مالک به خاطر توجه به مصلحت، معتقد به قتل زندیق است. زیرا اصل مصلحت بر نص حدیث مقدم است.^۲ در این باب، غزالی قضاوت مطلق نمی‌کند. بلکه در اجرای حکم، شرایط، مقتضیات و شخصیت زندیق را مورد توجه قرار می‌دهد، بی‌آنکه اصل اعدام زندیق را رد کند. (مسأله زندقه با مسأله یهودیان و مسیحیان فرق دارد)، یهودیان و مسیحیان بلافاصله پس از اسلام آوردن از حمایت شرع برخوردارند و می‌دانند که با مسلمان شدن از آئین سابق خود دست شسته‌اند. و حال آنکه زندقه از عقیده سابق خویش دست بر نمی‌دارند، بلکه آن را کتمان می‌کنند. غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که گرچه اعدام زندیق را در اصل می‌توان پذیرفت، ولی برای توجیه آن، نمی‌توان در اینجا استصلاح را به عنوان منبع مستقل شرع بکاربرد بلکه استصلاح در این مورد، يك قاعده کلی را تخصیص کرده است.^۳

همین امر در مورد قتل طاغی، بدعتگذار و رافضی صدق می‌کند. بعضی

۱- مستصفی، یکم، ۲۹۷-۲۹۸

۲- مستصفی، یکم، ۲۹۸.

۳- مستصفی، یکم، ۲۹۹.

از علماء منجمله امام مالك، بنا بر اصل مصلحت، قتل هر کسی را که علناً مردم را به بدعت و طغیان بخواند و تخم نفاق و فساد در دنیا بیفکند جائز دانسته‌اند.^۱ اما غزالی با احترامی که همیشه برای حیات انسانی قائل است، مجازات قتل را فقط برای کسی که مرتکب قتل دیگری شده باشد، صحیح می‌داند و می‌گوید اگر آشوب‌گران مذکور موجب قتل‌شدگی نشده باشند، مجازات آنان حبس مؤبد است. حال ممکن است گفته شود که در دوران آشوب و تزلزل یک شورش و یا یک رافضی به طور ابد در زندان باقی نخواهد ماند. در جواب باید گفت که این دلیل موجب پذیرش مجازات اعدام برای آنان نمی‌شود. زیرا چنین تصمیمی منحصرأ بر اساس ارزیابی‌های ذهنی (وهم) اتخاذ شده و شرع نمی‌تواند وهم را اساس قضاوت قرار دهد. در پایان غزالی این نتیجه را می‌گیرد که نمی‌توان به نام مصلحت موهوم که بر اساس هیچ حجت شرعی استوار نیست، کسی را به اعدام محکوم کرد.^۲ اگر غزالی در این باب سختگیر است، در عوض نسبت به مسأله اخذ مالیات‌های اضافی و توجیه آن از طریق استصلاح، نظر معتدل‌تری دارد.^۳ جواب غزالی به این مسأله در خط کلی واقع بینی سیاسی او قرار گرفته است. وی معتقد است که در زمان صلح و حالت عادی که خود از منابع لازم برخوردار نیست، اخذ مالیات اضافی مورد ندارد. اما در صورتی که خود در جنگ با کفار یا شورشیان دچار مضیقه و کمبود شوند در چنین حالتی، امام مجاز است که مالیات‌های اضافی اخذ کند. مشروط بر آن که این مالیات‌ها از کسانی گرفته شود که مثل مؤدیان مالیات ارضی (خراج) استطاعت پرداخت

۱- مستصفی، یکم، ۲۹۹-۳۰۰.

۲- مستصفی، یکم، ۳۰۰.

۳- مستصفی، یکم، ۳۰۳.

آنها را دارند. چون بنا به دستور شرع و بنا بر مصلحت و منافع، بین دو ضرر باید ضرری را انتخاب کرد که درجهٔ زیانش کمتر است. همچنان که هلی صغیر مجار است که بر زوی زمین متعلق به او قنات حفر کند یا حق الزحمه طیب را بپردازد و دارو خریداری کند و مبالغ لازم را از اموال صغیر بردارد.^۱ در مورد جنگ و اخذ مالیات نیز باید بین دو ضرر، ضرر کمتر را انتخاب نمود.

مسأله مشابه دیگر، مسأله مجازات شارب خمر است که جزو صلاحیت‌های جزائی رئیس دولت محسوب میشود. این مجازات در حیات پیغمبر چهل ضربه شلاق بوده و سپس صحابه بر اساس قیاس با مجازات قاذف، آن را به هشتاد ضربه افزایش داده‌اند. غزالی تصمیم صحابه را تأیید نموده و آن را استصلاحی می‌داند که مطابق با نص و روح شرع است. با وجود این، باید توجه داشت که وی در بخشی از مستصفی، مجازات مذکور را جزو مجازات‌های شرعی (حدود) نمی‌شمارد، بلکه آن را جزو تعزیرات می‌داند.^۲

چهل ضربه شلاق که در حیات پیغمبر مجازات شارب خمر تعیین شده، جنبه قطعی ندارد بلکه جنبه اشارتی دارد. زیرا عصر پیغمبر شارب خمر را حتی با کفش یا جامه می‌زدند و طریق اجرای مجازات و تعداد ضربات قطعیت پیدا نکرده بود. بنابراین جانشینان پیغمبر در افزایش ضربات از حدود صلاحیت خود در باب تعزیرات، پس فراتر نهاده‌اند و می‌دانیم که تعزیرات به تشخیص امام واگذار شده است.

۱- مستصفی، یکم، ۳۰۳.

۲- به گمان در باب این مسأله غزالی دچار تردید شده است. در کتاب واجز (دوم، ۱۰۴-۱۸۳) مجازات شارب خمر را جزو حدود می‌داند و حال آن که در این جا آن را از تعزیرات می‌شمارد.

بعلاوه ، صحابه افزایش مجازات مذکور را با قیاس با مجازات قاذف انجام داده‌اند و در این مورد نیز از رویه پیغمبر تبعیت کرده‌اند . زیرا بنا بر اصلی که پیغمبر مقرر داشته ، اندازه تعزیرات نباید از اندازه حدود تجاوز کند .^۱

از مثال‌های مشروح در فوق که بیشتر از حقوق عمومی اتخاذ شده‌اند، غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که استصلاح را نمی‌توان پس از قرآن ، سنت، اجماع و عقل استصحابی پنجمین منبع شرع دانست چون شرع از مصلحت سرچشمه نمی‌گیرد بلکه شرع است که مصلحت را ایجاد می‌کند و انسان با تفکر و تعمق نسبت به اصول شرع می‌تواند نفع خاص خود را بهتر بشناسد. در این معنی، مصلحت جزو لایتنجای شرع محسوب است و از این جهت ، غزالی آن را در تعریف قیاس و عمل به آن ، مورد استفاده فراوان قرار داده است .

تفسیر اقوال پیغمبر : روشن شد که مجتهد در برابر چهار منبع اصلی شرع قرارداد دارد . قواعد شرعی ناشی از منابع چهارگانه بستگی به انتخاب و اختیار مجتهد ندارند . این منابع مستقل بوده و خارج از حوزه صلاحیتش قرار گرفته‌اند .^۲ بنا بر این ، صلاحیت مجتهد فقط منحصر به آنست که با تعمق شخصی (اجتهاد) و با تکیه بر دلائل شرعی از منبع مذکور ، قواعد فقهی را استخراج نماید . اولین حجت شرعی، مجموعه اقوال پیغمبر است اعم از آیات قرآنی که وی مأمور ابلاغ آنها بوده و احادیث که آیات مذکور را تشریح و تبیین نموده‌اند .^۳ فهم شرع عبارت است از درک کامل آنچه گویینده خطاب خواسته است بگوید.^۴ پیامبران و فرشتگان بدون

۱- مستصفی ، یکم ، ۳۰۶ .

۲- مستصفی ، یکم ، ۳۱۶ .

۳- مستصفی ، یکم ، ۳۱۶ .

۴- مستصفی ، یکم ، ۳۳۷ .

واسطه ، قادر به استماع کلام خدا هستند. خداوند کلام خود را به صورت اصوات خلق نمی کند بلکه شناسایی و معرفت لازم را در دل پیغمبر یا فرشته می نهد. ^۱ پیغمبر و کسی که مقرب به خداست می تواند خطاب فرشته را بشنوند. در این حال ممکن است خطاب مذکور حاوی اصوات و حروف باشد. در مورد اخیر «آنچه را پیغمبر می شنود از جانب فرشته است و کلام مستقیم خدا نیست» ولی «همان طور که وقتی کسی شعری از متنبی می خواند می گوئیم شعر متنبی را شنیده ایم در صورت فوق نیز پیغمبری که مورد خطاب فرشته واقع شده ، کلام خدا را شنیده است. ^۲

يك امت نیز می تواند خطاب پیغمبر خود را استماع کند. در این صورت مثل صورت قبل « برای فهم خطاب مذکور ، دانستن زبانی که پیغمبر خطاب خود را به وسیله آن بیان کرده ضروری است». ^۳

اگر برای خطاب فقط يك معنی متصور باشد ، نص است که برای فهم آن دانستن زبان کفایت می کند. ^۴ ولی در غالب موارد برای فهم خطاب دانستن زبان کافی نیست ، بلکه شناخت صرف و نحو به سبک ادبی و منطقی نیز لازم است و میزان این شناسایی ها بر حسب نوع خطاب تغییر می کند. يك نص ، وقتی نص ظاهر است که دارای دو یا چند معنی باشد که یکی از آن معانی به طور آشکار بر معانی دیگر رجحان داشته باشد. ^۵ يك نص وقتی مجمل است که دارای تفسیرهای متفاوت باشد و انتخاب یکی از آنها

۱- مستصفی ، یکم ، ۳۳۷.

۲- مستصفی ، یکم ، ۳۳۸.

۳- مستصفی ، یکم ، ۳۳۹.

۴- مستصفی ، یکم ، ۳۳۹.

۵- مستصفی ، یکم ، ۳۸۲-۴۱۰.

مستلزم توضیحات تکمیلی باشد . يك خطاب ممکن است دو معنی داشته باشد: یکی معنای خاص به خود و دیگری معنای مجازی .^۱ خطاب ممکن است يك خبر باشد و یا چیزی را امر یا نهی کند .^۲ خطاب می تواند عام باشد یا خاص .^۳

با توجه به این مشکلات است که برای فهم خطاب در غالب موارد، توسل به قراین ضروری است . ممکن است قراین را در نصوص دیگر یا در مقتضیات زمانی و مکانی یافت و اشکال آن لایتناهی است .^۴ از این نظر گاهی لازم است که نص را از لحاظ تاریخی توجیه نمود . و غزالی از توسل به این روش باز نمانده است . گاهی نص، حاوی يك دلیل و نشانه است که خود سبب ایضاح تفسیر می شود . حال ممکن است این دلیل و نشانه رابه وسیله قیاس یا در نص دیگری پیدا کرد .^۵

بر اساس ملاحظات بالا ، می توان گفت که تفسیر دارای سه قالب بزرگ است : بیان ، تأویل و فحوی .

بیان عبارت است از تعیین محتوای يك نص مجمل و تبدیل آن به نص کم و بیش مشخص و مفصل .^۶

از آن جا که نظر شخصی در بیان تأثیر بسیار دارد ، ممکن است میان متکلمان اختلاف نظرهای عمیقی ایجاد شود . از طرف دیگر چون بیان ،

۱- مستصفی ، یکم ، ۳۴۱ .

۲- مستصفی ، یکم ، ۴۱۱ .

۳- مستصفی ، دوم ، ۳۲ .

۴- مستصفی ، یکم ، ۳۴۰ .

۵- مستصفی ، یکم ، ۳۸۷ .

۶- مستصفی ، یکم ، ۳۴۵-۳۸۳ .

شیوهٔ ذهنی تفسیر است، بدین سبب در غالب موارد فقط به ظن منتهی می‌شود و نه به یقین.^۱

بیان در همهٔ موارد به نتیجهٔ قطعی و فوری منتهی نمی‌شود. بلکه بر حسب احتیاجات، به تدریج می‌توان به کشف و توسعهٔ آن نایل آمد.^۲ به عبارت دیگر، به موازات افزایش احتیاج به شناخت محتوای واقعی نص، فرد یا جامعه شناخت خود را نسبت به شرع عمق و توسعه می‌دهد.^۳

تأویل عبارت است از استخراج معنایی از يك نص ظاهر، سوای معنایی که ظاهراً به نظر می‌رسد.^۴ موضوع تأویل ممکن است تخفیف برد کلی و عام يك نص باشد وهم تخصیص آن به موارد و اشخاص مشخص. مشروط بر آن که این امر با ملاحظات عقلی و شرعی مغایرتی نداشته باشد.^۵ هم چنین تأویل ممکن است توجه به معنای خاص نص نباشد، بلکه معنای استعاری، اشارتی و علامتی آن منظور نظر باشد.^۶ در این مورد غزالی قائل به حدودی است به این قرار که هر کلمه‌ای که در معنای استعاری به کار رفته باشد، دارای معنای خاص نیز هست. ولی به عکس هر کلمه‌ای که حاوی معنای خاص باشد، ضرورتاً معنای استعاری ندارد [عموم و خصوص مطلق] و معنای استعاری به آن دادن، تصنعی خواهد بود. حال ممکن است يك نص هم دارای معنای خاص باشد وهم معنای استعاری. ولی قاعده کلی

۱- مستصفی، یکم، ۳۶۵-۳۶۶.

۲- مستصفی، یکم، ۳۶۸-۳۸۰.

۳- مستصفی، یکم، ۳۸۱-۳۸۲.

۴- مستصفی، یکم، ۳۸۴-۴۱۰.

۵- مستصفی، یکم، ۳۸۶-۴۰۲.

۶- مستصفی، یکم، ۳۸۷.

اینست که تا وقتی دلیلی برای توسل به معنای استعاری در دست نباشد ، معنای خاص آن عمل شود.^۱

فحوی، شیوه دیگری است که برای فهم اقوال پیغمبر به کار می رود. فحوی عبارت است از توجه به محتوای قول پیغمبر و نه به شکل آن. حال ممکن است فحوی کلام از یک ضرورت منطقی (اقتضاء) به دست آید یا از یک اشاره و یا این که از تعلیل^۲ هم چنین می توان دامنه مقررات شرعی را به موردی گسترش داد که به نظر چنین می آید که در نص پیش بینی نشده است اما دلایل وجود آن قوی تر از دلایل وجود موردی است که در نص پیش بینی شده است.^۳ در مقابل رویه تعمیم ، برهان خلف وجود دارد . برهان خلف ، خواست شارع را در مورد خاصی مأخذ قرارداد و براساس آن خواست مخالف شارع را در تمام موارد مشابه، استخراج می کند . عده کثیری از متکلمان بزرگ نظیر ابوبکر باقلانی که هم مکتب غزالی هستند ، جانبدار شیوه اخیرند . ولی غزالی آن را مطرود می داند.^۴

تفسیر افعال پیغمبر : تفسیر افعال پیغمبر تابع تفسیر اقوال پیغمبر

است . چهاروجه متصور است :^۵

۱- وقتی که پیغمبر اعمالی انجام داده و با قول خویش تأکید

کرده که آن اعمال ، مؤسس قواعد شرعی هستند ، در این

۱- مستصفی ، یکم ، ۳۴۴ ، ایضاً ، اقتصاد ، ۹۵ .

۲- مستصفی ، دوم ، ۱۸۶-۲۲۷ .

۳- مستصفی ، دوم ، ۱۹۱ .

۴- مستصفی ، دوم ، ۱۹۱ .

۵- مستصفی ، دوم ، ۲۱۴ .

صورت ، در این جا يك دليل جود دارد که بر اساس آن، فعل پیغمبر برای امت ایجاد تکلیف می کند. مثلاً پیغمبر گفته است: «نماز را به گونه ای بخوانید که من می خوانم» یا «مراسم حج را مثل من انجام دهید» . در هر مورد، مسلمین مکلفند که به شیوه پیغمبر عمل کنند و تکلیف از تقارب افعال و اقوال پیغمبر نتیجه می شود.^۱

۲- در واقع آنچه ایجاد تکلیف می کند، اقوالی نیستند که پیغمبر توأم با اعمال خود بیان کرده ، بلکه موجد تکلیف، قرینه ای است که نشان می دهد پیغمبر با عمل خویش قصد ایجاد قاعده و اصلی داشته که نفس این قاعده یا اصل از وحی نشأت می گرفته است. زیرا وحی است که مؤسس اصل شرعی است. فی المثل این که پیغمبر دستور داده که دست سارق را ببرند، دستور مذکور مجازات شرعی را در مورد سرقت تعیین کرده است.^۲

۳- اعمالی که پیغمبر به تخصیص آن به شخص خود تصریح کرده است، اعمالی هستند مخصوص به خود او و به غیر شمول ندارند.^۳

۴- اعمالی را که پیغمبر انجام داده ، بدون آن که در مورد آنها تصریح شفاهی کرده باشد ، به تنهایی نه ممنوعیت ایجاد می کنند، نه حلیت ، نه تأکید و نه تکلیف . اعمال مذکور در صورتی موجد اصل شرعی هستند که دلایل و قراین دیگری

۱- مستصفی، دوم، ۲۱۴.

۲- مستصفی، دوم، ۲۱۴.

۳- مستصفی، دوم، ۲۱۴.

این امر را اثبات کنند.^۱

در این صفحات از مستصفی که غزالی بیشتر پذیرش اقوال پیغمبر را شرط استقرار شرع می‌شمارد تا تقلید از او را، وی به طرفداران مکتب ظاهری شباهت پیدا می‌کند. این غزالی با غزالی مؤلف احیاء فرق دارد. توصیه دائمی غزالی آنست که مؤمنان تا آن جا که خود را برای تبعیت از تقوی و عمل پیغمبر مستعد می‌بینند، او را برای خویشتن سرمشق بگیرند. قیاس: ^۲ قیاس عبارت از «کشف علت یک اصل شرعی یا یک قاعده فقهی مشخص و تعمیم آن به تمام مواردی که در آن علت مشترکند». ^۳ عمل به قیاس که از طرف مکاتب ظاهری، امامی و عده کثیری از معتزله و اهل حدیث مطرود شناخته شده، در مکتب غزالی جایگاه چشم گیری دارد. به نظر غزالی، علت که اساس نظریه قیاس است، به معنای معمولی کلمه نیست. چون فقط خداست که علت واقعی امور و اشیاء است. علت در مبحث امور شرعی، مناط یک اصل شرعی است. به عبارت دیگر، علت در این معنی چیزی است که شرع به اصل موضوع اضافه می‌کند، پیوند می‌دهد و آن را مهر و علامت آن اصل قرار می‌دهد.

۱- مستصفی، دوم، ۲۱۴-۲۲۱.

۲- [عین تعریف غزالی از حد قیاس چنین است: «وحده أنه جمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما فی اثبات حکم اوصفة او نفيهما عنهما ثم ان كان الجامع موجباً للاجتماع علی الحكم كان قياساً صحيحاً والا كان فاسداً واسم القياس يشتمل علی الصحيح والفاسد فی اللغة ولا بد فی كل قياس من فرع واصل وعله و حکم و ليس من شرط الفرع والاصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنتی علی النفی] . مستصفی، دوم، ۲۲۸. مترجم.

۳- مستصفی، دوم، ۲۲۸-۲۳۴.

علت ممکن است ایجادى باشد یا ارتباطى^۱.
 علت ایجادى (تأثيرى) ، علتى است که بالنفسه چیزى ایجاد
 نمى کند ، ولى همواره به دنبال وقوعش ، نتیجه واحدی بود مى شود .
 علت ارتباطى (مناسبتى) ، علتى است که با غایت و حکمت عملى
 و به طور کلی با مصلحت عینى يك اصل شرعى که مورد قیاس واقع شده ،
 مطابقت مى کند .^۲

طرقى که برای تعیین علت انتخاب مى شوند ، باید الزاماً طرق
 شرعى باشند . عقل نمى تواند سبب ایجاد کند ، نقش اساسى عقل عبارت
 است از اطمینان یافتن از اینکه علت موجود در اصل ، در فرع نیز موجود
 است .^۳ بنابراین ، قیاس که هدفش پیوند دادن امری است که شرع در باره
 آن مسکوت مانده به امری که شرع در باره آن مسکوت نمانده ، مى تواند
 مانند سایر طرق استدلالی به یقین و یا به ظن منتهی شود .

علت ، ممکن است به شکلی از اشکال در نص مشهود باشد . مثلاً در
 این حدیث که مى گوید «زمین متعلق به کسی است که آن را احیاء کرده
 است» ، احیاء زمین ، علت مالکیت است و یا در حدیث دیگر مبنی بر آن که
 «هر کس دین خود را تغییر داد ، بکشیدش» ، تغییر دین مسلمان ، علت
 قتل اوست .^۴ علت ممکن است به این اندازه روشن نباشد و به صورت ایماء

۱- مستصفی ، دوم ، ۲۷۹ .

۲- مستصفی ، دوم ، ۲۹۷-۳۱۲ .

۳- مستصفی ، دوم ، ۲۸۰ .

۴- مستصفی ، دوم ، ۲۸۱ .

۵- مستصفی ، دوم ، ۲۸۸-۲۹۰ .

و اشاره بیان شده باشد. در موارد دیگر، اجماع می‌تواند تعیین علت کند. مثلاً، در وراثت، برادر اصلی بر برادر ناتنی مقدم است. حال بر اساس قیاس، برادر اصلی در امر ولایت صغار نیز بر برادر ناتنی اقدمیت دارد. همچنین بر اساس قیاس با قراردادهای معاملاتی است که جهل بر مقدار مهریه، سبب بطلان عقد نکاح شناخته می‌شود.^۱

با تحقیق و استنباط نیز می‌توان به تشخیص علت موفق شد. در این مورد، باید علل مختلفه ممکن را بررسی کرد و علتی را که با ملاحظات شرع بهتر مطابقت می‌کند، انتخاب نمود.^۲

قیاس در شکل تکمیل یافته‌اش بر علت متکی است و قیاسی که بر علت ایجاد استوار باشد، معتبرتر از اشکال دیگر قیاس است. ولی باید گفت که تمام اشکال قیاس بر اصل تشابه پایه گرفته‌اند. زیرا «اصل ثانوی به گونه‌ای به اصل اولی پیوند شده که آن را به اصل اخیر شبیه ساخته است».^۳ بنابراین قیاس می‌تواند بر اصل تشابه قرار گیرد، بی‌آن‌که تشابه مذکور علت ایجاد یا ارتباطی باشد. از این رو، قیاس مبتنی بر تشابه (قیاس شبه) را نمی‌توان بسی اعتبار دانست. در این نوع استدلال، دریافت علت شبه از دسترس عالم کلامی خارج است.

غزالی توضیح می‌دهد که «ما معتقدیم که خدا وقتی يك اصل شرعی را مقرر می‌دارد، سرتی در آن نهفته است. آن سرتی مصلحتی است که اصل مذکور در بردارد. حال ممکن است علی‌رغم قراینی که از قیاس می‌توانیم بدست آوریم، نتوانیم علت واقعی آن مصلحت را بشناسیم».

۱- مستصفی، دوم، ۲۹۳.

۲- مستصفی، دوم، ۲۹۵.

۳- مستصفی، دوم، ۳۱۰.

سپس چنین می‌افزاید که « موارد قیاس شبه متعدد است . غالب قیاس‌های فقهاء قیاس شبه است .^۱ در حقیقت ، باید اذعان کرد که تعیین علل ایجاد یك امر، بر اساس نصوص یا اجماع و یا مصلحت ، کار آسانی نیست» .^۲

نتیجه آن که ، درك غایت شرع (امر) خدا مانند درك غایت هستی از فهم خوش فکرت‌ترین انسان‌ها خارج است و نتایج اجتهاد مجتهد در تعمیق و دریافت شرع ، مانند تلاش عالم فیزیک در درك عالم ، همواره محدود خواهد ماند .

شرایط اجتهاد:^۳ شرایط اجتهاد ، علاوه برداشتن اسلام ، داشتن علم و استطاعت بر اجتهاد است.^۴ با وجود آن که ، فتاوی مجتهد غیر عادل نمی‌تواند مورد قبول واقع شود، عدالت در اجتهاد شرط نیست و مجتهدی که شهادتش غیر قابل قبول است ، با وجود این می‌تواند در اجتهاد به خوبی به حقیقت برسد.^۵ مجتهد باید قبل از هر چیز، منابع چهارگانه شرع را بشناسد . ولی از نظر عملی اجرای اجتهاد ، شناسایی کامل منابع مذکور ضرور نیست .

قرآن، اساس و پایه است. ولی شناخت تمامی آن اجباری نیست، منتهی مجتهد باید آیات مربوط به قواعد شرعی را که حدود پانصد آیه

۱- مستصفی ، دوم، ۳۱۰-۳۱۱.

۲- مستصفی ، دوم، ۳۱۲ .

۳- [غزالی اجتهاد را چنین تعریف می‌کند: «وهو عبارة عن بذل المجهود و استفراغ الوسع فی فعل من الافعال ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة وجهد»] . مستصفی ، دوم، ۳۵۰ . مترجم .

۴- مستصفی ، دوم، ۳۵۰.

۵- مستصفی ، دوم، ۳۵۰.

هستند ، بشناسد. از حفظ داشتن تمامی قرآن نیز جنبه اجباری ندارد. همین قدر که مجتهد بتواند با کمک حافظه آیات مورد نظر را پیدا کند ، برای اجتهاد کافی است.^۱

شناخت سنت نیز ضروری است ولی در این جا نیز فقط اطلاع از سنت در موارد مربوط به قواعد شرعی کفایت می کند . مجتهد می تواند به کتب تخصصی از قبیل کتاب سنن ابوداود سجستانی یا کتاب معرفة السنة ابوبکر بیهقی یا هر کتاب مشابه دیگر ، رجوع نماید.^۲ در این مورد از حفظ داشتن تمامی احادیث ، شرط نیست بلکه کافی است مجتهد بتواند احادیث مورد نیاز خود را با مدد حافظه پیدا کند.^۳ هم چنین ، مجتهد مکلف نیست که کلیه موارد اختلاف نظرات را در مورد قواعد شرعی بشناسد. همین که بداند راه حل پیشنهادی وی مغایر با اجماع نیست ، بسنده است و بدین منظور مجتهد دو وسیله در اختیار دارد : یکی تبعیت از مکتب فقهی مشخصی (مذهب) و شناخت دقیق آن^۴ و دیگر ، اطلاع از اینکه قضیه وارده ، قضیه جدیدی است که علمای شرع هنوز نسبت به آن اظهار نظری نکرده اند.^۵ در عوض ، برای آن که مجتهد بتواند بر اساس منابع چهارگانه شرع ، قواعد فقهی لازم را استخراج نماید ، شناخت چهار دسته از معارف ، بر وی فرض است :

۱- شناخت اعتقاد اسلامی (شهادتین) ، قبول حدود عالم و

۱- مستصفی ، دوم ، ۳۵۰-۳۵۱ .

۲- مستصفی ، دوم ، ۳۵۱ .

۳- مستصفی ، دوم ، ۳۵۳ .

۴- مستصفی ، دوم ، ۳۵۱ .

۵- مستصفی ، دوم ، ۳۵۱ .

ضرورت وجود خالق که جامع صفات ثبوتی بوده و مبری از صفاتی است که مخلوقاتش به وی اسناد می‌دهند. مجتهد هم چنین باید بداند که خالق عالم از طریق ارسال رسل و اثبات حقانیت‌شان از راه معجزه، شرع و قانونی وضع کرده است. ولی آگاهی عمیق از کلیه مسائل کلامی، بر مجتهد فرض نیست کافی است که مثل صحابه به اعتقادات اساسی اسلام مؤمن باشد؛^۱

۲- شناخت زبان عربی الزامی است. ولی به اصطلاح غزالی «لازم نیست که مجتهد در زبان و ادبیات عرب به اندازه خلیل یا مبرد تبحر داشته باشد». همین قدر که برای فهم يك آیه یا يك حدیث به اندازه کافی صرف و نحو بداند و لغت بشناسد، تکافومی کند؛^۲

۳- شناخت ناسخ و منسوخ نیز ضروری است ولی نه همگی آن، بلکه در مورد آیات و احادیث مورد نظر؛^۳

۴- دیگر این که مجتهد باید روایت شناس باشد و صحیح را از سقیم تمیز دهد. هم چنین کلیه احادیثی که مفتی مورد استفاده قرار می‌دهد، باید معتبر باشند.^۴ وی مجاز است که در این باب از بخاری یا مسلم استفاده کند. بنابراین نظر به عدالت اینان، روایت و محدثانی را که ذکر نموده‌اند، عادل و صحیح می‌شناسیم. اما برای آن که، در این زمینه مجتهد مجبور به

- ۱- مستصفی، دوم، ۳۵۲.
- ۲- مستصفی، دوم، ۳۵۲.
- ۳- مستصفی، دوم، ۳۵۲.
- ۴- مستصفی، دوم، ۳۵۲.

تقلید صرف نشود، باید برای اطلاع از شرح احوال روات و درجهٔ عدالتشان، خود به تجسسات تاریخی لازم اقدام کند. هر چند «عصر ما، به علت تعدد روات واسطه، انجام این امر، کار آسانی نیست».^۱

نظر به مشکل اخیر و مشکلات فوق الذکر، مجتهد چاره‌دیگری ندارد جز این که در مسائل مربوط به کلام، فقه یا حدیث، از امام مذهب خود تقلید نماید.^۲ بنابراین از مجتهد نمی‌توان توقع داشت که به تمام ظرایف علم کلام وارد باشد، صحابه نیز از آن ظرایف اطلاعی نداشتند^۳ و نیز نمی‌توان از مجتهد خواست که از اشکال مختلف طبقه‌بندی (تفریع) مسائل فقهی آگاهی داشته باشد. زیرا رسیدن به درجه‌ای از اجتهاد که بتوان در تمام موارد و در تمام زمینه‌های شرعی اظهار نظر مستدل نمود، امری استثنایی و خارج از استطاعت افراد عادی است.

روی این اصل، غزالی با تواضع به مجتهدین توصیه می‌کند که هر یک، زمینهٔ به خصوص از شرع را مد نظر قرارداد و در آن تخصص پیدا کند.^۴

ارزش اجتهاد تقلیدی:^۵ غزالی، تقلید را در معنای «قبول نظریه‌ای بدون خواستن حجت» مطرود می‌داند. زیرا برای شناخت اصول شرع و اجرای

۱- مستصفی، دوم، ۳۵۳.

۲- مستصفی، دوم، ۳۵۳.

۳- مستصفی، دوم، ۳۵۳.

۴- مستصفی، دوم، ۳۵۴.

۵- [عین تعریف غزالی از تقلید این است: «التقلید وهو قبول قول بلا حجة و ليس ذلك طريقاً الى العلم لافى الاصول و لافى الفروع»]. مستصفی، دوم، ۳۸۷. مترجم.

آن ، پذیرش کور کورانه نظریه شخص ثالث شیوه صحیحی نیست.^۱ از این رو ، غزالی هم مکتب حشویه (معتقدان به اعتبار حروف و کلمات احادیث) را که علی المعمول حنبلیان و اهل حدیث را پیروان آن می دانند و هم مکتب باطنیان را که تعلیم امام معصوم را معتبر می دانند ، محکوم می کند. مکاتب مذکور، تقلید را تنها راه ممکن برای وصول به حقیقت می دانند و تجسس نظری را ممنوع می کنند.^۲

مع ذلك ، آدم عامی مجازبه تقلید است . وی اگر بخواهد مطابق دستورات دین عمل کند ، مکلف است که از فتاوی مجتهدین ذی صلاحیت تبعیت نماید . در مقابل نظریه معتزله (قدریه) که معتقد به اجتهاد عوام نیز هستند ، غزالی دو دلیل مخالف عرضه می کند.^۳ یکی آن که ، صحابه نیز همواره نظریه غمگین را با علم صحابه را جو یا می شده اند. دیگر آن که ، وظیفه اصلی مردم عادی اشتغال به فلاح یا مشاغل دیگر است . حال اگر قرار باشد که اینان رأساً به جست و جوی حقیقت بپردازند ، با توجه به صعوبت و طولانی بودن طریق ، مجبور خواهند شد که مشاغل و فنون خود را رها کنند و نظریه اهمیت و ضرورتی که این مشاغل و فنون که برای حیات اقتصادی جامعه دارند ، رها کردنشان نتایج سوئی برای ثبات اجتماعی در بر خواهد داشت.^۴

وظیفه عامی آنست که به مفتی ای رجوع کند که به علم و عدالت او، یقین داشته باشد. به هیچ وجه نمی توان کسی را که جهل و ناتوانی اش

۱- مستصفی ، دوم ، ۳۸۷ .

۲- مستصفی ، دوم ، ۳۸۷ .

۳- مستصفی ، دوم ، ۳۸۹ .

۴- مستصفی ، دوم ، ۳۹۰ .

مشهود است، به رهبری برگزید . در صورت تردید در انتخاب ، عامی باید از منابع مختلف کسب اطلاع کند.^۱ حال اگر در محل فقط يك مفتی وجود داشته باشد، عامی باید به وی رجوع کند، در صورت تعدد، وی می تواند از یکی از آنان تقلید کند، بی آن که ضرورتاً مکلف به انتخاب اعلم باشد و چون در صدر اسلام، مردم در رجوع به صحابه مثلاً ابوبکر و عمر را بردو خلیفه دیگر ترجیح نمی دادند در رفتار شخصی، مثل رفتار سیاسی هرگز آدمی مکلف نیست که افضل را به رهبری انتخاب کند .

در امر اجتهاد نیز تقلید ضروری است. زیرا هم چنان که قبلاً دیدیم، مجتهد در بسیاری از زمینه ها، از قبیل علم حدیث ، علم لغة و تفریع مسائل شرعی مجبور به پیروی از حدیث شناس، لغت شناس و کلامی ذی صلاحیت است . از طرفی دیدیم که بهترین طریق برای آگاهی از اجماع ، تبعیت از مذهب (در معنای مکتب) مشخص است .^۲

اجتهاد بردو گونه است: اجتهاد مطلق و اجتهاد مقید. اجتهاد مطلق، اجتهادی نیست که بخوهد حقیقتی را در ماورای مکاتب موجود کشف کند، بلکه اجتهادی است که موضوع آن تمامی بخش های شرع است. به عکس اجتهاد مقید منحصر به یکی از بخش های شرع است. بخشی که مجتهد خود را در آن ذی صلاحیت و صاحب نظر می دادند.^۳

مجتهد در حوزه عمل خود، محدود به حدودی است . وی مکلف است که منحصرأً منطبق با قرآن ، سنت و اجماع فتوی دهد . از طرفی بخش های وسیعی از شرع، بیرون از حوزه صلاحیت او قرار دارند. رعایت

۱- مستصفی، دوم، ۳۹۰-۳۹۲ .

۲- مستصفی ، دوم ، ۳۵۳-۳۵۲ .

۳- مستصفی، دوم، ۳۵۲ .

قواعد شرعی به صورتی که مورد توافق امت واقع شده، بر مجتهد فرض است.^۱ بدین جهت، وی نمی‌تواند در مسائل زیر تغییری دهد: خصیصه اجباری نمازهای یومیه، انواع صدقات، حج، روزه ماه رمضان یا ممنوعیت زنا، قتل، سرقت و شرب مسکرات. واجبات و محرمات فوق‌جنبه یقینی دارند و اگر مجتهد در این زمینه اظهار نظر مخالفی بکند، به کفر گراییده است.^۲

مجتهد در تمام موارد به یقین کامل نمی‌رسد. البته در بخش‌هایی امثال مسائل عقلی مربوط به علم کلام^۳ و گاهی در بعضی از امور شرعی اعم از مباحث نظری مربوط به اعتقادات اساسی که در حوزه عمل کلام قرار دارد یا مسائلی که در صلاحیت تجسسات فقهی هستند یا حتی در مورد اجرای قواعد شرعی، از آن‌جا که فقط یک جواب صحیح و یک حقیقت وجود دارد، احتمال رسیدن به یقین کامل زیاد است. اما در قضایای مبهم و دوپهلوی، این احتمال خیلی کمتر است و مجتهد باید فقط به ظن کفایت کند. مگر آن‌که به پذیریم که هر مجتهد جامع شرایط، در اجتهاد خود محق و مصیب است.^۴

نتیجه

کتاب مستصفی که اندکی قبل از مرگ غزالی پایان پذیرفته، آخرین اثر بزرگ غزالی است. این کتاب نظریه نظام شرعی را که در واقع زیربنای نظریه سیاسی مؤلف آن است، در خود خلاصه دارد. توجه غزالی نسبت به مسائل سیاسی منحصر به مستصفی نیست. در طول حیات، مسائلی نظیر مسأله انتقال قدرت، طبیعت و غایت قدرت و نیز روابط میان دین و

۱- مستصفی، دوم، ۳۵۴.

۲- مستصفی، دوم، ۳۵۸.

۳- مستصفی، دوم، ۳۵۴.

۴- مستصفی، دوم، ۳۵۶.

دولت، توجه وی را به خود جلب کرده‌اند. می‌توان گفت که در نظام فکری غزالی، سیاست بعد از مسأله سرنوشت اخروی انسان جای گرفته است و به هر حال، سیاست از سرنوشت اخروی انسان تفکیک ناپذیر است.

آنچه در نزد غزالی، گاهی تغییر پیدا کرده، اشکال بررسی مسأله سیاست و نوع برداشت آن، در رابطه با مقتضیات خارجی یا شخصی بوده که غزالی در آن‌ها نقشی داشته است. ازدوران فراگیری و ایام جوانی، غزالی مسأله غایت سیاست و دین را در رابطه با سه عامل مورد بررسی و غور قرار داده است:

عامل اول- در ابتدای دوران فراگیری و نیز در اولین آثار غزالی، فقه جایگاه قابل توجهی را اشغال کرده است. به طوری که حتی اگر این گروه از آثارش را فقط آثاری بدانم که در آن‌ها، تنها از اجرای حقوق (فروع) بحث شده، باز می‌بینیم که از خلال آن‌ها، طرز فکر سیاسی اسلامی و سعی در معرفی آن، به روشنی متجلی است. مثلاً در بخش اول آثار مذکور که به تکالیف آدمی در برابر خدا (عبادات) تخصیص داده شده، بلافاصله مسأله اطاعت از حکومت و شرکت در آن طرح می‌شود. بدین طریق است که مسأله حق حاکم را در امامیت نماز جماعت هم طراز حقی می‌داند که فرد نسبت به مسکن خود دارد. هم چنین مسأله زکاة که از جنبه نظری عنوان تزکیه مال دارد، از نظر عملی و سیاسی، تنها موردی است که مسلمان موظف به پرداخت سهمیه شرعی خود به بیت المال است و از این جهت موضوع مشروعیت و حدود مالیات پرداختی به دولت مطرح می‌شود. در بخش دوم که روابط اجتماعی یا عرفی مورد مطالعه قرار

می‌گیرد، کلیه آثار فقهی غزالی، چه بزرگ و چه کوچک، به طور مستقیم تری به بحث در اطراف مسأله نظام اجتماعی می‌پردازند. موضوع حلیت تحصیل مال چه از طریق ارث و وصیت و چه از راه معاملات طرح می‌شود و در بحث مربوط به حدود شرعی و تعزیرات، مسأله نظام جزایی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

عامل دوم - حوادث و مقتضیات به طور نزدیک تری، در گرایش طرز فکر غزالی به سیاست تأثیر گذاشته‌اند. به ترتیب تاریخی، ابتدا باید از تأثیری که استاد اصلی غزالی، ابوالمعالی جوینی بر روی او گذاشته، یاد کرد. جوینی هم کلامی است، هم فقیه و هم صاحب کتابی در حقوق عمومی تحت عنوان غیاث الامم که مشابه کتاب احکام السلطانیة ماوردی است. منتهی با وسعت کمتری. در این کتاب، مسأله خلافت یعنی قدرت سیاسی جامعه اسلامی - مورد بحث قرار گرفته است. بعد از تأثیر جوینی، باید از همکاری غزالی با نظام الملک نام برد. نظام الملک مانند وزرای بزرگ عباسی و بویه، خود صاحب نظریه سیاسی مستقلی بوده است. در این باب باید گفت که غزالی، بیش از آن که مدافع خلافت و سلطنت باشد، درسراسر حیاتش، از طرز فکر سیاسی نظام الملک دفاع کرده، آن را غنی تر نموده و در نظام فکری خویش جای داده است.

عامل سوم - اقامت وی در بغداد است (از سال ۴۸۴/۱۰۹۱ تا سال ۴۸۸/۱۰۹۵) که در طی آن غزالی مسائل سیاسی را از نزدیک مورد مطالعه گسترده تر و عمیق تر قرار داده است. بغداد در طول

چهار سال اقامت وی ، دستخوش بحران سیاسی شدیدی بوده و رقابتهای سیاسی و قدرت طلبی ها به بروز برخوردهای خونین پی در پی منجر شده است . در چنین اوضاع و احوالی که امت گرفتار مبارزات داخلی و منازعات میان مکاتب و مذاهب متعدد بوده، مسأله تعادل سیاسی جامعه بیش از هر زمان دیگر، حالت داشته است .

اندکی پس از ورود به بغداد، غزالی اولین حامی خود را از دست می دهد. نظام الملك به طور مظلونی نا بوده می شود. غزالی جزو عده معدودی از علماست که مورد مشورت خلیفه قرار می گیرد . در این انتخاب خلیفه به موقعیت غزالی در مقام ریاست نظامیه، به قدر و منزلت او نزد نظام الملك و خاندان وزیر ، به لیاقت شخصی اش و بالأخره به وفاداری خالصانه اش نسبت به خلافت توجه داشته است . در همین دوران اقامت در بغداد است که اولین آثار سیاسی غزالی به رشته تألیف در می آیند . اول از همه مستظهری است که در آن ، غزالی بسان بسیاری دیگر، اعم از اهل سنت و معتزله، تنها به رد باطنیه قناعت نکرده، بلکه استقلال فکری خود را نسبتاً حفظ نموده و به خلیفه و به هر کس دیگر که عنان قدرت را در دست دارد ، تکالیف مربوط به مقام خلافت و منصب قدرت را یادآور می شود . مستظهری اثر سیاسی منحصر به فرد غزالی نیست. بلکه همان طور که دیدیم، وی در مشهورترین و مهم ترین اثر اعتقادیش اقتصاد، بررسی مسأله قدرت ، مشروعیت آن و غایت آن می پردازد . همین مسائل را مجدداً در آثار فقهی خود معیار و محک که متعلق به این

دوران اند، مجدداً طرح ساخته و دولت را مسؤول اجرای شرع معرفی می نماید .

دوره طویلی که به دوره عزلت شهرت یافته و با اختلاف چند ماه باسلطنت متزلزل و پرحادثه برکیارق از سال ۴۸۸/۱۰۹۵ تا سال ۴۹۸/۱۱۰۵ مصادف شده است، در واقع دوره عزلت مطلق نبوده که غزالی فقط در خود فرورود و کاری نکند جز عبادت و تحمل ریاضت و جنبه سیاسی و دنیوی شرع را فراموش کند. شاید بعضی کتاب احیاء علوم الدین و مستصفی، دو شاهکار بی رقیب غزالی را که حاصل این دورانند، آثار عرفانی و عبادی به حساب آورند. ولی باید گفت که در حقیقت، جنبه سیاسی و نقد سیاسی این دوائر خیلی بیشتر از جنبه عرفانی و عبادی آنها است. در واقع هدف احیاء ارشاد انسانی است که در دوران عزلت گذرای خویش تصمیم بازگشت به حیات فعال گرفته و حال مشغول آماده کردن خویشتن برای این رجعت عظمی است. در طول دوره عزلت، گرچه غزالی از مرکز قدرت، چه خلافت و چه سلطنت، فاصله گرفته اما به آیین تسنن، اطاعت از دولت و تسلیم به فرامین او، هم چنان وفادار مانده است. هم چنین در سرتاسر احیاء که روحیه شورش گری و عدم اطاعت از دولت محکوم شده، غزالی نقش اساسی علمای شرع را که خود یکی از آنان بوده، بازگو می کند. اینان وظیفه دارند که بر میراث پیغمبر نظارت کنند. به عبارت دیگر علماء موظفند که با توجه به احتیاجات روز، محتوای وحی را تعلیم دهند، منتقل کنند و تفسیر نمایند. اگر این کار فقط به منظور شناسایی

نظری شرع انجام گیرد، انعکاس عملی پیدا نخواهد کرد و به اصلاح انسانی کمکی نخواهد نمود و به شکل دانشی خنثی و حتی خطرناک، تغییر صورت خواهد داد. به عکس، اگر هدف از تعلیم، انتقال و تفسیر شرع و اصلاح سیاسی و اخلاقی باشد، در این صورت کار علماء نتیجه بخش خواهد بود.

حساسیت غزالی نسبت به مسائل سیاسی و اشتغال فکری او در این باب، در سال‌های آخر زندگانی اش (۱۱۰۵/۴۹۸ - ۱۱۱۱/۵۰۵) هم چنان پایدار باقی مانده و حتی فزونی یافته است. این حساسیت ابتدا در دوران کوتاه رجعتش به نیشابور به چشم می‌خورد. وی بنا به درخواست یکی از پسران نظام‌الملک که در این زمان وزارت سلطان سنجر را به عهده داشته است، به تعلیم رسمی باز می‌گردد. فعالیت باطنیان در این عصر تشدید پیدا کرده و سلجوقیان خود را ناتوان از سرکوب آنان می‌دیده‌اند. پس از قتل حامی جدیدش به دست باطنیان، غزالی مجدداً زندگی اداری و رسمی را رها کرده و بی آن که با سیاست قطع رابطه کند، راه آخرین عزلت را در پیش می‌گیرد. در دوران این عزلت نیز همواره خاطر غزالی متوجه مسائل و اشتغالات فکری همیشگی اوست. وی آدمی نبوده که برای کشیدن گلیم خود از آب، گوشه انزوا اختیار کرده باشد. وی مردی است متشرع و اخلاقی که لاینقطع درباره رفتار فرد و سرنوشت جامعه، اندیشه می‌کرده است.

هم چنان که در پیش متذکر شدیم، آثاری که غزالی در این دوره از عمر نوشته، نمودار وفاداری و استمرار اوست بر خط مشی همیشگی اش.

این آثار مانند آثار پیشین، تظاهر احتیاج اوست به قبول تعهد و عمل. شگفت این جاست که میان آثار مربوط به دوران اقامت در بغداد که خطوط اساسی آنها در احیاء از سر گرفته شده و آثار مربوط به پنج سال آخر عمر غزالی، تطابق و هم آهنگی عجیبی وجود دارد. خط کلی تهافت و بخش اول مستظهري که در رد باطنیان نوشته شده، همان است که بعدها در منقذ تعقیب شده است. زیرا منقذ گرچه کتابی است که در آن، غزالی به توجیه خود پرداخته ولی در عین حال، این کتاب سرشار است از حمله و انتقاد به دشمنان همیشگی یعنی فلاسفه به خاطر روش استعاری و نیز بی توجهی شان به مقررات شرعی، باطنیه به لحاظ آن که برای در دست گرفتن قدرت در میان مردم تخم نفاق می‌فشانند و صوفیه، چون بیش از دیگران و به شیوه خطرناکی به شرع با دیده تحقیر می‌نگرند.

همین گونه هم آهنگی بین بخش دوم مستظهري و کتاب نصیحة الملوك وجود دارد. البته در کتاب اول، از آن جا که برای خلیفه نوشته شده، طبیعتاً بر روی ضرورت اصل خلافت و این که مقام مذکور منبع و سرچشمه سایر مشروعیت‌هاست، تکیه شده است. در عوض، در کتاب دوم که به خاطر سلطان سلجوقی تنظیم شده، غزالی بر روی اهمیت سلطنت انگشت گذاشته است. ولی هر دو اثر، از سنخ ادبی واحدی هستند. در حکم «آینه سلاطین» اند که با عبارات مشابه، عظمت تکالیف و وظایف صاحب قدرت را بیان کرده‌اند. غزالی در نصیحة الملوك، از نظرات سابق خود در مورد خلافت، انصراف خاطر پیدا نکرده و هیچ قصد ندارد که خلافت را از طریق بزرگ کردن سلطنت بکوبد. اشارات او به خلفای راشدین و جانشینان شان، گویای وفاداری مؤلف به مفهوم خلافت است. آرمان غزالی، آرمان فردی نیست. وی حتی به ماورای خلافت و سلطنت توجه دارد و در چهارچوب

گسترده‌تری، منبع حاکمیت را در اسلام، مورد بحث و مطالعه قرار می‌دهد. و از این‌جا اهمیت کتاب مستصفی روشن می‌شود. زیرا در این کتاب است که استخوان بندی طرز تفکر غزالی در مورد حاکمیت شکل می‌گیرد. مستصفی که به مطالعه مسأله اصول فقه و ویژگی داده شده، مانند آثار قبلی غزالی، منطق حقوقی و فقهی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. نظام سیاسی مستلزم نظام شرعی است و نظام شرعی مستلزم شناخت عینی حدود و قواعد شرعی است. حکومت که ضامن شرع است، حق دارد اجرای قواعد شرعی را از افراد طلب کند و برای تحقق این امر، هر یک از افراد مکلف به تعمق درباره اعتقادات باطنی خود است. زیرا تشخیص وجود ایمان واقعی در افراد از دسترس حکومت خارج بوده و امری است کاملاً شخصی که فقط خدا از آن آگاهی دارد. در این معنی، تعریف دقیق و سالمی از سیاست نه تنها شرط اول تحقق نظم سالم اجتماعی است، بلکه شرط موفقیت زندگانی دینی تمام اعضای جامعه نیز می‌باشد.

بدین جهت، بخش دوم کتاب حاضر به مطالعه این سیاست، تعیین عوامل ثابت و غایت آن تخصیص داده شده است. قبلاً در ضمن تجزیه و تحلیل آثار عمده غزالی، جایگاه سیاست در نظام فکری او مشخص شد و دانستیم که از دیدگاه غزالی، تعیین سیاست مستلزم شناخت اصول دین و شناخت کلی اصول فقه که اساس نظام شرعی است، می‌باشد. حال مهم آن است که از خلال آثار او که چه از لحاظ تاریخ نگارش و چه از نظر کیفیت متمایز از یکدیگرند، محتوای این سیاست را تعیین و استخراج نماییم. سه فصل بعدی بدین امر ویژگی دارند. بدین ترتیب که ما ابتدا تعریف و موضوع سیاست را تعیین می‌کنیم. بعد به اساس نظام سیاسی می‌پردازیم و در آخر، هدفهای سیاست را مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

صورت اختصارات

(به زبان عربی)

- ابن بطه : بصورت اختصارات به زبانهای اروپایی (Ibn Batta) رجوع کنید.
- ابن عقیل : بصورت اختصارات به زبانهای اروپایی (Ibn' Aqil) رجوع کنید.
- ابن وردی : عمر بن الوردی، التاریخ ، قاهره (بولاق) بدون تاریخ (دو جلد).
- احکام السلطانیه : ماوردی، کتاب احکام السلطانیه، قاهره ، ۱۹۰۹/۱۳۲۷.
- ترجمه بزبان فرانسه توسط FAGNAN ، تحت عنوان :
- « Les Statuts Gou vernementaux » الجزیره، ۱۹۱۵.
- احیاء : غزالی، کتاب احیاء علوم الدین ، قاهره، مطبعة عثمانیه، ۱۹۳۳/۱۹۵۲ (چهار جلد).
- اربعین: غزالی، کتاب الاربعین فی اصول الدین ، قاهره، ۱۹۲۵/۱۳۴۲.
- اصول : ابومنصور البغدادی، کتاب اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸.
- اقتصاد: غزالی، کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، قاهره ، ۱۹۵۲/۱۳۲۰.
- الجام : غزالی، کتاب الجوامع من علم الکلام، قاهره ، ۱۹۱۰/۱۳۲۸ (با حاشیه عبدالکریم الجیلانی تحت عنوان الانسان الکامل).
- اوائل : مفید، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، تبریز (بدون تاریخ).
- بدایه : ابن کثیر، البدایه والنهایه، قاهره ، ۱۹۳۲-۱۹۳۹ (چهارده جلد).
- تلخیص : ابن الجوزی، تلخیص ابلیس، قاهره ، ۱۹۲۸.

- تبيين : ابن عساكر، كتاب تبيين المفترى، دمشق، ١٩٢٨/١٣٤٧.
- تلخيص: ابو جعفر الطوسي، تلخيص الشافى، نجف، بدون تاريخ (چهار جلد).
- تهافت: غزالي، تهافت الفلاسفه، به اهتمام M. Bouyges، اس. ژ. بيروت . ١٩٢٧.
- حنابله : ابو الحسين، طبقات الحنابلة، قاهره ، ١٩٥٢/١٣٧١ (دو جلد).
- دول: ذهبى، كتاب دول الاسلام، حيدرآباد (دو جلد). بدون تاريخ.
- رساله : شافعى، الرساله، قاهره ، ١٩٣٨/١٣٥٧.
- رسائل: رسائل اخوان الصفاء، قاهره ، ١٩٢٨/١٣٤٧ (چهار جلد).
- روضة : موفق الدين بن قدامه ، روضة الناظر و جنات المناظر ، قاهره ١٩٢٤/١٣٤٢ (دو جلد).
- شافعيه : تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعيه ، قاهره ، ١٩٠٦/١٣٢٤.
- (شش جلد). (شرح حال غزالي در جلد چهارم، صفحات ١٠١-١٨٢ آمده است).
- شذرات : ابن العماد الحنبلى ، شذرات الذهب ، قاهره ، ١٩٣٢/١٣٥١ (هشت جلد).
- فرق : عبدالقاهر البغدادي، كتاب الفرق بين الفرق، قاهره ، ١٩٠٥.
- فيصل: غزالي، كتاب فيصل، چاپ قاهره .
- كامل : ابن اثير ، كتاب الكامل فى التاريخ ، بيروت، ١٩٦٦/١٣٨٦ (چهارده جلد).
- مستصفى : غزالي ، كتاب المستصفى من علم الاصول ، قاهره ١٩١٤/١٣٣٣ (دو جلد).
- مستظهرى : غزالي ، كتاب المستظهرى ، منتشره تحت عنوان فضائسح الباطنيه توسط عبدالرحمن بدوى، قاهره ، ١٩٦٤/١٣٨٣.
- معيار: غزالي، معيار العلم فى فن المنطق، قاهره ، ١٩٢٧/١٣٤٦.
- مغنى : موفق الدين بن قدامه ، كتاب المغنى فى الفقه ، قاهره ، ١٩٣٠-١٩٢٢ (دوازده جلد).
- منتظم : ابن الجوزى، كتاب المنتظم، حيدرآباد ، بدون تاريخ (هشت جلد).

- منقذ : غزالي، المنقذ من الضلال، متن عربي وترجمة فرانسوي آن توسط فريد جبر، بيروت، ١٩٥٩.
- منهاج : احمد بن تيميه، كتاب منهاج السنة، قاهره ، ١٩٠٣ / ١٣٢١.
- ميزان : غزالي، ميزان العمل، قاهره ، ١٩٢٣ / ١٣٢٢ (چاپ دوم).
- نصيحة : غزالي ، نصيحة الملوك (منتشره تحت عنوان النبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك)، قاهره (طبعه التقدم) بدون تاريخ . (نگاه كنيد بصورت اختصاصات به زبانهاي اروپايي (Counsel) .
- واجز : غزالي، كتاب الواجز في فقه مذهب الامام الشافعي، قاهره، ١٩٠٠ / ١٣١٧ (دو جلد).

(به زبانهای اروپایی)

- Analyse: G. H. BOUSQUET, Analyse et index de l'Ihyā' 'ulūm al-dīn, Paris, 1955.
- Attributs divins: MICHEL ALLARD, Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples, Beyrouth, 1965.
- Biographie: F. JABRE, La biographie et l'oeuvre de Ghazāli, dans MIDEO, Le Caire 1954 (I, 73-102).
- Chronologie: MAURICE BOUYGES, Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazāli (Algazel), édité et mis à jour par Michel ALLARD, Beyrouth, 1959.
- Cité: LOUIS GARDET, La cité musulmane, vie sociale et Politique, Paris, 1954.
- Classification: H. LAOUST, La classification des sectes dans le Farg d'al-Baghdādi, dans REI, année 1961; 19-59.
- Conduct af State: M. HAMIDULLAH, Muslim Conduct af State, Haydarābād, 1942.
- Contribution: H. LAOUST, Contribution à une étude de

- la méthodologie canonique d'Ibn Taymiya, Le Caire (PIFAO), 1939.
- Counsel: Ghazali's Book of Counsel for Kings, translated by F. R. C. BAGLEY, Oxford University Press, 1964. (Traduction annotée de la Nasihat al-mulük, cf. N.)
- Critère: HIKMAT HACHEM, Le critère de l'action, Paris, 1945. (Traduction commentée du Mizän al-'amal.)
- Critique du sunnisme: H. LAOUST, La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli, dans REI, 1966; 35-60.
- Droit public: H. LAOUST, Le traité de droit public d'Ibn Taymiya (traduction de la Siyāsa sar'iyya), Damas (PIFD), 1948.
- Egypte arabe: G. WIET, l'Égypte arabe, dans l'Histoire de nation égyptienne, Paris, 1936.
- EI: Encyclopédie de l'Islām, Leyde, 1913-1934.
- EI: Nouvelle édition de l'Encyclopédie de l'Islām en cours de publication.
- Essai: H. LAOUST, Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiya, Le Caire (PIFAO), 1939.
- Fondements: O. PESLE, Les fondements du droit musulman, Casablanca (sans date).
- G: C. BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Literatur, Leyde, 1943-1944 (2 vol.)— (voir S).
- Greek into arabic: R. WALZER, Greek into arabic. Essays on islamic philosophy, Oxford, 1962.
- Halläg: L. MASSIGNON, Essai sur la passion d'al-Halläg, martyr mystique de l'islam, Paris, 1922 (2 vol.).
- Hanbalisma: H. LAOUST, Le hanbalisme sous le califat de Bagdad, dans REI, 1959; 67-128.

- Hérésigraphie musulmane: H. LAOUST, l'hérésigraphie musulmane sous les Abbassides, dans Cahiers de Civilisation médiévale, 1967; 157-178.
- Ibn'Agil: G. MAKDISI, Ibn'Agil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au V^e-XI^e siècle, Damas (Institut-française), 1962.
- Ibn Batta: H. LAOUST, La profession de foi d'Ibn Batta, Damas (Institut français), 1958.
- Introduction: Louis MILLIOT, Introduction au droit musulman, Paris, 1953.
- Islamic Government: LEONARD BENER, Al-Ghazāli and Islamic Government, dans Muslim Word, XIV (1955), 229-241.
- Justice and Kingship: A.K.S. LAMBTON, Justice in medieval Persia and theory of Kingship, dans Studia Islamica, XVIII, 91-119.
- Islamic Political thought: W. MONTGOMERY WATT, Islamic Political thought, Edinburg, 1968.
- Kingship: ANN K.S. LAMBTON, The theory of Kingship in the Nasihat al-Mulūk of Ghazāli, dans Islamic Quaterly, I (1954), 47-55.
- Lexique technique: L. MASSIGNON, Essai sur le origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2^e édition, Paris, 1954.
- Oeuvres: 'ABDURRAHMAN BADAWI, Les Oeuvres d'al-Ghazāli, Etude bibliographique, Le Caire, 1961.
- Origines: J. SCHACHT, The origins of muhamadan jurisprudence, Oxford, 1950.
- Pensée: A.J. WENSINCK, La pensée de Ghazzāli, Paris, 1940.

- Pensée et action: H. LAOUST, La pensée et l'action politiques d'al-Mawardi, dans REI, 1968; 11-92.
- Philosophie islamique: H. CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964 (1^{er} tome).
- Philosophy an theology: W. MONTGOMERY WATT, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962
- Political thought: ERWIN I. J. ROSENTHAL, Political thought in Medieval Islam: an Introductory outline, Cambridge, 1958.
- Précis de droit: H. LAOUST, Le précis de droit d'Ibn Qudāma, Damas (PIFD), 1950.
- Religious commandments: H. LAZARUS-YAFEH, Place of the religious commandments in the philosophy of al-Ghazzāli, dans The Muslim word, 1961, 173-184.
- REI: Revue des Etudes Islamiques, Paris.
- S: G. BROCKELMANN, Supplement-band, Leyde, 1937-1942 (3 vol.) (voir G).
- Schismes: Henri LAOUST, Les schismes dans l'Islam, Paris (Payot), 1965.
- Sira chiite: H. LAOUST, Le rôle de 'Ali dans la sira chiite, dans REI, 1962; 7-26.
- Siyāset-Nāmeḥ: cité dans la traduction anglaise de HUBERT DARKE, The Book of Government or Rules for Kings, Londres, 1930.
- Streitschrift: I. GOLDZIJER, Streitschrift des Gazāii Gegen die Bātinijja-Sekte, Leyde, 1916.
- Syrie du Nord: Cl. CAHEN, Syrie du Nord à l'époque des Croisades, Paris, 1940.

Théologie: LOUIS GARDET et M. ANWATI, Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948.

Vizarat; D. SOURDEL, Le vizarat' abbäsides, Damas, 1959-1960.

Writings: H. LAZARUS—YAFEH, Philosophical terms as a criterion of authenticity in the writings of al-Ghazzäli, dans *Studia Islamica*, Paris, 1966, 111-121.