

## Comparative Study of Governance Philosophy from the Perspectives of Abu Hamid Al-Ghazali and Abū l-Walīd Muḥammad Ibn ʿAḥmad Ibn Ruṣd (Averroes)

Hossein Moein Abadi Bidgoli<sup>1</sup>, Hamideh Nasirifar<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Associate Professor, Department of Political Science, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran  
(Corresponding author). moeini@uk.ac.ir

<sup>2</sup> MA., Department of Islamic Philosophy, Baft Branch, Islamic Azad University, Baft, Iran. h.nasirifar@yahoo.com

### Abstract

The aim of the present research is to examine the theories of Abu Hamid Al-Ghazali and Abū l-Walīd Muḥammad Ibn ʿAḥmad Ibn Ruṣd (Averroes), regarding governance philosophy. The research is based on the hypothesis that the similarities in the views of these two thinkers regarding the acceptance of authoritative government, the experience of turbulent times, and the differences in attitude towards people's political rights and the religious or customary formation of the political system. This study examined the areas and aspects of the relationship between government, politics, intellectual context, religion, politics, and people's political rights (the role of people in government) from these two philosophers' perspectives. The research method is descriptive-analytical, and the results indicate that both thinkers established their theory of governance based on the nature and disposition of humans. Al-Ghazali, considering the fourfold characteristics of humans, seeks to cultivate a divine human who engages in political action under the rule of divine governance. In contrast, despite the few political views of Ibn Ruṣd and his explanations based on the works of Plato and Aristotle, his thought is devoted to the establishment of a virtuous city based on virtuous actions; he defines *politics* as the administration of the souls of the citizens of the virtuous city to achieve their goals. The perspectives of the two philosophers on governance and politics have similarities in experiencing turbulent times, pessimism about human nature, belief in authoritative government, and differences in people's political rights, the formation of government based on customary needs (an introduction to secularism), and the relationship between religion and politics.

**Keywords:** People's Political Rights, Politics, Religion, Governance Philosophy, Abu Hamid Al-Ghazali, Abū l-Walīd Muḥammad Ibn ʿAḥmad Ibn Ruṣd (Averroes).

Received: 2023-03-26 ; Received in revised form: 2023-05-19 ; Accepted: 2023-06-28 ; Published online: 2023-09-24  
<https://doi.org/10.22034/SM.2024.520661.1694>

© the authors

<http://sm.psas.ir>

Article type: Research Article

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



## بررسی تطبیقی فلسفه حکومت از منظر ابوحامد امام محمد غزالی و ابن رشد ابوالولید محمد ابن احمد (اندلسی)

حسین معین آبادی بیدگلی<sup>۱</sup>، حمیده نصیری فر<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران (نویسنده مسئول). moeini@uk.ac.ir

<sup>۲</sup> کارشناسی ارشد، گروه فلسفه اسلامی، واحد بافت، دانشگاه آزاد اسلامی، بافت، ایران. h.nasirifar@yahoo.com

### چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی نظریه ابوحامد امام محمد غزالی و ابن رشد اندلسی درباره فلسفه حکومت است. پژوهش بر این فرضیه است که شباهت آرای این دو اندیشمند در پذیرش دولت مقتدر، تجربه زمانه پر آشوب و تفاوت نگرش نسبت به حقوق سیاسی مردم و نوع دینی یا عرفی تشکیل نظام سیاسی است. در این پژوهش زمینه‌ها و زوایای ارتباط حکومت، سیاست، نحله فکری، دین و سیاست و حقوق سیاسی مردم (نقش مردم در دولت) از منظر این دو فیلسوف مورد کنکاش قرار گرفت. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده، و نتایج نشان داد هر دو متفکر، نظریه حکومت خود را براساس طبیعت و سرشت انسان پایه‌ریزی می‌کنند. غزالی با توجه به صفات چهارگانه انسان سعی دارد انسانی الهی تربیت کند که تحت حاکمیت حاکم الهی به کنش سیاسی اقدام نماید. در مقابل، علی‌رغم اندک بودن آرای سیاسی ابن‌رشد و شرح‌هایی که بر آثار افلاطون و ارسطو نگاشته، اندیشه او معطوف به ایجاد مدینه فاضله بر پایه افعال فاضله است؛ او سیاست را به عنوان تدبیر نفوس اهالی مدینه برای برآورده شدن غایات ایشان تعریف می‌کند. نگرش دو فیلسوف در مورد حکومت و سیاست دارای شباهت‌هایی در تجربه زمانه پر آشوب، بدبینی به ذات انسانی، اعتقاد به دولت مقتدر و تفاوت‌هایی در باب حقوق سیاسی مردم، ساخت دولت براساس نیازهای عرفی (مقدمه‌ای بر سکولاریسم) و رابطه میان دین و سیاست است.

**واژه‌های کلیدی:** حقوق سیاسی مردم، سیاست، دین، فلسفه حکومت، ابوحامد امام محمد غزالی، ابن رشد ابوالولید محمد ابن احمد (اندلسی).

**استاد به این مقاله:** معین‌آبادی بیدگلی، حسین؛ نصیری فر، حمیده (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی فلسفه حکومت از منظر ابوحامد امام محمد غزالی و ابن رشد

ابوالولید محمد ابن احمد (اندلسی). *سیاست متعالیه*، ۱۱(۳): ۴۳-۷۰. <https://doi.org/10.22034/SM.2024.520661.1694>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۷؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲

© the authors

<http://sm.psas.ir>

نوع مقاله: پژوهشی

ناشر: انجمن مطالعات سیاسی حوزه



## ۱. مقدمه

نزدیک به چهار سده است که دموکراسی یا حکومت مردم، نزد اندیشمندان به عنوان بهترین نوع نظام سیاسی، از اعتبار خاصی برخوردار شده و پس از عصر روشنگری، مفاهیمی چون حقوق فرد، شهروندی، قرارداد اجتماعی و نوع نظام سیاسی دموکراتیک معتبر شده است. پژوهش حاضر به مسائلی مهم در فلسفه سیاسی اسلامی، یعنی ماهیت دولت، ارزش‌ها و غایات نظام سیاسی و بهترین شکل نظام سیاسی و نقش و جایگاه مردم در شکل‌گیری و جابجایی قدرت پرداخته است. پژوهش حاضر درصدد بررسی اندیشه‌های امام محمد غزالی به عنوان فقیه سیاسی و اندرنامه‌نویس، و ابن‌رشد اندلسی به عنوان فیلسوف اسلامی است. به نظر می‌رسد، مقایسه اندیشه سیاسی غزالی و ابن‌رشد بتواند، راهی برای درک تفاوت و شباهت دو حوزه جغرافیایی و فکری متفاوت در جهان اسلام باشد. نظریات این دو متفکر بیش از هر چیز بر شناخت خاصی از انسان مبتنی است؛ همچنین به دنبال تشکیل دولت مقتدر بوده‌اند و نقش تبعی برای مردم قائل هستند. دیدگاه هر دو، متأثر از فضای زمانه آنهاست. غزالی نمونه‌ای از تفکر اقتدارگرایانه متفکران اهل سنت است که امنیت را مقدم بر دیگر مقولات (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۴: ص ۵۰) می‌داند و ابن‌رشد، «حکمت» را ملاک اصلی و تعیین‌کننده میزان مطلوبیت دولت و حکومت به حساب می‌آورد؛ زیرا مهم‌ترین کارکرد دولت در محورهای عدالت اقتصادی، امنیت، وحدت و نیز فرهنگ و آموزش عمومی و خصوصی است (مجیدی، شفیع‌ی قهفرخی، ۱۳۹۲: ص ۱۴۵). همچنین پژوهش حاضر درصدد بررسی شیوه‌های استدلال فقهی و عقلی حکومت مطلوب از منظر این دو نظریه‌پرداز است؛ زیرا تأمل درباره بهترین شکل حکومت، مهم‌ترین مسئله فلسفه حکومت است (بشیری، ۱۳۹۵: ص ۴۲). مقولات مشترکی نظیر ضرورت امنیت و تقدم آن بر آزادی و عدالت، نیاز به حکومت مقتدر و نقش تبعی مردم در مقابل حکومت، در اندیشه غزالی و ابن‌رشد وجود دارد که امکان مقایسه این دو را فراهم می‌آورد (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۴: ص ۵۰).

مسئله اصلی پژوهش حاضر، شناسایی نقاط اشتراک و افتراق این دو نظریه‌پرداز در مورد فلسفه حکومت و نوع حکومت آرمانی است. پژوهش بر این فرضیه استوار است که میان این دو اندیشمند اشتراک نظر در مورد حمایت از دولت مقتدر، رابطه دین و سیاست وجود دارد و اختلاف نظر آنها در رابطه با حقوق سیاسی مردم و نوع دینی یا عرفی تشکیل نظام سیاسی است.

## ۲. پیشینه پژوهش

در مورد اندیشه سیاسی غزالی و ابن‌رشد، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که در ادامه، به برخی از

آنها اشاره می‌شود.

توانا و آذرکمند (۱۳۹۴)، در پژوهشی با عنوان «مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در آن، در اندیشه امام محمد غزالی و توماس هابز» نشان دادند که هر دو متفکر، نظریه حکومت اقتدارگرای خود را براساس طبیعت و سرشت انسان پایه‌ریزی می‌کنند.

عطارزاده (۱۳۸۸)، در پژوهشی با عنوان «دین سیاسی یا امنیت دینی از نگاه امام محمد غزالی»، نشان دادند که غزالی امکان و کاربرد ساختن دین در عرصه سیاست را فراهم ساخت.

قمی و موسوی‌پور (۱۳۹۳)، در پژوهشی با عنوان «واکاوی مسئله سعادت از دیدگاه ابن‌رشد»، به بررسی سه حکمت نظری و عملی «خیر»، «خیر برتر» و «خودبسندگی» در آرای ابن‌رشد پرداختند.

فیرحی (۱۳۸۳)، در پژوهشی با عنوان «روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن‌رشد» به بررسی تأثیر روش‌شناسی ابن‌رشد در حوزه دانش سیاسی پرداخت.

حسینی شاهرودی و مشهدی (۱۳۹۲)، در مطالعه‌ای با عنوان «بررسی مسئله تعارض میان عقل و دین از نگاه ابن‌رشد و ملاصدرا»، نشان دادند که این دو فیلسوف، میان عقل و دین تعارضی نمی‌بینند.

فتاحی اردکانی (۱۳۸۸)، در پژوهشی با عنوان «مقایسه دفاعیه‌های خواجه نصیرالدین طوسی و ابن‌رشد از فلسفه، مسئله بساطت واجب‌الوجود»، نشان داد که این دو فیلسوف در مقابل هم‌همه‌های مخالفین فلسفه در مقام پاسخ به شبهات برآمده‌اند.

اسماعیلی و عباسی (۱۳۹۷)، در پژوهشی با عنوان «تأملی در اندیشه سیاسی غزالی با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسی اسپرینگز<sup>۱</sup>»، نشان دادند که بحران زمان امام محمد غزالی، بر افکار او تأثیر داشته است.

مجیدی و شفیعی قهفرخی (۱۳۹۱)، در تحقیقی با عنوان «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن‌رشد و توماس آکویناس<sup>۲</sup>»، به بررسی تأثیر علما و دینداران در نظام‌های سیاسی پرداخته‌اند.

ابوعلی و قاسم‌پور (۱۳۹۴)، در مطالعه‌ای با عنوان «بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌رشد در باب نفس» بیان می‌کنند که ریشه تعارض این دو، از فهم اندیشه‌های ارسطو درباره حوزه نفس است.

حسینی (۱۳۸۹)، در پژوهشی با عنوان «اندیشه پیشرفت در فلسفه ابن‌رشد و روشن‌اندیشی»، معتقد است، اندیشه پیشرفت غرب، ریشه در افکار ابن‌رشد دارد.

1. Thomas Springs
2. Thomas Aquinas

حسین زاده (۱۳۸۹)، در پژوهشی با عنوان «تأثیر فلسفه سیاسی ارسطو بر فیلسوفان مسلمان تا ابن رشد»، معتقد است، اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو بر علم سیاست در اندیشه فلاسفه اسلامی تأثیر گذاشته است.

بیگی (۱۳۹۶)، نیز در پژوهشی با عنوان «کاربست نظریه بسیج منابع در جنبش اجتماعی مرابطون»، نشان داد که رهبران مرابطون با بسیج منابع، به تحقق آرمان‌های این جنبش یاری رساندند.

سلمان (۱۳۹۰)، در پژوهشی با عنوان «اندیشه سیاسی ابن رشد»، به اوضاع سیاسی، فرهنگی و پیشینه خانوادگی ابن رشد پرداخته و بنیادهای اندیشه سیاسی او را بررسی می‌کند.

در پژوهش‌های خارجی نیز مطالعه کیرابو و الجنابی<sup>۱</sup> با عنوان «فلسفه سیاسی غزالی»، مقاله ساین احمد با عنوان «زایش سکولاریسم در فلسفه سیاسی سده‌های میانه: شاه ابن رشد و امپراتور دانت»، پژوهش شهیدی پاک با عنوان «ابن رشد و بهره‌گیری او از کتاب جمهوریت افلاطون در تاریخ»، مطالعه گرهارد بورینگ با عنوان «چشم‌انداز تاریخی جهان اسلام و متفکران سده‌های میانه»، تحقیق محمد موسی با نام «تحلیل گفت‌مانی محمد غزالی: اندیشه‌ای میان سنت و تجدد» و پژوهش روسلی کمرالدین<sup>۲</sup> با عنوان «سیاست در مجموعه آثار غزالی»، به نوعی با پژوهش حاضر مرتبط هستند.

بررسی پیشینه‌های پژوهش حاکی از آن است که تاکنون پژوهشی به مقایسه اندیشه سیاسی ابن رشد و غزالی در باب فلسفه حکومت نپرداخته و این پژوهش گام جدیدی در نسبت‌سنجی این دو نظریه‌پرداز در ارتباط با فلسفه حکومت است.

ادبیات نظری موجود در باب فلسفه حکومت، نشان‌دهنده وجود پنج طبقه‌بندی در مورد انواع دولت است؛ «نظریه دولت مطلقه»، «نظریه دولت مشروطه»، «نظریه اخلاقی دولت»، «نظریه طبقاتی دولت» و «نظریه دولت کثرت‌گرا». مهم‌ترین معیار در دسته‌بندی و طبقه‌بندی تئوری‌های دولت عبارت است از: منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد، اقتدار و منبع مشروعیت قدرت سیاسی. دولت مطلقه تحت تأثیر اندیشه‌های ژان بدن<sup>۳</sup> و توماس هابز<sup>۴</sup> است؛ که معتقدند، حاکمیت حاکم، مطلق و الهی است و همه کارکردهای دولت را در خود جمع دارد. در نظریه دولت مشروطه، دولت اساساً پاسدار و نگهبان نظم مبتنی بر

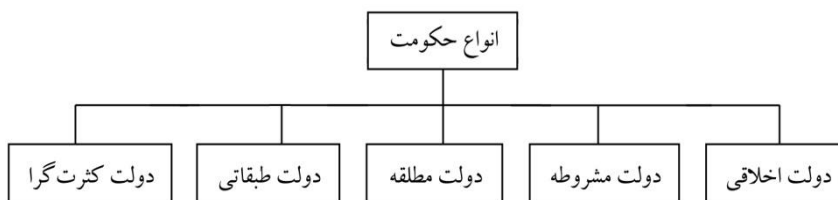
1. N. S. Kirabaev & M. Al- janabi

2. Rosli Kmaruddin

3. Jean Bodin

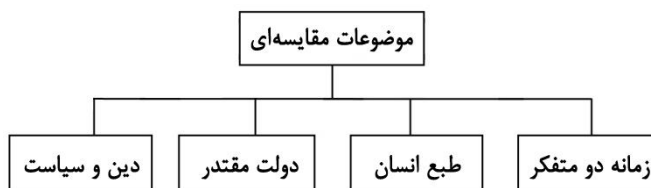
4. Thomas Hobbes

قانون اساسی است و تفکیک قوا ابزار تحدید قدرت است. نظریه اخلاقی دولت در متن فلسفه ایده‌آلیستی آلمان و پس از انقلاب فرانسه به وجود آمد و هگل بزرگترین نظریه‌پرداز آن است. نظریه طبقاتی دولت توسط مارکس<sup>۱</sup> و انگلس<sup>۲</sup> ارائه شد. آنها موتور حرکت تاریخ را تضاد طبقاتی می‌دانند. پنجمین نظریه، نظریه کثرت‌گرایان (پلورالیسم) است. آنها به گروه‌های اجتماعی و صنفی بیش از دولت اهمیت می‌دهند و دولت مطلوب را دولت حداقلی می‌دانند (وینسنت، ۱۳۷۱: ص ۲۱۰).



نمودار ۱- مدل نظری پژوهش

در پژوهش حاضر از روش مقایسه‌ای برای بررسی نظریات غزالی و ابن‌رشد بهره برده شده است. روش مقایسه‌ای، روشی مرسوم در علوم سیاسی است، که امکان مقایسه دو موضوع، پدیده یا اندیشه افراد را فراهم می‌کند (طاهری، ۱۳۸۰: ص ۱۹۰). در این روش، محقق سعی دارد پدیده‌ها را کنار هم بگذارد، تا وجوه تشابه و تفاوت را دریابد (قائمی، ۱۳۶۸: ص ۲۹۸). با کاربری این روش، چند نقطه مشترک در اندیشه غزالی و ابن‌رشد، فراهم شد. به همین منظور در شش زمینه «زمانه هر دو متفکر»، «نحله فکری»، «حقوق سیاسی مردم»، «طبع انسان»، «دولت مقتدر» (نوع تعامل با خودکامگی سلاطین)، و «پیوند دین و سیاست»، به بررسی اندیشه آنها پرداخته می‌شود و در پایان، نقاط افتراق و اشتراک آنان بیان خواهد شد.



نمودار ۲- مولفه های روش مقایسه‌ای

1. Karl Marx
2. Friedrich Engels

## ۳. یافته‌ها

## ۳-۱. زمانه دو متفکر

غزالی در نیمه دوم قرن پنجم هجری قمری در یکی از روستاهای خراسان به دنیا آمد. دوران او همزمان با بحران شدید مشروعیت، انحلال و ضعف سیاسی و نظامی خلافت و قدرت‌گیری امیران و سلاطین است (پولادی، ۱۳۸۷: ص ۶۹). در دوران زندگی وی، از یک سو انحطاط در اخلاق و از سوی دیگر جمود فکری جامعه، ارکان قدرت را از مدت‌ها پیش متزلزل کرده بود و نهضت اسماعیلیه و دعوت فاطمیان سرتاسر مملکت اسلامی را فراگرفته بود. همچنین، ترکان سنی مذهب سلجوقی با قدرت شمشیر، حکومت و کنترل جامعه اسلامی را به دست گرفتند (Bowering, 2015: p. 5). خراسان به واسطه اختلافات فرقه‌ای، رواج مجادلات مذهبی، شدت گرفتن تعصبات دینی و اختلاف میان فرقه‌های شافعی، حنفی، شیعه و سنی، آستان حوادث خونین بود. متصوفه توسط حاکمان وقت حمایت می‌شدند؛ اما سیر تطور و تحول اندیشه غزالی نشان می‌دهد که او از وضع متصوفه به سنت عقلی‌گروید (عطارزاده، ۱۳۸۸: ص ۶۰)؛ اما در آخر عمر مجدداً، به تصوف و گوشه‌نشینی روی آورد (پولادی، ۱۳۸۷: ص ۶۹). غزالی بحران موجود در جامعه را ناشی از تشتت فکری و هرج و مرج عقیدتی حاکم بر جامعه می‌دانست (فاخوری و جر، ۱۳۶۷: ص ۵۸۷-۵۸۸). سامانیان و پس از آنها غزنویان و استیلاگران ایلخانی و سلجوقی، بیرق سنت را برافراشته و آرمان اتحاد دولت و دین را زیر سیطره فرمانروایان دنیوی پدید آورده بودند (لمبتون، ۱۳۸۰: ص ۳۳). عصر غزالی، عصر شدت منازعات سیاسی و فکری بود (زیباکلام، ۱۳۸۸: ص ۲۴۷) و برجستگی اندیشه غزالی، حفظ توأمان سنت و ایجاد نوآوری است (Moussa, 2012). بحران، بی‌نظمی و آشوب از مهم‌ترین دلایلی است که اندیشه وی را به سمت پروراندن دولتی مقتدر سوق می‌دهد. او نمی‌توانست از این فضای پر آشوب در امان باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۷). همین اوضاع سبب شد تا دولتی مقتدر را در اندیشه خود پیرواند که از نتایج قهری آن، به حاشیه رفتن مردم در منظومه فکری اوست. به عبارت دیگر، شرایط زمانه وی، باعث ترجیح امنیت بر مردم‌سالاری شد. به نظر غزالی، مردم نیز در چنین وضعیتی، برای مقابله با بی‌نظمی و فتنه با یکدیگر بیعت می‌کنند و حاکم مقتدیری را به رهبری برمی‌گزینند: «منظور از اختیار و انتخاب حاکم، نه انتخاب و «اعتبار کافه خلق»، بلکه بیعت با شخص واحد ذی شوکت است» (غزالی، بی‌تا: ص ۱۷۷).

ابن رشد در سال ۵۲۰ق. در خانواده‌ای سرشناس از فقها و دولت‌مردان مالکی (فخری، ۱۳۹۸: ص ۲۵) در قرطبه اسپانیا در دوران حکومت مرابطون به دنیا آمد. شرایط سیاسی زمانه او بسیار آشفته بود، به طوری که حکومت مرابطون به دست نهضت موحدون واژگون شد (پارسانیا و واسقی، ۱۳۹۲: ص ۵۵). دوران کودکی

او همزمان با بحران جانشینی، دوره میانی حیات او همزمان با دوران زمامداری خلفای اول، دوم و روزهای آغازین خلافت خلیفه سوم موحدون و حضور در بدنه حکومت و دوره پایانی حیات او، با تبعید و سوزاندن آثارش به دست خلیفه سوم همراه است (پارسایان و واسقی، ۱۳۹۲: ص ۵۸-۵۹). شرایط زمانی ابن‌رشد و بحران جانشینی، باعث توجه به ساماندهی قدرت مرکزی و ایجاد نظم و امنیت گردید (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۲۳). چنین نابسامانی سیاسی، تأثیر قابل توجهی بر اندیشه او در ارتباط با حفظ امنیت داشته است. از نظر فرهنگی نیز اوضاع به سامان نبود؛ به طوری که میان جریان فکری جبرگرایانه فقهای مالکی و افکار ابن‌تومرت<sup>۱</sup>، رقابت و درگیری وجود داشت. در چنین اوضاع آشفته سیاسی و فرهنگی، دو جریان بومی مسیحی و یهودی، مشغول ترجمه آثار نوافلاطونیان بودند و در بررسی آثار افلاطون از این دو جریان فکری تأثیر می‌گرفتند. تجربه سیاسی ابن‌رشد و گرفتن مقام قضایی و مشاورت خلیفه موحدون و تجربه جنگ با صلیبی‌ها در ارگ حکومتی و توجه خاص خلیفه به او، باعث ایجاد حسادت رقبا و تبعید و خانه‌نشینی‌اش شد. نابسامانی سیاسی از یک سو، و فقدان قوه مقتدر نظم‌بخش از سوی دیگر، باعث توجه ابن‌رشد به دولت مقتدر و حفظ امنیت و نظم در جامعه اسلامی شد. بی‌شک اندیشمندان سیاسی، فرزندان زمانه خود هستند و با توجه به نیازهای جامعه، اندیشه‌ورزی می‌کنند. ابن‌رشد و غزالی در زمانه پر آشوبی زیست می‌کردند که فقدان امنیت و وجود بی‌نظمی، باعث تأیید دولت مقتدر در ایجاد امنیت توسط این دو متفکر شده است.

### ۳-۲. نخله فکری

#### ۳-۲-۱. اندیشه امام محمد غزالی

امام محمد غزالی را فقیه اندرزنانه‌نویس می‌دانند. او سیاست‌نامه‌نویسی خود را با هدف اندرز به حاکمان، بر شالوده دین ساختار بندی کرد. نظام فکری غزالی، منسجم و قاعده‌مند است و در نظریه‌پردازی خود از آرمان‌خواهی به واقع‌گرایی گذر می‌کند و اندیشه سیاسی‌اش را، بر اساس مثلث سلطنت، مشروعیت و قدرت و بر پایه دین‌مداری سامان می‌دهد. او نه در پی سیاسی کردن دین که به دنبال دینی کردن سیاست است؛ زیرا دین اسلام را عامل انسجام جامعه اسلامی می‌داند. از مباحث مؤلف «نصیحة الملوک» همچون سیاست‌نامه‌نویسانی چون خواجه نظام‌الملک طوسی، مطالب منتسب به نامه تنسر، و برخی از فرازهای نهج‌البلاغه در باب کنش حکمرانان و چگونگی اداره ملک از جمله رساله عملی سیاست‌ورزی محسوب

۱. مؤسس موحدون، و دارای گرایش‌های مهدوی و شیعی بود (پلدرم، ۱۳۸۱).



می‌شود؛ که نقش راهنما را برای سیاست پیشگان به عهده دارد. مفاهیمی چون اتحاد دین و دولت و حاکم فرهمند از جمله موضوعات مطرح در اندیشه سیاسی ایران باستان است که به نظام فکری غزالی راه یافته است (محرّم خانی، ۱۳۸۹: ص ۱۷۳). تعصب غزالی و تلاش برای اجرای اصول اسلامی و نگرانی از اوضاع نابسامان داخلی و تهدیدات نظامی خارجی باعث توجه او به اقتدار دولت اسلامی شده است. از نظر غزالی، هدف حکومت اسلامی، فراهم آوردن موجبات اطاعت از شریعت است. مدینه فاضله او سعادت دنیا و آخرت مردمان را به همراه دارد و ذیل حضور و تأثیر سه‌گانه دین، اخلاق و سیاست ظهور و بروز می‌کند (محمدی‌کیا، ۱۳۹۸: ص ۲۲۵). جامعه آرمانی غزالی یا شهر مطلوب او سعادت‌آفرین است و باعث بهزیستی در دنیا و رستگاری در آخرت می‌شود. در نظام اندیشگی او، تأویل به نوعی با شناخت حکمت و باطن شریعت در ارتباط است (تاجیک، ۱۳۹۰: ص ۵۴) و از چهار نوع باور به خداوند سخن می‌گوید: خداباوری پیامبران، اولیاء، متکلمان و عوام (زند سلیمی و هوشنگی، ۱۳۹۴: ص ۱۱۳). در باب سعادت مردمان نیز معتقد است، سعادت مؤمنانی که ایمان آنها از نوع کشفی است، برتر از سعادت افرادی است که ایمان آنها از نوع ایمان تقلیدی است (خادمی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۳). فراتر از این موارد، عصر غزالی همزمان با اختلافات فرقه‌ای، مجادلات مذهبی و شدت گرفتن تعصبات دینی است. در دوران او، دنیای عالمان همانند دنیای امیران و فرمانروایان پر آشوب بود. اگر در عصر آل بویه، سنیان و شیعیان با یکدیگر در حال نزاع بودند، در عصر او حتی در میان پیروان مذاهب گوناگون تسنن، درگیری‌هایی رخ می‌داد. غزالی از نظر مذهبی، فردی متعصب در عقاید به‌شمار می‌رفت که پیوسته دغدغه حضور فعال دین در عرصه اجتماع را داشت؛ اختلافات فرقه‌ای را سبب سستی عقیده و بی‌ایمانی مردم می‌دانست. او بحران موجود در جامعه را ناشی از تشتت فکری و هرج و مرج عقیدتی می‌دانست؛ به گونه‌ای که مذاهب چهارگانه اهل سنت، یکدیگر را تکفیر می‌کردند (فاخوری و جر، ۱۳۶۷: ص ۵۸۷-۵۸۸). همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، برجستگی اندیشه غزالی حفظ توأمان سنت و ایجاد نوآوری است (Moussa, 2012)؛ به این مفهوم که غزالی ابتدا به ضرورت عقلی، طبیعی و شرعی، وجود خلیفه یا امام را در رأس امت نشان می‌دهد و مقام خلافت را براساس تقویض قدرت، منبع هرگونه مشروعیتی می‌داند. سپس معتقد است، مقامات عمومی تنها به اعتبار اراده خلیفه معتبر هستند؛ زیرا خلیفه، جانشین پیغمبر است و مأموریتش مراقبت دین و ریاست بر اداره دنیاست (لانوست، ۱۳۵۴: ص ۱۱۵). او به عنوان علمدار دین، برخی افکار فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و فارابی را کفرآمیز و باعث سستی دین می‌دانست و ایشان را تکفیر می‌کرد. غزالی همچون آکویناس معتقد است، انسان صرفاً موجود مادی نبوده و ترکیبی از جسم و روح است (داورپناه و همکاران، ۱۳۹۰: ص ۶۱). او در تمامی آثار خود مخاطب‌محور است و بر ادب گفتاری تأکید دارد؛ همچنین

بر راستگویی، عدم دشنام، رازداری، پرهیز از غیبت، سخن نیکو گفتن، خاموشی و سخن با تفکر توصیه می‌کند (طوسی نصرآبادی و همکاران، ۱۳۹۸: ص ۲۱۹).

### ۳-۲-۲. اندیشه ابن رشد

ابن رشد را فیلسوف برجسته مشائی می‌خوانند. او شارح آثار ارسطو است. ابن رشد با مقایسه موضوع علوم با یکدیگر معتقد است، آن علمی اشرف و موثر است که موضوع آن متعلق به جنس اشرف و برگزیده باشد؛ بنابراین، علم الهیات از همه شریف‌تر و محبوب‌تر است. بدین ترتیب، ابن رشد را به عنوان فیلسوف سیاسی و مبدع اندیشه پیشرفت در جهان اسلام می‌شناسند (حسینی، ۱۳۸۹: ص ۱) و نقش تفکرات فلسفی او را بر رنسانس غرب مؤثر می‌دانند (محمودپور و همکاران، ۱۳۹۹: ص ۲۳۵). ابن رشد براساس روش تأویلی، میان دین و فلسفه آشتی برقرار می‌کند. نسبت دادن تکفیر به فلاسفه را برنمی‌تابد و تلاش در جمع میان عقل، وحی، دین و فلسفه دارد (پارسا، ۱۳۹۵: ص ۱۱۵). وی حکمت را برای تحصیل سعادت عقلی فلاسفه، و شریعت را برای سعادت عوام ضروری می‌داند؛ بر همین اساس، شریعت هم برای خواص و هم برای سعادت عوام ضروری است (جوادی و شکراللهی، ۱۳۸۷: ص ۴۷). با حضور ابن رشد در بدنه حکومت که گاه در کسوت مشاور آموزشی و زمانی متصدی امر قضاوت و طبابت بود، زمینه‌ای فراهم آمد تا بتواند با اهتمام جدی به مطالعه و شرح آثار ارسطو پردازد و به صورت غیرشفاف با نوافلاطونیان مسلمان همچون فارابی و ابن سینا به مقابله پردازد. همچنین با آرامش خاطر و حمایت حکومت، به تولید آثاری در نقد نحله‌های فقهی و کلامی زمانه خود همت گمارد. او در بررسی آثار ابن سینا، ضمن انتقاد به چرایی دور شدن ابن سینا از اندیشه‌های افلاطون و بسط دادن آنها، به پنج مسئله نقد وارد می‌کند: مسئله صدور و قاعده الواحد؛ تبیین نظام خلقت و مسئله افلاک؛ حدوث عالم و روش ابن سینا در اثبات حدوث آن؛ ادراک نفس و زیادت وجود بر ماهیت (علم الهدی، ۱۳۸۴: ص ۱۰۹).

در این دوره ابن رشد با دو مسئله دیگر رو به رو بود؛ نخست، اینکه به عنوان یک فیلسوف وظیفه خود می‌دانست که از فیلسوفان در برابر حمله شدید فقها و متکلمان - به ویژه پس از آنکه غزالی آنان را در کتاب «تهافت الفلاسفه» تکفیر کرده بود - دفاع کند. مسئله دوم، ترسیم مدینه فاضله و بررسی علل رویگردانی جوامع از این نوع مدینه است. ابن رشد فیلسوف برج عاج نشین نبود؛ بلکه نماد حکیم حاکم افلاطونی بود. شارح کبیر آثار ارسطو (لقبی که دانت<sup>۱</sup> به ابن رشد داده بود) در طول حیات خود متأثر از افکار ابن تومرت بود و نگرش

مربطون در تقلید کورکورانه از سنت‌ها و بهره‌گیری ابزاری از دین را نقد می‌کرد. او معتقد بود، فلسفه متعلق به یونان نبوده است و حقایق جهانی محدود به ملیت، زمان یا مکان خاصی نیست (Shahidipak, 2015: p.229). فیلسوف سیاست‌شناس، سیاست را اخلاقی می‌دانست، آن را با عقل پیوند می‌زد و وظیفه سیاست را رسانیدن انسان به کمال می‌دانست. دیگر آنکه، سیاست را تدبیر مدینه تعریف می‌کرد و معتقد بود، هدف سیاست، تدبیر عقلانی امور بشری است، که ناشی از تعالیم انبیاء است. او در تبیین مدینه فاضله به زنان توجه داشت و مدیریت ایشان در امور سیاسی و علمی را به رسمیت می‌شناخت. از نظر او سیاست، تدبیر نفوس اهالی مدینه برای برآوردن غایاتشان است؛ زیرا موضوع علم سیاست، بررسی افعال آگاهانه و ارادی افراد است که در حوزه عمومی انجام می‌دهند. در این راستا، این رشد دو گونه خاستگاه برای حکومت ذکر می‌کند:

### (۱) دیدگاه تاریخی

در آن تأکید بر مشاهده رفتار ملل دیگر در امور مدنی و نحوه سازماندهی است؛ که نقش‌ها و موقعیت‌ها، معمولاً همراه با وظایف تعریف می‌شوند. او نشان می‌دهد که در اغلب ملل، استعداد پذیرش فضایل وجود دارد و می‌پذیرد که در بین آنها، رویه و نظامی از اطاعت و پیروی وجود داشته باشد؛ یعنی افراد، از حاکم اطاعت کنند.

### (۲) پایگاه اقتدار و مشروعیت

چنانچه از نظر مردم، حکومت داعی و عامل به اعتدال باشد، این حکومت مقبولیت مدنی یا مشروعیت یافته است. پایه این مشروعیت به نحوه اعمال اقتدار بستگی دارد، که در آن بر محاسبه صحیح نسبت بین وسیله و هدف تأکید شده است. مشروعیت که ناظر به نوع نگاه عموم به حکومت است؛ بقاء یا زوال حکومت‌ها را رقم می‌زند. براساس اندیشه ابن‌رشد، عقلانیت بومی ایجاب می‌نماید که افراد نسبت به آنچه که انجام می‌شود، قانع باشند (سلمان، ۱۳۸۵: ص ۲۴۹). اساساً از نظر ابن‌رشد، «عدل، اساس حکومت و ظلم، آفت آن است؛ ولی عدل، ثمره معرفت حقیقی و ظلم ثمره جهل است» (مجیدی و شفیع قهفرخی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۷). وی همچنین اعتقاد دارد که عدالت یکی از عوامل مهم در ایجاد رفاه در دولت است. او در موارد متعددی به مساوات و عدالت اجتماعی در رابطه شهروندان و امور زندگی آنها پرداخته است. از منظر او در حق مالکیت، تفاوتی میان جمهور مردم و حاکمان نیست و حاکمان هنگامی که می‌خواهند ثروتی را پخش کنند، باید مساوات را مدنظر داشته باشند (روزنتال، ۱۳۸۸: ص ۱۹۹). ابن‌رشد سیاست واقعی را ناشی از پنج عامل حکمت و عقل کامل، قدرت اقتناع، قدرت نیکو تصور کردن امور سیاسی و قدرت بدنی در پیکار می‌داند. او ورود نظامیان را به عرصه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مضرّ و فسادانگیز دانسته است و آن را باعث

استبداد می‌داند. با تمام این تفاسیر، آرمان ابن‌رشد آن است، که مدینه واحد و فاضله‌ای شکل گیرد و جزء عقول اجتماع، بر جزء محسوس آن حکومت کند؛ این جزء معقول همان فلاسفه هستند و وجود چنین افرادی از نظر ابن‌رشد محال نیست، بلکه در هر قومی یافت می‌شود. در دیدگاه وی، برای تحقق چنین مدینه‌ای، باید برخی افراد جامعه جهت تعظیم فضایل نظری جدا شوند و پس از آنکه یک فیلسوف حق و کامل بار آمدند، ریاست دولت به دست آنها سپرده شود. این افراد که باید جامع نظر و عمل باشند همان «راسخون فی العلم» هستند و تنها ایشانند که نظر برهانی دارند (مجیدی و شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۲: ص ۱۶۴). ابن‌رشد همچون آکویناس به تلفیق دین و فلسفه پرداخت؛ اما برخلاف آکویناس، عقل‌گراتر بود و در نسبت‌سنجی میان دین و دولت در سیاست‌ورزی، به نقش حداکثری دین معتقد نبود. برخلاف نظر ژاک دریدا<sup>۱</sup> که مخالفت اسلام با دموکراسی را به علت ناآگاهی مسلمانان قرون میانه از فهم فلسفه افلاطون می‌داند، ابن‌رشد نه تنها با این فلسفه آشنا است؛ بلکه اوست که این فلسفه را به غرب منتقل می‌کند (Sabeen, 2016: p. 209). نمونه این آگاهی در توصیه به نظام مطلوب، مدینه فاضله و حاکمیت حکیم حاکم افلاطونی است.

### ۳-۳. حقوق سیاسی مردم

در اندیشه سیاسی، مباحث مهمی در باب حقوق سیاسی شهروندان در نظام‌های سیاسی مطرح است. این حقوق امروزه، زیر مجموعه مفاهیم مرتبط با توسعه سیاسی قرار دارد و در ارتباط با تأثیر مردم بر رفتار نظام سیاسی و به دست گرفتن قدرت است. مؤلفه‌های مرتبط با آزادی‌های سیاسی (آزادی بیان، قلم و مطبوعات)، حق تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها، رقابت‌های انتخاباتی آزاد و حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، آزادی رسانه و نظارت بر عملکرد نظام، پاسخگویی و شفافیت دولت، حق اعتراض و اعتصاب و انتخابی بودن حاکمان به دوره محدود، از جمله مباحث و مؤلفه‌های مذکور است. با هدف شناسایی و بررسی حقوق سیاسی مردم در اندیشه ابن‌رشد و غزالی به کنکاش در اندیشه‌های ایشان پرداخته شد. بررسی آثار سه‌گانه «احیاء علوم الدین»، «نصیحه الملوک» و «کیمیای سعادت» در باب حقوق مردم نشان می‌دهد، که فقیه اندرزنامه‌نویس، به چندین دسته از حقوق مردم اشاره می‌کند و رعایت آنها را بر مسلمانان و حکام ضروری می‌داند. او از حقوق مسلمانان نسبت به یکدیگر شامل عدم تکبر، عدم غیبت و تهمت، رعایت اخلاق و عدالت سخن می‌گوید. توصیه به رعایت حقوق همسایگان و رفتار نیک می‌کند. از حق دوست و معاشرت با

1. Jacques Derrida

او می‌گوید و ۱۰ حق را در این رابطه برمی‌شمارد. در ارتباط با رابطه زناشویی از حق مرد بر زن و حق زن بر مرد سخن گفته است و حقوق متقابل آنها را تبیین می‌کند.

از دیگر حقوقی که غزالی برجسته می‌سازد؛ حق خانواده در برخورداری از نفقه مرد است و همچنین از حقوق فرزندان بر والدین، حق برابر برای زنان در ازدواج و حق حفظ حرمت و حیثیت انسان‌ها سخن می‌راند. در کنار حقوق مذکور، سه حق توسط غزالی مورد تأکید قرار می‌گیرد که به حقوق سیاسی و رابطه میان حاکم و مردم مربوط می‌شود؛ حقوق رفاهی و حداقل‌های معیشتی که به مقابله با قحطی و رعایت انصاف نسبت به أخذ خراج است؛ حق برابر در دادرسی که بر عدالت و مقابله با تبعیض تأکید دارد و حقوق رعیت و زیردستان که توجه به نیازمندان است. وی در این زمینه توصیه می‌کند، والی خود را جای رعیت قرار دهد تا طعم ظلم را بفهمد؛ با مردم مدارا کند؛ به رفع حاجات آنها مبادرت ورزد؛ از ظلم غلامان به مردم جلوگیری کند؛ در جلب خشنودی ایشان بکوشد؛ و از ظلم، شهوت و غضب جلوگیری کند (غزالی، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۴۹۳-۴۹۴). اما شرایط زمانه و مشروعیت دادن به سلطه سلجوقیان باعث مغفول ماندن حقوق مخالفان شد و این آموزه مهم در پای مصلحت حکومت و پاسداشت امنیت مردم قربانی گشت (بهرامی نیا و خضری، ۱۳۹۸: ص ۷۷). از منظر غزالی، وجود خلیفه برای ایجاد نظم و امنیت و جلوگیری از تعدی انسان‌ها به حقوق یکدیگر ضروری است. او هرگونه تردید درباره نپذیرفتن دستورات حاکم را ممنوع می‌سازد. فقدان خلیفه و امام را مسبب تعطیلی احکام، تشنگی آراء، بروز هرج و مرج و ناامنی و تضییع حقوق مردم می‌داند (متها، ۱۳۸۱: ص ۱۱۴)؛ وی تا این حد بر این موضوع اصرار دارد که معتقد است، پادشاه سایه خدا و جزء کاملی از نظام الهی است، که شورش علیه وی جایز نیست (لمبتون، ۱۳۸۰: ص ۱۴۶). با توجه به این نگاه، اطاعت از حاکم را ضروری می‌داند و شورش مردم علیه او تحمل نمی‌کند؛ زیرا هدف از تشکیل حکومت اسلامی، خیر و صلاح مسلمانان است و امت اصولاً در امور سیاسی، نقش فعالی ندارد (شریف، ۱۳۶۵: ص ۲۵۷-۲۵۸). در صورت حکم به عدم اطاعت از خلیفه، مسئله از دو صورت خارج نیست: یا باید خلیفه را خلع و فرد دیگری را انتخاب کرد، یا اینکه باید حکم به عدم انعقاد خلافت و خالی بودن بلاد اسلامی از نهاد خلافت کرد. به نظر او، نظم دنیا و امنیت در جان و مال جز با سلطان مطاع حاکم نمی‌شود و دلیل این امر، فتنه‌هایی است که با مرگ شاهان و امامان ظاهر می‌شود (غزالی، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۱۱۵). غزالی کوشید میان اقتدار مشروع خلیفه و قدرت واقعی امیر یا سلطان، سازش به وجود آورد. او برای حاکم، دو صفت تعیین می‌کند: نخست آنکه سلاطین از قدرت کافی بهره‌مند باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و امان زندگی کنند، و دوم آنکه، سلاطین به خلیفه وفادار باشند و این وفاداری را با ذکر نام خلیفه و ضرب سکه به نام او ابراز دارند. با احراز این دو

شرط، حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند، وگرنه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد (عنایت، ۱۳۸۵: ص ۱۵۶). او در باب ارتباط میان حاکم و مردم، خلیفه را کسی می‌داند که به موجب عهد و میثاقی که با جماعت مسلمانان بسته، منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده است؛ به این جهت، همه قدرت‌ها و اختیارات از او ناشی می‌شود و اوست که مسئولیت نهایی حسن اداره معاش و تأمین رستگاری معنوی آنان را بر عهده دارد. مرکز ثقل اندیشه سیاسی غزالی، خلیفه است و بر قدرت و حقوق او بدون پرداختن به مسئولیت و پاسخگویی خلیفه تأکید دارد. بر همین اساس، به حقوق مردم و تعهدات حاکم نسبت به امور سیاسی و آنچه تحت عنوان مسئولیت‌پذیری حاکم خوانده می‌شود، اشاره‌ای نمی‌کند؛ اما به حاکم هشدار می‌دهد که به مردم ظلم نکند و از اعمال ظلم توسط صاحب‌منصبان جلوگیری کند (غزالی، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۴۹۲).

از منظر ابن‌رشد، مردم و حاکم دارای حقوق متقابلی هستند. او مردم را دارای حقوق اقتصادی، سیاسی و فرهنگی می‌داند. حقوق و تکالیف فرهنگی مردم را حق حیات و زیست، حق بدن و حق نفس می‌داند. حقوق و وظایف اقتصادی مردم را شامل اشتغال و مالکیت معنی می‌کند و در نهایت، حقوق و تکالیف سیاسی آنان را اعتدال سیاسی، امر به معروف و نهی از منکر، آگاهی عمومی، طرح دعوا و شکایت، مشورت و شورا ذکر می‌کند.

ابن رشد در ارتباط با حقوق و وظایف سه‌گانه حکومت، حقوق و وظایف فرهنگی را شامل شناسایی هنجارها، ارزش‌ها و حفظ و نگهداری آنها، وضع قانون، آموزش، عادت و عدالت فرهنگی می‌داند. حقوق و وظایف سیاسی حکومت را، تأمین امنیت و پیگیری ارزش‌ها و هنجارها به عنوان مصادیق خیر عمومی تلقی می‌کند و حقوق اقتصادی حکومت از نگاه وی شامل رفع نیازهای عمومی، رفع فقر عمومی و ایجاد عدالت اقتصادی است (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۱۴۷).

ابن رشد به حقوق مردم در نظام سیاسی تأکید دارد و وجود ترس و اطاعت کورکورانه از حاکم فاسد را از مصادیق سیاست غیرفاضله یا فاسد می‌داند؛ اما از حق سیاسی مردم در اعتراض به وضع موجود یا شورش علیه حاکم فاسد و خودکامه به روشنی سخن نمی‌گوید؛ اما اطاعت از حاکم خودکامه را از مصادیق سیاست فاسد می‌داند. مدینه فاضله ابن‌رشد در ارتباط با واقعیت زمانه‌اش است، که موحدون خود را رئیس و رهبر می‌دانستند؛ اما نه براساس اینکه مردم معادن (اصل) هستند، بلکه براساس ارث تاریخی که به زور شمشیر و ثروت کسب کرده بودند. ابن‌رشد به آنها نگاه انتقادی دارد و بر حقوق مردم تأکید می‌کند (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۱۲۹).

### ۴-۳. طبع انسان

غزالی اعتقاد دارد، غایت سیاست، تأمین سعادت بشر است. سیاست باید در پی تأمین سعادت بشر در دنیا و آخرت باشد (غزالی، ۱۳۶۷: ص ۴۴). به نظر غزالی وظیفه سیاست، اصلاح آدمیان و نقطه پیوند فعالیت‌های اجتماعی انسان و همیاری در تنظیم دنیا جهت فراهم کردن بهره‌گیری مشروع در راه آخرت است. وی بیان می‌دارد، شریف‌ترین فنون انسان، سیاست است که هم‌گونگی و رفاه کل جامعه را تسهیل می‌کند (دبیری مهر، ۱۳۸۳). او انسان را دارای گوهر پاک می‌داند؛ اما بر این اعتقاد است که این گوهر، توسط مادیات تهدید می‌شود.

از نگاه غزالی، گوهر انسان مورد تهدید رفاهی‌گری و گریز از معنویت است. گوهر انسان در اصل فطرت خالی و ساده است که از عوالم چیززی نمی‌داند (غزالی، ۱۳۶۲: ص ۵۰-۵۱) و انسان تا زمانی که در این دنیا است، از استیلاي شهوت و بازگشت آن در امان نیست. دعوت به مخالفت با شرع جز در طلب رفاهی‌گری و آسایش، یا بر اثر نوعی شهوت و کسالت متصور نیست (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۴: ص ۵۳). بر همین اساس لازم است، تا انسان تعلیم بیند.

غرایز و نیاز به تعلیم باعث می‌شود انسان راه شرع در پیش گیرد تا نارسایی‌ها و کاستی‌ها را ترمیم کند (غزالی، ۱۳۶۱: ص ۲۱-۲۹). وجود غریزه غضب می‌تواند آدمی را هم‌خانه سیاح گرداند. براساس این غریزه، حس تفوق و استخدام‌طلبی در انسان وجود دارد و امکان ریشه کن کردن آن میسر نیست. این غریزه همچون دیگر غرایز باید تحت زعامت و تربیت دین قرار گیرد (قادری، ۱۳۷۰: ص ۱۵۶-۱۵۷). حاکم، صاحب دنیا و آخرت مومنان است؛ و امام (حاکم) مقتدر راهی است تا جنبه‌های منفی غرایز انسان به وسیله اطاعت از او اصلاح شود. هر انسانی در رابطه با موقعیتش، صاحب سیاست است؛ اعم از آنکه حوزه و قلمرو اجرای آن به مسائل شخصی و فردی منحصر باشد، یا رهبری دولت و حکومت (لانوست، ۱۳۵۴: ص ۱۰۳). سعادت هدف غایی آفرینش است (عطارزاده، ۱۳۸۸: ص ۵۸) و دنیا اساس منابع اسلامی و زمینه‌ساز آخرت، و سیاست وظیفه رساندن انسان به آخرت را برعهده دارد؛ به گونه‌ای که موجب سعادت انسان شود.

مانند غزالی، از برجسته‌ترین عناصر منظومه فکری ابن‌رشد، انسان‌شناسی اوست. او انسان را سنگ‌بنای تأسیس اجتماع، دولت و نظام سیاسی می‌داند (سلمان، ۱۳۸۵: ص ۲۴۳) و به ضرورت وجود دولت و اجتماع، حکم می‌کند (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ص ۲۲۵-۳۷۱). او نیازهای انسانی را به سه دسته ضروری (عامل قوام انسان)، حاجتی (رفاه و آسایش) و تحسینی (برتری) تقسیم می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م/ الف: ص ۱۴۲-۱۴۳)؛ براساس این نیازها، زندگی بدون دولت موجب نقص انسان است؛ زیرا دولت بر مبنای طبع

انسانی شکل می‌گیرد و دستیابی به سعادت دنیا و آخرت را مدنظر دارد. بنابراین، لازم است انسان درون یک دولت زندگی کند و غایت او به عنوان پایه و اصل دولت و همچنین جزئی از دولت است (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م: ص ۱۴۷-۱۴۸).

### ۳-۵. دولت مقتدر

برآمدن سلجوقیان به کوشش سیاست‌نامه‌نویسانی چون خواجه نظام الملک طوسی و متکلمانی چون امام محمد غزالی امکان‌پذیر شد. از نظر غزالی، امت اصولاً در امور سیاسی، نقش فعالی ندارد (شریف، ۱۳۶۵: ص ۲۵۷-۲۵۸). وی می‌گوید: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است» (غزالی، ۱۳۶۷: ص ۱۰۶). غزالی ابتدا ضرورت عقلی، طبیعی، شرعی و وجود خلیفه یا امام را در رأس امت نشان می‌دهد و مقام خلافت را براساس تفویض قدرت، منبع هرگونه مشروعیتی می‌داند. سپس معتقد است، مقامات عمومی تنها به اعتبار اراده خلیفه معتبر هستند (لائوست، ۱۳۵۴: ص ۱۱۵). او براساس ادله شرعی و فقهی، حاکم مقتدر را در رأس هر قدرتی در جامعه می‌داند (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۴: ص ۵۵) و وجود خلیفه یا امام را منبع مشروعیت مناصب دولتمردان، ایجاد نظم و امنیت در جامعه و جلوگیری از تعدی انسان‌ها به حقوق یکدیگر قلمداد می‌کند؛ زیرا فقدان خلیفه، سبب تعطیلی احکام، تشتت آراء، بروز هرج و مرج و ناامنی و تضییع حقوق مردم می‌شود (متها، ۱۳۸۱: ص ۱۱۴). او سه شرط را برای خلیفه لازم می‌داند: «نسب»، «سلامت» و «عدالت». همچنین معتقد است، تا زمانی که خلیفه وزیران دانا و مشاوران آزموده دارد، کارهای اجتماع بر وفق اصول دین و خرد اداره خواهد شد (عطارزاده، ۱۳۸۸: ص ۷۰). غزالی شرط تازه‌ای را برای خلیفه مقرر می‌کند و آن پرهیزگاری است (عنایت، ۱۳۸۵: ص ۱۵۷)؛ زیرا به دنبال ترکیب سیاست با اسلام است (Kamaruddin, 2004). بدین ترتیب که شرع به جامعه نظم می‌دهد و شریعت توسط نهاد امامت اجرا می‌شود، امامت به قوه قهریه نیاز دارد که این قوه قهریه، سلطنت است (پولادی، ۱۳۸۷: ص ۶۹). از نگاه غزالی، امامت نماد وحدت جمعی است و نظم دنیا و امنیت در جان و مال، جز با سلطان مطاع، حاکم نمی‌شود. وی دلیل این امر را فتنه‌هایی می‌داند که با مرگ شاهان و امامان ظاهر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۳۶-۱۳۷). بر همین اساس، دولتی مقتدر لازم است تا کافه خلق را از ناامنی و بی‌نظمی نجات دهد (لمبتون، ۱۳۸۰: ص ۱۹۴). حاکم مدنظر غزالی دارای دو صفت «قدرت کافه» و «وفاداری به خلیفه» است. با احراز این دو شرط، حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند، وگرنه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد (عنایت، ۱۳۸۵: ص ۱۵۶). بر همین اساس، امام محمد غزالی به



حفظ امنیت اولویت می‌دهد و سلطان را به واسطه کارویژه مهم نظم‌آفرینی، لازم‌الاطاعه می‌داند و خودکامگی او را دلیلی بر اطاعت‌گریزی و نافرمانی مردم نمی‌داند. در حقیقت، اولویت امنیت بر آزادی، موجب بی‌توجهی به حقوق سیاسی مردم در افکار غزالی شده است.

با همه این احوال، غزالی کوشید میان اقتدار مشروع خلیفه و قدرت واقعی امیر یا سلطان سازش به وجود آورد (پولادی، ۱۳۸۷: ص ۶۹). همچنین برای مقابله با آشوب و هرج و مرج، وجود سلطانی هر چند ستمگر را ترجیح می‌دهد و بنیان حکومت قوی را اعلام می‌دارد. به عنوان مثال می‌گوید: «واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بُود؛ زیرا که سلطان، خلیفه خداست. هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببینند، نیارند برخاستن. و نعوذ بالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بود، بی‌شک ویرانی جهان بُود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد. و جور سلطان فی‌المثل صد سال، چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر» (غزالی، ۱۳۶۷: ص ۱۳۱). این سخنان نشان‌دهنده فقدان توجه کافی غزالی به حقوق سیاسی مردم و تأکید بر اطاعت بی‌چون و چرا از حاکم است؛ حتی اگر خودکامه باشد. به عبارت بهتر، در اندیشه غزالی، حقی برای مردمان در گریز از حاکم خودکامه و اعتراض علیه آن وجود ندارد و شورش علیه حاکم را از مصادیق هرج و مرجی می‌داند که در زمانه پراشوب خود تجربه کرده است. با محور قرار گرفتن امر خلافت در اندیشه سیاسی غزالی، او در پی بیان ویژگی‌های توجیه‌کننده ضرورت استقرار و استمرار این مهم برمی‌آید و به چند مورد اشاره می‌کند، که همگی ناظر به امر واقع است:

- ۱) خلافت، مستلزم وجود قدرت لازم برای استقرار نظم است.
- ۲) خلافت، نماینده یا مظهر وحدت تام امت مسلمان و تداوم تاریخی آن است.
- ۳) خلافت، قدرت اجرایی و قضایی خود را از شریعت اسلامی به دست می‌آورد و یگانه نظام سیاسی مشروع در اسلام است (فوزی، ۱۳۶۶: ص ۷۳).

غزالی حکومت و سیاست را در اصل، کار علمای بالله می‌داند و به وضع صدر اسلام و عمل خلفای راشدین استناد می‌کند. ولی در شرایطی که این امر ممکن نباشد، مسئولیت فقها در برابر امر خدا و در مورد برپایی قسط و عدل و قلع ظلم و انکار ظالمان را آن می‌داند که علماء بالله در سنگر عزلت، بدون آنکه خود در جریان سیاست آلوده گردند، رهبری معنوی و ارشاد دولت و مردم را برعهده گیرند و به نقش پناهگاهی مورد اعتماد و مرجعی مطمئن، ایفاگر نقش رسالت انبیاء شوند. نظر به ضرورت چنین نقش امنیت‌بخشی است که غزالی با عنایت به اینکه سیاست بدون دین و فقه و استکبار و دین منهای سیاست سراب است، صحابه و فقها که حکام و قضات زمان او بودند را مورد تمجید قرار می‌دهد. از منظر او سیاست جزئی از فقه است و فقه در

طبقه‌بندی علوم، در ردیف علوم دنیوی است. «حاصل من فقیه، شناختن طریق سیاست و حراست از دنیا است» (غزالی، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۱۷).

غزالی در عین حفظ مقام و شأن خلافت، تقویت سلطنت سلجوقیان را مد نظر داشت تا خلافت عباسی با تکیه بر قدرت نظامی پادشاهان سلجوقی بتواند با تهدیدات عمده مقابله نماید (عنایت، ۱۳۸۵: ص ۱۵۸)؛ زیرا خلافت قدرت اجرایی و قضایی خود را از شریعت اسلامی به دست می‌آورد و یگانه نظام سیاسی مشروع در اسلام است (فوزی، ۱۳۶۶: ص ۷۳). غزالی در باب قدرت و اقتدار بازان‌دیشی کرده و نگاه متفاوتی به امامت و ماهیت دولت نسبت به دوره پیامبر (ص) و خلفای راشدین داشته است (Kirabaev, Al- Janabi, 2019). در حقیقت، حمایت غزالی از دولت مقتدر، ناشی از ناامیدی در استقرار حکومت مطلوب دینی، نگرانی نسبت به سرنوشت امت اسلامی، مصلحت‌سنجی، اجرای احکام اسلامی، وجود ناامنی و شورش در سراسر جهان اسلام بوده است (خاتمی، ۱۳۷۸: ص ۳۵۶). به عبارت بهتر، در نگاه وی، اصل بر لزوم تقویت قدرت متغلب است؛ که گرچه زورگو است و براساس موازین درست و مطلوب روی کار نیامده، اما چون سنی است و از آیین اسلامی به روایت سنی آن در برابر مخالفان اسلام و نیز فرقه‌های اسلامی مخالف جانبداری می‌کند و چون غزالی از نیرو گرفتن مذاهب شیعی نگران بوده است، دفاع از چنین حکومتی را وظیفه خود می‌داند. اما هیچ‌گاه دولت ظالم را تأیید نمی‌کند و معتقد است، شفاعت حضرت رسول به سلطان ظالم نمی‌رسد. او معتقد است، قدرتی بزرگ و پایدار می‌تواند آتش شورش و بی‌نظمی را در جامعه اسلامی فرو بنشاند و امنیت و آرامش را به جامعه برگرداند: «بدان که ولایت داشتن کار بزرگی است، و خلافت حق است در زمین چون بر سبیل عدل بود - و چون از عدل و شفقت خالی بود، خلافت ابلیس بود- لعنه الله- که هیچ سبب فساد عظیم‌تر از ظلم والی نیست...» (غزالی، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۴۸۰).

ابن‌رشد، مردم و حاکم را دارای حقوق و تکالیف متقابل سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌داند (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۱۴۷). از نگاه او، حکومت از جنس تدبیر برای نفوس شهروندان و حل و فصل‌کننده مشکلات اجتماعی است (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م/ب: ص ۱۷۶). او به دو خاستگاه تاریخی و مشروعیت برای حکومت اعتقاد دارد (سلمان، ۱۳۸۵: ص ۲۴۹). او به صراحت بیان می‌کند: «عدل، اساس حکومت و ظلم، آفت آن است» (مجیدی و شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۷) و حاکمان هنگامی که می‌خواهند ثروتی را پخش کنند، باید مساوات را مدنظر داشته باشند (روزنتال، ۱۳۸۸: ص ۱۹۹). به اعتقاد وی، دولت ایده‌آل همان دولت استوار بر شرع است و حاکم ایده‌آل همان خلیفه بوده که سیاستش بر اصول شرعی استوار شده است. سیاست واقعی ناشی از پنج عامل حکمت و عقل کامل، قدرت اقناع، قدرت نیکو تصور کردن امور سیاسی و

قدرت بدنی است. او ورود نظامیان به عرصه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را مضر و فسادانگیز و باعث استبداد می‌داند (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۱۲۱)؛ البته این اندیشه به دموکراسی غربی نزدیک است (Sabeen, 2016: p.209). ابن‌رشد معتقد است، حکومت از جنس تدبیر نفوس برای اعضای شهر و بیان‌کننده رابطه و نسبت زمامدار و مردم و سرزمین معین و حل و فصل‌کننده مشکلات اجتماع است (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۱۰۳). از نگاه وی، مهم‌ترین وظیفه حکومت، تأمین امنیت و ایجاد وحدت میان آحاد مردم است. به زعم ابن‌رشد، حاکم باید از طبقه نخست یا طلایی باشد (فخری، ۱۳۹۸: ص ۱۶۴) و مدینه فاضله آن است که فلاسفه، نظام سیاسی را به دست گیرند (مجیدی و شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۲: ص ۱۶۴). از منظر ابن‌رشد، جامعه غیر فضیلت‌محور چهار دسته است: کرامیه (ثروت اندوز)؛ اجتماع ثروت‌سالاران و ثروت‌ستیزان؛ اجتماع آزادی‌گرایان (به دنبال برابری بردگان با سایرین و آزادی لجام گسیخته هستند)؛ اجتماع استبدادگرا.

ابن‌رشد حکومت فاضله را دارای سه خصلت «حکمت‌مداری» (کمال انسان‌ها و حاکم، سرلوحه حکومت است)، «نیازمداری» (که تأمین نیازهای عمومی مدنظر است) و «تعامل مطلوب مردم با حاکم»، می‌داند. از نگاه او، حاکم باید دارای شرایط عمومی چون عدل و عفت و شرایط اختصاصی چون حکمت باشد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م/ب: ص ۱۳۷-۱۳۸).

علاوه بر آن، سعادت وجه تعیین‌کنندگی دولت است؛ به طوری که پایه‌های مشروعیت آن را می‌ریزد و به آن اقتدار می‌بخشد. از وظایف حاکم، رساندن بهترین خیرها و دفع بزرگ‌ترین شرور است (مجیدی و شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۳). اول چیزی که لازم است رئیس مدینه فاضله آن را بداند ضرورت و وجوب شناخت غایت است (قمی و موسوی‌پور، ۱۳۹۳: ص ۱۳۱). او همچنین اعتقاد دارد، تنها منبع حل و فصل دعاوی، حکومت است و افراد جامعه در آن نقشی ندارند. سیاست فاسد یا مستبدانه، عامل ایجاد حکومت فاسد است که دارای ویژگی‌هایی چون، تلقی افراطی در پیروی از حاکم، غلبه نگرش تک‌بعدی به ارزش‌ها، غلبه مطامع فردی بر منافع عمومی، ولنگاری جنسی و توجه به عزت ظاهری است. بر همین اساس، معیار عمومی سیاست غیرفاضله بر پایه ترس از حاکم و اطاعت بی‌چون و چرا از اوست. به همین دلیل ابن‌رشد بیان کرده است، حاکم باید عادل، با عفت و با حکمت باشد؛ بر همین اساس معتقد است، حاکم باید: بالفطره آماده تحصیل علوم نظری باشد؛ دارای حافظه قوی باشد؛ دوستدار تعلم باشد؛ دوستدار راستی باشد؛ دوری‌کننده از لذت‌های حسی باشد؛ دوستدار مال و ثروت نباشد؛ دارای نفس بزرگ و همت عالی باشد؛ شجاع باشد؛ در او استعدادی باشد که او را به سوی خیرات سوق دهد؛ خطیب فصیح باشد (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۱۴۷).

## ۳-۶. پیوند دین و سیاست

طبق اعتقادات غزالی، انتظار دیانت اسلامی از سیاست، پاسداشت حریم و موازین شرع است (غزالی، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۱۳) و وظیفه سیاست، ساختن جامعه‌ای اخلاقی و هدف حرفه سیاست، استصلاح است (قادری، ۱۳۷۸: ص ۱۰۷). او اذعان می‌دارد که امر به معروف و نهی از منکر، محور اصلی و قطب اعظم دین است و تعطیلی آن مساوی با رکود رسالت و نابودی دین و فراگیری فساد و جهل است (غزالی، ۱۳۹۷: ج ۲، ص ۳۵۷). سیاست مدنظر غزالی کاملاً با گزاره‌های اخلاقی دینی آمیخته است؛ به این مفهوم که هر عمل سیاسی، یک فعل اخلاقی تلقی می‌شود. او همچنین، وظیفه دولت اسلامی را حفظ دین و فرهنگ، جان، عقول و اندیشه‌های مردم، حفظ نسل و اموال مردم می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۵: ص ۲۳). اندیشه سیاسی غزالی مبین آن است که میان دینداری و سیاست‌ورزی جدایی نیست و به نوعی یک رابطه دوطرف است. به این معنا که وظیفه سیاست، حفظ دین است و کنش سیاسی در راستای گسترش و اجرای آموزه‌های دینی انجام می‌شود؛ او وظیفه سیاست را عمل در راستای وظایف دینی می‌داند و سیاست را عرفی یا سکولار در نظر نمی‌گیرد.

ابن رشد مخالف بهره‌گیری ابزاری از دین است. از منظر او دین عامل تلطیف فضای سیاسی است، از تشتت جلوگیری می‌کند و وحدت میان امت را به وجود می‌آورد. ابن رشد در سخنانش به سیاسیون هشدار می‌دهد از دین برای تکفیر دیگران و تحکیم قدرت سیاسی بهره نگیرند. در حقیقت، او پایه‌گذار سیاست سکولار است (Sabeen, 2016: p.209) و تفکیک قلمرو سیاست و دین از نخستین رگه فکری سکولاریسم در غرب عالم اسلامی است (سلمان، ۱۳۹۰: ص ۸۴). ابن رشد قائل به جدایی دین از سیاست است و متفکرین و صاحبان اندیشه را دعوت به جدایی دین از سیاست می‌کند. این نخستین بار است که کسی با این صراحت، جامعه سنتی خویش را به چالش می‌کشد. او معتقد است، صاحبان اندیشه و متفکرین در تمام ملت‌ها و ادیان موجود در شرق، زبان امتزاج دنیا و دین را در این عصر درک کرده‌اند (یاری، ۱۳۹۴: ص ۱۳). او استقلال فلسفه و دین را نیز طرح می‌کند و بیان می‌دارد که سیاست، علمی عملی است و نه نظری (زیویار و همکاران، ۱۳۹۴: ص ۶۷). به اعتقاد او، علاوه بر قوانین بشری، شریعت و وحی نیز دارای جوانب سیاسی هستند و برای زندگی سیاسی الزامی‌اند؛ بر همین اساس، همچنان که انسان شجاع، دارای فضیلت شجاعت و عفت است، عقل و حکمت، رفتار انسان را درباره اندازه و به‌کارگیری این فضایل، تعیین می‌کنند؛ به زعم او، شهر و مدینه نیز چنین هستند (بیگلری و برزگر، ۱۳۹۴: ص ۴۰). همچنین اشاره دارد که کمال عملی فرد، در گرو سهمی است که فرد در کمالات دولتی دارد (قمی و موسوی‌پور، ۱۳۹۳: ص ۱۴۰). بنابراین، در نگاه ابن رشد، شرایع

باید مأخوذ از عقل و وحی باشند؛ در واقع، شریعت و حیانی، آمیخته با عقل است. همان‌گونه که در روش‌شناسی تحقیق بیان شد، روش مقایسه‌ای می‌تواند در زمینه برجسته کردن نقاط افتراق و اشتراک اندیشه‌ها کمک فراوانی به پژوهشگران کند. به همین سیاق، با به کار بردن این روش، مشابهت‌ها و تفاوت‌ها در اندیشه غزالی و ابن‌رشد برجسته گردید. مشابهت‌ها عبارت است از:

(۱) هم غزالی و هم ابن‌رشد در زمانه‌ای می‌زیستند که نیاز به حمایت از دولتی مقتدر و یگانه بیش از پیش احساس می‌شد.

(۲) هر دو متفکر، طبع و روان انسان را ستیزه‌جو و هوادار جنگ می‌دانند. بر همین اساس، معتقد به دولت قدرتمندی هستند که طبع خودخواهانه و شرور انسان را فرونشاند. هر دو اندیشمند، ادله فقهی-شرعی را با سلطنت اسلامی درهم می‌آمیزند و سلطانی ذی شوکت و مقتدر را پیشنهاد می‌کنند.

(۳) در قاموس فکری هر دو، «هیچ‌گاه دو پادشاه در یک اقلیم نمی‌گنجند». به همین دلیل برای اقتدار حاکم، مرز و حصار نمی‌شناسند.

(۴) از دیدگاه هر دو، مشارکت مردم در تأسیس حکومت، تنها در مراحل آغازین است، پس از آن باید از حاکم دنباله‌روی نمایند؛ زیرا هیچ اقتداری فراتر از اقتدار حاکم نیست.

(۵) هر دو واقع‌گرا بوده‌اند و به کارکرد ایجاد امنیت توسط دولت تأکید می‌کنند. در دانش سیاسی، منظور از واقع‌گرایی، توجه به ساز و کارهای حاکم بر کنش سیاسی و توجه به الزامات حکمرانی است. بر همین اساس، یکی از وظایف حاکم ایجاد نظم و امنیت است که در چارچوب واقع‌گرایی سیاسی به عنوان وجه عمومی دولت تعریف می‌گردد و در صورتی که دولتی نتواند امنیت را ایجاد کند، میان صورت ذهنی دولت در افکار مردمان با دولت مستقر، تعارض ایجاد می‌گردد؛ زیرا دولت نتوانسته است، یکی از مهم‌ترین کارکردهای خود را به منصفه ظهور برساند. بنابراین، با بحران مشروعیت روبرو می‌شود. به عبارت دیگر، تعارض میان مدل ذهنی و عینی دولت در اندیشه مردم، منجر به بحران مشروعیت دولت می‌گردد.

علی‌رغم وجود شباهت، نقاط افتراقی نیز مشاهده می‌شود که این نقاط بیش از همه باعث شکل‌گیری مسیرها و نتایج متفاوتی در اندیشه آنان شده است.

(۱) غزالی حقایق والا را به عرفان نسبت می‌دهد، اما ابن‌رشد آن را منسوب به فلسفه می‌کند. بر همین اساس گفتمان حاکم بر اندیشه ابن‌رشد، ترکیب دین با فلسفه و در غزالی، ترکیب شریعت با طریقت است.

(۲) غزالی انسان را عبارت از جسم مادی و روح می‌داند؛ اما ابن‌رشد به‌طور دقیق به این موضوع نمی‌پردازد و انسان را در ساحات مختلف، سنگ بنای تأسیس اجتماع، دولت و نظام سیاسی می‌داند

(نصیری فر، ۱۳۹۱: ص ۱۲۵).

۳) ابن رشد برخلاف غزالی تلاش می‌کند تا حوزه دین و فلسفه را به هم نزدیک کند و از آزادی فلسفه دفاع نماید (یاری، ۱۳۹۴: ص ۱۳۱).

۴) غزالی به دنبال سیاست دینی است و به وجود رابطه میان دین و سیاست معتقد است؛ اما ابن رشد معتقد به جدایی این دو است؛ که سنگ بنای سکولاریسم در تفکر اسلامی را بنا می‌نهد.

۵) به واسطه وجود هرج و مرج، هر دو لاجرم به دولت مقتدر تن می‌دهند، غزالی آن را مشروع می‌داند؛ اما ابن رشد دولت مستبد را ذیل مدینه فاسد قرار می‌دهد.

۶) ابن رشد معتقد به حکومت حکماست؛ اما غزالی همچون صدر اسلام، علمای باله را دارای حق مشروع حکمرانی می‌داند.

۷) غزالی با هدف جلوگیری از هرج و مرج، تعامل با حاکم خودکامه را تجویز می‌کند و حتی اطاعت از او را ضروری می‌داند؛ اما ابن رشد حاکم خودکامه را بر نمی‌تابد و از آن دوری می‌کند که منجر به تبعید و کناره‌گیری چندین ساله او از قدرت سیاسی می‌شود.

۸) همچون ابن رشد، اولویت غزالی حفظ امنیت و مقابله با شورش و ناامنی در جامعه اسلامی است، اما غزالی ظلم حاکم را بر ظلم رعیت نسبت به یکدیگر، ترجیح می‌دهد و از حقوق سیاسی مردم سخن نمی‌گوید. در نقطه مقابل، ابن رشد معتقد به حقوق متقابل مردم و حاکم است و رعایت حقوق مردم را شرط سیاست‌ورزی فاضله و ظلم به مردم را از مصادیق مدینه فاسد می‌داند.

۹) غزالی معتقد به هیبت و اقتدار حاکم است و ترس مردم از حاکم را، به عنوان ویژگی‌های حاکم مطلوب تعبیر می‌کند. در حالی که ابن رشد ترس از حاکم را از مصادیق حکمرانی فاسد و مدینه ضاله می‌داند. او تعامل امت با حاکم را بر ترس امت از حاکم ترجیح می‌دهد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ادبیات نظری موجود در باب فلسفه حکومت نشان داد؛ پنج «نظریه دولت مطلقه»، «نظریه دولت مشروطه»، «نظریه اخلاقی دولت»، «نظریه طبقاتی دولت» و «نظریه دولت کثرت‌گرا» در حوزه اندیشه سیاسی و در باب دولت وجود دارد. نتایج حاکی از آن است که دولت مقتدر موجود در آرای سیاسی ابن رشد و امام محمد غزالی در مورد دولت، به نظریه دولت مطلقه نزدیک‌تر است. در نظر این دو متفکر، حاکمیت حاکم، مطلق و الهی است و همه کارکردهای دولت را در خود جمع دارد. بر همین اساس، فرضیه اصلی

پژوهش، مبنی بر وجود اشتراک نظر دو اندیشمند در مورد حمایت از دولت مقتدر، اثبات می‌گردد. همچنین به واسطه تجربه زمانه پر آشوب، هر دو اندیشمند معتقد به اولویت حفظ امنیت بر آزادی مردم هستند. اما غزالی اطاعت از حاکم، حتی سلطان خودکامه را ضروری می‌داند و ترس از حاکم را از نشانه‌های هیبت خلیفه قلمداد نموده و حق شورش و مقابله را از مردم سلب می‌کند. او به واسطه شرایط ناامن سرزمین‌های اسلامی از رعایت و پرداختن به حقوق مخالفین چشم‌پوشی می‌کند. در حالی که ابن‌رشد دارای نظر متساهل‌تری نسبت به حقوق سیاسی مردم است و معیار عمومی سیاست غیرفاضله را وجود حاکم فاسد، ترس مردم از حاکم و اطاعت بی‌چون و چرا از او می‌داند. بر همین اساس ابن‌رشد حاکم مستبد یا خودکامه را ذیل مدینه فاسد قرار می‌دهد.

از نظر غزالی امت اصولاً در امور سیاسی، نقش فعالی ندارد، اما ابن‌رشد مردم را جزئی از دولت می‌داند و لاجرم برای آنها در سیاست‌ورزی نقش قائل است؛ به‌طوری که قدرت اقتناع مردم توسط حاکم را از اصول پنج‌گانه سیاست‌ورزی می‌داند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت جلب رضایت مردم توسط حاکم، از اصول مورد تأکید ابن‌رشد برای ساخت مدینه فاضله سیاسی است و تعامل مردم با حاکم و رعایت حقوق سیاسی ایشان را ضروری می‌داند.

علی‌رغم داشتن تجربه مشترک در زمانه پر آشوب و نگرش منفی به ذات بشر، فلسفه سیاسی غزالی در لفافه‌ای از ترکیب شرع- فقه و حاکم مقتدر پیچیده شده است. به عبارت دقیق‌تر، حاکم برخاسته از آن، نماینده خدا و مسئول سعادت دین و دنیای اتباع خود است و انتقاد از حاکم به منزله مقابله با شریعت تلقی می‌شود، که هم دین و هم دنیای مردم را به خطر می‌اندازد. در اندیشه او، تفکیک کارکردی میان شریعت و اصول حکومت مشاهده نمی‌شود. غزالی در بیان استدلال خود بر ضرورت تشکیل دولت- برخلاف اندیشه سیاسی کسانی که جامعه سیاسی را نشأت گرفته از نوعی قرارداد جمعی پنداشته‌اند- وجود نظام سیاسی و دولت را به دین ارتباط می‌دهد و آن را دارای ریشه الهی می‌داند. در حالی که ابن‌رشد، منشأ دولت را در طبیعت بشر جستجو می‌کند و به ضرورت وجود دولت و اجتماع، حکم می‌دهد که نشانه‌ای از جدایی میان دین و سیاست است. برخلاف غزالی، ابن‌رشد به حقوق سیاسی مردم معتقد است و وجود دولت را ضروری می‌داند. ابن‌رشد مخالف بهره‌گیری ابزاری از دین است (سکولاریسم)؛ اما غزالی سلطنت را مشروعیت دینی داده است و آن را تئوریزه می‌کند. ابن‌رشد مردم و حاکم را دارای حقوق متقابل و ترس از حاکم را از مصادیق سیاست‌ورزی مفسدانه یا مدینه فاسد می‌داند.

با توجه به نتایج به دست آمده از مقایسه تفکرات هر دو دانشمند می‌توان گفت، جغرافیای زیست ابن‌رشد

در اندلس بر افکار او تأثیر داشته است و مفاهیمی همچون حقوق سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مردم در اندیشه سیاسی او وجود دارد؛ که مقدمه‌ای بر شروع حکمرانی مردمی و توجه به حق شهروندی است. توجه به حقوق مردم و رعایت این حقوق توسط حاکم از مفاهیم پایه و اصلی مردم‌سالاری است که امروزه در چارچوب دموکراسی تبیین می‌شود و اندیشمندانی چون جان لاک<sup>۱</sup> انگلیسی و روسوی<sup>۲</sup> فرانسوی را به عنوان اصحاب قرارداد معرفی می‌کنند؛ زیرا مردم را دارای حق سیاسی می‌دانند. در حالی که چندین سده پیش از ایشان، ابن‌رشد از حقوق مردم سخن می‌گوید و رعایت آن را توسط حاکم، لازم می‌شمرد. این وجه از اندیشه ابن‌رشد با آرای سیاسی غزالی متفاوت است؛ بنابراین، قسمت دوم فرضیه پژوهش، مبنی بر توجه به نقش مردم در سیاست در آرای ابن‌رشد و فقدان این نقش در آرای غزالی، اثبات می‌شود.

---

1. John Locke

2. Jean Jacques Rousseau



## منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۸۴). *تهافت التهافت*. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: جامی.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۸ م/ الف). *تلخیص السیاسة*. ترجمه حسن مجید، و فاطمه کاظم العبیدی. بیروت: دارالطبیعه.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۸ م/ ب). *الضروری فی السیاسة*. مختصر کتاب السیاست لافلاطون. احمد شحلان. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۲۰۰۲ م). *تلخیص السیاست الافلاطون (محاوړه الجمهوریت)*. حسن مجید و فاطمه کاظم العبیدی. بیروت: الطبیعه، چاپ دوم.
- ابوعلی، سبکیه؛ قاسم پور، حسن (۱۳۹۴). بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن سینا و ابن رشد در باب نفس. حکمت و فلسفه، ۱۱(۳): ۷-۲۴.
- اسماعیلی، محمد مهدی؛ عباسی، میثم (۱۳۹۷). تأملی در اندیشه سیاسی غزالی با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسی اسپرینگز. *سیاست*، ۴۸(۳): ۵۵۱-۵۷۰.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۵). *آموزش دانش سیاسی*. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- بهرامی‌نیا، امید؛ خضری، سید احمد رضا (۱۳۹۸). جایگاه اسماعیلیه در آرای خواجه نظام‌الملک و غزالی. *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، ۹(۳۳): ۷۷-۹۶.
- بیگلری، احمد؛ برزگر، ابراهیم (۱۳۹۴). ابن رشد و دانش سیاسی. *سیاست متعالیه*، شماره ۱۱: ۲۷-۴۶.
- بیگی، محمد حسن (۱۳۹۶). کاربست نظریه بسیج منابع در تبیین جنبش اجتماعی مرابطون. *تاریخ اسلام*، ۷(۲۷): ۵-۲۳.
- پارسا، علیرضا (۱۳۹۵). واکاوی روش تأویلی ابن رشد. *پژوهش فلسفی*، ۱۰(۱۹): ۱۱۵-۱۳۲.
- پارسانیا، حمید؛ واقفی، میثم (۱۳۹۲). روش‌شناسی اندیشه اجتماعی ابن رشد. *اسلام و مطالعات اجتماعی*، شماره ۱: ۵۲-۸۵.
- پولادی، کمال (۱۳۸۷). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*. تهران: نشر مرکز.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰). صوفی شالوده‌شکن؛ غزالی و واسازی عارفانه متن. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۷(۱): ۳۹-۵۴.
- توانا، محمد علی؛ آذرکمند، فرزاد (۱۳۹۴). مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در آن در اندیشه امام محمد غزالی و توماس هابز. *سیاست نظری*، شماره ۱۷: ۴۹-۷۶.
- جوادی، محسن؛ شکراللهی، نادر (۱۳۸۷). بررسی و نقد دیدگاه ابن رشد در چگونگی ضرورت نبوت و شناخت آن. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۹(۴): ۴۷-۶۸.
- حسین‌زاده، مهدی (۱۳۸۹). تأثیر فلسفه ارسطو بر فیلسوفان اسلامی تا ابن رشد. *غرب‌شناسی بنیادی*، ۱(۱): ۲۵-۴۶.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ مشهدی، تکتم (۱۳۹۲). بررسی مسئله تعارض میان عقل و دین از نگاه ابن رشد و ملاصدرا. *فلسفه دین*، ۲(۲): ۳۵-۵۷.
- حسینی، سید حسن (۱۳۸۹). اندیشه پیشرفت در فلسفه ابن رشد و روشن‌اندیشی. *اسلام‌پژوهی*، شماره ۴: ۱-۲۵.
- خاتمی، محمد (۱۳۷۸). *آیین اندیشه‌های خودکامگی*. تهران: طرح نو.

- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۱). چیستی سعادت و اقسام آن از نگاه غزالی. *پژوهش‌نامه اخلاق*، ۵(۱۸): ص ۱۰۳-۱۲۴.
- داورپناه، ابوسعید؛ علوی، سید حمیدرضا؛ رستمی نسب، عباسعلی (۱۳۹۰). *جسم، روح و نفس از دیدگاه امام محمد غزالی. ادیان و عرفان*، ۴۴(۱): ص ۶۳-۴۹.
- دبیری مهری، امیر (۱۳۸۳). غزالی: فقه رئالیست. *خردنامه روزنامه همشهری*، شماره ۳۷.
- روزنتال، اروین آیزاک یاکوب (۱۳۸۸). *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، طرحی مقدماتی*. ترجمه علی اردستانی. تهران: قومس، چاپ دوم.
- زند سلیمی، خالد؛ هوشنگی، حسین (۱۳۹۴). بازسازی و تحلیل چهار الگوی خداآوری در آثار غزالی. *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۱۳(۲۶): ص ۱۱۳-۱۳۴.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۸). *ما چگونه ما شدیم؟ ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران*. تهران: روزنه، چاپ هفدهم.
- زیویار، فرهاد؛ مجیدی، ابراهیم؛ اعتمادی، امیر (۱۳۹۴). شریعت در فلسفه سیاسی ابن رشد. *پژوهش‌های علم و دین*، شماره ۶: ص ۶۱-۷۸.
- سلمان، محمد (۱۳۸۵). *اندیشه سیاسی ابن رشد. علوم سیاسی*، ۹(۳۶): ص ۲۳۹-۲۶۸.
- سلمان، محمد (۱۳۹۰). *اندیشه سیاسی ابن رشد. قم: موسسه بوستان کتاب*.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*. ترجمه نصراله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۰). *روش تحقیق در علوم سیاسی*. تهران: قومس.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۸). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر، چاپ دهم.
- طوسی نصرآبادی، محمد؛ زندی، بهمن؛ محمودی بختیاری، بهروز؛ فامیان، علی‌رضا (۱۳۹۸). *ادب زبانی در متون تعلیمی امام محمد غزالی. پژوهش‌های زبانشناسی تطبیقی*، ۹(۱۷): ص ۲۱۹-۲۳۷.
- عطارزاده، مجتبی (۱۳۸۸). *دین سیاسی یا سیاست دینی از نگاه امام محمد غزالی. تحقیقات سیاسی و بین‌المللی*، شماره ۲: ص ۵۷-۷۸.
- علم‌الهدی، سید علی (۱۳۸۴). *بررسی انتقادات ابن رشد بر ابن سینا در مباحث فلسفه اولی (متافیزیک)*. *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، شماره ۶: ص ۱۰۹-۱۲۸.
- عنایت، حمید (۱۳۸۵). *نهادهای اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*. تهران: انتشارات روزنه.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۱). *علم‌الدینی (الرساله الدنیه)*. ترجمه زین‌الدین کیایی‌نژاد، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۲). *شک و شناخت (المنقذ من الضلال)*. ترجمه صادق آینه‌وند. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۷). *نصیحة الملوک*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: هما.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۹۷). *کیمیای سعادت*. به تصحیح احمد آرام. تهران: انتشارات گنجینه، ج ۱-۲.
- غزالی، ابوحامد (بی‌تا). *فضائح الباطنیة*. تحقیق نادى فرج درویش. قاهره: الازهر.
- فاخوری، حنا؛ جر، خلیل (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه عبدالصمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- چاپ چهارم.
- فتاحی اردکانی، احسان (۱۳۸۸). *مقایسه دفاعیه‌های خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد از فلسفه (مسأله بساطت واجب)*.

- فلسفه و کلام، شماره ۸۳، ص ۸۷-۱۲۰.
- فخری، ماجد (۱۳۹۸). *ابن رشد زندگی، آثار و تاثیر او*. ترجمه محمدحسن بخشی فعله. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- فوزی، نجار (۱۳۶۶). سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی. ترجمه فرهنگ رجایی. معارف، ۴(۳): ص ۴۷۰-۴۹۴.
- فیرحی، داود (۱۳۸۳). روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد. *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۶۳، ص ۵۹-۹۱.
- فیرحی، داود (۱۳۹۵). *تاریخ تحول دولت در اسلام*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰). *اندیشه سیاسی غزالی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸). *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات سمت.
- قائمی، علی (۱۳۶۸). *روش تحقیق با تاکید بر مکتب‌شناسی*. تهران: هما.
- قمی، محسن؛ موسوی‌پور، سید محمدحسین (۱۳۹۳). واکاوی مسئله سیاست از دیدگاه ابن رشد. *آیین حکمت*، شماره ۲۱: ص ۱۲۱-۱۵۱.
- لانوست، هانری (۱۳۵۴). *سیاست و غزالی*. ترجمه مهدی مظفری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- لمبتون، آن (۱۳۸۰). *دولت و حکومت در اسلام*. سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم. ترجمه و تحقیق سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی. تهران: عروج، چاپ دوم.
- متها، فاروق (۱۳۸۱). *غزالی و اسماعیلیان*، مشاجره بر سر عقل و مرجعیت در اسلام سده‌های میانه. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه‌روز.
- مجیدی، حسن؛ شفیعی قهفرخی، امید (۱۳۹۱). مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن رشد و آکوئیناس. *دانش سیاسی*، ۱۵(۸): ص ۱۲۷-۱۶۱.
- مجیدی، حسن؛ شفیعی قهفرخی، امید (۱۳۹۲). سیاست در حکمت عملی ابن رشد قرطبی. *جستارهای سیاسی معاصر*، شماره ۲: ص ۱۴۵-۱۶۹.
- محرمانی، فریبرز (۱۳۸۹). بررسی تاثیر اندیشه ایرانی‌شهری بر آرای سیاسی امام غزالی. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۵(۴): ص ۱۷۳-۲۰۵.
- محمدی‌کیا، طیبه (۱۳۹۸). شهر مطلوب «غزالی» آرمانشهری بر مدار اصلاح. *پژوهش سیاست‌نظری*، شمار ۲۵: ص ۲۲۵-۲۴۷.
- محمودپور، سعید؛ دانش شهرکی، حبیب‌الله؛ فاضلی، سید احمد (۱۳۹۹). تاثیر ابن رشد بر حیات فلسفی غرب در آستانه رنسانس. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۵(۲۷): ص ۲۳۵-۲۵۴.
- نصیری‌فر، صدیقه (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی علم و دین از منظر غزالی و ابن رشد*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- یاری، یاسمن (۱۳۹۴). بررسی اندیشه فرح انطون در کتاب ابن رشد و فلسفه او (براساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلانف). *مطالعات تاریخ فرهنگی*، شماره ۲۳: ص ۱۱۷-۱۳۷.
- یلدرم، انور (۱۳۸۱). *ابن تومرت و موحدون*. ترجمه وهاب ولی. *تاریخ اسلام*، ۴(۹).

- Kamaruddin, R. (2004). Politics in the Works of Al- Ghazali. *Intellectual Discourse*, 12(2): p.143-61.
- Kirabaev, N. & Al- Janabi, M. (2019). Plitical Philosophy of Al- Ghazali. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 329: p64-61. URL= 125911775.pdf
- Moussa, M. (2012). *A Discourse Analysis of Muhammed al- Ghazali, Thought: Between Traditional and Renawal*. P.h.D., Thesis. University of Exeter.
- Sabeen, A. (2016). The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroesand the Emperor of Dante. *Labyrinth*, 18(2): p. 231-209.
- Shahidipak, M.R. (2015). Averroes and His Using Platos Republic in History. *Journal of Social Science and Humanities*, 1(3).