

## تحولات اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره میانه اسلامی

عبدالواحد قادری<sup>1</sup>، سیده‌اشم آفاجری<sup>2</sup>

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

### چکیده

اختلاف بر سر جانشینی حضرت محمد<sup>(ص)</sup> سرآغاز تفرقی شد که با قتل عثمان و جنگ‌های داخلی ایام حکومت علی<sup>(ع)</sup> 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 کردند. سؤال‌های پژوهش از این قرارند: ۱. ازلحاظ متنی، اندیشه مسلمانان درمورد خلافت چه جریان‌های را شامل شد؟ ۲. 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 متادولوژی 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، مصادق 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.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

\*h\_aghajari@yahoo.com

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس

## ۱. مقدمه

سقیفه را می‌توان شروع نظریه‌پردازی در اندیشه سیاسی مسلمانان دانست که مباحث آن درباره جانشین حضرت رسول<sup>(ص)</sup> جامعه اسلامی را به چند گروه تقسیم کرد. اینکه چه کسی باید جانشین پیامبر<sup>(ص)</sup> 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، فقهاء 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: ۱. صورت‌بندی اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره سنتی به‌ویژه نزد فقهاء و متکلمان چگونه بود؟ ۲. براساس زمینه‌های سیاسی - اجتماعی، اندیشه سیاسی مسلمانان در این برده 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 متون<sup>۱</sup>، و زمینه‌های تاریخی<sup>۲</sup> و شرایط سیاسی - اجتماعی است. در سطح نخست، سه دیدگاه قابل تمیز است: نظریه فقهاء، نظریه فلاسفه و نظریه ادبی (لمبتون، ۱۳۷۴: ۲۳). نظریه فقهاء از سوی فقهاء 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: ۱. اهل سنت، سواد اعظم یا غالب جمهور؛<sup>۳</sup> ۲. خوارج؛<sup>۴</sup> ۳. شیعیان. سطح دوم نظریات سیاسی براساس زمینه‌های تاریخی و شرایط سیاسی - اجتماعی قابل دسته‌بندی است. این سطح ناظر به تحول اندیشه سیاسی فقهاء و متکلمانی است که با توجه به شرایط بیرونی، نظریه سیاسی مطرح کرده‌اند. بر این اساس، عصر سنتی شامل چهار دوره تاریخی است: ۱. منازعات کلامی و شکل‌گیری فرقه‌ها؛<sup>۵</sup> ۲. تکوین مکاتب کلامی - فقهی؛<sup>۶</sup> ۳. تثیت مکاتب کلامی - فقهی؛<sup>۷</sup> ۴. دوره پساعباسی.

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

پیشینهٔ پژوهش: دربارهٔ اندیشه سیاسی در اسلام تحقیقات زیادی صورت گرفته که در دو حوزهٔ متنی و زمینه‌ای نظریه‌های سیاسی را بررسی کرده‌اند. درزمینهٔ متنی، لمبیتون 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 الاسلامیة فی السياسة والعقائد وتاریخ المذاهب الفقهیة* را به اندیشه سیاسی اختصاص داده‌اند. روزنال نیز با نگاهی متنی، اندیشه سیاسی در اسلام در سده‌های میانه را بررسی کرده است. همچنین، او در کتاب دیگری باتم 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 آراء و نظریات سیاسی متغیران و فرق اسلامی پرداخته است. از منظر زمینه‌ای، مادلونگ کتاب *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی* در سده‌های میانه و مونتگمری وات *فلسفه و کلام اسلامی* را براساس چارچوب زمینه‌ای نوشته‌اند. نجاح محسن اندیشه سیاسی معزله را با تلفیقی از دو نگرش متنی و زمینه‌ای و تکیه بر روش نخست نگاشته و در آن سعی کرده تا اندیشه سیاسی معزله 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 به عنوان نهاد سیاسی در اسلام تأسیس و خلیفه را در چارچوبی دینی - قبیله‌ای تعریف کردند؛ به همین دلیل اولین منازعات کلامی دربارهٔ خلافت شکل گرفت و در دامن آن زاده شد. بیشتر نزاع‌های این دوره کلامی بود و این اختلافات کلامی به فقه کشیده شد و کم کم 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 (محکمة نخستین و فرق خوارج)، شیعه (کیسانی، زیدی و...) و اهل سنت و جماعت (مرجنه، متقدمان معزله و اهل حدیث) در بستر تاریخ اسلام رو در روی هم قرار گرفتند. دو طایفه نخست، ابتدا به موضع گیری دربارهٔ خلافت و مسئله حاکمیت سیاسی در مقابل جریان سوم پرداختند.<sup>4</sup> به لحاظ شرایط سیاسی - اجتماعی، این دوره با قتل عثمان شروع شد. جنگ‌های داخلی جمل، صفين 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 مرجنه نیز علیه ایشان قیام کردند. در اوخر قرن اول هجری، شیعیان عباسی دعوت خود را در پناه شعار کلی «الرضا من آل محمد<sup>(ص)</sup>» آغاز کردند و درنهایت در سال ۱۳۲ق، 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 معترضه در کلام تا ادب این گروه‌ها در نوسان بود. در این دوره، قیام‌های مختلف زیدیان از شاخه شیعیان مشغله اساسی عباسیان بود.

## 1-2. خوارج

یکی از مهم‌ترین جریان‌های سیاسی این دوره خوارج بودند که به‌واسطه خروجشان بر علی<sup>(ع)</sup> این گونه نام‌گذاری شدند؛ اما در کتب ملل و نحل بر تمام کسانی که بر امام عصر خارج می‌شدند، اصطلاح خارجی به کار 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». <sup>۵</sup> نظریه سیاسی خوارج در فاصله عصر منازعات کلامی به‌دلیل شرایط سیاسی - اجتماعی در تحول بود.<sup>۶</sup> نخست، آن‌ها بر بحث تحریک پافشاری می‌کردند و اینکه «لا حکم إلا لله» باید باشد (شهرستانی، بی‌تا: ۲۸). در همین دوره، آن‌ها بر کفر علی<sup>(ع)</sup> اصرار می‌کردند (نویختی، ۱۴۰۴: ۶). این گروه را اصطلاحاً «محکمة نخستین» می‌نامند. اندیشه‌های آنان عبارت‌اند از: قائل شدن به حکمیت و سپس رد حکمیت بر اساس «لا حکم إلا لله» قول به کفر علی<sup>(ع)</sup> و سپس معاویه و عثمان و در مرحله بعد اصحاب جمل و صفين، قول به غیرقریشی بودن خلیفه (شهرستانی، بی‌تا: ۲۹)، خروج بر امام جائز و تکفیر کسانی که مرتکب گناه می‌شوند (بغدادی، ۱۹۷۷: ۱۱۰). تندروی این گروه حضرت علی<sup>(ع)</sup> را به جنگ با ایشان کشاند و درنهایت، در نهروان بسیاری از ایشان قلع و قمع شدند. حیات این گروه تا انشعابات درون‌گروهی و موضع‌گیری‌های جدید ادامه داشت. انشعاب خوارج که درنتیجه 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 نافع‌بن ازرق گرفتند. آن‌ها معتقد بودند: ۱. مخالفانشان غیرمؤمن هستند و افزون‌بر آن، این افراد مشرک‌اند و در آتش جهنم جاودانه خواهند بود و کشن ایشان حلال است؛ درحالی که محکمه نخستین مخالفان را کافر می‌دانستند، نه مشرک. ۲. دار مخالفان، دارالکفر و دارالحرب است؛ بنابراین غارت اموال، کشن اولاد و زنان ایشان و برده کردن مخالفان مباح است؛ همچنین کشن کسی که از جنگ کناره گرفته، جایز است. در این مورد نیز ازارقه مخالف محکمه نخستین بودند؛ زیرا اصحاب محکمه قاعدين را پیش از امتحان کافر نمی‌خوانندند. ۳. از آرای فقهی ایشان، عدم اقرارشان بر حد رجم است و می‌گفتند چنین حدی در قرآن نیست (بغدادی، 1977: 62-66؛ ابوزهره، بی‌تا: 70؛ لمبتوون، 1374: 71؛ ابوحاتم رازی، 1382: 113).

- نجدات: از اتباع نجدَّه بن عامر بودند که در تکفیر قاعدين خوارج، کشن 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. ازنظر آن‌ها، اگر مسلمانان در میان خود بر حق عمل کنند، نیازی به داشتن امام نیست (ابوزهره، بی‌تا: 71؛ نوبختی، 1404: 10).

- صفریه: پیروان زیادین اصفر به شمار 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 می‌گفتد: ۱. مخالفان مسلمان نه مشرک‌اند و نه مؤمن؛ بلکه کافرنعمت هستند.<sup>7</sup> ۲. خون مخالفان حرام و دار ایشان دار توحید و دار اسلام است، مگر لشکرگاه سلطان. ۳. از غنایم مسلمانان فقط اسب و سلاح ایشان حلال است. ۴. قبول شهادت مخالفان، ازدواج با ایشان و ارث بردن از آن‌ها رواست

(شعری، بی‌تا: ۲۶؛ ابوحاتم رازی، ۱۱۲: ۱۳۸۲؛ ابوزهره، بی‌تا: ۷۴؛ لمبتون، ۱۳۷۴: ۷۱-۷۵). در کتب ملل و نحل بسیاری از فرق دیگر نظیر عجارده، یزیدیه، میمونیه و... را بر شمرده‌اند که همگی در شمار خوارج‌اند.

## 2-2. شیعه

ملل و نحل نویسان این طایفه را قدیم‌ترین جریان سیاسی می‌دانند که در مقابل اکثریت شکل گرفت. درباره چگونگی شکل‌گیری این طایفه به صراحت نمی‌توان سخن گفت. اهل سنت پیشینه تاریخی این طایفه را به عبدالله بن سباء ارجاع می‌دهند (بغدادی، ۱۹۷۷: ۱۵) و شیعیان آن را به عصر حضرت رسول<sup>(ص)</sup> (نبختی، ۱۴۰۴: ۱۷). در مورد سرآغاز شکل‌گیری تشیع باید میان دو مفهوم شیعه تمایز قائل شد: نخست، شیعه به عنوان مفهومی عام و قابل اطلاق بر دسته‌های مختلف بهویژه در قرن نخست هجری؛ دوم، شیعه به عنوان مفهومی خاص و مختص یک گروه ذیل عنوان یک فرقه که اصطلاح اخیر در اواخر قرن اول هجری شکل گرفت (شیعی، ۱۹۸۲: ۱۹-۲۷). مهم‌ترین شاخه‌های شیعه به این شرح‌اند:

- کیسانیه: از زمرة طوایف غالی شیعی به شمار می‌آیند که اندیشه سیاسی ایشان، سیاسی-کلامی و طرفدار امامت محمدبن حنفیه پس از حسین بن علی<sup>(ع)</sup> بودند. در این دوره، گروه‌های غالی بسیاری مطرح شدند که کیسانیه به دلیل مقدم‌بودن، شایسته توجه‌اند. اندیشه سیاسی این طایفه را در قصيدة «کثیر» می‌توان دید که دو بیت نخست آن چنین است: «ألا إِنَّ الْأَئُمَّةَ مِنْ قَرِيبَةِ الْحَقِّ أَرْبَعَةُ سَوَاءٌ / عَلَى وَالثَّالِثَةِ مِنْ بَنِيِّهِمْ إِلَّا سَاطَ لِيْسَ بِهِمْ خَفَاءً» (بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۷).

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

- 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 زیدبن علی<sup>(ع)</sup> بود. از دیدگاه ایشان، امامت در اولاد فاطمه<sup>(ص)</sup> 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<sup>(۴)</sup> یا حسین<sup>(۵)</sup> باشد، فرقی نیست (شهرستانی، بی‌تا: 42). اگر کسی با وجود توانایی، کوتاهی کند، کافر و مشرک است؛ چنان‌که 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 (ابوحنان رازی، 1382: 141). هرچند لمبتون (1374: 75-76) معتقد است محدود شدن امامت به اولاد فاطمه<sup>(۶)</sup> از تحولات فکری قرون بعد زیدیه است و آن‌ها در ابتدا معتقد به امامت هریک از اولاد علی<sup>(۷)</sup> 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 با وجود فاضل بود؛ چنان‌که یکی از دلایل کناره‌گیری شیعیان از زید، عدم تبرای وی از شیخین (به عنوان امامان مفضول) بود. گروه اخیر به واسطه رفض زید به راضه نامبردار شدند (شهرستانی، بی‌تا: 43). ابوزهره در بیان آرای سیاسی زید قائل به دو دوره است: در دوره نخست معتقد بود خلافت به وراثت است، نه به انتخاب و به شخص علی<sup>(۸)</sup> وصیت شده، نه به اوصاف و اینکه ابوبکر و عمر خلافت را غصب کردند؛ بنابراین مستحق لعن و سب هستند. دوره دوم در تحول اندیشه سیاسی وی را خروج زید از چارچوب اهل بیت‌ش در مدینه می‌داند که به تصحیح افکارش انجامید. در این مرحله، او افکارش در باب شیخین را اصلاح کرد و معتقد بود خلافت وراثتی خالص نیست و خلافت علی<sup>(۹)</sup> 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، بی‌تا: 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 غالیانه که یکی از ارکان قیام عباسیان بود، در صحنه منازعات قد علم کردند. در خلال قیام، جریان شیعی خود به دو شاخه علوی و عباسی تقسیم شد که نگرش اخیر کاملاً سیاسی بود و با قدرت‌گیری سعی در سرکوب علویان داشت. علویان نیز به دو شاخه حسنی و حسینی تقسیم شدند و زیدیه به عنوان یکی از زیرشاخه‌های حسینی، پس از همراهی با عباسیان و عدم تحقق خواسته‌هایشان، شروع به تحرکات انقلابی کردند. دیگر علویان که مهم‌ترین ایشان نفس زکیه

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

### 2-3. اهل سنت و جماعت

کاربرد اصطلاح اهل سنت و جماعت دربارهٔ عصر منازعات کلامی بیشتر به‌دلیل تسهیل امر پژوهش و نبود اصطلاحی درخور است؛ هرچند نوبختی اصطلاح «غالب جمهور» را به‌کار می‌برد و مرادش گروه‌هایی است که می‌توان ذیل اهل سنت و جماعت دسته‌بندی کرد. ملل و نحل‌نویسان قرون بعد با نگاهی متفاوت‌تر به این دوره سعی کرده‌اند به پسی‌گیری این شاخهٔ تا صدر اسلام پردازنده و بسیاری از گروه‌های کلامی نظریهٔ مرجئه، قدریه و... را خارج از این چارچوب نظاره کنند. با وجود این، این جریان‌ها را نباید خارج از تفکر جمهور بررسی کرد.<sup>9</sup> این شاخهٔ که فرق متعددی را شامل می‌شوند، از همان آغاز، قدرت سیاسی را در دست داشتند و به تدریج بر حسب شرایط حاکمیت، از گروهی حمایت و پشتیبانی می‌کردند و درجهٔ اهداف سیاسی خود آن‌ها را به‌کار می‌گرفتند. هرچند در مواردی نظریهٔ قیام مرجئهٔ خراسان تاحدودی حاکمیت را به‌چالش کشیدند، در بیشتر موارد، به‌منظور حفظ انسجام جامعهٔ اسلامی، سعی در حمایت از حاکمیت و طرد و سرکوب مخالفان داشتند. مهم‌ترین شاخه‌های اهل سنت و جماعت عبارت‌اند از:

- مرجئه: این گروه اساساً دربرابر خوارج و تندریوی ایشان مطرح شدند و فرقه‌ای سیاسی - کلامی بودند (امین، ۱۹۳۳: ۳۱۷ و ۳۱۹). شهرستانی (بی‌تا: ۳۷) از دو معنای إرجاء نام می‌برد که اولی به معنای تأخیر و کاربرد آن در مرجئه صحیح است. این گروه عمل را از نیت متمایز می‌کردند. اما در معنای دوم به صورت مهلت‌دادن آمده که در این معنا می‌گفتند ایمان باوجود معصیت، متضرر نمی‌شود و در مرور کفر نیز طاعت سودی ندارد. همچنین، گروهی از اینان از قضاوت دربارهٔ کردار انسان و عواقب آن خودداری می‌کردند. مرجئه در باب اندیشهٔ سیاسی دو گروه بودند: محافظه‌کاران و طرفداران وضع موجود، و معتراضان به وضع موجود که معتقد به کفر حاکم نبودند؛ بلکه به ظلم حاکم معرض 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: ۱. وجوب اطاعت از امام در هر شرایطی به منظور حفظ وحدت جامعه و جلوگیری از تشتت؛ ۲. نفی حق قضاؤت برای امام؛ ۳. انکار وظیفه امر به معروف و نهی از منکر؛ ۴. سکوت و قعود سیاسی (لمبтон، ۱: ۷۹). نویختی سواد اعظم را مرجئه می‌نامد و آن‌ها را بر چهار فرقه می‌داند. از نظر نویختی (۱: ۱۴۰۴)، مرجئه نخستین بر این نظر بودند که رسول الله<sup>(ص)</sup> بدون جانشین از دنیا رفت و کسی که بر امور سپاه، طرد دشمنان، دفاع از مظلومان و... توانا باشد، امام است و اطاعت از اوی واجب. مرجئه درباب امامت دچار اختلاف آرا شدند؛ به گونه‌ای 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 به دلیل مناظره بر سر معنای اصطلاح قرآنی «قدر»، به این نام موسوم شدند. در مقابل 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: ۱۰۶؛ امین، ۱: ۳۲۶). از این طایفه، غیلان دمشقی نخستین کسی بود که حرکتی سیاسی بهراه انداخت و در دوران هشام به دلیل زیر پا نهادن اقدامات عمر بن عبدالعزیز در زمینه اعطای حقوق مساوی به موالی و عرب‌ها، علیه حاکم قیام کرد. او منکر اختصاص امامت به قریش شد و می‌گفت هر کس 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، ۱: ۱۳۷۴). تداوم اندیشه‌های این طایفه را به شکلی متعادل‌تر، نزد معتزله می‌توان یافت؛ چنان‌که ابوحاتم رازی (۹۱: ۱۳۸۲) و شهرستانی (بی‌تا: ۳) این دو اصطلاح را مترادف هم به کار می‌برند. در این دوره، معتزله حدفاصل اندیشه‌های افراطی خوارج و نگرش‌های تغیریطی مرجئه بودند (امین، ۱: ۳۳۳). لمبتون (۸۷: ۱۳۷۴) هدف سیاسی معتزله را اتحاد دوباره جامعه اسلامی و دست‌یابی به راه حلی 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<sup>(۷)</sup>، طلحه و زبیر، و کفر ایشان با خوارج همراهی نداشتند. معتزله در بیشتر موارد از خلافت اموی بیزار بودند؛ ولی در اساس با آن مخالف

نودند. رفتار ایشان با عبادیان متفاوت بود؛ برخی موافق ایشان، بعضی هودار قیام‌های علوبیان بهویژه زیدیان و برخی در ادوار بعد بهویژه زمانی که عرصه بر معتزله تنگ شد، حامی علوبیان شدند. درمورد پیدایش تاریخی این طایفه، نجاح محسن (۱۳۸۵: ۱-۳) پیدایش معتزله را نه قعاد 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 چالش‌های سیاسی درمورد مسئله امامت بود. از این منظر، واصل بنیان‌گذار معتزله بود که برخلاف قاعده‌نیان 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 می‌فسردن؛ همچنان‌که «امر به معروف و نهی از منکر» یکی از اعتقادات بنیادی آنان شمرده می‌شد.<sup>۱۰</sup> نکته اساسی درباب کلیات اندیشه‌ها و آموزه‌های مكتب اعتراف این است که در گذر زمان تکامل و تبلور یافت (صابری، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۵۳). در این دوره، منازعات کلامی معتزله بر سر عدل و توحید نیز در جریان بود؛ به همین دلیل معتزلیان این دوره خود را «أهل عدل و توحید» می‌خوانند (ابوحنام رازی، ۱۳۸۲: ۹۴). 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 (نبتون، ۱۳۷۴: ۸۷-۸۸).

- اهل حدیث و اهل رأی (أهل 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 مكتب مدینه و دومی به مكتب عراق ارجاع داده می‌شد. این دسته‌بندی بیشتر در زمینه فقه و شیوه‌های برخورد با شرع بود. بر همین اساس، شهرستانی (بی‌تا: ۶۳-۵۹) آن‌ها را ذیل «أهل الفروع» دسته‌بندی کرده و مرادش کسانی است که در اصول یکی بودند و در فروعات با هم اختلاف داشتند و این اختلاف در احکام شرعی و اجتهادی بود. با وجود تقاضا در فروعات در زمینه سیاسی، به استثنای ابوحنیفه، بسیار به هم نزدیک بودند. اندیشه سیاسی اهل الفروع در برگیرنده عناصر تشکیل‌دهنده خلافت بود. کلیات مورد اتفاق عبارت بودند از: قریشی بودن خلیفه، بیعت، شورا و عدالت (ابوزهره، بی‌تا: ۸۰).

### 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 درنهایت، در دوره تثیت 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 نیمة اول قرن چهارم، آل بویه شیعی مذهب بر بغداد چیره شدند و به حاکمیت امرای ترک پایان دادند و دوره‌ای به نسبت باشیات به وجود آوردند. این دوره عصر زوال قدرت معتزله نیز بود که با روی کار آمدن متوكل، اقبال به سمت اهل حدیث فزونی یافت. این اقبال به واسطه چیرگی ترکان دوچندان 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.

#### 1-3. 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 امکان‌پذیر کرد. در دوره پیشین، روش آن‌ها در گیرهای نظامی و سرکوب‌های شدید از سوی قدرت سیاسی حاکم بود. در این برده، با دور شدن از مرکز خلافت و استقرار در نواحی دور دست توانستند در آرامش نسبی به ترویج و تکوین اندیشه خویش پردازنند. 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.<sup>۱۱</sup> مهم‌ترین قدرت خارجی که توانست به قدرت برسرد، ابااضیان بودند که در شمال آفریقا قدرتی تشکیل دادند. دولت ابااضی از سال ۱۶۰-۲۹۶ق به طول انجامید. شاخه دیگری از این گروه پیش‌تر در حضرموت و عمان مستقر شده بودند و در آنجا نیز امامت ابااضی را شکل دادند؛ اما به تدریج به عمان محدود شدند. ابن حوقل در سده چهارم هجری، از غلبه شُراہبِر عمان خبر می‌دهد. در سده هفتم و هشتم هجری، نیز بنابر گزارش‌های یاقوت و ابن‌بطوطه، تقریباً اکثر مردم عمان ابااضی‌مذهب بودند و عمان تاکنون به عنوان تنها کشور ابااضی‌مذهب باقی مانده است. خوارج نجّادات نیز مدتی عمان را در تصرف خویش گرفتند؛ ولی دولتشان دیری نپایید و در ۷۳ق از میان رفت (جلالی مقدم، ش. م ۵۸۷، لمبتون، ۱۳۷۴: ۷۴).

## 2-3. شیعه

در این دوره شاهد تفرق شیعه به شاخه‌های بیشتری هستیم که شاید مهم‌ترین آن‌ها اسماعیلیه باشند که در اواسط قرن دوم به وجود آمدند؛ ولی به دلیل 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 به معنای 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 قلع و قمع 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؛ به جای 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 توanstند به عنوان حاکمان شیعی زیدی و سپس امامی، بر دارالخلافة بغداد مسلط شوند؛ هرچند آلبویه پیش از آنکه دینی فکر کنند، سیاسی می‌اندیشیدند؛ بنابراین بر عکس حکومت‌های دیگر فرق شیعی نظری فاطمیان اسماععیلی و صفويان 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.

- اسماععیلیه: این گروه شاخه دیگری از شیعه بودند که در دوره نخست به وجود آمدند و در قرن سوم و سپس چهارم هجری توanstند به قدرت سیاسی گسترشده‌ای دست یابند و خلافتی برای خویش فراهم کنند که چندین قرن به طول انجامید. این گروه اسماععیل، فرزند امام جعفر<sup>(۱)</sup>، را امام می‌دانستند. اساس این نهضت موعودگرایانه بود و معتقد بودند که یک مهدی از اعقاب اسماععیل ظهرور 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 اسماععیلیان، برخلاف امامیه که در غیبت بود، توقعات جامعه اسماععیلی را متفاوت کرد. عصر طلایی که در آن حاکمیت جهانی فاطمی گسترش یابد، ظهرور نیافت؛ بلکه با مخالفت‌هایی نیز روبرو شد. با برآورده نشدن انتظارات پیروان، اسماععیله پاسخ را در تأجیل پیروزی‌ای که انتظار می‌رفت مهدی در آخر الزمان پدید آورد، بیان کردند. به این ترتیب، اسماععیلیه با تأکید بر نزدیکی دوره موعود هزاره‌ای، آین خود را از واقعیت امام حاضر برکار ساختند و به‌سمت تبدیل اسماععیلی گردی 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<sup>(۴)</sup> 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<sup>(۴)</sup> دو گروه شدند: ۱. گروهی که به امامت جعفر، فرزند امام هادی، معتقد بودند؛ ۲. گروهی که به امامت امام حسن<sup>(۴)</sup> اعتقاد داشتند و خود یازده فرقه شدند.<sup>12</sup> نوبختی (۱۴۰۴: ۹۶) تعداد فرق پس از فوت امام حسن<sup>(۴)</sup> را چهارده فرقه می‌داند. سرانجام، فرقه‌ای که توانست خود را در میان این فرق متعدد ثبیت کند، بر این عقیده بود که امام حسن<sup>(۴)</sup> فرزندی داشته است که اکنون در غیبت به سر می‌برد و خود این عصر غیبت دو قسم شد: غیبت صغیری و غیبت کبری. در عصر غیبت صغیری، چهار تن مدعی نیابت امام غایب شدند و اغلب، وظیفه آن‌ها جمع‌آوری وجوهات شرعی و نگهداری آن‌ها تا ایام ظهور بود. با تمام شدن عصر غیبت صغیری، تشیع اثنی عشری 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 آمدند از این بحران، امامیه را وارد مرحله عصر ثبیت مکتب کلامی - فقهی کرد.

### 3-3. اهل سنت و جماعت

در عصر تکوین، چارچوب اساسی مکاتب کلامی و فقهی جمهور پایه‌ریزی شد و در دروغه ثبیت، شکل نهایی یافت. پس از آن، جهان تسنن جز افراد محدودی، به عصر تکرار و حاشیه‌نویسی بر مکاتب ثبیت شده وارد شد. از لحاظ سیاسی نیز، اندیشه اهل سنت هرچه بیشتر به سمت انسجامی اندیشیدن پیش رفت. عنصر غالب در اندیشه سیاسی اهل سنت در دوره‌های مورد بحث، اندیشه انسجام بود.<sup>13</sup> در این دوره، مکاتب گوناگون فقهی از قبیل حنفی، مالکی، شافعی، ظاهري، 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 درنهایت، با ترکیب نگرش حنبلی و تعلق‌گرایی معتزله

کلام اشعری به وجود آمد و از فقه حنفی و تعلق‌گرایی 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 سیاسی تر شدن این فرقه فراهم کرد. همان‌گونه که امامت واحد بود، نگرش این طایفه به مذهب نیز تک‌نگرشی بود؛ ازین‌رو عصر محت حاصل نگرش جزم‌اندیشانه این طایفه به مسائل کلامی بود. این امر زمینه‌تنفر جامعه را از ایشان فراهم آورد و با گذرا 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 به عنوان پایه‌های اندیشه خود اتفاق نظر دارند که عبارت‌اند از: ۱. اصل توحید؛ ۲. اصل عدل؛ ۳. اصل منزله بین المثلثین؛ ۴. اصل وعد و وعید؛ ۵. اصل امر به معروف و نهی از منکر. این اصول در ظاهر کلامی، ولی در واقع دارای بن‌مایه‌های سیاسی نیز بودند:

۱. اصل توحید: از منظر سیاسی، به وحدت در زیر لوای یک حاکم متنه 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، ۱۳۸۵: ۴۹).

۲. اصل عدل: در قالب اندیشه جبر و اختیار مطرح است. هدف از آن رفع ظلم از ساحت پروردگار و رد نظر جبرگرایان و تفکر جبراندیشانه است که حکومت اموی آن را اساس مشروعیت خود قرار داده بود (همان، ۵۴).

۳. اصل منزله بین المثلثین: 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<sup>(۱)</sup>، جنگ‌های جمل و صفين و درمورد معاویه این اصل را مطرح کردند و سرانجام، با بهره‌گیری از این اصل به فسق معاویه حکم داده، او را از مرتكبان گناهان کبیره دانسته‌اند؛ زیرا با ارتکاب گناه کبیره، حاکم شرایط خود را درمورد تصدی حکومت جامعه اسلامی ازدست می‌دهد (همان، ۵۷).

۴. اصل وعد و وعید: «وعد» هرچیزی 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<sup>(ص)</sup> را شامل نمی‌شوند. بنابراین، وعید برای عصیان‌گران است و وعد برای اطاعت‌کنندگان و امکان تخلف از وعد و وعید خداوندی وجود ندارد (همان، ۶۰-۶۲).

۵. امر به معروف و نهی از منکر: معتزله در این مورد به آیه ۱۰۴ سوره آل عمران استناد می‌کردند. هدف از این اصل، ممانعت از تباہ شدن نیکی و جلوگیری از رخ نمودن بدی است. در معروف، صرف امر کافی است و لازم نیست کسی را به آن مجبور کنیم؛ در حالی که نهی از منکر در همه حال واجب است؛ زیرا ترک هر عمل زشتی به‌سبب زشت بودن آن، واجب است (همان، ۶۲-۶۴).

معتلله درباره وجوب امامت دو گروه شدند: ۱. اکثریت به وجوب آن اعتقاد داشتند که آن را به دلایل شرعی، قرآن و اجماع، سنت عملی پیامبر<sup>(ص)</sup> و قواعد کلی شریعت نظیر جهاد مستنده کردند؛ ۲. گروهی که آن را واجب نمی‌دانند. در دسته اخیر، اصم و فوطی قرار می‌گرفتند و البته در مورد اصم، سه قول متعارض وجود دارد: ۱. آن را در ایام فتنه لازم نمی‌دانست (شهرستانی، بی‌تا: ۱۲)؛ ۲. آن را در ایام فتنه لازم دانست (محسن، ۱۳۸۵: ۱۴۳)؛ ۳. او مطلقاً به وجوب امامت اعتقادی نداشت (غزالی، بی‌تا: ۱۷۰).

معتلله در باب راههای شناخت و جوب امامت سه گروه شدند: ۱. گروهی که آن را از طریق شرع ممکن می‌دانستند؛ ۲. دسته دیگر عقل را وسیله شناخت و جوب امامت می‌شمردند؛ ۳. گروهی که به وجوب شرعی (نقلی) و عقلی امامت، هر دو، تأکید دارند (محسن، ۱۳۸۵: ۱۳۸-۱۴۳). آنها به وحدت امامت اعتقاد راسخ دارند و تعدد آن را هرگز برنمی‌تاییدند. ویژگی‌ها و شروط امامت از دیدگاه آنها عبارت‌اند از: مسلمان بودن، عاقل بودن، آزاد بودن، عالم بودن، عادل بودن و قریشی بودن (همان، ۱۵۰-۱۵۸). از نظر لمبیتون، 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 (لمبیتون، ۱۳۷۴: ۸۷).

یکی دیگر از مباحث دیگر اندیشه معترض، بحث امامت مفوض 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 معترض 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 ازدست دادند و خواستند در پناه شیع قرار گیرند، در اندیشه خود بازبینی کردند و صاحبین عباد و قاضی عبدالجبار به برتری علی<sup>(۱)</sup> قائل شدند. معترض بصره سیر امامت خلفای راشدین را به ترتیب حکومتشان قرار دادند؛ ولی معترض بغداد برتری را از آن علی<sup>(۲)</sup> دانستند؛ هرچند این بدان معنا نیست که آن‌ها امامت ابوبکر را انکار کردند؛ بلکه در این زمینه بهشیوه عقلی تقدیم مفوض 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، ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۷).

از دیگر موضوعات اندیشه سیاسی نزد معترض، 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. معترض از همان آغاز، دست‌یابی به منصب امامت از طریق نص را انکار می‌کردند. با این رویکرد آن‌ها در مقابل طرفداران این نظریه که شامل بکریه، راوندیه و شیعه بودند، اظهارنظر کردند؛ همچنین آن‌ها امامت موروشی، 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 می‌خوانند. در این رویکرد، معترض قائل به دو نظریه درباب انعقاد امامت بودند: ۱. گروه ویژه‌ای از مسلمانان که اهل حل و عقد نامیده می‌شدند، کسی را به امامت برمی‌گزیدند؛ ۲. امامی که امامت وی مشروع و مورد قبول است، امام دیگری را به جانشینی خود انتخاب می‌کرد (محسن، ۱۳۸۵: ۱۸۱-۱۸۵).

مراد معترض 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 به‌شکل 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 معترض اخلاقاتی در تعداد اهل شورا وجود دارد.

در این نگاه، کیفیت به جای 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: ۱. داشتن علم؛ ۲. صاحب‌نظر و اهل خرد بودن؛ ۳. برخورداری از عدالت.

درمورد شیوه تعیین جانشینی، معترضه دو رویکرد درپیش گرفتند: ۱. گروهی آن را تأیید کردن که در رأس آن، قاضی عبدالجبار و ابوهاشم جباری قرار داشتند؛ زیرا واگذاری فرمان‌روایی از سوی امام به دیگری پس از خود، به منزله 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 خلیفة اول، ابوبکر، درمورد عمر قرار دادند. ۲. در رویکرد دوم، شرط ولایت‌عهدی را به شرط رضایت مردم تأیید می‌کردند. ابوعلی جباری نمایندگی این گروه را بر عهده 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، ۱۳۸۵: ۱۹۱-۱۹۳).

وظایف امام به این شرح است: ۱. ساماندهی دستگاه دولت و از این منظر حکومت هر والی، امیر و حاکمی مشروعیت خود را فقط از امام کسب می‌کند؛ ۲. وظایف قضایی شامل اقدام برای صدور احکام لازم درباره منازعات و اختلافات میان مردم و اقامه حدود و اجرای مجازات‌ها؛ ۳. وظایف اقتصادی؛ ۴. وظایف جهادی و دفاعی؛ ۵. شیوه سلوک امام با مردم که شامل اتخاذ سیاست ترغیب و انذار که صورت دیگری از اصل وعد و عیید است (وعد ترغیب به بهشت و عیید انذار از جهنم است) و نبود حاجب میان مردم و امام (همان، ۱۹۴-۲۰۲). وقتی امام به وظایف خود درقبال مردم عمل کند، اطاعت او بر مردم واجب خواهد بود و البته از نگاه معترضه، 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، ۲۰۳-۲۰۴). معترضه بر این اعتقاد بودند که وظایف امام زمانی انجام خواهد شد که به اجرای قوانین دین، تأمین مصالح مردم و اداره امور آنان بپردازد. نیز داشتن به این وظایف موجب اختلال در امور مسلمانان و تضعیف دین خواهد شد و همین عامل می‌تواند موجب عزل او شود. معترضه درباره عزل امام و پیشوای ستمگر به دلایل نقلی و عقلی و نیز به کلام علی<sup>(۴)</sup> استناد می‌کردند. دلایل نقلی شامل قرآن (قرهه / ۱۲۴) و اجماع است. درمورد دلیل عقلی نیز

معترزله 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 مثابة 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. معترزله حق عزل امام را نیز جزء حقوق اهل حل و عقد (شورا) می‌دانستند، نه همه افراد و طبقات مردم (همان، 204-214).

- اهل حدیث و اشعاره: اندیشه سیاسی اهل سنت در این عصر در همان چارچوب مفاهیم مرتبط با خلافت باقی ماند. در ایامی که معترزله در اوج قدرت بودند، اهل حدیث در تنگنا قرار گرفتند؛ ولی این محنت سرانجام با به خلافت رسیدن متوكل به پایان رسید. اهل حدیث فقط توانستند معترزله را از قدرت سیاسی کنار بزنند؛ ولی در عرصه اندیشه، هنوز این معترزله بودند که تا ظهور اشعری، با فراغ بال به جولان در عرصه فکر پرداختند. با ظهور اشعری و برخوردار شدن تفکر اهل حدیث 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.<sup>14</sup> 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 (اعتری، بی‌تا: 73 و 113).

#### 4. عصر ثبیت 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 خطابود که درنهایت، جامعه اسلامی‌ای که از دل آن بیرون آمد، در قالب سه اندیشه نامبرده خود را ثبیت 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 سلجوکیان همراه شد. سلاجقه در ابتدا نسبت به معتزله اقبال نشان دادند؛ ولی دیری نپایید که اشاعره قدرت گرفتند و این مسئله سرآغاز ادبیات نهایی معتزله بود. در این دوره، جنگ‌های صلیبی شروع شد و اختلاف داخلی درون جهان اسلام مانع از ایجاد جبهه‌ای نیرومند دربرابر 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، به‌ویژه در حوزه اهل سنت باز شد.

#### 1-4. 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 نوبنیاد عصر تکوین، یعنی تسبیح اثنا 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

فروبرد (کاتب، 1385:103)، بروز رفت جامعه شیعه از این مقطع در دو مرحله صورت گرفت؛ دوره حضور نواب اربعه یا همان غیبت صغیری و دوره غیبت کبری یا حضور فقهاء؛ هرچند تثیت نظریه فقهاء نیز خود مراحلی 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 به‌شکلی تعدیل شده در شیخ مفید و سید مرتضی خود را نشان داد. این جریان بیش از آنکه سیاسی فکر کند، تفکر مذهبی داشت؛ چنان‌که شیخ مفید، سید مرتضی، 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، ابن قبه 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 دسته‌بنایی درون تشیع حکایت از میزان نزدیکی فقهاء اصولی و قائل به اجتهاد به حاکمان عصر داشت. شیخ مفید و سید مرتضی در دربار آل بویه دارای ارج و قرب بسیاری بودند؛ بنابراین نظریه سیاسی آنها نیز باید به گونه‌ای باشد که چالش سیاسی ایجاد نکند (جامس، 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 جائز 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 کم رنگتر شد و حکم مستحب پیدا کرد (همان، ۲۱۵-۲۲۶). البته، این امر به معنای قطع رابطه جریان اخباری با حاکمیت نبود؛ بلکه امثال شیخ صدوق رابطه خوبی با آل بویه داشتند.

در باب 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 نظریه پردازان شیعی را باید در این چارچوب طرح و بررسی کرد. نظریه پردازان اندیشه سیاسی شیعه در دوره پس از غیبت با نگاهی «منتی» به واقعیت تاریخی، هر واقعه را مانند متنی مستقل معنا و تبیین می‌کردند. از این نگاه، اندیشه نص پدید آمد. از نگاه نظریه پرداز شیعی، حادثه تاریخی نظیر «غدیر خم» خود یک متن تلقی می‌شود و در این متن با توجه به آیه ۶۷ سوره مائدہ، خداوند حضرت رسول<sup>(ص)</sup> را مأمور ابلاغ جانشینی علی<sup>(ع)</sup> کرد؛ به همین دلیل آن حضرت در مسیر بازگشت از حجّه‌الوداع، مأمور ابلاغ چنین رسالت مهمی شدند و در غدیر خم به اجرای دستور الهی پرداختند و فرمودند: «فمن کنت مولاه فهذا علیٰ مولاه». گویا پس از این واقعه، آیه «الیوم اکملت لكم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لكم الاسلام دینا» (مائده / ۳) نازل شد و خداوند پیامبر<sup>(ص)</sup> را از ابلاغ این مأموریت به‌شکل احسن خبر داد. از دل این نگاه متنی به تاریخ، نظریه نص بیرون آمد و پایه اساسی اندیشه امامت شد (بن‌خلدون، بی‌تا: ۱/ ۱۹۷). 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 نظریه پرداز امامی بر بنیاد وجود امامی مفترض‌الطاعه، ولو غایب قرار داشت و در مرحله بعد، در غیاب این امام موضوعات مرتبط با وظایف ایشان مطرح بود؛ بنابراین موضع‌گیری منفی یا مثبت دربرابر این وظایف، گویای تطور اندیشه سیاسی شیعه پس از عصر غیبت، ضمن التزام به امر امامت واجب‌الاطاعه بود که عبارت‌اند از: امر به معروف و نهى از منکر، اقامه حدود، جهاد، زکات و خمس و انفال، نماز جمعه، و اجتهداد و ولایت فقیه (لمبورن، ۴۱۴-۳۹۳: ۱۳۷۴) کاتب، ۱۳۸۵: بخش سوم). در این دروغ، متکلمان امامیه در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء مصدق

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

#### 2-4. اهل سنت و جماعت

مباحث اندیشه سیاسی در این دوره بیشتر مختص جریان کلامی اشاعره و اندیشمندان بر جسته 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 تثبیت شده در جهان ترسن تبدیل شد. نگرش سیاسی اشعری با نگرش سیاسی معتزله تفاوت چندانی نداشت؛ اما بهدلیل کارهایی که معتزله در طول حیات خود انجام دادند، نگرش متفکران اهل سنت به ایشان خصوصت‌آمیز شد. نخست، آن‌ها به وجود آورندهٔ عصر محنت بودند و هر زمان که از پشتوانهٔ سیاسی برخوردار می‌شدند، دچار جزم‌اندیشی و توحید مذهبی می‌شدند. دوم، پس از آنکه دچار رکود شدند، به تثیع گراییدند و در اندیشهٔ ایشان تحولاتی درباره موضوعات مناقشه‌برانگیز عصر منازعات کلامی پدید آمد. این تحولات در اندیشهٔ شیعه نیز رخداد. همچنین، تثیع این دادوستد را با تصوف صورت داد و اگر کسی مانند شیخ مفید ایشان را تخطه 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.

ساختمار 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، به خوبی 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 دورهٔ پساعباسی مانند ابن‌تیمیه و خنجی به‌وضوح دید. زمینهٔ تاریخی تحول اندیشه‌های این

متفکران را می‌توان هم درونی و مربوط به جامعه اسلامی دانست و هم بیرونی. در این دوره، غالب، نظریه‌پردازان اهل سنت تلاش می‌کردند تا به تفسیری سیاسی از آیه ۵۹ سوره نساء به منظور مشروعیت حاکمیت پردازن؛ بنابراین نخست مصدق اولوالامر را مشخص کردند و سپس مفاهیم و خصایص مرتبط با این مصدق را. در این دوره، عناوین خلیفه رسول الله (ص) و امیر المؤمنین که بیانگر زمینی و اجتماعی بودن امر حکومت بود، جایش را به خلیفه (ظل الله فی الارض)، اولوالامر و امام داد.

باقلانی (متوفی ۴۰۳ق) از نخستین متفکران اشعری بود که درباره امام سخن گفت و بهجای پرداختن به مباحث وجوب امامت، به وظایف امام توجه کرد. ازنظر او، وظایف امام عبارت‌اند از: دفاع از امت درباره دشمنان، جلوگیری از ظلم و تجاوز، دادرسی به شکایات، اجرای حدود، تقسیم وجوهات شرعی و ایجاد امنیت در حج (لمبتون، ۱۳۷۴: ۱۴۵). 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 این‌باره عکس نظریه شیعه بود که معتقد به وصایت بودند. نکاتی که باقلانی درباره امامت بیان کرده، بسیار به نظریات اشعری در مقالات‌الاسلامین شبیه است. برای نمونه، باقلانی بیان کرده که اگر امام مرتكب خطا شود یا از وظایف خویش عدول کند، امت پشت سر اوست تا او را اصلاح، و اجرای وظایف را مطالبه کند (همان، ۱۴۵). شبیه به همین گفتار را اشعری در کتاب خویش ذکر کرده و مراد هر دو، جلوگیری از فتنه و آشوب است (شعری، بی‌تا: ۷۳). باقلانی وجود دو امام هم‌زمان را نمی‌پذیرد و در اینجا مخاطب وی خلافت فاطمی و امویان اندلس است (لمبتون، ۱۳۷۴: ۱۴۷).

عبدالقاهر بغدادی (متوفی ۴۲۹ق) 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. ازنظر او، شروط امامت علم، عدالت و تقوا، قضاؤت و نسب قریشی است (همان، ۱۴۹- ۱۵۵).

ابوالحسن ماوردی (متوفی ۴۵۰/۳۶۴ق) از فقیهان بر جسته شافعی و معاصر دو تن از خلیفگان عباسی القادر بالله (۴۲۲- ۳۸۱ق) و قائم بالله (۴۶۷- ۴۲۲ق) بود و با فرمان روایان

آل بویه پیوندی آشکار و نزد آنان جایگاهی والا داشت. اثر سیاسی او **احکام‌السلطانیه** است که در ایام حاکمیت آل بویه 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 آن روی که آشنایی با آیین حکمرانی سزاندتر فرمان‌روایان است و از سوی دیگر، آمیخته بودن این آیین با همه احکام فقه»، موضع سیاسی خویش، یعنی همان دینی بودن اندیشه سیاسی را بیان کرده است. ماوردی در تأیید این مطلب در باب اول کتاب، عقد امامت، به صراحت ذکر کرده است: «امامت بنیاد نهاده شده است برای جانشینی نبوت در پاس داشت 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 مستنداتی از قرآن و حدیث را نیز به این اجماع اضافه کرده و در تفسیر آیه 59 سوره نساء، فرمان بردن از «اولو الامر» 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 به صراحت آن را جایز ندانسته است (همان، 29). او به صورت 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 دینی 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 با وجود چیرگی بعضی وزرا بر خلفا، حفظ شود.

ابو حامد غزالی (متوفی ۴۵۰ق) دوره کودکی اش همراه بود با سلطنت طغرل سلجوقی و ایامی که اشعاره و شافعیان از طرف حکومت تحت تعقیب بودند. این اوضاع تا روی کار آمدن خواجه نظام‌الملک و اقبال وی به اشعاره و شافعیان ادامه داشت. اندیشه سیاسی غزالی در سه کتاب *المستظری*، *الاقتصاد فی الاعتقاد*<sup>۱۵</sup> و *احیاء العلوم* به صورت مشخصی در یک فرایند زمانی تبلور یافته است. غزالی نوشهای خود را بیشتر در زمینه‌های فقه، دین و اخلاق تألیف کرده و بیشتر آن‌ها ردیه است. او در اندیشه سیاسی خود موضعی میانه، بین ماؤردی و ابن‌تیمیه اتخاذ کرد و از این منظر، تعریف او از سیاست بر سه پایه است: ۱. اصول دین؛ ۲. اصول فقه؛ ۳. اینکه انسان بالطبع موجودی است مدنی (*لمبتون*، ۱۳۷۴: ۱۹۴). او غایت سیاست را در آماده کردن انسان برای سعادت نهایی در جهان دیگر دانسته است (غزالی، بی‌تا: ۱۹۴). غزالی بین دین و سیاست پیوند ناگستینی برقرار کرده و اسلام و سلطان را دو برادر همراه خوانده است که جز از طریق یکدیگر اصلاح نمی‌پذیرند؛ پس اسلام پایه و سلطان نگهبان است. اگر بنیاد نباشد، حارس نابود می‌شود و اگر نگهبان نباشد، اسلام ضایع می‌شود (همان، ۲۰۵).

غزالی *المستظری* را در سال ۴۸۷ق، برای اثبات امامت *المستظر* (۴۸۷-۵۱۲ق) در مقابل رقیب وی، فاطمیان، و صحت ولایت خلیفه دربرابر سلاجقه نگاشت که به صحیح بودن امامت فردی چهارساله قائل نبودند. قصد او نشان دادن مشروعت خلیفه عباسی به عنوان 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 *المستظر* سازگار با شرع دانسته و همانا بر عموم علمای روزگار واجب است به دادن فتوای به وجوب اطاعت و نفوذ حکمیش بر طریق حق (همان، ۱۶۹ و ۱۸۱-۱۸۲). 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 ازین رفتگان جان و مال و ناموس مردم رخ خواهد داد (همان، ۱۷۳). در ادامه، به مبحث انتخابی یا انتصابی بودن طرق انتخاب امام پرداخته است. او ضمن رد کردن و ابطال امامت منصوص، 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 کاهاش داده تا درنهایت، بیعت شخص واحد صاحب‌شوکتی را کافی دانسته است (غزالی، بی‌تا: 176-177). غزالی شوکت خلیفه را در اطاعت ترکان سلجوقی می‌بیند (همان، 181-182). مسئله دیگری که وی در این کتاب مطرح کرده، بحث علم امام است. ازنظر او، علما بر این رأی اتفاق دارند که امامت برای کسی که به مرتبه اجتهاد و فتوان رسیده باشد، معقد نمی‌شود؛ باوجود این، او انعقاد امامت را برای فردی که به مرتبه اجتهاد نرسیده، جایز دانسته است؛ ولی امام باید در مسائل پیش‌آمده به اهل علم (علما) رجوع کند (همان، 191). در اینجا اگر صفات شوکت (که در ترکان و به‌اصطلاح سلطنت نمود می‌باید)، علم (که علما آن را دارایند) و کفايت و شایستگی امام را در کنار هم قرار دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که نظریه غزالی در خلافت، برپایه تعادل دقیق قدرت و همکاری خلیفه، سلطان و علماء استوار است (لمبتون، 1374: 218).

غزالی در الاقتصاد درمورد امامت آن را نه حاصل معقولات و نه مهمات، بلکه ثمرة تعصبات دانسته و بدین سبب، شرط ایجاز را درپیش گرفته است.<sup>16</sup> وی دلایل نصب امام را نخست، برگرفته از شرع و در مرتبه دوم، از اجماع دانسته و به‌اصطلاح درمورد وجوب نصب امام دلایل نقلی را بر دلایل عقلی ترجیح داده است؛ هرچند ازنظر او، اجماع نیز دلیل عقلی است (زرگری نژاد، بی‌تا: 111). او مانند تأليف 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 به‌دست 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 به‌یقین مقصود انبیا بوده؛ پس وجود 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 سلاجمه 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 مرجع دانست و سلطنت را ذیل و پشتیبان آن قرار داد.

فخرالدین رازی در کتاب *جامع العلوم* دو فصل را به سیاست اختصاص داده است. لمیتوان (233:1374) دلیل اهمیت آن را تأثیر اندیشه فلاسفه بر اندیشه سیاسی فقهاء 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 بازمادرگان خاندان عباسی را به عنوان خلیفه بر مسند خلافت نشاندند. با وجود این، متفکران این دوره و پس از آن، به جای تأکید بر خلافت، بر سلطان تأکید می‌کردند. این تغییر را نزد فقهاء اهل سنت که تفسیری متناسب با واقعیت اجتماعی از آیه ۵۹ سوره نسا به دست می‌دادند، می‌توان دید. در این دوره، به جای خلیفه، سلطان صاحب اقتدار بود و این اقتدار را بایست در چگونگی دفاع از جامعه در مقابل 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 به عنوان حکومتی مشروع تا عصر مدرن حاکمیتشان را ادامه دهند. نزد تشیع نیز شاخه‌های اسماعیلی و زیدی به تدریج با ازدست دادن پشوونه سیاسی، به سمت تکرار اندیشه‌های پیشین متمایل شدند. در مقابل، 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 به دست آورد و این امر با صفویان محقق شد.

### 1-5. تشیع امامیه

با سقوط اسماعیلیان ایران، عصر حاکمیت این شاخه شیعی به تدریج رو به زوال نهاد. با هجوم مغولان، امامیه به عنوان 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 به عنوان 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 برخورشان 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 به طول انجامید؛ بخش دوم که از صفویان شروع شد و تا مشروطه طول کشید. در دوره نخست، محقق حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و ... از فقهایی بودند که در زمینه امامت مطالبی نگاشتند. نگاه ایشان بیشتر در قالب کلام درباره مسئله امامت و تاحدوی وظایف امام بود؛ هرچند خواجه نصیرالدین بیشتر فیلسوف بود و نگاهش 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.<sup>17</sup> از فقهای این دوره که همزمان با سقوط بغداد در عرصه سیاست نظریه‌پردازی کرد و اقتدار حاکمان جدید را مشروع دانست، سید بن طاووس بود که در مراسم استفتای هلاکو، به جواز حاکم عادل کافر حکم داد. پس از او، علامه حلی کتاب *منهج الكرامه* را نوشت که بیشتر به بحث کلامی درباب 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 (مبتو، 1374: 367-368).

با روی کار آمدن صفویان، امامیه نیز مانند دو شاخه بزرگ دیگر شیعه، وارد عصر تجربهٔ 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 مستندی 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: ۱. دسته‌ای که همان معطلهٔ 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، 10/4002). ۲. دسته‌ای که درباب وظایف امام و امور حسیبه در زمان غیبت، به جواز

اجرای آن در شکلی محدود حکم دادند و به اصولی نام بردار شدند. با وجود این، فقهای دوره صفوی تغییراتی اساسی در عقیده به امام صورت ندادند (لمبتون، ۱۳۷۴: ۴۲۸) و این امر نشان از قدرت شاهان صفوی داشت.

سرآغاز تحول در اندیشه فقها در امور حسیبه به واسطه نزدیکی برخی از ایشان به حاکمان صفوی و در مواردی واکنش به ارتقای موقعیت پادشاه از سوی برخی محافل بود. در این دوره، ازلحاظ 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 انتسابی فقیهان در امور حسیبه یا «شرعیات» بود و حاکم عرف به سلطان مسلمان صاحب‌شوکت گفته می‌شد (کدیور، ۱۳۷۶: ۵۸-۵۹).<sup>۱۸</sup> 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، ۱۳۸۹: ۶۲-۶۶).

## 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 مستند خلیفه بود و اینکه سلطان وظایف خلیفه را می‌تواند انجام دهد (لمبتون، ۱۳۷۴: ۲۴۷). دومین واکنش به سقوط خلافت، یافتن علل آن بود؛ چنان‌که درمورد سقوط خلافت عثمانی نیز چنین امری صورت گرفت. برای نمونه، ابن‌تیمیه 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 ابن‌تیمیه، ابن‌خلدون و خنجی، تفکر سیاسی‌شان با سقوط خلافت عباسی و عصر بحران همراه شد و سعی داشتند تا با شیوهٔ 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 تحت الشاعع 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 به عنوان یک جریان معارض اندیشه سیاسی اهل سنت، همواره این اندیشه را به‌چالش می‌کشید. این حضور هنگامی که با تشکیل حکومت‌های شیعی آل بویه، فاطمیان و صفویان مورد توجه قرار گیرد، دغدغهٔ متفکران سیاسی اهل سنت را بیشتر نمایان می‌کند. نمونهٔ بارز این اندیشمندان، ابن‌تیمیه 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 ابن‌تیمیه نقش ایفا می‌کردند؛ چنان‌که کتاب *منهج السنة النبوية* را در رد *منهج الكرامة* حلی نوشت. نکتهٔ اساسی که در تفکر ابن‌تیمیه نمایان است، انسجام اهل سنت و جماعت در پرتو یک اندیشه سیاسی برتر یا همان «السياسة الشرعية» بود (ابن‌تیمیه، بی‌تا: 217). وی حکومت را مانند یک امانت به‌منظور راهبری جامعه می‌بیند. مانند فقهای سیاسی، او نیز تفسیری از آیه 59 سورهٔ نساء به‌دست می‌دهد که بازتاب شرایط سیاسی - اجتماعی آن روزگار است. درنظر ابن‌تیمیه، اولو‌الامر شامل دو صنف است: امرا و علماء 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 تسین حاکم نیست و در رساله‌اش خطاب به ملک‌ناصر بر آن تأکید می‌کند (ابن‌تیمیه، 1424). از نظر او، تشکیل امارت از واجبات دینی و قیام به دین جز با تشکیل آن میسر نمی‌شود (ابن‌تیمیه، بی‌تا: 217).

ابن‌خلدون یکی دیگر از نظریه‌پردازان در اندیشه سیاسی اهل سنت است که بیش از ابن‌تیمیه 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 اندیشهٔ ابن‌خلدون

به آسانی اندیشهٔ ابن‌تیمیه نیست. نظریهٔ سیاسی ابن‌خلدون شامل دو وجه است: در وجه نخست، اندیشهٔ سیاسی ابن‌خلدون به مثابهٔ یک امر تاریخی مطرح می‌شود و این جنبه از نظریهٔ وی را می‌توان در تحلیلش از نحوهٔ شکل‌گیری دولت‌ها مشاهده کرد (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۱۷۲). در وجه دوم، اندیشهٔ سیاسی وی به مثابهٔ 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، ۱۹۰-۱۹۱). ابن‌خلدون حاکم جامعه را همان اولو‌الامر می‌داند و در شرح آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء، اطاعت امام را بر تمام مردم واجب می‌شمارد (همان، ۱۹۳). از همین منظر دینی، او به بیان دیدگاه مذاهب شیعه درباب امامت می‌پردازد. هرچند به‌ظاهر ابن‌خلدون دغدغهٔ ابن‌تیمیه و خنجی را درباب حفظ انسجام جامعهٔ اهل سنت در مقابل دشمنان و مدعیان نداشت، اهتمام او به نحوهٔ 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 اندیشهٔ سیاسی اهل سنت در دورهٔ پیشامدرن دانست که هم تبیینی تاریخی و هم دینی از مسئلهٔ 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 رشتة تحریر درآورد. مهم‌ترین اثر سیاسی او سلوک‌الملوک است که در آن با ارائهٔ راه‌های متعدد انعقاد امامت در طول تاریخ اسلام و تکیهٔ خاص بر نظریهٔ استیلا، کوشید جامعهٔ اهل سنت را از بحرانی که به آن گرفتار شده بودند، نجات دهد. واقعیت روزگار نویسندهٔ - که همان قدرت‌گیری صفویان شیعه و تشیع جامعهٔ 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 غلاده باشد و با قهر سلطهٔ 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 (لمبتوون، ۱: ۳۰۳). وی مانند ابن‌تیمیه، سلطان را «ظل‌الله» خطاب می‌کند. این نوع نگاه به حاکم را نزد اکثر متفکران سنی که به مسئلهٔ حاکمیت نگاه دینی داشتند، می‌توان مشاهده کرد

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

## 6. نتیجه

اندیشه سیاسی نزد مسلمانان و در طول تاریخ اسلام دو دوره را شامل می شود: عصر سنتی و مدرن. در عصر نخست، اندیشه‌ورزی در حوزه اندیشه سیاسی معطوف به حوادث و وقایع درونی جهان اسلام بود؛ درحالی که در عصر مدرن اندیشه سیاسی تحت الشعاع عوامل بیرونی بهویژه مکاتب فکری غرب قرار گرفت. در دوره سنتی، جدای از عصر خلفای راشدین و بهویژه بحث سقیفه، متفکران مسلمان برای یافتن مصدق 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 مصدق 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، ازلحاظ 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 بهویژه از سوی اهل سنت بود. با حمله مغولان و سقوط خلافت عباسی دوره‌ای بحرانی در اندیشه اهل سنت سربرآورد و تحول نسبی در اندیشه شیعه رخ داد که در اصطلاح عصر پساعباسی خوانده شد. این دوره بهدلیل نزدیکی تشیع امامی و تصوف، به تشكیل حکومت صفوی انجامید و در جهان تسنن نیز اندیشه سیاسی متفکران مسلمان پاسخی سنتی به محیط بحران بود. با قدرت‌گیری سلاطین عثمانی در این دوره، شاهد خلیفه - سلطان‌هایی هستیم که تا عصر مدرن و چالش‌های جدید پیش روی متفکران مسلمان به طول انجامید. سرانجام در دوره اخیر، جهان اسلام با بحران برخورد مدرنیته و سنت مواجه شد و دیگر چاره‌جویی بحران با اتكا به سنت قابل حل نبود؛ درنتیجه جهان اسلام شاهد طرح

نظریات جدید سیاسی درجهت پاسخ به بحران پیش‌آمده بود. این جریان از اوخر 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 نظری معزله، شیعه و در مواردی صوفیه، عامل ورود اندیشه‌های این طیف به اندیشه سیاسی فقهاء و متكلمان بود (لمبتون، 1374: 24). اصطلاح غالب جمهور برگرفته از نوبختی است. ابوحاتم رازی (1382: 78) اصطلاح مرجهٔ را درباره مخالفان شیعه، با استثنای خوارج به کار می‌برد. شهرستانی (بی‌تا، 59) نیز اصطلاح «أهل 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، معزلیان از خلافت علی و فرقه مخالف خلافت علی؛ دسته اخیر نیز خود سه جریان شد: اصحاب جمل، اصحاب صفين و خوارج (نوبختی، 1404: 6-2).

5. درباب خوارج دو دیدگاه در کتب ملل و نحل دیده می‌شود: دیدگاه فرقه نویسان شیعه و دیدگاه ملل و نحل نویسان 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 على<sup>(۱)</sup> وخالفته بعد تحكيم الحكمين بينه وبين معاوية وأهل الشام وقالوا: لا حكم إلا الله وكفروا علينا<sup>(۲)</sup> وتبرؤا منه وأمرروا عليهم ذا الندية وهم المارقون، فخرج على على<sup>(۳)</sup> فحاربهم بالنهروان» (همان، 6). شهرستانی نیز درباره خوارج

می‌گوید: «كل 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 نام‌گذاری کرده است: 1. مارقه؛ 2. حروریه؛ 3. محکمه؛ 4. شرات؛ 5. خوارج که خود چندین فرقه شدند: اباضیه، صفریه، بیهسیه، ازازقه و نجدات و قعده.

7. «الختلفت الخوارج في كفر على والحكامين: فمنهم من قال: هو كفر شرك وهم الأذارقة، ومنهم من قال: هو كفر نعمة وليس بكفر شرك وهم الإباضية» (شعری، بی تا: 111).

8. از نظر ابوحاتم رازی (1382: 117)، شیعه کیسانی، زیدی و راضی را شامل می‌شود و سایر شاخه‌های شیعی از این سه گروه منشعب شده‌اند.

9. ابوحاتم رازی (همان، 81) از نام‌های پیروان تفکر ارجاء را «أهل سنت و جماعت» ذکر می‌کند و ایشان را به دو شاخه اصلی یعنی «صحاب حديث» و «صحاب رأی» تقسیم می‌کند. همچنین، او مرجنه را کسانی می‌داند که ابوبکر و عمر را برتر از علی می‌شمارند و در مقابل، تشیع برای کسانی به کار می‌رود که علی را بر شیخین برتری می‌دهند (همان، 78).

10. در مقابل این نظر، کسان دیگری ریشه معتزله را همان گروهی می‌دانند که از اظهار نظر خودداری کردند و عنوان معتزله سیاسی یافتند. از شمار اینان می‌توان به هانری کربن در تاریخ فلسفه اسلامی، حناالفاخوری در تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالرحمون بدلوی در تاریخ اندیشه کلامی در اسلام، نشار در نشاة الفکر الفلسفی، ابوزهره و... اشاره کرد (صابری، 1387: 1-126 / 1).

11. ابوحاتم رازی (1382: 150) معتقد است خرمیه، کوذلیه، مزدکیه، سندبادیه، محمره و دقولیه از شاخه‌های متعدد غالیان کیسانیه بودند که جزء غلات به شمار می‌آمدند 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 می‌نامد. این القاب را دو گروه بر یکدیگر اطلاق کردند و نام‌گذاری از خود ابوحاتم نیست.

13. مراد از انسجام، چارچوب ساختگرا کارکردگرایی انسجامی (*Integrative structural*) است که در جامعه‌شناسی مطرح می‌شود (ابوالحسن تنها بی‌تا: 64).
14. چنان‌که در این جمله ابوالحسن اشعری که به‌منظور بیان عقاید اهل حدیث و اهل سنت ذکر کرده است، می‌توان دید: «و يرون العيد و الجمعة و الجمعة خلف كل إمام بر و فاجر» (بی‌تا: 73).
15. لمبتون (1374: 197) ایام نگارش کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* را قبل از دوره عزلت و پس از *المستظر* به دانسته است.
16. سیف‌الدین آمدی (بی‌تا: 363) نیز هنگامی که سیاست زمانه خویش را تفحص می‌کند، در کتاب *غاية المرام فی علم الكلام* ذیل قانون هشتم بهویژه مقدمه آن، بحث از امامت را نه از اصول دین و نه از امور ضروری می‌داند؛ به‌گونه‌ای که مکلف را قادرت نباشد اعراض از آن و جهل به آن.
17. از نگاه کدیور (14: 1376)، 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 سید بن 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؛ درحالی که 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، 303: 1374؛ ابن‌تیمیه، بی‌تا: 213).

## منابع

- آمدی، سیف الدین (بی‌تا). *غاية المرام في علم الكلام*. مكتبة الشاملة. نسخة 3. 14.
- ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبدالحليم (1424ق). رساله إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار (من جامع المسائل: المجموعة الخامسة). المحقق محمد عزیز شمس. مکه: دار العالم الفوائد. www. shamela. ws. www. alwaraq. Com. نسخة 3. 14.
- (بی‌تا). *السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية*. دار المعرفة. مکتبة الشاملة. نسخة 3. 14.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (بی‌تا). *تاریخ ابن خلدون*. لبنان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ابوالحسن تنہایی، حسین (بی‌تا). درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی. چ 6. تهران: مرندیز - بهمن برنا. ویرایش فشرده.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (1382). *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (الزینه)*. ترجمه على آقانوری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابوزهره، محمد (بی‌تا). *تاریخ المذاهب الاسلامیة في السياسة و العقائد و تاریخ المذاهب الفقهیة*. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *مقالات الاسلامیین*. مکتبة الشاملة. نسخة 3. 23.
- شبی، کامل مصطفی (1982). *الصلة بين التصوف والتسبیح «العناصر الشیعیة فی التصوف»*. الطبعه الثالثه. بیروت: دار الاندلس.
- امین، احمد (1933). *فجر الاسلام*. مصر، قاهره: کلمات عربیه للترجمه والنشر.
- انصاری، حسن و امین استرآبادی. دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج 10. شماره مقاله 4002. صص 280-281.
- بغدادی، عبدالقاهر (1977). *الفرق بين الفرق و بيان الفرقۃ الناجیة*. الطبعه الثانية. بیروت: دار الآفاق الجديدة. مکتبة الشاملة. نسخة 3. 14.

- جاسم، فاخر (2008). *تطور الفکر السياسي الشیعی لدى الشیعه الإثنی عشری فی عصر الغیبیه*. أطروحة دکторاه فی العلوم السیاسیه. الأکادیمیه العربیه المفتوحه فی الدنمارک، إشراف د. عقیل الناصري.
- جلالی مقدم، مسعود. «اباضیه» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج 2. شماره مقاله 587. صص 309-332.
- زرگری نژاد، غلامحسین (بی‌تا). مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی در اسلام. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (بی‌تا). ملل و نحل. مکتبه الشاملة. نسخه 3.23.
- صابری، حسین (1387). *تاریخ فرق اسلامی (۱) فرقه‌های نخستین*. مکتب اعزاز، مکتب کلامی اهل سنت، خوارج. ج 4. تهران: سمت.
- طوسي، شیخ الطائفه (بی‌تا). *التیبیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی. دارالحیاء التراث العربی. مکتبه الشاملة. نسخه 3.23. www.shamela.ws.
- غزالی، محمد (بی‌تا). *فضائح الباطنیه و فضائل المستظہریه*. با کوشش و مقدمه عبدالرحمن بدوى. قاهره: دارالقومیه للطباعه و النشر.
- \_\_\_\_\_ (1423ق / 2003م). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. شرح و تحقیق و تعلیق الدکتوره إنصال رمضان. لبنان، بیروت: لطبعه والنشر والتوزیع.
- قادری، عبدالواحد (1389). «اندیشه سیاسی امام محمد غزالی براساس دو کتاب "المستظہری" 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*. [بی‌جا]: حقیقت.
- کدیور، محسن (1376). *نظریه دولت در فقه شیعه (اندیشه سیاسی در اسلام، ۱)*. تهران: نشر جعفریان. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- گلبرگ، إتان (بی‌تا). *کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او*. ترجمه سیدعلی قرائی و رسول جعفریان. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- گلجان، مهدی و مجید آزادچوری (1389). *چالش و پویش: سیر تاریخی ده قرن اندیشه سیاسی علمای شیعه (أخباری - اصولی)*. تهران: بنیاد اندیشه اسلامی.

- لمبتوون، آن.کی.اس (1374). دولت و حکومت در اسلام، سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم. ترجمه و تحقیق سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیهی. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مادلونگ، ولفرد (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 السلطانیه و الولایات الدینیه).
- محسن، نجاح (1385). اندیشه سیاسی معتزله (الفکر السياسي عند المعتزلة). ترجمه باقر صدری‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- نوبختی، حسن بن موسی (1404ق / 1984م). فرق الشیعه. بیروت: دار الأضواء. مکتبه الشاملة.

نسخه 3 .14