

تحولات اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره میانه اسلامی

عبدالواحد قادری¹، سیدهاشم آقاجری^{2*}

(تاریخ دریافت: 92/2/1، تاریخ پذیرش: 93/4/25)

چکیده

اختلاف بر سر جانشینی حضرت محمد (ص) سرآغاز تفرقی شد که با قتل عثمان و جنگ‌های داخلی ایام حکومت علی (ع) به اوج خود رسید. بر این اساس، مسئله پژوهش عبارت است از: شناسایی جریان‌های فکری سیاسی نزد مسلمانان و در طول تاریخ اسلام که درباره حاکم نظریه‌پردازی کرده‌اند. سؤال‌های پژوهش از این قرارند: 1. ازلحاظ متنی، اندیشه مسلمانان در مورد خلافت چه جریان‌های را شامل شد؟ 2. با توجه به شرایط سیاسی - اجتماعی (زمینه‌های بیرونی)، اندیشه سیاسی در جهان اسلام چه دوره‌هایی را پشت سر گذاشت؟ فرضیه پژوهش نیز به این شرح است: با توجه به رویکرد تاریخی - تحلیلی و با استفاده از متدولوژی اسکینر، اندیشه سیاسی مسلمانان را می‌توان به دو دوره کلی تقسیم کرد: دوره سنتی و دوره مدرن. ازلحاظ متنی، دوره سنتی شامل سه جریان مهم خوارج، شیعه و اهل سنت است؛ ازمنظر زمینه‌ای، چهار مرحله قابل شناسایی است: منازعات کلامی، تکوین مکاتب فقهی - کلامی، تثبیت مکاتب فقهی - کلامی و مرحله پساعباسی. در پژوهش حاضر، مصداق امام یا خلیفه نزد هر فرقه شناسایی و سپس وظایف امام و مفاهیم مرتبط با آن بیان شده است.

واژه‌های کلیدی: امام، نص، شوری، خوارج، شیعه، اهل سنت و جماعت.

1. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

2. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس

*h_aghajari@yahoo.com

1. مقدمه

سقیفه را می‌توان شروع نظریه‌پردازی در اندیشه سیاسی مسلمانان دانست که مباحث آن درباره جانشین حضرت رسول (ص) جامعه اسلامی را به چند گروه تقسیم کرد، اینکه چه کسی باید جانشین پیامبر (ص) شود، مسئله‌ای بود که تا برآمدن عصر مدرن، بیشتر نظریه‌پردازی سیاسی متفکران مسلمان در این چارچوب بود. اندیشه خلافت یا امامت عظمی که ریشه در فقه و کلام ریشه داشت، فقها و متکلمان را به نظریه‌پردازی سوق داد؛ بنابراین مسئله پژوهش، شناسایی جریان‌های اندیشه سیاسی در دوره سنتی است که در زمینه خلافت یا امامت عظمی نظریه‌پردازی کردند. دو سؤال در ارتباط با این مسئله مطرح می‌شود: 1. صورت‌بندی اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره سنتی به‌ویژه نزد فقها و متکلمان چگونه بود؟ 2. براساس زمینه‌های سیاسی - اجتماعی، اندیشه سیاسی مسلمانان در این برهه چه تحولات و مراحلی را از سر گذارند؟ براساس فرضیه پژوهش، فهم اندیشه سیاسی در دوره سنتی از اواسط قرن اول هجری تا عصر مدرن، مستلزم دسته‌بندی در دو سطح متون¹ و زمینه‌های تاریخی² و شرایط سیاسی - اجتماعی است. در سطح نخست، سه دیدگاه قابل تمییز است: نظریه فقها، نظریه فلاسفه و نظریه ادبی (لمبتون، 1374: 23). نظریه فقها از سوی فقها و متکلمان مسلمان، اعم از خوارج، شیعیان و سنیان درباب اندیشه سیاسی مطرح شده است و به‌واسطه تکیه‌اش بر قرآن، سنت، سیره و روش جامعه صدر اسلام (درمورد شیعه سیره ائمه معصوم) و تفسیر این منابع در پرتو تحولات سیاسی متأخر را تبیین می‌کند. این قسم بر سه جریان مهم اطلاق می‌شود: 1. اهل سنت، سواد اعظم یا غالب جمهور؛ 2. خوارج؛ 3. شیعیان. سطح دوم نظریات سیاسی براساس زمینه‌های تاریخی و شرایط سیاسی - اجتماعی قابل دسته‌بندی است. این سطح ناظر به تحول اندیشه سیاسی فقها و متکلمانی است که با توجه به شرایط بیرونی، نظریه سیاسی مطرح کرده‌اند. بر این اساس، عصر سنتی شامل چهار دوره تاریخی است: 1. منازعات کلامی و شکل‌گیری فرقه‌ها؛ 2. تکوین مکاتب کلامی - فقهی؛ 3. تثبیت مکاتب کلامی - فقهی؛ 4. دوره پساعباسی.

روش پژوهش: به‌منظور فهم اندیشه سیاسی در دوره سنتی، از روش تاریخی - تحلیلی در کنار روش هرمنوتیک قصدگرا استفاده شده است.

پیشینه پژوهش: درباره اندیشه سیاسی در اسلام تحقیقات زیادی صورت گرفته که در دو حوزه متنی و زمینه‌ای نظریه‌های سیاسی را بررسی کرده‌اند. در زمینه متنی، لمبتون کتاب *دولت و حکومت در اسلام: سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم* و محمد ابوزهره کتاب *تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة و العقائد و تاریخ المذاهب الفقهیه* را به اندیشه سیاسی اختصاص داده‌اند. روزنتال نیز با نگاهی متنی، اندیشه سیاسی در اسلام در سده‌های میانه را بررسی کرده است. همچنین، او در کتاب *دیگری بانام اسلام در دولت ملی مدرن* اندیشه سیاسی را پس از عصر مدرن تحلیل کرده است. در ایران نیز حاتم قادری در کتاب *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران* از منظر متنی، به بررسی آرا و نظریات سیاسی متفکران و فرق اسلامی پرداخته است. از منظر زمینه‌ای، مادلونگ کتاب *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه و مونگمری وات فلسفه و کلام اسلامی* را بر اساس چارچوب زمینه‌ای نوشته‌اند. نجاح محسن اندیشه سیاسی معتزله را با تلفیقی از دو نگرش متنی و زمینه‌ای و تکیه بر روش نخست نگاشته و در آن سعی کرده تا اندیشه سیاسی معتزله را از طریق متون و شرایط سیاسی - اجتماعی قرون میانه بررسی کند.

2. دوره منازعات کلامی

جریان‌شناسی این نزاع به عصر صحابه بازمی‌گردد که خلافت را به‌عنوان نهاد سیاسی در اسلام تأسیس و خلیفه را در چارچوبی دینی - قبیله‌ای تعریف کردند؛ به همین دلیل اولین منازعات کلامی درباره خلافت شکل گرفت و در دامن آن زاده شد. بیشتر نزاع‌های این دوره کلامی بود و این اختلافات کلامی به فقه کشیده شد و کم‌کم مکاتب فقهی شکل گرفت. از لحاظ زمانی، این دوره حدود اواسط قرن اول تا اواخر قرن دوم هجری را شامل می‌شود. در این دوره، سه جریان خوارج (محکمه نخستین و فرق خوارج)، شیعه (کیسانی، زیدی و...) و اهل سنت و جماعت (مرجئه، متقدمان معتزله و اهل حدیث) در بستر تاریخ اسلام رودرروی هم قرار گرفتند. دو طایفه نخست، ابتدا به موضع‌گیری درباره خلافت و مسئله حاکمیت سیاسی درمقابل جریان سوم پرداختند.⁴ به لحاظ شرایط سیاسی - اجتماعی، این دوره با قتل عثمان شروع شد. جنگ‌های داخلی جمل، صفین و نهروان به منازعات

کلامی این دوره بیشتر دامن زد. با روی کار آمدن امویان، جناح‌های مختلف له یا علیه آن‌ها موضع گرفتند و به‌ویژه دو گروه خوارج و شیعه از مخالفان اصلی آن به‌شمار می‌رفتند؛ هرچند در اواخر حکومت امویان، شاخه‌ای از مرجئه نیز علیه ایشان قیام کردند. در اواخر قرن اول هجری، شیعیان عباسی دعوت خود را در پناه شعار کلی «الرضا من آل محمد(ص)^۴» آغاز کردند و در نهایت در سال 132ق، بر امویان غالب شدند. عباسیان به‌منظور تمرکز قدرت، خواستار وحدت مذهبی نیز شدند که در فاصله یک قرن از حکومت، از اقبال به اهل رأی در فقه و معتزله در کلام تا ادبار این گروه‌ها در نوسان بود. در این دوره، قیام‌های مختلف زیدیان از شاخه شیعیان مشغله اساسی عباسیان بود.

2-1. خوارج

یکی از مهم‌ترین جریان‌های سیاسی این دوره خوارج بودند که به‌واسطه خروجشان بر علی(ع)^۵ این‌گونه نام‌گذاری شدند؛ اما در کتب ملل و نحل بر تمام کسانی که بر امام عصر خارج می‌شدند، اصطلاح خارجی به‌کار می‌رفت. برای نمونه، شهرستانی درباب خوارج می‌گوید: «هرکسی که بر امام حقی که جماعت بر وی اتفاق کرده‌اند، خارج شود را خارجی نامند و این شمول هم در ایام صحابه و ائمه راشدین و هم تابعین و ائمه در هر زمانی می‌باشد».^۵ نظریه سیاسی خوارج در فاصله عصر منازعات کلامی به‌دلیل شرایط سیاسی - اجتماعی در تحول بود.^۶ نخست، آن‌ها بر بحث تحکیم پافشاری می‌کردند و اینکه «لا حکم إلا لله» باید باشد (شهرستانی، بی‌تا: 28). در همین دوره، آن‌ها بر کفر علی(ع)^۷ اصرار می‌کردند (نوبختی، 1404: 6). این گروه را اصطلاحاً «محکمه نخستین» می‌نامند. اندیشه‌های آنان عبارت‌اند از: قائل شدن به حکمیت و سپس رد حکمیت براساس «لا حکم إلا لله»، قول به کفر علی(ع)^۸ و سپس معاویه و عثمان و در مرحله بعد اصحاب جمل و صفین، قول به غیرقریشی بودن خلیفه (شهرستانی، بی‌تا: 29)، خروج بر امام جائز و تکفیر کسانی که مرتکب گناه می‌شوند (بغدادی، 1977: 110). تندروی این گروه حضرت علی(ع)^۹ را به جنگ با ایشان کشاند و در نهایت، در نهروان بسیاری از ایشان قلع و قمع شدند. حیات این گروه تا انشعابات درون‌گروهی و موضع‌گیری‌های جدید ادامه داشت. انشعاب خوارج که در نتیجه اختلافات درونی و نزاع بر سر قدرت و

سرکوب بیرونی بود، آن‌ها را وارد مرحله دیگری در اندیشه سیاسی کرد. نزاع مرحله نخست بیشتر سیاسی بود و در این مقطع افزون‌بر جنبه سیاسی، شکلی کلامی نیز به خود گرفت (امین، 1933: 296). در این مرحله مهم‌ترین شاخه‌های خوارج عبارت بودند از:

– ازارقه: نام خود را از نافع بن ازرق گرفتند. آن‌ها معتقد بودند: 1. مخالفانشان غیرمؤمن هستند و افزون‌بر آن، این افراد مشرک‌اند و در آتش جهنم جاودانه خواهند بود و کشتن ایشان حلال است؛ درحالی که محکمه نخستین مخالفان را کافر می‌دانستند، نه مشرک. 2. دار مخالفان، دارالکفر و دارالحرب است؛ بنابراین غارت اموال، کشتن اولاد و زنان ایشان و برده کردن مخالفان مباح است؛ همچنین کشتن کسی که از جنگ کناره گرفته، جایز است. در این مورد نیز ازارقه مخالف محکمه نخستین بودند؛ زیرا اصحاب محکمه قاعدین را پیش از امتحان کافر نمی‌خواندند. 3. از آرای فقهی ایشان، عدم اقرارشان بر حد رجم است و می‌گفتند چنین حدی در قرآن نیست (بغدادی، 1977: 62-66؛ ابوزهره، بی‌تا: 70؛ لمبتون، 1374: 71؛ ابوحاتم رازی، 1382: 113).

– نجدات: از اتباع نجده بن عامر بودند که در تکفیر قاعدین خوارج، کشتن اطفال مخالفان و حکم اهل ذمه که همراه مخالفانشان باشند، مخالف ازارقه بودند. مخالفت این گروه با ازارقه بیشتر در اختلاف رهبری بود؛ چنان‌که رهبری نافع را منکر شدند (بغدادی، 1977: 68)؛ هرچند رازی علت اختلاف را کلامی دانسته است (ابوحاتم رازی، 1382: 115). این شاخه برپایی امامت را واجب مصلحتی نه واجب شرعی می‌دانستند. از نظر آن‌ها، اگر مسلمانان در میان خود بر حق عمل کنند، نیازی به داشتن امام نیست (ابوزهره، بی‌تا: 71؛ نوبختی، 1404: 10).

– صفریه: پیروان زیاد بن اصغر به‌شمار می‌رفتند که از ازارقه میانه‌روتر و از سایر شاخه‌های خوارج تندروتر بودند. صفریه قتل اطفال و زنان مخالفان را روا نمی‌دانستند (بغدادی، 1977: 70).

– اباضیه: معتدل‌ترین شاخه خارجی بودند که می‌گفتند: 1. مخالفان مسلمان نه مشرک‌اند و نه مؤمن؛ بلکه کافر نعمت هستند.⁷ 2. خون مخالفان حرام و دار ایشان دار توحید و دار اسلام است، مگر لشکرگاه سلطان. 3. از غنایم مسلمانان فقط اسب و سلاح ایشان حلال است. 4. قبول شهادت مخالفان، ازدواج با ایشان و ارث بردن از آن‌ها رواست

(اشعری، بی تا: 26؛ ابوحاتم رازی، 1382: 112؛ ابوزهره، بی تا: 74؛ لمبتون، 1374: 71-75)، در کتب ملل و نحل بسیاری از فرق دیگر نظیر عجارده، یزیدیه، میمونیه و... را برشمرده‌اند که همگی در شمار خوارج‌اند.

2-2. شیعه

ملل و نحل‌نویسان این طایفه را قدیم‌ترین جریان سیاسی می‌دانند که در مقابل اکثریت شکل گرفت. درباره چگونگی شکل‌گیری این طایفه به‌صراحت نمی‌توان سخن گفت. اهل سنت پیشینه تاریخی این طایفه را به عبدالله بن سباء ارجاع می‌دهند (بغدادی، 1977: 15) و شیعیان آن را به عصر حضرت رسول (ص) (نوبختی، 1404: 17)، درمورد سرآغاز شکل‌گیری تشیع باید میان دو مفهوم شیعه تمایز قائل شد: نخست، شیعه به‌عنوان مفهومی عام و قابل اطلاق بر دسته‌های مختلف به‌ویژه در قرن نخست هجری؛ دوم، شیعه به‌عنوان مفهومی خاص و مختص یک گروه ذیل عنوان یک فرقه که اصطلاح اخیر در اواخر قرن اول هجری شکل گرفت (شیبی، 1982: 19-27). مهم‌ترین شاخه‌های شیعه به این شرح‌اند:

– کیسانیه: از زمره طوایف غالی شیعی به‌شمار می‌آیند که اندیشه سیاسی ایشان، سیاسی-کلامی و طرفدار امامت محمد بن حنفیه پس از حسین بن علی (ع) بودند. در این دوره، گروه‌های غالی بسیاری مطرح شدند که کیسانیه به‌دلیل مقدم‌بودن، شایسته توجه‌اند. اندیشه سیاسی این طایفه را در قصیده «کثیر» می‌توان دید که دو بیت نخست آن چنین است: «لَا إِنْ الْأَئِمَّةَ مِنْ قَرِيشَ وَلَا الْحَقُّ أَرْبَعَةٌ سِوَاءٍ / عَلَى وَالثَّلَاثَةِ مِنْ بَنِيهِمُ الْأَسْبَاطُ لَيْسَ بِهِمْ خِفَاء» (بغدادی، 1977: 27).

در قرن دوم، شاخه دیگر شیعه، یعنی اسماعیلیه نیز وارد صحنه شدند؛ ولی به‌دلیل غلبه شاخه زیدی و فعال بودن رهبران این جریان، هنوز در مراحل آغازین بودند.⁸

– زیدیه: این گروه از دیگر جریان‌های شیعی بودند که در دوره منازعات کلامی توانستند در کنار سایر فرق درباب مسئله سیاسی و شرایط حاکم نظریه‌ای مختص خود داشته باشند. رهبر این شاخه زید بن علی (ع) بود. از دیدگاه ایشان، امامت در اولاد فاطمه (س) منحصر است و برای غیر ایشان مجاز نیست. در نظر این شاخه، شرایط امامت عبارت‌اند از: فاطمی، عالم، زاهد، شجاع و سخی بودن. وقتی فردی با این خصایص خروج کند، اطاعت از وی واجب

است و در اینکه از اولاد حسن^(ع) یا حسین^(ع) باشد، فرقی نیست (شهرستانی، بی تا: 42). اگر کسی باوجود توانایی، کوتاهی کند، کافر و مشرک است؛ چنان که هرکس در خانه نشسته، آشکارا مبارزه مسلحانه نکند و مدعی امامت هم باشد و نیز آن کس که به امامت چنین فردی معتقد باشد، کافر است. همچنین، هرکس به امامت شخصی معتقد باشد، اما با او همکاری نکند و در خانه خود بنشیند، کافر است (ابوحاتم رازی، 1382: 141). هرچند لمبتون (1374: 75-76) معتقد است محدود شدن امامت به اولاد فاطمه^(س) از تحولات فکری قرون بعد زیدیه است و آن‌ها در ابتدا معتقد به امامت هریک از اولاد علی^(ع) بودند که علیه حاکم غیرمشروع قیام کند. از مشخصات دیگر زیدیه در این مقطع، درگیر شدن در منازعات کلامی و قائل شدن به امامت مفضول باوجود فاضل بود؛ چنان که یکی از دلایل کناره‌گیری شیعیان از زید، عدم تبری وی از شیخین (به عنوان امامان مفضول) بود. گروه اخیر به واسطهٔ رفض زید به رافضه نام‌بردار شدند (شهرستانی، بی تا: 43). ابوزهره در بیان آرای سیاسی زید قائل به دو دوره است: در دورهٔ نخست معتقد بود خلافت به وراثت است، نه به انتخاب و به شخص علی^(ع) وصیت شده، نه به اوصاف و اینکه ابوبکر و عمر خلافت را غصب کردند؛ بنابراین مستحق لعن و سب هستند. دورهٔ دوم در تحول اندیشهٔ سیاسی وی را خروج زید از چارچوب اهل بیتش در مدینه می‌داند که به تصحیح افکارش انجامید. در این مرحله، او افکارش درباب شیخین را اصلاح کرد و معتقد بود خلافت وراثتی خالص نیست و خلافت علی^(ع) به صورت وصیت شخصی نبود؛ بلکه در قالب اوصاف بود؛ چون ایشان افضل اصحاب بودند. امامت مفضول هم که به مصلحت مسلمانان باشد و در آن حق و عدالت اجرا شود، ممانعتی ندارد (ابوزهره، بی تا: 621). در این مقطع، زید آشکارا تقیه را نفی کرد (لمبتون، 1374: 75). با کشته شدن زید، پیروانش بار دیگر در آرای خود بازنگری کردند. این تحولات با دگرگونی حاکمیت و قدرت یافتن هاشمیان با شعار «الرضا من آل محمد» هم‌زمان شد. در این مقطع، گرایش‌های غالبانه که یکی از ارکان قیام عباسیان بود، در صحنهٔ منازعات قد علم کردند. در خلال قیام، جریان شیعی خود به دو شاخهٔ علوی و عباسی تقسیم شد که نگرش اخیر کاملاً سیاسی بود و با قدرت‌گیری سعی در سرکوب علویان داشت. علویان نیز به دو شاخهٔ حسنی و حسینی تقسیم شدند و زیدیه به عنوان یکی از زیرشاخه‌های حسینی، پس از همراهی با عباسیان و عدم تحقق خواسته‌هایشان، شروع به تحركات انقلابی کردند. دیگر علویان که مهم‌ترین ایشان نفس زکیه

بود، در آرایشان درباره امامت، گرایشی موعودگرا داشتند. در دوره منازعات کلامی، زیدیه مهم‌ترین شاخه شیعی بودند که طی نزدیک به دو قرن، در صحنه منازعات سیاسی در برابر خلافت به مبارزه برخاستند.

2-3. اهل سنت و جماعت

کاربرد اصطلاح اهل سنت و جماعت درباره عصر منازعات کلامی بیشتر به دلیل تسهیل امر پژوهش و نبود اصطلاحی درخور است؛ هرچند نوبختی اصطلاح «غالب جمهور» را به کار می‌برد و مرادش گروه‌هایی است که می‌توان ذیل اهل سنت و جماعت دسته‌بندی کرد. ملل و نحل نویسان قرون بعد با نگاهی متفاوت‌تر به این دوره سعی کرده‌اند به پی‌گیری این شاخه تا صدر اسلام بپردازند و بسیاری از گروه‌های کلامی نظیر مرجئه، قدریه و... را خارج از این چارچوب نظاره کنند. باوجود این، این جریان‌ها را نباید خارج از تفکر جمهور بررسی کرد.⁹ این شاخه که فرق متعددی را شامل می‌شوند، از همان آغاز، قدرت سیاسی را در دست داشتند و به تدریج برحسب شرایط حاکمیت، از گروهی حمایت و پشتیبانی می‌کردند و در جهت اهداف سیاسی خود آن‌ها را به کار می‌گرفتند. هرچند در مواردی نظیر قیام مرجئه خراسان تاحدودی حاکمیت را به چالش کشیدند، در بیشتر موارد، به منظور حفظ انسجام جامعه اسلامی، سعی در حمایت از حاکمیت و طرد و سرکوب مخالفان داشتند. مهم‌ترین شاخه‌های اهل سنت و جماعت عبارت‌اند از:

- مرجئه: این گروه اساساً در برابر خوارج و تندروی ایشان مطرح شدند و فرقه‌ای سیاسی - کلامی بودند (امین، 1933: 317 و 319). شهرستانی (بی‌تا: 37) از دو معنای إرجاء نام می‌برد که اولی به معنای تأخیر و کاربرد آن در مورد مرجئه صحیح است. این گروه عمل را از نیت متمایز می‌کردند. اما در معنای دوم به صورت مهلت دادن آمده که در این معنا می‌گفتند ایمان باوجود معصیت، متضرر نمی‌شود و در مورد کفر نیز طاعت سودی ندارد. همچنین، گروهی از اینان از قضاوت درباره کردار انسان و عواقب آن خودداری می‌کردند. مرجئه در باب اندیشه سیاسی دو گروه بودند: محافظه‌کاران و طرفداران وضع موجود، و معترضان به وضع موجود که معتقد به کفر حاکم نبودند؛ بلکه به ظلم حاکم معترض بودند و قیام علیه چنین حاکمی را روا

می‌شمردند. از طرفداران این نگرش می‌توان به مرجئه خراسان و ابوحنیفه اشاره کرد که هر دو بر ظالم بودن تأکید داشتند. چکیده آرای سیاسی گروه نخست به این شرح است: 1. وجوب اطاعت از امام در هر شرایطی به‌منظور حفظ وحدت جامعه و جلوگیری از تشتت؛ 2. نفی حق قضاوت برای امام؛ 3. انکار وظیفه امر به معروف و نهی از منکر؛ 4. سکوت و قعود سیاسی (لمبتون، 1374: 79). نوبختی سواد اعظم را مرجئه می‌نامد و آن‌ها را بر چهار فرقه می‌داند. از نظر نوبختی (1404: 7)، مرجئه نخستین بر این نظر بودند که رسول‌الله (ص) بدون جانشین از دنیا رفت و کسی که بر امور سپاه، طرد دشمنان، دفاع از مظلومان و... توانا باشد، امام است و اطاعت از وی واجب. مرجئه درباب امامت دچار اختلاف آرا شدند؛ به‌گونه‌ای که عده‌ای بر اجتهاد رأی تأکید کردند و گروهی ضمن باطل شمردن این نظر، باورمند بودند که خداوند امت را براساس درکشان، دراختیار امام امر کرده است.

– قدریه، معتزله: گروه نخست به‌دلیل مناظره بر سر معنای اصطلاح قرآنی «قدر» به این نام موسوم شدند. درمقابل این جریان، جبریه قرار داشتند که معتقد بودند انسان فاقد هرگونه اختیاری است؛ ولی قدریه باور داشتند که انسان آزاد و مختار است (ابوزهره، بی‌تا: 106؛ امین، 1933: 326). از این طایفه، غیلان دمشقی نخستین کسی بود که حرکتی سیاسی به‌راه انداخت و در دوران هشام به‌دلیل زیر پا نهادن اقدامات عمرین عبدالعزیز در زمینه اعطای حقوق مساوی به موالی و عرب‌ها، علیه حاکم قیام کرد. او منکر اختصاص امامت به قریش شد و می‌گفت هرکس به قرآن و سنت عمل کند، شایستگی امامت را داراست و کسی که اعمال و کردار خود را با قرآن و سنت تطبیق ندهد، باید برکنار شود (لمبتون، 1374: 84). تداوم اندیشه‌های این طایفه را به‌شکلی متعادل‌تر، نزد معتزله می‌توان یافت؛ چنان‌که ابوحاتم رازی (1382: 91) و شهرستانی (بی‌تا: 3) این دو اصطلاح را مترادف هم به‌کار می‌برند. در این دوره، معتزله حدفاصل اندیشه‌های افراطی خوارج و نگرش‌های تفریطی مرجئه بودند (امین، 1933: 333). لمبتون (1374: 87) هدف سیاسی معتزله را اتحاد دوباره جامعه اسلامی و دستیابی به راه‌حلی مصالحه‌آمیز جهت رفع مناقشات می‌داند. همچنین، او به توافق معتزله و خوارج بر نیاز به امامی عادل، عزل امام جائز و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر اشاره می‌کند. اما معتزله در محکوم کردن عثمان، علی (ع)، طلحه و زبیر، و کفر ایشان با خوارج همراهی نداشتند. معتزله در بیشتر موارد از خلافت اموی بیزار بودند؛ ولی دراساس با آن مخالف

نبودند. رفتار ایشان با عباسیان متفاوت بود. برخی موافق ایشان، بعضی هوادار قیام‌های علویان به‌ویژه زیدیان و برخی در ادوار بعد به‌ویژه زمانی که عرصه بر معتزله تنگ شد، حامی علویان شدند. درمورد پیدایش تاریخی این طایفه، نجاح محسن (1385: 1-3) پیدایش معتزله را نه قعّاد سیاسی، بلکه منشأ آن را ارجاع می‌دهد به اختلافی که میان واصل و استادش درباره مرتکبان گناه کبیره پدید آمد و ریشه سیاسی داشت که آن نیز متأثر از چالش‌هایی سیاسی درمورد مسئله امامت بود. از این منظر، واصل بنیان‌گذار معتزله بود که برخلاف قاعدین سیاسی، به وجوب اظهارنظر درباره هر موضوعی همراه با علت‌یابی و بیان دلیل عقلی اصرار می‌کردند، در عرصه سیاست موضع فعال داشتند و آشکارا به قیام علیه ستمگر پای می‌فشردند؛ همچنان‌که «امر به معروف و نهی از منکر» یکی از اعتقادات بنیادی آنان شمرده می‌شد.¹⁰ نکته اساسی درباب کلیات اندیشه‌ها و آموزه‌های مکتب اعتزال این است که در گذر زمان تکامل و تبلور یافت (صابری، 1387: 1/ 153). در این دوره، منازعات کلامی معتزله بر سر عدل و توحید نیز در جریان بود؛ به همین دلیل معتزلیان این دوره خود را «اهل عدل و توحید» می‌خواندند (ابوحاتم رازی، 1382: 94). از نظر اندیشه سیاسی، معتزله این دوره امامت را به قریش محدود نمی‌کردند. همچنین، آن‌ها معتقد بودند در هر عصری فقط یک امام می‌تواند وجود داشته باشد و برای انتخاب امام، اجماع همه مسلمانان ضروری است (لمبتون، 1374: 87-88).

– اهل حدیث و اهل رأی (اهل الفروع): در دوره منازعات کلامی، جدای از خوارج و شیعه در دو قرن نخست هجری، درون جامعه دو دسته وجود داشت: اهل حدیث و اهل رأی که اولی به مکتب مدینه و دومی به مکتب عراق ارجاع داده می‌شد. این دسته‌بندی بیشتر در زمینه فقه و شیوه‌های برخورد با شرع بود. بر همین اساس، شهرستانی (بی‌تا: 59-63) آن‌ها را ذیل «اهل الفروع» دسته‌بندی کرده و مرادش کسانی است که در اصول یکی بودند و در فروع با هم اختلاف داشتند و این اختلاف در احکام شرعی و اجتهادی بود. باوجود تفاوت در فروع در زمینه سیاسی، به‌استثنای ابوحنیفه، بسیار به هم نزدیک بودند. اندیشه سیاسی اهل الفروع دربرگیرنده عناصر تشکیل‌دهنده خلافت بود. کلیات مورد اتفاق عبارت بودند از: قریشی بودن خلیفه، بیعت، شورا و عدالت (بوزهره، بی‌تا: 80).

3. دوره تکوین مکاتب کلامی - فقهی

مراد از عصر تکوین، محدوده زمانی قرن سوم و چهارم هجری است که مکاتب کلامی و فقهی تکوین یافتند. در دوره نخست، پایه‌های اساسی این مکاتب طرح شد و در چارچوب نزاع‌های سیاسی و کلامی خود را نشان داد. در این دوره، این مکاتب شکل منسجم داشتند و از چارچوب عقلانی متقنی برخوردار بودند و در نهایت، در دوره تثبیت شکل نهایی به خود گرفتند. در دوره تکوین، سه جریان مهم: خارجی، شیعی و سنی وجود داشتند که درون خود دارای انشعابات بسیاری بودند. در این دوره، خلافت عباسی از عصر اقتدار به سمت رکود قدرت سیاسی و حاکمیت ترکان پیش رفت و سرانجام با چیرگی ترکان بر خلافت، قدرت خلیفه فقط به اقتدار معنوی محدود شد. سرانجام در نیمه اول قرن چهارم، آل بویه شیعی مذهب بر بغداد چیره شدند و به حاکمیت امرای ترک پایان دادند و دوره‌ای به نسبت باثبات به وجود آوردند. این دوره عصر زوال قدرت معتزله نیز بود که با روی کار آمدن متوکل، اقبال به سمت اهل حدیث فزونی یافت. این اقبال به واسطه چیرگی ترکان دوجندان شد و ترکان نیز به تقویت جریان حدیثی کمک کردند تا جایگاه خود را درون جامعه اسلامی مستحکم کنند. در اواخر قرن سوم، خلافت فاطمی در مقابل خلافت عباسی در مغرب اسلامی شکل گرفت و در اواسط قرن چهارم، در مصر مستقر شد و رقیب جدی عباسیان و آل بویه حاکم بر بغداد به شمار آمد.

3-1. خوارج

در عصر تکوین، فرق مختلف خوارج توانستند اختیار مناطقی از جهان اسلام را به دست بگیرند و این امر فرصت مطرح کردن چارچوبی منسجم از فقه و کلام خارجی را برای ایشان امکان پذیر کرد. در دوره پیشین، روش آن‌ها درگیرهای نظامی و سرکوب‌های شدید از سوی قدرت سیاسی حاکم بود. در این برهه، با دور شدن از مرکز خلافت و استقرار در نواحی دوردست توانستند در آرامش نسبی به ترویج و تکوین اندیشه خویش بپردازند. همراه با کمتر شدن خطر قیام‌های ایشان، منازع قدرت سیاسی حاکم بر جهان اسلام نیز تغییر کرد و جای خوارج را زندیقان و باطنیان گرفتند. اگر در دوره پیش هر مخالفی با عنوان خارجی سرکوب

می‌شد، در این دوره زندیق و باطنی جای آن را گرفت.¹¹ مهم‌ترین قدرت خارجی که توانست به قدرت برسد، اباضیان بودند که در شمال آفریقا قدرتی تشکیل دادند. دولت اباضی از سال 160-296 ق به طول انجامید. شاخه دیگری از این گروه پیش‌تر در حضرموت و عمان مستقر شده بودند و در آنجا نیز امامت اباضی را شکل دادند؛ اما به تدریج به عمان محدود شدند. ابن‌حوقل در سده چهارم هجری، از غلبه شُراهبر عمان خبر می‌دهد. در سده هفتم و هشتم هجری، نیز بنابر گزارش‌های یاقوت و ابن‌بطوطه، تقریباً اکثر مردم عمان اباضی‌مذهب بودند و عمان تاکنون به‌عنوان تنها کشور اباضی‌مذهب باقی مانده است. خوارج نَجَدات نیز مدتی عمان را در تصرف خویش گرفتند؛ ولی دولتشان دیری نپایید و در 73 ق از میان رفت (جلالی‌مقدم، 2/ ش. م 587؛ لمبتون، 1374: 74).

2-3. شیعه

در این دوره شاهد تفرق شیعه به شاخه‌های بیشتری هستیم که شاید مهم‌ترین آن‌ها اسماعیلیه باشند که در اواسط قرن دوم به‌وجود آمدند؛ ولی به‌دلیل غلبه جریان زیدی در دوره پیش، در این دوره مطرح شدند. سرکوب شدید قیام‌های زیدیان و علویان در دوره منازعات کلامی و کشته شدن بسیاری از رهبران ایشان، عرصه را برای دیگر شیعیان فراهم کرد تا بتوانند به مبانی کلامی - فقهی خویش انسجام بدهند؛ هرچند این امر به‌معنای تثبیت این مبانی نیست؛ بلکه در گذر زمان و در دوره بعد بود که شیعه به نوعی ثبات کلامی - فقهی دست یافت. در ادامه، به مهم‌ترین شاخه‌های شیعه اشاره می‌شود.

- زیدیه: پافشاری زیدی‌ها بر عقیده «قیام بالسیف» در دوره پیشین سبب شد تا حاکمیت ایشان را قلع‌و‌قمع کند. اما در عصر تکوین این گروه برای حفظ خویش به دو نوع امام رسمیت دادند: امامان کامل (سابقون) و امامان مقید یا داعیان. وظیفه امام مقید یا محتسب، امر به معروف و نهی از منکر، دفاع از جامعه در برابر تجاوز خارجی و حمایت از حقوق ضعفا بود. این امام حق امامت نماز جماعت، جمع‌آوری زکات و مالیات، جهاد یا اعمال کیفرهای حقوقی را نداشت. اندیشه امامت مقید را فقط زیدیان یمن پذیرا شدند و در میان علویان طبرستان از آن استقبال نشد؛ به‌جای آن علویان طبرستان بر خود عنوان «داعی» اطلاق کردند تا خویش را

از امام کامل متمایز کنند (لمبتون، 1374: 78-79). تحول دیگری که در اندیشه زیدیه صورت گرفت، قائل شدن به وجود دو امام زیدی بود. این اندیشه خود در واقعیت تاریخی قرن سوم هجری ریشه داشت که هم‌زمان دو جامعه مجزای زیدی، یکی در شمال ایران و دیگری در یمن استقرار یافت؛ هرچند این امر مخالف با عقیده غالب زیدیه بود. در این عصر، اندیشه هجرت به منظور خروج از دارالظلم که در حاکمیت امامی عادل نیست، واجب دانسته شد (همان، 77). آل‌بویه نیز توانستند به‌عنوان حاکمان شیعی زیدی و سپس امامی، بر دارالخلافه بغداد مسلط شوند؛ هرچند آل‌بویه بیش از آنکه دینی فکر کنند، سیاسی می‌اندیشیدند؛ بنابراین برعکس حکومت‌های دیگر فرق شیعی نظیر فاطمیان اسماعیلی و صفویان امامی، سعی در تغییر بنیاد اعتقادات جامعه سنی نداشتند و اصولاً به حاکم بودنشان بسنده می‌کردند. البته، شرایط سیاسی - اجتماعی آل‌بویه نیز با شرایط دیگر حکومت‌های شیعی متفاوت بود.

- اسماعیلیه: این گروه شاخه دیگری از شیعه بودند که در دوره نخست به‌وجود آمدند و در قرن سوم و سپس چهارم هجری توانستند به قدرت سیاسی گسترده‌ای دست یابند و خلافتی برای خویش فراهم کنند که چندین قرن به‌طول انجامید. این گروه اسماعیل، فرزند امام جعفر^(ع)، را امام می‌دانستند. اساس این نهضت موعودگرایانه بود و معتقد بودند که یک مهدی از اعقاب اسماعیل ظهور خواهد کرد. اندیشه سیاسی این طایفه درباره امامت منصوص و مفاهیم مرتبط با آن از قبیل ولایت، بیعت، وفاداری به امامان اهل بیت و اطاعت مطلق از اوامر ایشان بود. این اندیشه با قدرت‌گیری فاطمیان قوت گرفت و امام محور دین و امت شد؛ تا جایی که همه اقتدار و ولایت از امام مایه می‌گرفت که قائم مقام خداوند بود. تمام دستگاه‌ها و مناصب اجرایی تابع ولایت مطلقه نظری او بودند. حضور امام نزد اسماعیلیان، برخلاف امامیه که در غیبت بود، توقعات جامعه اسماعیلی را متفاوت کرد. عصر طلایی که در آن حاکمیت جهانی فاطمی گسترش یابد، ظهور نیافت؛ بلکه با مخالفت‌هایی نیز روبه‌رو شد. با برآورده نشدن انتظارات پیروان، اسماعیله پاسخ را در تأجیل پیروزی‌ای که انتظار می‌رفت مهدی در آخرالزمان پدید آورد، بیان کردند. به این ترتیب، اسماعیلیه با تأکید بر نزدیکی دوره موعود هزاره‌ای، آیین خود را از واقعیت امام حاضر برکنار ساختند و به سمت تبدیل اسماعیلی‌گری به مذهب دولتی، سیاستی و اعتدالی پیش رفتند (لمبتون، 1374: 467-468).

- امامیه: یکی دیگر از انشعابات درون تشیع، فرقه امامیه بود که پس از درگذشت حسن بن علی^(ع) و در قرن چهارم و پنجم هجری شکل نهایی یافت. پس از جدا شدن اسماعیلیه، انشعابات شیعی همچنان ادامه داشت و پس از فوت امام هادی^(ع) دو گروه شدند: 1. گروهی که به امامت جعفر، فرزند امام هادی، معتقد بودند؛ 2. گروهی که به امامت امام حسن^(ع) اعتقاد داشتند و خود یازده فرقه شدند.¹² نوبختی (1404: 96) تعداد فرق پس از فوت امام حسن^(ع) را چهارده فرقه می‌داند. سرانجام، فرقه‌ای که توانست خود را در میان این فرق متعدد تثبیت کند، بر این عقیده بود که امام حسن^(ع) فرزندی داشته است که اکنون در غیبت به سر می‌برد و خود این عصر غیبت دو قسم شد: غیبت صغری و غیبت کبری. در عصر غیبت صغری، چهار تن مدعی نیابت امام غایب شدند و اغلب، وظیفه آن‌ها جمع‌آوری وجوهات شرعی و نگاه‌داری آن‌ها تا ایام ظهور بود. با تمام شدن عصر غیبت صغری، تشیع اثنی‌عشری وارد عصر غیبت کبری شد. با غیبت کبری دوره بحرانی در اندیشه شیعه امامی شروع شد که تا اواخر قرن چهارم هجری به طول انجامید. علت آن نیز نوع نگاه شیعیان به مسئله امامت بود. در نظر آن‌ها، جامعه بدون امام متصور نیست و اکنون که امام غایب است، وظیفه شیعیان چیست. بیرون آمدن از این بحران، امامیه را وارد مرحله عصر تثبیت مکتب کلامی - فقهی کرد.

3-3. اهل سنت و جماعت

در عصر تکوین، چارچوب اساسی مکاتب کلامی و فقهی جمهور پایه‌ریزی شد و در دروه تثبیت، شکل نهایی یافت. پس از آن، جهان تسنن جز افراد معدودی، به عصر تکرار و حاشیه‌نویسی بر مکاتب تثبیت‌شده وارد شد. از لحاظ سیاسی نیز، اندیشه اهل سنت هرچه بیشتر به سمت انسجام‌اندیشیدن پیش رفت. عنصر غالب در اندیشه سیاسی اهل سنت در دوره‌های مورد بحث، اندیشه انسجام بود.¹³ در این دوره، مکاتب گوناگون فقهی از قبیل حنفی، مالکی، شافعی، ظاهری، طبری، حنبلی و... وارد عصر تکوین شدند و در دوره بعد، این تعدد مکاتب منحصر به چهار مکتب شد. در زمینه کلامی نیز جریان غالب، معتزله بود که تا اواسط قرن چهارم، و به صورت محدودتر تا اواسط قرن پنجم هجری، حضور داشت. در مقابل این جریان، تفکر اهل حدیثی برقرار بود که در نهایت، با ترکیب نگرش حنبلی و تعقل‌گرایی معتزله

کلام اشعری به وجود آمد و از فقه حنفی و تعقل‌گرایی ماتریدی، و از نگرش اهل حدیثی کرامیه پدید آمد که دو مورد اول نوعی اصلاح‌گری در اندیشه معتزله به‌شمار می‌آیند.

– معتزله: ظهور عباسیان و جانب‌داری ایشان از معتزلیان زمینه را برای سیاسی‌تر شدن این فرقه فراهم کرد. همان‌گونه که امامت واحد بود، نگرش این طایفه به مذهب نیز تک‌نگرشی بود؛ از این‌رو عصر محنت حاصل نگرش جزم‌اندیشانه این طایفه به مسائل کلامی بود. این امر زمینه تنفر جامعه را از ایشان فراهم آورد و با گذر زمان، آن‌ها را از صحنه دور کرد. از نظر کلامی، معتزلیان این دوره ضمن اختلاف‌هایی، بر اصول مشترکی متفق بودند. اشاره شد که نخستین انگاره نزد معتزلیان معلوم نیست؛ ولی معتزله متأخر معمولاً بر پنج اصل به‌عنوان پایه‌های اندیشه خود اتفاق نظر دارند که عبارت‌اند از: 1. اصل توحید؛ 2. اصل عدل؛ 3. اصل منزله بین المنزلتین؛ 4. اصل وعد و وعید؛ 5. اصل امر به معروف و نهی از منکر. این اصول در ظاهر کلامی، ولی در واقع دارای بن‌مایه‌های سیاسی نیز بودند:

1. اصل توحید: از منظر سیاسی، به وحدت در زیر لوای یک حاکم منتهی می‌شود و این حاکمیت باید مشروعیت خود را از اسلام گرفته باشد؛ همچنین توحید محور وظایف اعتقادی حاکمیت سیاسی است که در تداوم این مبحث، خلق قرآن قرار می‌گرفت و هدف آن، تصحیح استنباط و فهم نادرست از حقیقت توحید بود. با توجه به این اصل، وجود قدرت و حاکمیت واحد ضروری است (محسن، 1385: 49).

2. اصل عدل: در قالب اندیشه جبر و اختیار مطرح است. هدف از آن رفع ظلم از ساحت پروردگار و ردّ نظر جبرگرایان و تفکر جبراندیشانه است که حکومت اموی آن را اساس مشروعیت خود قرار داده بود (همان، 54).

3. اصل منزله بین المنزلتین: بیش از اصول دیگر با اندیشه سیاسی معتزله، به‌ویژه با تلقی آن‌ها از موضوع امامت و فرمان‌روایی پیوند داشت. آن‌ها به‌قصد پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی پس از قتل عثمان و علی^(ع)، جنگ‌های جمل و صفین و درمورد معاویه این اصل را مطرح کردند و سرانجام، با بهره‌گیری از این اصل به فسق معاویه حکم داده، او را از مرتکبان گناهان کبیره دانسته‌اند؛ زیرا با ارتکاب گناه کبیره، حاکم شرایط خود را درمورد تصدی حکومت جامعه اسلامی از دست می‌دهد (همان، 57).

4. اصل وعد و وعید: «وعد» هر چیزی که متضمن نفع کسی که به او وعده داده باشند، و وعید نیز هر خبری است که متضمن ضرر به غیر یا از میان رفتن نفع در آینده باشد. بنابر این اصل، حاکمان ستمگر گمان نبرند که سرکشی آن‌ها با عفو و گذشت خداوند مواجه خواهد شد؛ تا جایی که شفاعت پیامبر^(ص) را شامل نمی‌شوند. بنابراین، وعید برای عصیان‌گران است و وعد برای اطاعت‌کنندگان و امکان تخلف از وعد و وعید خداوندی وجود ندارد (همان، 60-62).

5. امر به معروف و نهی از منکر: معتزله در این مورد به آیه 104 سوره آل‌عمران استناد می‌کردند. هدف از این اصل، ممانعت از تباه شدن نیکی و جلوگیری از رخ نمودن بدی است. در معروف، صرف امر کافی است و لازم نیست کسی را به آن مجبور کنیم؛ درحالی که نهی از منکر در همه حال واجب است؛ زیرا ترک هر عمل زشتی به سبب زشت بودن آن، واجب است (همان، 62-64).

معتزله درباره وجوب امامت دو گروه شدند: 1. اکثریت به وجوب آن اعتقاد داشتند که آن را به دلایل شرعی، قرآن و اجماع، سنت عملی پیامبر^(ص) و قواعد کلی شریعت نظیر جهاد مستند کرده‌اند؛ 2. گروهی که آن را واجب نمی‌دانند. در دسته اخیر، اصم و فوطی قرار می‌گرفتند و البته در مورد اصم، سه قول متعارض وجود دارد: 1. آن را در ایام فتنه لازم نمی‌دانست (شهرستانی، بی‌تا: 12)؛ 2. آن را در ایام فتنه لازم دانست (محسن، 1385: 143)؛ 3. او مطلقاً به وجوب امامت اعتقادی نداشت (غزالی، بی‌تا: 170).

معتزله درباره راه‌های شناخت وجوب امامت سه گروه شدند: 1. گروهی که آن را از طریق شرع ممکن می‌دانستند؛ 2. دسته دیگر عقل را وسیله شناخت وجوب امامت می‌شمردند؛ 3. گروهی که به وجوب شرعی (نقلی) و عقلی امامت، هر دو، تأکید دارند (محسن، 1385: 138-143). آن‌ها به وحدت امامت اعتقاد راسخ دارند و تعدد آن را هرگز بر نمی‌تابیدند. ویژگی‌ها و شروط امامت از دیدگاه آن‌ها عبارت‌اند از: مسلمان بودن، عاقل بودن، آزاد بودن، عالم بودن، عادل بودن و قریشی بودن (همان، 150-158). از نظر لمبتون، معتزلیان نخستین امامت را به قریش محدود نمی‌کردند؛ اما معتزلیان متأخر در شرایطی که فردی قریشی با داشتن شرایط امامت در دسترس بود، غیرقریشی را به امامت نمی‌پذیرفتند (لمبتون، 1374: 87).

یکی دیگر از مباحث دیگر اندیشه معتزله، بحث امامت مفضول است که آن را به دو صورت مطرح کرده‌اند: نخست، درباره برتری خلفای راشدین بر یکدیگر و دوم، نامزدان منصب امامت. طرح این موضوع نزد معتزله در بستر سیاسی - اجتماعی زمانه‌ای که آن‌ها در آن قرار داشتند، انجام شد. زمانی که در قدرت بودند، همان روند تاریخی امامت و خلافت را قبول داشتند؛ اما زمانی که حمایت حکومتی خود را از دست دادند و خواستند در پناه تشیع قرار گیرند، در اندیشه خود بازبینی کردند و صاحب‌بن عباد و قاضی عبدالجبار به برتری علی^(ع) قائل شدند. معتزله بصره سیر امامت خلفای راشدین را به ترتیب حکومتشان قرار دادند؛ ولی معتزله بغداد برتری را از آن علی^(ع) دانستند؛ هرچند این بدان معنا نیست که آن‌ها امامت ابوبکر را انکار کردند؛ بلکه در این زمینه به شیوه عقلی تقدیم مفضول بر فاضل استناد کردند که در این مورد نیز هدف، رعایت مصلحت مردم یا دوری از موجبات بروز آشوب و تفرقه در میان مسلمانان بود (محسن، 1385: 166-167).

از دیگر موضوعات اندیشه سیاسی نزد معتزله، راه‌های انعقاد امامت بود. راه‌های انعقاد پیمان امامت چند گونه است: نص، وراثت، غلبه، دعوت و قیام، و شورا و انتخاب امام از آن طریق. معتزله از همان آغاز، دستیابی به منصب امامت از طریق نص را انکار می‌کردند. با این رویکرد آن‌ها در مقابل طرفداران این نظریه که شامل بکرئه، راوندیه و شیعه بودند، اظهارنظر کردند؛ همچنین آن‌ها امامت موروثی، امامت فاسق و سلطه‌گر، و نظر زیدیه درمورد دعوت و قیام را مردود می‌دانستند. به این ترتیب، آن‌ها تنها راه انعقاد امامت را «شورا» و «انتخاب» را یگانه راه دستیابی به منصب امامت می‌خواندند. در این رویکرد، معتزله قائل به دو نظریه دریاب انعقاد امامت بودند: 1. گروه ویژه‌ای از مسلمانان که اهل حل و عقد نامیده می‌شدند، کسی را به امامت برمی‌گزیدند؛ 2. امامی که امامت وی مشروع و مورد قبول است، امام دیگری را به جانشینی خود انتخاب می‌کرد (محسن، 1385: 181-185).

مراد معتزله از اصحاب حل و عقد، نخبگان جامعه بود که وظیفه آن‌ها - چه خود به آن مایل باشند یا نباشند - تعیین کردن امام است و از این نظر، برای آن‌ها واجب کفایی است. انتخاب این گروه به شکل انتخاباتی نیست؛ بلکه صلاحیتی است و این صلاحیت طبیعی است، نه تبلیغی. تعداد اعضا نیز محدود به شمار معینی نیست؛ بلکه به واجدین شرایط و داشتن صلاحیت عضویت بستگی دارد که البته، میان معتزله اختلافاتی در تعداد اهل شورا وجود دارد.

در این نگاه، کیفیت به‌جای کمیت مطرح است و سرانجام اینکه این افراد باید آن را وظیفه بدانند، نه کسب مقام و موقعیت. ویژگی‌های اهل حل و عقد عبارت‌اند از: 1. داشتن علم؛ 2. صاحب‌نظر و اهل خرد بودن؛ 3. برخورداری از عدالت.

درمورد شیوه تعیین جانشینی، معتزله دو رویکرد درپیش گرفتند: 1. گروهی آن را تأیید کردند که در رأس آن، قاضی عبدالجبار و ابوهاشم جبایی قرار داشتند؛ زیرا واگذاری فرمان‌روایی از سوی امام به دیگری پس از خود، به‌منزله استمرار فرمان‌روایی اوست و این را شبیه به مقوله وصیت می‌دانستند که پس از درگذشت وی امکان دارد. این دسته اساس دیدگاه خود را بر عمل خلیفه اول، ابوبکر، درمورد عمر قرار دادند. 2. در رویکرد دوم، شرط ولایت‌عهدی را به‌شرط رضایت مردم تأیید می‌کردند. ابوعلی جبایی نمایندگی این گروه را برعهده داشت که البته، باز ابوعلی آن را مشروط بر موافقت پنج تن از اهل حل و عقد می‌دانست و در غیر این صورت، آن را باطل می‌خواند. سرانجام، پیمان امامت با بیعت انعقاد می‌یابد که منظور از آن رضایت و پذیرش و اظهار آن است (محسن، 1385: 191-193).

وظایف امام به این شرح است: 1. سامان‌دهی دستگاه دولت و از این منظر حکومت هر والی، امیر و حاکمی مشروعیت خود را فقط از امام کسب می‌کند؛ 2. وظایف قضایی شامل اقدام برای صدور احکام لازم درباره منازعات و اختلافات میان مردم و اقامه حدود و اجرای مجازات‌ها؛ 3. وظایف اقتصادی؛ 4. وظایف جهادی و دفاعی؛ 5. شیوه سلوک امام با مردم که شامل اتخاذ سیاست ترغیب و انذار که صورت دیگری از اصل وعد و وعید است (وعد ترغیب به بهشت و وعید انذار از جهنم است) و نبود حاجب میان مردم و امام (همان، 194-202). وقتی امام به وظایف خود درقبال مردم عمل کند، اطاعت او بر مردم واجب خواهد بود و البته از نگاه معتزله، این اطاعت تا زمانی است که فرمان‌ها و اقدامات وی با احکام شریعت سازگار باشد؛ زیرا در معصیت و گناه نباید اطاعت کرد و به حرام نباید اقدام نمود (همان، 203-204). معتزله بر این اعتقاد بودند که وظایف امام زمانی انجام خواهد شد که به اجرای قوانین دین، تأمین مصالح مردم و اداره امور آنان پردازد. نپرداختن به این وظایف موجب اختلال در امور مسلمانان و تضعیف دین خواهد شد و همین عامل می‌تواند موجب عزل او شود. معتزله درباره عزل امام و پیشوای ستمگر به دلایل نقلی و عقلی و نیز به کلام علی^(ع) استناد می‌کردند. دلایل نقلی شامل قرآن (بقره/ 124) و اجماع است. درمورد دلیل عقلی نیز

معتزله امام را به منزله نگهبان تصور می کردند که به منظور حفظ مصالح مردم به این مقام منصوب شده است؛ پس اگر بیدادی پیشه کرد، درخواست نگهبانی از وی به مثابه سپردن گوسفند به دست گرگ خواهد بود. عوامل خلع امام عبارت‌اند از: فسق، نقص عضو، ترک عدالت و گرایش به ستم، و ناتوانی از انجام امور. معتزله حق عزل امام را نیز جزء حقوق اهل حل و عقد (شورا) می دانستند، نه همه افراد و طبقات مردم (همان، 204-214).

– اهل حدیث و اشاعره: اندیشه سیاسی اهل سنت در این عصر در همان چارچوب مفاهیم مرتبط با خلافت باقی ماند. در ایامی که معتزله در اوج قدرت بودند، اهل حدیث در تنگنا قرار گرفتند؛ ولی این محنت سرانجام با به خلافت رسیدن متوکل به پایان رسید. اهل حدیث فقط توانستند معتزله را از قدرت سیاسی کنار بزنند؛ ولی در عرصه اندیشه، هنوز این معتزله بودند که تا ظهور اشعری، با فراغ بال به جولان در عرصه فکر پرداختند. با ظهور اشعری و برخورداری شدن تفکر اهل حدیثی از حربه دلالت‌های عقلانی و در ایام خلافت القادر، این جریان توانست قدرت را به تدریج به دست بگیرد و تفکر سیاسی خود را که همان اندیشه انسجامی بود، بسط دهد.¹⁴ ابوالحسن اشعری خلاصه اندیشه سیاسی این طایفه را چنین بیان کرده است: الف. دعا برای ائمه مسلمانان که به صلاح آیند و عدم خروج بر ایشان به شمشیر و قتال در ایام فتنه؛ ب. ائمه باید قریشی باشد (اشعری، بی تا: 73 و 113).

4. عصر تثبیت مکاتب کلامی فقهی

این دوره ناظر به محدوده زمانی قرن پنجم تا هفتم هجری، یعنی تا سقوط خلافت عباسی است که مکاتب کلامی و فقهی ذیل سه شاخه تشیع، تسنن و خوارج شکل نهایی به خود گرفت. مراحل پیشین نوعی آزمون و خطا بود که در نهایت، جامعه اسلامی ای که از دل آن بیرون آمد، در قالب سه اندیشه نام‌برده خود را تثبیت کرد. آنچه در این مرحله شایسته توجه است، برآمدن دو اندیشه جدید در عرصه تفکر سیاسی جامعه اسلامی است: نخست، اندیشه اشعری که در ربع چهارم دوره تکوین به وجود آمد و در این عصر با اقبال اندیشمندان بزرگی مواجه شد و مورد قبول حاکمیت نیز قرار گرفت؛ دوم، اندیشه شیعه اثنی عشری که به مرور و در بستر تاریخی به مبانی فکری ثابتی دست یافت و سرانجام، مانند دو گرایش

غالب شیعی: زیدی و اسماعیلی، در قرن دهم توانست قدرت سیاسی را از آن خود کند و برای خود جامعه‌ای امامی مذهب ایجاد کند که تا امروز تداوم داشته است. از دیدگاه شرایط سیاسی - اجتماعی، قرن پنجم با زوال قدرت آل بویه و روی کار آمدن سلجوقیان همراه شد. سلاجقه در ابتدا نسبت به معتزله اقبال نشان دادند؛ ولی دیری نپایید که اشاعره قدرت گرفتند و این مسئله سرآغاز ادبار نهایی معتزله بود. در این دوره، جنگ‌های صلیبی شروع شد و اختلاف داخلی درون جهان اسلام مانع از ایجاد جبهه‌ای نیرومند در برابر آنان شد. در قرن ششم، خلافت فاطمی سقوط کرد و خلافت عباسی از معارضی اصلی نجات یافت؛ اما به فاصله کمتر از یک قرن و در اواسط قرن هفتم، جهان اسلام با حمله مغولان مواجه شد که به سقوط خلافت عباسی انجامید و دوره جدیدی در اندیشه سیاسی در جهان اسلام، به ویژه در حوزه اهل سنت باز شد.

4-1. شیعه

در این دوره، اندیشه سیاسی زیدی به یمن و مناطق محدودی از ایران محدود شد و به لحاظ اندیشه سیاسی، تحولی در آن صورت نگرفت. در سوی دیگر این جریان، اسماعیلیه قرار داشت که با فراز و نشیب‌های فراوانی در زمینه اندیشه سیاسی، یعنی امامت که رکن اساسی تفکر شیعی بود، مواجه شد. خود این اختلاف در قرن پنجم هجری به درست شدن دو جامعه اسماعیلی، یکی در مصر و دیگری در ایران، منجر شد که اختلافاتشان درباره امامت بود. حسن صباح بانی دعوت جدید شد و این نگرش جدید اسماعیلی توانست به مدت تقریباً دو قرن تا ظهور مغولان، جامعه اهل سنت را با چالش مواجه کند.

تحول اساسی در اندیشه سیاسی شیعه مربوط به جریان نویناد عصر تکوین، یعنی تشیع اثنی عشری بود. مراحل تطور اندیشه سیاسی امامیه را می‌توان به دو مقطع تاریخی تقسیم کرد: 1. دوره حضور ائمه؛ 2. دوره پس از غیبت امام دوازدهم. در دوره نخست، اندیشه نص به آن معنای دوره پس از غیبت مطرح نیست؛ بنابراین تطورات اندیشه شیعه را در تقسیم آن به شاخه‌های متعدد می‌توان مشاهده کرد. تثبیت نظریه نص به عنوان اندیشه‌ای منسجم، به عصر بحرانی پس از فوت امام یازدهم بازمی‌گردد که جامعه شیعه آن روز را در بهت و حیرت

فرورد (کاتب، 1385: 103). برون رفت جامعه شیعه از این مقطع در دو مرحله صورت گرفت؛ دوره حضور نواب اربعه یا همان غیبت صغری و دوره غیبت کبری یا حضور فقها؛ هرچند تثبیت نظریه فقها نیز خود مراحل را پشت سر گذاشت تا سرانجام جامعه شیعه به وجود آن‌ها در غیاب امام مستمسک شد.

غیبت کبری جامعه امامیه را دو دسته کرد: دسته‌ای مانند ابن عقیل و ابن جنید اسکافی (معروف به قدیمین) که به اجتهاد قائل بودند و سعی در باز کردن باب اجتهاد داشتند؛ ولی به علت مباینت این دیدگاه با نظریه امامت، چندان طرفدار پیدا نکردند. این افراد پیش‌گامان اصولیون شیعه امامیه بودند که به شکلی تعدیل شده در شیخ مفید و سیدمرتضی خود را نشان داد. این جریان بیش از آنکه سیاسی فکر کند، تفکر مذهبی داشت؛ چنان‌که شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و علامه حلی با وجود پشتاز بودن در اجتهاد، از منظر سیاسی با هر سلطه و حکومتی مخالفت می‌کردند؛ تازمانی که از رهبری معصوم دور باشد (همان، 316). دسته دوم کسانی بودند که به حرمت اجتهاد برای غیرمعصوم قائل بودند و از این منظر، به حرمت تصدی امور سیاسی برای غیرمعصوم نیز اعتقاد داشتند. نمونه بارز این جریان، ابن‌قبة رازی بود که اظهار می‌کرد: «کسی مقام امام را پر نمی‌کند، مگر امام» (همان، 234). طرفداران این نگرش به ائمه بعدها اخباریون نام گرفتند که بیشتر در تقابل با جریان اصولی بودند. جریان اخباری بسیار بیشتر از جریان اصولی سیاسی بودند و به تفکیک میان امر دینی و امر سیاسی قائل نبودند.

این دسته‌بندی درون تشیع حکایت از میزان نزدیکی فقه‌های اصولی و قائل به اجتهاد به حاکمان عصر داشت. شیخ مفید و سید مرتضی در دربار آل‌بویه دارای ارج و قرب بسیاری بودند؛ بنابراین نظریه سیاسی آن‌ها نیز باید به گونه‌ای باشد که چالش سیاسی ایجاد نکند (جاسم، 2008: 84). نمونه عملی این چالش را نزد سید مرتضی در رساله «مسئله فی العمل مع السلطان» می‌توان دید. درواقع، مسئله مشروعیت قبول منصب در دستگاه سلطان جائر با شخص خود شریف مرتضی ارتباط یافته بود و احتمالاً او خود، ضرورت توضیح و توجیه عملش را برای جامعه شیعه احساس کرده بود (مادلونگ، 1387: 207). هنگامی که این نسبت با دستگاه حاکم کمتر شد، وجوبی را که شریف مرتضی متصدی دفاع عقلانی از آن بود، نزد

شیخ طوسی و علامه حلی کم‌رنگ‌تر شد و حکم مستحب پیدا کرد (همان، 215-226). البته، این امر به معنای قطع رابطه جریان اخباری با حاکمیت نبود؛ بلکه امثال شیخ صدوق رابطه خوبی با آل‌بویه داشتند.

درباب تفکر سیاسی شیعه در دوره سنتی می‌توان گفت قبض و بسط نظریه مرتبط با حکومت و مبانی نظریه سیاسی شیعه، تابع شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاص خود بوده است و تحول اندیشه نظریه‌پردازان شیعی را باید در این چارچوب طرح و بررسی کرد. نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی شیعه در دوره پس از غیبت با نگاهی «متنی» به واقعیت تاریخی، هر واقعه را مانند متنی مستقل معنا و تبیین می‌کردند. از این نگاه، اندیشه نص پدید آمد. از نگاه نظریه‌پرداز شیعی، حادثه تاریخی نظیر «غدیر خم» خود یک متن تلقی می‌شود و در این متن با توجه به آیه 67 سوره مائده، خداوند حضرت رسول (ص) را مأمور ابلاغ جانشینی علی (ع) کرد؛ به همین دلیل آن حضرت در مسیر بازگشت از حجة‌الوداع، مأمور ابلاغ چنین رسالت مهمی شدند و در غدیر خم به اجرای دستور الهی پرداختند و فرمودند: «فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه». گویا پس از این واقعه، آیه «اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام دينا» (مائده/ 3) نازل شد و خداوند پیامبر (ص) را از ابلاغ این مأموریت به شکل احسن خبر داد. از دل این نگاه متنی به تاریخ، نظریه نص بیرون آمد و پایه اساسی اندیشه امامت شد (بن‌خلدون، بی تا: 1/ 197). بنابراین، بازخوانی تاریخ از منظر دینی مختص اهل سنت دوره عباسی نبود؛ بلکه شیعه پس از غیبت امام دوازدهم نیز از این شیوه استفاده کردند و پایه‌های اندیشه سیاسی خویش را بر بنیاد گذشته تاریخی، با نگاهی دینی و متنی قرار دادند. در اندیشه سیاسی امامیه، چند عنصر اساس تفکر سیاسی پس از غیبت بود. فرض نخستین هر نظریه‌پرداز امامی بر بنیاد وجود امامی مفترض الطاعة، ولو غایب قرار داشت و در مرحله بعد، در غیاب این امام موضوعات مرتبط با وظایف ایشان مطرح بود؛ بنابراین موضع‌گیری منفی یا مثبت درباره این وظایف، گویای تطور اندیشه سیاسی شیعه پس از عصر غیبت، ضمن التزام به امر امامت واجب‌الاطاعة بود که عبارت‌اند از: امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود، جهاد، زکات و خمس و انفال، نماز جمعه، و اجتهاد و ولایت فقیه (لمبتون، 1374: 393-414؛ کاتب، 1385: بخش سوم). در این دروه، متکلمان امامیه در تفسیر آیه 59 سوره نساء مصداق

اولوالامر را امامان دوازده‌گانه می‌دانستند که اطاعتشان واجب است. در دوره سنتی، فقها به مرتبه‌ای نرسیدند که بتوانند از جایگاه اطاعت مطلق برخوردار شوند؛ درحالی که نزد سنیان، این مصداق برحسب شرایط سیاسی - اجتماعی در تغییر بود. از این‌رو، نزد نظریه‌پردازان امامیه به جای تغییر در مصداق اولوالامر، تحول در وظایف اولوالامر را شاهدیم (شیخ طوسی، بی‌تا: 1221/27 - 26).

2-4. اهل سنت و جماعت

مباحث اندیشه سیاسی در این دوره بیشتر مختص جریان کلامی اشاعره و اندیشمندان برجسته آن بود. ابوالحسن اشعری در عصر پیشین جریانی را راه‌اندازی کرد و این جریان در این دوره توسط کسانی مانند باقلانی، بغدادی، ماوردی، جوینی، غزالی، فخرالدین رازی و... به مکتبی تثبیت‌شده در جهان تسنن تبدیل شد. نگرش سیاسی اشعری با نگرش سیاسی معتزله تفاوت چندانی نداشت؛ اما به دلیل کارهایی که معتزله در طول حیات خود انجام دادند، نگرش متفکران اهل سنت به ایشان خصوصت‌آمیز شد. نخست، آن‌ها به وجود آورنده عصر محنت بودند و هر زمان که از پشتوانه سیاسی برخوردار می‌شدند، دچار جزم‌اندیشی و توحید مذهبی می‌شدند. دوم، پس از آنکه دچار رکود شدند، به تشیع گراییدند و در اندیشه ایشان تحولاتی درباره موضوعات مناقشه‌برانگیز عصر منازعات کلامی پدید آمد. این تحولات در اندیشه شیعه نیز رخ داد. همچنین، تشیع این دادوستد را با تصوف صورت داد و اگر کسی مانند شیخ مفید ایشان را تخطئه می‌کرد، در آینده فقیه شیعی نیز هست که ممکن است صوفی هم باشد و درنهایت، پیوند این دو در تشکیل دولت صوفی - شیعی صفوی خود را نشان داد.

ساختار ذهنی نظریه‌پردازان این دوره در چارچوب تفکر انسجامی و نقشی که نهاد خلافت برای حفظ آن می‌توانست داشته باشد، قرار داشت. زمانی که انسجام جماعت حفظ می‌شد، خلافت کارکرد خود را که همان پاس‌داشت دین و دنیا بود، به‌خوبی حفظ می‌کرد (ماوردی، 1383: 21). از سوی دیگر، در مخاطره قرار گرفتن این انسجام از طرف گروه‌های مخالف، کارکردهای خلافت را دگرگون کرد و این تحول را می‌توان نزد ماوردی و غزالی، و متفکران دوره پساعباسی مانند ابن تیمیه و خنجی به‌وضوح دید. زمینه تاریخی تحول اندیشه‌های این

متفکران را می‌توان هم درونی و مربوط به جامعه اسلامی دانست و هم بیرونی. در این دوره، اغلب، نظریه‌پردازان اهل سنت تلاش می‌کردند تا به تفسیری سیاسی از آیه 59 سوره نساء به منظور مشروعیت حاکمیت بپردازند؛ بنابراین نخست مصداق اولوالامر را مشخص کردند و سپس مفاهیم و خصایص مرتبط با این مصداق را، در این دوره، عناوین خلیفه رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین که بیانگر زمینی و اجتماعی بودن امر حکومت بود، جایش را به خلیفه (ظل الله فی الارض)، اولوالامر و امام داد.

باقلانی (متوفی 403ق) از نخستین متفکران اشعری بود که درباره امام سخن گفت و به جای پرداختن به مباحث وجوب امامت، به وظایف امام توجه کرد. از نظر او، وظایف امام عبارت‌اند از: دفاع از امت در برابر دشمنان، جلوگیری از ظلم و تجاوز، دادرسی به شکایات، اجرای حدود، تقسیم وجوهات شرعی و ایجاد امنیت در حج (لمبتون، 1374: 145). او امامت منصوص را مردود می‌شمرد و مدعی بود امامت از طریق عهد و وصایت یا اختیار اهل حل و عقد تعیین می‌شود. نظریه باقلانی در این باره عکس نظریه شیعه بود که معتقد به وصایت بودند. نکاتی که باقلانی درباره امامت بیان کرده، بسیار به نظریات اشعری در مقالات الاسلامیین شبیه است. برای نمونه، باقلانی بیان کرده که اگر امام مرتکب خطا شود یا از وظایف خویش عدول کند، امت پشت سر اوست تا او را اصلاح، و اجرای وظایفش را مطالبه کند (همان، 145). شبیه به همین گفتار را اشعری در کتاب خویش ذکر کرده و مراد هر دو، جلوگیری از فتنه و آشوب است (اشعری، بی تا: 73). باقلانی وجود دو امام هم‌زمان را نمی‌پذیرد و در اینجا مخاطب وی خلافت فاطمی و امویان اندلس است (لمبتون، 1374: 147).

عبدالقاهر بغدادی (متوفی 429ق) متفکر دیگری است که در کتاب اصول الدین، در نه عنوان مسئله امامت را مورد بحث قرار داده است. در بحث نخست که وجوب امامت است، برخلاف باقلانی، امامت را واجب دانسته است. همچنین، امکان وجود دو امام را به شرط مجزا بودن قلمرو هریک، از طریق دریا می‌پذیرد که البته، مخاطب وی امویان اسپانیاست نه خلفای فاطمی. از نظر او، شروط امامت علم، عدالت و تقوا، قضاوت و نسب قریشی است (همان، 149-155).

ابوالحسن ماوردی (متوفی 364/450ق) از فقیهان برجسته شافعی و معاصر دو تن از خلیفگان عباسی القادر بالله (381-422ق) و قائم بالله (422-467ق) بود و با فرمان‌روایان

آل‌بویه پیوندی آشکار و نزد آنان جایگاهی والا داشت. اثر سیاسی او **احکام‌السلطانیه** است که در ایام حاکمیت آل‌بویه در بغداد، احیای اندیشه اهل سنت در دوره القادر، قدرت‌گیری غزنویان و سپس سلجوقیان، خلافت فاطمیان در مصر و خلافت اموی در اندلس نوشته شد؛ بنابراین ماوردی تلاش کرد تا با نگارش این اثر، به چالش‌ها و بحران‌های اندیشه سیاسی آن روزگار پاسخ بدهد (ماوردی، 1383: 11). مؤلف در مقدمه کتاب با بیان اینکه «از آن‌روی که آشنایی با آیین حکمرانی سزامن‌تر فرمان‌روایان است و از سوی دیگر، آمیخته بودن این آیین با همه احکام فقه» موضع سیاسی خویش، یعنی همان دینی‌بودن اندیشه سیاسی را بیان کرده است. ماوردی در تأیید این مطلب در باب اول کتاب، عقد امامت، به‌صراحت ذکر کرده است: «امامت بنیاد نهاده شده است برای جانشینی نبوت در پاس‌داشت دین و تدبیر دنیا. بستن عقد امامت با کسی که در میان امت عهده‌دار آن می‌شود به اجماع همگان واجب است، هرچند ابوبکر اصم با این اجماع مخالفت کرده است» (همان، 21). همچنین، او مستندات از قرآن و حدیث را نیز به این اجماع اضافه کرده و در تفسیر آیه 59 سورة نساء، فرمان بردن از «ولوالامر»، یعنی پیشوایان حاکم را واجب دانسته است (همان، 22). از دیدگاه او، طرق انعقاد امامت بر مبنای انتخاب اهل حل و عقد و استخلاف است. مستندات او در این زمینه عمل اصحاب حضرت رسول (ص) است (همان، 25). نکته دیگری که در اندیشه ماوردی بازتاب اوضاع آن روز را نشان می‌دهد، بحث عقد امامت برای دو امام در دو سرزمین است که وی به‌صراحت آن را جایز ندانسته است (همان، 29). او به‌صورت ضمنی خلفای فاطمی و اموی را مشمول این قاعده دانسته است که در غرب عالم اسلامی خلافت تشکیل داده‌اند. نگاه دینی ماوردی به مسئله خلافت را می‌توان در فصل برکناری امام دید. وی در این قسمت، بسیار محافظه‌کار است و تمام تلاشش برای حفظ خلیفه با برخورداری از کمترین شایستگی، همچنان بر مسند قدرت حفظ کند تا نماد دینی جامعه اهل سنت همچنان به انسجام جامعه مدرسان باشد. درواقع، با قدرت گرفتن نظامیان در خلافت عباسی، خلافت هرچه بیشتر به سمت نماد دینی متمایل شد و قدرت دنیوی در دستان سران نظامی قرار گرفت. در ایامی که ماوردی مشغول نگارش **احکام‌السلطانیه** بود، این تفکیک در سطح قدرت بسیار نمایان بود و او برای حل این مسئله قائل به دو نوع وزارت، یعنی تفویض و تنفیذ شد تا به هر صورت ممکن، این انسجام باوجود چیرگی بعضی وزرا بر خلفا، حفظ شود.

ابوحامد غزالی (متوفی 505/450ق) دوره کودکی‌اش همراه بود با سلطنت طغرل سلجوقی و ایامی که اشاعره و شافعیان از طرف حکومت تحت تعقیب بودند. این اوضاع تا روی کار آمدن خواجه‌نظام‌الملک و اقبال وی به اشاعره و شافعیان ادامه داشت. اندیشه سیاسی غزالی در سه کتاب *المستظهری*، *الاقتصاد فی الاعتقاد*¹⁵ و *احیاء العلوم* به صورت مشخصی در یک فرایند زمانی تبلور یافته است. غزالی نوشته‌های خود را بیشتر در زمینه‌های فقه، دین و اخلاق تألیف کرده و بیشتر آن‌ها ردیه است. او در اندیشه سیاسی خود موضعی میانه، بین ماوردی و ابن تیمیه اتخاذ کرد و از این منظر، تعریف او از سیاست بر سه پایه استوار است: 1. اصول دین؛ 2. اصول فقه؛ 3. اینکه انسان بالطبع موجودی است مدنی (نمبتون، 1374: 194). او غایت سیاست را در آماده کردن انسان برای سعادت نهایی در جهان دیگر دانسته است (غزالی، بی‌تا: 194). غزالی بین دین و سیاست پیوند ناگسستنی برقرار کرده و اسلام و سلطان را دو برادر همراه خوانده است که جز از طریق یکدیگر اصلاح نمی‌پذیرند؛ پس اسلام پایه و سلطان نگهدارنده است. اگر بنیاد نباشد، حارس نابود می‌شود و اگر نگهدارنده نباشد، اسلام ضایع می‌شود (همان، 205).

غزالی *المستظهریه* را در سال 487ق، برای اثبات امامت المستظهر (487-512ق) درمقابل رقیب وی، فاطمیان، و صحت ولایت خلیفه در برابر سلاجقه نگاشت که به صحیح بودن امامت فردی چهارساله قائل نبودند. قصد او نشان دادن مشروعیت خلیفه عباسی به‌عنوان نماینده خداوند، دستیابی او به امامت که مطابق با شرع بود و همچنین لزوم اطاعت مردم از وی و یاری او بوده است. او در ابتدای باب نهم، هدف کتاب را بیان امامت المستظهر سازگار با شرع دانسته و همانا بر عموم علمای روزگار واجب است به دادن فتوای به وجوب اطاعتش و نفوذ حکمش بر طریق حق (همان، 169 و 181-182). غزالی نخست به ضرورت نصب امام برای حفظ اسلام اشاره کرده است؛ زیرا در صورت نبود امام، آثار سوء فقدان آن نظیر بروز فساد اجتماعی، غلبه رذائل و گسترش آن در جامعه، و خطر از بین رفتن جان و مال و ناموس مردم رخ خواهد داد (همان، 173). در ادامه، به مبحث انتخابی یا انتصابی بودن طرق انتخاب امام پرداخته است. او ضمن رد کردن و ابطال امامت منصوب، به انتخاب امام نظر دارد. او در این مورد، به بیعت برای انعقاد امامت اشاره کرده و شرط بیعت را به ترتیب از اجماع عموم مردم به اجماع عموم اهل حل و عقد سراسر اقطار اسلامی، سپس به اجماع اهل بلدی که امام در آنجا

ساکن است، و به اجماع ده یا پنج نفر یا عدد مخصوصی کاهش داده تا در نهایت، بیعت شخص واحد صاحب شوکتی را کافی دانسته است (غزالی، بی تا: 176-177). غزالی شوکت خلیفه را در اطاعت ترکان سلجوقی می بیند (همان، 181-182). مسئله دیگری که وی در این کتاب مطرح کرده، بحث علم امام است. از نظر او، علما بر این رأی اتفاق دارند که امامت برای کسی که به مرتبه اجتهاد و فتوا نرسیده باشد، منعقد نمی شود؛ با وجود این، او انعقاد امامت را برای فردی که به مرتبه اجتهاد نرسیده، جایز دانسته است؛ ولی امام باید در مسائل پیش آمده به اهل علم (علما) رجوع کند (همان، 191). در اینجا اگر صفات شوکت (که در ترکان و به اصطلاح سلطنت نمود می یابد)، علم (که علما آن را دارند) و کفایت و شایستگی امام را در کنار هم قرار دهیم، به این نتیجه می رسیم که نظریه غزالی در خلافت، برپایه تعادل دقیق قدرت و همکاری خلیفه، سلطان و علما استوار است (لمبتون، 1374: 218).

غزالی در *الاقتصاد* در مورد امامت آن را نه حاصل معقولات و نه مهمات، بلکه ثمره تعصبات دانسته و بدین سبب، شرط ایجاز را در پیش گرفته است.¹⁶ وی دلایل نصب امام را نخست، برگرفته از شرع و در مرتبه دوم، از اجماع دانسته و به اصطلاح در مورد وجوب نصب امام دلایل نقلی را بر دلایل عقلی ترجیح داده است؛ هر چند از نظر او، اجماع نیز دلیل عقلی است (زرگری نژاد، بی تا: 111). او مانند تألیف پیشین خود، به پیوند دین و دولت اشاره کرده است (غزالی، 1423: 169). همانا نظام دین که عبارت است از معرفت و عبادت، جز به سلامت ابدان و امان به دست نیاید و صحت این دو نیز، همراه با مال و حیات، جز به سلطان مطاع محقق نشود. وجود سلطان در نظام دنیا ضرورت دارد و نظام دین جهت رسیدن به سعادت آخرت لازم است و این به یقین مقصود انبیا بوده؛ پس وجوب نصب امام از ضروریات شرع است (همان، 170). نظریه سیاسی غزالی پاسخی بوده به شرایط بحرانی روزگاری که اسماعیلیان و فاطمیان انسجام جامعه اهل سنت را در مخاطره قرار داده و سلاجقه در تلاش بودند تا بر نهاد خلافت که نمادی دینی بود، تسلط یابند. غزالی با آگاهی از این شرایط نظریه سیاسی خویش را بر حفظ جامعه اهل سنت قرار داد و در درگیری نهاد خلافت و سلطنت، خلافت را به عنوان نماد دینی اهل سنت مرجح دانست و سلطنت را ذیل و پشتیبان آن قرار داد.

فخرالدین رازی در کتاب *جامع‌العلوم* دو فصل را به سیاست اختصاص داده است. لمبتون (1374: 233) دلیل اهمیت آن را تأثیر اندیشه فلاسفه بر اندیشه سیاسی فقها می‌داند. رازی نیز مانند اسلاف خود، به تأمین ثبات و نظم پادشاهی بسیار اهمیت داده است (همان، 237).

5. عصر پساعباسی

یکی از پیامدهای هجوم مغولان به جهان اسلام، انقراض خلافت عباسی، نماد جهان تسنن، بود. پس از اندکی، مملوکان در مصر یکی از بازماندگان خاندان عباسی را به‌عنوان خلیفه بر مسند خلافت نشانند. باوجود این، متفکران این دوره و پس از آن، به‌جای تأکید بر خلافت، بر سلطان تأکید می‌کردند. این تغییر را نزد فقهای اهل سنت که تفسیری متناسب با واقعیت اجتماعی از آیه 59 سوره نسا به‌دست می‌دادند، می‌توان دید. در این دوره، به‌جای خلیفه، سلطان صاحب اقتدار بود و این اقتدار را بایست در چگونگی دفاع از جامعه درمقابل دشمنان داخلی و خارجی اثبات می‌کرد. همچنین، این دوره عصر برآمدن خلیفه - سلطان‌های عثمانی بود که اغلب با تکیه بر جهاد توانستند در جهان تسنن به‌عنوان حکومتی مشروع تا عصر مدرن حاکمیتشان را ادامه دهند. نزد تشیع نیز شاخه‌های اسماعیلی و زیدی به‌تدریج با ازدست دادن پشتوانه سیاسی، به‌سمت تکرار اندیشه‌های پیشین متمایل شدند. درمقابل، شاخه دیگر تشیع، یعنی امامیه این فرصت را یافت تا با همراهی با صاحبان قدرت در دوره مغول و نزدیکی به تصوف، زمینه قدرت‌گیری در آینده را به‌دست آورد و این امر با صفویان محقق شد.

5-1. تشیع امامیه

با سقوط اسماعیلیان ایران، عصر حاکمیت این شاخه شیعی به‌تدریج رو به زوال نهاد. با هجوم مغولان، امامیه به‌عنوان یک جریان فعال شیعی وارد صحنه شد. این تغییر نگرش امامیه را در اهتمام متفکران سنی این دوره به این شاخه شیعی می‌توان دید. در دوره اول، زیدیه و علویان مدار توجه بودند؛ در دوره‌های دوم و سوم، باطنیان و اسماعیلیان جای ایشان را گرفتند؛ در دوره چهارم نیز شیعه امامیه به‌عنوان معارض فکری اهل سنت مطرح شد. امامیه پس از غیبت امام دوازدهم بیش از آنکه بر حاکم یا حاکمیت تمرکز کند، بر وظایف حاکم که اکنون بدون

تصدی مانده بود، متمرکز شد؛ هرچند این امر خود موجب دسته‌بندی فقهای امامیه در برخوردشان با وظایف حاکم نیز شد. تاریخ تشیع این دوره خود به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست که از سقوط خلافت آغاز شد و تا روی کار آمدن صفویان به‌طول انجامید؛ بخش دوم که از صفویان شروع شد و تا مشروطه طول کشید. در دوره نخست، محقق حلی، خواجه‌نصیرالدین طوسی، علامه حلی و... از فقهای بودند که در زمینه امامت مطالبی نگاشتند. نگاه ایشان بیشتر در قالب کلام درباره مسئله امامت و تاحدودی وظایف امام بود؛ هرچند خواجه‌نصیرالدین بیشتر فیلسوف بود و نگاهی به مسئله امامت، فلسفی - ادبی بود. فقهای این دوره میان امر عرفی و امر شرعی تمایز قائل بودند و امر عرفی که شامل سیاست و امنیت می‌شد، از وظایف فرد صاحب‌شوکت یا سلطان بود.¹⁷ از فقهای این دوره که هم‌زمان با سقوط بغداد در عرصه سیاست نظریه‌پردازی کرد و اقتدار حاکمان جدید را مشروع دانست، سیدین طاووس بود که در مراسم استفتای هلاکو، به جواز حاکم عادل کافر حکم داد. پس از او، علامه حلی کتاب *منهاج الکرامه* را نوشت که بیشتر به بحث کلامی درباره امامت پرداخت. پس از علامه حلی، محمدبن مکی عاملی جزینی، صاحب *اللمعه الدمشقیه*، مهم‌ترین شخصیت فقهی است که پیش از صفویان زندگی می‌کرد و همین نگاه کلامی را دنبال کرد (لمبتون، 1374: 367-368).

با روی کار آمدن صفویان، امامیه نیز مانند دو شاخه بزرگ دیگر شیعه، وارد عصر تجربه حکومت سیاسی شیعی شدند. با توجه به صعود از جایگاه محکوم به جایگاه حاکم و از جماعت اقلیت به اکثریت، نیاز روز ایجاب کرد تا در اندیشه سیاسی فقهای پیشاصفوی بازنگری شود. اگر در دوره‌های پیشین حاکم غاصب جایگاه امام تلقی می‌شد، اکنون که خود حاکم شیعه و حامی مذهب ائمه است، حکم شرعی آن چگونه خواهد بود؟ آیا مسندی که حاکم اشغال کرده است، مشروعیت دارد؟ فقهای این دوره با این قبیل سؤالات مواجه شدند. درواقع، تحولاتی که امامیه از عصر صفویه تا امروز شاهد بودند، آغازگر تحول در اندیشه سیاسی شیعه شده است. در این دوره، فقهای شیعه دو دسته شدند: 1. دسته‌ای که همان معطله سابق باقی ماندند و بیشتر به اخباری متصف بودند. از فقهای نامدار این جریان محمدامین استرآبادی بود که در کتاب *الفوائد المدنیه* به رد دیدگاه اصحاب اجتهاد پرداخت (انصاری، 10/ شماره مقاله 4002)؛ 2. دسته‌ای که درباره وظایف امام و امور حسبیه در زمان غیبت، به جواز

اجرای آن در شکلی محدود حکم دادند و به اصولی نام‌بردار شدند. باوجود این، فقهای دوره صفوی تغییراتی اساسی در عقیده به امام صورت ندادند (لمبتون، 1374: 428) و این امر نشان از قدرت شاهان صفوی داشت.

سرآغاز تحول در اندیشه فقها در امور حسبيه به واسطه نزديكي برخي از ايشان به حاکمان صفوی و در مواردی واکنش به ارتقای موقعیت پادشاه از سوی برخی محافل بود. در این دوره، از لحاظ نظری دو نوع حاکم، یکی حاکم شرع و دیگری حاکم عرف، را می‌توان از هم تمیز داد که البته، حاکم شرع از سوی حاکم عرف منصوب می‌شد. مراد از حاکم شرع، ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبيه یا «شرعیات» بود و حاکم عرف به سلطان مسلمان صاحب شوکت گفته می‌شد (کدیور، 1376: 58-59).¹⁸ منازعه فقها و پادشاهان از حکومت صفوی شروع شد و به افزایش قدرت فقها و کاهش قدرت سلطان در دوره‌های بعد انجامید. افزون‌بر نزاع این دو گروه، این دوره موجب برآمدن دو عنصر نظامیان دارای خاستگاه قبیله‌ای و فقهای دارای نفوذ در توده شد. پس از صفویه، نخست نظامیان در عرصه قدرت حکومت‌هایی را تشکیل دادند و سپس فقهای شیعه توانستند قدرت سیاسی را کسب کنند (گلجان و آزادچوری، 1389: 62-66).

2-5. اهل سنت و جماعت

آثار هجوم مغول و سقوط خلافت بر متفکران اهل سنت بسیار مهم بود. نخستین واکنش به این حادثه، جای‌گزینی سلطان قهری بر مسند خلیفه بود و اینکه سلطان وظایف خلیفه را می‌تواند انجام دهد (لمبتون، 1374: 247). دومین واکنش به سقوط خلافت، یافتن علل آن بود؛ چنان‌که درمورد سقوط خلافت عثمانی نیز چنین امری صورت گرفت. برای نمونه، ابن تیمیه شیعیان را یکی از عوامل سقوط خلافت عباسی قلمداد کرد و درمورد عثمانی این عامل به یهودیان نسبت داده شد. این متفکران با قرار گرفتن در چنین موقعیتی به بیان اندیشه سیاسی مطابق با شرایط زمانه خویش پرداختند. در این دوره، چند متفکر توانستند در اندیشه سیاسی تسنن تأثیرگذار باشند. سه اندیشمند قابل تأمل این عصر، یعنی ابن تیمیه، ابن خلدون و خنجی، تفکر سیاسی‌شان با سقوط خلافت عباسی و عصر بحران همراه شد و سعی داشتند تا با شیوه سنتی

به آن بحران پاسخی درخور دهند. آن‌ها ضمن اینکه تاریخی می‌اندیشیدند، به مسئله سیاسی نگاهی دینی داشتند. تحول در اندیشه سیاسی اهل سنت در دوره سنتی بیش از آنکه معطوف به وقایع بیرونی جهان اسلام باشد، به جریان‌ها و پیشامدهای درونی جهان اسلام نظر داشت. در این دوره سنتی، توجه به جریان‌های باطنی و شیعی، تفکر سیاسی اهل سنت را تحت‌الشعاع قرار داده بود و نظریه‌پرداز سیاسی در بیان تفکر سیاسی خویش ناگزیر از توجه به آن بود. حضور تشیع در طول تاریخ اسلام از اواخر قرن اول تا عصر مدرن به‌عنوان یک جریان معارض اندیشه سیاسی اهل سنت، همواره این اندیشه را به‌چالش می‌کشید. این حضور هنگامی که با تشکیل حکومت‌های شیعی آل‌بویه، فاطمیان و صفویان مورد توجه قرار گیرد، دغدغه متفکران سیاسی اهل سنت را بیشتر نمایان می‌کند. نمونه بارز این اندیشمندان، ابن تیمیه است که تفکر سیاسی‌اش بازتابی از وقایع تاریخی آن روزگار بود. از یک‌سو مغولان و صلیبیون و از سوی دیگر صوفیان و شیعیان (به‌ویژه عنصر اخیر) به‌نحو آشکاری در تفکر ابن تیمیه نقش ایفا می‌کردند؛ چنان‌که کتاب *منهاج السنة النبویه* را در رد *منهاج الکرامه* حلی نوشت. نکته اساسی که در تفکر ابن تیمیه نمایان است، انسجام اهل سنت و جماعت در پرتو یک اندیشه سیاسی برتر یا همان «السیاسة الشرعية» بود (ابن تیمیه، بی‌تا: 217). وی حکومت را مانند یک امانت به‌منظور راهبری جامعه می‌بیند. مانند فقهای سیاسی، او نیز تفسیری از آیه 59 سوره نساء به‌دست می‌دهد که بازتاب شرایط سیاسی - اجتماعی آن روزگار است. درنظر ابن تیمیه، اولوالامر شامل دو صنف است: امرا و علما و آن‌ها کسانی هستند که چون صلح کنند، صلاح مردم باشد (همان، 213). به‌کارگیری این دو صنف در نظریاتش گویای نیاز آن روز جامعه اهل سنت به هماهنگی این دو دربرابر دشمنان، در زمانی است که خلیفه‌ای بر جهان تسنن حاکم نیست و در رساله‌اش خطاب به ملک‌ناصر بر آن تأکید می‌کند (ابن تیمیه، 1424). ازنظر او، تشکیل امارت از واجبات دینی و قیام به دین جز با تشکیل آن میسر نمی‌شود (ابن تیمیه، بی‌تا: 217).

ابن‌خلدون یکی دیگر از نظریه‌پردازان در اندیشه سیاسی اهل سنت است که بیش از ابن تیمیه به مسئله سیاسی و خلافت، نگاه فقهی داشت و این به‌دلیل شرایطی سیاسی - اجتماعی متفاوتی بود که این دو متفکر در آن قرار داشتند؛ هرچند فهم اندیشه ابن‌خلدون

به‌آسانی اندیشه ابن تیمیه نیست. نظریه سیاسی ابن خلدون شامل دو وجه است: در وجه نخست، اندیشه سیاسی ابن خلدون به مثابه یک امر تاریخی مطرح می‌شود و این جنبه از نظریه وی را می‌توان در تحلیلش از نحوه شکل‌گیری دولت‌ها مشاهده کرد (ابن خلدون، بی‌تا: 172). در وجه دوم، اندیشه سیاسی وی به مثابه یک امر دینی مطرح است که این جنبه را در معنای خلافت و امامت، و در تقسیم‌بندی وی از اقسام حکومت می‌توان مشاهده کرد (همان، 190-191). ابن خلدون حاکم جامعه را همان اولوالامر می‌داند و در شرح آیه 59 سوره نساء، اطاعت امام را بر تمام مردم واجب می‌شمارد (همان، 193). از همین منظر دینی، او به بیان دیدگاه مذاهب شیعه درباره امامت می‌پردازد. هرچند به ظاهر ابن خلدون دغدغه ابن تیمیه و خنجی را درباره حفظ انسجام جامعه اهل سنت در مقابل دشمنان و مدعیان نداشت، اهتمام او به نحوه ظهور و سقوط دولت‌ها و تمایز میان خلافت حقیقی و ملک (خلافت صوری) مسائل ذهنی‌ای را که کوشش می‌کرد به آن‌ها پاسخ دهد، نشان می‌داد.

خنجی را می‌توان جامع اندیشه سیاسی اهل سنت در دوره پیشامدرن دانست که هم تبیینی تاریخی و هم دینی از مسئله حکومت داشت. او در ایامی زندگی می‌کرد که صفویان در تلاش بودند تا مذهب تشیع را در ایران رسمی کنند. این وضعیت سیاسی - اجتماعی خنجی را به مهاجرت نزد ازبکان واداشت و در آنجا او آثار خویش را به رشته تحریر درآورد. مهم‌ترین اثر سیاسی او *سلوک الملوک* است که در آن با ارائه راه‌های متعدد انعقاد امامت در طول تاریخ اسلام و تکیه خاص بر نظریه استیلا، کوشید جامعه اهل سنت را از بحرانی که به آن گرفتار شده بودند، نجات دهد. واقعیت روزگار نویسنده - که همان قدرت‌گیری صفویان شیعه و تشتت جامعه اهل سنت بود - چنان بر ذهن او سنگینی می‌کرد که او ناگزیر، بیان می‌کند طرق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است و کسی که دارای *عده* و *غده* باشد و با قهر سلطه خود را برقرار کند، او را سلطان گویند و امام و خلیفه نیز بر او اطلاق توان کرد. او فقط به همین اکتفا نمی‌کند؛ بلکه ادامه می‌دهد که واجب است اطاعت امام و سلطان، خواه عادل باشد خواه جائز، در هرچه امر و نهی کند تا زمانی که مخالف شرع نباشد (لمبتون، 1374: 303). وی مانند ابن تیمیه، سلطان را «ظل الله» خطاب می‌کند. این نوع نگاه به حاکم را نزد اکثر متفکران سنی که به مسئله حاکمیت نگاه دینی داشتند، می‌توان مشاهده کرد

(ابن تیمیه، بی تا: 217). تعریف خنجی از اولوالامر مانند ابن تیمیه است و آن را به دو عنصر امام (سلطان) و علما محدود می کند.¹⁹

6. نتیجه

اندیشه سیاسی نزد مسلمانان و در طول تاریخ اسلام دو دوره را شامل می شود: عصر سنتی و مدرن. در عصر نخست، اندیشه ورزی در حوزه اندیشه سیاسی معطوف به حوادث و وقایع درونی جهان اسلام بود؛ درحالی که در عصر مدرن اندیشه سیاسی تحت الشعاع عوامل بیرونی به ویژه مکاتب فکری غرب قرار گرفت. در دوره سنتی، جدای از عصر خلفای راشدین و به ویژه بحث سقیفه، متفکران مسلمان برای یافتن مصداق اولوالامر و مفاهیم مرتبط با آن می کوشیدند. هر گروهی، اعم از خوارج، شیعه و اهل سنت ضمن تأثیرپذیری از شرایط سیاسی - اجتماعی تلاش می کردند تا حاکم اسلامی را از منظر خویش تبیین و تشریح کنند. جدای از یک برهه کوتاه در اندیشه خوارج و فرقه خاصی از معتزله، سایر فرق اسلامی در وجوب امامت تردیدی به خود راه ندادند و فقط در تعیین مصداق اولوالامر منازعه داشتند. از دیدگاه تاریخی، این دوره چهار مقطع منازعات کلامی - سیاسی، تکوین مکاتب کلامی - فقهی، تثبیت مکاتب کلامی - فقهی و عصر پساعباسی را شامل می شود. در مقطع نخست، از لحاظ متنی، سه فرقه خوارج، شیعه و جمهور در صحنه منازعات حضور داشتند. دوره دوم عصر برآمدن مکاتب فقهی و برخی مکاتب کلامی بود. دوره سوم عصر تثبیت مکاتب فقهی - کلامی و بستن باب اجتهاد به ویژه از سوی اهل سنت بود. با حمله مغولان و سقوط خلافت عباسی دوره ای بحرانی در اندیشه اهل سنت سربرآورد و تحول نسبی در اندیشه شیعه رخ داد که در اصطلاح عصر پساعباسی خوانده شد. این دوره به دلیل نزدیکی تشیع امامی و تصوف، به تشکیل حکومت صفوی انجامید و در جهان تسنن نیز اندیشه سیاسی متفکران مسلمان پاسخی سنتی به محیط بحران بود. با قدرت گیری سلاطین عثمانی در این دوره، شاهد خلیفه - سلطان هایی هستیم که تا عصر مدرن و چالش های جدید پیش روی متفکران مسلمان به طول انجامید. سرانجام در دوره اخیر، جهان اسلام با بحران برخورد مدرنیته و سنت مواجه شد و دیگر چاره جویی بحران با اتکا به سنت قابل حل نبود؛ در نتیجه جهان اسلام شاهد طرح

نظریات جدید سیاسی در جهت پاسخ به بحران پیش‌آمده بود. این جریان از اواخر قرن هجدهم میلادی شروع شد و با الغای خلافت به اوج خود رسید.

پی‌نوشت‌ها

1. texts

2. historical contexts

3. دو مورد دیگر، فلاسفه و سیاست‌مداران، به‌علت تکیه اساسی بر فلاسفه یونانی و خدای‌نامه‌های ساسانی، اغلب از سوی طیف نخست طرد می‌شدند؛ ولی با گذشت زمان جای خود را درون اندیشه سیاسی مسلمانان باز کردند و این به‌واسطه شرایط سیاسی- اجتماعی و نقشی بود که گاه اشخاص در قالب فقیه، فیلسوف یا مشاور پادشاه ایفا می‌کردند. همچنین، نزدیکی فیلسوفان با گرایش‌های کلامی و مذهبی نظیر معتزله، شیعه و در مواردی صوفیه، عامل ورود اندیشه‌های این طیف به اندیشه سیاسی فقها و متکلمان بود (لمبتون، 1374: 24). اصطلاح غالب جمهور برگرفته از نوبختی است. ابوحاتم رازی (1382: 78) اصطلاح مرجئه را درباره مخالفان شیعه، به‌استثنای خوارج به‌کار می‌برد. شهرستانی (بی‌تا، 59) نیز اصطلاح «اهل الفروع» را استفاده می‌کرد.

4. نوبختی به جریان‌های پیش از این دوره، یعنی عصر پس از فوت حضرت رسول (ص) اشاره می‌کند و قائل به سه جریان است: شیعیان علی، مدعیان انصار و متمایلان به ابوبکر. پس از قتل عثمان و بیعت بر خلافت علی، جامعه نیز سه فرقه شد: موافقان و همراهان علی، معتزلیان از خلافت علی و فرقه مخالف خلافت علی؛ دسته اخیر نیز خود سه جریان شد: اصحاب جمل، اصحاب صفین و خوارج (نوبختی، 1404: 2-6).

5. در باب خوارج دو دیدگاه در کتب ملل و نحل دیده می‌شود: دیدگاه فرق‌نویسان شیعه و دیدگاه ملل و نحل‌نویسان سنی. دسته نخست بیشتر تاریخی و خاص است و دیدگاه دوم بیشتر سیاسی است و شکل گفتمانی و عام دارد. برای نمونه، نوبختی درباره خوارج می‌نویسد: «خرجت فرقة ممن كان مع علي^(ع) وخالفته بعد تحكيم الحكيم بينه وبين معاوية وأهل الشام وقالوا: لا حكم إلا لله وكفروا عليا^(ع) وتبرؤا منه وأمروا عليهم ذا النديه وهم المارقون، فخرج علي علي^(ع) فحاربهم بالتهروان» (همان، 6). شهرستانی نیز درباره خوارج

می گوید: «کل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى: خارجياً؛ سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان؛ والأئمة في كل زمان» (بی تا: 28).

6. ابوحاتم رازی (1382: 99-115) سیر تحول خوارج را به ترتیب زمانی نام گذاری کرده است: 1. مارقه؛ 2. حروریه؛ 3. محکمه؛ 4. ثرات؛ 5. خوارج که خود چندین فرقه شدند: اباضیه، صفریه، بیهسیه، ازارقه و نجدات و قعده.

7. «اختلفت الخوارج في كفر على والحكمين: فمنهم من قال: هو كفر شرك وهم الأزارقة، ومنهم من قال: هو كفر نعمة وليس بكفر شرك وهم الإباضية» (اشعری، بی تا: 111).

8. از نظر ابوحاتم رازی (1382: 117)، شیعه کیسانی، زیدی و رافضی را شامل می شود و سایر شاخه های شیعی از این سه گروه منشعب شده اند.

9. ابوحاتم رازی (همان، 81) از نام های پیروان تفکر ارجاء را «اهل سنت و جماعت» ذکر می کند و ایشان را به دو شاخه اصلی یعنی «اصحاب حدیث» و «اصحاب رأی» تقسیم می کند. همچنین، او مرجئه را کسانی می داند که ابوبکر و عمر را برتر از علی می شمارند و در مقابل، تشیع برای کسانی به کار می رود که علی را بر شیخین برتری می دهند (همان، 78).

10. در مقابل این نظر، کسان دیگری ریشه معتزله را همان گروهی می دانند که از اظهار نظر خودداری کردند و عنوان معتزله سیاسی یافتند. از شمار اینان می توان به هانری کربن در تاریخ فلسفه اسلامی، حنا الفاخوری در تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالرحمن بدوی در تاریخ اندیشه کلامی در اسلام، نشار در نشاء الفكر الفلسفی، ابوزهرة و... اشاره کرد (صابری، 1387: 1/ 126-127).

11. ابوحاتم رازی (1382: 150) معتقد است خرمیه، کوذلیه، مزدکیه، سندبایه، محمره و دقوله از شاخه های متعدد غالیان کیسانیه بودند که جزء غلات به شمار می آمدند و در دوره عباسی اغلب با عنوان زندیق و همراه باطنیان - به عنوان منازع خلافت - سرکوب شدند.

12. ابوحاتم رازی (1382: 126-127) گروه اول را طاحنیه و گروه دوم را حماریه می نامد. این القاب را دو گروه بر یکدیگر اطلاق کردند و نام گذاری از خود ابوحاتم نیست.

13. مراد از انسجام، چارچوب ساخت‌گرا کارکردگرایی انسجامی (Integrative structural functionalism) است که در جامعه‌شناسی مطرح می‌شود (ابوالحسن تنهایی، بی‌تا: 64).
14. چنان‌که در این جمله ابوالحسن اشعری که به‌منظور بیان عقاید اهل حدیث و اهل سنت ذکر کرده است، می‌توان دید: «و یرون العید و الجمعة و الجماعة خلف کل إمام بر و فاجر» (بی‌تا: 73).
15. لمبتون (1374: 197) ایام نگارش کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* را قبل از دوره عزلت و پس از *المستظهریه* دانسته است.
16. سیف‌الدین آمدی (بی‌تا: 363) نیز هنگامی‌که سیاست زمانه خویش را تفحص می‌کند، در کتاب *غایه المرام فی علم الکلام* ذیل قانون هشتم به‌ویژه مقدمه آن، بحث از امامت را نه از اصول دین و نه از امور ضروری می‌داند؛ به‌گونه‌ای که مکلف را قدرت نباشد اعراض از آن و جهل به آن.
17. از نگاه کدیور (1376: 14)، اندیشه سیاسی فقهای هزاره اول شیعه در تفکیک میان امر عرفی و امر شرعی نهفته بود. امور شرعی از قبیل قضاوت، اجرای حدود و امور حسبیه از وظایف فقیهان بود و سیاست و امنیت از امور عرفی و وظایف مسلمان صاحب‌شوکت، یعنی سلطان به‌شمار می‌رفت. براساس این، فتوای سیدبن طاووس نزد هلاکو مبنی بر ارجح بودن حاکم کافر عادل بر حاکم مسلمان جائز نشان از تاکتیک سیاسی فقهای شیعه دارد (گلبرگ، بی‌تا: 29).
18. برای نمونه، شیخ کرکی معتقد به وجوب نماز جمعه بود؛ زیرا خود را حاکم شرع می‌دانست و از این‌رو می‌توانست نماز جمعه را از سوی امام زمان تجویز کند (لمبتون، 1374: 433).
19. لمبتون با مقایسه نظر غزالی درباره خلافت که در آن سه عنصر خلیفه، سلطان و علما وجود داشت با نظریه خنجی که در آن دو عنصر سلطان و علما وجود دارد، به کاهش یکی از عناصر نزد خنجی اشاره می‌کند؛ درحالی‌که قبل از خنجی ابن‌تیمیه در تفسیر آیه 59 سوره نساء، اولوالامر را امرا و علما می‌داند و این تغییر با سقوط خلافت در متفکران اهل سنت رخ داد و محدود به خنجی نبود (لمبتون، 1374: 303؛ ابن‌تیمیه، بی‌تا: 213).

منابع

- آمدی، سیف‌الدین (بی‌تا). *غایة المرام فی علم الکلام*. مکتبه الشامله. نسخه 3. 14.
- ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبدالحلیم (1424ق). *رساله إلى السلطان الملك الناصر فی شأن التتار (من جامع المسائل: المجموعه الخامسة)*. المحقق محمد عزیز شمس، مکه: دار العالم الفوائد. [www. alwaraq. Com](http://www.alwaraq.com). مکتبه الشامله. نسخه 3. 14. www. shamela. ws.
- _____ (بی‌تا). *السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی والرعیة*. دار المعرفة. مکتبه الشامله. نسخه 3. 14. www. shamela. ws.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی‌تا). *تاریخ ابن خلدون*. لبنان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ابوالحسن تنهای، حسین (بی‌تا). *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*. ج 6. تهران: مرندیز - بهمن برنا. ویرایش فشرده.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (1382). *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (الزینة)*. ترجمه علی آقانوری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابوزهره، محمد (بی‌تا). *تاریخ المذاهب الاسلامیة فی السیاسة والعقائد و تاریخ المذاهب الفقهیة*. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *مقالات الاسلامیین*. مکتبه الشامله. نسخه 3. 23.
- شبیبی، کامل مصطفی (1982). *الصلة بین التصوف و التشیع «العناصر الشیعیه فی التصوف»*. الطبعة الثالثة. بیروت: دار الاندلس.
- امین، احمد (1933). *فجر الاسلام*. مصر، قاهره: کلمات عربیه للترجمة والنشر.
- انصاری، حسن و امین استرآبادی. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج 10. شماره مقاله 4002. صص 280-281.
- بغدادی، عبدالقاهر (1977). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه*. الطبعة الثانية. بیروت: دار الآفاق الجديدة. مکتبه الشامله. نسخه 3. 14.

- جاسم، فاخر (2008). *تطور الفكر السياسي الشيعه لدى الشيعة الإثني عشرية في عصر الغيبة*. أطروحه دكتوراه في العلوم السياسية، الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك، إشراف د. عقيل الناصري.
- جلالی مقدم، مسعود، «اباضيه» در *دايرة المعارف بزرگ اسلامي*، ج 2، شماره مقاله 587، صص 309-332.
- زرگری نژاد، غلامحسین (بی تا)، *مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی در اسلام*. [بی جا]: [بی نا].
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (بی تا). *ملل و نحل*. مکتبه الشامله، نسخه 3، 23.
- صابری، حسین (1387). *تاریخ فرق اسلامي (1) فرقه‌های نخستین، مکتب اعتزال، مکتب کلامی اهل سنت، خوارج*. چ 4، تهران: سمت.
- طوسی، شیخ الطائفه (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی. دار احیاء التراث العربی. مکتبه الشامله، نسخه 3، 23. www.shamela.ws.
- غزالی، محمد (بی تا). *فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه*. با کوشش و مقدمه عبدالرحمن بدوی. قاهره: دارالقومیه للطباعه و النشر.
- _____ (1423ق / 2003م). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. شرح و تحقیق و تعلیق الدكتورہ انصاف رمضان. لبنان، بیروت: لطباعه والنشر و التوزیع.
- قادری، عبدالواحد (1389). «اندیشه سیاسی امام محمد غزالی براساس دو کتاب "المستظهری" و "الاقتصاد فی الاعتقاد"». پژوهش در تاریخ (فصلنامه علمی- تخصصی دانشجویان تاریخ دانشگاه تهران)، س 1، ش 1، صص 52-71.
- کاتب، احمد (1385). *تکامل فکر سیاسی شیعه از شوری تا ولایت فقیه*. [بی جا]: حقیقت.
- کدیور، محسن (1376). *نظریه دولت در فقه شیعه (اندیشه سیاسی در اسلام، 1)*. تهران: نشر نی.
- گلبرگ، إتان (بی تا). *کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او*. ترجمه سیدعلی قرائی و رسول جعفریان. [بی جا]: [بی نا].
- گلجان، مهدی و مجید آزادچوری (1389). *چالش و پویش: سیر تاریخی ده قرن اندیشه سیاسی علمای شیعه (اخباری - اصولی)*. تهران: بنیاد اندیشه اسلامی.

تحولات اندیشه سیاسی مسلمانان در... _____ عبدالواحد قادری و همکار

- لمبتون، آن.کی.اس (1374). *دولت و حکومت در اسلام، سیری در نظریه سیاسی فقه‌های مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم*. ترجمه و تحقیق سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیهی. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مادلونگ، ویلفرد (1387). *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*. ترجمه جواد قاسمی. چ 2. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ماوردی، علی بن محمد (1383). *آیین حکمرانی (الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة)*. ترجمه و تحقیق حسین صابری. تهران: علمی و فرهنگی.
- محسن، نجاح (1385). *اندیشه سیاسی معتزله (الفکر السیاسی عند المعتزله)*. ترجمه باقر صدری‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- نوبختی، حسن بن موسی (1404ق/ 1984م). *فرق الشیعه*. بیروت: دار الأضواء. مکتبه الشامله. نسخه 3. 14.