

سیاست ایرانشهر، زمینه را فراهم کردند تا نام‌آور بزرگی چون خواجه نظام‌الملک حتی بدون تأمل در بنیادهای نظری اخلاق و سیاست، سنت شاهنشاهی رنگ اسلام‌گرفته را به صورتی بی‌پرده‌تر از پیشینیان از نو تدوین کند. و از یاد نبریم که در همین فضا و اوضاع و احوال بوده است که بزرگ‌ترین اثر حماسی - آیینی شاهنشاهی ایران یعنی شاهنامه توسط حکیم ابوالقاسم فردوسی (که اشراف توأم با خلاقیت او بر اندرزنامه‌ها و خدای‌نامه‌ها و دیگر آثاری که بیان‌گر عظمت آیین شاهنشاهی ایرانی بوده‌اند شگفت‌انگیز است) خلق شده است.

و با کمال تأسف حتی پژوهش و بررسی تاریخی برای یافتن نمونه برجسته‌ای از سیاست که در زمان پیامبر و تا حدودی در زمان خلیفگان راشد تجربه شد مورد غفلت قرار گرفت و اگر هم به آن دوران اشاره‌ای شده است بیشتر برای توجیه واقعیت تلخ حاکم بوده است تا نقد آن.

ابوالحسن ماوردی (۳۴۶-۴۵۰ ه.ق)

ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی بصری بغدادی، از دانشمندان بزرگ شافعی مذهب است که کار و آوازه او در ۴۲۹ ه.ق. در بغداد بالا گرفت و ملقب به عنوان «اقضی القضاة» شد.^۱

و در این سال «جلال الدوله» بر بغداد حکومت داشت و اقتدار و عظمت خاندان آل بویه که اوج آن در عصر عضدالدوله تجربه شده بود اینک به نشیب و سستی رو کرده بود. جلال الدوله از یک سو با آشوب ترکان روبه رو بود و از سوی دیگر با ابوکالیجار، پسر سلطان الدوله، درگیری داشت. عمر سیاسی جلال الدوله در طوفانی از مشکلات گذشت و پس از مرگ او در شعبان ۴۳۵ پسرش ابومنصور فیروز روی کار آمد و از خلیفه لقب «الملک العزیز» گرفت ولی ناتوانی او بر آشوبها و دشواریهای زمان پدرش افزود و چون درگذشت ابوکالیجار وارد بغداد شد و قدرت را در دست گرفت ولی اقتدار او نیز دیر نپایید و پس از حدود ۴ سال حکومت بر

۱ تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلامی، دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۲.

بغداد در چهل سالگی درگذشت و فرزندش ابونصر، با لقب «الملک الرحیم» جانشین وی شد، اما درگیری‌های خون‌بار میان برادران بر ضعف خاندان بویه افزود.^۱ تا این‌که طغرل بیک سلجوقی در ۴۴۷ هجری وارد بغداد شد و نام او با لقب سلطان بر منبرها خوانده شد و قبیله‌های دیگر ترک نیز اندک‌اندک به خدمت سلجوقیان گردن نهادند و دیری نپایید که همه آسیای صغیر و متصرفات خلیفگان فاطمی مصر (قبل از ۴۷۰ ه. ق.) زیر فرمان سلجوقیان درآمد.^۲

ماوردی در سال ۴۵۰ ه. ق حدود سه سال بعد از استیلای طغرل سلجوقی بر بغداد درگذشت وی در جوانی شاهد اقتدار و اهت شاهان بویهی و در میان سالی نظاره‌گر سستی کار و انحطاط روزگار آنان و آشوب‌ها و درگیری‌های متناسب با آن بوده است و بالاخره در پایان عمر، فروپاشی قدرت این خاندان را به دست سلطان مقتدر سلجوقی مشاهده کرده است و آنچه در همه حال آن را به روشنی دیده است ناتوانی و سست‌بنیادی خلافت عباسی بوده است و خلیفگان را نگرسته است که چگونه گاه بازیچه‌ای در دست ترکان بوده‌اند یا رام و سربه‌راه در پنجه شاهان شیعی دیلمی و پس از آن در چنگال پادشاهان سنی سلجوقی. و خلافت در واقع نامی و عنوانی تشریفاتی بوده است که دست کم بهانه‌ای به حساب می‌آمده است برای مشروع نشان دادن اقتدار به زور به چنگ آمده امیران و شاهان به ظاهر وابسته به آن در نظر بخشی از توده‌های مسلمان. و در ورای زبونی خلافت عباسی در کانون اقتدار ظاهری خود وجود دو نظام سیاسی مدعی خلافت در اندلس و شمال آفریقا نشانه دیگری نه تنها از انحطاط خلافت عباسی که حکایت‌گر آشفتگی و بحران سیاسی در سراسر جهان اسلامی بوده است.

اقضی القضاة بغداد در چنین موقعیت حساسی دست به کار بزرگی زد که

۱ تاریخ سیاسی اسلام، دکتر حسن ابراهیم، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰، صص ۴۲۰-۴۲۶.

۲ لغت‌نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول از دوره جدید، ۱۳۷۳، ج ۸، صص ۱۲۰۹۳.

مرحوم دکتر حمید عنایت آن را «تدوین نظریه خلافت» و دکتر سیدجواد طباطبایی «شریعت نامه نویسی» نامیده‌اند و حاصل این کار، کتاب مهم الاحکام السلطانیه است که آن را به درخواست خلیفه (یا امیر مقتدر روزگار) نگاشته است تا مبنای نظام سیاسی و سازمان حکومت و پایه عمل و رفتار جمعی در گستره حکمروایی اسلامی باشد.

این نظر پذیرفتنی است که تأمل در مبانی نظری یک نظام فکری، سیاسی و فرهنگی و تلاش برای توجیه (و احیاناً اصلاح آن) هنگامی زمینه پیدا می‌کند که موجودیت آن نظام در معرض تهدید جدی قرار گیرد و دلبستگان به آن، در جست‌وجوی توجیه معقول و در عین حال در صدد تلاش برای روی پا ماندن آن بر آیند.

شادروان دکتر عنایت می‌گوید:

هر قدر حکام سنی در سرکوب نهضت‌های شیعه، خوارج، معتزله و اخوان‌الصفاء موفق بودند، نمی‌توانستند تا دیر زمانی از بی‌تحریکی نهادهای سیاسی که آماج این مخالفت‌ها بودند، مطمئن باشند. تحولات تدریجی، ولی درازآهنگ، در واقعیت سیاسی علیه محافظه‌کاری آنان عمل می‌کرد. خلافت که رکن اصلی همه نهادهای سیاسی بود، به زودی دست‌خوش تجزیه دولت عباسی شد. ظهور خلافت‌های رقیب در قرطبه (اسپانیا) و قاهره و سلسله‌های خودمختار ایرانی و ترکی، همراه با علل نهفته در ذات هر امپراتوری که قطعات آن به مدد آمیزه‌ای از قوه قهریه و افسانه‌های وحدت‌بخش به هم وصل شده باشد، خلافت بغداد را از قدرت واقعی محروم ساخته و آن را به دستگامی عاطل و باطل بدل کرده بود که فقط مختص مراسم و بعضی احترامات روحانی بود و تنها تشریفات مربوط به تصویب انتقال قدرت را به دست اشخاص کم‌ارج و اهمیت‌تری انجام می‌داد. تاریخ تدوین نظریه خلافت به این دوره برمی‌گردد؛ که خود دلیل دیگری است بر این قاعده که همانا انحطاط یک نهاد است که مجال تأمل درباره

ساخت آن را به دست می‌دهد. تا آنجا که تفکر سنی دربارهٔ خلافت از نوعی تداوم و پیوستگی برخوردار است، می‌توان در آن یک رگهٔ مشخص واقع‌نگری، و علاقه به هماهنگی در آوردن نظر و عمل مشاهده کرد. سه نام در تاریخ واقع‌نگری سنی برجسته‌تر از نام‌های دیگر است: ابوالحسن ماوردی (متوفای ۴۵۰ هـ ق.)، ابوحامد غزالی (متوفای ۵۰۵) و بدرالدین ابن جماعه (متوفای ۷۳۲).

ماوردی در زمانی ضرورت خلافت را توجیه می‌کند که بالا گرفتن کار غزنویان سنی به خواری و خفت ناشی از تسلط بویان طرفدار شیعه بر دستگاه خلافت پایان داده بود، و جو مناسبی برای تحکیم اقتدار آن پدید آورده بود. ولی در واقع چیزی تغییر نکرده بود: ابتدا غزنویان و سپس سلجوقیان بودند که سررشتهٔ قدرت اصلی را در دست داشتند. ماوردی علی‌الظاهر از تفوق و تجزیه‌ناپذیری خلافت دفاع می‌کند؛ ولی از آنجا که در شرح و بسط صفات، روش‌های منصب‌بخشی و وظایف خلافت، نه فقط بر موازین شریعت بلکه بر سوابق تاریخی آن چنان که در اجماع امت تبلور یافته، تکیه می‌کند، بالنتیجه تلویحاً می‌پذیرد که اقتدار سیاسی می‌تواند به اندازهٔ هنجارهای دینی معتبر باشد.^۱

ماوردی سبب تألیف کتاب را با توصیفی از موضوع آن چنین بیان می‌کند:

حکم‌های سلطانی، مر و الیان را شایسته‌تر است، اما در آمیختگی آن‌ها (حکم‌های سلطانی) به همهٔ احکام (شرعی در فقه) آنان را که درگیر سیاست تدبیرند از فراچنگ آوردن آن (احکام) باز می‌دارد به این سبب در امثال فرمان‌کسی که پیروی از او بر من لازم است،

۱ اندیشهٔ سیاسی در اسلام، نوشتهٔ حمید عنایت، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، سال ۱۳۶۵، صص ۳۰-۳۱.

کتابی ویژه را فراهم آوردم تا وی (فرمانروا) بر پایه مذهب‌های فقیهان، به حق خویش آشنا شود و آنرا یکسره به چنگ آورد و (نیز) وظیفه خود را بداند و آنرا به کمال بپردازد. و (در همه حال) در کار فرمایی و داوری هم‌عنان داد باشد و در پذیرش و دهش، انصاف را برگزیند.^۱

پس، احکام السلطانیه دستورالعملی است برآورده شده از منبع‌های دینی و فقهی برای تعیین حقوق و وظایف حاکم اسلامی نسبت به مردم و امر کشورداری.

باری، هر نظامی نیازمند قانون و سنت است و نظام روزگار ماوردی به هر حال نظام دینی بود و لاجرم قانون آن هم می‌بایست با دین نسبتی داشته باشد. سنت کشورداری اسلامی در چارچوب فقه مشخص می‌شد به عبارت دیگر سنت و ناموس، که یکی از ارکان سیاست به حساب می‌آمد، همان صورت فقهی دین بود.

قرن‌ها پیش از تدوین فقه سیاسی توسط ماوردی در نظام رسمی دینی برای جلوگیری از آشفتگی، تنها چهار مذهب به رسمیت شناخته شده بود و تأمل و عمل فقهی در چارچوب آن چهار مکتب جایز شمرده می‌شد. و اینک ماوردی در صدد ترسیم صورت سیاسی فقه بود.

همان‌گونه که وی در مقدمه کتاب خود می‌گوید: مدار حکم‌های سلطانی، سلطان و ولی امر است و کتاب دربرگیرنده حق‌ها و وظیفه‌های او است تا بتواند بر پایه شریعت و آیین، جامعه‌ای را راه برد که خود محور و مدار و سرور و سالار آن است.

محور دیدن قدرت و قدرت‌مدار در سرشت اجتماع، اساس تفکر سیاسی قدیم است و یکی از مهم‌ترین موارد اختلاف میان جهان قدیم و جدید در حوزه اندیشه سیاسی است. و ماوردی متفکری متعلق به جهان قدیم است.

۱ الاحکام السلطانیه والولایات الذمیه، ابوالحسن علی بن محمد بن حیب العاوردی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، سال ۱۴۰۶ ه.ق، صص ۳-۴.

ماوردی یک فقیه است اما نه فقیهی خشک که با ذهنی عادی و عاری به سراغ منابع فقهی برود و آنچه را که از ظاهر منابع دریافت کرده است به صورت فقه عرضه کند، گرچه هیچ فقیهی با ذهن خالی به سراغ منابع نمی‌رود و آنچه را نیز از متن‌ها و مرجع‌های دینی برمی‌آورد با ذهنیت او سازگار است و تفاوت فقه فقیهان را از جمله در اختلافی باید جست که در بینش قبلاً شکل گرفته آنان وجود دارد. البته بالضروره این بینش از یک تلاش فکری و تأمل بنیادین در جهان و انسان پدید نیامده است و چه بسیارند کسانی که بنیاد بینش آنان عادت‌های ذهنی و آداب و آموزش‌ها و احیاناً خرافاتی است که تحت تأثیر محیط اجتماعی و تربیتی خاص، ذهنشان با آن خو گرفته و عجین شده است و در استنباط خویش هرچند هم دقیق باشند در واقع همان بینش و همان عادت‌ها را بازمی‌تابانند و احیاناً آن‌را جامه فلسفه و دین می‌پوشانند.

ماوردی، اما پیش از آن که یک فقیه باشد، یک متفکر است و در سیاست، آگاهانه و با رجوع به آثار و اندیشه‌های دیگران مبانی و پایه‌های فکری خاصی را برگزیده است و فقه سیاسی او نیز از همین مبانی متأثر است. در این باب وی را نیز باید یکی از نمونه‌های برجسته جریانی از آن اندیشه دانست که پس از فارابی در عرصه سیاست میدان‌دار شد.

از بنیادهای ذهنی این جریان در سیاست این است که:

اولاً، اساس جامعه و اجتماع، حکومت است.

ثانیاً، مدار حکومت، فرمانروای مطلق‌العنان است.

ثالثاً، پادشاهی — که بارزترین مظهر فرمانروایی است — تقدیری است

که از آن گریزی نیست.

و در پس‌زمینه ذهنی بسیاری از متفکران سیاسی آن‌زمان از جمله ماوردی، برجسته‌ترین سرمشق و نمونه پادشاهی، همان است که در صورت سازمان شاهنشاهی ایرانی به خصوص ساسانی تجلی کرده است و اینک که دین اسلام حاکم است آنچه مهم است این‌که آن نمونه و سرمشق با دیانت اسلامی نیز به نحوی سازگار شود.

ماوردی در اثرهای سیاسی غیر فقهی خود که متعدد هم هست در واقع یکی از پیش‌گامان راهی است که کسانی چون خواجه نظام‌الملک آن را تا آخر پیمودند و جا دارد که پیش از پرداختن به نکته‌هایی درباره فقه سیاسی، به یکی از این آثار رجوع کنیم تا پیش‌زمینه ذهنی ماوردی را در سیاست دریابیم.

تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاست الملک^۱ یکی از منابع مهم اندیشه قدیم سیاسی در اسلام و از آثار برجسته ماوردی است. این کتاب در حدود ۴۳۲ ه. ق. تألیف شده است و پیش از آن کتاب‌های مهم سیاسی دیگری نظیر: ادب‌الدین والدین (حدود ۴۲۰ ه. ق.)، نصیحة الملوک (۴۲۵ ه. ق.)، قوانین الوزارة و سیاست الملک (۴۲۷ ه. ق.) تألیف کرده است. بنابراین می‌توان تسهیل النظر را نماینده کمال اندیشه سیاسی غیر فقهی او دانست. و پس از این کتاب است که فقه سیاسی خود را تحت عنوان الاحکام السلطانیة والولايات الدینه در حدود سال ۴۴۵ ه. ق. نگاشته است.^۲

نام کتاب، خود، نمایان‌گر گونه اندیشه سیاسی ماوردی است که اخلاق پادشاه و سیاست شاهی در کانون اندیشه او است. در این کتاب تا اخلاق پادشاه و سیاست پادشاهی را مشخص کند طبعاً به بیان پاره‌ای از اصول کلی فلسفی درباره اخلاق و سیاست نیز می‌پردازد. در مبادی نظری اخلاق و سیاست، او دارای اندیشه‌های ممتاز و ابتکاری نیست بلکه بسیاری از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و دیگر فیلسوفان را به عنوان اصل موضوع پذیرفته است و اخلاق و سیاست مورد نظر خود را بر آنها بنیاد نهاده است.

او نیز چون بسیاری از پیشینیان، از خصوصیات تکوینی انسان به سرشت اجتماعی و طبع مدنی او می‌رسد و از سعادت او و فضیلت‌های

۱ تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاست الملک، الماوردی، به کوشش رضوان السید، دارالعلوم العربیة للطباعة والنشر، بیروت، بی‌تا، مقدمه، ص ۸۲. ۲ همان‌جا.

انسانی که راهبر به سوی سعادتند در همان سیاقی سخن می‌گوید که فیلسوفان پیشین گفته‌اند و در این باب، گاه افلاطونی و گاه ارسطویی است، البته با بیان و تعبیری که بتواند آن‌ها را با برداشت‌های عام خود از اسلام سازگار کند؛ کاری که بسیاری از متفکران مسلمان کرده‌اند. در باب اخلاق، بحث‌های او با گفتارهای مشکویه رازی قابل مقایسه است.

ماوردی رفتارهای نیکو را نتیجه خوی‌های نیکو می‌داند و خداوند هم در کتاب ارجمند خود که درباره پیامبرش می‌فرماید: «و اِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» ما را به این اصل آگاه می‌کند. زیرا نبوت که دربردارنده همه مصلحت‌های دین و دنیا است شریف‌ترین جایگاه آفرینش است و خداوند والا کسی را برای این مهم برگزیده است که در بالاترین مرتبت اخلاق است و خود پیامبر هم هدف بعثت خویش را مکارم اخلاق معین کرده است و همچنین است مقام فرمانروایی و امامت که چون جای‌گزین نبوت است لاجرم امام نیز باید خصلت‌هایی همانند پیامبر داشته باشد.^۱

پیامبر هم فرموده است که از مردمان دو کس اگر صالح باشند همه مردمان صالح خواهند بود و اگر فاسد شوند مردم نیز فاسد خواهند شد و آن دو کس: یکی دانشمند است و دیگری فرمانروا. و برخی از فیلسوفان نیز گفته‌اند که پادشاه چونان دریایی است که از جوی‌ها مدد می‌گیرد که اگر شیرین باشند دریا نیز شیرین و اگر شور باشند شور خواهد شد. بنابراین:

فَلِزَمَ ذَا الْأَمْرَةَ وَالسُّلْطَانَ أَنْ يَبْدَأَ بِسِيَّاسَةِ نَفْسِهِ لِيَخُوزَ مِنَ الْأَخْلَاقِ
أَفْضَلَهَا وَ يَأْتِيَ مِنَ الْأَفْعَالِ أَجْمَلَهَا فَيَسُوسَ الرَّعِيَّةَ بَعْدَ رِيَاضَتِهِ وَ
يُقَوِّمَهُمْ بَعْدَ اسْتِقَامَتِهِ.^۲

یعنی بر فرمانروا و پادشاه است که برای دست‌یابی به برترین خوی‌ها و انجام نیکوترین رفتارها به تربیت و سیاست جان خویش آغاز کند و بعد از تمرین و ریاضت به تدبیر کار رعیت پردازد و پس از قوام یافتن جان او بر

راستی، مردمان را درست جان کند.

روشن است که این اهتمام به وضع سلطان از آن رو است که وی مدار جامعه و محور صلاح و فساد آن و همه کاره به حساب آمده است.

شاه چون کانون نظام اجتماعی است علاوه بر این که باید تواناترین مردم باشد، در جامعه‌ای که دین، مایه پیوند و یگانگی جامعه است، باید دین‌دارترین افراد نیز باشد و:

سزا است که بر پادشاه گران آید که در میان شهروندان (رعیت)

کسی یافت شود که از حیث دین بر او برتر باشد همچنان که وجود

فرمانروای نیرومندتر از خود را تحمل نمی‌کند.^۱

جالب این که برای اثبات مدعای خود به گفتار اردشیر بابکان استناد

می‌کند که سیاست‌نامه نویسان او را مظهر پادشاهی مطلوب می‌دانند.

ماوردی نیز می‌گوید:

قَالَ أَرْدَشِيرُ بْنُ بَابَكٍ فِي عَهْدِهِ إِلَى مُلُوكِ فَارِسَ: إِنَّ الدِّينَ وَالْمُلْكَ

تَوَاقِفَانِ لَا قِوَامَ لِأَحَدِهِمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ، لِأَنَّ الدِّينَ أُسُّ وَالْمُلْكَ

حَارِشٌ...^۲

ماوردی پادشاهی را بر دو پایه استوار می‌داند، یکی تأسیس (یا مبنای

نظام) و دیگری سیاست (یا تدبیر و اداره امور).^۳

مبنا و پایه نظام، یا دین است یا قوت و نیرومندی است و یا دارایی و

ثروت.^۴

پادشاهی بنیادشده بر دین، پایدارترین و دل‌پذیرترین گونه پادشاهی

است.^۵

اما در پادشاهی استوار بر قدرت و نیرو یا پادشاهی قهرآمیز اگر

زورمند در میان مردم به داد و انصاف و شیوه نیکو رفتار کند مردم به

دل‌خواه، کار را به وی وامی‌گذارند و از او پیروی می‌کنند و در نتیجه سلطنت

۱ همان، ص ۲۰۱. ۲ همان‌جا. ۳ همان، ص ۲۰۳. ۴ همان‌جا.

۵ همان‌جا.

پایدار و استوار می ماند، ولی اگر راه بیداد و ستم را پیش گیرد دولت تغلب خواهد بود و در معرض نابودی و منشا ویرانی شهرها.^۱

سومین نوع پادشاهی یعنی آن که بر ثروت و مال استوار است، در نظر ماوردی ناپایدارترین و سست بنیادترین گونه پادشاهی است.^۲

از بنیان و زیربنا که بگذریم، بنیاد سیاست دارای چهار ستون است:
 ۱. آبادانی (عمارة البلدان)، ۲. ایجاد امنیت و نگاهبانی از مردم (حراسة الرعیة)،
 ۳. سازماندهی نظامی (تدبیر الجند)، ۴. سامان بخشیدن به امور مالی (تقدیر الاموال).^۳

پس از این مقدمه ها، ماوردی برای هر یک از موارد ذکر شده پیشنهادها و اندرزهای فراوان به پادشاه می دهد و می کوشد تا با استناد به روایت ها و داستان های دینی و نیز گفتارها و کردارهای حکیمان و شاهان، پیشنهادها و اندرزهای خود را شرعاً و عقلاً و نیز بر اساس تجربه بشری توجیه کند.

درست است که ماوردی رشته درازی از «بایدها و نبایدها» را برای شاه بیان می کند و او را به رعایت آنها فرامی خواند ولی نه از آن رو که شاه را به خاطر رفتارها و اقدام های خود در برابر مردم یا سازمان و نهادی بشری مسؤول بداند. شاه در نظر ماوردی، مسؤولیت این جهانی ندارد. او پیش تر به صراحت گفته بود که:

فَلَيْسَ أَحَدٌ (أَجْدَرُ) بِالْخَذَرِ وَالْإِشْفَاقِ وَ أَوْلَىٰ بِالنَّصَبِ وَالْإِجْتِهَادِ
 مِمَّنْ تَقَلَّدَ أُمُورَ الرَّعِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا أَمَانَةُ اللَّهِ الَّتِي أَمَّنَهُ عَلَيْهَا وَ رَعِيَّتُهُ الَّتِي
 اسْتَرْعَاهُ فِيهَا وَ اسْتَخْلَفَهُ عَلَىٰ أُمُورِهَا وَ هُوَ تَعَالَىٰ وَ لِيُ السُّؤَالِ عَنْهَا.^۴

یعنی فرمانروای مردمان از همه کس به رعایت احتیاط و خودپایی و سخت کوشی و تلاش سزاوارتر است چرا که وی امین خداست بر مردمان که چون امانتی در دست او نهاده شده اند و کشتزاری که فرمانروا بر نگاهبانی آن گهاشته شده است و خداوند وی را جانشین خود در عهده داری

۱ همان، ص ۲۰۵. ۲ همان جا. ۳ همان، ص ۲۰۷. ۴ همان، ص ۱۹۸.

امر مردم کرده است و تنها خدای والا است که می تواند از او سؤال کند. پس شاه امین خداست و پادشاهی امانت الهی و در نتیجه در برابر هیچ کس و هیچ چیز جز خدا مسؤول نیست. و مردمان تحت امر، نه حق تعیین تکلیف برای او دارند و نه حق بازخواست از رفتارهای او. و تا تردیدی برای خواننده در این مورد نماند ماوردی می افزاید که:

وَ لِأَنَّهُ حَسَمَ مَوَادَّ الْإِعْتِرَاضِ مِنْهَا عَلَى أفعالِهِ وَ كَفَّ أَلْسِنَتَهَا عَنْ رَدِّ
مَا رَأَهُ فِي اجْتِهَادِهِ وَ أَوْجَبَ عَلَيْهَا طَاعَتَهُ وَ أَلْزَمَهَا الْإِنْفِيَادَ لِحُكْمِهِ وَ
أَمْرَهُمْ أَنْ يَتَصَيَّرُوا بَيْنَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ.^۱

شاه در برابر مردم مسؤولیتی ندارد زیرا خداوند (که پادشاهی را همچون امانتی به شاه سپرده است) باب هر گونه خرده گیری از رفتار او را به روی مردم بسته است و زبان آنان را از مخالفت با آنچه او می اندیشد و می خواهد بسته است و پیروی از او را بر آنان واجب کرده است و به گردن نهادن به فرمان او و ادارشان ساخته است و به مردم فرمان داده است که از چارچوب امر و نهی شاه بیرون نروند.

چنین بینشی برگرفته از اساس نظام شاهنشاهی تجربه شده پیش از اسلام به خصوص در شاهنشاهی ساسانی است که اینک دل اندیش مندان سیاسی را به عنوان سرمشق سیاست ممتاز ربوده است. و ماوردی آیه شریفه ۵۹ سوره نساء را بر اثبات مدعای خود (بی مسؤولیتی فرمانروا در برابر مردم) شاهد می آورد. و در ادامه بحث بالا می افزاید که خداوند فرموده است: از خدا و پیامبر و فرمانروایان خود پیروی کنید.^۲

ماوردی فرمانروا را قلب و کانون و مردمان را دامن و پیرامون می داند که خداوند صلاح و فساد اجتماع را وابسته به صلاح و فساد او کرده است.^۳ باری، مردم باید در برابر حاکم رام و گوش به فرمان باشند و حق هیچ گونه پرسشی را از او ندارند و اگر ماوردی شاه را به دادگری و رعایت پاره ای موازین عقلی و شرعی فرامی خواند، از آن رو است که این همه را

۱ همانجا.

۲ همانجا.

۳ همانجا.

شرط پایداری و استواری پادشاهی او می‌داند. دادگری، سلطنت را دیرپا و نیرومند می‌کند ولی پادشاه اگر از موازین عدل سر بر تافت گرچه از مردمان کاری ساخته نیست ولی به حکم تجربه باید منتظر قلدر دیگری باشد که بیاید و او را بر اندازد.

این بخش از تسهیل النظر با سیرالملوک خواجه طوسی قابل مقایسه جدی است. و شایان گفتن است که صرف نظر از مبنایی که ماوردی در سیاست برگزیده است در امر کشورداری و سازماندهی جامعه بحث‌های جالبی دارد که نمایانگر تیزهوشی، اطلاع و واقع‌بینی او در امر سیاست است.

بعد از نگاهی اجمالی به مبانی نظری و غیر فقهی ماوردی در امر سیاست، به فقه سیاسی او که در کتاب نام‌دار الاحکام‌السلطانیه بازتاب یافته است برمی‌گردیم.

حکومت مطلوب ماوردی در این کتاب «امامت» نام دارد که تعبیری است شرعی، و طبعاً صورت سیاسی که بنیاد آن دین است چیزی جز امامت نخواهد بود. امامت (که در واقع نوعی پادشاهی است) مدار جامعه دین بنیاد است:

امامت اصلی است که پایه‌های دین بر آن استوار است و مایه سامان یافتن مصلحت‌های امت است و تا امور عامه به او استوار و ولایت‌های ویژه از او صادر شود، لازم است که فرمان او بر هر فرمان حکومتی و سلطانی مقدم داشته شود. و در میان همه نظرهای دینی رأی او پاس داشته شود...^۱

امام که پس از پیامبر کار سیاست از سوی خدا به او واگذار شده است از سوی خداوند نصب نشده است بلکه انتخاب او بر عهده امت است. بنابراین بحث از امامت بحث اصولی نیست بلکه انتخاب آن از تکلیف‌های امت است و در نتیجه از فروع است و بحث از آن بحثی فقهی. و اینک سؤال این است که

حاکم چه شرایطی دارد و چگونه روی کار می‌آید و اگر بخواهیم با زبانِ آشنای روزگار سخن بگوییم پرسش این است که مشروعیت نظام سیاسی به چیست؟ ماوردی تحقق مشروعیت را از دو راه ممکن می‌داند یکی: انتخاب کاردanan و گره‌گشایان جامعه و دیگر: نصب از سوی امام مشروع پیشین: «والامامة تنعقد من وجهین: احدهما باختيار اهل العقد والحل والثانی بعهد الامام من قبل»^۱.

در مورد عدد معتبر رأی اهل حل و عقد، به آراء و نظریات مختلف در این باب اشاره می‌کند و نظر کسانی که رأی همه اهل حل و عقد را معتبر می‌دانند رد می‌کند و حداکثر آرای را که برای استقرار خلافت کافی است پنج رأی می‌داند و حتی احتمال اعتبار یک رأی را نیز رد نمی‌کند. به هر حال اگر پنج نفر از آگاهان قوم به امامت و پیشوایی فردی رأی دادند از نظر ماوردی امامت او منعقد خواهد شد.^۲

البته کاردanan نخبه‌ای که امر انتخاب امام به آنان وا نهاده شده است باید دارای صفت‌ها و شرایطی باشند. که ماوردی آن‌ها را در سه شرط خلاصه می‌کند که عبارتند از:

۱. عدالت با همه شروط لازم در آن، ۲. آگاهی کافی برای تشخیص فرد شایسته، ۳. برخورداری از قدرت تصمیم و اندیشه و کردانی کافی برای گزینش انسان صالح‌تر و کارآمدتر.^۳

طبعاً در امام نیز شرایطی باید باشد و انتخاب کنندگان نیز در گزینش خود حتماً باید آن شرایط و ویژگی‌ها را مد نظر داشته باشند. ویژگی‌هایی که شخص را شایسته احراز مقام امامت می‌کند در نظر ماوردی عبارتند از:

۱. عدالت با همه شرایط لازم آن، ۲. دانایی و توان اجتهاد در روی داده‌ها و احکام، ۳. سلامت حواس، ۴. سلامت اندام‌ها، ۵. توان فکری برای اداره جامعه و تشخیص و تأمین مصلحت آن، ۶. دلیری و بی‌باکی لازم برای

۱ همان، ص ۶، ۲ همان، ص ۶-۷.

۳ همان، ص ۶.

پاسداری از کیان جامعه و جهاد با دشمنان، ۷. تبار قریشی.^۱
 هنگامی که حد نصابی از شرایط در افرادی پیدا شد، در صورتی که از میان افراد برخوردار از شرایط قابل قبول، کسانی در یک یا چند صفت سرآمد باشند و کسان دیگری در صفات دیگر، ماوردی انتخاب را به عهده اهل حلّ و عقد وامی‌گذارد تا به تناسب نیاز زمان و اقتضاء شرایط و احوال، فرد مناسب را از میان آنان برگزینند. فی‌المثل اگر زمانه زمانه آشوب است و ظهور آشوب‌گران، یا نیاز به گسترش مرزهاست، در این صورت شایسته این است که فرمانروایی به انسان دلیرتر و دریاددل‌تر واگذار شود. ولی اگر روزگار بروز بدعت‌هاست، فرد داناتر و دانشمندتر برای سروری و حکومت مناسب‌تر است.^۲

در اندیشه ماوردی نکته مهمی نیز وجود دارد که در واقع ناظر به تجربه‌ای است که امت اسلامی آن را از سر گذرانده و در زمان این دانشمند که زمان تغلب بوده است بروز و حضور داشته است؛ یعنی تجربه تنازع و ستیز بر سر حکومت و قدرت؛ و ماوردی چنین درگیری و ستیزی را نشانه ناشایستگی افراد درگیر نمی‌داند.^۳ همچنین گرچه وی گزینش فرد بافضیلت‌تر را سزا می‌داند ولی راه را بر انتخاب انسان کم‌فضیلت‌تر نمی‌بندد و کار را به عهده تشخیص کاردانان انتخاب‌گر می‌گذارد و مواردی چون بیماری یا غیبت انسان افضل یا زمینه کمتر پذیرش او از سوی جامعه را مجوزی برای اختیار فرد کم‌فضل‌تر برای رهبری می‌داند.^۴ و بدین‌سان دست کسانی که آنان را اهل عقد و حل می‌نامد برای تعیین حاکم باز می‌گذارد.

ماوردی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا ولایت و امامت عقد است و انتخاب و ایجاب و قبول در انعقاد آن شرط است یا امری است که خود به خود هم می‌تواند استقرار یابد؟ در اینجا به ذکر گفتارهای فقیهان می‌پردازد که برخی آن را عقد دانسته‌اند و بعضی دیگر استقرار خود

۱ همان‌جا. ۲ همان، ص ۷. ۳ همان‌جا. ۴ همان، ص ۸.

به خودی آن بدون عقد و اختیار را نیز جایز دانسته‌اند.^۱

ماوردی در الاحکام السلطانیة از میزان‌ها و معیارهای عام و اصل‌های کلی سخن می‌گوید اما نکته جالب این‌که معیارها را چنان به کار می‌گیرد که امر خلافت در بنی عباس که وی اقصی القضاة پایگاه خلافت آنان است متعین می‌شود.

او حداکثر رأی ۵ نفر را برای استقرار خلافت فرد شایسته کافی می‌داند، گرچه حق این است که بسیاری از خصوصیت‌ها و شرایطی را که برای خلیفه و امام لازم می‌دانست در خلیفه حاکم نبود و از این حیث چندان تفاوتی میان خلیفه عباسی با خلیفه اموی یا فاطمی وجود نداشت و اگر ملاک تبار قریشی بود، هر سه خلیفه قریشی بودند.

ماوردی به راهی می‌رود که پایان آن، حل مشکل به سود خلیفه عباسی باشد. و در ترازوی رأی فقهی او تنها خلیفه عباسی در آن روزگار برخوردار از مشروعیت می‌شد:

اگر بر اساس قرارداد، دو امام در دو شهر انتخاب شوند، هر دو امامت، استقرار نمی‌یابد و بعد از ذکر آراء فقیهان در باب این مسأله، می‌گوید:

... وَالصَّحِيحُ فِي ذَلِكَ وَ مَا عَلَيْهِ الْفُقَهَاءُ الْمُحَقِّقُونَ أَنَّ الْإِمَامَةَ لِأَسْبَقِيهِمَا بَيْعَةً وَ عَقْدًا... فَإِذَا تَعَيَّنَ السَّابِقُ مِنْهُمَا اسْتَقَرَّتْ لَهُ الْإِمَامَةُ وَ عَلَى الْمَسْبُوقِ تَسْلِيمُ الْأَمْرِ إِلَيْهِ وَ الدُّخُولُ فِي بَيْعَتِهِ...^۲

یعنی گفتار درست در این باب که مورد پذیرش فقیهان محقق نیز هست، این است که امامت اختصاص به آن‌کس دارد که پیش‌تر با او بیعت کرده و قرارداد بسته‌اند... پس اگر فرد پیش‌گزیده شده، مشخص باشد، امامت او مستقر خواهد بود و بر کسی که بعداً با او پیمان بسته‌اند لازم است که کار را به اولی‌واگذارند و بیعت او را گردن نهند.

و روشن است که خلافت عباسیان پیش از ظهور دولت فاطمی و تأسیس خلافت دوم اموی (در اندلس) استقرار یافته است و در واقع

ماوردی به این طریق، مشروعیت خلافت عباسی را امضاء و نامشروع بودن مدعیان آنان را اعلام می‌کند.

ماوردی پس از بیان نحوه گزینش امام و شرایط و ویژگی‌های گزینندگان و گزیدگان و لوازم و تبعات انتخاب، درباره خلافت به راه دوم استقرار امامت و خلافت یعنی تعیین امام بعدی توسط امام قبلی می‌پردازد و می‌گوید که چنین امری اجماعاً رواست.^۱

و در این باره که آیا رضایت اهل عقد و حل هم برای استقرار چنین خلافتی شرط لازم است یا نه؟ می‌گوید:

... فقیهان در این که آیا انعقاد بیعت با او (و خلافت آن کس که از سوی امام پیشین نصب شده است)، وابسته به رضایت اهل اختیار است یا نه، اختلاف نظر دارند. برخی از دانشمندان اهل بصره را نظر بر این است که رضایت اهل اختیار بر بیعت او شرط لزوم آن (بیعت) بر امت است چرا که آن (امامت) حقی است که به مردمان تعلق دارد و جز به رضایت اهل اختیار از آنان نمی‌توان آنان را (به چنین کاری) وادار کرد.^۲

ولی ماوردی چنین قولی را نمی‌پسندد و در رد آن می‌گوید:

درست این است که بیعت او (فرد نصب شده از سوی حاکم پیشین) منعقد است و رضایت بدان اعتباری ندارد.^۳ چنان که فرمانروایی عمر که به تعیین خلیفه اول بود به رضایت صحابه وابسته نشد.^۴

از این بالاتر، ماوردی تعیین چند نفر را نیز به عنوان خلیفه که به ترتیب روی کار آیند از سوی خلیفه مشروع پیشین جایز می‌داند.^۵ و اگر چنین وصیت و تعیینی واقع شود امت موظف است که به آن احترام بگذارد. در الاحکام السلطانیه ده وظیفه برای امام و فرمانروا تعیین شده است:

۱ همان، ص ۱۰. ۲ همان جا. ۳ همان جا. ۴ همان جا. ۵ همان، ص ۱۳.

۱. نگاهداری پایه‌های دین و آنچه پیشینیان امت بر آن اجماع کرده‌اند.
 ۲. جاری کردن حکم‌ها در میان کسانی که با یکدیگر اختلاف و درگیری دارند به منظور برقراری داد و انصاف.
 ۳. پشتیبانی از کیان دین و امت و برقراری امنیت.
 ۴. به پا داشتن حدود الهی.
 ۵. پاسداری از مرزها در برابر دشمنان.
 ۶. جهاد با اسلام‌ستیزان بعد از فراخوانی آنان به اسلام یا پذیرش ذمه.
 ۷. گردآوری دارایی‌های همگانی و مالیات‌ها.
 ۸. مصرف بیت‌المال بدون گشاددستی بی‌جا یا سخت‌گیری و پرداخت بهنگام آن.
 ۹. گزینش کارگزاران اداری و مالی درستکار و خیرخواه.
 ۱۰. اشراف شخصی بر کارها و بررسی احوال در جهت راه بردن درست اجتماع و پاسداری از دین.^۱
- در صورتی که امام این وظیفه‌ها را به خوبی انجام دهد حق خدای بزرگ را نسبت به حقوق و وظایف مردم به جا آورده است و تا آنگاه که دگرگونی در حال و وضع او پیش نیامده است دو حق بر گردن مردم پیدا می‌کند، و مردم موظف‌اند که آن‌ها را انجام دهند یکی حق اطاعت مردم از او و دیگری حق یاری او (هر گاه نیاز به آن داشته باشد). و آنچه موجب دگرگونی حال (و در نتیجه سقوط حق او بر مردم می‌شود) عبارت است از: ۱. از میان رفتن عدالت امام، ۲. پیدایش کاستی در بدن او.^۲
- ماوردی خروج از عدالت را که همان فسق است، گاه ناشی از انحراف عقیدتی او می‌داند و گاه حاصل بدکرداری وی. و معتقد است که فسق رفتاری یعنی رفتارهای ناشی از هواپرستی و شهوترانی، هم مانع انعقاد امامت فاسق است و هم مانع ادامه آن (در صورتی که قبلاً فاسق نبوده است) اما در مورد انحراف عقیدتی والی یعنی گرایش او به امر شبه‌انگیز و خلاف

۱ همان، صص ۱۵-۱۶.

۲ همان، صص ۱۷.

حق تنها به ذکر گفتار فقیهان اکتفاء می‌کند که پاره‌ای آن را مانع انعقاد امامت یا تداوم آن دانسته‌اند و پاره‌ای دیگر خلاف آن را گفته‌اند و خود اظهار نظری نمی‌کند.^۱

اما در مورد عیب و کاستی بدنی و اندامی پس از تقسیم آن‌ها به چند گونه، پاره‌ای از آن‌ها چون زوال عقل و کوری را مانع و پاره‌ای دیگر را غیر مانع می‌داند.^۲

ماوردی در ذیل این مبحث به مشکلی اشاره می‌کند که مشکل مهم سیاسی در زمان او است. یعنی وجود خلیفه‌ای که تنها نام و آوازه‌ای از او مانده است و در عمل تقریباً هیچ‌کاره است و تحت عنوان «نقص التصرف» در جهت حل مشکل به بحث می‌پردازد.

به نظر او ناتوانی از عمل و اقدام، ناشی از دو سبب می‌تواند باشد: یکی «حَجْر» و دیگری «قَهْر».

حجر در صورتی است که عده‌ای از بستگان و نزدیکان خلیفه بر او چیره شوند. این امر به امامت و فرمانروایی او زیان نمی‌رساند اما باید در کار چیرگان بنگرد. اگر رفتار آنان بر اساس میزان‌های شرع و عدل بود، می‌تواند بر کار آنان صحه بگذارد و آن را امضاء کند ولی اگر رفتار آنان بیرون از چارچوب‌های دین و عدالت باشد بر خلیفه تأیید و امضاء آن روا نیست و لازم است که از دیگران مدد بطلبد تا او را از چنگ متغلب چیره‌رهایی بخشند.

و قهر در حالی است که امام در چنگال دشمنی پیروز گرفتار شود. اگر چنین حادثه‌ای پیش از انعقاد امر امامت باشد روا نیست که چنین شخص گرفتاری را (ولو شایستگی داشته باشد) به امامت برگزینند، اما اگر امام تعیین شده به چنین وضعی گرفتار شود بر امت لازم است که در صدد نجات او برآید و تا آنگاه که امیدی به رهایی او باشد، امامت او نیز پابرجاست. ولی اگر امیدی به آزادشدنش نباشد، در صورتی که گرفتار در چنگ

مشرکان باشد، از امامت خواهد افتاد. و ولی اگر دربند آشوب‌گران مسلمان بیفتد و آن آشوب‌گران امام دیگری را برگزیده باشند، امام قبلی از امامت خواهد افتاد، ولی اگر غوغاگران گرفتارِ هرج و مرج باشند و برای خود امامی تعیین نکرده باشند تا آنگاه که امیدی به رهایی امام دربند باشد، امامت او برقرار است و اهل حل و عقد و انتخاب‌گران امت باید تا رها نشده است جانشینی برای او تعیین کنند.^۱

بدین‌سان در اینجا برای حل مشکل استیلای امیران و شاهان بر خلیفه راهی را می‌گشاید و در آخرین فصل باب اول کتاب می‌گوید که امام می‌تواند چهار نوع جانشین برای خود تعیین کند و به هر کدام ولایتی ویژه بدهد:

۱. کسانی که دارای ولایت کامل در همه امور هستند (مثل امیرالامراء مرکز خلافت که در واقع وزیر همه کاره در همه امور بود).
 ۲. کسانی که در امور ویژه ولایت (و اختیار) کامل دارند نظیر امیران و شاهان حاکم در سرزمین‌های دور از مرکز که در همه امور آن منطقه خاص حکومت داشتند.
 ۳. کسانی که در امور همگانی ولایتی خاص (و محدود) دارند. چون قاضی القضاة و فرماندهان لشکر و مأموران مالیات.
 ۴. کسانی که در کارهای خاصی ولایت ویژه و محدود دارند چون قاضیان یک شهر یا مأموران مالی شهر خاص.^۲
- و در باب دوم تحت عنوان «فی تقلید الوزارة» می‌کوشد تا با ارائه سازوکاری سنجیده و بحثی بی‌پرده، وجه شرعی واقعیت جاری در زمان خود را بیابد. او می‌گوید:

وزارت بر دو گونه است: وزارت تفویض و وزارت تنفیذ.^۳ مراد او از وزارت تفویض واگذاری همه امور به شخصی است که بر اساس رأی و نظر اجتهادی خود امور را بگرداند و مدیریت خود را اعمال کند: «... فَأَمَّا وَزَارَةٌ

التَّفْوِیضُ فَهُوَ أَنْ يَسْتَوْزِرَ الْإِمَامُ مَنْ يُفَوِّضُ إِلَيْهِ تَدْبِيرَ الْأُمُورِ بِرَأْيِهِ وَإِمضَائِهِ عَلَى اجْتِهَادِهِ»^۱.

و اما وزارت تنفیذ در نظر ماوردی: «... فَحُكْمُهَا أَوْضَعُفٌ وَ شُرُوطُهَا أَقْلٌ لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى رَأْيِ الْإِمَامِ وَ تَدْبِيرِهِ وَ هَذَا الْوَزِيرُ وَسَطٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الرَّعَايَا وَالْوَلَاةِ...»^۲، دارای حکمی سست تر و شرط‌هایی کمتر است زیرا عمل و رفتار وزیر در این مورد در چارچوب رأی و نظر و تدبیر امام است یعنی در واقع کارگزار سلطان و وکیل او در اجرای دستورها و تصمیم‌های او است و نمی‌تواند از خود اعمال نظر و اداره کند. و تنها واسطه‌ای است میان امام که خود تشخیص می‌دهد و تصمیم می‌گیرد و مردمی که درباره آنان تصمیم گرفته می‌شود یا میان امام و فرماندهان و فرمانداران او در شهرها. و می‌دانیم که شاهان آل بویه و آل سلجوق عنوان امیرالامرای داشتند و در واقع وزیران تفویضی بودند که همه کارها به آنان واگذار شده بود و ماوردی چنین امری را مشروع و درست می‌داند و بر کار امیرالامراء بغداد و همچنین امیران و شاهان مناطق صحه می‌گذارد.

ماوردی واقع‌نگرانه نسبت به مشروعیت قدرت‌هایی که با تکیه بر توان و تدبیر خویش بخشی یا تمام قلمرو خلافت را به چنگ آورده‌اند فتوی می‌دهد تا تغلب بی‌امان جاری در روزگاران منشأ هرج و مرج و آشوب و درگیری بیشتر نشود و هر کدام از متغلبان را مشمول نوعی از سرپرستی می‌داند. و فقه سیاسی و نظامنامه جامعه اسلامی تحت امر خلافت را در بیست باب با هوشیاری توأم با نوآوری تنظیم می‌کند تا مبنای عمل حاکمان و اساس نظم جامعه پر آشوب و بحران‌زده مسلمانان شود.

الاحکام السلطانیة کتابی است فقهی و حتی آنجا که از رأی و انتخاب و مصلحت امت نیز سخنی به میان می‌آورد، گفتار او از جنبه فلسفی خالی است و مقتضای یک کتاب فقهی نیز همین است. اما در عین حال شرایطی که وی برای امام شایسته لازم می‌داند و نیز رأی امت و رعایت مصلحت

امت را که پایه شایستگی خلافت مشروع معرفی می‌کند و بسیاری امور دیگر، از نکته‌های بسیار مهم و درخور توجه است که اگر به دقت، این همه در واقعیت امر سیاست مراعات می‌شد جهان اسلام وضعی بسیار گوارا تر از آن می‌داشت که بدان دچار شد.

در کتاب ماوردی و به خصوص در نکته‌هایی که بدان اشارتی رفت می‌توان از نوعی آرمان‌خواهی سراغ گرفت ولی این آرمان‌خواهی در برابر واقع‌نگری او و کنار آمدنش با وضع موجود به عنوان تقدیری گریزناپذیر رنگ می‌بازد و هر جا نیز از همین کلی‌گویی‌ها و اجمال‌پردازی‌ها، شائبه تهدید وضع موجود پیش آید ماوردی به نحوی در صدد یافتن راه فرار از آن و جستن وجه شرعی برای واقعیت موجود بر می‌آید.

حتی وقتی که او از عدل و صلاح مردم سخن می‌گوید نه حدود و مشخصات عدالت و مصلحت را بیان می‌کند و نه حتی چندان زحمتی به خود می‌دهد تا نشانه‌هایی از آن‌ها را در سنت و سیرت نبوی و خلیفگان صدر اول بیابد و نیز وقتی که خروج از عدالت و فسق و شهوت‌پرستی و آلودگی به فسادهای شخصی را مانع انعقاد امامت و یا تداوم آن می‌داند هیچ سازوکاری را برای رهایی امت از سلطه انسان ظالم فاسق نشان نمی‌دهد.

و دیری نمی‌پاید که همین نشانه‌های کم‌رنگ آرمان‌خواهی نیز از آثار پسینیان رخت بر می‌بندد و ذهن بسیاری نیز یکسره و بی‌هیچ ملاحظه‌ای تابع واقعیت تلخ سیاسی حاکم در خارج می‌شود.

چندی پس از ماوردی، انتخاب مردم یا نمایندگان طبیعی آنان یعنی کاردانان آگاه و عادل به عنوان ریشه و شرط لازم و مهم مشروعیت نظام سیاسی از اعتبار می‌افتد.

البته پذیرش و توجیه واقعیت به اختلاف‌گرایش‌های فرقه‌ای، صورت‌های گوناگون یافت. اما اختلاف در این باب در این بود که متغلب کیست؟ اما پرسش از این که تغلب چیست، یکسره مورد غفلت قرار گرفت یا راه بیرون رفتن از سلطه آن ناممکن به حساب آمد.

آنچه برای فقیهان سنی مهم بود این که حاکم سنی باشد و مخالفان

حکومت‌های سنی نیز که سخت بر ناشایستگی خلیفگان و شاهان و امیران (که غالباً سنی بودند) پا می‌فشرده‌اند هنگامی که احیاناً فرد وابسته به فرقه خودشان به قدرت می‌رسید در بیشتر موارد در صدد توجیه و تحمل وضع موجود بر می‌آمدند.

تحوّلات پیاپی در جهان اسلام و دست به دست گشتن قدرت و تشکیل حکومت‌های متعدد در سراسر سرزمین‌های اسلامی و سستی و خواری روزافزون خلافت عباسی که از همان آغاز، با وجود دو خلافت نیرومند اموی و فاطمی و آشوب‌ها و قیام‌های پیاپی، مشروعیتی لرزان آن هم تنها نزد عده‌ای از مسلمانان داشت، همگی سبب شد که حتی پاره‌ای از ملاحظات کم‌رنگ اصول‌گرایانه و آرمان‌خواهانه در مورد خلافت و سیاست که از نظر کسانی چون ماوردی دور نمانده بود، در برابر واقعیت‌های سهمگین سیاسی یکسره رنگ ببازد. تا بدانجا که نویسنده سنی متعصبی با دلی سرشار از کینه شاهان صفوی که در پوشش شیعی‌گری، سلسله شاهی نیرومندی را در ایران بنیاد نهادند، به نزد شاه متغلب سنی ازبک می‌شتابد تا شاید او را که سنی است علیه آنچه آن را مهم‌ترین خطر و آفت می‌پندارد به جهاد مقدّس وادارد. وی فضل‌الله روزبهان خنجی است که از ایران به دربار محمدخان شیبانی (شیبک‌خان) پیوست و حتی در رکاب او در بعضی از جنگ‌ها حضور داشت و وقایع این سفر جنگی را در کتابی به نام *مهبان‌نامه فراهم آورد*.^۱

و در مقدمه *مهبان‌نامه* محمدخان شیبانی را امام زمان و خلیفه الرحمن می‌خواند و غرض پیوستن به دربار او را «ادراک مرتبت جهاد فی سبیل الله در قدم امام زمان» معرفی می‌کند.^۲

و پس از شیبک‌خان (که به دست اسماعیل صفوی کشته شده) به حاکم بخارا، عبیدالله‌خان، پیوست و در اجابت خان ازبک که می‌خواست است

۱ سلوک الملوک، فضل‌الله روزبهان خنجی اصفهانی، با تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، سال ۱۳۶۲، مقدمه مصحح، ص ۱۳.

۲ همان، ص ۲۰.

«حکومت خود را با فتاوی‌های علمای دین وفق دهد»^۱، فضل‌الله روزبهان، کتاب سلوک الملوک را تألیف کرد که در آن «احکام متعلقه امام و سلطان را» جمع گردانده است.^۲ و نزدیک به پانصد سال پس از ماوردی در واقع احکام السلطانیهای را پدید آورد که آثار زمانه و دگرگونی‌های روزگار را به خوبی بر چهره داشت و از جمله در این کتاب رسماً رأی و فتوایی مورد تأیید قرار گرفت که در کتاب ماوردی جز اشاره‌ای به آن، آن هم به عنوان رأی و نظری مردود نشانی نیست.

روزبهان بعد از ذکر دوازده شرط که برای اهلیت تصدی امر امامت لازم است و بیشتر آنها همان شرط‌هایی است که ماوردی نیز ذکر کرده است، می‌افزاید:

این است شرایط امام که در اصول مذکور است؛ و فقها گفته‌اند اگر کسی که این شرایط در او موجود باشد، یافت نشود، مثلاً هیچ قریشی نیست که در او این شرایط باشد و مردم محتاجند به امام، و به استیلا کسی فراگیرد، او سلطان باشد.^۳

و از امام بغوی نقل می‌کند که:

اگر از اولاد اسماعیل کسی نباشد که در او شرایط موجود باشد، والی سازند کسی را که مستجمع شرایط باشد از عجم. مراد از عجم اینجا مقابل عرب است، پس ترک داخل عجم باشد. و اگر دو کس یافت شوند، عالمی فاسق و جاهلی عادل، جاهل عادل اولی است به امامت. و شرط نیست که امام معصوم باشد، و نه آن که قریش هاشمی باشد، خلاف مرروافض را.^۴

و نیز از امام ابوحنیفه نسفی مطالبی را نقل می‌کند در تأیید گرایش فرقه‌ای خود. و در مجموع بیش از آن که در صدد بیان صفات و جنبه‌های اثباتی امام شایسته مورد نظر باشد، سخت‌گیرانه عزم رد و نقد رأی شیعیان

۱ همان، ص ۲۴. ۲ همان‌جا. ۳ همان، ص ۷۸.

۴ همان، صص ۷۸-۷۹.

درباره امام را دارد.

بر پایه آنچه گذشت، روزبهان که از کینه شیعیان به خان ازبک روی آورده بود، در سلوک الملوک که بیانگر راه و رسم حکومت فرقه‌ای مورد نظر او است، حکمروایی عبیدالله خان را که نه قریشی است نه عرب توجیه می‌کند و از فتوای پیشینیان بر درستی مدعای خود دلیل می‌آورد. البته او در این راه پیرو کسانی است که قرن‌ها پیش به هنگام انحطاط و زبونی خلافت عباسی ابتدا در صدد توجیه شرعی حکومت متغلبانی بر آمدند که با تکیه بر زور و عصبیت قومی و طایفه‌ای، در گوشه و کنار جهان اسلام و حتی در مرکز خلافت، مدار واقعی قدرت سیاسی بودند. اما تا صورت تشریفاتی خلافت عباسی برجا بود، همواره بر عرب و قریشی بودن خلیفه پافشاری می‌شد و چون این صورت نیز از میان برداشته شد و خاندان‌هایی غیر قریشی داعیه‌دار خلافت شدند، فقیهان در جهت مشروع نشان دادن واقعیت جاری، شرط قریشی و حتی عرب بودن را در خلیفه فاقد اعتبار شرعی اعلام کردند. و این همه گرچه درخور توجه است اما حساس‌ترین نکته‌ای که نشانگر تحوّل اساسی در اندیشه فقهی رایج و حاکم و دست کشیدن از آرمان و تسلیم کامل در برابر واقعیت تلخ است این که قهر و استیلای متکی بر زور و سلاح نیز یکی از راههای استقرار حکومت مشروع به حساب آمد و ظاهراً گشاینده این راه بدرالدین ابن جماعه متوفای ۷۳۲ هـ. ق. که خود در دوره ممالیک مصر دارای عنوان و مقام بوده است.

... با برافتادن خلافت عباسی به دست مغول‌ها در سال ۶۵۶ هـ. ق. ... دیگر وانمودهای سفسطه‌آمیز هم کنار گذاشته شد. هرچند یک خلافت رسمی پس از مدتی در قاهره تأسیس شد که به سلسله ممالیک مشروعیت ببخشد، این مسأله باعث نشد که در فقه اهل سنت، حقیقت مربوط به نظام سیاسی پوشیده بماند. بازشناسی این آخرین مرحله تکامل خلافت کلاسیک، توفیق ابن جماعه بود که اعلام داشت صرفاً و صراحتاً قدرت نظامی تشکیل دهنده

اساس حکومت است.^۱

و روزبهان اصفهانی نیز در احکام سلطانی جدید خود در ادامه این راه در جهت توجیه تغلّبی که به امید ضربه زدن به حکومت نویای صفویان به آن پناه آورده بود بر مشروعیت حکومت‌های زوربنیاد فتوی می‌داد. و چون سخت پای‌بند فرقه‌گرایی بود متغلبان صفوی رانه از آن رو که به زور شمشیر بر سر کار آمده بودند، بلکه چون از رافضیان و فاقد ایمان و دیانت (به تفسیر و تعبیر روزبهان) بودند، مشروعیت نداشتند. باری وی راههای انعقاد امامت کسی را عبارت می‌داند از:

اول، اجماع مسلمانان بر بیعت او و بیعت اهل حلّ و عقد از علماء و قضات و رؤسا، و سایر وجوه مردم که حضور ایشان میسر باشد...^۲

دوم، استخلاف امام سابق کسی را که شرایط امامت در او جمع شده باشد.^۳

سیوم، از طریق انعقاد امامت، شوری است. و آن چنان باشد که امام، امر خلافت را در میان دو کس نهد، یا زیاده بر آن که ایشان مشاورت کنند هر که را اختیار کنند امام باشد.^۴

و بالاخره به راه چهارم می‌رسد که کم و بیش همان است که راه رایج و تقریباً منحصر به فرد پیدایش حکومت‌های متغلب بوده است:

طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد بی‌بیعتی و بی‌آن که کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل، و

۱ اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص ۳۱-۳۲.

۲ سلوک الملوک، ص ۷۹. ۳ همان، ص ۸۰. ۴ همان، ص ۸۱.

اگرچه آن مستولی، به این فعل عاصی گردد. و چون به واسطه سطوت و استیلا جای امام را گرفته، او را سلطان گویند، و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد. والله اعلم.^۱

و بدین سان، انتخاب مردم یا دست کم اهل حلّ و عقد و وصف‌هایی چون علم و عدالت و اعتبار اصل بیعت و لزوم رعایت مصلحت امت از سوی فرمانروا، به عنوان مهم‌ترین شرط‌های استقرار حکومت مشروع در برابر تغلب متکّی بر شوکت و استیلا، یک‌باره رنگ می‌بازد و امت از زبان بسیاری از فقیهان و متشرعان، به اطاعت بی‌چون و چرا در برابر هر قدرتی که بر سر نوشت آنان چیره گردد، دعوت می‌شود.

شاهنشاهی، تقدیر تاریخی و توجیه شرعی

خواجه نظام‌الملک و غزالی

با درگذشت فارابی، تأمل فلسفی در امر سیاست به افول گرایید و خردورزی فلسفی که در ذهن مسلمانان نیز چندان میدانی نداشت، در اندیشه نادره مردانی به سوی فلسفه نظری میل کرد و حکمت عملی کم و بیش به فراموشی سپرده شد و بحث‌های کلامی در امر امامت و حکومت نیز بر شدت بحران افزود؛ بحرانی که به صورت درگیری‌ها و ستیزهای دائم و زد و خوردهای خونین و خشن قوم‌ها و جماعت‌ها بر سر قدرت، پهنه گسترده‌ای از زمین را که تحت سلطه اسلام درآمده بود به محیطی ناامن برای زندگی بدل کرد.

در زمانی که دین، مدار و محور ذهن و زندگی بود، قدرت‌طلبان نیز به نام دین بر دیگران می‌تاختند و آزمندی و استیلاطلبی خود را دین آذین می‌کردند و رقیبان قدرت سیاسی خود را به نام بددینان و بدعت‌گذاران از سر راه بر می‌داشتند.

در سراسر این دوران، گرچه درگیری میان مسلمانان و غیر مسلمانان نیز کم و بیش وجود داشت، ولی دغدغه خاطر قدرت‌مداران از خطر غیر مسلمانان به مراتب کمتر از خطری بود که در درون جهان اسلام آنان را

تهدید می‌کرد؛ از جمله جنگ‌های صلیبی نیز که نزدیک دو سده به درازا کشید نتوانست از اختلاف‌های درونی مسلمانان بکاهد، تا آنگاه که مغول آمد و خلافت عباسی را برانداخت. مغولان گرچه اندک‌اندک تحت تأثیر فرهنگ اسلامی، به خصوص ایرانی و ادبها و رسم‌های آن قرار گرفتند، اما آشوب داخلی تمدنی که نمی‌توانست جز تغلب هیچ صورت سیاسی دیگری را تجربه کند روز به روز افزون شد.

خودکامگی بی‌مهاری که با چهره‌های بی‌پرده و آشکار، از زمان امویان پایه اساسی سیاست حاکم در جهان اسلام بود، حتی زمینه را برای اندیشیدن دربارهٔ سیاست از میان برد و به همین سبب، راه بنیان‌گذار فلسفه اسلامی در عرصه اندیشه سیاسی خیلی زود بسته شد و در نتیجه، نظرورزان از نگرستن در سیاست پرهیز کردند و پاره‌ای نیز نه تنها نظر در سیاست که در دنیا نگرستن را پلید و مطرود دانستند و کسانی نیز، به جای پرداختن به ماهیت سیاست، در صدد توجیه واقعیت موجود و سوق دادن آن به سوی سرمشق مورد نظر خود، که شاهنشاهی ساسانی بود، برآمدند.

در واقع خودکامگی حاکم از یک سو و تبدیل بحث‌های کلامی در باب امامت و سیاست به رویارویی احساس‌ها و جای‌گزینی منطق و اندیشه با کین و نفرت میان فرقه‌ها از سوی دیگر و بالاخره تنگ نظری و سطحی‌نگری بسیاری از مدعیان پاسداری و جانب‌داری از شریعت، از جمله مهم‌ترین عامل‌هایی بودند که سرنوشت تلخ امت مسلمان را رقم زدند. و به نظر من «تغلب رنگ دین گرفته» مهم‌ترین عامل پدیده‌ای تلخ در جهان اسلام است که به درستی از آن به امتناع اندیشه^۱ (دست‌کم در حوزه حیات اجتماعی و دنیوی مردم) تعبیر شده است، نه تصوف افراطی که خود معلول این علت فاسد است نه علت زوال اندیشه.

در اوج چنین بحرانی، نخستین سیاست‌نامه در جهان اسلام تدوین شد و این امر در هنگامه‌ای پدید آمد که:

۱ تعبیر از دکتر سیدجواد طباطبایی است.

یک: از دوران حضور ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی — به خصوص در زمان هارون و مأمون — عملاً نظام سیاسی به جانب سنت و سیرت کشورداری ایرانیان پیش از اسلام رانده شده بود و سامان شاهنشاهی به صورت خواستنی‌ترین نمونه سیاست در آمده بود.

دو: قوم‌های ایرانی تبار یا وابسته به فرهنگ ایرانی، چون طاهریان و صفاریان و سامانیان و بویهیان — به ویژه دو دسته آخر — قدرت‌مندان واقعی در بخش‌های مهمی از سرزمین‌های اسلامی بودند و علی‌رغم وابستگی اسمی و تشریفاتی به خلافت عملاً در اعمال قدرت سیاسی دارای استقلال بودند — و صفاریان حتی از وابستگی تشریفاتی به خلیفه نیز سر باز زدند — و آنگاه نوبت غزنویان و سلجوقیان رسید که با زور اسلحه رقیبان خود را از میان برداشتند و به سبب تعصب به مذهب تسنن و ناسازگاری با شیعیان، بر وابستگی اسمی خود به دستگاه خلافت افزودند تا جاهت دینی خود را نزد اهل تسنن بیشتر کنند ولی در حکمروایی و اداره دربار و کشور، راه و رسم ایرانیان باستان را پی گرفتند.

سه: تدوین نظام‌نامه حکومت دینی — که به هر حال تمام این اقوام نیز خود را حکومت‌های دینی یا دست‌کم سازگار با دین رایج می‌شمردند — توسط نام‌دارانی چون «ماوردی» شافعی و «ابویعلی فراء» حنفی، نه تنها راه را بر اداره امور به شیوه شاهان ساسانی نبسته بود بلکه سازمان پادشاهی حکومت آنان را در صورت وابستگی اسمی به خلیفه و گرفتن پیمانی تشریفاتی از او، مشروع کرده بود. و بدین‌سان نظام شاهنشاهی می‌توانست بر پایه ضابطه‌های فقه اسلامی — به روایت سنی آن — به اقتدار دنیایی خود و جبهه‌ای شرعی ببخشد.

آنچه در آن روزگار عوض شده بود نه نظام شاهی، بلکه دینی بود که شاه به سنت شاهنشاهی ساسانی می‌بایست پاسدار و پای‌بند به آن باشد. اگر دین بیان‌گر سنت و قانون سیاست است و قانون یکی از دو رکن اساسی نظام سیاسی و اجتماع مدنی است، این رکن، با آمدن اسلام استوارتر و جامع‌تر شده بود و شاه که پایه دیگر نظام بود، اینک می‌توانست با تکیه بر