

A Comparative Study on the Differences in the Political Views of Ghazzali in *Nasihāt al-Moluk* and Sabzevari in *Rawzat al-Anwar*

Sasan Mozhdeh Shafagh*

Mohammad Ali Fathollahi**

Abstract

This article examines some fundamental perspectives in the political thought of Abū Hāmed Ghazzālī and Mohammad Bāqir Sabzevārī, and compares their views on specific topics. The aim of this research is to investigate the differences in their approaches after analyzing their political opinions on several broad issues and comparing them. After examining Ghazzali's perspectives on five different topics, in each section we demonstrate that Sabzevari, who wrote his work several centuries later, expresses more balanced, moderate, and pragmatic viewpoints on these subjects. This suggests that centuries of political struggles and historical events influenced the political perspectives of certain prominent thinkers. Moreover, if adopting more moderate and pragmatic approaches is considered a sign of civilizational progress in political science, then the changes observed in Sabzevari's political thought indicate an advancement and evolution in political ideas within our civilizational sphere, compared to earlier political perspectives.

Keywords: Gazzali, Mohammad Bagher Sabzevari, *Nasihāt al-Moluk*, *Rawzat al-Anwar*, justice.

Introduction

Since ancient times in Iran, certain scholars—often among statesmen or those familiar with governance—produced advisory treatises for rulers.

* PhD Student in Philosophy of Religion, Institute of Human Sciences and Cultural Studies, (Corresponding Author), sasan.m016@gmail.com +9217212318

** Associate Professor, Faculty of Political Studies, International Relations and Law, Institute of Humanities and Cultural Studies, fathollahi@ihcs.ac.ir +9123901701

These works outlined the virtues of effective governance to encourage their practice and cautioned against actions deemed inappropriate or reprehensible. They addressed historical, political, prudential, religious, ethical, and other matters, and often accompanied these treatises with historical stories and anecdotes. From the Islamic period onward, references to Qur'anic verses and other religious accounts, stories, and quotations were added to demonstrate the alignment of these advisory treatises with foundational religious principles. The inclusion of Qur'anic verses, religious accounts, and quotations served to show that their guidance was consistent with the content of the principal religious texts, while the use of historical anecdotes indicated that their recommendations were derived from experience and, therefore, practical and tested. Thus, these political treatises not only paid special attention to the pragmatic aspects of governance—often framed through historical anecdotes—but also sought to align their guidance with the established religious and cultural traditions of the time.

These political advisory treatises were, in many respects, highly similar to one another. For example, many of them cited anecdotes and statements attributed to certain pre-Islamic Iranian kings, ministers, and sages; particular attention was often given to the style of governance of Anushirvan the Just and to the advice of Bozorgmehr. In their examinations, they focused, above all, on the justice of the ancient Kings. For instance, the description provided by both Ghazzali and Sabzevari regarding the practice of ancient Iranian kings—holding a court with the presence of the chief mobad to hear the people's grievances against the king—is especially notable in that it emphasizes the exemplary justice of these monarchs.

Moreover, in nearly all of these treatises, the interweaving of politics and religion is apparent to some degree. They placed politics within the framework of their religious beliefs and aligned it with them, or, over time, imposed a religious framework on political practice.

They also typically presented ethical points alongside—and often before—the presentation of points and advice concerning politics, governance, and state administration. Moreover, they usually accompanied their accounts with numerous anecdotes, a practice that helped make their texts more engaging and easier to comprehend. In addition, alongside paying respect to and preserving the dignity of the king or ruler, there is often a degree of frankness and openness in presenting advice, and it appears that they sought to leave no important matter unaddressed, even if doing so occasionally caused their guidance to extend somewhat beyond the role of an ordinary advisor. Other common features can also be observed across these political advisory treatises.

But the focus of this article is on certain differences between two political treatises, since it seems that by concentrating on these differences we can

better examine civilizational-intellectual transformations, particularly in the sphere of politics. One of the treatises under discussion is Ghazzali's *Nasihah al-Muluk*, written for a Seljuk ruler. The other is Mohammad Bagher Sabzevari's *Rawzat al-Anwar*, composed several centuries later and addressed to Shah 'Abbas II of the Safavid dynasty. In both of these works, the question of "justice" may be seen as a central issue, yet Ghazzali and Sabzevari appear to approach this matter in different ways. One possible reason for their divergent views, in addition to the different historical contexts in which they lived, lies in the distinct religious doctrines to which they adhered. With this difference in mind, it can be concluded that a change in the political outlook had emerged.

Materials and Methods

The aim of this study is to address the question of the differences in the political views of Ghazzali and Sabzevari on several general issues, and to analyze and compare them. In this examination, we seek to demonstrate that Ghazzali's intense and rigid stance on certain matters gradually underwent transformation over time.

In order to pursue this aim, the article adopts a comparative and analytical approach. By examining two key political texts by the aforementioned authors and analyzing their views, we undertake a critical evaluation and comparison of their ideas, leading to conclusions about how they addressed certain political issues.

Discussion and Result

This study examines five key themes in the political thought of Ghazzali and Sabzevari. Ghazzali favors a form of strict religious duty in his political outlook, whereas Sabzevari places greater emphasis on justice and the stability of the realm.

In several themes, Sabzevari's thought moves beyond Ghazzali's faith-based perspective, aligning more closely with historical and political realities, and adopting a balanced and pragmatic approach. Overall, Sabzevari demonstrates a shift toward moderation and pragmatism, reflecting intellectual development and civilizational progression in political thought over the centuries. This transition appears traceable and analyzable through a comparison of their writings.

Conclusion

This study compares five key themes in the political thought of Ghazzali and Sabzevari. First, Ghazzali emphasizes strict religious duty in governance, whereas Sabzevari shows less rigidity and places greater emphasis on justice and the stability of the realm. Second, while Ghazzali prioritizes religious obligation over popular welfare, Sabzevari treats justice and public satisfaction as inseparable, viewing the people as allies of a just ruler in an ideal government. Third, Sabzevari adopts a more pragmatic and historically

informed approach, moving beyond Ghazzali's strictly faith-based perspective. Fourth, Ghazzali exhibits distrust toward political agents, whereas Sabzevari praises just rulers and emphasizes the necessity of competent governance. Fifth, Ghazzali holds a pessimistic view of the world, while Sabzevari, though attentive to the afterlife, regards the world as a transient marketplace, adopting a more balanced perspective.

Overall, Sabzevari demonstrates a shift toward moderation and pragmatism compared to Ghazzali. This evolution reflects intellectual development in political thought over the centuries and suggests a discernible civilizational progression in governance and political reasoning.

Bibliography

- Al-Manāwī, Muhammad al-Ra'ūf (1937). *Fayz al-Qadīr (Sharh al-Jāmi' al-Saghīr)*. Egypt: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā. [in Arabic]
- Attar Nishāburi, Farid al-Din Mohammad (2004). *Mantegh al-Teyr (The Canticle of the Birds)*. Introduction, critical edition, and annotations by Mohammad-Reza Shafī'i-Kadkani. Sokhan Publishing. [in Persian]
- Beyhaqī, Abolfazl (2011). *The History of Beyhaqī (Tārīkh-e Beyhaqī)*. Critical edition by Ali Akbar Fayyāz and under the supervision of Mohammad Jafar Yāhaqī. 5th printing. Mashhad: Ferdowsi University Publishing. [in Persian]
- Dabir-Siyāqī, Mohammad (1995). *The Pioneers of Persian Poetry*. 4th printing. Elmi va Farhangi Publishing. [in Persian]
- Frdowsi, Abu'l-Qāsem (2005). *Shāhnāmeḥ*. Based on the Moscow version and collated with the Jules Mohl edition. 5th printing. Mohammad Publishing. [in Persian]
- Ghazzālī, Imam Mohammad (1959). *al-Monqīdh min al-Zalāl (Confessions)*. Translated by Zeyn-addin Kiā'ie Nezhād. Atā'ie Publishing. [in Persian]
- Ghazzālī, Imam Mohammad (1954). *Fazā'el al-Anām min Rasā'el Hojjat al-Islām*. Introduction, notes, and critical edition by Mo'ayyed Sābetī. Anonymous. [in Persian]
- Ghazzālī, Imam Mohammad (1954). *Kīmiyā-ye Sa'ādāt*. Critical edition by Ahmad Ārām. 2nd printing. Central Library and Press of Tehran. [in Persian]
- Ghazzālī, Imam Mohammad (1985). *Meshkāt al-Anwār*. Translated by Sādeq Āyinehvand. Amīr Kabīr Publishing. [in Persian]
- Ghazzālī, Imam Mohammad (1995). *Mīzān al-'Amal*. Translated by Ali Akbar Kasmā'ie. Edited by Soleymān Donyā. Soroush Publishing. [in Persian]
- Ghazzālī, Imam Mohammad (1938). *Nasihat al-Molūk*. Introduction, critical edition, and notes by Jalāl al-Dīn Homāyī. From the Publications of Tehran Library: Printed at the Parliament Press in Tehran. [in Persian]
- Ghazzālī, Imam Mohammad (2003). *Tahāfut al-Falāsifah*. Translated by Ali Asghar Halabi. Jāmī Publishing. [in Persian]

- Jalāli, Mohammad, & Azh‘ar, Zahra (2021). ‘A Comparative Study on the Foundations of the State’s Legal Personality in the Political Thought of Hobbes and Mohammad Bagher Sabzevari’. *Journal of Comparative Studies in Islamic and Western Law*, 8(1), 55–78. [in Persian]
- Jāmi, Abdorrahmān bin Ahmad (2012). *Bahārestān*. Critical edition by Esmā‘īl Hākemi. 7th printing. Ettelā‘āt Publishing. [in Persian]
- Laoust, Henri (1975). *Politics and Ghazzālī*. Translated by Mahdi Mozaffari. Iranian Culture Foundation Publishing. [in Persian]
- Mohammadi-Feshāraki, Mohsen, & Sālehiān, Tāhereh (2013). ‘Rawzat al-Anwār ‘Abbāsī: The ethical code of rulers in the Safavid era’. *Didactic Literature Review*, 5(19), 199–232. [in Persian]
- Mozhdeh Shafagh, Sāsān (2024). *Political Wisdom Amidst Ghazzālī’s Counsels*. Derafsh Publishing. [in Persian]
- (1975). *Nāma-ye Tansar be Goshnasp* (Letter of Tansar to Goshnasp). Edited by Mojtaba Minovi. 2nd printing. Khwārazmī Publishing Company. [in Persian]
- Nizām al-Molk Tūsī, Khwājeh Abū Ali (2009). *Siyāsat-nāmeḥ*. Edited by ‘Abbās Eqbāl, 5th printing. Asātīr Publishing.
- Omidi, Mahdi, & Mohammadi Talfgardi, Saeed (2024). ‘Analyzing the concept of state-oriented in the policy writing tradition of Middle Ages Iran (Comparative review of Siyar al-Molūk, Ketāb al-Nasīhah and Nasīhat al-Molūk)’. *Dawlat-Pazhūhī-ye Īrān-e Mo‘āser*, 10(1), 113–140. [in Persian]
- Onsor al-Ma‘ālī, Kaykāvūs bin Eskandar (1992). *Qābūs-nāmeḥ*. Supervision and critical edition: Gholamhossein Yusefi. 6th printing. Elmi va Farhangi Publishing. [in Persian]
- Plato. (2010). *The Masterpieces of Plato in the Wisdom of Socrates*. Translated and edited by Mohammad Ali Forūghī. 2nd printing. Jāmī Publishing. [in Persian]
- Sabzevāri, Mohammad Bāgher (1998). *Rawzat al-Anwār ‘Abbāsī*. Introduction, critical edition and research by Esmā‘īl Changizi Ardhā‘ī. Tehran: Āyne-ye Mīrās. [in Persian]
- Tabātabāyi, Javād (2006). *An Introduction to the History of Political Thought in Iran (new edition)*. 8th printing. Kavīr Publishing. [in Persian]
- Tabātabāyi, Javād (2004). *The Decline of Political Thought in Iran (A Study of the Theoretical Foundations of Iran’s Degeneration)*. 4th printing. Kavīr Publishing. [in Persian]
- Zarinkub, Abdolhossein (1974). *Escape from School*. Anjoman Āsār-e Mellī Publishing. [in Persian]

پیش از انتشار

پژوهشی قیاسی درباره‌ی تفاوت‌هایی در نگرش سیاسی غزالی در نصیحة الملوک و سبزواری در روضة الانوار عباسی

ساسان مزده شفق*

محمدعلی فتح‌اللهی**

چکیده

در این مقاله به بررسی برخی نگرش‌های بنیادی در اندیشه‌های سیاسی ابوحامد غزالی و محمدباقر سبزواری پرداخته‌ایم و آرای آن دو را در موضوعاتی معین با یکدیگر مقایسه کرده‌ایم. هدف از این پژوهش پرداختن به این مسأله است که پس از تحلیل دیدگاه‌های سیاسی غزالی و سبزواری درباره‌ی چند موضوع کلی و مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر، با چه تفاوت‌هایی در نگرش‌های ایشان روبه‌رو خواهیم شد و از این تفاوت‌ها چه نتیجه‌ای می‌توانیم بگیریم. ما در این مقاله پس از بررسی دیدگاه غزالی در پنج موضوع مختلف، در هر بخش نشان خواهیم داد که سبزواری که چند قرن پس از غزالی کتاب خویش را نوشته است، آرای سازگارتر و میانه‌تر و کارکردی‌تری در آن موضوعات ابراز داشته و از همین‌رو به نظر می‌رسد که چند قرن جدال‌ها و کشاکش‌ها و رویدادهای گوناگون سیاسی و تاریخی، تأثیراتی بر نگاه سیاسی برخی اندیشمندان برجسته داشته است؛ و اگر اتخاذ رهیافت‌های معتدل‌تر و عمل‌گرایانه‌تر را نشانه‌ای از پیشرفت تمدنی در علم سیاست بدانیم، تغییراتی که در اندیشه‌های سیاسی سبزواری

* دانشجوی دکترای فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران، (نویسنده‌ی

مسئول)، sasan.m016@gmail.com ۰۹۲۱۷۲۱۳۳۱۸

** دانشیار پژوهشگاه مطالعات سیاسی و بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

ایران، fathollahi@ihcs.ac.ir ۰۹۱۲۳۹۵۱۷۰۱

ملاحظه می‌کنیم نشان‌دهنده‌ی ترقی و پیشروی در برخی آرا و برداشت‌های سیاسی در حوزه‌ی تمدنی ما نسبت به اندیشه‌های سیاسی پیشین خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: غزالی، محمدباقر سبزواری، نصیحه‌الملوک، روضه‌الانوار، عدالت.

۱. مقدمه

از روزگار قدیم در سیاست ایران زمین رسم بر آن بوده که گاه برخی خردمندان و بزرگان اندیشمند که خود از سیاست‌پیشه‌گان بوده‌اند یا این‌که با کار مُلک و سیاست‌آشنایی داشته‌اند پندنامه برای شاهان می‌نوشته‌اند و در آن، فضایل کار حکمرانی را شرح می‌کرده‌اند تا حاکم را به انجام آن‌ها ترغیب نمایند، و نیز حاکم را از کارهایی که در فرمانروایی مذموم و ناشایست می‌بوده نهی می‌کرده‌اند، و مسائل و مطالبی تاریخی و سیاسی و حکمی و دینی و اخلاقی و... را به پادشاه یا فرمانروا گوشزد می‌کرده‌اند؛ و این کار را معمولاً با ذکر حکایات، و (در دوره‌ی اسلامی) با تأکید بر آیات و روایات و احادیث انجام می‌داده‌اند. ذکر آیات و روایات و احادیث به این دلیل بوده است که نشان دهند سخنشان با محتوای کتب اصلی و مهم دینی و مذهبی سازگاری دارد، و ذکر حکایات به این جهت بوده است که نشان دهند آنچه ایشان گفته‌اند برآمده از تجربه‌های گذشته و از همین‌رو کاربردی و آزموده است. پس نه تنها سیاست‌نامه‌نویسان — با یادکردهایی در چارچوب حکایات — به جنبه‌ی عمل‌گرایانه توجهی ویژه داشته‌اند، به هماهنگی آرای خویش با سنت‌ها و مذهب نهادینه در آن روزگار نیز نظر داشته‌اند. به بیان طباطبایی، یکی از مهم‌ترین هدف سیاست‌نامه‌نویسان «آموزش سلطان از مجرای تأکید بر تداوم سنت» بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۸۹).

این پندنامه‌های سیاسی از برخی جهات بسیار به یکدیگر شباهت داشته‌اند. برای نمونه، در بسیاری از آن‌ها به حکایات و سخنان برخی پادشاهان و وزرا و حکیمان ایرانی پیش از اسلام استناد شده است؛ به ویژه توجه خاصی به شیوه‌ی حکومت‌داری انوشیروان دادگر و به پندهای بزرگمهر داشته‌اند. در این حکایات و ذکر تاریخ و گفته‌ها نیز بیش از هر چیز به عدل آن پادشاهان توجه می‌داشتند. برای نمونه، وصفی که هم غزالی و هم سبزواری درباره‌ی رسم پادشاهان ایران باستان برای برگزاری دادگاهی، با حضور موبد موبدان، جهت دادخواهی مردم در برابر پادشاه آورده‌اند، از این حیث که تأکیدی بر عدل مثال‌زدنی ایشان دارد جالب توجه است. (برای مطالعه‌ی وصف غزالی از آن رسم و شرح آن بنگرید به: مژده‌شفق، ۱۴۰۳: ۱۶۲-۱۵۷؛ و حکایت سبزواری را در این‌جا بخوانید: سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۵۳-۵۵۲).

دیگر آن‌که تقریباً در همه‌ی آن‌ها، کم یا بیش، درآمیختگی سیاست و دیانت آشکار است. پابندی ایشان به این امر برآمده از دیدگاهی باستانی است که تنسر آن را با عبارت «به یک شکم زاده شدن دین و مُلک» بیان داشته است (نامه‌ی تنسر به گشنسپ، ۱۳۵۴: ۵۳). ایشان سیاست را در چارچوب دین و باورهای دینی خویش می‌گنجانده و هم‌راستا می‌کرده‌اند، یا چارچوبی دینی را در گذر زمان بر سیاست سوار می‌کرده‌اند.

این آمیختگی تا به حدی بوده که نه فقط در حکایات و داستان‌هایی که از دوره‌ی اسلامی نقل کرده‌اند، که حتی در استناد ایشان به حکایات و داستان‌های ایران باستان نیز نشان آن پیدا است. برای نمونه، آن‌گاه که خواجه نظام‌الملک از پادشاهان ساسانی یاد می‌کند، سیاست در نظرش آمیخته به دین‌ورزی است، و از زبان انوشیروان چنین آورده است: «پس گفت بدانید که مرا این پادشاهی خدای عزوجل داد... و چون خدای تعالی جهان به من ارزانی داشت من به شما ارزانی داشتم... و من از بادافره‌ی یزدان همی‌ترسم... به شکر نعمتی که ایزد تعالی ما را و شما را ارزانی داشته است مشغول

گردید... خدای را و فرشتگان را بر خویشتن گواه گرفتیم...» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷).

دیگر آن‌که در این پندنامه‌ها معمولاً تأکید ویژه‌ای بر عدالت و دادگری پادشاه و حاکم داشته‌اند. همچنین معمولاً نکاتی اخلاقی را در کنار (و غالباً پیش از) ذکر نکات و پندها درباره‌ی سیاست و حکمرانی و کشورداری و... بیان می‌کرده‌اند. دیگر آن‌که ذکر مطالب را معمولاً با ذکر حکایات بسیار همراه می‌کرده‌اند و همین شیوه سبب می‌شده که متن ایشان ملال‌آور نباشد و درک آن راحت‌تر گردد. دیگر آن‌که در کنار ادای احترام و حفظ شأن پادشاه یا حاکم، معمولاً نوعی صراحت و آشکارگویی در بیان پندها دیده می‌شود، و به نظر می‌رسد می‌کوشیدند که دست‌کم مطالب مهم را ناگفته باقی نگذارند، حتی اگر ممکن می‌بود که بیان ایشان و ذکر نکات به گونه‌ای باشد که تا اندازه‌ای فراتر از ناصح کارگزار بنمایند. اشتراک‌هایی دیگر نیز می‌توان در میان آن پندنامه‌های سیاسی یافت (بنگرید به: محمدی فشارکی، صالحیان، ۱۳۹۲: ۲۰۳) و می‌توان شاخص‌های الگوی مشترک سیاست‌نامه‌نویسی را نیز به تفصیل بررسی و تحلیل نمود (بنگرید به: امید، محمدی تلفگرددی، ۱۴۰۳)، اما تمرکز این مقاله بر برخی تفاوت‌ها در میان دو پندنامه‌ی سیاسی-تاریخی است، از آن‌رو که به نظر می‌رسد با تمرکز بر تفاوت‌ها بهتر می‌توانیم تغییرات فکری تمدنی را، به ویژه در امر سیاست، بررسی کنیم.

یکی از آن پندنامه‌های مورد بحث نصیحة الملوک غزالی است که خطاب به حاکم سلجوقی نوشته شده است (در مورد کیستی آن حاکم بحث‌هایی در افتاده است ولی در این مقاله مخاطب غزالی مورد توجه نیست). گرچه برخی بر آن بوده‌اند که دست‌کم بخشی از نصیحة الملوک نوشته‌ی خود غزالی نیست (بنگرید به: زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۲۵۶-۲۵۹؛ و پاسخی به ادعای او در این‌جا آمده است: مزده‌شفوق، ۱۴۰۳: ۵۵-۵۲)، نگرش کلی به امر سیاست در روزگار غزالی را تا اندازه‌ای روشن می‌سازد. و پندنامه‌ی

دیگر، روضه الانوار عباسی نوشته‌ی محمداقرب سبزواری است که چند قرن پس از دوران غزالی و خطاب به شاه عباس دوم صفوی نوشته شده است. در هر دوی این کتاب‌ها شاید مسئله‌ی «عدل» مسئله‌ای محوری باشد، اما نوع مواجهه غزالی و سبزواری با این مسئله متفاوت به نظر می‌رسد، و شاید یکی از دلایل تفاوت دیدگاه‌ها در این دو نویسنده، علاوه بر روزگاری که در آن می‌زیسته‌اند، آموزه‌های مذهبی متفاوتی باشد که ایشان باور داشته‌اند. با نظر به همین تفاوت می‌توان نتیجه گرفت که تغییری در نوع نگرش سیاسی به مرحله‌ی ظهور رسیده است.

بیان مسأله: هدف از این پژوهش پرداختن به مسأله‌ی تفاوت‌ها در دیدگاه‌های سیاسی غزالی و سبزواری درباره‌ی چند موضوع کلی و تحلیل و مقایسه‌ی آنهاست. در این بررسی در پی آنیم که نشان دهیم نگاه شدید و غلیظ غزالی در برخی موضوعات، به مرور زمان تغییر شکل یافته است، و به نظر می‌رسد که در روضه الانوار عباسی شاهد نگرش منعطف‌تر و معتدل‌تری نسبت به دیدگاه غزالی در آن موضوعات کلی هستیم. پس از بررسی پنج موضوع مورد نظر، در هر بخش نشان می‌دهیم که در نگاه سبزواری، تغییر اعتدال‌گرایانه‌تر و کاربردی‌تری را در امر سیاست می‌توان مشاهده کرد که پیشرفتی نسبت به نگاه سیاسی غزالی در نصیحه الملوک به نظر می‌رسد. و اگر توجه به اعتدال‌گرایی و عمل‌گرایی در سیاست را نشانه‌های پیشرفت در حوزه‌ی علم سیاست به شمار آوریم، می‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم که در فاصله‌ی چند قرن از زمان غزالی تا دوران سبزواری گذاری تمدنی در مقوله‌ی دانش و اندیشه‌ی سیاسی رخ داده است. ناگفته نماند که بحث ما ناظر به گذار تمدنی به لحاظ دانشی و از حیث علم سیاست است، و پیداست که این مبحث را می‌توان مجزا دانست از برخی پیشامدهای تاریخی روزگار این دو اندیشمند که ممکن است نشانه‌ی انحطاط یا اعتلای سیاسی-تاریخی تلقی شوند.

روش پژوهش: این مقاله بر مبنای قیاسی و با روش تحقیقی-تحلیلی نوشته شده است. ما با مراجعه به دو متن سیاسی مهم و اصلی از نویسندگان نامبرده و با تحلیل آرای ایشان، به نقد و بررسی و مقایسه‌ی اندیشه‌های ایشان و نتیجه‌گیری درباره‌ی چگونگی مواجهه‌ی آن‌ها با برخی مسائل سیاسی پرداخته‌ایم.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش‌هایی در توصیف و تحلیل آرای سیاسی غزالی و سبزواری نگارش یافته است، اما پژوهشی مستقل که به مقایسه‌ی آرای این دو نویسنده پرداخته باشد یافت نشد.

۳. نگاه غزالی به سیاست؛ توجه به تکلیف‌گرایی در برابر عدالت‌گرایی سبزواری

چنان‌که از کتاب نصیحه‌الملوک و دیگر نوشته‌های غزالی و نیز از مطالعه‌ی زندگی او برمی‌آید نگاه وی در امر سیاسی بیش از هر چیز به جهانی دیگر بوده است که از پس این جهان می‌آید. شاید بتوان ریشه‌ی نگرش او را چنین اصلی دانست: پادشاهان و امرا و سیاست‌پیشه‌گان، بیش از هر چیز باید از بهر خدا عدل پیشه گیرند و این دادگری هم بی‌پاداش نخواهد ماند: «گفت دادکنندگان این جهان از بهر خدای عزوجل در روز قیامت بر منبرهای مروارید باشند.» (غزالی، ۱۳۱۷: ۸۲) چنین بینشی، نه تنها در بخش حدیث‌ها و اخبار اسلامی کتاب او بیان شده است، بلکه بزرگمهر و اردشیر و... نیز نگرشی دینی در باب سیاست دارند، تا به آن‌جا که غزالی از زبان بزرگمهر چنین آورده است که باید «مطیع باشی امر شرع را» (همان: ۱۳۰).

نکته‌ی مهم در نگرش غزالی این است که حتی اگر کسی عادل باشد ولی عدل او بر نام و یاد خدا استوار نشده باشد، سرانجام پشیمان خواهد شد و عدل باید کاملاً در راستای اطاعت از خدا باشد. به بیان لائوست، «سلطان به لحاظ اطاعت از خدا مکلف به رعایت عدالت است.» (لائوست، ۱۳۵۴: ۲۱۰) به همین دلیل است که از زبان اردشیر چنین آورده: «هر دادی که بی‌ترس ایزد است اگرچه نیکوست، بازگشت آن [به]

پشیمانی است.» (غزالی، ۱۳۱۷: ۸۷) این نکته یادآور پرسش قدیمی سقراطی در مکالمه‌ی اتوفرون است: «آیا آنچه دینداری است خداوندان آن را از آن‌رو که دینداری است می‌پسندند یا چون خداوندان می‌پسندند دینداری است؟» (افلاطون، ۱۳۸۹: ۱۳۵) این پرسش را گاهی جوری دیگر ترجمه کرده‌اند، و مسئله را می‌توان به صورت اخلاقی مطرح کرد. اگر مطابق نظر لائوست بپذیریم که غزالی سلطان را به لحاظ اطاعت از خدا مکلف به رعایت عدالت می‌داند، احتمالاً پاسخ غزالی به این پرسش سقراطی این است که چون خداوند عدالت را می‌پسندند عدالت دینداری است.

غزالی بر ارزش‌کردانی و دانش در سیاست، کامل چشم فرونبسته است. او با مفاد عهدنامه‌ی اردشیر موافق است که کردانی و دانش را نیز پاس باید داشت و گویا پذیرفته که عدل حتی اگر بدون ترس از خدا باشد، به نوعی مقبول یا نیکوست، ولی سرانجام این عدل را به دلیل رویکرد آخرت‌گرای خود پشیمان‌کننده دانسته است. پس می‌توان اینطور گفت که گرچه غزالی به طور کامل از نگاه عمل‌گرایانه دوری نمی‌کند و آن را هم در نظر دارد، مبنای نگاه او به سیاست نگاهی آن‌جهانی است.

اما رویکرد سبزواری در روضه‌الانوار معتدل‌تر به نظر می‌رسد و سبزواری چندان به اندازه‌ی غزالی تأکید بر آن ندارد که عدالت باید صرفاً به سبب تکلیف دینی برقرار شود. البته سبزواری نیز از احادیث و روایات و... مثال آورده و مسئله‌ی قرب و نزدیکی به خدا را بسیار مهم دانسته است (بنگرید به: جلالی، اثر، ۱۴۰۰: ص ۷۳-۷۲). ولی باید توجه داشت که این غیر از تأکید غزالی بر عدل پشیمان‌کننده‌ی بی‌نام و یاد خداست. سبزواری آشکارا بر آن تأکید کرده که ظلم یکی از عوامل سقوط و زوال ملک است، و ملک با کفر می‌ماند ولی با ظلم نه. (سبزواری، ۱۳۷۷: ۷۲-۷۱) در این‌جا اینطور می‌نماید که سبزواری نیز همچون عبدالرحمن جامی، عدل را اصل لازم و بنیادی سیاست دانسته و آن را مستقل از تکلیف دینی در نظر گرفته است. جامی به روشنی

چنین گفته است: «عدل بی‌دین نظام عالم را، بهتر از ظلم شاه دین‌دارست» (جامی، ۱۳۹۱: ۴۵-۴۶)، و نیز حکمت وجود پادشاهان را در ظهور عدالت دانسته است و نه در ظهور عظمت و جلال، و سپس به آن اشاره کرده که پادشاهان ایران باستان گرچه از دین بیگانه بودند، «در عدل و راستی یگانه» بودند و همین را سبب ستودن ایشان دانسته است (همان: ۴۵). چنین رویکردی مخالف با نظر تکلیف‌گرایانه‌ی دینی غزالی به نظر می‌رسد.

سبزواری در پاره‌ی دوم کتاب خود پادشاهی را بر دو قسم کرده: فاضله و ناقصه (سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۰۵)؛ و یکی از اصول مهم حکومت فاضله را اعتدالِ موافقِ میزان عدل معرفی کرده است. یعنی دست‌کم یکی از وجوه تمایز حکومت فاضله و ناقصه، اعتدال و عدل است. به طور کلی، سبزواری به صورت نظری‌تر و روشن‌تر از غزالی بر عدل تکیه کرده و آن را رکنی از حکمرانی فاضله دانسته است. البته نه آن‌که سبزواری از مسئله‌ی تکلیف و مناهج شرع غافل بوده و به آن‌ها توجهی نکرده، بلکه در این‌جا بیش‌تر میزان تأکید غزالی و سبزواری بر این مشخصه‌ها مدنظر است.

شاید بتوان این دو رویکرد را این‌طور بیان کرد: در نظر کسانی همچون سبزواری بقای مُلک دارای اهمیت است و سپس ادای تکلیف، اما در نظر غزالی، ادای تکلیف دارای اولویت است و سپس بقای مُلک. آشکار به نظر می‌رسد که رویکرد نخست کاربردی‌تر است. اگر حفظ و بقای ساختار مورد توجه نباشد، شاید مسئله‌ی ادای تکلیف هم محقق نشود و کسانی همچون غزالی در عمل با ضد دیدگاه خود مواجه شوند. همین توجه عمل‌گرایانه و معتدل‌تر با تأکید بر پیش‌گیری از سقوط و زوال ملک و ساختار سیاسی را می‌توان یکی از مشخصه‌های بینش سبزواری به شمار آورد.

۴. تقدم شرع بر خشنودی مردم در نظر غزالی و بررسی رویکرد سبزواری

معیار غزالی در سیاست، به دلیل همان نگرشی که یاد شد، معیاری دینی و شرعی است. روی هم رفته غزالی را در جهان اسلام اندیشمندی اثرگذار دانسته‌اند؛ اندیشمندی که این سخن طباطبایی بیانگر دامنه‌ای بزرگ از نظرات درباره‌ی اوست: «در هواداری از شرعیات بر عقلیات شورید و نسبت عقل و شرع در بخش بزرگی از سرزمین‌های اسلامی را بر هم زد.» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۱۳) مطالبی را که غزالی در کتاب المنقذ من الضلال درباره‌ی فیلسوفان بیان داشته، نمودی از عقل‌گریزی غزالی دانسته‌اند. او در کتاب اعترافات خود نه تنها ارسطو را، بلکه ابن‌سینا و فارابی را نیز تکفیر نموده است (غزالی، ۱۳۳۸: ۴۸)، و چنین گفته است که باید مردم را از مطالعه‌ی کتب ایشان بازداریم همان‌طور که کودکان را از بازی با مار بازمی‌داریم (همان: ۶۰). همچنین در کتاب تهافت الفلاسفه در سه مسئله‌ی «قدم عالم» و «علم خدا به جزئیات حادث از سوی اشخاص» و «حشر تن‌ها» فلاسفه را تکفیر کرده است (غزالی، ۱۳۸۲: ۳۱۱).

در چنین فضای فکری غزالی کوشیده است تا به شرعیات مقبول خویش میدان فراخ‌تری بدهد. با آن‌که در نظر او اعمال احکام شرعی باید با خشنودی مردم همراه باشد و در کیمیای سعادت درباره‌ی حاکم گفته است که «...جهد کند تا همه رعیت از او خشنود باشند با موافقت شرع به هم» (غزالی، ۱۳۳۳: ۴۱۲)، خشنودی مردم بدون پیروی از احکام شرع و بدون ارج نهادن آن احکام را شایسته نمی‌داند. به بیانی دیگر، غزالی اگر بخواهد یکی را بر دیگری ترجیح دهد، بی‌گمان شرع و احکام آن را بر خشنودی مردم ترجیح می‌دهد. از همین روست که به صراحت چنین گفته است: «آن‌که رضای هیچ‌کس طلب نکند بر خلاف شرع، که هر که از مخالفت شرع ناخشنود باشد، آن ناخشنودی او را زیان نخواهد داشت.» (همان: ۴۱۲) غزالی در این راستا به نحوی حاکم را دلگرم می‌دارد که مبدا از ناخشنودی‌های مردمی باکی داشته باشد.

البته در این جا این پرسش پیش می‌آید که چون خوانش‌های مذهبی و فرقه‌ای اسلامی در موضوعات مختلف متنوع و متفاوت بوده است، حاکم باید کدام خوانش را معیار خود قرار دهد تا اگر مردم، در تقابل با آن خوانش ناخشنود شوند، حاکم اهمیتی به ناخشنودی ایشان ندهد؟ اگر باید خوانشی را که غزالی می‌پسندیده است معیار خود قرار دهد، چه دلیلی برای این ترجیح وجود دارد؟ اگر حاکم باید خوانش عصر خود را سنجه قرار دهد، آن‌گاه تنوع مذهبی دوره‌های مختلف تاریخی به نوعی از نسبی‌گرایی در پیروی از احکام و شرایع منتهی خواهد شد، و به نظر نمی‌رسد چنین نتیجه‌ای دلخواه غزالی باشد.

مسئله‌ی مهمی که در این جا پیش می‌آید این است که آیا حاکم باید خشنودی و ناخشنودی مردم را بر پایه‌ی منش اخلاقی معینی که شاید منفعت‌گرایی هم دست‌کم تاندازه‌ای ذیل آن قرار می‌گیرد در نظر داشته باشد — فارغ از شرع و احکام شرعی و خوانش‌های مذهبی و فرقه‌ای — یا این‌که شرع و احکام شرعی و خوانش‌ها مذهبی و فرقه‌ای را مقدم سازد بر هر امر دیگری؟ به بیان دیگر، آیا اخلاقیات سیاسی معینی (که عدل حاکم را هم شامل می‌شود) پیشی و تقدم ندارد بر شرع و احکام شرعی و خوانش‌ها مذهبی و فرقه‌ای؟ اگر معیاری متقدم بر شرع و احکام و خوانش‌ها نداشته باشیم، نه تنها خشنودی و ناخشنودی مردم، که شاید حتی چیزهای دیگری، مانند تمامیت ارضی و یکپارچگی و اقتصاد و... نیز اموری بی‌اهمیت یا کم‌اهمیت گردند و بنابراین به نظر می‌رسد ارتباط سیاست با منافع این‌جهانی ما در منطقه و زیست‌گاه بومی مان خواهد گسست.

سبزواری در فصل پنجم باب ششم روضه‌الانوار، آن‌جا که از مراعات حقوق مؤمنان سخن گفته است، یک‌یک حقوق مؤمنان را برشمرده و سپس در فصل ششم همان باب، به صورت نسبتاً مبسوط به حقوق رعایا بر سلاطین و مراعات حقوق

زیردستان پرداخته و با نظر به احادیث و روایات و حکایات، شرح نموده که مردم چه حقی بر گردن سلطان دارند (بنگرید به: سبزواری، ۱۳۷۷: ۴۷۲-۴۳۹؛ و نیز به بخش خطبه‌ی منوچهر: همان، ۵۴۷-۵۴۶). گرچه در کتاب غزالی نیز گاهی با چنین تدبیرهایی روبه‌رو می‌شویم، باز هم رویکرد سبزواری به‌سامان‌تر و پرتأکیدتر از رویکرد غزالی است و سازواری محتوای کتاب او بیشتر است.

شاید بیش‌ترین یا مهم‌ترین تأکیدات سبزواری بر پرهیز از ظلم و تعدی است. او در جایی حقوق رعیت را اینطور خلاصه کرده است: «و نباید دانست که مراعات حقوق رعیت معدلت است و دست از ظلم و تعدی بازداشتن و دست ظالمان را از رعایا و زیردستان کوتاه کردن.» (سبزواری، ۱۳۷۷: ۴۴۷) به طور کلی مسئله‌ی حقوقی که مردم در برابر پادشاه و حاکم دارند مسئله‌ای قدیمی در میانی سیاست ایران است و سابقه‌ی آن به پیش از ورود اسلام به ایران بازمی‌گردد (بنگرید به: مژده‌شفق، ۱۴۰۳: ۱۱۵-۹۵). به نظر می‌رسد که در نظر سبزواری رکن اساسی حقوق مردم بر سلطان یا حاکم، عدالت و دوری از ظلم و تعدی است. او نه تنها ظلم و تعدی را تجاوز به حقوق مردم دانسته، آن را از عوامل انحطاط و زوال ملک دانسته است و تأکید کرده که ملک با کفر می‌ماند ولی با ظلم نه. (سبزواری، ۱۳۷۷: ۷۲-۷۱) باید توجه داشت که سبزواری تأکیدی روشن بر این امر دارد و به ظلم و ستم حاکم و امرا و عمال او نیز دقیق اشاره می‌کند و این‌ها را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

البته غزالی نیز حاکم را از ستم کردن بیم می‌دهد و در این باره چنین آورده است که «دعای ستم‌رسیده را حجاب نباشد و هرآینه اجابت آید» (غزالی، ۱۳۱۷: ۹۴)، ولی با توجه به دیگر سخنان او در این باره، چنان‌که در بالا شرح کردیم، به نظر می‌رسد که در تدوین سازگاری برخی مفاهیم سیاسی بنیادین با معیار شرع و با رضایت مردم چندان موفق نبوده است. اما سبزواری به صورت سامان‌یافته‌تری عدالت‌ورزی و رضایت مردم

را درهم تنیده می‌سازد و گویی این‌ها را از یکدیگر جداشدنی نمی‌داند. او به روشنی چنین گفته است پادشاهی که بر راه حکومت فاضله باشد و به عدالت تمسک کند، مردم را دوستان خود می‌یابد و از آن سو، پادشاهی که بر راه حکومت ناقصه باشد و به جور متوسل شود، مردم را بندگان خود خواهد دانست (سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۰۶). پس یکی از وجوه تفاوت حکومت فاضله و ناقصه در تمسک به عدالت‌ورزی و ستمگری است، و این دو درهم‌تنیده با خشنودی و ناخشنودی مردم‌اند، به حیثی که در شیوهی فاضله مردم دوستان حاکم‌اند و در شیوهی ناقصه مردم بندگان حاکم‌اند. آشکار به نظر می‌رسد که در این بیان صریح سبزواری تأکیدی مردم‌گرایانه‌تر بر عدالت را شاهدیم نسبت به تلقی غزالی که در بالا یادآور شدیم.

گفتنی است که در برخی اندرزنامه‌های سیاسی حتی فراتر از عدل و انصاف شناخته‌شده نسبت به مردم را توصیه کرده‌اند و دیدگاهی مایل به رادمردی و بزرگواری بیشینه را در امر سیاست مدنظر داشته‌اند. برای نمونه، عنصرالمعالی به فرزند خویش چنین پند داده است که اگر کسی گناهی کرد و مستوجب مجازات بود، او را به نیمی از آنچه سزاوار است مجازات کن، تا هم رسم تنبیه و عقوبت را به جا آورده باشی (به جهت پیش‌گیری) و هم رسم کرم و بزرگواری را (که لازمه‌ی رفتار حاکمان است)، و سپس این سخن ظریف را آورده است: «که نشاید که کریمان کار بی‌رحمتان کنند» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۱: ۱۵۳). چنین شیوه‌ای کاملاً مخالف با دیدگاه غزالی به نظر می‌رسد. او گفته است که فرمانروا باید در کار خود جدی و استوار باشد و سلطان بی‌سیاست (: بدون سخت‌گیری و مجازات)، در نظر مردم حاکمی بی‌خطر به نظر خواهد رسید. او حتی تلویحاً توصیه می‌کند که پادشاه در هنگام رسیدن به قدرت، باید به اصطلاح زهرچشمی بگیرد (غزالی، ۱۳۱۷: ۶۸).

اما نگرش سبزواری در باب مجازات‌ها و تنبیهات به‌سامان‌تر و معتدل‌تر است. او مردم را پنج دسته می‌کند و فقط دسته‌ی پنجم را که گروهی «به طبع شریر» هستند و شرّ ایشان نیز «متعدی به غیر» است و «بدترین طایفه‌ی خلقاند» سزاوار مجازات می‌داند، آن هم در صورتی که «امید خیریت و صلاح» در ایشان نباشد، و حتی اگر امیدی به صلاح ایشان نبود ولی شرّ ایشان هم فراگیر نبود و به بیان سبزواری «عموم و شمول» نداشت، پادشاه باید با ایشان مدارا کند، ولی اگر شرّ ایشان فراگیر شد یا «عموم و شمول» یافت، سزاوار تنبیه و مجازات‌اند (سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۱۳-۵۱۲). صورت‌بندی سبزواری از اقسام مردم و نوع رفتاری که پادشاه باید با ایشان داشته باشد دقت و ظرافتی دارد که در مکتوب و اندیشه‌های سیاسی غزالی مانده‌اش را نمی‌یابیم.

نکته‌ی مهم این است که گویا غزالی با نظر به واقعیات تاریخی و سیاسی، دوری از هرج و مرج و بی‌سامانی را بسیار مهم دانسته است. همان‌گونه که طباطبایی اشاره کرده است، کسانی همچون خواجه نظام‌الملک و غزالی در سرشت واقعیتهای اجتماعی و سیاسی روزگار خود تأمل کرده بودند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص ۳۱۱)، از همین‌رو مطلع بودند که اگر نیروی فرمانروا سستی گیرد آسیب‌هایی بزرگ به مردم می‌رسد و در چنان اوضاعی، گاه خونریزی‌ها نیز اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و رنج‌های فراوانی به جامعه تحمیل خواهد شد. به سبب همین بیم و هراس از آشفتگی و آشوب و بی‌سامانی است که در جایی چنین گفته: «اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف بود، بی‌شک ویرانی جهان بود بدین دنیا، زیرا که جور سلطان به مثل صد سال چندان زیان ندارد که یک ساعت جور رعیت بر یکدیگر.» (غزالی، ۱۳۱۷: ۶۸) به بیان امروزی، غزالی از خودسرانگی و آشفتگی و بی‌سالاری و اقتدارگریزی بیزار بوده و در دسرها و ناگواری‌های آن شیوه را با دسرها و مشکلاتی که در قدرت گرفتن پادشاه و حاکم ستم‌پیشه به وجود می‌آید سنجش‌پذیر نمی‌دانسته است. پس، از نگاه غزالی، پادشاه که جامعه را از پیش آمدن

آشفتگی و بی‌سامانی حفظ می‌کند و در پناه می‌گیرد حقی گران بر گردن مردم دارد. نگرشی کمابیش مشابه را در وزیر هم‌عصر غزالی هم می‌توانیم بیابیم. خواجه نظام‌الملک نیز از زبان انوشیروان چنین آورده است: «اگر شایستی که مردان هر چه خواستندی کردند خدای عزوجل پادشاه را پدیدار نکردی و بر سر ایشان نگماشتی.» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۸: ۴۴)

پس به نظر غزالی همواره باید از اهمیت وجود شاه و فرمانروا آگاه باشیم، و حتی اگر از او ستمی سر بزند، از ستم مردم بر مردم بهتر است، زیرا او از آشفتگی جامعه پیش‌گیری می‌کند؛ و فرمانروا نیز باید سخت‌گیر باشد تا جامعه بدانچه غزالی از آن می‌ترسید دچار نشود. اما سبزواری تأکید بیش‌تری بر عدالت‌ورزی دارد، و گویا این تغییر نگرش ناشی از دگرگونی اوضاع و احوال و برآمده از آزمون و خطاها بوده است؛ یعنی گذار تاریخی به گذار فکری-سیاسی جهت داده است.

۵. تفاوت نگاه غزالی و سبزواری نسبت به پیشامدهای تاریخی و مناسبات سیاسی غزالی در باب مسائل تاریخی و سیاسی، آگاهی و تسلط چشمگیری از خود نشان نداده است. او در مواردی همچون داستان کنیزک و قصاب در کیمیای سعادت (غزالی، ۱۳۳۳: ۶۹) قائل به مجازات آنی و این‌جهانی ستمکاران است؛ دیدگاهی که بسیار در میان ادیبان نیز پرورده شده است و رودکی به نحوی آن را به زیباترین و کوتاه‌ترین و عام‌ترین شکلی، حتی شاید فارغ از نگرش‌های دینی و مذهبی، چنین بیان کرده است: «انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس، تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت» (دبیر سیاقی، ۱۳۷۴: ۲۹). روشن است که با نظر به بی‌شمار رویدادهای تاریخی، این بینش غزالی را درست و دقیق نمی‌یابیم. ستم‌های فراوانی در تاریخ روی داده است که گویا هیچ‌تاوانی را در این جهان برای ستمگر در پی نداشته‌اند، و کارهایی نیکو انجام شده که گویا هیچ‌پاداشی را در این جهان در پی نداشته‌اند. و حتی چه نیکان که نه تنها در

این جهان پاداش ندیده‌اند، بد نیز دیده‌اند، و چه بدان که نه تنها تاوان ندیده‌اند، نیکی نیز دیده‌اند، چنان‌که فردوسی به ظرافت در این دو بیت بیان کرده است: «یکی بد کند نیک پیش آیدش، جهان بنده و بخت خویشتن آیدش، یکی جز به نیکی جهان نسپرد، همی از نژندی فرو پژمرد» (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۵۱). بنابراین گویا غزالی از برخی جهات نتوانسته است میان اعتقادات خویش و آنچه در واقعیت جهان، و به ویژه در جهان واقعیت سیاسی می‌گذرد، تمایزی را که نیاز است برنهد.

همچنین می‌توان چنین گفت که، به بیان طباطبایی، «غزالی آگاهی ژرفی از مناسبات واقعی قدرت پیدا نکرد» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۱۴). نمونه‌ای از عدم درک مناسبات سیاسی در مکتوب غزالی، آن‌جاست که او ویژگی‌های وزیر نیکو را یاد کرده و در موردی این‌گونه آورده است: «نباید که کردار خویش بر پادشاه شمرد و بر وی منت نهد.» (غزالی، ۱۳۱۷: ۹۹) این پند او را قیاس کنید با داستان ظریفی که بیهقی درباره‌ی روابط میان سلطان مسعود و وزیرش در کتاب خود آورده است. بیهقی چنین گفته است که مسعود غزنوی بر خواجه‌ی بزرگ، احمد عبدالصمد، بدبین شد، و به همین سبب خواجه‌ی بزرگ با بونصر مشکان — رئیس دیوان رسالت — خلوت کرد و درباره‌ی مسعود و بدبینی او با بونصر هم‌سخن شد، و خواجه به ناچار متنی بر سر مسعود غزنوی نهاد تا بدبینی مسعود را برطرف کند. بیهقی سخن خواجه را این‌گونه بازگو کرده است: «فرزندی از من چون عبدالجبار با بسیار مردم از پیوستگان، گشته و در سر خوارزم شدند تا این خداوند لختی بدانست که من در حدیث خوارزم بی‌گناه‌گونه بوده‌ام. من به هر وقتی که او را ظن بیفتد و خیال بندد، پسری و چندین مردم ندارم که به باد شوند تا او بداند یا نداند که من بی‌گناهم!» (بیهقی، ۱۳۹۰: ۴۵۰) و خواجه اجازه داده بود که بونصر این سخن وی را به نزد مسعود ببرد، و بونصر نیز چنین کرده بود، و همین منت نهادن خواجه احمد بر مسعود، در او اثر کرده بود، به گونه‌ای که مسعود

درباره‌ی خواجه چنین گفته بود: «الحق راست می‌گوید، که خان و مان و پسر و مردمش همه در سرِ خوارزم شد و تدبیرهای راست کرد از دل.» (بیهقی، ۱۳۹۰: ۴۵۱) و از پس این منت نهادن اختلاف شاه و وزیر برطرف شده بود. پس وزیری آزموده و کاردان همچو احمد عبدالصمد نیز گاه آنچه به سود پادشاه کرده بود یا آنچه در راه وی از دست داده بود، به یاد شاه می‌آورده و بازگو می‌کرده تا خشم او را فروبشاند یا رابطه‌ی خود با پادشاه را بهبود بخشد. ولی غزالی که گویا از این نکته‌ها به خوبی آگاه نبوده و از نزدیک پس پرده‌ی رویدادهای درباری را ندیده بود پندی مخالف بدان سان داده است.

اما به نظر می‌رسد سبزواری در بخش‌هایی از روضه‌الانوار، دیدگاه غزالی درباره‌ی مجازات آنی و این‌جهانی ستمکاران را به شکل تعدیل‌یافته‌تر و زمینی‌تر مطرح کرده است. او بیش‌تر به پیامدهای امنیتی و سیاسی ظلم و ستم بر مردم پرداخته و چنین گفته است که ظلم مردم را پراکنده می‌کند و لشکر و خزانه را خراب می‌کند و همین سبب می‌شود که چون دشمنان بتازند استیلا یابند، و نکته‌ای دقیق را در این باره اینطور بیان کرده است: «و بسیار بوده که رعایا و مردمان که متفرق شده به بلاد غریب افتاده‌اند بر دشمنان جمع شده‌اند و ماده‌ی قوت و عدت دشمنان شده‌اند. و بسیار بوده که ایشان باعث تحریک دشمن شده‌اند و ملک ظالم را مستأصل ساخته‌اند.» (سبزواری، ۱۳۷۷: ۷۱) چنان‌که پیداست، نکته‌ای که سبزواری گفته منطبق‌تر با پیشامدهای ضبط‌شده‌ی تاریخی و سیاسی است و از نگاه باورمندان‌هی صرف غزالی فراتر رفته است.

این نکته و دیگر توصیه‌های ظریف در روضه‌الانوار، گرچه به صورت مطلق نشان نمی‌دهند که سبزواری هیچ به آن نوع نگرشی که غزالی در مورد مجازات آنی و این‌جهانی ستمکاران داشته باورمند نبوده است، نشان‌دهنده‌ی عقلانیتی در اثر اوست بالاتر از آنچه در کتاب غزالی می‌توانیم یافت. سبزواری به ذکر پندی کلی در چارچوب

عدالت‌ورزی و دوری از ستمکاری بسنده نکرده است، بلکه مسائلی که ممکن است پادشاه عادل را نیز گرفتار بلایا و مشکلات سیاسی کند بازگو کرده است، و چنین می‌نماید که همین امر دست‌کم تلویحاً نشان‌گر وجود نوعی از تعادل و عقلانیتی در اندیشه‌ی سبزواری است که به نظر نمی‌رسد بدین شکل در نصیحه‌الملوک غزالی یافت شود.

۶. بدبینی غزالی و خوش‌بینی سبزواری به سیاست‌پیشه‌گان

یکی از تفاوت‌های برجسته میان اندیشه‌های غزالی و سبزواری، بدبینی غزالی به امر سیاست‌ورزی و خوش‌بینی سبزواری (با اتخاذ شروطی) نسبت به آن است. غزالی در کیمیای سعادت چنان بی‌پروا در این باره سخن گفته که به نظر می‌رسد امیدی به پاک بودن سیاست‌پیشه‌گان نداشته است. او تا بدان‌جا در این راه تیز گشته که گفته سلامت دین در این است که به حاکمان نزدیک نشوید و در شریعت مذموم است که نزدیک ایشان بشوید و سلامشان بکنید. او حتی از قول دیگران سخنانی آورده است که کاملاً نشان از آن دارد که نشست و برخاست با پادشاهان و سیاست‌پیشه‌گان را نیکو نمی‌دانسته، و بر آن بوده که هر چه از ایشان دوری گزینید بر دین شما بهتر است؛ و حتی از زبان ابوذر چنین آورده است که علمای درباری از دوزخیان‌اند (غزالی، ۱۳۳۳: ۲۹۹-۳۰۰). یعنی درک محضر سیاست‌پیشه‌گان چنان گمراه‌کننده است که علما در نزدیکی با ایشان از دوزخیان می‌شوند. در همین راستا، علما را دست‌کم به دو بخش کرده است، یکی آن‌ها که به پادشاهان و سیاست‌پیشه‌گان پند و هشدار می‌دهند که به کارهای زشت و ستمکاری مشغول نشوند، و دسته‌ی دوم آن‌ها که علمای دنیایی‌اند و با پادشاهان به دعا و ثنا و ستایش سخن می‌گویند (همان: ۳۰۴). غزالی از این هم بسیار فراتر رفته و چنین گفته است که حتی پای نهادن بر فرش ایشان نارواست، از آن جهت که پای نهادن بر حرام است (همان: ۳۰۰). مجموع سخنان غزالی در این باره که فقط

چند مورد را برشمردیم نشان می‌دهد که به نظر می‌رسد او فرمانروایی را از اساس کاری می‌دانسته که همواره آغشته به انحرافات و بدی‌ها و ستم‌هاست.

البته چنین نگرشی، تفکری عمیق و ریشه‌دار در فرهنگ ماست و جلوه‌هایی از آن را در آثار عرفا هم می‌بینیم. برای نمونه، در اثر معروف عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، زمانی که هُما از میان مرغان سر برمی‌آورد و می‌گوید که من مرغی خسرو نشان (: تعیین‌کننده‌ی شاه) هستم، هدهد به او می‌گوید که اگر هم سخن تو درست باشد، با این کار خود پادشاهان را در بلای روز قیامت می‌اندازی و باید در آن‌جا پاسخگوی اعمال خود باشی؛ و سپس داستانی آورده از کسی که محمود غزنوی در خواب بر او ظاهر شده و چنین گفته است: «کاشکی صد چاه بودی جان نی، خاشه‌روبی بودمی و شاه نی» (عطار، ۱۳۸۳: ۲۷۴-۲۷۳).

طبق نگرش قدیم، این سخن عطار فقط ناظر به حاکمان و پادشاهان بدکردار و ستمگر نیست، بلکه حاکمان و پادشاهان نیکو و دادگر نیز تا اندازه‌ای دچار حساب و کتاب شدید و سخت‌گیرانه‌ی روز قیامت خواهند شد و خدا به سادگی از حاکمان و پادشاهان درنخواهد گذشت. از همین‌روست که غزالی اینچنین حاکمان را بیم می‌دهد: «و رسول فرمود وای بر امیران، وای بر عریفان، وای بر امینان، اینان کسانی باشند در قیامت که خواهند که به گیسوی خود از آسمان آویخته بودندی و هرگز عمل نکرده بودندی.» (غزالی، ۱۳۱۷: ۱۱) و در همان‌جا از قول رسول چنین می‌گوید که هر کس ولایت یافت، در روز قیامت او را با دستانی زنجیر کرده بر گردن می‌آورند. و غزالی در این باب معمولاً به احادیثی استناد کرده که عیناً در منابع دیگر نیز آمده‌اند. برای نمونه، زنجیر کردن حاکمان دقیقاً به همان صورت که غزالی به فارسی آورده در این حدیث نقل شده است: «...إِلَّا أَتَى اللَّهُ مَغْلُولًا يَدَهُ إِلَى عُقْبِهِ فَكَّهُ بَرُّهُ أَوْ أَوْثَقَهُ إِثْمَهُ.» (المناوی:

۱۳۵۶ق، ج ۵: ۴۸۱)

اگر انتساب نامه‌ای که غزالی به سلطان سنجر نوشته و در کتاب فضائل الانام آمده است درست باشد، غزالی در زندگی شخصی خود نیز، دست‌کم در بخش‌های پایانی زندگانی‌اش، مطابق آنچه از دیدگاه وی ذکر شد رفتار کرده و خود نیز مایل به دیدار شاهان نبوده است. در رسائل الانام چنین آمده است که جماعتی از اصحاب رأی بر غزالی تشنیع‌ها زدند و نزد شاه این‌گونه گفتند که غزالی درباره‌ی ابوحنیفه طعن و قدح می‌کند، و شاه نیز غزالی را نزد خود فرا خواند، ولی غزالی در سن پنجاه و سه سالگی (حدود دو سال پیش از مرگ) نامه‌ای به سلطان سنجر نوشت و از رفتن نزد او امتناع کرد (بنگرید به: غزالی، ۱۳۳۳ ب: ۱۰-۹).

اما در این مورد غزالی سخنانی را ذکر کرده است که چندان سازگار و منطبق نمی‌نمایند. او از سویی به عالمان گفته است از سیاست دور بمانند و از دیگر سو به فرمانروایان گفته به عالمان نزدیک شوند (غزالی، ۱۳۳۳: ۴۱۵). روشن نیست که اگر عالمان حرف غزالی را در مورد دوری از حاکم جدی بگیرند چطور حاکمان می‌توانند عالمان مناسب و شایسته‌ای را برای نزدیک شدن پیدا کنند؟ اگر بخواهیم بکوشیم و به نحوی دیدگاه غزالی را معقول سازیم باید از گفته‌ی او چنین برداشت کنیم که عالمان نباید کار سیاسی کنند و نباید به سیاست‌پیشه‌گان و فرمانروایان نزدیک شوند تا قدرت و دارایی و مالی بیابند، بلکه نزدیکی میان این دو باید از جهت دین‌آموزی و راهنمایی و اصلاح فرمانروایان و سیاست‌پیشه‌گان باشد تا ایشان از راه شرع و دین دور نشوند. پس شاید بتوان چنین دیدگاهی را نزد غزالی یافت: سیاست دینی آری، عالم سیاسی نه. اما سبزواری در روضه الانوار رویکردی متفاوت را نشان داده است. او در بخشی از کتاب خود از دیدگاه غزالی درباره‌ی تقرب علما و سلاطین به یکدیگر دور می‌شود و پس از یک‌یک برشمردن اقسام علما و اصحاب فنون، به صورتی مدون درباره‌ی نزدیک شدن به ایشان و استفاده از دانش و تخصصشان نکاتی را به پادشاه گوشزد می‌کند

(سبزواری، ۱۳۷۷: ۶۱۳-۵۹۷). سبزواری وجود پادشاهی عادل و مدبر را می‌ستاید و معایب و شرورِ ناشی از عدم وجود چنین حاکمی را شرح می‌کند (همان: ۶۷-۶۵) و از این حیث و فارغ از جزئیات دینی و مذهبی، به نظر می‌رسد که سبزواری با این خوش‌بینی خود، نگرشی متفاوت از نگرش غزالی را انتخاب کرده و به ضرورت وجود حاکم عادل و شایسته و مدبر تأکید کرده است.

البته خوش‌بینی سبزواری منوط به برآوردن شروطی ایجابی و سلبی است. او با اتخاذ نگرشی ظلم‌ستیزانه تأکید کرده است که حاکم باید از ستم‌کاری دوری کند، و فراتر از این، حتی اگر خود پادشاه ظالم نباشد، این مقدار کافی نیست و باید دست تعدی امراء و کارگزاران خود را نیز کوتاه کند، زیرا شاید مفسده‌ی ستم‌کاری و تعدی عمال بیش از مفسده‌ی ستم‌کاری خود پادشاه باشد (سبزواری، ۱۳۷۷: ۷۲-۷۱). در کنار چنین تأکیدی است که سبزواری پادشاه را از برخی اسباب زوال ملک — شامل بذل و بخشش‌های بی‌جا، بخل و خست، تبعیض میان طوایف لشکر، زمینه‌سازی تفرق رعیت و... — باز می‌دارد، و کتاب او نسبت به کتاب سیاسی غزالی رنگ و شکل کاربردی‌تر و معتدل‌تری پیدا می‌کند.

از همین‌رو سبزواری، برخلاف غزالی، نه همه‌ی حاکمان را، بلکه حاکمان ظالم را گرفتارانِ قیامت می‌داند و به احادیثی در این باب استناد کرده که نمونه‌ای از آن‌ها این است: «و از حضرت رسول منقول است که هر حاکمی که بر رعیت خود رحم نکند، خدای بهشت را بر وی حرام گرداند.» (همان: ۱۸۱) و از این فراتر، در رویکردی که کاملاً مخالف با نگرش غزالی به نظر می‌رسد، سبزواری حتی به احادیثی در سعادت پادشاهان عادل استناد کرده است: «و از آن حضرت منقول است که دوست‌ترین مردم به خدای در روز قیامت و نزدیک‌ترین ایشان به خدای، پادشاه عادل است.» (همان: ۱۸۲) پس به نظر می‌رسد در این مورد نیز سبزواری رهیافتی نرم‌تر نسبت به رویکرد

غزالی داشته است و وجه تمایزی میان حاکمان تعریف کرده و همه را در یک دسته و مشمول یک حکم قرار نداده است.

۷. دنیاستیزی غزالی و توجه سبزواری به گذرا بودن دنیا

غزالی فقط به حاکمان و کار سیاست بدبین نیست، بلکه می‌توانیم در موارد و موضوعاتی دیگر نیز او را متفکری بدبین به شمار آوریم، و همین بدبینی است که در رویکرد و نگرش سیاسی او اثر کرده است. از همین روست که بررسی نوع نگاه غزالی درباره‌ی دنیا و ماهیت آن در این‌جا بایسته می‌نماید. غزالی بیش و پیش از همه در مورد دنیا بدبین است و آن را به «زن نابکار فاسد» (غزالی، ۱۳۳۳: ۶۷) و «پیرزن زشت» (همان: ۶۷) و «کوزه‌ی سفالین زشت و شکننده» (همان: ۲۸۳) و «سر همه‌ی شرها» (همان: ۵۲۱) و «سرای ویران» (همان: ۵۲۷) و «فضله‌دان» (همان: ۵۲۵) و «دکان شیطان» (همان: ۵۲۶) و غیره تشبیه می‌کند و حتی خندیدن در این جهان را نکوهش می‌کند (همان: ۴۸۱، ۷۱۷). شاید همین روحیه و بینش او سبب شده بود که سخن آن صوفی را که در میزان العمل از او یاد کرده است بپذیرد و مدتی از دنیا کناره کند و به کُنْجی در کار ریاضت باشد. آن صوفی از او خواسته بود که دلش دیگر «در پی اهل و فرزند و مال و وطن و علم و ولایت نباشد»، بلکه بود و نبود این‌ها بر او یکسان باشد و سپس به کُنْجی برود و به عبادت و نیایش و یادکرد خدا پردازد (غزالی، ۱۳۷۴: ۴۵). و الحق غزالی، دست‌کم در بخش‌هایی از زندگی خویش، کمابیش به همه‌ی پندهای این صوفی عمل کرد. دست از اهل و فرزند و... کشید و به گوشه‌ای پناه برد و کرد آنچه را که آن صوفی گفته بود. از همین روست که در المنقذ من الضلال تأکید کرده است که پیمودن راه سعادت، در گذر از دنیا و ترک لذات و ترک مشاغل و علایق دنیوی و... است (غزالی، ۱۳۳۸: ۷۴). غزالی در این نگرش خود تا بدان‌جا پیش رفته که از قول

ابودردا، حتی تن‌درستی و زندگانی دراز و دارایی بسیار را نیز، که بیش‌تر مردم آن‌ها را نیکو می‌دانند، ناپسند و بدفرجام شمرده است (غزالی، ۱۳۳۳: ۵۳۴).

بنیاد این اندیشه‌ی اساسی غزالی را می‌توان در کتاب مشکاة الانوار او یافت. او معتقد به چیزی است که می‌توانیم آن را آموزه‌ی «گذار» بنامیم. از دید غزالی کسی که می‌خواهد پای در مقامات سلوک بگذارد باید از این جهان گذر کند و چشم بر آن فروبندد، و گرنه گذار به جایگاه بالاتر رخ نخواهد داد. او در مشکاة الانوار به صراحت چنین گفته است: «در ملکوت بر بنده گشوده نیاید و ملکوتی نگردد، مگر که زمین در نظر او غیرزمین و آسمان غیرآسمان گردد.» (غزالی، ۱۳۶۴: ۵۰) البته ناگفته نماند که کتاب مشکاة الانوار حالی صوفیانه دارد و در آن‌جا نگرشی مراتبی به هستی را منظور داشته است. برای نمونه، در جایی از مشکاة الانوار گفته است که دنیا نمونه‌ای از عالم ملکوت است، یا این‌که انوار زمینی شعله‌گرفته از انوار آسمانی است (همان: ۵۲-۵۰). پس چنین می‌نماید که غزالی این جهان را از حیث هستی‌شناختی، مرتبه‌ی نوری پایینی از انوار آسمانی می‌داند، و از حیث اخلاقی انسان را بر آن ترغیب می‌کند که به نور بالاتر بنگرد و به سوی آن حرکت کند و بر نور پایین چشم ببندد.

اما دیدگاه سبزواری شدت و غلظت نگرش غزالی را ندارد و معمولاً نظر او به دیدگاهی ضددنیوی بدل نشده است. سبزواری نیز اصل را بر عدم اتکا بر دنیا قرار داده و چنین آورده است: «دنیا دار تحصیل زاد آخرت است و از عقل نیست تکیه بر این دنیا کردن و این جهان را محل آرام و مأوی دانستن.» (سبزواری، ۱۳۷۷: ۱۰۳) و این جهان را همچون «بازارچه‌ای» دانسته که بر راه بادیه ساخته‌اند و مسافران باید از بازارچه آنچه نیاز است بگیرند (همان: ۱۰۴)، و عاقل باید تعلق خود را از همه چیز دنیایی ببرد (همان: ۱۰۶)، و به تأثیر از خطبه‌ی منوچهر دنیا را به «ابر تابستان و سراب بیابان» تشبیه کرده است که آن را ثبات و دوام نیست (همان: ۵۴۹). پس گویا غزالی و

سبزواری در این مورد اشتراک نظر دارند که اصل زندگی باید کوشش در جهت حصول منافع اخروی باشد، اما دیدگاه ایشان در این مورد متفاوت به نظر می‌رسد که غزالی تیره‌بین‌تر است و شدت بیش‌تری در نفی و انکار و بدگویی از دنیا نشان داده است، ولی چنین می‌نماید که سبزواری نگرش نرم‌تری را اتخاذ کرده است؛ غزالی دنیا را به «فضله‌دان» و «دکان شیطان» و «سرای ویران» و مانند این‌ها تشبیه کرده است ولی سبزواری آن را «بازارچه‌ای» دانسته است که محل گذر «مسافران» است و دل در آن نباید بست. همچنین از قول اردشیر بابک چنین آورده است که گرچه نباید به دنیا میل کرد، ولی «دست از او بازمدارید که آخرت بی او به دست نمی‌آید» (همان: ۵۵۴).

به نظر می‌رسد که سبزواری بیش از آن‌که به دنیا در قبال انسان بدبین باشد، نظر به منشأ بدی‌ها دارد و آن را بیش‌تر متوجه نیات انسانی می‌داند. به همین جهت، در نظر او آنچه در این دنیا باید در مورد پادشاه مهم تلقی شود، «نیت» پادشاه در امر حکومت‌داری است. سبزواری معتقد است که نیت و خواست خوب و مثبت پادشاه در امور سرایت می‌کند، چنان‌که نیت و خواست بد و منفی نیز از حیث آثار نامبارک در امور مؤثر واقع می‌شود و خیر و برکت را از منافع این جهانی زائل می‌سازد (سبزواری، ۱۳۷۷: ۱۸۶). همین برداشت او شاید دست‌کم به طور تلویحی و تا اندازه‌ای نشان‌دهنده‌ی آن است که نزد سبزواری دنیا نه «فضله‌دان» است و نه «دکان شیطان»، بلکه با نیتی درست و نیکو می‌توان برکاتی مبارک را در آن متبلور ساخت. برکاتی که شاید یکی از آن‌ها همین است که مردم، دوستان پادشاه متمسک به عدالت خواهند بود (همان: ۵۰۶).

به نظر می‌رسد که غزالی کم‌تر از این مقدار به مسئله‌ی نیت و خواست نیک و بد پادشاه توجه داشته است. البته روشن است که چرا او این رویکرد را اتخاذ کرده است. دنیاستیزی شدید و غلیظ غزالی اجازه نمی‌داده تا او به نیات و اهداف نیکو و نیز به

کارهای جهان‌ساز و آبادان‌کننده، به شکلی مناسب توجه نشان دهد. به طور کلی به نظر می‌رسد که هر نگرش شدید و غلیظی از نوع دیدگاه غزالی، مستعد آن است که راه را بر آبادانی دنیا ببندد، و چه بسا جامعه‌ی مورد نظر او، به دلیل مضرّات چنین دیدگاهی، از اهداف اخروی غزالی هم بازماند.

۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله در پنج موضوع اصلی به علاوه‌ی حواشی آن، به بررسی دیدگاه غزالی و سبزواری پرداختیم. در موضوع اول نشان دادیم که غزالی در نگاه خویش به سیاست، بیش‌تر مایل به نوعی از تکلیف‌گرایی شرعی بوده، اما سبزواری در این موضوع، شدت و حدتی همچون غزالی نشان نداده، بلکه به عدالت‌گرایی و بقای مُلک توجه بیش‌تری نشان داده است. در موضوع دوم که به نوعی به موضوع اول وابستگی داشت نشان دادیم که غزالی شرع‌گرایی را بر مردم‌گرایی ترجیح می‌داد، اما در سبزواری با نگرش معتدل‌تری مواجه هستیم و او به نوعی، عدالت‌ورزی و رضایت مردم را جدایی‌ناپذیر از یکدیگر تلقی می‌کند. در نظر او، مردمِ دوستانِ پادشاه عادل حکومتِ فاضله‌اند، ولی در حکومت ناقصه مردمِ بندگانِ حاکم‌اند. در موضوع سوم نشان دادیم که به نظر می‌رسد سبزواری از نگاه باورمندان‌هی صرفِ غزالی فراتر رفته و نگرشی عمل‌گرایانه‌تر و زمینی‌تر و منطبق‌تر با رویدادهای تاریخی و سیاسی را برگرفته است. در موضوع چهارم نشان دادیم که غزالی نسبت به سیاست‌پیشه‌گان بدبین بوده است، به حیثی که سلامت دین را در دوری از حاکمان می‌دانسته، ولی سبزواری باز هم با تأکید بر نگرش عدالت‌گرای خود و ستایش حاکمان عادل و توجه به ضرورت وجود حاکم عادل و مدبر، دیدگاهی متفاوت از نگرش غزالی داشته است. و سرانجام در موضوع پنجم که بنیاد برخی اندیشه‌های سیاسی غزالی است، او دیدگاهی بسیار تیره و بدبینانه را نسبت به دنیا برگرفته و این جهان را سرِ همه‌ی شرها دانسته است، ولی سبزواری گرچه در

این مورد با غزالی همداستان است که اصل زندگی باید کوشش در جهت حصول منافع اخروی باشد، نگرش نرم‌تری را برگرفته و دنیا را به بازارچه‌ای مانده کرده که محل گذر مسافران است و دل در آن نباید بست.

بنابراین به نظر می‌رسد که در موضوعات یادشده و حواشی آن، در دیدگاه سبزواری، در برابر نگرش غزالی، تغییر اعتدال‌گرایانه‌تر و عمل‌گرایانه‌تری را می‌بینیم که می‌توان آن را پیشرفتی در اندیشه‌ی سیاسی تلقی کرد. اگر توجه به اعتدال‌گرایی و عمل‌گرایی در سیاست را توأمان نشانه‌هایی از پیشرفت تمدنی در حوزه‌ی علم سیاست بدانیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که از غزالی تا سبزواری، شاهد گذاری تمدنی در اندیشه‌ی سیاسی بوده‌ایم. این گذار فکری سیاسی احتمالاً برآمده از اوضاع و احوال و علت‌هایی گوناگون بوده است و به نظر می‌رسد که وقوع آن، امری کمابیش آشکار و قابل بررسی است، چنان‌که در این مقاله کوشیدیم در پنج موضوع کلی، بخش‌هایی از این گذار فکری را با ذکر مثال‌های از مکتوبات آن دو اندیشمند بررسی و اثبات کنیم.

کتاب نامه

المناولی، محمد الرؤوف (۱۳۵۶ق). فیضُ القدير (شرح الجامع الصغیر)، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

افلاطون (۱۳۸۹). شاهکارهای افلاطون در حکمت سقراط، ترجمه و نگارش: محمدعلی فروغی، چاپ دوم، انتشارات جامی.

امیدی، مهدی؛ محمدی تلفگردی، سعید (۱۴۰۳). «واکاوی مفهوم دولت‌مداری در سنت سیاست‌نامه‌نویسی ایران عصر میانه (بررسی تطبیقی سیرالملوک، کتاب‌النصیحه و نصیحه‌الملوک)، دولت پژوهی ایران معاصر، سال دهم، شماره ۱، بهار، ص ۱۴۰-۱۱۳. بیهقی، ابوالفضل (۱۳۹۰). تاریخ بیهقی، به تصحیح علی اکبر فیاض و به اهتمام محمد جعفر یاحقی، چاپ پنجم، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۹۱). بهارستان، به تصحیح اسماعیل حاکمی، چاپ هفتم، انتشارات اطلاعات.

جلالی، محمد؛ اثر، زهرا (۱۴۰۰). «مطالعه تطبیقی مبانی شخصیت حقوقی در اندیشه سیاسی هابز و ملا محمدباقر سبزواری»، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، سال هشتم، شماره ۱، بهار، ص ۷۸-۵۵.

دبیر سیاقی، محمد (۱۳۷۴). پیشاهنگان شعر پارسی، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). فرار از مدرسه، انتشارات انجمن آثار ملی.

سبزواری، محمدباقر (۱۳۷۷). روضه الأنوار عباسی، مقدمه، تصحیح و تحقیق: اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران: آینه‌ی میراث.

- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (ویراسته جدید)*، چاپ هشتم، انتشارات کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبنای نظری انحطاط ایران)*، چاپ چهارم، انتشارات کویر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن.
- عنصرالمعالی، کی کاوس بن اسکندر (۱۳۷۱). *قابوسنامه*، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ ششم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۳۸). *المنقذ من الضلال (اعترافات)*، ترجمه: زین الدین کیائی نژاد، انتشارات عطایی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه*، ترجمه: علی اصغر حلبی، انتشارات جامی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۳۳ ب). *فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام*، مقدمه و حواشی و تصحیح: مؤید ثابتی، بی نام.
- غزالی، امام محمد (۱۳۳۳). *کیمیای سعادت*، به تصحیح: احمد آرام، چاپ دوم، کتابخانه و چاپخانه مرکزی تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۴). *مشکاة الانوار*، ترجمه‌ی صادق آیینه‌وند، انتشارات امیرکبیر.
- غزالی، امام محمد (۱۳۷۴). *میزان العمل*، ترجمه: علی اکبر کسمایی؛ به تصحیح: سلیمان دنیا، انتشارات سروش.
- غزالی، امام محمد (۱۳۱۷). *نصیحة الملوک*، مقدمه و تصحیح و حاشیه: جلال الدین همایی، از نشریات کتابخانه‌ی تهران: چاپ شده در چاپخانه‌ی مجلس در تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *شاهنامه*، بر اساس نسخه‌ی مسکو و مقابله با نسخه‌ی ژول مول، چاپ پنجم، نشر محمد.

لائوست، هانری (۱۳۵۴). سیاست و غزالی، ترجمه: مهدی مظفری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

محمدی فشارکی، محسن؛ صالحیان، طاهره (۱۳۹۲). «روضه الانوار عباسی، نظامنامه‌ی اخلاق حاکمان در عهد صفوی»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز، ص ۲۳۲-۱۹۹.

مژده شفق، ساسان (۱۴۰۳). حکمت سیاسی در میانه‌ی پندهای غزالی، نشر درفش. — نامه‌ی تنسیر به گشنسپ (۱۳۵۴)، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

نظام‌الملک طوسی، خواجه ابوعلی (۱۳۸۸). سیاست‌نامه، به تصحیح عباس اقبال، چاپ پنجم، انتشارات اساطیر.