
مطالعه تطبیقی «تحلیل فرهنگی نظام سیاسی اسلام» در دیدگاه امام محمد غزالی و برتراند بدیع

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

منصور طبیعی^۱

می‌نا زردشت^۲

چکیده

شکل‌گیری نظام‌های سیاسی به پدیده اجتماعی اولیه‌ای مرتبط است که در همه جوامع به صورت نطفه‌ای وجود داشته است و به شکل ویژگی‌های فرهنگی خاص هر جامعه نمود پیدا کرده و شکلی خاص به نظام سیاسی آن جامعه می‌بخشد. در این مقاله تلاش شده است تا ویژگی‌های فرهنگی جوامع اسلامی و تأثیر آن بر نظام سیاسی، در نگاه امام محمد غزالی و برتراند بدیع بررسی شده و مورد مقایسه قرار گیرد. هدف از این مطالعه دستیابی به شناخت بیشتر در خصوص بنیان‌های نظام سیاسی جوامع اسلامی، به خصوص جامعه ایران و امکان ریشه‌یابی دقیق‌تر مسائل می‌باشد. این مقاله برای بررسی رویکرد بدیع و غزالی از روش مقایسه‌ای بهره گرفته است. بر اساس داده‌های به دست آمده، تحلیل فرهنگی بدیع از نظام‌های سیاسی، با نظریه امام محمد غزالی در خصوص نظام سیاسی اسلام، تا حد زیادی تطابق داشته و ویژگی‌هایی چون جمع‌گرایی، منفعت عمومی، عمل سیاسی در جهت نیل به سعادت و مواردی از این دست، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مشترک نظام سیاسی اسلام، با توجه به بنیان‌های فرهنگی آن می‌باشد.

واژگان کلیدی: غزالی، برتراند بدیع، تحلیل فرهنگی، نظام سیاسی، اسلام، تطبیق.

۱. عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز؛ (نویسنده مسئول) mtabiee@rose.shirazu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز؛ minazardosht@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

اندیشه‌های جامعه‌شناختی برای مدت‌های مدیدی تحت سیطره این فرضیه جهان‌شمول قرار داشت که تجربه غربی شکل‌گیری و توسعه نظام‌های سیاسی، قابل‌تعمیم به همه نقاط جهان است. بر اساس این نگرش سیاهه‌ای از ویژگی‌هایی وجود دارد که در همه‌جا به جامعه‌شناسی سیاسی یکسانی ختم می‌شود و در حوزه حکومت به همان شکلی می‌رسد که جوامع صنعتی بدان رسیده‌اند. بدین‌سان چنین باور می‌شد که می‌توان همه امور را بر پایه ثابتی شناخت، توضیح داد و پیش‌بینی کرد (بدیع، ۱۳۹۱: ۹).

در مقابل، به‌زعم مردم‌شناسان کلاسیک و جامعه‌شناسان تاریخی، شکل‌گیری نظامات سیاسی به پدیده اجتماعی اولیه‌ای مرتبط است که در همه جوامع به‌صورت نطفه‌ای وجود داشته است (بدیع و بیرن‌بوم، ۱۳۹۲: ۷). بررسی آثار جامعه‌شناسانی چون وبر^۱، دورکیم^۲ و پارسونز^۳ نیز ما را به این سمت هدایت می‌کند که شناخت انواع پدیده‌های اجتماعی - سیاسی مستلزم توجه به امر فرهنگی و نقش مهم نظامات فرهنگی در شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی و سیاسی است (بندیکس^۴، ۱۳۸۸؛ دورکیم، ۱۳۸۷؛ بدیع، ۱۳۷۶).

بر این اساس، برداشت جامعه‌شناسی از مفهوم فرهنگ، جهتی خاص به تحلیل نظام‌های سیاسی می‌بخشد. در درجه اول این امر مستلزم روشن ساختن نشانه‌های فرهنگی، یعنی همان نظام‌های معنایی است که در درون جامعه، ادغام شده و در طول تاریخ شکل گرفته‌اند و اینک کارکرد نظارت بر تحول اجتماعی و سیاسی را بر عهده دارند. پس از آن، لحاظ این نشانه‌های فرهنگی باید خود زمینه‌ساز ارائه تعریفی از محتوا و جهت‌های مختلف موضوع‌های اجتماعی باشد، که خود ویژگی بخش حوزه‌های فرهنگی هستند. بدین ترتیب این نشانه‌های فرهنگی کمک می‌کنند تا چهره خاص هر نظام سیاسی و بداعت‌های آن را مد نظر قرار دهیم (بدیع، ۱۳۷۶: ۸۷).

بر این اساس باید گفت که ضرورت انجام تحلیلی فرهنگی بدین صورت در خصوص نظامات سیاسی اسلامی وجود دارد؛ چراکه در جهان اسلام هنوز هم بیشتر از هر جای دیگر

1. Weber
2. Durkheim
3. Parsons
4. Bandix

تنوع در رژیم‌ها و اعمال سیاسی به چشم می‌خورد؛ که خود اقتضای مطالعه و تفسیر مورد به مورد دقیق‌تری دارد (بدیع، ۱۳۹۱: ۱۰).

اندیشمندان و نظریه‌پردازان مختلفی در این خصوص به بحث و بیان نظر پرداخته و تحلیل‌های فرهنگی گوناگونی پیرامون نظامات سیاسی ارائه کرده‌اند. در رویکردهای اجتماعی-سیاسی این متفکران که هر یک از دیدگاهی متنوع به بررسی این امر پرداخته‌اند، اشتراکات و مشابهت‌های نظری فراوانی وجود دارد. یکی از این افراد برتراند بدیع^۱ است. مباحث و اندیشه‌های او به دلیل ایجاد طرحی نو و بهره گرفتن از روش بدیع جامعه‌شناسی تاریخی برای تحلیل فرهنگی نظام سیاسی، مورد توجه قرار گرفته و در امر تحلیل فرهنگی اجتماعی نظام‌های سیاسی، کمک شایانی به این پژوهش می‌نماید. از جمله اینکه برتراند بدیع می‌کوشد نشان فرهنگی جوامع مختلف را تعیین نموده و بر اساس آن به تحلیل نظام سیاسی برآمده از نشان اجتماعی فرهنگی جامعه نائل آید.

همچنین یکی دیگر از متفکران بنام جهان اسلام، ابو حامد محمد غزالی است که به تحلیلی جامعه‌شناختی از نظام سیاسی عصر خود پرداخته‌است؛ به گونه‌ای که با تحلیل واقعیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر خویش قصد دارد طرحی نو از نظامات سیاسی جوامع اسلامی ایجاد کند. بر این اساس نویسنده مقاله بر آن شد تا با بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای آرای این دو اندیشمند، به درک عمیق‌تری از بنیان‌ها و ویژگی‌های اجتماعی فرهنگی نظامات سیاسی در جوامع اسلامی نائل آید.

اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف از نگارش این مقاله آشنایی با اندیشه‌های برتراند بدیع و ابو حامد محمد غزالی و مقایسه دیدگاه این دو اندیشمند در خصوص بنیان‌ها و ویژگی‌های فرهنگی اجتماعی نظامات سیاسی اسلامی، باهدف کسب شناخت عمیق‌تر از این نهاد پراهمیت اجتماعی است. بر اساس این هدف، سؤالات اصلی این پژوهش بدین شرح است:

۱- بنیان‌ها و ویژگی‌های فرهنگی- اجتماعی نظامات سیاسی در جوامع اسلامی از دیدگاه برتراند بدیع شامل چه مواردی است؟

- ۲- بنیان‌ها و ویژگی‌های فرهنگی - اجتماعی نظامات سیاسی در جوامع اسلامی از دیدگاه ابو حامد محمد غزالی شامل چه مواردی است؟
- ۳- ویژگی‌های فرهنگی که برتراند بدیع و امام محمد غزالی، به‌عنوان اساس نظام سیاسی اسلام قائل می‌شوند چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد؟

پیشینه پژوهش

پیشینه حضور اندیشه‌های برتراند بدیع در ایران به ترجمه کتاب‌های این اندیشمند توسط مترجم برجسته، احمد نقیب‌زاده باز می‌گردد. لازم به ذکر است که تا کنون پژوهشی با موضوع تحلیل و بررسی اندیشه‌های بدیع و یا مقایسه تحلیلی بین اندیشه‌های او و سایر اندیشمندان انجام نشده است. در خصوص امام محمد غزالی اما باید گفت تحقیقات متعددی پیرامون زندگی، آثار و اندیشه‌های وی با موضوعات مختلف در دنیای اسلام و خارج از آن، در ایران و سایر کشورها انجام شده است. برخی از این تحقیقات به‌صورت کلی تمامی آثار و اندیشه‌های غزالی را مورد مطالعه قرار داده و برخی به‌صورت خاص، به موضوعی مشخص پرداخته‌است؛ که در این نوشتار پیرامون بعضی از این آثار به اختصار بحث شده‌است.

یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین پژوهش‌های صورت گرفته در مورد غزالی، کتاب سیاست و غزالی اثر هانری لائوست^۱ (۱۳۵۴) است. کتابی نیز با عنوان *غزالی‌نامه* توسط استاد جلال‌الدین همایی در احوال و افکار ابو‌حامد محمد غزالی به فارسی نگاشته شده است. همچنین کتابی با عنوان *اندیشه سیاسی غزالی* توسط حاتم قادری در سال ۱۳۷۰ به چاپ رسیده است که در آن، نویسنده به بررسی آراء و اندیشه‌های سیاسی غزالی در آثار مختلف او پرداخته است. کتاب *سیاست و اجتهاد در اندیشه غزالی و امام خمینی (ره)* که در سال ۱۳۸۸ توسط سید حسین یوسفی فخر به چاپ رسیده است نیز به بررسی آراء فقهی و سیاسی امام محمد غزالی می‌پردازد. همچنین استاد عبدالحسین زرین‌کوب کتابی با عنوان *فرار از مدرسه* تألیف نموده که یکی از دقیق‌ترین کتب درباره غزالی است. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۷۵) نیز کتابی با عنوان *منطق و معرفت در نظر غزالی* تألیف کرده که در آن آراء فلسفی و منطقی این اندیشمند را مورد

1 Henri Laoust

مطالعه قرار داده‌است. تحقیقی با عنوان «بررسی اندیشه سیاسی امام محمد غزالی» که در سال ۱۳۹۲ توسط فرامرز حیدری صورت گرفته، به واکاوی اندیشه سیاسی امام محمد غزالی در چگونگی استفاده از منابع درون‌دینی برای امکان زیست بهتر جامعه معاصر خویش پرداخته‌است. تحقیقاتی با همین موضوع توسط محققان دیگری مانند سیدعلی محمودی (۱۳۸۷)، مجتبی عطارزاده (۱۳۸۸) و سید حسین یوسفی فخر (۱۳۸۳) انجام شده است. به گفته محمدی‌کیا (۱۳۹۸)، ایلیا پاولوویچ پتروشفسکی^۱ در کتاب *اسلام در ایران* (۱۳۶۳) و جواد طباطبایی (۱۳۷۷) در کتاب *درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران* نیز اندیشه سیاسی امام محمد غزالی را بیشتر به مسائل سیاسی زمانه و زندگی وی نسبت داده‌اند. همچنین کتب فراوانی به موازات مطالعه تاریخ تمدن یا تاریخ فلسفه اسلامی، آرا و نظریات غزالی را مورد توجه قرار داده‌اند. از آن جمله کتاب *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، نوشته حنا الفاخوری و خلیل البحر است که هم به اوضاع زمانه امام محمد غزالی پرداخته و هم به برخی اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی و دینی او. همچنین کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* (۱۳۵۲) از هنری کربن^۲ نیز در این زمینه تألیف شده است.

بررسی پیشینه پژوهشی موجود نشان می‌دهد مطالعه آثار غزالی از منظر جامعه‌شناسی تاریخی و تحلیل فرهنگی نظام سیاسی اسلام تا به حال انجام نشده است. این مطالعه از آن‌رو حائز اهمیت است که غزالی از بزرگ‌ترین اندیشمندان اسلامی در ایران و جهان بوده و آثار و اندیشه‌های او از منابع دارای اولویت برای تحقیق در باب جوامع اسلامی و ویژگی‌های فرهنگی نظام سیاسی اسلام محسوب می‌شود. همچنین اگرچه مقایسه‌ها و مطالعات تطبیقی بین نظریات غزالی و اندیشمندان مختلف انجام شده، اما تا به حال مقایسه‌ای بین اندیشه‌های غزالی و برتراند بدیع به عنوان یکی از اندیشمندان حائز اهمیت در حوزه تحلیل فرهنگی نظامات سیاسی انجام نشده است.

ملاحظات نظری

دیدگاهی در جامعه‌شناسی وجود دارد که فرهنگ را به‌مثابه نوعی همبستگی در نظر می‌گیرد که نتیجه تمامی رفتارهای جمعی بوده و طی جریانی از اندیشه‌ها یا ایجاد شبکه‌ای از سمبل‌ها

1 Ilya Pavlovich Petrushevsky

2. Henry Corbin

محقق می‌شود؛ یعنی یک نظام معنایی برای افراد شکل می‌دهد و به فرهنگ به‌مثابه علمی تفسیری برای یافتن معانی ذهنی انسان‌ها می‌نگرد. در این نگاه فرهنگ همان آداب و رسوم نیست؛ بلکه ساختارهایی است که طی آن، انسان‌ها به تجربه خود شکل می‌دهند. همچنین نظام سیاسی به طرق مشخص، صحنه‌ای است که این ساختارها به‌گونه‌ای ممتاز در آن دخالت پیدا می‌کنند (بدیع، ۱۳۷۶: ۲۳). نظریاتی نیز در این خصوص وجود دارد که از برجسته‌ترین آن‌ها می‌توان به نظریات ماکس وبر، پارسونز و آیزنشتاد^۱ اشاره کرد.

جامعه‌شناسی وبری ما را تا حد زیادی به نشانه‌شناسی فرهنگی نزدیک می‌کند و معنا در روابط متقابل را مورد توجه قرار می‌دهد؛ همان‌جایی که عرصه ورود فرهنگ است. تحلیل وبر از سلطه، ما را به تاریخی وارد می‌کند که نه تنها به فرد توجه دارد بلکه به روابط قدرتی که بین گروه‌ها منفعت مادی یا معنوی خاصی را سازمان می‌دهد نیز توجه می‌کند. این رقابت برای همیشه جریان ندارد و نهایتاً سلطه یکی از آن‌ها را به دنبال خواهد داشت و سپس الگوی رفتاری و ارزش‌های گروه مسلط، به صورت منبع تعهدات شخصی برای هر فرد آن جامعه درخواستی خواهد آمد. از آن جمله می‌توان موارد ذیل را ذکر کرد: موضوع یونکرها در شکل‌گیری فرهنگ پروسی یا باسوادان کنفوسیوسی که بر راهبان سلطه یافتند (همان: ۳۰-۳۱).

در بنیان جامعه‌شناسی پارسونزی نیز همان انگاره نشانه‌شناسی فرهنگ پیدا می‌شود. بر اساس نظریه پارسونز این ساختارهای معنایی برگرفته از فرهنگ هستند که بر دگرگونی‌های اجتماعی نظارت داشته و به نوآوری جهت می‌دهند. بدین‌سان جامعه‌شناسی تاریخی باید ساختارهای معنایی را برپا داشته و بگوید چرا و چگونه پاره‌ای الزامات و بعضی شرایط کنش اجتماعی این ساختارها را به جلو برده، شکل داده و مشخص کرده است. برای مثال «تمایزگذاری» به‌عنوان معنایی که به عمل داده می‌شود، از هیچ و پوچ پدید نیامده است؛ بلکه از عمل اجتماعی مرتبط با تاریخ رم و یا تاریخ فئودالیت حاصل شده است. از این تلاقی منحصربه‌فرد بین شرایط و نظارت، تاریخ منحصربه‌فرد، و سنت فرهنگی منحصربه‌فردی هم به وجود آمده است (همان: ۵۱).

همچنین نظریه‌ای دیگر در این زمینه نظریه آیزنشتاد است. اساس گونه‌شناسی آیزنشتاد بر گسیختگی قرار دارد، که نقطه حرکت نظام‌های فرهنگی بزرگ عصر جدید است. این گسیختگی

همان ظهور تنش بین نظم استعلایی و نظم زمینی و بین حوزه الهی و کنش بشری است. بر این اساس مفهوم مرکزی که بنیان مذاهب شرک‌آمیز را تشکیل می‌داد زیر سؤال می‌رود که در آن شخص شاه و ذات باری‌تعالی از یک گوهر بودند (مثل فرعون)؛ سپس شاهد ظهور مذاهب بزرگ از جمله یهود، مسیحیت و اسلام و همچنین کنفوسیوس و بودیسم هستیم که بین نظم استعلایی و نظم زمینی تفکیک قائل‌اند (همان: ۸۸).

براساس گونه‌شناسی آیزنشتاد، مبنای تمایز بین نشان‌های فرهنگی که خود عنصر پیوسته نظام‌های مذهبی هستند، نوع نگرش آن‌ها به رابطه لاهوت و ناسوت و نحوه حل این تنش است. این رابطه را آیزنشتاد به سه دسته تقسیم کرده: ۱. کنفوسیوس ۲. هندوئیسم و بودیسم ۳. ادیان بزرگ توحیدی.

فرهنگ کنفوسیوس در درجه اول بر الگویی متکی است که به‌طور متمرکز به تعریف تکالیف بشر روی زمین می‌پردازد. اخلاق این جهانی مانع از شکل‌گیری نخبگان مذهبی شده و نخبگان سواد آموخته را به آن‌ها ترجیح می‌دهد و در همان حال بر تحقق نظم ادغامگر و نظم قانونی تکیه دارد. این تناسب در فرهنگ بودیسم و هندوئیسم برعکس شده و نه تنها این فرهنگ‌ها نشانی از تفوق نظم اخلاق دنیوی با خود ندارند، بلکه مرجع آن‌ها هم جهانی در ورای این طبیعت است. این جهت‌گیری برخلاف کنفوسیوس به تشکیل نخبگان مذهبی قدرتمند مانند سانگ‌ها کمک می‌کند که مدعی شناسایی نظم اجتماعی عادلانه‌ای مطابق با جهان لاهوت هستند (همان: ۹۱).

آیزنشتاد مفهوم خاصی برای مذاهب بزرگ و حدانی قائل است که در آن‌ها سعادت مطابق با الگویی سنجیده می‌شود که مأخذ این جهانی و آن جهانی را با خود جمع دارد. هر یک از این دو جهان در تنشی با یکدیگر قرار دارند که راه‌حل آن کوشش پایدار انسان این جهانی در جهت بازسازی جهان ناسوت بر پایه قوانین الهی است. این نگرش ارزشی به کنش سیاسی می‌بخشد که بر اساس آن تلاش هرکسی بر روی این زمین باید در جهت کاهش دادن به تنشی باشد که این جهان را در مقابل آن جهان قرار داده است (همان: ۹۲).

بنابراین همانطور که ذکر شد این نوع برداشت جامعه‌شناسی از مفهوم فرهنگی، جهتی خاص به تحلیل نظام‌های سیاسی می‌بخشد. این امر در ابتدا مستلزم مشخص نمودن نشان‌ها یا

ویژگی‌های فرهنگی هر جامعه، یعنی همان نظام‌های معنایی است که در درون جامعه ادغام شده‌اند و اینک کارکرد نظارت بر تحول اجتماعی و سیاسی را بر عهده دارند و نیز این نشان‌های فرهنگی کمک می‌کنند تا چهره خاص هر نظام سیاسی و بداعت‌های آن را مد نظر قرار دهیم.

روش تحقیق

این مقاله برای بررسی رویکرد برتراند بدیع و غزالی از روش مقایسه‌ای بهره گرفته است. روش مقایسه‌ای یکی از روش‌های پژوهش است که به‌طور کلی برای شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های واحدهای کلان اجتماعی استفاده می‌شود. چنین شناختی امکان فهمیدن، تبیین کردن و تفسیر رخدادهای فراهم می‌سازد (راگین، ۱۳۹۴: ۳۷).

این روش به مقایسه ویژگی‌های دو یا چند رویکرد نظری، ویژگی‌های اجتماعی و یا دو یا چند قلمرو پرداخته و ضمن مشخص نمودن نقاط اشتراک یا افتراق آن‌ها، به فهمی مضاعف و اجماعی از پدیده مورد بررسی با استفاده از مقایسه نائل می‌آید.

در مطالعه مقایسه‌ای، ملاک تطبیق‌پذیری، وجود حداقل اضلاع مشابه معرفتی است. به عبارت دیگر، دو دیدگاه باید یا مسئله مشترک، یا رهیافت مشترک و یا مبانی کم‌وبیش مشترکی داشته باشند. برای آغاز مطالعه تطبیقی، اولین گام، توصیف خوب است و در این مسیر پس از ارائه دو توصیف جامع درباره دو رویکرد، مقایسه طبق مسئله پژوهش و براساس مبانی و رهیافت‌ها صورت می‌گیرد (فاطمه قاسم پور و زهره خوارزمی، ۱۳۹۸).

پژوهش حاضر نیز از رهیافت مقایسه‌ای کمک گرفته تا از این طریق نقاط افتراق و اشتراک دیدگاه غزالی و بدیع را در باب بنیان‌های فرهنگی نظام سیاسی در جوامع اسلامی شناسایی نماید. وجوه مقایسه بین دیدگاه این دو اندیشمند شامل ویژگی‌های فرهنگی می‌باشد که غزالی و بدیع به‌عنوان بنیان‌های نظام سیاسی اسلامی در نظر گرفته‌اند. به‌طور خاص موارد مقایسه شده در این پژوهش عبارتند از:

الف) نوع رابطه ناسوت و لاهوت در دین اسلام از نظر غزالی و بدیع؛

ب) نشان فرهنگی جوامع اسلامی از نظر بدیع و غزالی؛

ج) بنیان‌های فرهنگی شکل‌گیری نظام سیاسی اسلام از نظر غزالی و بدیع؛

د) ویژگی‌های نظام سیاسی اسلام از نظر غزالی و بدیع. لازم به ذکر است که پژوهش حاضر با این پیش‌فرض که هر دو اندیشمند تحلیلی اجتماعی- فرهنگی قابل مقایسه‌ای در مورد بنیان‌ها و ویژگی‌های نظام سیاسی اسلام دارند، انجام گرفته‌است. روش گردآوری داده‌ها و اطلاعات در این مقاله، مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای می‌باشد که طی آن علاوه بر آثار و مکتوبات امام محمد غزالی و برتراند بدیع، آرا، نظرات و مکتوبات دیگر اندیشمندان، پیرامون این دو دانشمند نیز مورد واکاوی قرار گرفته‌است.

یافته‌های پژوهش

در این قسمت با توجه به اطلاعات به‌دست‌آمده سؤالات تحقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

- بنیان‌ها و ویژگی‌های فرهنگی- اجتماعی نظامات سیاسی در جوامع اسلامی از دیدگاه برتراند بدیع شامل چه مواردی است؟

برتراند بدیع بر پایه سنت وبری- دورکیمی و جامعه‌شناسی تاریخی، نگاهی فرهنگی به نظام سیاسی اسلام دارد. او جهت انجام تحلیل خود از گونه‌شناسی آیزنشتاد استفاده کرده و نظم سیاسی شکل‌گرفته در جوامع اسلامی را به‌عنوان پدیده‌ای به‌وجود آمده از تنش بین لاهوت و ناسوت در فرهنگ اسلامی تبیین می‌کند. در شکل خاص ارتباط بین لاهوت و ناسوت در اسلام، دین با تمامی جنبه‌های زندگی دنیایی اجتماعی انسان ممزوج شده و جدایی از آن امکان‌پذیر نیست. بر این اساس دین از امر سیاسی به‌هیچ‌وجه قابل تفکیک نبوده و این همراهی دین و سیاست الزامات و شرایط ویژه خود را ایجاد می‌کند. بدیع با الهام گرفتن از گونه‌شناسی آیزنشتاد، به تشخیص و تبیین نشان فرهنگی جوامع اسلامی پرداخته و در این راه پای را فراتر از آیزنشتاد گذاشته و در دسته ادیان توحیدی، اسلام را از مسیحیت کاملاً تفکیک نموده است.

بر اساس نظر بدیع، نشان فرهنگ اسلامی قبل از هر چیز بر «مونیسیم» یا تک‌حقیقت‌پنداری یا به عبارتی ساده‌تر، توحید، استوار است و عمیقاً قائل به وحدانیت و متکی بر اندیشه خدای واحدی است که امور عالم را رقم زده و سرنوشت همه را در دست دارد. این وحدت نه با تصور تثلیث در مسیحیت همخوانی دارد و نه با سلسله مراتب قدسین و مقربان و نه با هیچ

پندار دیگری از تکثرگرایی. خدای اسلام نه اقتدار خود را به کسی تفویض کرده و نه پسر خود را فرستاده است (بدیع، ۱۳۷۶: ۹۶).

بدیع بر این باور است که اندیشه امت یعنی نگرش وحدت‌گرا در مورد اجتماع بشری را که هم جنبه اجتماعی دارد و هم جنبه سیاسی نظامی و مذهبی به اسلام وام داریم. برعکس آنچه در فرهنگ مسیحی مشاهده می‌کنیم، در اسلام تمایزگذاری بین حوزه‌های مختلف کنش انسانی از هیچ مشروعیتی برخوردار نیست. اسلام که هرگونه اجتماع خاص مذهبی مانند جامعه کشیشان را نفی می‌کند، نه می‌تواند الهیات خود را با رهبانیت آشتی دهد و نه به گونه‌ای عام‌تر با تصور یک کلیسای مجزا از نظام سیاسی کنار می‌آید. از این رو اصل گیتی‌گرایی و بده بستان بین کلیسا و دربار که به ظهور دولت غربی کمک کرد در آن یافت نمی‌شود (همان، ۹۷).

در غرب پس از گذار از دوره‌ای و با تکیه بر مبانی دینی و فرهنگی خاص، از جمله نظریه «دو شمشیر» یا رهنمودهای مسیح به کشیشان مسیحی و مواردی از این دست، امر دنیا از امر دین کاملاً جدا شده و کلیسا با تمام قدرت به مدیریت امر دین می‌پردازد و مشروعیت سلطان در رسیدگی محض به امور دنیایی را می‌پذیرد و این امر در گذر زمان، تفکیک بین حوزه‌های مختلف کنش دینی و سیاسی از یکدیگر را رقم می‌زند.

در مقابل در اسلام اجتماع مؤمنان اساساً اجتماعی سیاسی تلقی می‌شود و برخلاف مسیحیت، نظم این جهان در ساخت خود هیچ استقلال دنیوی ندارد. در الگوی اسلام، مبارزه سیاسی که نباید با رزم سیاسی اشتباه گرفته شود، چونان یک تکلیف برای مؤمن در نظر گرفته شده و در عین حال که الزام شرعی ندارد، به زعم ابن تیمیه مؤمن را به خدا نزدیک می‌کند؛ و این برخلاف مسیحیت، انگیزشی مستقیم جهت کنش سیاسی برای همه افراد است (همان).

نکته مهم دیگر در فرهنگ اسلامی، آن جهت مذهبی‌ای است که ویژگی سیاسی «امت» به شهر یا جامعه سیاسی می‌بخشد؛ یعنی همان شهری که انسان‌ها رسالت دارند آن را بر روی زمین بنا کنند. محمد آرکون در این باره می‌نویسد برای جلوگیری از زوال آرمان شهر پیامبر بر اساس حدود الهی باید به اشکال اصیل حقایقی رجوع کرد که خدا و پیامبر آموزش داده‌اند. این شهر خدا که در اسلام وظیفه داریم آن را بسازیم، کاملاً مخالف تکامل‌گرایی غربی است که به سوی کشف و شکل‌دهی شهری عقلایی رهنمون می‌شود. در اسلام در برابر خطر انحطاط و

درون گسیختگی یا آنتروپی تنها راه چاره اعاده است و این اعاده یا بنیادگرایانه است یا احیاگرانه. به عبارت دیگر یا الگوی موبه‌موی جامعه پیامبر مورد نظر است، یا آن‌طور که سید جمال و عبده در نظر داشتند نوعی آشتی با تجدد؛ که هر دو نوع کاملاً از آرمان‌شهر غربی جداست (همان، ۹۸).

بر اساس این دیدگاه آرمان‌شهر اسلامی در صدد ابداع و ساخت آینده‌ای بدیع و جدید نیست؛ بلکه می‌خواهد صرفاً الگویی اسلامی یعنی سنت پیامبر و قرآن را که از قبل وجود داشته و برای تمام اعصار آمده است، بازترکیب و درنهایت روزآمد کند. بر این اساس اینجا سیاست دیگر حوزه ابداع نیست، بلکه حوزه ابراز وفاداری به سنت الهی است.

عنصر اساسی فرهنگ اسلام، یعنی وحدت مذهب و سیاست بر دیگر مقوله‌های کنش انسانی هم تأثیر گذاشته و مانع شکل‌گیری یک مقوله اقتصادی مستقل می‌شود. دومان به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه در غرب به برکت تمایز سیاست، که باعث آزادی عمل افراد شد و ذهن آن‌ها را از قید مذهب رها ساخت، استقلال حوزه اقتصاد، امکان‌پذیر شد. در مقابل، اسلام اقتصاد را به‌عنوان ابزاری در جهت بازتولید وحدت و همبستگی‌های اجتماعی در نظر گرفته‌است؛ بر این اساس فرهنگ اسلامی هیچ‌گاه نمی‌تواند اتوپیای غربی را در مورد نظام بازار آزاد، آن‌طور که کارل پلانی‌پی^۱ (۱۹۴۴) تعریف می‌کند بپذیرد، یعنی بازاری که در آن انسان فقط بر اساس منافع فردی و غریزه تملک بر دارایی‌ها عمل می‌کند.

درست در تقابل با اصول اقتصاد غربی، که توسعه اقتصادی مدرن را با خود به همراه دارد، در اسلام اقتصاد شامل عقلانیتی متفاوت است که بر اساس مالکیت و فردگرایی نیست؛ بلکه می‌خواهد تمامیت اجتماعی را حفظ کرده و منافع کل جامعه را تأمین نماید. چه‌بسا همین مطلب، دلیل مشکلاتی باشد که در راه ساخت یا ورود ساختارهای اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال در شرق وجود دارد. چنانکه دلیل شکست نظریه مارکسیسم که آن هم بر پایه اصول اقتصادی غربی استوار است همین عامل می‌باشد. در اسلام مالکیت انفرادی زمین وجود نداشت، به‌جز مالکیت کوچک دهقانی؛ مثل خرده‌مالک‌ها در ایران، زمین‌ها به‌گونه‌ای جمعی مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت و مفهوم بزرگ مالکیت شکل نگرفته بود (همان، ۹۹).

1. Karl Polanyi

همچنین تأثیر مونیسم اسلامی در روابط اجتماعی نیز خود را نشان می‌دهد. در اندیشه غربی، قرارداد اجتماعی به معنای قرارداد بین افراد تلقی می‌شود؛ اما در اسلام قرارداد پایه مالکیت نیز ندارد و مؤید هیچ روابطی بین انسان‌ها و اشیا و حتی بین مالکین هم نیست (همان، ۱۰۰).

به این ترتیب در اینجا نیز هم‌زمان از مبانی دولت غربی صاحب حاکمیت و از یک جامعه مدنی مبتنی بر مبادله فاصله می‌گیریم. در ورای این قرارداد مجدداً بین مساوات و آزادی رابطه برقرار می‌گردد و سلطان مونیست که منکر آزادی‌های مطلقه فردی است، اولویت را به جامعه مساواتی می‌دهد. همان‌طور که گارده^۱ (۱۹۷۰) یادآوری می‌کند در فرهنگ غربی، آزادی انتخاب و آزادی اندیشه برای جامعه و حتی جمعیتی شناخته‌شده است که از افرادی متوازن نسبت به یکدیگر تشکیل شده‌اند، درحالی‌که در فرهنگ اسلام به مساوات اجتماعی اهمیت داده می‌شود. بر اساس این اندیشه، امت در اسلام به‌عنوان تنها گروه مشروع، هیچ‌گونه محدودیتی جغرافیایی برای خود نمی‌شناسد. در واقع بینش اسلامی، ویژگی سرزمینی دولت و سیاست را نفی می‌کند و یک‌بار دیگر ما را از عقلانیت دولتی دور می‌سازد (همان).

بر این اساس به جمع‌بندی نظریه بدیع پرداخته و وجوه آن به جهت پاسخ به پرسش اصلی تحقیق دسته‌بندی شده است.

الف) بر اساس نظریه بدیع نشان فرهنگ اسلامی، تک حقیقت‌پنداری یا مونیسم است.

ب) بر اساس این نشان فرهنگی، رابطه زمین و آسمان در نظریه بدیع رابطه‌ای پایدار و همیشگی است، که در آن بایستی زمین بر اساس قوانین آسمان، نظم و سامان پذیرد.

ج) اساس شکل‌گیری نظام سیاسی و شکل‌گیری دولت در جوامع اسلامی، کنش به جهت تنظیم و ساماندهی و آبادانی زمین بر اساس قوانین آسمان، و در واقع قوانین اسلامی است؛ و سلطان، نه به‌عنوان وکیل خدا و نماینده او، بلکه به‌نام اطاعت از اراده الهی وارد عمل می‌شود.

د) ویژگی‌های این نظام نیز بر اساس نشان مونیسم شامل موارد مختلفی است. از جمله:

۱. پذیرفته نبودن الگوی نمایندگی خدا و عدم تشکیل قدرت سلسله مراتبی؛

۲. نگرش وحدت‌گرا در مورد اجتماع بشری و عدم فردگرایی؛

۳. عدم تمایزگذاری بین کنش‌های مختلف انسانی؛
۴. اجتماع سیاسی، همان اجتماع مؤمنان است؛
۵. کنش سیاسی به‌عنوان وسیله‌ای برای نزدیک شدن به خدا؛
۶. ساخت شهر انسانی بر مبنای قوانین الهی؛
۷. عدم وجود ابداع در سیاست و استفاده از سنت الهی موجود؛
۸. اقتصاد به‌عنوان ابزاری در جهت بازتولید وحدت و همبستگی اسلام؛
۹. قرارداد اجتماعی، فردی نیست بلکه قراردادی اجتماعی است و بر پایه مالکیت نیست.

- بنیان‌ها و ویژگی‌های فرهنگی - اجتماعی نظامات سیاسی در جوامع اسلامی از دیدگاه

ابوحامد محمد غزالی شامل چه مواردی است؟

غزالی به‌عنوان متفکری که نظام فکری منسجم و قاعده‌مندی دارد از «سعادت» به‌عنوان هدف نهایی آفرینش نام می‌برد و همه اندیشه‌های خود را با هدف تأمین سعادت برای انسان تئوریزه می‌کند (امیر دبیری‌مهر، ۱۳۸۳؛ مجتبی عطارزاده، ۱۳۸۸). اساس نظریه غزالی بر مبنای این اندیشه قرار داشت که: «مقاصد خلق، مجموع است در دین و دنیا»؛ بنابراین وی به دنبال آن نوع سیاست و شکل جامعه بود که دنیا را نه وطن و قرارگاه، بلکه آن را منزل در نظر گیرند (محمد مهدی اسماعیلی، ۱۳۹۷).

غزالی در کتاب *احیا علوم دین* با ترسیم یک خط سیر مشخص نشان می‌دهد که چگونه پایه‌ای‌ترین نیاز انسان‌ها که خوراک و پوشاک و مسکن است، تا مرحله‌ای پیش می‌رود که سیاست و نظام‌های سیاسی شکل گرفته و ویژگی‌های منحصر به فرد خود را پیدا می‌کند.

بنابر اندیشه غزالی، خداوند غذا، لباس و مسکن را برای انسان خلق کرد، اما نه به طریقی که به صنعت احتیاج نداشته باشد و آماده مصرف باشد؛ بلکه طوری آفرید که انسان مجبور باشد برای بهره‌مندی از آن، صنعت به کار برد؛ لذا مشاغل به وجود آمد: «پس همه را حاجت باشد به پنج صنعت که اصول صناعت‌ها است و اوایل شغل‌های دنیا، آن کشاورزی است و شبانی و اقتباض و جولاهگی و رازی؛ اما رازی برای مسکن و جولاهگی و آنچه گرد برگرد آن است، چون ریسمان رشتن و دوختن برای لباس، و کشاورزی برای طعام، و شبانی برای مواشی، و

اسبان نیز برای مطعم و مرکب، و به «اقتباض» آن می‌خواهیم که آنچه خدای آفریده است حاصل کرده شود از «صید یا معدن یا گیاه یا هیزم، پس کشاورز نبات حاصل کند و شبان حیوانات نگاه دارد و جولای انتساج کند و مقتض برسته است و زاده به نفس خود- بی‌صنعت آدمی- آن را به دست آورد» (غزالی، ۱۳۸۴: ۶۱۸). سپس این شغل‌ها به ابزاری نیاز پیدا می‌کنند و ۳ نوع شغل دیگر به وجود می‌آید: درودگری و آهنگری و مشک‌دوزی:

«پس آدمی چنان آفریده شده است که تنها نزدیک، بل مضطر است به فراهم آمدن با غیری از جنس او؛ آن برای دو سبب است: یکی آنکه حاجت به نسل است برای بقای آدمی و آن جز به اجتماع زن و مرد و عشرت ایشان نباشد و دوم یاری‌رساندن در مهیاکردن اسباب «طعام و لباس» و در پروراندن فرزند و غیر آن» (همان، ۶۱۹).

بنابر اندیشه غزالی، فرزندان از اجتماع انسان‌ها به وجود می‌آیند و یک نفر به‌تنهایی قادر نیست فرزند را پرورش دهد و برای تأمین احتیاجات خود و به دست آوردن طعام و لباس و مسکن، نیازمند یاری و کمک دیگران است. «پس برای آن «تنها زیستن آدمی» ممتنع شد و حاجت افتاد به اجتماعات» (همان).

سپس انسان‌ها درون این صنایع تقسیم می‌شوند و کنار یکدیگر خانه می‌سازند و برای محافظت از خانه‌هایشان دور خانه‌ها حصار می‌کشند و بدین ترتیب شهرها به وجود می‌آیند. سپس این مردمان با هم معامله می‌کنند و بین آن‌ها خصومت به وجود می‌آید و انسان‌ها برای برقراری صلح نیازمند ۳ صنعت اصلی دیگر می‌شوند: ۱- قضاوت ۲- سیاست ۳- قانون. «پس به‌ضرورت این عوارض که از اجتماع حاصل آمد صناعت‌های دیگر حاصل شد و از آن جمله صناعت‌ها، صناعت مساحت است که بدان مقادیر زمین دانسته شود تا بیان ایشان به عدل قسمت توان کرد و از آن جمله صناعت لشکریان است که شهرها را به شمشیر نگاه‌دارند و دزدان را از ایشان دفع کنند و از آن جمله صناعت حکم کردن است میان ایشان و برای فصل خصومت‌ها متوسط شدن و از آن جمله حاجت است به فقه و آن معرفت قانونی است که خلق را بدان ضبط باید کرد و الزام باید نمود تا بر حدهای آن بایستند تا نزاع بسیار نشود و آن معرفت حدهای خدای است در معاملات و شرط‌های آن» (همان، ۶۲۱).

در نتیجه ارتباط و تعامل و معاملاتی که بین این سه صنعت شکل می‌گیرد، صنعت مهمی به نام حکومت به وجود می‌آید. «پس حاجت باشد به ملکی مدبر و امیدی مطاع که برای هر کاری شخصی را معین کند و برای هرکسی کاری اختیار کند که مناسب او بود؛ و انصاف نگاه دارد در استدن خراج و دادن آن و کار فرمودن لشکر در حرب و قسمت سلاح ایشان و تعیین جهات حرب و نصب امیران و سپهسالاران بر هر طایفه‌ای از ایشان و غیر آن صناعت پادشاهی» (همان، ۶۲۲).

غزالی سپس دو رویکرد را برای سیاست در نظر می‌گیرد: یک رویکرد عام و استصلاحی و دیگری رویکرد خاص.

«سیاست از نظر غزالی، به مفهوم استصلاحی آن دارای چهار مرتبه است در مرحله اول سیاست انبیاء و پس از آن به ترتیب سیاست حکام و فقها و علما و وعاظ قرار دارد. این تقسیم‌بندی چهارگانه از یک سو ناظر بر توان یا شایستگی عاملان سیاست و از دیگر سو ناظر بر مخاطبان و حیطه‌های نفوذپذیری آنان است. پیوند میان عاملان و مخاطبان همان امر اصلاح یا در وجه طلب آن استصلاح است» (امیر دبیری مهر، ۱۳۸۳).

مرتبه اول سیاست، سیاست انبیاء است انبیاء موردنظر غزالی عام است و همه پیامبران را شامل می‌شود. انبیاء چون برگزیدگان خداوند هستند، بهترین پیام‌آوران به‌شمار می‌روند و شرع به‌واسطه و از طریق زبان و رفتار آنها، معنی و تفسیر می‌شود. با این دید سیاست انبیاء تمامی آدمیان اعم از خواص و یا عوام همچنین ظواهر و باطن آنان را در برمی‌گیرد. توجه غزالی به انبیاء پیش‌فرض متشرعانه غزالی را نشان می‌دهد.

اما در مرتبه بعد که سیاست حکام اعم از سلاطین، خلفا و ملوک را در برمی‌گیرد توجه غزالی به امر سیاسی واقع مشهود است. حکام با در اختیار داشتن قدرت دنیوی، بر ظاهر آدمیان مسلط بوده‌اند و از این رو در مرتبه دوم سیاست قرار گرفته‌اند. در نگاه غزالی، حاکم هیبت خداوند بر روی زمین است و اطاعت حاکم به معنای اطاعت خداست؛ چراکه قدرت پادشاهی را خداوند به پادشاه داده‌است و با پادشاه و ملوک، مخالفت و نزاع کردن یک امر غیرشرعی است. در این باب غزالی در قسمتی دیگر از نصیحت‌الملوک بیان می‌دارد: «و نیکوترین چیزی که پادشاه را نباید دین درست است، زیرا که دین و پادشاهی دو برادرند از یک شکم مادر...»

(غزالی، ۱۳۶۷: ۸۱) مرتبه سوم از سیاست، به علما اختصاص دارد. منظور غزالی از علما، علمای صالح است که شایستگی و توانایی دسترسی به بواطن خواص را دارا هستند. در مرتبه چهارم، سیاست و عاظ قرار دارد. و عاظ بر اساس پذیرش‌های عمومی و بدون آنکه به عمق و کنه قضایا و معارف دینی دست یافته‌باشند، با بواطن عوام نوعی هم‌ترازی برقرار می‌کنند» (همان). هرکدام از این چهار گروه، ویژگی‌ها و مناسبات مخصوص خود را دارند و بر جنبه‌ای وجودی از لایه‌های مختلف مردم جامعه تأثیرگذارند.

جدول ۱- مراتب سیاست از نگاه غزالی

قلمرو نفوذ	انبیاء	حکام	علمای آخرت	وعاظ
عوام	ظاهر و باطن	ظاهر		باطن
خواص	ظاهر و باطن	ظاهر	باطن	

- در این قسمت بر اساس آنچه بیان شد، نظریه غزالی جمع‌بندی و وجوه گوناگون آن جهت پاسخ به پرسش اصلی تحقیق دسته‌بندی شده است.
- الف) در نگاه غزالی نیز، نشان فرهنگ اسلامی، مونیسم یا تک حقیقت‌پنداری است؛ اما در کنار آن هیبتی برای حاکم در نظر گرفته می‌شود که او را سایه خداوند بر روی زمین می‌پندارد که البته این نوع نگاه نیز برگرفته از همان نشان تک حقیقت‌پنداری است و منبع اصلی، همان حدود الهی است و حاکم از خود قدرتی برای قانون‌گذاری و نمایندگی ندارد.
- ب) بر اساس این نشان فرهنگی، رابطه زمین و آسمان در نظریه غزالی رابطه‌ای بسیار مهم و کلیدی در نظر گرفته شده است که در این ارتباط، بایستی تمام قواعد دنیا بر اساس حدود قوانین الهی شکل گیرد و تلاش انسان‌ها و سیاست‌گذاران دنیا باید در جهت تنظیم رابطه زمین و آسمان باشد.
- ج) اساس شکل‌گیری نظام سیاسی در جوامع اسلامی و شکل‌گیری دولت، ایجاد وسیله و ابزاری در جهت نیل به سعادت اخروی و عمل به قوانین الهی است.
- د) ویژگی‌های این نظام شامل موارد مختلفی است؛ از جمله:

۱. پذیرفته نبودن الگوی نمایندگی خدا در کنار قائل بودن نوعی جایگاه خاص برای حاکم اسلامی؛
۲. وحدت اجتماع بشری در جهت رفع نیازهای خود با تشکیل جامعه بر اساس منافع اجتماعی؛
۳. سیاست‌ورزی حاکم بر اساس حدود و قوانین الهی و عدم تمایز دین و دنیا؛
۴. سیاست به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به سعادت اخروی؛
۶. ساماندهی همه کنش‌ها و تنظیمات اجتماعی در جهت تقرب به خداوند؛
۷. تشکیل اجتماع به‌دنبال جمع نیازهای مادی و فرهنگی انسانی و به‌دنبال آن شکل‌گیری سیاست؛
۸. در نظر گرفتن شغل و پیشه به‌عنوان ابزاری برای تنظیم دنیا در جهت نیل به سعادت اخروی؛
۹. سیاست مراتبی دارد و نوعی مقام سلسله‌مراتبی در قدرت سیاسی وجود دارد.

- ویژگی‌های فرهنگی که برتراند بدیع و امام محمد غزالی به‌عنوان اساس نظام سیاسی اسلام قائل می‌شوند چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد؟

بر اساس داده‌های به دست آمده که عمدتاً از منابع دست اول و بر اساس تحلیل اندیشمندان برجسته بر نظریات مورد مطالعه بوده است، تحلیل فرهنگی بدیع از نظام‌های سیاسی، با نظریه امام محمد غزالی در خصوص نظام سیاسی اسلام تا حد زیادی تطابق داشته و البته در مواردی نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. به‌زعم بدیع نشان فرهنگی جوامع اسلامی که کنش‌ها و نوع شکل‌گیری نظام سیاسی را تعیین می‌کند، تک حقیقت‌پنداری یا مونیسم است. با مطالعه آثار غزالی این امر کاملاً روشن می‌شود که از نگاه او نیز مهم‌ترین ویژگی جوامع اسلامی این است که می‌خواهند در این مسیر که «خداوند یکتا همه‌چیز را با قدرت و اراده تفکیک‌ناپذیرش خلق کرده تا انسان‌ها به سعادت اخروی دست پیدا کنند» طی طریق نموده و این موضوع پیش‌فرض و اصل مسلم و البته تا حدی نانوشته تمامی تحلیل‌ها و آثار امام محمد غزالی چه در خصوص سیاست و چه در مباحث دیگر است.

همچنین مقوله مهم دیگری که بدیع به آن می‌پردازد این است که در اسلام منافع فردی در درجه نازل‌تر از منافع جمعی قرار می‌گیرد و تمام اصول موجود در جوامع اسلامی، نشان از این

امر دارد. از جمله مصادیق آن، «عدم وجود نظام اقتصادی مبتنی بر منافع فردی»، و این امر که «به اقتصاد به‌عنوان ابزاری برای ایجاد وحدت و همبستگی اجتماعی نگاه می‌شود»، می‌باشد. این بحث در اندیشه‌های غزالی به‌نوعی متفاوت و با بیانی دیگر وجود دارد. غزالی در بحث خود پیرامون شکل‌گیری اجتماعات انسانی، بیان می‌دارد که انسان‌ها لاجرم اجتماعات را شکل می‌دهند تا بتوانند منافع خود و دیگران را تأمین نمایند، و یکی از مهم‌ترین ابزارهای این همیاری و تأمین یکدیگر، اشتغال به پیشه‌های مختلفی است که نظام اجتماعی و سیاسی را سامان داده و انسان‌ها را به یکدیگر وابسته می‌نماید؛ از این‌رو منافع جمعی از اولویت بالایی در مقایسه با منافع فردی قرار می‌گیرد. همچنین بدیع تبیین می‌نماید که در اسلام به‌هیچ‌عنوان جدا کردن دین از سیاست یا از اقتصاد اتفاق نمی‌افتد؛ چراکه دنیا در ساخت دنیوی خود هیچ استقلال ویژه‌ای ندارد و دین که تجلی قوانین الهی است لاجرم با همه کنش‌های انسانی ارتباطی تنگاتنگ داشته و تمام این کنش‌ها وسیله‌ای برای تنظیم صحیح رابطه دین و دنیا است. در این باب غزالی نیز با اشاره به مبحث مراتب سیاست خود، هدف سیاست را نیل به سعادت اخروی دانسته و معتقد است حاکمان و متولیان سیاست نیز باید بر اساس دستورات الهی و قوانین دین به حکمرانی پرداخته و بدین‌صورت دین را با دنیا درآمیزند.

در خصوص ماهیت کنش سیاسی نیز شباهت‌هایی بین نظریات این دو اندیشمند وجود دارد. بدیع بیان می‌کند که در نظام سیاسی اسلامی، افراد به‌عنوان مؤمنان، در مقابل خداوند احساس مسئولیت کرده و کنش رزم سیاسی یا جهاد را با هدف تقرب به خداوند انجام می‌دهند و در این زمینه کنش سیاسی، منشأ خیر و سعادت اخروی تلقی می‌شود. همان‌طور که در بحث‌های پیشین نیز ذکر شد، از نظر غزالی همه کنش‌های انسانی، بالأخص کنش سیاسی در اسلام، باید به جهت عملکرد مثبت در دنیا و برای نیل به سعادت اخروی انجام شود.

همچنین بدیع عنوان می‌کند که در نظام سیاسی اسلام، شهر سیاسی یا آرمان‌شهر امت اسلامی، نه بر مبنای ابداعات و عقلانیت انسانی، بلکه بر مبنای سنت الهی و دستورات پیامبر است و راه جلوگیری از تخریب آن نیز اعاده به معنای استفاده از الگوی جامعه زمان پیامبر است. در همین زمینه غزالی نیز که اندیشمندی در زمانه بحران و انحطاط جوامع اسلامی در خلال کشمکش‌های داخلی و خارجی است، بهترین راه اصلاح جامعه را بازگرداندن نظام

سیاسی مبتنی بر دستورات خداوند و پیامبر و تقویت دین مردم به جهت رسیدن آنان به رستگاری می‌داند. بر اساس نظر غزالی حاکم اسلامی باید با کمک علمای اسلامی به بهترین نحو صلاح و رستگاری بر اساس دین الهی را در جامعه پیاده کند.

در خصوص نوع حکومت باید ذکر کرد که به‌زعم بدیع، اسلام به هیچ نوع، قدرت سلسله مراتبی را در خود جای نداده‌است؛ از این منظر خداوند قدرت مطلق است و هیچ‌کسی را به‌عنوان نماینده خود قرار نداده و حاکم جامعه بایستی مشروعیت را با پایبندی خود به قوانین الهی کسب کند و در غیر این صورت موجودیتی شرعی و در وهله بعد قانونی، ندارد. نظریه غزالی در این باب تا حدی متفاوت است و قائل به این امر است که سلطان ظل‌الله است و هیبت حاکم، همان هیبت خداوند بر روی زمین است؛ سپس با توجه به درجه نفوذ قدرت بر مردم، سلسله مراتبی برای قدرت در نظر می‌گیرد که در درجه اول، پیامبران با بیشترین میزان نفوذ بر مردم و بیشترین میزان مشروعیت، و حاکم، عالم و واعظ به ترتیب در مراتب بعدی قرار می‌گیرند. از اینرو می‌توان گفت غزالی به‌نوعی قدرت سلسله‌مراتبی قائل است. البته لازم به ذکر است که این قدرت سلسله‌مراتبی با نوع قدرت سلسله‌مراتبی غربی تفاوت دارد و بر اساس ویژگی مونیسم یا تک حقیقت‌پنداری، قائل به وحدانیت خداوند و این اصل است که خدا نمایندگی خود را به هیچ فردی اعطا نکرده، بلکه این سلسله مراتب مشروعیت خود را از عمل به دستورات الهی می‌گیرند و اقتداری دنیوی برای این مراتب وجود ندارد؛ و به‌نوعی کاربرد آن، نفوذ بیشتر دین در جان‌های مردم و کمک به آنان به جهت رشد است.

جدول ۲- مقایسه ویژگی‌های نظام سیاسی اسلام در نگاه غزالی و بدیع

ویژگی	غزالی	برتراند بدیع
نشان فرهنگی جوامع اسلامی	مونیسم+ قائل شدن هیبت خداوندی برای سلطان البته بر اساس اجرای حدود الهی و نه به‌عنوان یک قدرت واسطه(سلطان خطاناپذیر نیست)	مونیسم(تک حقیقت‌پنداری)/ بدون الگوی نمایندگی برای خدا
نوع رابطه ناسوت و لاهوت و حل تنش این دو	دنیا منزل و آخرت وطن و قرارگاه است. دنیا مکانی برای کسب سعادت آخرت است.	کنش انسانی(به‌طور خاص سیاسی) در دنیا منشأ سعادت اخروی

ادامه جدول ۲- مقایسه ویژگی‌های نظام سیاسی اسلام در نگاه غزالی و بدیع

ویژگی	غزالی	برتراند بدیع
بنیان فرهنگی شکل‌گیری نظام سیاسی	جهت کمک به انسان‌ها برای نیل به سعادت	جهت پیاده‌سازی قوانین الهی برای هماهنگ کردن این دنیا با دین و آن دنیا
ویژگی‌های نظام سیاسی	<p>۱. پذیرفته نبودن الگوی نمایندگی خدا</p> <p>۲. پذیرفتن نوعی قدرت سلسله‌مراتبی</p> <p>۳. تشکیل اجتماع باهدف منافع جمعی</p> <p>۴. عدم تمایز بین دین و دنیا در کنش‌های اجتماعی و سیاسی</p> <p>۵. سیاست: ابزار نیل به سعادت اخروی</p> <p>۶. ساخت اجتماع بر مبنای نیل به سعادت اخروی</p> <p>۷. شغل و پیشه به‌عنوان ابزاری برای تنظیم دنیا در جهت نیل به سعادت اخروی</p>	<p>۱. پذیرفته نبودن الگوی نمایندگی خدا</p> <p>۲. عدم پذیرش قدرت سلسله‌مراتبی</p> <p>۳. وحدت‌گرایی اجتماع بشری</p> <p>۴. عدم تمایزگذاری بین کنش‌های مختلف انسانی</p> <p>۵. کنش سیاسی: وسیله تقرب</p> <p>۶. ساخت شهر انسانی بر مبنای قوانین الهی</p> <p>۷. اقتصاد به‌عنوان ابزاری در جهت بازتولید وحدت و همبستگی اسلام</p>

بحث و نتیجه‌گیری

از زمانی که روش‌های خطی و کلان تاریخی نتوانستند پاسخ مناسبی به مسائل سیاسی خصوصاً بحران توسعه عرضه دارند، این اندیشه پررنگ‌تر شد که تحلیل فرهنگی هر نظامی، امری ضروری برای تحلیل نظام‌های اجتماعی و سیاسی آن است. لحاظ فرهنگ در تحلیل‌ها بدین معناست که درک موضوعات اجتماعی و سیاسی باید در وضعیت منحصر به فرد و در شرایط خاص شکل‌گیری و تحول در طول زمان انجام گیرد. این نوع تحلیل به ما نشان می‌دهد همه نظام‌های سیاسی به‌سوی آینده‌ای از قبل تعیین‌شده پیش نرفته‌اند و نوسازی سیاسی جوامع به‌خصوص جوامع جهان سوم بر پایه تعمیم همان دولتی که ساخت آن صرفاً مربوط به تاریخ پاره‌ای از جوامع اروپایی می‌شود، صورت نمی‌گیرد. بر این اساس تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه

غزالی و بدیع در باب بنیان‌های فرهنگی نظام سیاسی در جوامع اسلامی به ما نشان می‌دهد که جوامع اسلامی با دارا بودن نشان فرهنگی مخصوص به خود، شکل منحصر به فردی را در نظام سیاسی خود رقم می‌زنند.

براساس دیدگاه این دو اندیشمند، نظام سیاسی اسلام برگرفته از مونیسم یا تک حقیقت‌پنداری در خصوص پروردگار بوده و در این نظام، قوانین سیاسی و اجتماعی با قوانین الهی تنظیم می‌شود. همچنین کنش سیاسی در این نظام، کاملاً مقدس و در جهت نیل به سعادت است و منفعت یا سود مادی در آن لحاظ نمی‌شود. این امر از رابطه مستقیم و دائمی ناسوت و لاهوت در فرهنگ اسلامی حاصل می‌شود و به‌طور کلی نظام سیاسی با هدف دستیابی به سعادت اخروی شکل گرفته است. در این نوع از نظام‌بندی سیاسی، کنش دینی و سیاسی به هیچ عنوان قابل تمایز و تفکیک نبوده و منفعت جمع بر منفعت فردی تقدم دارد.

منابع

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: امیرکبیر.
- اسماعیلی، محمد مهدی (۱۳۹۷). *تأملی در اندیشه سیاسی غزالی با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسی اسپریگنز. فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۳(۴۸)، ۵۷۰-۵۵۱.*
- الفاخوری، حنا و البحر، خلیل (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالصمد آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بدیع، برتراند (۱۳۷۶). *فرهنگ و سیاست*. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: دادگستر.
- بدیع، برتراند (۱۳۹۱). *مطالعه تطبیقی دولت در جوامع مسیحی و جوامع اسلامی*. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: علم.
- بدیع، برتراند و بیرن بوم، پیر (۱۳۹۲). *جامعه‌شناسی دولت*. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: قومس.
- بندیکس، رینهارد (۱۳۸۸). *سیمای فکری ماکس وبر*. ترجمه محمود رامبد. تهران: هرمس.
- دبیری مهر، امیر (۱۳۸۳). *غزالی، فقیه رئالیست. ضمیمه خردنامه همشهری، ۳۷، ۴-۵.*
- دورکیم، امیل (۱۳۸۷). *درباره تقسیم کار اجتماعی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- راگین، چالرز (۱۳۹۴). *روش تطبیقی، فراسوی راهبردهای کمی و کیفی*. ترجمه محمد فاضلی. تهران: آگه.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). *فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابو حامد محمد غزالی*. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۷). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران*. تهران: کویر.
- عطارزاده، مجتبی (۱۳۸۸). *دین سیاسی یا سیاست دینی از نگاه امام محمد غزالی*. فصلنامه پژوهشات سیاسی و بین‌المللی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، ۲، ۵۷-۷۸.
- غزالی، محمد (۱۳۸۴). *احیاء علوم دین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد (۱۳۶۷). *نصیحه‌الملوک*. تصحیح استاد جلال‌الدین همایی. تهران: بابک.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰). *اندیشه سیاسی غزالی*. تهران: وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- قاسم‌پور، فاطمه و نصرت‌خوارزمی، زهره (۱۳۹۸). *مطالعه تطبیقی رویکرد فمینیسم اسلامی و امام خمینی (ره) در تحقق حقوق اجتماعی و سیاسی زنان در حکومت اسلامی*. دوفصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۲۵(۹)، ۲۴۸-۲۲۱.
- کرین، هنری (۱۳۵۲). *تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا درگذشت ابن‌رشد*. ترجمه اسداله مبشری. تهران: امیرکبیر.
- لائوست، هانری (۱۳۵۴). *سیاست و غزالی*. ترجمه مهدی مظفری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- محمدی‌کیا، طیبه (۱۳۹۸). *شهر مطلوب غزالی، آرمان‌شهری برمدار اصلاح*. دو فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش سیاست نظری، ۲۵، ۲۲۵-۲۴۷.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۱۸). *غزالی‌نامه*. تهران: کتاب‌فروشی فروغی.
- وبر، ماکس (۱۳۹۲). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری‌کاشانی. تهران: علمی و فرهنگی.