

فقه سیاسی اهل سنت

□ داود فیرحی

۱- رابطه زبان و اندیشه

فقه سیاسی بخشی از «علم مدنی» عام است که در احصاء علوم دوره میانه، با عنوان «فقه مدنی» تأسیس و شناخته شده است. فقه مدنی / سیاسی، قسیم «حکمت مدنی» است. معلم ثانی، فقه را، همانند فلسفه، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند و آنگاه فقه سیاسی را، در مجموعه فقه عملی، چونان دانشی معرفی می‌کند که با توجه به ویژگی‌های فرهنگی-زبانی جامعه اسلامی، به ارزیابی عمل سیاسی مسلمانان می‌پردازد، و با تکیه بر زبان‌شناسی-علم اللسان-عرب نصوص اسلامی را تفسیر می‌کند.

فقه سیاسی، از دیدگاهی که در این تحقیق اتخاذ شده است، مواجهه‌ای دو سویه با زندگی سیاسی و، نیز، وحی اسلامی از طریق زبان است. و بر خصلت زبانی فهم وحی، و تاریخ سیاسی اسلام توجه دارد. اهمیت فقه سیاسی از آن رو است که دانش فقه، به رغم همزیستی با فلسفه یونانی و اشراق ایرانی، همچنان، مهمترین فراورده فکری در تمدن اسلامی بوده، و تنها بنیاد روش شناختی و بی‌رقیب عقل اسلامی شناخته شده است. فقه از این لحاظ، در حوزه علم مدنی / سیاسی نیز، بی‌هیچ رقیب و منازعی، در مقام نخست نشسته و تأثیر نیرومندی بر سلوک سیاسی مسلمانان و بنابراین، بر شیوه اندیشیدن و آفرینش فکری آنان باز نهاده است.

بدینسان، برای پژوهش معرفت شناختی در دانش سیاسی اسلام، فقه اهمیت بسیار دارد و یگانه گستره‌ای است که تجربه سیاسی و دیدگاه‌های گوناگون مسلمانان در آن

تلاقی و دیدار می‌کنند. اما آنچه برای موضوع ما اهمیت دارد، نه بررسی دیدگاهها و مذاهب در فقه سیاسی، بلکه ارزیابی معرفت‌شناختی این دانش، از دیدگاه تحلیل‌گفتمان و به مثابه منظومه‌ای خود سامان است که در دوره میانه-عصر تدوین-نسبتی بین تاریخ و وحی برقرار می‌کند. به نظر می‌رسد که اتخاذ این دیدگاه، پرتویی بر تجربه سیاسی مسلمانان برافکنده و ساختار و قواعد عمل سیاسی در دوره میانه را توضیح می‌دهد.

بحث معرفت‌شناختی در فقه سیاسی،^(۱) یعنی در نظام این دانش و ابزارهای انتاج آن در فرهنگ اسلامی، لاجرم، رابطه زبان و اندیشه را در مرکز قرار می‌دهد. تحلیل‌گفتمانی بر تعدد فرهنگها چونان واقعه اساسی می‌نگرد و بر این نکته که هر فرهنگی بر پایه زبانی استوار است که دانش خود را از آن استخراج می‌کند، تأکید دارد. نظام عمومی دانش، و طبعاً دانش سیاسی در هر فرهنگی با نظام دانش در دیگر فرهنگها متفاوت است، و زبان در این تفاوت نقش اساسی دارد. درست به همین دلیل است که فقه سیاسی دستاورد خاص تمدن اسلامی نامیده شده است.

ظهور فقه و فقه سیاسی در تمدن اسلامی امری طبیعی بود، زیرا آنچنان که شرع در زندگی و اندیشه ما در ادوار نخستین اسلام رخنه و نفوذ کرده بود، کمتر در زندگی و اندیشه ملتی این تأثیر ژرف را نهاده و راه یافته است.^(۲) در چنین فضای فکری که همه نیروها و فعالیتهای علمی بر محور دین استوار بود، «حضور» و عمل نصوص دینی در زندگی سیاسی نیز ناگزیر می‌نمود. حجیت و مشروعیت زندگی سیاسی منحصر در نصوص (قرآن و سنت) بود، لیکن، نص دین که «ثابت» است، وظیفه‌ای «متغیر» داشت که عبارت از عمل در تاریخ و زمان بود. تنظیم عمل ثابت در متغیر، و چگونگی مواجهه نص با واقع در امتداد زمان و مکان، وظیفه و فلسفه اصلی فقه است. فقه سیاسی مجموعه‌ای از احکام شرعی است که از احتکاک نص با زندگی سیاسی برخاسته است.^(۳) همین امر سرآغاز مسئله‌ای است که ما را در این مقاله به خود مشغول نموده است؛ فقه سیاسی با کدام روش، و در قالب چه منظومه‌ای، به تولید این احکام پرداخت؟ اگر به اندیشه سیاسی مسلمین در عصر تدوین بنگریم، در خواهیم یافت که در دانش سیاسی نیز - به سان دیگر حوزه‌ها - فقه همان جایگاهی را دارد که فلسفه، و بنابراین فلسفه

سیاسی، در یونان داشت. همچنان که فلسفه یونانی بر بنیاد «منطق» و شیوه تفکر منبعث از آن استوار است، فقه اسلامی نیز به لحاظ روش شناختی، بر دو علم؛ زبان‌شناسی (علم اللسان) عربی و بویژه «اصول فقه» وابسته است. و چنان که محمد عابد الجابری، بدرستی اشاره می‌کند، اصالت فقه [سیاسی] و در نتیجه ویژگی عقل آفریننده و تولیدکننده آن، به این علم روش شناختی که در فرهنگهای پیش و پس از اسلام بی مانند است باز می‌گردد.^(۴) علم اصول فقه که بخشی از زبان‌شناسی عربی را نیز، ذیل عنوان «بحث الفاظ» شامل می‌شود، نخستین کوشش مسلمانان برای پدید آوردن قواعدی است که استنباط احکام زندگی از نصوص دینی و دیگر ادله را، تسهیل و امکان‌پذیر می‌کند، و با اندک تفاوتی، در مذاهب مختلف اسلامی کاربرد وسیع دارد.

هر دو مذهب شیعه و سنی، به رغم تفاوت در مبانی و برخی منابع استنباط، در تدوین اصول فقه سهم مهمی به عهده گرفتند و همه توان فکری خود را در توسعه این دانش بکار بستند، عصر غیبت کبری (۳۲۹هـ)، بویژه تا زمان شیخ طوسی (م ۴۶۰هـ) عصر تدوین و دوران تأسیس اصول فقه شیعی به همت شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ الطائفه است.^(۵) لیکن، اندیشمندان اهل سنت و در رأس آنها محمدبن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴هـ) سالها قبل از شیعیان به تدوین اصول فقه پرداختند. جابری در ارزیابی جایگاه شافعی در عقلانیت اسلامی دوره میانه می‌نویسد:

«بی‌آنکه بخواهیم از اهمیت مشارکت اصولیانی که پس از شافعی ظهور کردند در بارورسازی و نظام مند سازی این علم بکاهیم، باید بگوئیم که با این همه، قواعدی که صاحب «رسالة» وضع کرد بنیاد و ساختار کلی این علم روش شناختی به شمار می‌رود. اهمیت «قواعدی» که شافعی وضع کرد در تکوین عقل عربی اسلامی کمتر از اهمیت «قواعد روش» دکارت در تکوین اندیشه فرانسوی و بطور کلی عقلانیت مدرن اروپایی نیست. بنابراین، باید از این «قواعدی» که بنیانگذار آن چیزی بود که می‌توان آن را «عقلانیت عربی / اسلامی» نامید آگاهی یافت و آن را شناخت.»^(۶)

فقه و فقه سیاسی اهل سنت، علاوه بر کاوشهای روش شناختی شافعی که در اصول

فقه او ارائه شد، نتیجه تأملات کلامی - معرفت شناختی ابوالحسن اشعری نیز می باشد که در مجموع، بنیاد دو گانه فقه سیاسی سنی در دوره میانه را شکل می دهند. اگر «رساله» شافعی هم نهاد تلاشهای اهل سنت در قلمرو فقه است، «الأبانه» اشعری نیز چنین وظیفه ای را در عرصه عقیده به انجام رسانده است. بدینسان، عقلانیت سیاسی سنی از تلاقی دو وجهی روش شناسی شافعی و معرفت شناسی اشعری زاده و گسترده شده است. جابری در مقایسه فراورده فکری این دو اندیشمند اهل سنت می نویسد:

«راست آن است که، کتاب «الأبانه عن اصول الدیانة» ابی الحسن اشعری که به گفته ابن خلدون راه حل میانه ای را در کلام اسلامی پیش گرفت، از بنیاد و اساس، همان محتوای «الرساله» محمد بن ادریس شافعی را حکایت می کند و باز می نماید... آری، هر چند که مضمون بیان این دو واحد نیست، و یکی از «قواعد روش» و دیگری از «قواعد عقیده و معرفت» سخن می گوید، اما این اختلاف نه تنها فارق بین آن دو مرد نیست، بلکه آنها را کنار هم می نهد: پس قواعد روش شناختی که شافعی تقریر کرده است، از درون معطوف به همان قواعد اعتقادی است که اشعری توضیح می دهد، و کاملاً برعکس، قواعد اعتقادی که اشعری تقریر کرده، همان قواعدی است که از درون متوجه قواعد روش شناختی و مورد نظر شافعی است.»^(۷)

روشن است که شیوه حاکم بر تفکر اشعری، همان الگوی شافعی در فهم نصوص دینی است. و بنابراین، ما در تحلیل گفتمانی از فقه سیاسی اهل سنت، تنها با روش واحدی مواجه هستیم که به دو وجه متفاوت بیان شده است. یعنی فهم نص قرآنی در درون دایره زبان شناسی عرب که عقل سیاسی از زمان صحابه تا دوره میانه در زمینه آن جریان داشته و، چنانکه خواهد آمد، از تاریخ به عرصه دانش ارتقاء پیدا کرده است. فقه سیاسی، آنچنان که اندیشه شافعی نشان می دهد، تلاش در فهم نص دینی در گستره درون زبانی است و باید در درون نص و به میانجی زبان راه حلها را جستجو کند. به این لحاظ که احکام نص لاجرم از الفاظ نص استنباط می شود، اصول فقه شافعی نیز از مقدمات زبان شناختی و بحث در الفاظ و انواع آنها و اقسام دلالت آنها آغاز می شود: قواعد و اصول

شافعی به رغم اینکه در استنباط احکام، تنها بر نص قرآنی تکیه می‌کند، لیکن با توجه به لوازم روش شناختی و معرفت‌شناختی، منظومه‌ای از دانش و عقلانیت اسلامی را تأسیس می‌کند که عمدتاً «منظومه‌ای غیر نصّی و سلفی» است. در سطور ذیل، به ارزیابی این منظومه فکری از دیدگاه شافعی و اشعری می‌پردازیم.

۲- شافعی و روش‌شناسی فقه سیاسی

اشاره کردیم که فقه سیاسی اهل سنت، بعنوان یک دانش، فرآورده‌ای زبانی و فرهنگی است که با توجه به شرایط امکان‌ناشی از ساخت قدرت در دوره میانه، شکل گرفته، و به اعتبار خصلت ذاتی دانشها، توانایی تولید و باز تولید دارد.^(۸) فرآورده‌ای است که شکل گرفت، اما از همان لحظه زایش با بهره‌گیری از قوانین تولید دلالت، در تعبیر و بازسازی فرهنگ و زبان سیاسی نیز شرکت جست و توانست فرهنگ سیاسی «معیار» در جامعه اسلامی را تولید و تعیین نماید.

شافعی با تأسیس اصول فقه، بنیاد روش شناختی فقه و فقه سیاسی را با تمام ویژگیها و نتایج آن تدارک نمود. او که در جدال دو سویه بین معتزله و مرجئه از یک طرف، و نزاع قومی (شعوبی) عرب و فارس از سوی دیگر قرار داشت - نزاعی که سرانجام شکل دینی گرفته و حول تأویل نصوص دین تمرکز یافت - نظامی روش شناختی ارائه کرد که مهمترین و «اصیل‌ترین» تجربه فقهی - سیاسی اهل سنت، تا کنون، بر آن استوار بوده است. اصول فقه شافعی در تفسیر «نص اسلامی»، و استخراج احکام سیاسی، اساساً بر زبان‌شناسی عرب استوار بود و سپس، در چهار اصل؛ کتاب، سنت، اجماع و قیاس تنظیم شده بود. ترتیب این اصول توسط شافعی بگونه‌ای است که دائماً اصل لاحق بر اصل سابق استوار است و در حالیکه ابزاری برای فهم اصل پیشین است، مشروعیت خود را به عنوان «منبع تشریح» از همان اصل ما قبل خود اکتساب می‌کند. بنابراین، کتاب خداوند بعنوان نص اولی و پایه است که با استناد به زبان‌شناسی عرب «فهم و تفسیر» می‌شود. اما الفاظ مجمل و غیر مّصرح قرآن توسط «سنت» پیامبر (ص)، تفسیر می‌گردد. یعنی؛ سنت، نص دوم و مفسری است که حضورش برای فهم بخشهایی از قرآن ضروری است و در

عین حال، مشروعیت خود را از قرآن می‌گیرد. شافعی با چنین استدلالی سنت را همپایه قرآن قرار می‌دهد و برای تقویت سند و دلالت سنت، به تأسیس اجماع می‌پردازد. اجماع در نظر شافعی، ضمن آنکه جزء مقوم و ضروری سنت است، مشروعیت خود را از سنت می‌گیرد. سرانجام، قیاس / اجتهاد، آخرین ابزار شافعی برای استنباط احکام سیاسی از نص مرکب از اصول سه‌گانه سابق است. این منظومه روش شناختی به گونه‌ای «ساخته» شده است که لاجرم، سبب تحویل «غیر نص» به مجال «نص» می‌شود.^(۹) و «عمل تاریخی» صحابه را، همپای نص قرآن ارتقاء داده و به منبع استنباط احکام بدل می‌کند. چنین نتیجه‌ای اگر در احکام فردی اسلامی نیز اشکال نمی‌داشت، در دایره فقه سیاسی معضلات مهمی ایجاد کرد که در همین مقاله اشاره خواهد شد. به هر حال، کالبدشناسی اصول فقه شافعی چگونگی تحویل «غیر نص» یا عمل تاریخی صحابه، به «نص» را در فقه سیاسی دوره میانه نشان می‌دهد.

عناصر منظومه شافعی

شافعی چنانکه گذشت، نخستین مؤسس عقلانیت فقهی، و بنابراین، فقه سیاسی در تمدن اسلامی است که با عنوان «اندیشه وسطیة» در جهان سنی شناخته شده است. قبل از او، تأملات در استنباط احکام، در دو شیوه متوازی و افراطی جریان داشت؛ یکی افراط در عقل‌گرایی و قول به «رأی»، و دیگری افراط در تحقیقات نقلی و تصلب بر «حدیث». همین دوگانگی سراسر قرن دوم و آغاز قرن سوم هجری را به عرصه منازعات تعصب‌آمیز اصحاب رأی و حدیث بدل کرده بود. راه حل شافعی به این مشکل، که نتایج فکری - سیاسی گسترده‌ای هم داشت. ابداع روش شناسی ویژه‌ای است که بتواند جامع بین رأی و حدیث، و «عقل» و «نص» باشد. وهمچنان بین وحی اسلامی و زندگی [سیاسی] متغیر پیوند نماید.^(۱۰)

روش شافعی به رغم آنکه «راه وسط» نام گرفت، اما منظومه‌ای آفرید که در دستگاه فقه - فکری آن، هر چند عقل و وحی، هر دو، حضور داشتند، اما رأی تابع نص، و امری در جه دوم بود. شافعی نه تنها عقل را در دایره نص محصور نمود، بلکه با تقلیل کارکرد

آن به قیاس شرعی، استنباط احکام سیاست را صرفاً به «نص»، بعنوان یگانه منبع احکام شرع محدود کرد. این روش شناسی که با حذف استقلال عقل، نص را بر تمام زندگی سیاسی، در همه دورانها، زمانها و مکانها، فراگسترده بود، نتایج دوگانه‌ای داشت؛ نخست آنکه با تغییر وضعیت احکام سیاسی از «عدم مغایرت با شرع» به گزاره ایجابی «لزوم موافقت با نص و شرع»، تأکید نمود که جزئیات زندگی سیاسی می‌بایست منطبق با حکم شریعت باشد. بدین سان، شافعی هیچ حوزه «مسکوت عنه» و خارج از دایره نص برای انسان مسلمان باقی نگذاشت.^(۱۱) ثانیاً، شافعی برای استخراج این همه احکام ایجابی، منابعی را شناسایی و ارزیابی نمود که نخستین آنها قرآن است. به نظر شافعی، حجیت تمام احکام و رفتارهای سیاسی، سرانجام به نص قرآن بر می‌گردد، اما فهم قرآن نیز، بنا گذر، به منابع دیگری نیازمند است که شافعی به تفصیل به ارزیابی آنها پرداخته است.

۱- قرآن

شافعی به سان همه مسلمانان «نص قرآن» را در صدر شیوه‌های تعقل سیاسی قرار می‌دهد، اما برای آشکار ساختن معنا و احکام آن در زندگی سیاسی، روش شناسی ویژه خود را پدید می‌آورد. نخستین گام او در پژوهش از نص قرآن کشف دلالت زبانی آن در قلمرو زبان عربی است و چنین می‌اندیشد که معنای «نص» منحصرأ در حوزه ساختارهای نحوی زبان عرب نهفته است. به نظر شافعی، «هویت» نص قرآنی بگونه‌ای است که بین لفظ و معنی تلازم دارد، و به این لحاظ که معنای نص در جامه الفاظ عربی پیچیده است، تفکیک معنای آن از زبان شناسی عرب، و خصوصاً روایت قریش ناممکن می‌نماید.^(۱۲) شافعی، بدین ترتیب، سازوکار هرگونه اشراف نص بر مشکلات سیاسی در گذشته، حال و آینده جامعه اسلامی را بر عربی بودن قرآن و قواعد زبان شناختی آن استوار می‌کند و می‌نویسد:

«من با شرح این مطلب آغاز کردم که قرآن به زبان عربی، و نه غیر آن، نازل شده است: زیرا هیچ کس نمی‌تواند با جهل به زبان عرب و کثرت و جوه، و جمیع معانی و ویژگیهای این زبان، به علم مکنون در کتاب خدا آگاه بوده و همه معانی آن را آشکار سازد. و کسی که آشنا به این زبان باشد از بسیاری اشتباهها که ممکن است بر غیر آشنا

به زبان عربی رخ دهد، مصون می ماند.»^(۱۳)

شافعی، بین «شامل بودن» کتاب خداوند بر حقایق و احکام زندگی و گستره زبان عربی، رابطه و تلازم برقرار می کند، و چنانکه ابوزید اشاره می کند، تفسیر قرآن را چنان شاق می داند که جز بر انسان عربی در حد ناممکن می نماید.^(۱۴) قریشی بودن در فهم معنای وحی - که خود به زبان قریش نازل شده - چنان مهم است که شافعی فهم قریش از نص را بهترین فهم و بنابراین سیادت قریش را لازمه دین درست می داند. شافعی در باب سیاست قاعده ای دارد که؛ «لاسیاسة الاما وافق الشرع».^(۱۵) یعنی در جامعه اسلامی هیچ سیاستی نیست جز اینکه موافق شریعت باشد. و چون فهم قریش بهترین فهم از شریعت است، لاجرم قرشی بودن حاکم، تنها و مهمترین شرط و لازمه خلافت خواهد بود، هر چند که این شرط با غلبه و شمشیر تحقق یابد. عبدالحسین علی احمد در اشاره به این مطلب می نویسد:

«اما خلافت در نظر شافعی منحصر در قریش است. هر چند که قرشی با زور و شمشیر غلبه نماید. به نظر شافعی، هر قرشی که با شمشیر بر مسند خلافت نشیند و مردم بر او اجتماع نمایند، او خلیفه مشروع است و... هرگونه مخالفت با وی از مصادیق بدعت خواهد بود.»^(۱۶)

شافعی در مدرسه فقهی خود قواعد زبان شناسی عربی را، مرادف منطق یونانی، و مبنای دانش فقهی - سیاسی دوره میانه قرار می دهد. این موضع روش شناختی دقیقاً به این معنی است که با وجود قواعد زبانی عرب، دانش سیاسی مسلمانان نیازی به منطق و تفکر عقلی استوار بر آن ندارد. ابو سعید سیرافی در توضیح مطلب اضافه می کند که؛ «نحو همان منطق است که از زبان عربی برخاسته است و منطق نیز همان نحو است که با لغت یونانی مفهوم شده است.»^(۱۷) چنین دیدگاهی که فضای بسیار گسترده ای بر مبادی لغوی و ساختار نحوی زبان عربی باز می کند، لاجرم حضور منطق و مبادی عقلی در منظومه شافعی را محدود می نماید و روش شناسی او را صبغه سلفی و گذشته نگر می بخشد. زیرا، ابتدای دانش سیاسی صرفاً بر «نص»، و از این چشم انداز که نص در درجه اول بر الفاظ و دلالت های آن در گستره فرهنگی و زبانی قریش و حجاز «بنا» شده

است، به ضرورت، «نص و وحی» را با دو ویژگی اساسی زبان ملازم می‌کند؛ یکی «محدود بودن» و دیگری «اقلیمی و قومی بودن».

منظور از «محدود بودن» زبان، قابلیت شمارش و پایان پذیری الفاظ و دلالت‌های آن است. و «اقلیمی» بودن از آن رو است که با توجه به رابطه زبان و تفکر، و اینکه هر قومی به همان سان که سخن می‌گوید، اندیشه می‌کند، همواره فکر را به نشان جغرافیا و تاریخ زادگاه آن ممه‌ور و معطوف می‌کند. بدین ترتیب، تلاش در آشکار سازی معنای «نص» در قلمرو زبان عربی، از توانایی وحی در مواجهه با دیگر زبان‌ها و زمان‌ها در زندگی سیاسی فرو کاسته یا بکلی آنرا متوقف می‌کند. و نیز، نص را در دایره تعبیری حاکم بر زبان و فرهنگ حجاز محصور می‌نماید. زیرا قوانین نحو و معانی الفاظ عرب به منزله «نظامی» زبانی هستند که بالذات در آگاهی جمعی عرب - خصوصاً حجاز و قریش - وجود دارد و دیگر مردمان چون قادر به کسب این «ملکه» نیستند، در بهترین حالت «مستعرب» بوده و از درک حاق معانی نص ناتوان خواهند بود.^(۱۸) به هر حال شافعی با چنین اندیشه‌ای است که بحث روش شناختی خود در «رساله» را از عربی بودن قرآن شروع می‌کند و بین عربی بودن نص و عرب‌گرایی سیاسی دوره میانه نسبتی وثیق قائل می‌شود.

خلاصه استدلال شافعی این است که؛ اولاً، دانش سیاسی مسلمانان مبتنی بر «نص و وحی» است؛ و ثانیاً، عربی بودن جزء جوهری در بنیاد نص می‌باشد، لیکن نه هر لهجه عربی، بلکه لهجه حجاز و قریش که لهجه فصیح شناخته شده است.^(۱۹) شافعی با این استدلال ناگزیر است که تمام احکام سیاسی را از نص قرآن بدست آورد. وی در مراجعه به نص، نخستین چیزی که ملاحظه می‌کند تقسیم نازل شده‌ها به دو قسم است؛ نخست آنچه که حکم صریح و معین دارد؛ و دوم، آن بخشی از قرآن که حکم صریح و معین ندارد. از همین جا مشکل شافعی شروع می‌شود. وی که هرگز نمی‌اندیشد قرآن حکمی از احکام سیاسی را - بعنوان بخشی از زندگی انسان - مسکوت بگذارد، لاجرم نتیجه می‌گیرد که بسیاری از احکام سیاسی در همان بخش غیر مّصرح قرآن مکنون است. اما شافعی چگونه می‌توانست این بخش از قرآن را به سخن آورده و معانی و احکام پنهان

آن را کشف نماید؟ وی برای حل مشکل دو مسیر متفاوت و مکمل را طی می‌کند؛ یکی اجتهاد زبان شناختی در کشف دلالت الفاظ قرآن و، به این ترتیب، پژوهش گسترده در ادبیات عرب؛ و دوم، طرح این پرسش که آیا قرآن، مرجع دیگری را بعنوان مرجع مفسر برای بخش غیر مصرح خود معرفی کرده است یا نه؟ پاسخ شافعی البته مثبت است. او از خود قرآن، لزوم مراجعه به سنت پیامبر (ص) برای تفسیر و تأویل بخشهای غیر مصرح و مورد مناقشه را، به مثابه یکی از احکام صریح قرآن بدست می‌آورد. در آیه ۵۹ سوره نساء آمده است:

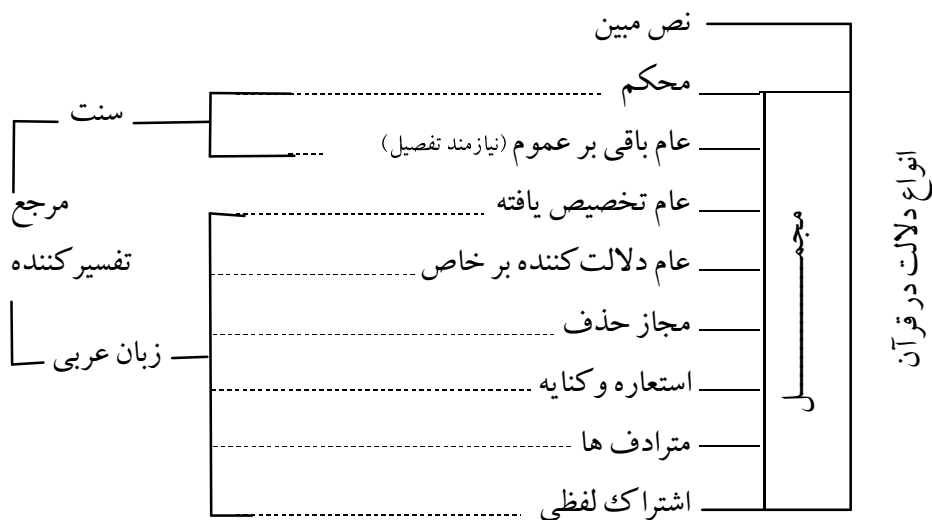
«یا ایها الذین آمنوا، اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، فان تنازعتم فی شئیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و احسن تأویلاً»

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا، پیامبر و اولی الامر از خودتان اطاعت کنید و هرگاه در چیزی منازعه کردید به خدا و پیامبر ارجاع دهید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این بهترین و نیکوترین تأویل است.»

شافعی راه حل روش شناختی خود را پیدا کرده است. برای او اطاعت از حاکم سیاسی مسلمانان (اولی الامر) واجب است، اما کیفیت این حاکم و ساز و کار و شرایط استقرار و عمل حاکم، از جمله بخشهای غیر مصرح قرآن است که برای آشکار ساختن آنها می‌بایست به رسول خدا (ص) و طبعاً «سنت» پیامبر مراجعه کند. شافعی در جمع بندی دیدگاه خود درباره قرآن می‌نویسد:

«مجموع آنچه خداوند برای خلق خود در کتابش آشکار نموده... به چند وجه است؛ بخشی عبارت از آن چیزی است که به نص و تصریح بیان فرموده، مثل بیشتر واجبات از قبیل نماز و زکوة و حج و روزه و... و قسمتی که در آن حکم صریحی نیامده، به سنت رسول الله (ص) ارجاع داده شده و در کتاب خود [قرآن] اطاعت از سول (ص) را واجب کرده، و حکم رسول را منتهی به حکم خود نموده است... و سرانجام قسمت سوم را به اجتهاد خلق و گذار کرده و آموزش و کسب اجتهاد بمنظور فهم این بخش از قرآن را به انسانها واجب کرده است.»^(۲۰)

اما اجتهاد، چنانکه خواهد آمد، مطلق رأی بر اساس ضوابط عمومی عقل برای استنباط احکام شرع نیست، بلکه نوعی قیاس شرعی - غیر منطقی - است که با ارجاع مسائلی که حکم آنها در نص تصریح نشده، به موارد مَصْرَح قرآن، موجب مقایسه و سرایت حکم مسئله مصرح به غیر مصرح می‌شود. اما اکنون، اگر موقتاً از روش قیاس شافعی که نوعی تعقل تنک مایه در آن نهفته است، صرف نظر کنیم، بخش عمده اجتهاد مورد نظر شافعی به تمرین و تخصص در قواعد زبان عربی اختصاص دارد که اجتهاد و کسب ملکه آن برای غیر عرب - بنابر مبنای شافعی - در حد غیر ممکن است. بدین سان، آشکار سازی دلالت‌های غیر مَصْرَح قرآن، و تفسیر و تأویل آنها نیازمند یکی از این دو چیز است؛ یا «سنت» و یا «زبان عربی». و قلمرو نص مصرح و مبین تنها به حوزه‌ای از آیات قرآنی محدود می‌شود که بنا به تفاهم عرفی، معنای آن بر احدی پوشیده نیست.^(۲۱) نمودار زیر نسبت این دو مرجع تفسیر کننده با نص (متن) قرآن را نشان می‌دهد:^(۲۲)



۲- سنت

قطع نظر از زبان‌شناسی عربی که علم پایه در استنباط احکام سیاسی است، سنت

دومین منبع پس از قرآن است که از یک سو مشروعیت خود را از قرآن می‌گیرد و از طرف دیگر، مهمترین مفسر بخشهای غیر مَصْرَح و مجمل قرآن است. شافعی، چنانکه گذشت، با استناد به قرآن، و خوب اطاعت از سنت پیامبر (ص) را مورد تأکید قرار می‌دهد و آنگاه در تقسیم محتوای سنت می‌نویسد:

«...کسی از اهل دانش را سراغ ندارم که در تقسیم سنت پیامبر (ص) به وجوه سه گانه ذیل مخالفت نماید؛ نخست آنکه در قرآن نص آشکار نازل شده و رسول خدا (ص) نیز مثل همان نص کتاب را بیان کرده است. دوم آنکه در قرآن بخشهایی بصورت اجمال وارد شده و سنت پیامبر (ص) به تبیین معنای مراد آنها پرداخته است. این دو وجه هرگز مورد اختلاف اندیشمندان مسلمان نیست.

اما وجه سوم؛ آن دسته از سنن پیامبر (ص) که ناظر به هیچ نص آشکار و یا مجمل در کتاب خدا نیست [و این همان بخش از سنت است که در امکان و حجیت آن بعنوان منبع احکام بین اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد]: گروهی معتقدند که حق خدا دادی پیامبر است که در موارد غیر منصوص در قرآن به وضع سنت بپردازد. گروه دیگر چنین می‌اندیشند که پیامبر (ص) جز در مواردی که اصل آن در کتاب آمده است [یعنی وجه دوم] و رسول خدا مکلف به تبیین آنها است. نمی‌تواند سنتی را وضع نماید.... و سرانجام گروهی عقیده دارند که تمام سنت پیامبر (ص) - حتی وجه سوم - نوعی الهام ربانی است که بر قلب او القاء شده و در بیان و رفتارش تجلی نموده است و سنت او همان حکمت مورد اشاره در قرآن است که به قلب پیامبر (ص) القاء شده است.» (۲۳)

شافعی خود به دیدگاه اخیر و گروه سوم تعلق دارد. و در مخالفت با دیدگاه دوم که با تکیه بر «بشر بودن» پیامبر (ص) به نوعی بر تفکیک بین نقش و آثار الهی و بشری او تأکید دارد، (۲۴) تمام سنت پیامبر (ص) را چونان حکمتی می‌داند که خودگونه‌ای وحی است و بصورت الهام بر قلب پیامبر (ص) القاء شده است. وی در رد کسانیکه وحی بودن سنت را انکار می‌کنند، افزود؛ «رسول خدا (ص) هیچ چیزی را جز به وحی واجب نکرد. هر چه گفت از وحی گفت و با تکیه بر وحی به وضع سنت پرداخت.» (۲۵)

اما سنت در صورتی می‌توانست کار ویژه خود را بعنوان مفسر قرآن یا منبع مستقل دانش سیاسی انجام دهد که از سوی مرجع ثالث حمایت و تقویت شود. به عبارت دیگر، سنت که مفسر قرآن و بعضاً منبع مستقل است برای رمزگشایی و آشکار ساختن معنای خود، نیازمند منبع سومی است که اولاً سند روایتها و حدیث‌ها را «توثیق» و قابل اعتماد نماید و سنت را به پایه کتاب برکشد؛ و ثانیاً، احکام غیر مصرح و اختلافی سنت را تفسیر و تأویل نماید. شافعی در روش شناسی خود، «اجماع» را به همین منظور تأسیس می‌کند و کوشش می‌کند ضمن استدلال به مشروعیت آن از قرآن و سنت، اجماع را برای تفسیر آنها استخدام نماید.

مطابق روش شناسی شافعی، اطاعت از حاکم (اولی الامر)، چنانکه قرآن اشاره دارد، واجب است اما تفصیل شرایط حاکم و کیفیت استقرار آن در این مقام، هرگز در قرآن نیامده است. در سنت پیامبر (ص) نیز توضیح چندانی درباره امامت و رهبری سیاسی - بنا به اعتقاد اهل سنت - وجود ندارد. فقط یک حدیث، و آن هم درباره نسب قریشی حاکمان در جامعه اسلامی، از حضرت رسول (ص) نقل شده که فرموده است؛ «الائمة من قریش». به نظر شافعی، حدیث فوق که تمام تفسیر سنت از اولی الامر و ساحت سیاست است، با تقسیم امت اسلامی به اقلیت قریش و اکثریت غیر قریش، امامت را به قریش اختصاص می‌دهد و بنابراین تفصیل مهمی در باب عموم اولی الامر است. لیکن به این لحاظ که در ذیل عنوان «قریش» جماعت زیادی گرد آمده‌اند که با چنین صفتی شناخته می‌شوند، لاجرم برای تفصیل در قریش و تمیز حاکمان و غیر حاکمان از قریش، نیاز به خصوصیات و ساز و کارهای دیگری است که در سنت حضرت رسول (ص) - بنا بر مبنای اهل سنت - سخنی درباره آنها وجود ندارد.^(۲۶) در روش شناسی شافعی، تفصیل این اجماع و کشف ساز و کارهای استقرار فردی از قریش در قدرت سیاسی، به سومین منبع این منظومه فکری، یعنی اجماع موکول شده است و بدین ترتیب، بیشتر منابع دانش سیاسی در اهل سنت، نه بر کتاب و سنت، بلکه بر اجماع صدر اسلام محدود گردیده است. در سطور ذیل با ارزیابی این نکته در دستگاه روش شناختی شافعی، به آثار و نتایج آن در فقه سیاسی دوره میانه می‌پردازیم.

۳- جایگاه اجماع در فقه سیاسی

اجماع در روش‌شناسی شافعی، به رغم ابهامی که دارد، مهمترین منبع دانش سیاسی تلقی شده است. فقه سیاسی اهل سنت، چنانکه گذشت، دانشی مبتنی بر نص است. اما نص قرآن، و نیز سنت پیامبر (ص) که مفسر کتاب است، کمتر سخن صریح در باب سیاست دارند. روش‌شناسی شافعی، برای تفصیل این اجمال، و به سخن در آوردن و آشکار کردن ناگفته‌های آنها، به اجماع، بویژه در عصر صحابه پناه می‌برد. شافعی با استناد به آیه ۱۱۵ سوره نساء* به حجیت و مشروعیت اصل اجماع - بخصوص اجماع مسلمانان اوایل - در سیاست شرعی حکم می‌کند، و آن را بر اجتهاد و تعقل مسلمانان در دیگر زمانها، تقدم و اولویت می‌دهد.^(۲۷) عبدالسلام محمد الشریف در تحلیل رأی شافعی در این باره می‌نویسد:

«اجماع از منابع اصلی... و معتبر در اجتهاد فقهی است و بنابراین،... هرگاه در واقعه خاصی [از جمله سیاست] حکمی اجماعی بویژه در عصر صحابه یافت شود، همان حکم با محل اجماع که مورد عنایت و مبتلا به آنان هم بوده تطبیق داده می‌شود. و چنانکه شافعی می‌گوید، اجماع صحابه ناشی از قیاس یا اجتهاد [عقلی] آنان نبود زیرا آنان هرگاه اجتهاد می‌کردند، هرگز به اتفاق نظر و عمل نمی‌رسیدند. بدین سان، هر جا که حکمی از اجماع [صحابه] در هر موردی وجود دارد، هرگز مجالی برای اجتهاد نخواهد بود. اجماع سبیل مومنان است.»^(۲۸)

فقره فوق، تمام اندیشه شافعی در مرجعیت اجماع صحابه در سیاست شرعی دوره میانه را نشان می‌دهد. وی چنانکه نقل شده، «رأی صحابه را بهتر از رأی ما برای ما می‌داند. صحابه در علم و اجتهاد و تقوی و عقل برتر از ما هستند و... دیدگاه‌هایشان برای ما شایسته‌تر و از رأی ما نسبت به ما سزاوارتر است.»^(۲۹) به نظر شافعی، رأی و رفتار اجماعی صحابه، نه از راه تعقل مستقل در مصالح عامه که خود منشاء اختلاف است، بلکه از فهم آنان از قرآن و سنت، و نیز شناخت بی واسطه از حضرت رسول (ص)، ناشی

* - و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین، نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيراً (نساء / ۱۱۵).

شده است. بنابراین، اجماع که مفسر اصول و کلیات کتاب و سنت در دانش سیاسی است، قلمرو فراخی از رفتار صحابه در دولت مدینه و اندکی پس از آن (۴۰-۱۱هـ) را شامل می‌شود که تماماً برای مسلمانان متأخر حجیت شرعی دارند. اجماع صحابه، نه بر اجتهاد عقلی، بلکه بر اساس نص استوار است؛ بعضی از این اجماع مفسر نصوصی هستند که لفظ و منطوق آن نیز به ما رسیده است، و برخی دیگر مفسر نصوص مسکوت هستند که منطوق آنها از ما غایب است ولی محتوی و مضمون آنها برای صحابه مسلم و حاضر بوده است. و صحابه بدون آنکه نیازی به انتقال این مستندات به متأخرین باشد، بر مبنای آنها عمل نموده‌اند.^(۳۰)

روش‌شناسی شافعی، با مقدمات فوق، عمل صحابه را از موقعیت اجتماعی-تاریخی آن جدا نموده و با لغو تاریخت فهم صحابه، اجماع صحابه را به نص دین که معنی و دلالت ثابت و فرا تاریخی دارد تحویل نمود. اجماع صحابه نیز نه تنها همپایه سنت گردید، بلکه عین آن تلقی شد. با این تفاوت که سنت پیامبر(ص) احادیث و روایاتی است که از خود پیامبر(ص) نقل شده است، ولی اجماع صحابه حکایت غیر مسموع و مسکوت مانده همان سنت است که در گفتار و کردار صحابه آشکار شده است. و به این لحاظ که اجماع مشروعیت مستقل دارد، مسکوت ماندن و نقل نشدن سند عمل صحابه هرگز از حجیت آن برای متأخرین نمی‌کاهد.^(۳۱)

شافعی از یکسوی، اجماع را در دل سنت قرار می‌دهد و طبعاً مفهوم سنت را تا عرفها و عادات و تقلیدهای سیاسی صحابه از فرهنگ سیاسی ایران و روم گسترش می‌بخشد و از طرف دیگر، با حذف تاریخت عمل صحابه، ابعاد زمانی و اقلیمی اجماع را تباه می‌سازد. عمل صحابه و نظم سیاسی مبتنی بر روابط قدرت در مدینه را که خود محصول سلطه قریش و احتجاج‌ها و منافع متعارض بود، الگوی زندگی سیاسی آیندگان قرار می‌دهد. جوهر اجماع که شافعی تأسیس می‌کند، فاعلیت تاریخ یا «گذشته» در فقه سیاسی است و موجب مرجعیت الزامی نسلی بر دیگر نسل‌ها است که مرجعیت صحابه را بر دیگر مسلمانان، در زمانها و مکانهای مختلف تحمیل می‌کند. در این روش‌شناسی، مادام که حکمی از صحابه در زندگی سیاسی وجود دارد، هرگز نمی‌توان به اجتهاد و

تأویل مستقل اقدام نمود. چون صحابه اجماع‌های زیادی در امور سیاسی، از شیوه‌های تعیین خلیفه تا نظام مالی و اداری جامعه داشته‌اند، فقه سیاسی دوره میانه لاجرم باید تمام توصیه‌ها و راه‌های مسائل خود را از درون همین اجماع‌ها جستجو کند و با وجود آنها مجالی برای قیاس و اجتهاد نخواهد بود.^(۳۲)

۴- قیاس / اجتهاد

شافعی اجتهاد را عمدتاً مساوی و منحصر در قیاس می‌داند؛ یعنی الحاق احکام تصریح نشده در منابع سه‌گانه (قرآن، سنت و اجماع) به احکام صریح و آشکاری که شبیه یا نزدیک به علت آنها هستند. بدین ترتیب، هر چند قیاس چهارمین منبع سیاست شرعی در نظر شافعی است، اما با سه منبع پیشین تفاوت جوهری دارد. در حالیکه سه منبع فوق، قلمرو احکام واقعی (ظاهری و باطنی) بوده و اثبات‌کننده احکام سیاسی هستند، قیاس منحصر در اکتشاف احکامی است که گرچه پنهان و مستورند، اما بالفعل در نصوص سه‌گانه وجود دارند. قیاس ناظر به احکام ظاهری و خطاپذیر است که شافعی آن را «حکم بدون احاطه» می‌نامد، و در مقابل، احکام ناشی از سه منبع پیشین را «حکم با احاطه» معرفی می‌کند.^(۳۳)

قیاس در اندیشه شافعی، هر چند پایه اجتهاد اهل سنت در احکام معقول و غیر عبادی است، اما به لحاظ ویژگی‌هایی که دارد، دامنه عقل و آزادی را بسیار محدود می‌کند. اجتهاد قیاسی، به این لحاظ که دائماً بر اصول ثابت شریعت؛ یعنی کتاب، سنت و اجماع استناد می‌کند، وظیفه عقل را صرفاً در افزودن بر شماره افعال حرام و ممنوع در قلمرو سیاست محصور می‌کند و در مقابل مسائل جدید ناشی از زمان و مکان موضع می‌گیرد. قیاس شافعی هرگز نمی‌تواند عقل عملی را وارد زندگی سیاسی بکند و طبعاً نظام سیاسی را به تناسب تحولات تاریخی بازسازی نماید. برعکس، محدود کردن عقل به تطبیق و تنفیذ احکام مّصرح سیاسی در دیگر مواردی که فاقد احکامی از قرآن، سنت و اجماع است، از مهمترین کار و ویژه‌های قیاس در روش‌شناسی شافعی است که گذشته‌گرایی و تّصلب موجود در این منظومه را بیشتر تقویت می‌کند. شافعی در یک جمع بندی از

روش‌شناسی ابتکاری خود و نیز دانش منبعث از آن می‌نویسد؛

«دانش [و بنابراین دانش سیاسی] از دو وجه حاصل می‌شود؛ اتباع و استنباط. اتباع عبارتست از تبعیت از کتاب [قرآن]، و اگر حکمی در آن یافت نشود، سپس سنت پیامبر (ص)، و اگر در سنت نیز حکمی پیدا نشود، پس قول عامه از گذشتگان [اجماع صحابه] که احدی مخالف آن نمی‌شناسیم. پس اگر چیزی در منابع سه‌گانه فوق نبود با قیاس بر اساس کتاب خدا، و سپس قیاس بر سنت رسول (ص) و سرانجام با قیاس بر قول عامه سلف [صحابه] که هیچ‌کس مخالف آن نیست، به تولید دانش می‌پردازیم. هیچ سخنی جز از طریق قیاس روا و مجاز نیست، و هرگاه کسانی که توانایی کاربرد قیاس را دارند، دچار اختلاف نظر شوند، لازم است که هر کسی بنا به اجتهاد و رأی خود عمل کند و نمی‌تواند از اجتهاد دیگران که مخالف اجتهاد خود او است، تبعیت نماید.» (۳۴)

فقره فوق، و دیگر مطالبی که از شافعی آوردیم، ماهیت دانش سیاسی بر خاسته از روش‌شناسی او را نشان می‌دهد. شافعی برای تولید دانش سیاسی، مراحل هفتگانه و هرمی شکلی را ترسیم می‌کند که به ترتیب اعتبار، از کتاب خداوند شروع شده و به ضعیف‌ترین آنها، رأی و استنباط، ختم می‌شود. این مراحل هفتگانه عبارتند از:

کتاب ← سنت پیامبر (ص) ← اجماع صحابه ← قیاس بر کتاب
 ← قیاس بر سنت ← قیاس بر اجماع ← اجتهاد به رأی

به نظر شافعی، هر فقیه و دانشمندی که صلاحیت صدور حکم و فتوا در سیاست دارد، ناگزیر است که در پژوهش خود از خلال این مراحل هفتگانه عبور نماید. در غیر این صورت، حکم و فتوای او حجیت شرعی نخواهد داشت.^(۳۵) طبیعی است که در این روش‌شناسی، عقل معطوف به زمان و مکان اهمیت اندکی دارد، و با توجه به محدودیت‌هایی که در سطور گذشته، درباره حضور قرآن و سنت در دانش سیاسی، اشاره کردیم، فقه سیاسی اهل سنت عمدتاً زیر سلطه حیات صحابه قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، روش‌شناسی شافعی با توجه به الزامات ساختاری آن، زندگی سیاسی صحابه را از

محدودیت‌های تاریخی و هرمنوتیکی آن جدا نموده و به الگوی اصلی دانش و زندگی سیاسی مسلمانان در همه تاریخ مبدل نموده است. منظومه روش شناختی شافعی، مفروضات مهمی دارد: عقل را تماماً خاضع و مطیع شرع، و بویژه «اجماع صحابه» در دانش سیاسی می‌کند. و آنگاه که به نظریه قیاس تمسک می‌کند، از بنیاد نسبت به وجه تاریخی زندگی سیاسی دچار غفلت می‌شود.

قیاس شافعی چهار مقدمه اساسی دارد: ۱- فرض یک علت یا معنای معقول در احکام سیاسی که عنصری ثابت، غیر تاریخی و تغییرناپذیر در انسان و سیاست است. ۲- تأسیس یک حالت و مصداق «اصلی» که در اینجا همان «زندگی و تصمیمات سیاسی صحابه» است. ۳- تأسیس یک حالت یا مصداق «فرعی» که در نظام شافعی ناظر به «زندگی سیاسی دیگر مسلمانان [غیر صحابه] در دیگر زمانها و مکانها» است. ۴- تطبیق و سرایت احکام و الگوی زندگی سیاسی اصل بر فرع، و الزام بقیه مسلمانان بر تبعیت و اطاعت از جزئیات نظام سیاسی صحابه بعنوان حکم شرعی، که هرگونه سرپیچی از آن مستلزم عصیان شارع و حرام تلقی شده است. این گونه سلوک فقهی برای داوری درباره احکام سیاسی که به صراحت از آنها در قرآن و سنت ذکر شده به میان نیامده، نتایج مهمی در فقه سیاسی اهل سنت ایجاد نموده است. اما قبل از پرداختن به این نتایج، طرح یک پرسش از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت اساسی دارد؛ منظومه شافعی که منتهی به فقه سیاسی گذشته‌گرا شده است، چه توجیه معرفت‌شناختی دارد؟ شافعی به چه دلیل بر «تقدم شرع بر عقل» حکم نموده است؟ و چرا باید تجربه سیاسی صحابه را بر تمام مسلمانان و در تمام تاریخ جاری و ساری نمود؟ تفسیر معرفت‌شناختی این پرسش را از خلال اندیشه‌های ابوالحسن اشعری جستجو می‌کنیم.

۳- اشعری؛ مبانی کلامی دانش سیاسی

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان این نکته را درک نمود که چرا نظریه‌پردازی برای «سیاست» در میان اهل سنت جز با شافعی، و بر مبنای روش شناسی او، آغاز نشده بود. زیرا شافعی، واضع اصول فقه، و بلکه «قواعد روش» برای اندیشه سنی، اصول تفکر را در

چهار چیز منحصر نمود؛ کتاب، سنت، اجماع و قیاس. در قلمرو سیاست، که فاقد هرگونه نص صریح از کتاب و سنت است، اجماع و قیاس دو اصل اساسی تلقی می‌شوند که ستون نظریه اهل سنت در خلافت را تشکیل می‌دهند. بنابراین، گذشته سیاسی اعتبار قانونی پیدا می‌کند، و توجیه رویدادهای کنونی نیازمند استمداد از تأویل تجارب گذشته می‌گردد و فرایند بازسازی گذشته ضرورتی حیاتی می‌شود. متکلمان و فقیهان اهل سنت، این بار، برای اثبات مشروعیت تاریخی خلافت، نه به رویدادهای تاریخی به شیوهٔ تاریخ نگاران ابن قتیبه در «الامامة و السياسة»^(۳۶) بلکه به «اجماع» توسل نمودند؛ اجماع صحابه بر پذیرش ابوبکر، «اجماع» بر استخلاف و جانشینی عمر توسط او؛ همچنانکه توانستند قضایای خلافت را با مسائل شریعت، و در نتیجه، اکنون را با گذشته «قیاس» کنند. و بدین سان، «اجتهاد» که شافعی آن را عمدتاً برابر و مرادف قیاس قرار داد، کلید گشایش درهای فرو بسته در سیاست گردید و از این میان رفتار صحابه و مواضع سیاسی آنها در موقعیت «اصل» آرمانی قرار گرفت که تقلید از آن الزام شرعی یافت. ابوالحسن اشعری، در استحکام مبانی کلامی این منظومه، نقشی سرشار از معنا و دلالت داشت.^(۳۷)

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴هـ) نخستین و مهمترین متکلم سنی است که گفتمان اهل سنت درباره سیاست و امامت را تکمیل نموده است. آراء اشعری برای موضوع ما اهمیت ویژه‌ای دارد؛ نه تنها به این خاطر که اساس و بنیادی است که نظریه سیاسی اهل سنت بر پایه آراء او استوار است، بلکه همچنین به این دلیل که اشعری وظیفه کلام سیاسی را در قانون‌گذاری و تشریح بر اساس گذشته منحصر ساخت: چیزی که دانش سیاسی اهل سنت را زندانی این توجیه گذشته گرایانه نگه می‌دارد و ماندگار می‌کند، بگونه‌ای که مردم برای حل مشکلات روزمره زندگی سیاسی خود، همواره چالشهای گذشته را زنده می‌کنند و در آن وارد می‌شوند.

اشعری کوشید با پشتیبانی کلامی از دستاوردهایی که از اصول چهارگانه شافعی در سیاست امکان پذیر شده است، مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات کند. او تنها به کتاب و سنت بسنده نمی‌کند، بلکه می‌خواهد همه اصول اربعه را بسیج کند تا بر صحت «سیاست گذشته» و اصالت و مشروعیت آن گواهی دهد. بدین ترتیب، صاحب «الابانه»

آن چه که صاحب «الرساله» نیاورده بود، تکمیل کرد. وی بنیادهای نظریه اهل سنت را در دانش سیاسی استوار ساخت و مواضع سیاسی پیشین آنان را با تکیه بر «اصول» شافعی نظریه مند نمود و کلام سیاسی را تشریح بر مبنای گذشته و قانونمندی آن معنی کرد.^(۳۸) اشعری همه این طرح عظیم را در قالب چهار مرحله استدلال کرد و به انجام رسانید که در سطور ذیل به اجمال اشاره می‌کنیم:

۱- تقدّم نقل بر عقل

ترجیح نقل بر عقل و اولویت نص نازل شده اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه، مهمترین اصل معرفت شناختی اشعری است که بر تمام کتاب «الابانة عن اصول الدیانه» سایه انداخته است.^(۳۹) وی که متأثر از محمدبن عبدالوهاب جبائی بود و سالها مشرب اعتزالی داشت، در سن چهل سالگی و بدنبال یک تحرک فکری، به عقاید سلفی گرایش پیدا کرد. اینکه اشعری مطلقاً پیرو مذهب اهل حدیث شد یا بین اهل سنت و معتزله به نوعی جمع نموده و به تعبیر ابن خلدون راه میانه را برگزید، پرسشی است که همواره در داوری نسبت به اشعری طرح شده است.^(۴۰) اما آنچه از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت دارد، تلاش اشعری در شکستن شوکت عقل‌گرایی در زندگی سیاسی از طریق بازسازی و تأکید بر اصول سلفی است که بر تقدّم نص - قرآن، سنت و اجماع - بر هر نوع روش‌شناسی متکی بر عقل انسانی استوار است.^(۴۱)

اشعری دانش سیاسی را نه بر پایه استدلال عقلی، بلکه بر مبنای «اتباع» از نصوص دینی قرار می‌دهد که از مواجهه مستقیم و بدون هرگونه پیش‌زمینه فکری به آن نصوص حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، اعطای صدارت و تقدّم بر نص بمنظور کشف مضمون سیاسی آن از چشم انداز فهم لغوی و ظواهر الفاظ عرب. به نظر او، تنها به این طریق می‌توان بر احکام درست شریعت و حلال و حرام آن در زندگی سیاسی دست یافت.^(۴۲) اشعری در فصل نخست «الابانة» با اشاره به دیدگاه کلی خود می‌نویسد:

«قولی که بدان قائل هستیم، و دیانتی که به آن تدین داریم، عبارت

است از: تمسک به کتاب خدا، و سنت پیامبرمان (ص)، و آنچه که از بزرگان

صحابه و تابعین و ائمه حدیث روایت شده، ما به آنها اعتصام نموده و چنگ

زده ایم. و نیز به آنچه ابو عبدالله احمد بن حنبل... قائل است و بدان وسیله
حق را آشکار و گمراهی را دفع کرده و روش و منهاج اهل سنت [را توضیح
داده است. (۴۳)]

اندیشه تقدّم نقل، و لزوم «اتباع» دانش سیاسی از نصوص، عموماً در مقابل خرد
گرایان جامعه اسلامی دوره میانه طرح شده که مشهورترین آنها معتزله بودند و بر لزوم
تقدم عقل بر نقل تأکید داشتند. معتزله و نیز جناح عقل‌گرای مذهب شیعه، تفسیری عقلی
از امامت و سیاست داشتند و با تکیه بر ملاک عقل، نه تنها عمل صحابه را مبنا و معیار
سیاست شرعی نمی‌دانستند، بلکه بسیاری از گفتارها و کردارهای سیاسی آنان را مورد
انتقاد و تردید قرار می‌دادند. (۴۴) دفاع ابوالحسن اشعری از تقدم شرع، در واقع، دفاع از
اولویت و مشروعیت عمل صحابه، چونان مفسران کتاب و سنت در عرصه سیاست بود.
شیوه استدلال اشعری را، اما با صراحت و انسجامی بیشتر، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸هـ) دنبال
نمود.

ابن تیمیه، برای اینکه از نفوذ عقل در زندگی سیاسی مؤمنان برای همیشه
جلوگیری کند، به یک اصل اشاره می‌کند که برای اهل حدیث اهمیت فراوان دارد. او
می‌گوید: هیچگاه انسان مؤمن واقعی نخواهد بود مگر اینکه نسبت به پیغمبر اسلام (ص)
ایمان جازم داشته باشد. ایمان جازم نیز چیزی است که در آن هیچ قید و شرطی نباشد.
یعنی اگر کسی سخن پیغمبر (ص) را تنها در صورتی بپذیرد که بر خلاف عقل صریح
نباشد؛ چنین شخصی هرگز مؤمن واقعی نخواهد بود. (۴۵) ابن تیمیه در جای دیگر، گامی
فراتر می‌رود و حتی عقل معارض نقل را اصلاً عقل نمی‌داند. وی که همانند اشعری و
شافعی، عمل صحابه را مفسر کتاب و سنت و بنابراین جزئی از سنت می‌داند، درباره
نسبت عقل و نص می‌نویسد:

«و بطور خلاصه؛ نصوص ثابت از کتاب و سنت، هرگز معارض معقول بین و
آشکار نیست. و هیچ چیز نمی‌تواند معارض آنها باشد مگر اینکه در او اشتباه و
اضطراب وجود داشته باشد. آنچه که حق بودنش معلوم است [یعنی نصوص]،
نمی‌تواند مورد تعرض چیزی از معقول واقع شود که در آن تردید و اضطراب بوده، و

شبهه‌ای در حقانیت آن وجود دارد.

بلکه بعنوان یک قضیه عام و کلی می‌گوئیم که: نصوص ثابت از رسول (ص) هرگز معارض با صریح معقول نیست تا اینکه بگوئیم عقل مقدم بر آن است یا نه؟ و هر آنچه معارض آن نصوص است، نه عقل، بلکه شبهات و خیالات است که بر مبنای معانی متشابه و الفاظ مجمل استوار هستند، و هرگاه تفسیر و تبیین شوند معلوم میشوند که شبهه سوفسطائی هستند و نه برهان عقلی.»^(۴۶)

ابن تیمیه، چنانکه فقره فوق نشان می‌دهد، عقل معارض نص و از جمله عمل صحابه در عرصه سیاسی را اصلاً عقل نمی‌داند، بلکه او هام و خیالاتی می‌شمارد که جامه عقل پوشیده‌اند. ابن تیمیه با استناد به شیوه احمد بن حنبل، که اشعری نیز همورا مقتدای خود می‌دانست، هرگونه مخالفت با عمل و تفسیر صحابه را مخالفت با کتاب و سنت، و بنابراین معارض با «عقل سلیم» تلقی می‌کند. به نظر او، اگر کسی بگوید که صحابه در تأویل حتی یک نص از کتاب و سنت دچار خطا شده‌اند، آشکارا با عموم صحابه و تابعین به نزاع برخاسته است؛ زیرا آنان خود، گفته‌اند که معنای درست نصوص را می‌دانند. ابن تیمیه، سپس، به سخن بعضی از صحابه که مدعی بودند علت نزول و فلسفه تمام آیه‌های قرآن را می‌دانند، اشاره می‌کند و آنان را نمونه‌ای از جمع انبوه صحابه معرفی می‌کند که او مجال اشاره به آحاد آنان را ندارد. ابن تیمیه که اکنون، مرجعیت صحابه و تقدم تفسیر آنان بر دیگر تفسیرها را بر جسته نموده است، می‌افزاید: «ما نسأل اصحاب محمد [ص] عن شیء الا و علمه فی القرآن، ولكن علمنا قصر عنه؛ ما از اصحاب محمد [ص] از چیزی سؤال نمی‌کنیم مگر آنکه علم آن در قرآن موجود است و لکن عقل و دانش ما [بر خلاف صحابه] از دسترسی به آن کوتاه و ناتوان است.»^(۴۷)

۲- فعل انسان و مسئله «کسب»

نظریه اشعری درباره تقدم شرع بر عقل، در زندگی سیاسی، لاجرم داوری در «افعال انسان» را در مرکز اندیشه او قرار می‌دهد. وی که بر حسن و قبح شرعی افعال معتقد است، بر آن است که همه افعال سیاسی بندگان، مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جز اکتساب ندارد. بعبارت دیگر، فاعل حقیقی همه افعال سیاسی، خداوند است و

انسان تنها کسب کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان [مثلاً حاکم یک جامعه] ایجاد می‌کند. مقصود از کسب نیز تعلق «قدرت و اراده بندگان» است به فعلی که، در واقع، از جانب خداوند مقرر و ایجاد می‌شود.^(۴۸)

اشعری به رغم آزادی محدودی که به اراده انسانها نسبت می‌دهد، بیشتر به نظریه جبر در افعال سیاسی معتقد است. اراده و مشیت الهی را، بدون هیچ قید و شرط آن در زندگی سیاسی، مطلق دانسته و می‌گوید: خداوند حق دارد که برخی از انسانها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد و از میان آنان تنها برخی را که «می‌خواهد» مورد ملامت و تقیح قرار دهد. بدین ترتیب، هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم، یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان دآوری عقلی نمود زیرا که مشروعیت افعال آنان نه در ذات فعل، بلکه در خواست و قدرت خداوند نهفته است و قابل ارزیابی با ملاکهای حسن و قبح انسانی نمی‌باشد.^(۴۹)

ابوالحسن اشعری، به این لحاظ که افعال سیاسی را ناشی از قدرت و استطاعت انسان نمی‌داند، ایمان را نیز صرفاً مساوی تصدیق و اقرار به خدا و رسول (ص) می‌داند که ربطی به عمل ندارد. و چون ارتکاب ظلم به عنوان یک فعل سیاسی، موجب خروج از ایمان نمیشود، عدالت و مشروعیت حاکم را به مقیاس اعمال آنها نمی‌توان سنجید.^(۵۰) چنین اندیشه‌ای که آزادی و مسئولیت سیاسی انسان را تباه می‌کند، در عین حال برای منظومه اشعری در تأمین عدالت و مشروعیت صحابه، و بویژه خلافت قریش، اهمیت زیادی دارد. و به رغم تناقضات و رفتارهای غیر قابل تعقل آنان، سلطه صحابه و قریش را بر تمام سر نوشت سیاسی مسلمانان تعمیم و سرایت می‌دهد. به نظر او، همه صحابه رهبرانی هستند که از خطا و لغزش مصون هستند و از اتهام در دین مبرا بوده و مورد ستایش خداوند و رسول (ص) می‌باشند و به همین لحاظ الگوی عمل سیاسی دیگران خواهند بود.^(۵۱) در سطور ذیل به تفصیل این نظریه می‌پردازیم.

۳- عدالت صحابه

اهل سنت در تعریف صحابی اختلاف نظر دارند. احمد بن حنبل، رئیس مذهب حنبلی که بسیار مورد توجه اشعری است، صحابی پیامبر (ص) را شامل هر کسی از

مسلمانان می‌داند که حداقل یکماه یا یک روز یا یک ساعت با پیامبر اسلام (ص) همنشین شده یا حتی لحظه‌ای او را دیده باشد. لیکن برخی دیگر مشارکت در حداقل یک جنگ (غزوه) یا مصاحبت یک ساله با حضرت رسول (ص) را شرط صحابی بودن می‌دانند. (۵۲)

به هر حال، همه اهل سنت بر عدالت صحابه تأکید دارند و چنین می‌اندیشند که خداوند و پیامبرش (ص) صحابه را تزکیه کرده و بر عدالت آنها گواهی داده‌اند و بنابراین، لازم است که هر گونه اعمال و رفتار سیاسی آنان را که ممکن است منافی عدالت آنان تلقی شود، تأویل و توجیه نمود. این اندیشه که مخالف مبنای معتزله و امامیه درباره صحابه است، بنیاد تفکر اشعری و از مقومات ساختاری برای فکر سیاسی سنی محسوب می‌شود. اشعری باب چهاردهم «الابانة» را با این عبارت شروع می‌کند که؛ «خداوند بر مهاجرین و انصار، و سابقین در اسلام، و نیز اهل بیعت رضوان، ثنا و ستایش می‌کند و قرآن در موارد بسیاری به مدح مهاجر و انصار پرداخته است.» (۵۳)

ابوالحسن اشعری، سپس از «اجماع» همین جماعت که مورد ستایش قرآن است، سخن گفته و از اجتماع آنان بر خلافت ابوبکر و دیگر خلفای اسلام حجت می‌آورد و بطور کلی، مشروعیت خلافت اسلامی را تمهید می‌کند. وی در مواجهه با اختلاف نظرها و جنگهای صحابه با یکدیگر، به مفاد نظریه کسب استناد می‌کند. طبق این نظریه، اختلاف در افعال صحابه هرگز به عدالت آنان خدشه نمی‌زند؛ زیرا فعل سیاسی صحابه نیز، همانند دیگر افعال انسانها خارج از قدرت آنان بوده و تابع مشیت خداوند بوده است؛ و از سوی دیگر، چون خداوند و پیامبر (ص) به حقانیت و بهشت صحابه شهادت داده‌اند، لاجرم باید همه افعال و اجتهادهای سیاسی آنان را مشروع دانسته و بر اطاعت دیگر مسلمانان از آنها حکم نمود. وی در پایان «الابانة» می‌نویسد:

«و اما آنچه میان علی و زبیر و عایشه رضی الله عنهم اجمعین گذشت از سر اجتهاد و تأویل بود و علی امام است و همه آنان اهل اجتهاد بودند. و شهادت پیامبر (ص) بر بهشت رفتن صحابه، حاکی از آن است که همه آنان در اجتهاد خودشان بر حق و راستی بوده‌اند. و همچنین آنچه بین سید ما علی و معاویه رضی

الله عنهما واقع و جریان یافت، همه از سر تأویل و اجتهاد بوده است.

و همه صحابه رهبران مصون از خطا و غیر قابل اتهام در دین هستند که خدا و رسولش جمیع آنان را ستایش نموده و ما را به تعبّد در تعظیم و پیروی از آنان دستور داده و از عیب جوئی و تنقیص احدی از آنان پرهیز داده‌اند.»^(۵۴)

اشعری، با چنین استدلالی، صحابه را بهترین مردمانی می‌داند که خداوند برای مصاحبت پیامبرش (ص) برگزیده و لزوم ستایش و ولایت همه آنان را مقرر فرموده است. تأکید بر عدالت صحابه و لزوم سکوت درباره مشاجرات موجود در بین آنان از اصول اعتقادی اشعری محسوب می‌شود.^(۵۵) پیشوای کلام سنی در تکمیل منظومه فکری و معرفت‌شناختی خود، به نظریه دیگری تحت عنوان «تصویب» اشاره می‌کند که از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت بسیاری داشته و نقش مهمی در زندگی سیاسی مسلمانان بر جای گذاشته است. در ذیل، به اجمال، به این نظریه نیز اشاره می‌کنیم و آنگاه نتایج این منظومه فکری را در دانش و زندگی سیاسی اهل سنت بررسی خواهیم کرد.

۴- تصویب در اجتهاد

اشعری و دیگر علمای اهل سنت، اجتهاد در علوم شرعی را از شرایط امامت در جامعه اسلامی می‌دانند. و ابو حامد غزالی، هر چند، رتبه اجتهاد را ضروری و اجتناب‌ناپذیر در حاکم اسلامی نمی‌داند، اما بلحاظ اهمیت اجتهاد در زندگی سیاسی، مراجعه و پیروی حاکم از اجتهاد اهل علم را لازم می‌داند.^(۵۶) بدین سان، هرگونه تعریف از قلمرو و ماهیت اجتهاد، نقشی مهم در ساختار و تمامی زندگی سیاسی ایفاء می‌کند. مسلمانان در اجتهاد در شریعت، و از جمله سیاست شرعی، اختلاف دارند؛ شیعیان قائل به خطاپذیری احکام اجتهادی در سیاست شرعی هستند و چنین می‌اندیشند که خداوند در هر مسئله از مسائل سیاست شرعی، تنها یک حکم دارد که ممکن است اجتهاد مجتهدین مؤدی به آن باشد و یا به خطا رود. بر عکس، اهل سنت به «تصویب» در احکام سیاست شرعی و عدم خطاپذیری در این احکام عقیده دارند. به نظر اهل سنت، خداوند به تعداد آراء مجتهدین حکم دارد. و گویی که قلمرو آراء اجتهادی در سیاست شرعی را بعهد مجتهدان و دانشمندان گذاشته و هر آنچه محصول اجتهاد آحاد

مجتهدین است، مساوی حکم خداوند تلقی شده است.^(۵۷) به نظر می‌رسد که علت اختلاف نظر شیعه و سنی در این باره، به عقل‌گرایی و اخذ عقل در مقدمات استنباط احکام سیاسی در شیعه، و نیز طرد عقل از مبانی اجتهاد سنی بر می‌گردد. ابوالحسن اشعری، که در سطور گذشته به دیدگاه او در کاستن از اهمیت عقل در سیاست شرعی اشاره کردیم، با تکیه بر تقدم نقل بر عقل، به تصویب آرای اجتهادی فقهاء و حاکمان می‌پردازد و می‌نویسد:

«هر مجتهدی بر حق است و همه مجتهدان نیز در راه صواب قرار دارند.

اختلاف آنان در اصول نیست، بلکه به فروع احکام بر می‌گردد.»^(۵۸)

سخن اشعری، تعبیری کلامی از ماهیت اجتهاد در روش‌شناسی شافعی است. وی نیز، چنانکه گذشت، به تصویب آرای اجتهادی در سیاست و امارت نظر دارد و با اشاره به اختلاف خلفای راشدین در تقسیم‌غنایم (به طور مساوی یا بر اساس تفاضل نسب و سابقه در اسلام) بویژه بر ضرورت اختلافات مجتهدین و در عین حال، حقانیت آراء و اعمال همه آنان در زندگی سیاسی تأکید می‌کند.^(۵۹)

اکنون، و بطور کلی، می‌توان گفت کلام و قواعد معرفت‌شناختی اشعری، توجیه و تفسیر همان قواعد روش‌شناختی است که شافعی در اصول فقه بکار بسته بود. به عبارت دیگر، هر چند زمان اشعری بعد از شافعی است و بطور منطقی، معرفت‌شناسی مقدم بر روش‌شناسی است، اما تقدیر چنان است که همواره روش‌شناسی‌ها قبل از تأملات معرفت‌شناختی و منطقی بازسازی شده آن به ظهور برسند و به لحاظ تاریخی - و نه منطقی - تقدم داشته باشند. اشعری آرای اهل سنت را در باب امامت سامان داد و «عقاید سلف» را بازسازی نمود. بدین سان، قواعد اعتقادی اشعری به توجیه کلامی همان روشی پرداخت که شافعی یکصد سال قبل وضع کرده و به اجراء گذاشته بود.^(۶۰)

از این لحاظ، اهمیت مکتب اشعری از دیدگاه پژوهش حاضر در این است که این مذهب، و بنیانگذار آن ابوالحسن اشعری، موفق شد تا عمده تجارب تاریخی و تأملات نظری جهان‌تسنن را در مجموعه‌ای منسجم از نظریه کلامی - فقهی جذب کند و آشتی دهد و بدین سان، خشت‌های متفرق تجارب و سنن فقهی را در خدمت معماری کلامی

خود در آورد. بنیاد نظریه اشعری بگونه‌ای بود که به رغم حفظ جایگاهی اندک برای عقل در فقه سیاسی، به ضرورت به جانب «اهل حدیث» تمایل داشت. با تأسیس چنین مبنایی، تجارب تاریخی-سیاسی صحابه و فقهای سلف در حوزه ادله احکام قرار گرفتند و تعارضات آنها موجب تعارض در استنباط احکام سیاسی گردید؛ و نوعی از نظم سیاسی را باز تولید کرد که اقتدار و تغلب وجه غالب آن بود. در سطور آینده به دستاوردها و نتایج این نوع فقه سیاسی می‌پردازیم.

۴- دستاوردها و نتایج

آنچه در این مقاله گذشت، کوششی بود برای استقراء و جمع آوری عناصر گفتمانی فقه سیاسی اهل سنت، از خلال آرای شافعی و اشعری، و به مثابه مجموعه‌ای گذشته‌گرا و منسجم. اهل سنت در قلمرو فقه و فقه سیاسی مذاهب زیادی داشتند و باید هم چنین می‌بود، اما بر خلاف منطق تکثیرگرایی فقهی، که زاده عرف فقهاتی، و بعدها، نظریه ابوالحسن اشعری بود، فقاقت سنی در عمل راهی را تجربه کرد که بازوان پر قدرت خلافت تمهید نموده بود. تأثیر قدرت سیاسی در ساختار مفهومی فقه سیاسی اهل سنت بیشتر و مستقیم‌تر از دیگر حوزه‌های فقهی بود.

در باره رابطه قدرت حاکم و دستگاههای فقهی، مطالعات چندی صورت گرفته است. از جمله این بررسی‌ها کتاب کوچکی است با عنوان «نظرة تاریخیة فی حدود المذاهب الاربعة» که توسط احمد تیمور پاشا تألیف شده و نویسنده «ادوار فقه» آن را ترجمه و در همین کتاب منتشر کرده است.^(۶۱) محمود شهابی خود نیز می‌نویسد:

«اگر کسی بخواهد بر چگونگی وضع تفقه و اجتهاد در هر عهده‌ی اطلاعاتی کامل به هم برساند ناگزیر باید بر اوضاع و احوال دستگاه حاکمه و بر طرز فکر و عمل و علاقه و ایمان کسی که در رأس دستگاه قرار یافته و زمام حکومت بردین و دنیای مردم را به دست گرفته اطلاع پیدا کند. این آگاهی هر چه کامل‌تر و دقیق‌تر باشد، باعث از ادوار فقه و ناظر در تحولاتی که آن را پیش آمده بهتر و روشن‌تر به... علل بسط و قبض تفقه و عوامل پیشرفت یا وقفه و رکود، یا تأخر و سقوط، یا انحراف و قصور آن بیش‌تر آشنا

وواقف می‌گردد.» (۶۲)

نویسنده، «ادوار فقه»، به منظور توضیح بیش‌تر درباره تحولات فقه سنّی، قسمت زیادی از جلد سوم کتاب را به تحولات خلافت اموی و عباسی اختصاص می‌دهد. تتبع وسیع وی در معرفی سلسله «فقیهان تابعی» در مدینه، مکه، یمن، کوفه، شام، مصر، بصره، و خراسان نشان می‌دهد که در ابتدای پیدایش فقه، مذاهب فقهی اهل سنت بسیار متکثر بوده و تقریباً هر شهر و دیاری فقیه یا فقیهان صاحب مشربری داشته است. اما به تدریج، و با سپری شدن دور فقه‌های تابعی، برخی از مذاهب در بلاد دیگر غلبه و گسترش یافت و به جز چهار مذهب بزرگ و موجود، دیگر مذاهب فقهی دست خوش انقراض شده و به کلی از میان رفتند. علت غلبه و گسترش این مذاهب، سازگاری با مشرب خلفا و بعداً سلاطین، و حمایت دولت از آنان بود. بعنوان مثال، مذهب حنفی به وسیله اینکه خلفای عباسی قضات را از بین آنان انتخاب می‌کردند بر همه بلاد اسلامی غلبه یافت. و توجه سلاطین ایوبی به مذهب شافعی موجب رواج این مذهب در مصر، و نیز استیلای ترکان سلجوقی بر بغداد موجب گسترش این مذهب در عراق و ایران شد. عمده طریق استیلاء و استمرار مذاهب فقهی، نهاد قضاوت و شیخ الاسلامی بود که این دو نیز توسط خلیفه یا سلطان تعیین و نصب می‌شد. (۶۳)

به هر حال، در شرایطی که حیات و دوام مذاهب فقهی وابسته به قدرت سیاسی بود، تأملات فقه سیاسی اهل سنت نیز، به ضرورت، سمت و سویی ویژه پیدا کرد که توجه اقتدار وجه غالب آن بود. «فقه الخلافة» به این لحاظ که با ساخت قدرت عجین شده است، با دیگر حوزه‌های فقه سنّی تفاوت مهمی نیز دارد؛ حوزه‌های غیر حکومتی فقه، نوعاً، موضوع روشنی دارند و احکام مکلفین را بر محور یک «مکلف فرضی» و در شرایط گوناگون ارزیابی می‌کنند و بنابراین، علی‌الاصول غیر تاریخی هستند؛ به عبارت دیگر، اصول و فروعی دارند و کار فقیه استقصاء و تطبیق است. اما در حوزه فقه سیاسی وضعیت تا حدودی متفاوت است، برای توضیح این تفاوت، از نزدیک به ویژگیها و نتایج فقه سیاسی اهل سنت می‌پردازیم:

۱- کژتابی و گزیده بینی در فقه سیاسی

هر چند اهل سنت در قالب گفتمانی که، در پیش عناصر و سیمای عمومی آن را باز نمودیم، کوشش کرده‌اند فقه سیاسی را بر محور خلافت صحابه باز سازی کنند و از آن دوره اصولی جهت توضیح شرایط و اختصاصات خلیفه، طریق عزل و... استنباط نمایند و بر مبنای آن اصول، تاریخ خلافت و بطور کلی نظام سیاسی را مورد تطبیق و داوری قرار دهند، در عمل تحولات خلافت و ساخت قدرت باعث شده بود که حتی میراث صحابه نیز مثله شده و گزیده و یکجانبه دیده شوند.

اندیشمند سنی آنگاه که به ارزیابی شرایط، شیوه استقرار و حدود اختیارات حاکم اسلامی می‌پردازد به ناگزیر به دوران صحابه استناد می‌کند، اما دوران صحابه الگوی واحدی ندارد و چنانکه بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد، وجوه متعدد و متفاوتی از انعقاد امامت و خلافت ارائه داده است. از جمله متونی که در باب فقه خلافتی در دوره عباسی نوشته شده، دو کتاب «الاحکام السلطانیة» تألیف ابن فراء حنبلی (مرگ ۴۵۸هـ) و ابوالحسن ماوردی شافعی (۳۶۴-۴۵۰هـ) هستند که در میان اهل سنت شهرت به سزایی دارند. این دو نوشته سه وجه از انعقاد امامت و خلافت را مورد توجه قرار داده‌اند: (۱) انتخاب و اختیار حل و عقد. (۲) عهد و نصب از جانب حاکم قبل و (۳) غلبه به سیف و سلاح.^(۶۴) هر چند ماوردی بدلیل موقعیت زمانی و سلطه آل بویه که احتمال می‌رفت خلیفه‌ای شیعی تعیین کنند، به الگوی غلبه صراحت ندارد، اما رئیس مذهب او، امام محمد شافعی به انعقاد امامت از طریق غلبه و قدرت رأی داده است. به نظر شافعی امامت منحصر در قریش است و هرگاه تحقق امامت قریشی از راه بیعت امکان نداشت، امامت به غلبه و زور نیز مشروع و مجاز خواهد بود.^(۶۵) امام احمد بن حنبل، رئیس مذهب حنبلی نیز چنین نظری داشت. وی در پاسخ به پرسشی در این باره گفت:

«کسی که به امامی از ائمه مسلمانان که مردم، به هر جهت، اعم از رضایت یا غلبه، به خلافت او اقرار کرده و گرد او فراهم آمده‌اند عصیان کند، عصای مسلمانان را شکسته و با آثار بر جای مانده از رسول الله (ص) مخالفت کرده و هرگاه چنین کسی در این حالت بمیرد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. جنگ و خروج علیه

سلطان برای احدی از مردم جایز نیست و اگر کسی چنین کند، بدعت‌گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است. گوش دادن و اطاعت از ائمه و امیر مومنان، بریا فاجر، لازم است. و نیز اطاعت از کسی که به اجتماع و رضایت مردم، و یا به غلبه و زور به خلافت نشسته و امیر المومنین نامیده می‌شود، واجب و لازم است.» (۶۶)

در هر سه شیوه از انعقاد امامت به عمل صحابه «استناد» شده است. مفهوم این «استناد» آن است که هر سه وجه از راههای انعقاد خلافت، و بویژه دو شیوه نخست، به لحاظ فقهی در قلمرو امور تخییری قرار دارند و تبعیت از هر یک از آنها در زندگی سیاسی مجاز و مشروع است. بدین سان، در شرایطی که مشروعیت قدرت در گفتمان فقهی اهل سنت، ابعاد متساوی الجهات پیدا کرده بود، تحقق هر یک از گونه‌های مشروعیت در عرصه عمل و زندگی سیاسی، به «شرایط امکان» ویژه‌ای نیاز داشت که سلطه (hegemony) تعیین‌کننده و برتری‌ساز آن نه در درون فقه سیاسی اهل سنت بلکه در بیرون از این گفتمان و در روابط قدرت دوره میانه نهفته بود. و از آن روی که ساخت و روابط قدرت در این دوره اساساً اقتداری و غیر دموکراتیک بود، دانش سیاسی اهل سنت نیز در جهت یا جهاتی توسعه پیدا کرد که مناسب با سیمای عمومی اقتدار بوده و لاجرم ابعاد شورایی و انتخاب‌نگر در نصوص و سنت اسلامی را به حاشیه رانده و تباه می‌نمود.

فقه سیاسی دوره میانه، کمتر به الگوی اختیار و انتخاب خلیفه توجه نمود و هرگز به سازوکارهای کار بست شوری در زندگی سیاسی نیاندیشید. بلکه به موازات تحول و گسترش دولت در سنت ایرانی، عموماً به دو شیوه ولایت عهدی و غلبه مسلحانه حاکم پرداخت. گفتمان سنتی هر چند شرایطی برای خلافت وضع نمود و بطور بنیادی بر تبار قرشی حاکم در جامعه اسلامی تأکید داشت، اما چنین تأکیدی، به این لحاظ که با منطق قدرت در دوره عباسی دچار تغایر شده بود، به حاشیه رفته و نظام سیاسی مسلمانان سرانجام در راه همواره سلطنت تغلیبه فرو غلطید. در اینجا، به این دگردیسی، که از نتایج گفتمان سیاسی اهل سنت است، اشاره می‌کنیم؛

درباره شماره شرایط حاکم، در میان اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد و چنین می‌نماید که بیشتر این شروط از ویژگیهای اختصاصی قاضی در منابع اسلامی اقتباس شده است. ابن فراء حنبلی، چهار شرط: قرشی بودن، برتری در علم دین، کفایت سیاسی - نظامی، و نیز، داشتن صفات مورد رعایت در قاضی را از شرایط اساسی حاکم اسلامی بر می‌شمارد.^(۶۷) ابوالحسن ماوردی شمار این شرایط را به هفت می‌رساند. به نظر او، عدالت، اجتهاد، سلامت حواس، سلامت اعضا، تدبیر سیاسی، شجاعت و شوکت، و نسب قریشی را شروط هفتگانه امامت باید شمرد.^(۶۸) غزالی سه شرط دیگر اضافه می‌کند و بلوغ و عقل، آزاد بودن، و نیز، جنسیت و مرد بودن را نیز از شرایط حاکم در جامعه اسلامی می‌داند.^(۶۹)

فقه سیاسی اهل سنت چنین می‌اندیشید که در صورت رعایت شرایط فوق، هر یک از شیوه‌های سه‌گانه استقرار حاکم، اعم از انتخاب، استخلاف یا ولایت عهدی، و غلبه، مشروع خواهد بود.^(۷۰) اما به موازات اقتدارگرایی منبعث از ساخت قدرت که در دوره میانه رواج داشت، شیوه انتخاب خلیفه نیز تفسیری اقتداری پیدا کرد. و با کژتابی و گزیده بینی ناشی از این وضعیت، عناصر مردم‌گرایانه نصوص دینی در سایه قرار گرفت و بدین سان گفتمان سنی از بسط دانشی ناظر به شوری و نظارت در زندگی سیاسی غفلت نمود. ماوردی در «الاحکام السلطانیة» الگوی انتخاب را بگونه‌ای توضیح می‌دهد که تفاوتی با استخلاف یا ولایت عهدی ندارد. وی با استناد به روایتی در خصوص گفتگوی عباس و علی (ع) درباره خلافت، اشاره می‌کند که انتخاب خلیفه حتی توسط یک نفر نیز تحقق می‌یابد.^(۷۱) ماوردی، بر عکس، و با استفاده از مفهوم «اجماع» که برخاسته از اصول فقه شافعی و کلام اشعری است، به تفصیل در الگوی استخلاف و بویژه مشروعیت ولایت عهدی پسر از جانب پدر می‌پردازد. او، بدین ترتیب، به توصیف ساختاری از دولت اسلامی می‌پردازد که با تحول در سنن ایرانی، موجب انقلاب خلافت در سلسله‌های موروثی و استبدادی شده بود.

این تحول و انقلاب، البته نتایج مهمی داشت و بتدریج موجب عریان شدن قدرت و ظهور آثار خشونت‌آمیز آن گردید. غزالی (۵۰۵-۴۵۰هـ) با توجه به لزوم شوکت و

قدرت حاکم، شرط اجتهاد و علم را در تراحم با آن حذف می‌کند و به التزام و تقلید حاکم از علما کفایت می‌کند.^(۷۲) ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲هـ) در ادله نسب قرشی تردید کرده و سرانجام قرشی بودن حاکم را نه شرط فراتاریخی، بلکه ناشی از ضرورت زمان و تمرکز عصیبت در قریش در صدر اسلام می‌داند و با اشاره به شرایط زمانه خود که عصیبت قریش فروکش نموده، می‌نویسد:

«اما اکنون چنان شرایطی موجود نیست و به همین علت در این روزگار امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه‌ای به کسی تعلق می‌یابد که در کشور خود دارای عصیبت نیرومندی باشد و دیگر عصیبت‌ها را زیر تسلط و سیطره خود در آورد. و اگر به حکمت و سرخدا در امر خلافت بنگریم از این برتر نمی‌یابیم. زیرا او، سبحانه، خلیفه را جانشین خود قرار می‌دهد تا به کار بندگانش عنایت کند و آنان را به مصالحی که دارند رهبری نماید و از زیانها و تباهی‌هایی که ممکن است دامنگیر آنان گردد برهانند. و پیداست که خدا در این امر مهم کسی را مخاطب قرار می‌دهد که واجد شرط یعنی عصیبت نیرومند باشد و هرگز کسی را که ناتوان و زیون باشد مخاطب قرار نمی‌دهد.»^(۷۳)

ابن خلدون در این فقره، همچنین، چشم انداز اشعری و جبریگراانه خود را نیز که بنیاد «سلطنت اسلامی» را تشکیل می‌دهد و در فصل پنجم این نوشته به تفصیل گذشت، نشان می‌دهد. بر اساس این اندیشه، سلطه سیاسی تقدیری الهی است که به تبع عصیبت و برمدار آن دست بدست می‌گردد. اندیشه سنی، درباره عدالت حاکم نیز، معامله‌ای همانند دو شرط علم و قرشی بودن دارد و در صورت تعذر عدالت، و یا ملازمه اخذ عدالت با امکان تعطیل امامت، مشتاقانه به حذف عدالت از حاکم اسلامی رضایت می‌دهد. ابی عبدالله بن ازرق، نویسنده «بدایع السلک فی طبایع الملک» در تفسیر این موضع از گفتمان سنی می‌افزاید:

«و حاصل سخن اینکه عدالت سلطان از اوصاف مکمل او است و اخلال و تراحم حفظ آن با حکمت و ضرورت وجود / نصب سلطان، موجب سقوط اعتبار عدالت در سلطان می‌شود. این امر در علم و اجتهاد سلطان نیز جاری است.»

زیرا،... چنانکه در قاعده «ماضاق الشیء الا قدا تسع» گفته می‌شود، شأن اوصاف تکمیل‌کننده این است که در تعارض با اصل وجود شیء حذف شده و موجب توسعه در وجود آن چیز می‌گردند.» (۷۴)

فقه سیاسی اهل سنت، با گسترش اندیشه فوق که بر حضور عریان و استیلایی قدرت تأکید داشت، اقتدار و غلبه را پوشش جبری و ماوراءالطبیعی داد و لاجرم، مؤمنان را به اطاعت مطلق و بدون پرسش از حاکمان فرا خواند. ماوردی با استناد به روایتی از پیامبر (ص) که از طریق ابو هریره نقل شده است، از آمدن حاکمان نیک و فاجر در تاریخ و آینده اسلام خبر می‌دهد که وظیفه شرعی مسلمانان اطاعت از هر دو دسته از آنان است. (۷۵)

به هر حال، با طرح این اندیشه که «حاکم جامعه» قدرت خود را از خداوند می‌گیرد، اطاعت فرد از حاکم در راستای اطاعت خداوند ضروری تلقی شد. در چنین شرایطی که فقه سیاسی سنی علاوه بر میراث قبیله‌ای، در چارچوب سنت سیاسی ایرانیان ماهیتی اقتداری پیدا کرده بود، عناصر نظارتی موجود در نصوص اسلامی به سرعت موقعیت خود را از دست داد و مباحثی چون شوری، امر به معروف و نهی از منکر، اتکاء به نفس فردی و صراحت لهجه در نقد و نصیحت حاکمان، بی‌آنکه جایی در دانش سیاسی دوره میانه داشته باشند به زبیده‌ای نه چندان قابل توجه برای عالمان و سیاست‌پیشه‌گان بدل شد.

فقه سیاسی، در حالیکه در آستانه «ظهور» بود، با شرایط خاصی از «امکان» مواجه بود و با تنفس در فضای ایجاد شده، بناگزیب چنان نظام فقه-فکری را تنظیم نمود که وجه غالب آن اقتدار دولت و شخص حاکم بود. این منظومه فکری که در واقع تجرید وضعیت زمان بود، در قالب «منطق بازسازی شده‌ای» که از شافعی و اشعری گرفته بود، در نظر، گذشته را چراغ راه خود قرار می‌داد و به تبیین، توجیه و باز تولید اقتدار در «عصر انحطاط» پرداخت. این در حالی است که در عمل، مسئله کاملاً بر عکس بود؛ به عبارت دیگر، هر چند در «منطق بازسازی شده‌ای» که فقه سیاسی اهل سنت ارائه می‌داد، نصوص اسلامی و سنن سیاسی صحابه الگوی رهیافتهای عصر عباسی بود، اما در واقع،

متفکران این دوره تحت تأثیر معرفت‌شناسی بر خاسته از ساخت و روابط قدرت در دوره میانه، به‌گزینش نصوص و تفسیر دولت پیامبر(ص) و صحابه پرداختند و به ضرورت نصوص و میراث سیاسی اسلام را مثله شده و گزیده دیدند. نتیجه قهری این کژتابی تصویب گرفتن و اسلامی خواندن چنان دانش سیاسی و منظومه معرفتی است که نه در «منطق باز سازی شده»، بلکه در منطق عینی و واقعی خود، آمیزه‌ای از نظام عرب تبار قبيله و نیز سلطنت ایرانی است. بطور خلاصه، فقه سیاسی اهل سنت با ارجاع و ارتقای ساخت قدرت در دوره میانه به سطح دانش شرعی، چنان مشروعیتی بر نظام اقتداری - استبدادی داد که بی آنکه سلاح و صلابتی داشته باشد، مدتها بر اذهان مؤمنان سایه افکند و به باز تولید اقتدار در پاره‌ای بلند از تاریخ اسلام پرداخت، در سطور ذیل به برخی از این نتایج و پیامدها اشاره می‌کنیم.

۲- باز تولید اقتدار

دانش سیاسی اهل سنت، که این چنین جامه اقتدار و غلبه پوشیده بود، در سایه همین قدرت انتشار یافت و به باز تولید «اقتدار» در تاریخ اسلام پرداخت. فقه سیاسی دوره میانه که اکنون در شکل نهایی خود تثبیت شده بود، با سرنوشت خلافت عباسی و سلطنت متغلب پیوند خورد و با زور سلجوقیان و تدبیر خواجه نظام الملک طوسی در سراسر امپراطوری اسلام گسترش پیدا کرد.

نظام الملک (۴۰۸-۴۸۵هـ) در مدت سی سال وزارت خود در دستگاه آلپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵هـ) و، نیز، پسرش ملک شاه (۴۶۵-۴۸۵هـ) که هر دو از پادشاهان بزرگ سلسله سلجوقی بودند، سررشته کلیه امور سیاسی و مذهبی را بر عهده داشت. این وزیر نامدار ایرانی، با تأسیس سلسله‌ای از مدارس نظامیه بزرگترین نهضت فرهنگی را در تاریخ اهل سنت، و بمنظور گسترش فقه شافعی و کلام اشعری، آغاز نمود. هدف عمده نظامیه‌ها، دفاع و توسعه سیاست سنی، (اعم از خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی) در مقابل نهضت نامرئی شیعه و بویژه اسماعیلیان مصر بود. از این رو، تمام مساعی خواجه استخدام قلم و عالمان نظامیه‌ها، بمنظور اقدامی متقابل در مقابل جامع شیعی الازهر بود. نورالله کسائی در توضیح سیاست آموزشی و تبلیغاتی خواجه می‌نویسد:

«خواجه به خاطر تعصب شدید مذهبی و اعتقاد خاصی که به خلفای سنی مذهب عباسی داشت، مصمم گردید دارالخلافت بغداد را به عنوان یکی از بزرگترین مرکز تبادل آراء و عقاید مذهبی و حاکم بر جمیع شئون اجتماعی مسلمانان در آورد. از این رو کوشید که با صرف مبالغ زیاد در بنای این مدرسه [نظامیه بغداد] و انتخاب استادان دانشمند و بنام و تعیین راتبه و مستمری برای مدرسان و طلاب و دیگر برنامه‌های ابداعی، نظامیه بغداد را به صورت یکی از بزرگترین پایگاههای مذهبی و تبلیغاتی شرق اسلام در آورد تا بدین وسیله بتواند با تبلیغات شدید و مؤثر اسماعیلیه که با سرعتی شگفت آور از سوی جامع الازهر قاهره، مرکز خلفای فاطمی، خلافت عباسی و مذاهب اهل سنت را تهدید می نمود، به مبارزه برخیزد. از این جهت در اعمال همه امکانات مادی و نفوذ سیاسی خویش در راه اعتلای این مدرسه کوشش فراوان نمود و تا حدودی نیز در این راه توفیق حاصل کرد، زیرا نظامیه بغداد در اسرع وقت به صورت یکی از دارالعلم‌های بزرگ اسلامی در آمد و توجه طالبان علم را از اقصی نقاط اسلامی به سوی خود جلب نمود.»^(۷۶)

مدارس نظامیه که با توجه به عوامل خاص سیاسی و مذهبی تأسیس شده بودند، از آغاز به کار خود در نیمه دوم سده پنجم (از سال ۴۵۹هـ) بیش از سه قرن منشاء تحولات شگرف در زمینه‌های سیاسی و علمی و مذهبی جهان اسلام، یا لااقل در قسمت مشرق تمدن اسلامی گردید. این مدارس عموماً برای پیروان مذهب شافعی وقف شده بودند.^(۷۷) و دانشمندان، قضات، شیخ الاسلام‌ها و سیاستمداران بی شماری را برای بسط قدرت سیاسی اهل سنت و جلوگیری از تبلیغات شیعه اثنی عشری و اسماعیلیه تولید نمودند. امام الحرمین، و نیز امام محمد غزالی از بزرگترین مدرسان نظامیه‌های بغداد و خراسان بودند که مذهب شافعی و کلام اشعری را شکل نهایی دادند و بدین سان، پایه پای ترکان سلجوقی، مشروعیت خلافت و سلطنت سنی را تا به اقصی نقاط دنیای اسلام بسط داده و نیرو بخشیدند

سیاستها و کوششهای نظام الملک واقعاً نتیجه داده بود؛ زیرا در تاریخ اسلام کمتر دوره‌ای می توان یافت که به اندازه عصر خواجه از وحدت و قدرت سیاسی - فرهنگی

برخوردار باشد. خواجه با تأسیس و تقویت نظامیه‌ها نه تنها یک مذهب خاص رسمی تأسیس نمود و دیگر مذاهب و مکاتب اسلامی را به حاشیه راند، بلکه به انحصار دانش و بهره‌گیری سیاسی از آن پرداخت. نظامیه‌ها به تربیت افرادی پرداختند که بتوان پس از فراغت از تحصیل، از وجودشان در مشاغل حساس دولتی و اجتماعی و به نفع مقاصد دولت بهره‌برداری نمود.^(۷۸) نظامیه‌ها بطور کلی سه کار ویژه مهم داشتند که تأثیر به‌سزایی در آینده تمدن اسلامی و انحطاط آن بر جای گذاشت:

نخست اینکه نظامیه‌ها تمام توان سیاسی و مالی جامعه اسلامی را در انحصار خود قرار دادند. خواجه با صرف مبالغی هنگفت، همه امکانات دولتی را با سرپوشی از علم دوستی و فرهنگ پروری، در اختیار مذهب شافعی قرار داد و موجب محدودیت و سلب آزادی دیگر اندیشه‌ها و عقاید گردید. ثانیاً، با گسترش نظامیه‌ها و افزایش تعداد فارغ التحصیلان این مدارس، بیشتر مناصب قضایی، اداری، سیاسی و فرهنگی بدست شاگردان و اصحاب نظامیه افتاد و زمینه وحدت و انسجام مذهبی - اجتماعی و در نتیجه سیاسی را تدارک نمود. همین شاگردان در حفظ و استمرار کارکردهای نظامیه‌ها نیز نقش مؤثری بعهده گرفتند؛ نظامیه بغداد بیش از سه قرن با شهرت و اعتباری بی‌مانند بر چهره بغداد می‌درخشید. دانشمندانی که در خلال این دوره طولانی از نظامیه بغداد فارغ التحصیل شده بودند هر کدام در عصر خویش به مناصب عالی دولتی و اجتماعی، از قبیل وزارت، قضاوت، فتوا، ریاست مذهبی، استاد مدارس علمیه، و خطابه و وعظ دست یافتند. در سایه همین افراد با نفوذ بود که نظامیه بغداد تادیرگاهی، به رغم بحرانهای سیاسی و اجتماعی بسیار، و حتی سقوط بغداد توسط مغول، از بسیاری مصائب و نابسامانیها مصون ماند و به باز تولید اندیشه‌ها و افکار بنیانگذاران آن پرداخت.^(۷۹) یکسان‌سازی فرهنگ سیاسی از جمله نتایج این چرخه توقف‌ناپذیر قدرت / دانش بود. سرانجام، سومین کار ویژه نظامیه‌ها که از مبانی گفتمان شافعی و اشعری بر می‌خاست، تعصب و تمحّض در علوم نقلی و ضدیت آشتی‌ناپذیر با عقل و فلسفه بود. نظامیه‌ها، همان‌گونه که خواجه انتظار داشت عملاً در راه مبارزه با تبلیغات شیعی و عقاید و آراء فلاسفه به فعالیت پرداختند. سازمان آموزشی نظامیه با التزام جدی و واجب الرعاية بر

روش‌شناسی شافعی و کلام اشعری، بنیاد و ساختاری ضد عقلی داشت و از همین موضع - که در واقع، همسوی با ساخت قدرت سنی است - به سرکوب خردگرایی شیعه و فلاسفه همت می‌گماشت. امام ابو حامد غزالی مدرس عالیقدر نظامیه دو کتاب المستظهری (فضائح الباطنیه) و تهافت الفلاسفه را در رد فاطمیان و فلاسفه نگاشت و با شخصیت ممتاز و برجسته‌ای که داشت، سالیان درازی از نفوذ خردگرایی در زندگی سیاسی مسلمانان، بویژه محافل اهل سنت جلوگیری نمود. وی چنان هزیمتی به فلسفه تحمیل کرد که خردگرایی را به نهان‌کاری و اختفاء کشانید، و اندک اندک فلسفه را یکسره از حیات فرهنگی و سیاسی مسلمانان بیرون نمود؛ زیرا، متعاقب این کتاب، فتاوی بسیاری مبنی بر تحریم تحصیل فلسفه و اشتغال و تدریس آن صادر کردند.^(۸۰)

تهاجم غزالی و اصحاب نظامیه‌ها، به فلسفه و هر نوع خردگرایی در تمدن اسلامی، قبل از هر چیز، انگیزه و نتایج سیاسی داشت. رواج فقه نقلی و گذشته‌نگر توسط نظامیه‌ها، عموماً برای مقابله با «الازهر» و شیعیان بود که با تکیه بر فلسفه یونان و روش‌شناسی عقلی به نقد گذشته سیاسی و بنابراین موقعیت کنونی سیاست سنی در دوره میانه می‌پرداختند. بدین سان، تلاش نظامیه‌ها در هزیمت فلسفه و سلطه حدیث‌گرایی، در عین حال که ریشه‌های هرگونه فهم عقلی از دیانت را می‌خشکاند، بویژه برای پادشاهان و فرمانروایان دوره میانه سودمند بود و حاکمان را از نقادی خرد ورزانه و مسئولیت رفتارهای سیاسی - اجتماعی مصون می‌نمود.^(۸۱) حاکمان جامعه اسلامی با استفاده از محصولات فرهنگی - سیاسی نظامیه‌ها، سالهای دراز، به عوام فریبی و توجیه مشروعیت خود پرداختند که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم.

۳- دغدغه مشروعیت

فقه اهل سنت به همراه هزیمت خردگرایی، خود نیز در باب سیاست از واقع‌گرایی به دور ماند و به جای تحلیل انتقادی و معقول دردها و نیازهای مردم، به تکرار نصایح کهنه و مکرر پرداخت و مردم را به صبر و سکوت دعوت نمود. قدرت سیاسی دوره میانه، در سایه این دعوت به صبر و سکوت، دو روند معکوس را تکامل بخشید؛ نخست، سلسله‌ای از تنازلهای متوالی در شرایط حاکم اسلامی که منتهی به چشم پوشی از همه شروط، از

جمله شروط سه گانه و اساسی عدالت، علم، و نسب قرشی در حاکم گردید. و دوم، سیر تصاعدی زور مداری و تغلب، و حضور قهرآمیز صاحبان شوکت و غلبه در زندگی سیاسی مسلمانان. غزالی توضیح می دهد که اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و «اعتبار کافه خلق» بلکه بیعت شخص واحد [سلطان] ذی شوکت می باشد.^(۸۲) به نظر غزالی تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زور مدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی، از جمله نظم در جامعه می شود. زیرا، ولایت در شرایط کنونی دایر مدار شوکت و غلبه است و بنابراین، هر کسی که صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود؛ «فمن بایعه صاحب الشوكة فهو الامام».^(۸۳)

ابن جماعه (۶۳۹-۷۳۳هـ) گزاره پیش گفته از غزالی را اصلاح کرد و یا به عبارت دیگر با شرایط سیاسی دو قرن پس از غزالی تطبیق داد. وی گفت: امامت نه با بیعت سلطانی صاحب شوکت برای فردی از قریش، بلکه از آن خود صاحب شوکت است. ابن جماعه در توضیح دیدگاه خود می نویسد:

«اگر زمانه از امام واجد شرایط خالی باشد و کسی که اهل این منصب نیست به زور، و توسط شوکت و سربازان، و بدون بیعت یا استخلاف [ولایت عهدی] منصب امامت را بعهده بگیرد، بیعت او استوار و اطاعتش لازم است تا بتوان نظم در بین مسلمانان و اجتماع کلمه آنان را فراهم نمود. در چنین شرایطی، صحیح تر آن است که جاهل یا فاسق بودن چنین حاکمی، ضرری به مشروعیت او نخواهد داشت. و هر گاه امامت به زور و غلبه در دست کسی قرار گرفت و سپس دومی قیام کرد و به قهر و قوای نظامی او را ساقط کرد، اولی از امامت عزل شده و متغلب دوم امام مشروع خواهد بود. و به همین لحاظ است که عبدالله پسر خلیفه دوم می گفت؛ ما همواره در کنار شخص غالب هستیم؛ نحن مع من غلب».^(۸۴)

فقه سیاسی اهل سنت، تمام تأملات درباره امامت و زندگی سیاسی را در یک عبارت کوتاه خلاصه نمود. و آن جمله کوتاه این بود که؛ هر کس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب تر است؛ «من اشتدت و طأته و جبت طاعته».^(۸۵) این منشور فقه سیاسی، که خود

محصول شرایط زمان بود، در عین حال، تأثیر قاطعی بر ساخت قدرت سیاسی در پایان دوره میانه بر جای گذاشت و به باز تولید حوزه‌ها و حوضچه‌هایی نامنسجم و پراکنده از سلاطین و سلطان نشین‌های بزرگ و کوچک پرداخت که بیش از هر چیز به اندازه قدرت و تیغه شمشیرشان تکیه داشتند.

این سلاطین و سلطان نشین‌های جهان اسلام، که با گذر از عصر زرین تمدن اسلامی، جهان اسلام را مقارن سفر این بطوطه، جهانگرد نامدار مراکشی (۷۲۵-۷۵۴ هـ) به بیش از چهل و چهار دولت و تعداد کثیری حکومت‌های محلی مستقل و نیمه مستقل تقسیم کرده بودند،^(۸۶) عملاً بازگشتی ناگزیر به الگوی قبیله را تجربه می‌کردند. عمده‌ترین دغدغه این حکومتها، ضمن اتکاء به شمشیر، جستجوی نوعی مشروعیت دینی بمنظور توجیه سلطه خود بر مردمان مؤمن بود. ابن بطوطه نمونه‌های بسیاری از این تقلا و تزویر را در آفاق سیاست در قرن هشتم هجری گزارش می‌کند

ابن بطوطه آنگاه که مشاهدات خود را در قلمرو سیاست می‌نویسد، داستان بسیار جالبی از دغدغه مشروعیت در بین فرمانروایان ایران و هند و دیگر مناطق جهان اسلام نقل می‌کند که نمونه آشکاری از نقش آفریننده دانش سیاسی اهل سنت و باز تولیدهای مکرر این دانش در این دوره می‌باشد. وی به سلسله‌ای از خلیفه‌های اسمی عباسی در مصر اشاره می‌کند که با تصرف بغداد و سقوط خلافت عباسی توسط مغول در مصر زندگی می‌کردند. این خلیفه‌ها، هر چند در مصر کم رنگ تر و بی نشان تر از آن بودند که نقشی در سیاست داخلی این کشور داشته باشند، اما بلحاظ «نسب قرشی و خاندان عباسی» که داشتند، جایگاه مهمی در فرهنگ سیاسی دوره میانه، بویژه در میان توده مؤمن داشتند. به همین دلیل، سلاطین مصر که با نام «ممالیک» یا امپراطوری مملوک‌ها (بردگان) نامیده می‌شدند، کوشش می‌کردند تا از مشروعیت خلیفه‌های اسمی در مقابله با تهاجم مغول و تحریک مؤمنان تحت سلطه مغول‌ها بهره برداری کنند. این خلیفه‌ها امامت و جهاد را دورکن اسلام می‌خواندند و با واگذار کردن کلیه اختیارات کشوری و لشکری به سلاطین، اطاعت از پادشاهان را در امور داخلی و یا لشکرکشی‌های به اصطلاح «جهادی» واجب شرعی، و در راستای اطاعت از خدا و رسول (ص) محسوب

می‌کردند. توفیق ممالیک مصر در اجرای این سیاست مذهبی و جلب پشتیبانی معنوی مسلمانان که با شعار «وا اسلاما» مغولان را متوقف نموده و شکست داده بود، موجب گردید که دیگر سلاطین نیز از هند و ایران و... در جستجوی پایگاه مشروعیت، به خلیفه‌های اسمی و مسلوب الاختیار عباسیان مصر توجه کنند. با این تفاوت که بیشترین و سوسه این سلاطین، نه لشکرکشی‌های جهادی، بلکه توجیه استبداد و سلطه داخلی بود. از جمله این پادشاهان که سودای مشروعیت، او را به خلفای عباسی مصر پیوند زده بود، سلطان محمد تغلق حاکم هندوستان بود. وی در رساله‌ای،^(۸۷) این «نگاه به مصر» را از آن جهت ضروری می‌داند که «علماء مشروعیت سلطنت را مشروط به اذن اولوالامر می‌دانستند و سلاطین از آن بی بهره بودند». همین سلطان هند مدعی است که مدتی به مشرب فلاسفه علاقه داشت، اما پس از یک بحران روحی و حیرت زدگی از راه نوعی مکاشفه و اشراق به ساحل یقین رسیده و آنگاه متوجه وجوب امامت گردیده و به لزوم «اتباع امام الحق که خلیفه نبی و قائم مقام رسول باشد» پی برده و دانسته است که «هر دولتی که مفضی به حق نبود همه کفران و ضلال و بطلان و وبال باشد».

فیروز شاه جانشین سلطان محمد نیز همین سیاست مذهبی را دنبال می‌کند و «صحت سلطنت» را موقوف به اطاعت و اخلاص و «امثال امر حضرت خلافت پناهی ابن عم رسول الله (ص)» - خلیفه عباسی - می‌داند و بر خود می‌بالد که از «حضرت مقدسه دارالخلافة مناشیر به اذن مطلق و نیابت خلافت» دریافت کرده و به «تشریف خطاب سید السلاطین» مشرف گشته است.^(۸۸)

بیش از چهل و چهار دولت و تعدادی حکومت‌های محلی مستقل و نیمه مستقل که ابن بطوطه آنها را دیده یا در باره آنها شنیده بود، همگی چنین فقر مشروعیتی را احساس می‌کردند. بسیاری از این جباران با دستیابی به فرمان خلیفه اسمی عباسی، هم عطش انحصار جویی خود را ارضاء می‌کردند و هم خود را از دسترس خرده‌گیران منتقد فراتر می‌بردند. مهم نبود که خلیفه کیست و در کجاست، مهم آن بود که فردی از بنی عباس سلطه مطلقه شاهان سنی را تنفیذ کند و تصرفات آنان را در جان و مال مردم مشروعیت دهد.

دانش سیاسی سنی، اطاعت اولی الامر قرشی را چونان اطاعت خدا و رسول واجب نموده بود. و حاکی که نیابت خلیفه را بدست می آورد خود را نایب رسول الله و ظل الله فی الارض معرفی می کرد؛ همان گونه که خداوند قادر مطلق بود، سایه او در زمین نیز قدر قدرت بود و در اعمال و کردار خویش هیچ مسئولیتی نمی پذیرفت. این بود خلاصه تعلیمات و نتایج فقه سیاسی اهل سنت در دوره میانه که نظام سیاسی اسلام را در بن بست استبداد و انحطاط قرار داده بود. ابن بطوطه گزارش های بسیاری از خشونت و زورگویی این حاکمان ارائه داده و تحلیل آنها را به خواننده امروز سفرنامه اش وانهاده است. محمد علی موحد که سفرنامه ابن بطوطه را ترجمه و سپس بصورت موضوعی تلخیص نموده است جمع بندی جالبی از وضعیت زندگی سیاسی در دوره میانه دارد. وی بدرستی اشاره می کند که استبداد و خشونت، خاص یک حاکم یا یک قلمرو نبود و همراه ابن بطوطه به هر کجای جهان اسلام که می رفتی، آسمان را همین رنگ می دیدی. جنگ قدرت، ستیزه جویی و عدم امنیت، ذاتی این نوع نظامها بود و بدین سان، در هیچ گوشه از جهان پهناور اسلام نشانی از نظم و ثبات نبود.^(۸۹) دنیای اسلام چشم اندازی مأیوس کننده پیدا کرده بود؛ چونان مردابی از فتنه بود که دولتهای استبدادی همچون حبیبی سر آب، لحظه ای در فراخنای آن سر بر می آوردند و به ناگاه در پایکوب امواج زور و تغلب از میان می رفتند. تاریخ سیاسی اسلام، در واقع، توالی ممتد دایره های استبداد / هرج و مرج بود که برای خروج از آن راهی جز بازنگری بنیادی در مبانی دانش سیاسی دوره میانه متصور نبوده است. اما آیا چنین بازنگری انتقادی در تفکر سیاسی اهل سنت انجام شده یا به ثمر نشسته است؟ پاسخ این پرسش هر چه باشد خارج از قلمرو پژوهش حاضر است و شایسته است که موضوع تحقیق مستقلی قرار گیرد. به هر حال، آنچه در پژوهش حاضر اهمیت دارد، تحلیل ساختار دانش سیاسی مسلمانان در تناظر با روابط قدرت در دوره میانه است.

پی نوشت‌ها:

۱. برای مطالعه بیشتر درباره برخی تعاریف و تحولات فقه سیاسی بنگرید به:
 - ۱- عباسعلی عمید زنجانی، *فقه سیاسی*، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶) ج ۲، صص ۱۱۱-۱۱.
 - ۲- حسینعلی منتظری، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی (تهران: کیهان، ۱۳۶۷) ج اول، صص ۵۹.
 - ۳- ابوالفضل شکوری، *فقه سیاسی اسلام*، (قم: بی تا، ۱۳۶۱) ج اول، صص ۸۱-۷۰.
- 2- Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (Newjersey; princeton University press, 1982) PP. 176-87.
۳. عبدالجواد یاسین، *السلطه فی الاسلام*، (بیروت: المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۸) صص ۳۳ و ۳۶.
۴. محمد عبد الجابری، *تکوین العقل العربی*، (بیروت: مرکز در اسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۴) ص ۹۹. این فصل با عنوان «دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی» به فارسی ترجمه و منتشر شده است:
 ۱. جابری، «دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی»...»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *فصلنامه نقد و نظر*، سال سوم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۷۶، صص ۱۴۱-۱۱۴.
 ۲. عمید زنجانی، پیشین، ص ۳۲.
 ۳. جابری، دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی...»، ترجمه محمد مهدی خلجی، پیشین، صص ۲-۱۲۱.
 ۴. جابری، *تکوین العقل العربی*، پیشین، صص ۶-۱۱۵.
 ۵. لطفاً برای یادآوری بنگرید به فصل دوم این پژوهش در تقسیم دو بخشی فارابی از علم مدنی و دیگر دیدگاهها.
 ۶. نصر حامد ابوزید، *الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیة الوسطیة*، (قاهرة: مکتبة مدبولی، ۱۹۹۶) ص ۵۴.
 ۷. عبدالجواد یاسین، *السلطه فی الاسلام*، پیشین، ص ۵۰.
 ۸. همان، ص ۵۱.
 ۹. ابوزید، پیشین، ص ۶۶.
 ۱۰. محمد بن ادريس شافعی، *الرسالة*، تحقیق احمد محمد شاکر، (بیروت: المکتبة العلمیة، بی تا) ص ۵۰. به نقل از ابوزید، پیشین.

١٤. ابوزيد، همان، صص ٦٢ و ٦٧.
١٥. عبدالحسن على احمد، موقف الخلفاء العباسيين من ائمه اهل السنة الاربعة، (قطر: دارقظرى بن الفجاءة، ١٩٨٥) ص ٣٢٧.
١٦. همان، ص ٣٢٨. ابوزيد، پيشين، ص ٦٢. به نقل از محمدابى زهرة، الامام الشافعى، حياته وعصره - وآراؤه الفقهيه، (قاهرة: دارالفكر العربى، بى تا) ص ١٢١.
١٧. ابو حيان التوحيدى، الامتاع والمؤانسة، تصحيح احمد امين و احمد الزين، (قاهرة: لجنة التأليف والترجمه و النشر، ١٩٣٩-١٩٤٤) ج ١، ص ١١١.
١٨. لطفاً بنگريد به: ابن خلدون، مقدمه، پيشين، ج ٢، صص ٦٠-١١٥٧.
١٩. ابوزيد، الامام الشافعى...، پيشين، ص ٦٦.
٢٠. شافعى، الرسالة، پيشين، صص ٢-٢١.
٢١. لطفاً بنگريد به:
- بدرالدين محمد الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، (بيروت: دارالمعرفة، ١٩٧٢) ج ٢ صص ٦-١٦٥.
- آخوند محمد كاظم الخراسانى، كفاية الاصول، (قم: آل البيت، ١٤٠٩) صص ٣-٢٥٢.
٢٢. ابوزيد، پيشين، ص ٧٧. باندىكى تصرف و تغيير.
٢٣. شافعى، الرسالة، پيشين، صص ٢-٩١.
٢٤. لطفاً بنگريد به:
- خليل عبدالكريم، الاسلام: بين الدولة الدينية و الدولة المدنية، (قاهرة مركز سينا للنشر، ١٩٩٥) فصل نهم. صص ١٧٥-١٨٧.
٢٥. شافعى، ابطال الاستحسان، ضميمه كتاب الام، پيشين، ج ٧، ص ٢٧١. و نقل از ابوزيد، پيشين، ص ٨٨.
٢٦. ابو حامد غزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، (بغداد: مكتبة الشرق الجديد، بى تا) ص ١٤٩.
- _____ فضائىح الباطنية، تحقيق نادى فرج درويش، (قاهرة: الازهر، بى تا) ص ١٩١.
٢٧. لطفاً بنگريد به: محمد ضياء الدين الرئيس، الاسلام و الخلافه فى عصر الحدىث، (قاهرة: دارالثراث، بى تا) صص ٢٥٣-٤.
- حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسى الاسلامى، (بيروت: دارالعالميه للنشر، ١٩٩٢) ص ٣٦١.
٢٨. عبدالسلام محمد الشريف العالم، نظريه السياسة الشرعية، (بنغازى: جامعه قاريونس، ١٩٩٦) ص ٥١.
٢٩. ابوزيد، پيشين، ص ١١٢.
٣٠. محمد ضياء الدين الرئيس، پيشين، صص ٦-٢٥٤.
٣١. همان، ص ٢٥٦، ابوزيد، پيشين، صص ٤-١٢٢.
٣٢. عبدالسلام محمد الشريف، پيشين، صص ٣-٥١.

٣٣. شافعي، الرسالة، پيشين، صص ٢٣-٢٠. وابوزيد، پيشين، ص ١٢٩.
٣٤. شافعي، كتاب اختلاف الحدیث، در حاشیه كتاب الام، پيشين، جزء هفتم، صص ٩-١٤٨.
٣٥. لطفاً بنگريد به:
- محمد آرکون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمه هاشم صالح، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦) ص ٨٠
٣٦. ابن قتيبة، ابو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري، الامامة والسياسة، معروف به تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزيني (قاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٦٣).
٣٧. جابري، تكوين العقل العربي، پيشين، صص ١١-١١٠. ونقد ونظر، پيشين، ص ١٣٥.
٣٨. جابري، همان، ص ١١١. ونقد ونظر، همان، صص ٧-١٣٦.
٣٩. ابو الحسن اشعري، الابانه عن اصول الديانة، تحقيق فوية حسين محمود، (قاهرة: دار الانصار، ١٣٩٧ هجري) جزء اول، ص ١١١.
٤٠. عبدالرحمن بدوي، تاريخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسين صابري، (مشهد: آستان قدس رضوي، ١٣٧٤) ج ١، ص ٥٧٧.
٤١. اشعري، پيشين، ص ٢٨.
٤٢. اشعري، الابانه، پيشين، ج ٢، ص ١٠.
٤٣. همان، ص ٢٠.
٤٤. ابن تيميه، تقى الدين احمد ابن عبدالحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (جمهورية العربية المتحدة؛ دارالكتب، ١٩٧١) جزء اول، ص ٢٤.
٤٥. همان، ص ١٧٨. غلامحسين ابراهيمي ديناني، ماجرای فکرفلسفی در جهان اسلام، پيشين، صص ٤-١٣.
٤٦. ابن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، پيشين، صص ٦-١٥٥.
٤٧. همان، ص ٢٠٨. ونيز بنگريد به ص ٢٠٧ و ٢٠٣.
٤٨. عبدالرحمن بدوي، پيشين، ص ٦٠٢. به نقل از اشعري، اللمع فی الرد على اهل الزيغ والبدع، به كوشش ريجاد ژوزف مك كارتی، (بيروت: المطبعة الكاتوليكية، ١٩٥٣) صص ٩-٣٨.
٤٩. بدوي، همان، ص ٦١٢. اشعري، اللمع، ص ٧١.
٥٠. همان، ص ٦١٣. اشعري، اللمع، صص ٦-٧٥.
٥١. اشعري، الابانه، پيشين، ج ٢، ص ٢٦٠.
٥٢. حسن عباس حسن، پيشين، ص ٤٣١.
٥٣. اشعري، الابانه، پيشين، ص ٢٥١.
٥٤. همان، صص ١-٢٦٠.
٥٥. همان، صص ٩-٢٨.

۵۶. ابو حامد غزالی، فضایح الباطنیة، پیشین، ص ۱۹۱.
۵۷. آخوند محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، پیشین، صص ۹-۴۶۸.
۵۸. هانری کورین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، (تهران: کویر، ۱۳۷۳) ص ۱۶۲.
۵۹. ابوزید، الامام الشافعی، پیشین، صص ۱۴۴. به نقل از: شافعی، جماع العلم، پیشین، ص ۲۶۱.
۶۰. لطفاً بنگرید به: جابری، تکوین العقل العربی، پیشین، ص ۱۱۶ به بعد.
۶۱. محمود شهابی، ادوار فقه، (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸) ج ۲، صص ۶۵۳-۶۸۹.
۶۲. همان، ج ۳، ص ۹۰.
۶۳. همان، صص ۶۵۶ و ۶۷۳.
۶۴. ابی یعلی محمد بن حسین الفراء، الاحکام السلطانیة «تحقیق محمد حامد التقی، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶) صص ۴-۲۳.
۶۵. عبدالحسین علی احمد، موقف الخلفاء العباسیین من ائمة اهل السنة الاربعة، پیشین، ص ۳۲۸.
۶۶. همان، ص ۳۵۰.
۶۷. ابن فراء، پیشین، ص ۲۰.
۶۸. ماوردی، الاحکام السلطانیة، پیشین، ص ۶.
۶۹. غزالی، فضایح الباطنیة، پیشین، ص ۱۸۰.
۷۰. روز بهان خنجی با تفکیک نوع دوم از طریق تحقق امامت، یعنی استخلاف به دو قسم؛ استخلاف نوعی و جمعی یا شوری، و استخلاف فردی یا ولایت عهدی، شیوه های تحقق امامت را به چهار قسم افزایش می دهد و شورا را طریق چهارم می داند:
- خنجی، سلوک الملوک، پیشین، صص ۷۹-۸۲.
۷۱. ماوردی می نویسد: به نظر گروهی دیگر، امامت حتی با بیعت یک نفر نیز تحقق می یابد. زیرا که عباس [عموی پیامبر (ص)] به علی (ع) گفت بگذار من با تو بیعت کنم تا مردمان بگویند که عموی رسول خدا با پسر عموی او بیعت کرد و بدین سان حتی دو نفر نیز در خلافت تو اختلاف نکنند.
- ماوردی، پیشین، ص ۷.
۷۲. غزالی، فضایح الباطنیة، پیشین، ص ۱۹۱.
۷۳. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه فارسی، پیشین، ج اول، صص ۳۷۵-۳۷۶.
۷۴. ابن ازرق، بدایع السلك فی طبایع الملک، پیشین، ج اول، ص ۷۴.
۷۵. ماوردی، پیشین، ص ۵. محمود شهابی، ادوار فقه، پیشین، ص ۷۵۱.
۷۶. نورالله کسای، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳) ص ۱۱۱.
۷۷. ابن جوزی، المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم، پیشین، ج ۹، ص ۴۶۹.

۷۸. کسائی، پیشین، ص ۲۸۶.
۷۹. همان، ص ۲۱۳.
۸۰. ابو حامد محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان*، ترجمه علی اصغر حلبی، (تهران: زوار، ۱۳۶۳) ص ۱۶.
۸۱. همان، صص ۱۸-۱۹.
۸۲. غزالی، *فضائح الباطنیه*، پیشین، صص ۷-۱۷۶.
۸۳. غزالی، *احیاء علوم الدین*، (قاہرہ: بی نا، ۱۳۵۲ھ) ج ۲، ص ۱۲۴.
۸۴. ابن جماعہ، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، پیشین، ص ۳۸۷.
۸۵. محمد عابد الجابری، *العقل السیاسی العربی*، پیشین، ص ۳۶۲.
۸۶. محمد علی موحد، *ابن بطوطه*، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶) ص ۲۷.
۸۷. همان، ص ۳۱۶ به بعد.
۸۸. همان، ص ۳۲۰. در این قسمت بیشتر نقل قولها از همین منبع گرفته شده است که بلحاظ کثرت از ارجاع موردی آنها پرهیز کرده ایم.
۸۹. همان، صص ۹-۳۴۶.