

بسم الله الرحمن الرحيم

اندیشه و عمل سیاسی

ماوردی

(۳۶۴ - ۴۵۰)

ترجمه و تعریب و تفسیر\*



مقدمه

در تحقیقات مربوط به جهان اسلام قرون وسطی و یا دوران معاصر، که توسط پژوهشگران غربی انجام یافته است، تاریخ عقائد سیاسی اسلام و به تبع آن تاریخ مؤسسات حقوق عمومی مقام شایسته خود را احراز نکرده است. ما بارها در این خصوص اظهار تأسف کرده ایم. از جمله مثالهای روشنگر موقعیت اثر ماوردی است.

نام ماوردی برای تمامی علاقمندان به مطالعات اسلامی، نامی آشناست. از دیر باز آثار وی را در قلمرو اندیشه‌های سیاسی جزء آثار مهم دانسته و نمونه‌ای عالی از رسالات حقوق عمومی اسلامی خوانده‌اند. به سال ۱۸۵۳ میلادی «انگر» (Enger) «کتاب الاحکام السلطانیة» را در شهر

\* نام و نشان مقاله اصلی و توضیحات و حواشی در پایان این نوشته آمده است.

«بن» به چاپ رساند و در سال ۱۹۱۵، «فانیان» (Fagnan) در شهر الجزیره ترجمه ارزشمند خویش را از این کتاب منتشر ساخت.

اما نمی‌توان گفت که افکار سیاسی ماوردی با دقتی که در خور آنست نطالعه شده و اهمیت واقعی رساله وی واضح و آشکار گردیده است. مطالعاتی که تا کنون در باره این اثر قابل توجه انجام یافته، به نسبت اندک است. تأکید مبالغه‌آمیز بر جنبه نظری آن از همان ابتدا و برای مدتی مدید سبب شد که مورخان عقاید و مؤسسات، گمراه و یا ناامید شوند. قضاوت بروکلیمان در دائرة المعارف اسلام، نسبت به «الاحکام السلطانیة» گزارشگر این بی‌مهری است. به نوشته وی «این کتاب تقریری با جنبه آرمانی محض و بریده از شرائط سیاسی زمان خویش است»<sup>۱</sup>. ارزیابی «ژ. سواژه» نیز در «مقدمه‌ای بر تاریخ شرق اسلامی» به همین منوال است وی میگوید «احکام السلطانیة اثری است با جنبه نظری محض و در تناقض مسلم با شهادت منابع تاریخی» و نمایشگر «منظری آرمانی از دولت اسلامی»<sup>۲</sup>.

این ارزیابی شتابزده از چند سال پیش به این طرف با عکس العمل مواجه شده است قسمت مهمی از این واکنش نتیجه برخورد «سرهامیلتون گیب» است. وی در مقاله‌ای به سال ۱۹۳۷ میلادی به تحلیل ایده‌های عمده در نظریه خلافت ماوردی پرداخته و کوشیده است تا اثر یاد شده را در زمینه سیاسی آن-که ماوردی خود شاهد پدید آمدنش بوده است- قرار دهد.<sup>۳</sup> به سال ۱۹۵۸ «روزنتال» بخش مهمی از این استنتاج را در کتاب «تاریخ اندیشه سیاسی در جهان اسلامی قرون وسطی» باز گرفته است.<sup>۴</sup> اخیراً نیز مقدسی در همین راه گام نهاده و در رساله خود راجع به ابن عقیل (وفات ۵۱۳) اظهار داشته است وقتی میتوان به قضاوت تام و تمام در باره رساله ماوردی پرداخت «که عصر وی بطور کامل مورد مطالعه قرار گیرد» نیز می‌نویسد: «بهر حال این رساله که در عصر مورد مطالعه با تدوین شده است، با نظرات و ملاحظات

ما در باره وقایع آن روزگار - که مربوط به « امارت استیلاء » یعنی امرای آل بویه و سلجوقی ( ملک ، سلطان ) است و از منابع موجود قابل استنتاج میباشد - مطابقت دارد . « مقدسی در مقام نتیجه گیری میگوید : « ماوردی هم به بحث نظری و هم به بررسی عملی می پردازد » °

**ماوردی فقیه در خدمت خلافت** - برای فهم اندیشه سیاسی ماوردی و دریافت منظور اصلی و ارزیابی میزان تأثیر آن باید از معلومات تاریخی بهره گرفت. ماوردی به سال ۳۶۴ هجری / ۹۷۴ میلادی در بصره بدنیا آمد و به سال ۱۰۵۷/۴۵۰ در بغداد، که بهترین سالهای عمر خود را در آن گذرانده بود، وفات یافت. نخستین نتیجه قابل توجه اینست که وی معاصر دوتن از خلفای عباسی ، یعنی القادر ( ۴۲۲ - ۱۰۳۱/۳۸۱ - ۹۹۱ ) و القائم ( ۴۶۷ - ۱۰۷۴/۴۲۲ - ۱۰۳۱ ) است. <sup>۶</sup> شک نیست که قدرت این دو خلیفه محدود و وسائل و امکانات عمل آنها غالباً اندک و بی مایه بوده است، با اینهمه هر دو بطور مستمر و غالباً با مهارت در برابر آل بویه و سلجوقیان ( که در سال ۴۴۷ بر بغداد تسلط یافتند و به رژیم قبل از خود ، آل بویه ، خاتمه دادند ) از عناوین و امتیازات خلافت دفاع کرده اند . از این هم باید پارا فراتر نهاد تا بتوان به خوبی دکتترین ماوردی را دریافت و به موازات آن بهتر در جریان حوادث عصر ماوردی قراز گرفت : باید به این واقعیت توجه داشت که مؤلف « کتاب الاحکام السلطانیة » اصولاً فقیهی در خدمت سیاست احیاء خلافت و تسنن است ، سیاستی که نام القادر و پسرش القائم را بر پیشانی دارد .

این نکته که ماوردی مستقیماً در خدمت القادر قرار داشته است محل شک و تردید نیست . این خلیفه خواهان کتابی مختصر بوده است که بطور واضح و موجز دکتترین هر یک از چهار مذهب اهل سنت ( حنفی ، مالکی ، شافعی ، حنبلی ) را بیان نماید. انجام این امر از ماوردی طلب میشود، وی

نیز یکی از آثار معروف خود را بنام « کتاب الاقناع » بر اساس این تقاضا تدوین می‌نماید . کتاب مذکور خلاصه رساله‌ای است بسیار مفصل از فقه شافعی ، بنام کتاب « الحاوی » که تاج‌الدین سبکی ( وفات ۷۷۱ ) چند نکته کوتاه از آن را برای ما نقل کرده و برخی از افکار و عقاید آن را مورد بحث قرار داده است <sup>۷</sup> . وابستگی ماوردی به گروه فقیهان و متکلمانی که القادر آنها را ، به عناوین مختلف و به درجات متفاوت ، به خدمت گرفته بود ، به آسانی قابل درک است . زیرا استاد ماوردی یکی از مشهورترین فقیهان صاحب نظر شافعی یعنی « ابوحامد الاسفراینی » ( وفات ، ۴۰۶ ) میباشد . ابوحامد که از اعتماد کامل خلیفه برخوردار بوده سعی داشته است مذهب شافعی را مذهب رسمی دولت گرداند و بارها در زندگی سیاسی زمان خود به عنوان سخنگوی مورد توجه اهل سنت مداخله نموده است <sup>۸</sup> .

ماوردی پس از مرگ القادر در ۴۲۲/۱۰۳۱ مستقیم‌تر و با صراحت بیشتر در خدمت خلافت قرار گرفت و درسلک صاحب منصبانی درآمد که بیش و کم بطور مرتب مقرری دریافت میکردند . القائم چندبار ویرا به مأموریت‌های دیپلماتیک و حقوقی نزد امرای آل بویه فرستاد . درواقع مدعیات و فعالیت‌های این امراء به گونه‌ای بود که مقامات خلافت را مضطرب میساخت .

از سوی دیگر نام ماوردی چندین بار به مناسبت حوادث یا اموری مذکور افتاده است که خلافت یا مذهب اهل تسنن را به خطر افکنده بود سرانجام در سالهای ۴۳۶ - ۴۳۵ ، ماوردی به آخرین مأموریت رسمی فرستاده شد . اما این مأموریت نزد طغرل بیک سلطان سلجوقی ( و نه آل بویه ) بود . قدرت رو به افزایش سلطان به صورت یک معضل واقعی درآمده بود و لشکریانش با آزادی عمل در غارتها و افراطها موجب

انزجار و وحشت مردمی شده بودند که خلیفه خود را موظف به تأمین امنیت آنها می‌دانست .

از ۴۳۷/۱۰۴۵ به بعد دیگر نام ماوردی مانند سالهای قبل در زمرهٔ پیشگامان دفاع از خلافت و سنت دیده نمی‌شود . سال ۴۳۷ سالی است که «ابن المسلمه» (وفات، ۴۵۰) به وزارت میرسد و جوش و خروش تازه‌ای به سیاست خلافت می‌بخشد<sup>۱</sup> .

اما آخرین مرحلهٔ حیات ماوردی از سال ۴۳۷/۱۰۴۵ تا ۴۵۵/۱۰۵۸ علیرغم کبر سن ، یک دورهٔ بازنشستگی و کناره‌گیری نیست . در این دوره ماوردی در زمرهٔ اطرافیان این وزیر فعال قرار دارد و یکی از آثار خود را که در بارهٔ « وزارت » است به وی تقدیم می‌کند . حضور وی در میان اطرافیان ابن المسلمه تبیین و توجیهی است برای مشابَهت نظرگیر میان رسالهٔ « الاحکام » ماوردی و رساله‌ای که با همین نام توسط «ابویعلی بن الفراء» حنبلی ( وفات ۴۵۸ ) تدوین شده است . علیرغم اختلاف میان این دو رساله ، مشابَهت مورد بحث هم در محتوی و هم غالباً در صورت وجود دارد این نکته جالب توجه است که در سال ۴۴۷/۱۰۵۵ ، پس از مرگ قاضی اعظم « ابن ماکولای شافعی » ، ابویعلی با مداخله و اصرار ابن مسلمه ، به عنوان قاضی حریم ، یعنی قاضی محلهٔ خلافت منصوب می‌گردد . خطوط اساسی دو کتاب « الاحکام السلطانیه » ماوردی شافعی و ابویعلی حنبلی در بیان ایده‌آل امر خلافت ، با مفاهیم سیاسی که ابن مسلمه در دفاع از سنت و تجدید حیات خلافت در می‌یافته است ، تناظر دارد<sup>۱۰</sup> .

گرچه مدارک و اسناد کنونی مانع از وصول به یقین است ، اما بهرحال به اعتقاد ما تحریر نهائی الاحکام السلطانیه بین سالهای ۴۲۷ و ۴۵۰ صورت پذیرفته است . کیفیت کتاب از لحاظ صورت و محتوی و استواری ساختار آشکارا گزارشگر تسلطی است که تنها در سنین بالا میتوان واجد آن

بود. ملاحظات دیگر نیز مؤید همین فکر است، مشروط بر اینکه در صدد نباشیم تدوین رساله‌ای با این دامنه را در محدودهای تقویمی مقید سازیم. در این کتاب مهمترین مسأله‌ای که پس از مسأله خلافت مورد توجه ماوردی است، مسأله وزارت و سپس مبحث «امارة الاستیلاء» است. در این دو مورد بحث اساسی متوجه بررسی روابط خلیفه با وزیر منصوب خود و یا امیر فاتحی است که ممکن است، تحت شرائطی، خلیفه اقتدار عملی ویرا بپذیرد. نکته قابل توجه آنست که هر چند ماوردی دفاع از سنت را از جمله تکالیف خلیفه می‌شمارد، اما بطور مستقیم کمترین اشاره‌ای- ولو یکبار- به شیعه نمی‌کند، گوئی با این سکوت درصدد برگرداندن و دفع خطری است شدیدتر از تهدیدی که ممکن است در نتیجه مراقبت و قیمومت امرای شیعه (آل بویه) دستگاه خلافت با آن مواجه شود.

به هر حال هرتاریخی که برای تدوین الاحکام السلطانیه تعیین گردد این نکته روشن است که تحریر آن به موجب تقاضائی است که ماوردی در مقدمه کوتاه خود صریحاً آن را تأیید می‌کند و قریب به این مضمون می‌نویسد که «الاحکام السلطانیه» اصولاً مربوط به کسانی است که در میان است به انجام یک وظیفه عمومی سپردازند (ولایة الامور). بطور خلاصه ماوردی به منظور تسهیل انجام این امر و بر اساس روش علمی، در رساله مفرد خود به فراهم آوردن مواردی می‌پردازد که معمولاً در آثار مختلف و متنوع پراکنده است. ماوردی به صراحت می‌گوید که این کتاب را «در مقام اطاعت از دستور کسی که باید از وی اطاعت کرد» تصنیف نموده است (و افردت لها کتاباً امثلث فیه امر من لزمت طاعته)

احکام السلطانیه اثر قانون‌دانی است که آن را بدستور رئیس خود - القائم - نوشته است، بی‌آنکه در این نگارش آزادی شخصی خود را نادیده بینگارد و یا از حق اجتهاد خویش صرف‌نظر کند. در ضمن، متن الاحکام السلطانیه

بهیچوجه نه جنبه مشورت و نصیحت از جانب مصنف دارد و نه جنبه عرضحال و یا سرزنش و بازخواست انتقادی، که هر یک از افراد ذیصلاح است مکلف به انجام آن به عنوان « امر به معروف و نهی از منکر»، میباشد بلکه احکام السلطانیه اساساً رساله‌ای است که به تقاضای یک مقام مسئول و به منظور دفاع از مشروعیت خلافت عباسی و تجدید حیثیت و اقتدار آن، در بالاترین حد ممکن، تحریر شده است.

**وحدت و جنبه الزامی و وجوبی خلافت.** ماوردی به وضوح و با صراحت و بدون کمترین مصالحه، وحدت خلافت را به عنوان علت وجودی نهاد تأیید می‌کند. آشتی ناپذیری وی در این امر حتی بیشتر از معاصرش ابومنصور البغدادی (متوفی ۴۲۹) است. ابومنصور اصل انتقال قانونی خلافت را به متصدی بعدی مطرح می‌نماید اما چنانچه دریا، خلیفه‌ای را از خلیفه اول به گونه‌ای مجزا سازد که از کمک و همیاری آنها به یکدیگر مانع باشد، مشروعیت خلیفه دیگر را هم به رسمیت می‌شناسد<sup>۱۱</sup>.

ماوردی خلافت را نهادی معرفی مینماید که برای حیات مذهب و امت ضرورت مطلق دارد و نهاد بنیادینی است که نهادهای دیگر به شدت به آن وابسته‌اند و چیزی جز تجلیات یا نیابت آن نمی‌باشند (تفویض)<sup>۱۲</sup> استدلال ماوردی برای تأسیس اصل وجوب، از نظرگاه عقل و شرع، بطور کامل گزارشگر روحیه و اوضاع و احوالی است که متن رساله در عرصه آن قرار گرفته است. به قول ماوردی طبع عقلا مقتضی سپردن کارها (تسلیم) به زعمی است که با اقتدار و سندیت خود بتواند مانع ستمگری افراد یکدیگر شود و به فصل خصومتها و تنازعاتی بپردازد که آنها را در برابر هم قرار میدهد. اما عقل به صدور احکام بسیار کلی می‌پردازد و به تنهایی برای تأسیس اصل وجوب خلافت کفایت نمی‌کند. لازم است که حجیت قانون شرع پای به میان نهد و امور دنیائی را به کسی واگذارد

( تفویض ) که شرع او را در امور دینی ولایت داده است ( و لکن جاء الشرع بتفویض الامور الی ولیه فی الدین ) .

از سوی دیگر خلافت امری واجب ، منتهی از نوعی معین است : در واقع است اسلامی بعنوان یک کل دارای این تکلیف جمعی یا فرض کفائی است که در رأس خود خلیفه یا امامی داشته باشد ( در بیان ماوردی دو تعبیر خلیفه و امام عملاً بصورت مترادف بکار رفته است ) . تکلیف مذکور از زمره واجبات عینی نیست تا هر یک از اعضاء است و از جمله امام در حد مسئولیت‌های خود موظف به انجام آن باشد . بنابراین وقتی یکی از مردان شایسته ولایت متصدی امر خلافت گردید ، تکلیف مذکور از عهده دیگر مؤمنان به تمامی ساقط میشود . موارد استفاده از این اصل گوناگون است . ماوردی در تأسیس نظریه خلافت خود از این اصل برای استقرار یک خلافت مطلقه نتایج مهمی بدست می‌آورد . مطلق گرائی مذکور با مقررات شرع تعدیل و تلطیف میشود اما در نهایت آزادی عمل گسترده‌ای را ، در مقام تصمیم‌گیری ، به خلیفه اعطاء می‌کند و بطور محسوس کنترل افکار عمومی و حتی علماء را ، که طبعاً باید در خصوص این تصمیمات اعمال گردد ، محدود می‌سازد .

استمرار و اصلاح خلافت . ماوردی که مدافع وجوب خلافت و وحدت آن در مکان است ، ضرورتاً استمرار دنیائی خلافت را ، فی نفسها ، بعنوان یک نهاد ، مشروعیت می‌بخشد و اعتبار آن را از هنگام رحلت پیامبر (ص) به بعد بهیچوجه مورد شک و تردید قرار نمی‌دهد .

در مورد خلفای راشدین موضعگیری وی اساساً همان موضعگیری اهل سنت است که مشروعیت خلافت چهار خلیفه را به ترتیب می‌پذیرند ، ولی ماوردی در این زمینه سرسختی خاصی ندارد و در عین حال صراحتاً مسأله مشروعیت خلافت را از مسأله درجه فضیلت صحابه‌ای که به این منصب رسیده‌اند ( تفضیل ) متمایز می‌داند .



در احکام السلطانیة مشروعیت خلافت بنی‌امیه هیچگاه مورد تردید قرار نگرفته است ماوردی انتقادی را که غالباً بنی‌امیه در معرض آن قرار داشت به سکوت برگزار می‌کند. این انتقاد نه فقط از طرف شیعیان بعمل می‌آمد بلکه در میان هواداران بنی‌عباس نیز بدان اشارت می‌گردید، بدین ترتیب که گفته میشد: بنی‌امیه «ملک» دنیوی و استبدادی را جانشین خلافت منظم و به قاعده خلفای راشدین کرده‌اند.

ماوردی در باره اوضاع و احوالی هم سکوت می‌کند که در متن آن عباسیان قدرت را از کف بنی‌امیه بدر آورده بودند. صرفنظر از اشارات با ارزش اما سریع در خصوص تصمیمات اداری، ماوردی هیچگاه به بررسی سیاست مورد تعقیب خلفای بزرگ این سلسله نمی‌پردازد. برای مثال تنها اشاراتی چند به نقش منصور (۱۵۸ - ۱۳۶) در سازماندهی «مظالم» و شیوه اخذ خراج و یا نظارت بر کار «کتاب دواوین» و امانت و عدم امانت ایشان بعمل آورده است اما این موارد با توجه به اهمیت کار این خلیفه در تاریخ عباسیان بسیار اندک است، زیرا این خلیفه به منظور استحکام و استواری رژیم که مبانی تأسیس مبهم و تکیه‌گاهها و زمینه‌هایش نامطمئن بود، کارهای فراوانی انجام داد. در هیچ جای کتاب به سیاست مأمون (۲۱۸ - ۱۹۸) در قبال معتزله و شیعه اشاره نشده است. نویسنده به سیاست تجدیدحیات تسنن توسط متوکل (۲۱۸ - ۲۳۲) نیز نپرداخته است و تنها اشارتی که به این خلیفه میشود، مربوط به تزئین کعبه است.

در خصوص دهه پس از متوکل نیز همین نکته را میتوان ملاحظه کرد. «مهتدی» بعنوان خلیفه‌ای عادل معرفی گردیده اما هیچ مطلبی در باره حکومت طولانی «المقتدر» (۳۲۰ - ۲۹۵) گفته نشده است. مشکلاتی که مقتدر با آن دست به گریبان بود، تا حدود زیاد بناوبنشاء

بحرانی است که بعدها ماوردی شاهد نتایج دور آن بوده است. در مورد رژیم امیرالامراء و آمدن آل بویه به بغداد در سال ۳۳۴/۹۴۵ نیز دست کم بطور مستقیم اشارتی وجود ندارد، گرچه میتوان گفت که تضعیف اقتدار خلافت - ناشی از این بحران - و ضرورت چاره اندیشی در این باب زمینه‌ای است که تمامی فصول کتاب الاحکام السلطانیة متکی بر آنست.

مطلب آخر آنکه در هیچ مورد ماوردی بنیاد مشروعیت خلافت عباسی را برد کترین هائی نمی‌نهد که در محیط اهل سنت تعلیم میشده است. به د کترین «عباسیه - راوندیه» اشارت نمی‌کند. این د کترین مدافع این امر است که امامت از طریق ابوهاشم، پسر محمد بن الحنفیه، بطور قانونی به محمد بن علی، مدعی عباسی، انتقال یافته است. همچنین از د کترین منسوب به «المهدی» (خلیفه) نامی نمی‌برد. به موجب این د کترین پیامبر (ص) صریحاً عباس را به عنوان جانشین خویش تعیین فرموده است. ۱۳ در احکام السلطانیة منظور نظر ماوردی آنستکه مشروعیت خلافت عباسی را جزئی از مشروعیت کلی و عام خلافت اهل سنت قلمداد نماید. تئوری خلافت وی، خلافت خلفای راشدین و بنی‌امیه و بنی‌عباس را تابع مجموعه‌ای از قواعد و مقررات قانونی می‌سازد و همانطور که خواهیم دید هدف آن فراهم آوردن وسائل تجدید حیات و بازسازی خلافت است، خلافتی که تمامیت و کلیت استقلال و اختیاراتش در معرض تهدید قرار داشته‌است.

## ۱

### ماوردی و نظریه خلافت

مقصود از خلافت. برای آنکه ساخت اندیشه سیاسی ماوردی را دریابیم نخست باید وظیفه یا هدف تأسیس خلافت یا امامت را بررسی نمائیم.

مطابق تعریف خلافت عبارتست از جانشینی نبوت به منظور دفاع از حریم دین و اداره امور دنیا (الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا) . خلیفه یا امام جامع اختیارات نبوت در خویش است و صرفنظر از تبلیغ قوانین شرع و ملک یا اقتدارات دولتی (سلطان) واجد کلیه اقتدراتی است که جنبه معنوی یا دنیوی دارد و بعنوان مجری وصایای پیامبر (ص) عهده‌دار آنهاست. ماوردی، هیچگاه و به هیچ شکل، تقسیم حاکمیت را به گونه‌ای تصور نمی‌نماید که اقتدار دینی‌اش متعلق به امام و اقتدار سیاسی‌اش از آن شهریار یا سلطانی باشد که با استقلال تام و تنها به شرط بازشناسی تقدم خلافت، از آزادی عمل برخوردار است. عدم انفکاک امور معنوی و دنیوی کلید حل معمای کل سیستم است.

امام به صفت «جانشین» و «وارث» یا «خلیفه» پیامبر اصولاً ضامن قانون وحی است که پیامبر (ص) برای وی به ارث نهاده و او را مکلف به شناساندن و واداشتن مردمان به مراعات آن ساخته است. مقصود از شرع یا شریعت، اصول و معلومات بنیادین اسلام و احکام و مقررات قانونی حاکم بر سازمان عمومی زندگانی و جامعه است. بنابراین وظیفه یا رسالت خلیفه یا امام، نظارت بر چگونگی رعایت حقوق‌الله و حقوق‌الناس است. هر قدر از حقوق‌الله بهتر دفاع شود با تأثیر و نفاذ بیشتر میتوان افراد انسانی را به رعایت تکالیف حقوقی و اخلاقی شان در برابر یکدیگر مقید ساخت. بدینسان «کتاب الاحکام السلطانية» رساله‌ای در اخلاق و آداب حقوقی است که در ارتباط با خصائص و صفات و نیز اقتدارات امام و حدود و ثغور این اختیارات به طرح و بررسی مسائل می‌پردازد. از جمله این مسائل که تماماً در قلمرو مباحث فقهی قرار دارد نظریه وظائف و مشاغل عمومی (ولایت) جهاد و جنگهای متضمن مصالح عامه، حدود الهی، مالیه، وضعیت زمین، جرم و شبه جرم (جنایت) میباشد.

ماوردی در احکام السلطانیه نظیر فقهای دیگر در رسالات فقهی نسبتاً مهم، به بررسی اختلاف نظر فقهاء میپردازد و بطور کلی در مقام انتخاب راه‌حلهای مورد قبول مذهب شافعی را ترجیح می‌دهد، اما سعیش بر آن نیست که مذهب شافعی را به صورت مذهب رسمی دولت درآورد. وی از هواداران اجتهاد است، اجتهادی که متضمن آشنائی با منابع اربعه اساسی فقه یعنی قرآن و سنت و علم به عقائد و افکار سلف و مسائل اختلافی آنها به گونه‌ای است که بتوان اجماع را تحصیل کرد و از آن تبعیت نمود، و سرانجام قیاس که به یاری آن میتوان مواردی را که در باره آنها سخن گفته نشده به اصولی که ذکر آنها رفته است، بازگرداند. خلیفه که خود مجتهد است موظف است از میان وجوه مختلف که فقهاء به وی عرضه می‌کنند، وجهی را انتخاب نماید که در نظر وی از لحاظ انطباق با مصالح عالیّه دین و دولت، بهترین وجه تصمیم‌گیری باشد.

در زمان ماوردی این فکر در میان اهل سنت به کرسی نشسته بود که قوانین اسلام را در زمینه فروع باید در چهار مذهب اهل سنت یعنی مذاهب ابوحنیفه و مالک و شافعی و ابن حنبل یافت. با توجه به این وضع شرط مربوط به علم که ماوردی آنها را برای قاضی لازم می‌شمارد، موجب محدودیت امکان انتخاب خلیفه میشود.

نصب قاضی در صورتیکه اخبار آحاد را رد کند، نافذ نیست. زیرا اعتبار این قسم از احادیث را صحابه پیامبر بازشناخته و بخش مهمی از احکام نیز بر اساس آنها استوار است، بنابراین رد آنها منتهی به رد اجماع میشود که اصل آن بر مبنای نص استوار است<sup>۱۴</sup>. در این باب که آیا خلیفه میتواند نفی‌کننده قیاس را به مقام قضاء نصب کند، ماوردی قائل به تفصیل است یعنی به صراحت کسانی را محکوم مینماید که خود را در قید و بند ظاهر نص قرار میدهند و با عدول از شیوه تفکر و استنباط

و نفی هر نوع اجتهاد تفسیر و اجراء قانون را کم اثر و بی فائده میسازند ، در عین حال ماوردی نسبت به سپردن مقام قضا به هواداران ظاهریه صراحتاً موضعگیری نمی کند و تنها به این مطلب اشارت دارد که یاران شافعی در این مورد دارای نظرات مختلفی میباشند . با اینهمه ندرتاً از ظاهریه نام میبرد و با توجه به این برخورد میتوان گفت که ماوردی از لحاظ حقوقی ارزش و اعتبار مکتب ظاهریه را قابل مقایسه با چهار مذهب بزرگ اهل سنت نمیداند . برعکس از این فکر بهیچوجه حمایت نمی کند که برای خروج از بن بست اختلافات چهار مذهب باید به جستجوی عقاید سلف برآمد . در یک معنی کتاب الاحکام السلطانیه راه را برای عقیده ابن هیبره وزیر ( متوفی ۵۶۱ ) فراهم می آورد .<sup>۱۶</sup>

نباید پنداشت که ماوردی در د کترین سیاسی خود اطلاعات شرعی را منحصرآ به گونه ای می یابد که فقهای چهار مذهب در زمان وی آنها را تدوین و بیان کرده اند . به نظر ماوردی باید ملاحظات عرفی ، یعنی استعمالات مقبوله ای را هم به حساب آورد که نه تنها در محیط حکومتی بلکه در میان علماء و حتی میان عامه مردم وجود دارد . نیز لازمست که کارها براساس آن قسم از اعمال و رویه های دولتی و حکومتی استوار شود که در طرز کار نظام خلافت، آنها هم نه فقط در زمان خلفای راشدین بلکه در دوره بنی امیه و بنی عباس، سر و سامان یافته است . کلیه وظائف و مشاغل عمومی ( ولایت ) که ماوردی درصدد تعیین و تثبیت اصول و قواعد آنهاست بهیچوجه وظائف و مشاغلی نیستند که در عالم تجرید و انتزاع تعریف و تحدید شود . این مشاغل و وظائف در زندگی روزمره دولت شکل گرفته و منابع متعدد دیگر نیز موجودیت آنها را تأیید کرده اند . از این جمله است وزارت ، یا امارت اقالیم و بلاد ، رهبری جهاد و مدیریت حج ، نقابت خاندان ابوطالب یا عباس ، و نیز قضاوت ، تصدی « مظالم »

و یا امور ساده دیگر چون حسب ۱۶. از سوی دیگر، خلیفه در مقام اعمال حاکمیت خود باید مقتضیات زمان ( حکم الوقت ) را در نظر داشته باشد و مقررات عمومی قانون شرع را بر اوضاع و احوال زمان و مکانی منطبق سازد که قانون مذکور باید در آن گنجانده و اجراء شود ۱۷. نظر به اینکه وظیفه و رسالت نظام خلافت، به کرسی نشاندن شریعت است، سیاست خلافت باید آن را دقیقاً مراعات نماید. در عین حال باید از انعطاف وظیفی نیز برخوردار باشد که اگر چنین نباشد سیاست مذکور بیهوده و غیر فعال و غیرعامل میشود. بدین ترتیب مفهومی از سیاست حقوقی ( سياسة الشرعية ) که طرز عمل حکومتی و دولتی مبنای آن است شکل میگیرد و به راه خود ادامه میدهد: غزالی، ابن عقیل، ابن الجوزی و ابن تیمیه، این فکر را دنبال می کنند، اما در همه حال رئیس دولت اعم از خلیفه یا غیر او را واجد تمامی آن امکانات و تسهیلات عمل نمی دانند که ماوردی در دکتترین خود برای رئیس دولت قائل است.

ملاحظات یاد شده راهنمای ماوردی در تفکیک روشن و صریح میان دو قلمرو قانونی است که البته در دکتترین ماوردی نظیر دکتترین فقهای دیگر کاملاً در یکدیگر متنافذند. این دو قلمرو: قلمرو حقوق عمومی ( احکام السلطانیه ) و قلمرو حقوق خصوصی است.

در قلمرو حقوق عمومی انعطاف بیشتر است و به هنگام شکل گیری عقد و شبه عقد، به منظور جریان امور دولتی و عمل حکومتی، تخته بند صورت‌گرائی حاکم در قلمرو حقوق خصوصی نیست. ماوردی مینویسد: به نظر علماء در عقودی که مربوط به مصالح و منافع عمومی است و توسط خلفاء انعقاد می یابد، دقت در ملاحظات شکلی کمتر از عقودی است که جنبه خصوصی دارد. بدو دلیل: نخست آنکه خلفا و رؤسای دولتها عادتاً دستورالعمل‌های خود را شفاهاً و با ایجاز و اختصار بیان میدارند و به خطابه

طولانی‌توسل نمی‌جویند و چنین طرز کاری به صورت عرف مخصوص آنها در آمده است. غالباً نیز چون سخن گفتن را بی‌فائده می‌یابند به اشارتی ساده کفایت می‌کنند، گرچه در نظر قانون شرع اشاره برای بیان تصمیم از طرف کسی که قادر به سخن گفتن است و از سلامت عقلانی برخوردار است، کافی نیست. بنابراین عرف مذکور از دایره شرع خارج است. دودیکر آنکه چون شماره عقود که خلفاء و روسای دولت مستقیماً منعقد می‌سازند اندک است، اوضاع و احوال عملی (شواهد الحال) مربوط به این امور موجب حمل الفاظ مجمل آنها به مقصودشان می‌گردد، و احتمال و تفسیرهای دیگر را پذیرا نمی‌شود.<sup>۱۸</sup>

این تلقی واقع‌گرایانه ماوردی چه در قلمرو حقوق خصوصی و چه در زمینه حقوق عمومی با اهمیت و بهائی که به جنبه‌های اخلاقی داده می‌شود، امتداد می‌یابد. به نظر ماوردی زندگانی سیاسی بدون پذیرفتن یک آرمان اخلاقی متعالی قابل تصور و طرح نیست خطوط کلی این اخلاق متعالی یادآور اخلاق مسکویه و فراهم آورنده مقدمات اخلاق غزالی است.<sup>۱۹</sup>

مجموعه صفات و خصوصیات ملحوظ در تعریف عدالت، که لازمه هر وظیفه و شغل (ولایت) ناشی از حقوق عمومی یا حقوق خصوصی است، در مسیر تعالی مذهبی و اخلاقی بسان حالتی کاملاً پیشرفته متجلی می‌شود. ماوردی می‌نویسد: «برای آنکه کسی را «عدل» بنامند وی باید راست گفتار بوده و ظاهری قابل اعتماد داشته باشد، از محرّمات بپرهیزد و خویشان را از گناه و معصیت نگهدارد، بدور از هر ریب و بدگمانی بوده و در حالت خشنودی و خشم بطور یکسان شایسته اعتماد باشد، رفتارش بدان‌سان باشد که مردی از اقران وی در کار دین و دنیای خود داراست، این صفات فراهم آورنده عدالتی است که موجب قبول شهادت وی می‌شود و انتصاب وی را بعنوان موظف و صاحب منصب (ولایت) بقاعده می‌نماید.

نبودن یکی از این صفات، مانع پذیرش وی بعنوان شاهد یا صاحب منصب است، قولش پذیرفته نمیشود و تصمیماتش قابل اجراء و نافذ نیست»<sup>۲۰</sup>.

**انتقال خلافت.** نظریه انتقال خلافت، مطابق برداشت ماوردی، براساس مجموعه بسیار پیچیده‌ای از ملاحظات و شروط استوار است که مستنبط از قانون الهی و اخلاق و لزوم توجه به سنت استقرار یافته در عهد خلفای راشدین و ادواری امیه و بنی‌عباس و در نظر گرفتن اوضاع و احوال و شرائطی است که اعمال حکومتی در زمینه آن اجراء میشود. در این بحث ماوردی نخست می‌بایست میان دو تز اصلی و عمده به انتخاب دست یازد. البته در اینجا هم مانند موارد دیگر وی از یاد آوری تقابل این دو تز با یکدیگر پرهیز دارد. یکی از این دو، نظریه «نص» است، یعنی تعیین الهی امام براساس نصی که سند آن به پیامبر (ص) میرسد. تئوری دیگر اختیار یا تعیین فردی است توسط مؤمنان، که همگان پس از تعیین باید از وی اطلاعات کنند. تئوری «نص» قول امامیه است که گهگاه برخی از اهل سنت نیز آن را با کم و کاستی‌های گوناگون پذیرفته‌اند. این تئوری با شدت وحدت و به تفصیل توسط ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳) و بغدادی (متوفی ۴۲۹) رد شده است. مشکل میتوان گفت که ماوردی از این نقض‌ها آگاهی نداشته است، اما در کتاب خود بدانها اشارتی نمی‌کند با اینهمه مانند این دو طرفداران انتخاب و از مخالفان قاطع نص است.

تعیین خلیفه از راه انتخاب نیز دو صورت دارد: یکی انتخاب به معنی اخص، دو دیگر تعیین جانشین توسط خلیفه‌ای که در رأس کار است (عهد) و عملش دارای اعتبار تعیین بر مبنای وصایت می‌باشد. هر دو شیوه تعیین خلیفه یعنی انتخاب و تعیین به موجب وصیت قانوناً معتبرند، اما ملاحظات عرفی و طرز عمل حکومتی و موقعیت و میزان تأثیر، سبب شده‌اند که ماوردی تعیین خلیفه را توسط خلیفه‌ای که در رأس کار است مرجح



بداند تا جائیکه میتوان گفت تعیین خلیفه از طریق انتخاب شیوه‌ای استثنائی است که در هنگام بلاتصدی بودن این مقام مطرح میشود. در این حال امت خود به خود به دو قسمت انتخاب کنندگان ( اهل الاختیار ) یا مأمور تعیین خلیفه و داوطلبان یا کاندیداهای شایسته رسیدن به خلافت ( اهل الامامه ) تقسیم میشوند.

وقتی خلافت به کسی سپرده میشود که شایسته این منصب است ماهیت اطاعت از او جز در صورت ناتوانی استثنائی و مفرط وی، باید به گونه‌ای باشد که صحت تصمیماتش در مقام خلافت، پیشاپیش پذیرفته شده تلقی گردد.

باید یادآوری کنیم که ماوردی هیچ شیوه خاصی را برای نصب خلیفه از طریق انتخاب پیش‌بینی نکرده است و نیز تعیین خلیفه از طریق وصیت ( عهد ) با توجه به اینکه از انعطاف بیشتر و سازماندهی آسانتر برخوردار است و در عین حال امنیت سیاسی را بهتر تضمین مینماید منظور نظر اوست. بیان دقیق موقعیت اجتماعی انتخاب کنندگان، که ماوردی آنها را « اهل الاختیار » و یا « اهل الحل والعقد » می‌نامد، دشوار است با توجه به خصوصیات لازم اهل الاختیار، که عدالت و حداقل آگاهی و رأی و حکمت لازم برای تعیین اصلح است، روشن میشود که این گروه تنها علماء را در برنمیگیرد بلکه بطور کلی، در برگیرنده شخصیت‌هایی است که با توجه به موقعیت اجتماعیشان دارای حجیت و سندیت‌اند و بی‌اعتنائی به آنها حاکی از عدم تسلط بر امور و خطرناک است<sup>۲۱</sup>. تعداد انتخاب کنندگان ( اهل الاختیار ) نیز محل بحث است. ماوردی به تبعیت از اشعری می‌پذیرد که عدد مذکور ممکن است، در یک نیز خلاصه شود، اما یادآوری می‌کند که با استناد به سوابق تاریخی و یا با استفاده از بحث‌های حقوقی میتوان حداقل این عده را، سه یا پنج یا شش نفر دانست<sup>۲۲</sup>.

در عین حال بعنوان نظریه‌ای که از لحاظ تاریخی بی‌مناست و از لحاظ علمی نیز امکان تحقق آن وجود ندارد، این تزا را مردود می‌شمارد که برای تعیین امام وجود اکثریت عظیم (جمهور) کسانی لازم است که در ولایات و ممالک مختلف واجد شرائط مربوط به اهل اختیار می‌باشند.

واقع‌گرائی سیاسی ماوردی از این نیز فراتر می‌رود وی می‌پذیرد که انتخاب کنندگان مقیم شهری که مقر خلیفه است بدین عنوان از لحاظ حقوقی رجحانی ندارند اما عرفاً انتخاب کنندگان مذکور در تعیین امام شرکت فعال‌تری دارند، زیرا معمولاً پیش از دیگران از مرگ خلیفه آگاه می‌شوند و غالباً نیز در شهر مقر خلافت کسانی را می‌توان یافت که در مظان جانشینی می‌باشند.<sup>۲۳</sup>

تعیین جانشین عهدی خلیفه‌ای که در رأس کار است (عهد) توسط خلیفه از دو ضامن اجراء برخوردار است: سابقه عرفی و قدرت تأثیر عملی. ابوبکر و عمر این روش را برگزیده‌اند و بیشتر بنی‌امیه و عباسیان هم از همین راه رفته‌اند.

خلیفه می‌تواند جانشین عهدی خود را با آزادی کامل، حتی از میان خانواده خود، معین نماید مشروط بر اینکه فرد مذکور واجد صفات لازم باشد. خلیفه در صورتیکه مناسب بداند می‌تواند چندتن را به ترتیب یکی پس از دیگری بعنوان جانشین تعیین کند و نیز می‌تواند وظیفه تعیین جانشین خود را پس از مرگ به مجمعی بسپارد که خود اعضای آن را انتخاب می‌نماید.<sup>۲۴</sup>

هنگامی که خلیفه چند جانشین عهدی را به ترتیب معین می‌کند، کسی که پس از وی به خلافت می‌رسد در خصوص قبول انتخاب‌های خلیفه قبل تعهدی ندارد. مطابق مذهب شافعی چنانچه خلیفه مصلحت بیند و بدون آنکه ناگزیر به مذاکره در مورد کنارگیری دوستانه و اختیاری با کسی باشد که می‌خواهد ویرا کنار بگذارد<sup>۲۵</sup>

میتواند با آزادی کامل وارث جدیدی معین نماید. موانعی که ممکن است خلیفه در این راه با آنها برخورد کند منشاء قانونی ندارد بلکه ناشی از اوضاع و احوال سیاسی است یعنی: عکس العمل افکار عمومی که بدگمان یا مخالف با تصمیم خلیفه است، تحریکات کسی که کنار گذاشته میشود و هواداران وی. مبنای مطلق گرائی معتدل ماوردی دل مشغولیهای دوگانه اوست. از یک طرف خواستار تقویت قدرت خلیفه در حد اعلای ممکن است و از سوی دیگر در صدد ایجاد مشروعیت اعمال انجام یافته مربوط به تعیین خلیفه در عهد خلفای راشدین و ادوار بنی امیه و بنی عباس است.

هر دو مورد تعیین خلیفه بر اساس انتخاب یا وصیت باید از برخی قواعد، که در عین حال جنبه حقوقی و اخلاقی دارد، پیروی کند. این قواعد روش‌های تعیین خلیفه را، که یک عمل بنیادی است، تابع یک رشته از بایدها و نبایدها مینماید. در هر دو مورد کوششی که انجام می‌یابد باید در جهت کشف کسی باشد که بهترین شخص است (افضل) در عین حال باید به اوضاع و احوال نیز توجه شود و خصوصاً به میزان حجیت و سندیت صاحب این عنوان در میان مردم عنایت گردد. با اینهمه تعیین مفضول که در انجام کارهای مربوط مستعدتر است، سبب بطلان انتخاب نیست<sup>۲۶</sup>. در واقع ملاحظات مربوط به الزامات و مقتضیات زمان (حکم الوقت) تا حدود زیادی، تعیین کننده این انتخاب است.

ضمناً در هر دو مورد انتخاب مذکور محدود به حدود و شرائطی است که قانون برای افراد شایسته رسیدن به این مقام لازم می‌شمارد. ماوردی فهرستی طولانی از خصوصیات لازم جسمی، عقلانی و اخلاقی بدست میدهد. تبار قریشی داشتن که در این فهرست هست، توجیه کننده خلافت خلفای راشدین، بنی امیه و بنی عباس است. بدین ترتیب باب وصول به خلافت هم بر فرزندان ابوطالب و هم بر فرزندان عباس مفتوح است<sup>۲۷</sup>.

در هر دو مورد مقام خلافت را نمی‌توان بدون رضایت کسی که لایق این مقام است به وی سپرد. خلافت عقد و مستلزم رضای آزاد طرفین است. بنابراین قبول مذکور را نمیتوان به زور و اجبار بدست آورد. امامی که انتخاب یا تعیین شده است - اعم از آنکه داوطلب بوده یا نبوده باشد - برای آنکه امامتش محقق گردد بایستی قبولی تام و تمام و کامل خود را اعلام نماید<sup>۲۸</sup>.

در هر دو مورد نیز، بیعت لازم است. اما شیوه بیعت متمایز از شیوه نصب است. دکترین ماوردی به این امر معنای خاصی میدهد. بیعت عبارتست از شناسائی (اقرار) امام منصوب، ولی این اقرار به دو شکل مشخص عرضه میشود. ممکن است بیعت بصورت رسمی و با تشریفات خاص باشد و در آن مقامات مهم دولت سوگند اطاعت از خلیفه را یاد کنند، نیز ممکن است بیعت با اقرار ضمنی است، که عاری از هرگونه شکل‌گرائی و تشریفات است، انجام یابد. با این اقرار ضمنی، است انتخاب خلیفه جدید را مشروع تلقی می‌نماید. در واقع خلافت یک تکلیف جمعی (فرض کفائی) است و هنگامیکه خلیفه مطابق قرار و آئینی که متضمن عیب و نقص شکلی نیست منصوب گردد، خودبخود تکلیف انتخاب از است برداشته میشود<sup>۲۹</sup>.

**خلافت و وزارت.** ماوردی بواسطه واقع‌گرائی و جستجوی مشروعیت، در مورد تحدید و تعریف روابط خلیفه و وزیر درگیر همان دغدغه‌خاطری است که نسبت به مسأله خلافت دارد<sup>۳۰</sup>. خلیفه که به خاطر مصالح عامه عهده‌دار بالاترین اقتدارات و اختیارات و درصدد سپردن آنها به صاحبان مشاغل عمومی است (ولایت) میتواند به ترتیبی که مقتضی و مصلحت میدانند اختیارات اعطائی به وزرای خود، یعنی نزدیکترین همکاران خویش را تعریف و تحدید نماید. ممکن است وظیفه محوله به یک وزیر را در

اجرای مأموریتی معین محدود سازد و یا در مقام تشخیص مصالح حکومتی و دولتی، اختیارات خود را به « وزیر تفویض » بسپارد، در اینصورت وزیر مذکور باید واجد کلیه صفات و خصوصیات لازم برای خلیفه، به استثنای قریشی بودن، باشد. حضور یک صاحب منصب، با اقتداری این چنین گسترده، در کنار خلیفه، در سیستم ماوردی - که با مطلق گرایی خلافت نظری کاملاً مساعد دارد - شگفت آور است. میتوان این امر را، در متن یک واقع گرایی تسلیم آمیز، به معنی قبول تجزیه اقتدار مرکزی همراه با یک ظاهرسازی ساده تلقی کرد. ولی چنین نیست یعنی روشی که ماوردی براساس آن روابط خلافت و وزارت را تنظیم می کند اصل حاکمیت خلافت را بطور کامل پا برجا نگه میدارد.

خلیفه وزیر تفویض را منصوب می نماید. برای پرهیز از هر نوع ابهام و اجمال، بیان اراده وی باید از طریق صیغه های معینی صورت گیرد که مبهم و دو پهلو نباشد. انتصابی که این شرط را زیر پا گذاشته باشد، محکوم به بطلان است. نظر به اینکه خلیفه وزیر را نصب می نماید، اختیار عزل نیز با اوست. استعفای وزیر هم مشروط به قبول امام یا خلیفه است.

وزیر تفویض بر خلاف خلیفه، امور دولتی و حکومتی را با استقلال کامل (استبداد) اداره نمی کند. وزیر باید رئیس خود را در جریان تصمیمات متخذة حکومتی و اعمال اداری و انتصابات خود بگذارد، تا کارهایش « به مرحله ای نرسد که بتواند همانند خلیفه با استقلال تمام (استبداد) عمل نماید »<sup>۳۱</sup>.

خلیفه به نوبه خود « باید کارهای وزیر و نحوه حکومت و تدبیر امور ویرا بررسی نماید بدین منظور که بتواند موافقت (اقرار) خود را در مورد آنچه موافق با انصاف (صواب) است اعلام کند و به تدارک (استدراك)

آنچه ناقض این مسأله است بپردازد. « زیرا » حکومت است به وی سپرده و این وظیفه بر دوش اجتهاد وی نهاده شده است. تکلیف اطلاع از یکسو و تکلیف بازبینی از سوی دیگر، شرائط اجرائی اقتدار وزیر را محدود می‌نماید.<sup>۳۲</sup>

بعنوان یک قاعده عمومی هر عملی که انجام آن توسط خلیفه اعتبار دارد، انجامش توسط وزیر تفویض نیز ممکن و معتبر است، با اینهمه قلمروی وجود دارد که در صلاحیت انحصاری خلیفه است یعنی: تنها خلیفه است که برای تعیین جانشین عهدی خود صلاحیت دارد. خلیفه است که حق دارد برای استعفای از امامت به استرجوع کند. اما وزیر این حق را ندارد، زیرا همانطور که دیدیم استعفای وی باید به خلیفه تسلیم گردد و ازسوی او مورد قبول واقع شود. سرانجام خلیفه است که حق دارد کارکنان و صاحب منصبانی را که وزیر نصب کرده است عزل کند، اما عکس این مطلب صادق نیست.

در خارج از این سه مورد که تنها اراده خلیفه حاکمیت دارد علی‌الاصول تصمیمی که متضمن تفویض امور است، متضمن اعتبار تصمیمات و اقدامات اداری وزیر میباشد.

البته در این قلمرو نیز وقتی تصمیمات اتخاذی وزیر از لحاظ سیاسی و نظامی دارای اهمیت مخصوص باشد، خلیفه حق مخالفت (معارضه) با آنها را دارد. در مسأله نصب حاکم (والی) و تهیه مقدمات و تدارکات نظامی و یا فرماندهی و خط سیر لشکر، خلیفه حق دارد با تصمیمات وزیر خود مخالفت نماید و تصمیم جدیدی بگیرد. مثلاً خلیفه میتواند والی منصوب از جانب وزیر را برکنار کند و لشکریان خود را به جایی که مصلحت میداند گسیل دارد و نقشه جنگی و اردو کشی جدیدی را تصویب کند. ماوردی می‌نویسد « وقتی امام حق دارد از تصمیماتی که خود گرفته

است ، عدول نماید ، به طریق اولی میتواند در مورد تصمیمات مربوط به وزیر خود نیز به همین ترتیب عمل نماید »<sup>۳۳</sup>.

**خلافت و امارت.** درخصوص امارت یا حکومت ایالات نیز طرز تلقی و روحیه ماوردی همان طرز تلقی در مسأله وزارت است . در وضعیت عادی گماردن امیران یا حاکمان ایالات بر عهده خلیفه یا وزیر تفویض است. شرائط لازم برای آنها هم همان شرائطی است که برای وزیر تفویض لازم است . در واقع امارت صورت خاصی از وزارت است<sup>۳۴</sup> .

اختیارات نظامی و اداری و مالی و دینی حاکمانی که مطابق موازین و آزادانه توسط خلیفه منصوب میشوند ، آنها را به صورت خلیفه حاضر در ایالت در میآورد . حاکم موظف است در محدوده سرزمین تحت اقتدار خود ، ارتش را در حال آمادگی و نبرد نگهدارد ؛ بر حسن اجرای عدالت نظارت نماید ؛ مالیات ارضی ( خراج ) و زکوة را دریافت کند ؛ در ضمن محافظت مذهب از هر تغییر و تبدیل و بدعت نگاهبان آن باشد ؛ حدود الهی را اجراء کند ؛ وظائف امام را در خصوص نماز جمعه و نمازهای جماعت مستقیماً یا با تفویض و نیابت به انجام رساند ؛ بر امنیت مراسم حج و راهها نظارت نماید و سرانجام چنانچه ایالتی که تحت حکم اوست با سرزمین دشمن مرز مشترک دارد ، به جهاد اقدام نماید<sup>۳۵</sup> . این وظائف نظیر وظائف خلیفه برای تمامی سرزمین اسلامی است . ماوردی در مقابل این امارت که مطابق موازین استقرار می یابد و به نام « امارت استکفاء » نامیده میشود « اماره استیلاء » را قرار میدهد . در مقوله دوم خلیفه به علت وجود اوضاع و احوال اضطراری ( فرس ماژور ) امارت مذکور را اعطاء می نماید . ممکن است امیری که به نیرو و قهر رئیس و صاحب اختیار ایالتی گردیده است توسط خلیفه به امارت منصوب شود و حکومت ایالت مذکور به وی واگذار گردد ( تفویض ) « اسیر بواسطه امر واقع فتح و استیلاء

در موقعیتی قرار می‌گیرد که می‌تواند با استقلال تام ( استبداد ) وظائف خویش را به انجام رساند اما وقتی خلیفه به این وضعیت رضا می‌دهد ( اذن ) به امارت امیرضامن اجرای قانونی اعطاء می‌نماید و بدین ترتیب وضعیتی که از لحاظ حقوقی ناقص و ناتمام است ، برپا و استدارك میشود. هر چند این شیوه مغایر با روش و آئینی است که معمولاً خلیفه مطابق آن اشخاص را منصوب می‌نماید ، اما سبب میشود که مقررات مذهبی و قانون بنیادین که در هیچ حالت نمیتوان برناتوانی یا تباهی آنها صحه نهاد مصون بماند . - ماوردی این نکته را هم اضافه می‌کند که - استیلاء و ضرورت‌های ناشی از آن اموری را قابل پذیرش میگرداند که در نصب امیر استکفاء - یا انتخاب آزاد - غیرقابل قبول است »<sup>۳۶</sup>

این انتصاب .. اگر نه در عمل - از لحاظ حقوقی جنبه استثنائی دارد و به خلیفه امکان میدهد که در حد ممکن ، آنطور که باید از مقررات اساسی قانون شرع دفاع و حمایت نماید و به امیری هم که بدین ترتیب امارتش معتبر میشود امتیاز سیاسی و اخلاقی مشروعیت را ارزانی میدارد . بنابراین نصب مذکور بدون قید و شرط تلقی نمیشود ، یعنی مستلزم آن است که میان خلیفه و امیر مورد بحث قراردادی حقیقی منعقد گردد ، که البته تابع شرائط تقییدی صوری نیست و به لحاظ محتوی هم ممکن است جزئیات آن متفاوت باشد ، اما بهرحال برای طرفین متضمن قبول تکالیف مشترکی است که از اعتبار قواعد امری مقررات حقوق عمومی برخوردار است .

امیر در برابر خلیفه متعهد به قبول این مطلب میشود که : « خلافت عبارت از جانشینی نبوت و اداره امور است است » و بنابراین قبول خلافت متضمن قبول حاکمیت معنوی و دنیائی آن است . در اینجا هم ماوردی بهیچوجه تقسیم و تفکیک حاکمیت را تصور نمی‌نماید یعنی نمیپذیرد که حاکمیت معنوی در اختیار خلیفه بماند و حاکمیت دنیوی و مادی به امیر



برسد. اعلام اطاعت نسبت به خلیفه نافی هر گونه وسوسه تمرد است و «اطاعتی مذهبی و دینی» است که منشاء آن ذات و جوهر قانونی است که دستور میدهد «از خدا و پیامبر او و اولی الامر اطاعت شود»<sup>۳۷</sup>.

خلیفه و امیر متعهد میشوند که از دین قوم حمایت و نگهداری کنند، بدین ترتیب که «وقتی حقوق الله مورد قبول و اطاعت است به اجرای آن امر نمایند و هنگامیکه عصیان ورزیده میشود دعوت به فرمانبرداری کنند». خلیفه و امیر به وجود این تکلیف اعتراف می کنند که باهم در خصوص اجرای صحیح مقررات قانون مربوط به اموال مشمول مالیات و همچنین اجرای منظم حدود الهی نظارت نمایند با توجه به این اصل که «شخص مؤمن تا زمانی که خود وی حقوق الله را رعایت می کند و محترم می شمارد و خویشتن را در معرض کیفرهایی که خداوند معین ساخته است قرار نمی دهد، مصون از تعرض است».

سرانجام خلیفه و امیر برای تحقق عظمت و جلال بیشتر اسلام متعهد میشوند بینکدیگر کمک و یاری برسانند تا «مسلمانان امکان تسلط بر سلسله دیگر را بیابند».

هدف از این مقررات، که در نتیجه اوضاع و احوال اضطراری و فرس ماژور به کرسی می نشیند، اساساً حفظ و نگهداری حقوق خلافت و مقررات قانونی اداره کننده نظام امت اسلامی است. در بعضی از موارد ممکن است خلیفه از لحاظ حقوقی و اخلاقی موظف باشد امیر فاتح (مستولی) را به مقام امارت نصب نماید. وقتی امیر مستولی تمامی شرائطی را که برای امیر استکفاء لازم است در خود جمع دارد، خلیفه سکف به نصب است و هدف از این عمل پیشگیری تحقق وسوسه انفصال یا جدائی است. در این حالت نصب مذکور فرمانی نیست که رسماً و در ضمن تشریفات اعطاء میشود.

بل ممکن است که این امر در اذن ساده‌ای خلاصه شود که به موجب آن خلیفه بראقتدار و حاکمیت عملی امیر صحنه میگذارد.<sup>۳۸</sup>

هنگامی که امیر استیلاء واجد شرایط لازم نباشد تا عنوان امارت با قبول ارادی به وی اعطاء شود، خلیفه برحسب قانون شرع مجاز به این نصب است. اما این عمل باید از خصوصیت اعلان (اظهار) برخوردار باشد به نحوی که امیر را تحت فشار قرار دهد و بدین ترتیب «حس اطاعت وی را برانگیزد و مانع از مخالفت و مقاومتش در برابر خلیفه گردد.»<sup>۳۹</sup> ماوردی در این مورد وسیله عمل دیگری هم به خلیفه میدهد، بدین معنی که خلیفه حق دارد در معیت امیر مستولی، نائبی را منصوب نماید که واجد کلیه صفات لازم در امیر اختیار یا استکفاء بوده و مأمور نظارت بر حسن اجرای قانون شرع باشد. «وجود این شرایط در نایب خلیفه جایگزین فقدان شرایط مذکور در امیر فاتح میشود. امیر فاتح واجد تنصیب خلیفه و نایب دارای صلاحیت اجراء خواهد بود»<sup>۳۹</sup>.

بهرحال آئین مربوط به امارت استیلاء کاملاً مشروع است. ضرورت موجد قانون است و هنگامیکه مسأله امور عمومی و مصالح عامه مطرح است، در صورتیکه محظور عمده‌ای در پیش باشد «سختگیری لازم در خصوص شرایط امور عمومی خفیفتر از سختگیری معمول در امور خصوصی است.» با پیشروی در این مسیر یک سیاست حقوقی شکل میگیرد این سیاست همواره مهر و نشان دل مشغولی دوگانه‌ای را بر پیشانی دارد: واقع‌گرایی در اغتنام فرصت و قانون‌گرایی. این سیاست برای آنکه بهتر بتواند تابع الزامات بنیادی قانون باشد سهم ضرورت‌هایی را هم در نظر میگیرد که زاده اوضاع و احوال خاص است. خلافت مطابق طراحی ماوردی به خوبی میتواند هم به صورت یک دولت واحد تحقق یابد: در آن هنگام که معمولاً خلیفه قادر به تعیین امیران استکفاء یعنی امیرانی است که واجد شرایط لازم

میباشند و بطور کامل توسط وی کنترل میشوند. و هم ممکن است، دولتی تعددگرا از نوع فدرال و یا کنفدرال باشد که در این حالت، عدم تمرکز اداری ناشی از اوضاع و احوال متغیر استیلاء، تقدم و اولویت خلیفه را، که ضامن دین و آئین است، باقی و برقرار نگه میدارد.

**خلافت و حسبت** . بررسی و بازسازی نظریه وظائف و امور عمومی گوناگون ( ولایت ) ، که ماوردی مطابق نظر خود در الاحکام السلطانیه مورد بحث قرار میدهد، جالب توجه است. ما به این مطلب بازخواهیم گشت. در اینجا برای توصیف دقیق اندیشه سیاسی ماوردی مسأله خاص اجرای حسبه را مطرح می کنیم. حسبه، عبارت است از: « امر به معروف در آن هنگام که معروف آشکارا نادیده انگاشته میشود و نهی از منکر زمانی که ارتکاب منکر آشکارا صورت میگیرد. » تکلیف امر به معروف و نهی از منکر، تکلیفی عام و مؤسس بر اساس دستور قرآن و سنت است و هر مسلمان ذیصلاحی موظف به اجرای عملی آن میباشد<sup>۴۰</sup>.

حسبه ممکن است به عنوان شغل عمومی ( ولایت ) تلقی شود، در این حالت صاحب این منصب توسط خلیفه معین میشود و هم ممکن است به عنوان تکلیفی بشمار آید که هر یک از افراد امت میتواند عهده دار آن گردد.

اما از این تکلیف ممکن است افراد نارضا و یا جاه طلب نیز سواستفاده کنند و به طرح خواستهائی پردازند که مضر به مصالح عامه است. هدف ماوردی از تدوین نظریه حسبه آنستکه کفه حسبه شغل را به نفع حسبه - تکلیف سنگین تر سازد، تا در نتیجه موفق شود که از تکلیف امر به معروف ابزاری عملی در اختیار مقامات رسمی قرار دهد.

۱. تکلیف امر به معروف برای محتسب رسمی تکلیفی شخصی (فرض عین) است، حال آنکه این تکلیف دای یک مسلمان عادی، تکلیف جمعی

( فرض کفائی ) است وجود محتسبی که توسط خلیفه، مطابق موازین ، معین شده باشد موجب میشود که دیگر اعضای است از پرداختن مستقیم به تکلیف اصلاح خطایا معاف گردند .

۲ . تکلیف مداخله ، برای محتسب رسمی ، تکلیف شخصی ( یا فرض ) است اما برای فعالان داوطلب ( متطوع ) این عمل در مقوله مستحبات و نوافل جای میگیرد .

۳ . انتصاب محتسب رسمی با هدف مراجعه به اوست . اما در مورد داوطلب شخصی ( متطوع ) چنین نیست بنابراین به محتسب مورد اعتماد حکومت مراجعه و شکایت نزد وی برده میشود . اما افراد شکایت خود را نزد کسی نمی برند که الهام بخش وی در عمل امر به معروف اصرار مقطعی در اصلاحگری است .

۴ . محتسب رسمی باید به تقاضائی که نزد وی مطرح می کنند پاسخ گوید . محتسب داوطلب یا متطوع موظف به این امر نیست . این طرزتلقی یکی از طرق منصرف ساختن مردم از رجوع به افراد تند و تیزی است که تأثیر کارشان محل تردید است .

۵ . محتسب رسمی در مقام استعلام از اعمالی که باید کیفر داده و یا به انجام آنها امر شود ، میتواند به جستجوی پلیسی و تحقیق دست یازد . اما محتسب داوطلب ( متطوع ) برای این قسم از تحقیقات صلاحیت ندارد .

۶ . محتسب رسمی دارای همکاران و دستیارانی ( اعوان ) است که وجود آنها برای اجرای وظائفش ضرورت دارد . محتسب داوطلب ( متطوع ) مجاز به داشتن اعوان و انصار نیست .

۷ . محتسب رسمی برخلاف متطوع ( داوطلب ) میتواند کیفرهای خلافی تعیین کند .

۸ . محتسب رسمی میتواند از خزانه عمومی حقوق بگیرد ( رزق ) ،

حال آنکه محتسب داوطلب ( متطوع ) حق دریافت هیچگونه مواجبی ندارد .

۹ . محتسب میتواند با بکار بردن اجتهاد خود به مقابله با عرف‌هایی برآید که بنظر وی قابل منع میباشند ، در صورتیکه محتسب متطوع یا داوطلب دارای این حق نمیباشد<sup>۴۱</sup> .

صلاحیت محتسب را - که صاحب یک وظیفه عمومی است - خلیفه معین می‌نماید . بطور کلی میتوان گفت که محتسب هنگامی دخالت می‌کند که اجماع و نص ( قرآن یا حدیث ) بطور بدیهی و مسلم نقض شده باشد . در عکس این حالت وی باید از مداخله خودداری نماید ، زیرا این امر بر عهده مقام حاکم ( سلطان ) یعنی خلیفه است که از کمک علمای شرع برخوردار است و متکفل وظیفه تفسیر صحیح قانون شرع میباشد . وقتی مفسران قرآن ، نص وحی را به گونه و با روشی تفسیر می‌کنند که متضمن فساد و تباهی است و یا هنگامی که محدثان به تعلیم احادیث مشکوک سپردارند ، اگر محتسب خود مجتهد باشد نباید به اجتهاد خاص خود اعتماد کند بلکه باید به اجتهاد علمای وقت مراجعه نماید ، بنابراین فقط در صورتی میتواند دستور نهی و منع امری را صادر کند که اتفاق آراء برای محکوم ساختن بدعت وجود داشته باشد<sup>۴۲</sup> .

بدین ترتیب شغل محتسب به مقدار زیاد مشابه وظیفه‌ای است که ابومحمد التیمی حنبلی ( متوفی ۴۸۸ ) به عنوان استدامه عمل حکومت و دولت تعریف می‌کند نه وظیفه‌ای که شریف ابوجعفر ( متوفی ۴۶۷ ) با مداخله‌های پر سر و صدای خود، در زندگی مذهبی و سیاسی زمان، نمونه‌ای از آن را عرضه داشته است<sup>۴۳</sup> .

وظائف شهروندان در برابر خلیفه . آنچه درباره حسیبه گفته شد ، گزارشگر طرز تفکر ماوردی در مورد تکالیف شهروندان در قبال خلیفه میباشد .

ماوردی که در اندیشه دفاع از حقوق خلافت و دفاع از آن است، مطابق روش برگزیده خویش دکترینی را تدوین کرده است که با حاکمیت خلافت - که در صدد تأمین ثبات و قدرت آن است - مساعد باشد. نتیجتاً ماوردی در مقام تأکید سه تکلیف برمی‌آید: تکلیف شناسائی (معرفت)، فرمانبرداری (اطاعت)، تعاون (نصرت)، حال آنکه مکتلمان دیگر در مورد اطاعت از دولت در صدد تدوین نظریه‌ای برآمده اند که از لحاظ بحران‌زا بودن بی‌مانند است و کم و بیش به تفصیل بر تکلیف «نصیحت» و «امر به معروف» و حتی شورش مسلحانه (خروج) و ساده‌تر بگوئیم بر مشروعیت عدم اطاعت از دستوراتی تکیه می‌کنند که پیروی از آنها موجب عدم اطاعت از خداوند است. اما در صورتی که قرار بر انتخاب میان نظم و عدالت باشد، ماوردی نظم را برمی‌گزیند.

برای فهم دکترین ماوردی بهتر آن است که بررسی را از بحث در باره تکلیف معرفت آغاز کنیم. بنظر میرسد که جهت‌گیری بحث مذکور اصولاً علیه تز شیعه است که معتقد است: «من مات ولم يعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة». بنظر ماوردی تکلیف مربوط به این معرفت برای افراد عادی (عامه) و اقلیت ممتاز (خاصه) که در تعیین امام شرکت می‌کنند، یکسان نیست. وقتی خلیفه‌ای مطابق موازین منصوب میشود اعم از آنکه این امر بر اساس انتخاب یا وصیت صورت پذیرفته باشد افراد عادی (عامه) باید بدانند و آگاه شوند که خلافت به سردی منتقل شده که به دلیل داشتن صفات لازم، شایستگی این مقام را داشته است. معرفت به شخص و به نام امام (عین) تنها برای کسانی لازم است که موظف به انتخاب وی بوده‌اند «و رفتارشان دلیل (حجة) است و بواسطه بیعت آنها، وی به منصب امامت رسیده است»<sup>۴۴</sup>.

ماوردی نظر سلیمان جریر بنیانگذار فرقه زیدی «جریریه» را رد می‌کند

که معتقد است ، یک یک اعضای امت بایستی شخص امام را بشناسند و نام او را بدانند ، همانطور که فراد باید خدا و پیامبرش را بشناسند . ماوردی می نویسد « عقیده‌ای که اکثریت عمده فقهاء پذیرفته‌اند آنستکه تکلیف معرفت امام بر توده مردم بطور کلی ( فی الجمله ) است ، نه به صورت تفصیل » معرفت به شخص و نام امام بر یک فرد معین تکلیف نیست مگر در موارد مشخصی ( نوازل ) که مراجعه به امام لازم است . « بدین ترتیب معرفت قضاتی که احکام لازم الاجراء صادر می کنند و آشنائی به فقهای که درباره امور حلال و حرام فتوی میدهند ، بطور کلی بر توده مردم ( عامه ) لازم است اما لازم نیست که هر یک از آنها را به خصوص بشناسند ، جز در مواردی که رجوع به آنها لازم میشود . »<sup>۴۵</sup>

ماوردی استدلال دیگری را عنوان میکند . قیاس با مباحث حقوق خصوصی مبنای این استدلال نیست بلکه ملاحظات مربوط به نحوه عمل مؤسسات حقوق عمومی اساس آن است : « چنانچه لازم باشد که هر یک از افراد ، امام را شخصاً و بنام بشناسد ، نوعی هجرت عمومی پیش خواهد آمد. در این حالت مردمانی که در فواصل بعیده هستند از آمدن به نزد خلیفه معاف نیستند و در نتیجه ، مهاجرت سبب خالی شدن ایالات از سکنه میشود و این امر با عرف جاری در تعارض است و منشاء بی نظمی ( فساد ) میباشد . »<sup>۴۶</sup>

نتیجه عمده‌ای که ماوردی از این تمایز میگیرد مربوط میشود به اطاعت مبتنی بر اطمینان و اعتمادی که توده مردم باید نسبت به امام خود ابراز نمایند . ماوردی مینویسد : « نظر به اینکه امام را ، با توجه به تفصیلی که بیان کردیم ، باید شناخت ، است در مجموعه خود باید کلیه امور مربوط به قلمرو مصالح عمومی ( امور عامه ) را در اختیار امام خود بگذارد ( تفویض ) و کاری بدون دستور وی یا برخلاف آن انجام ندهد ، تا خلیفه

بتواند به این مسائل بپردازد و اسوری را که در اختیار وی قرار دارد اداره نماید»<sup>۴۷</sup>.

دو تکلیف دیگر شهروندان در قبال خلیفه، مستقیماً از همان مطلب اول در مورد معرفت و تفویض نشأت می‌گیرد. وقتی امام از حقوق است آنطور که باید جراست و بر آن نظارت می‌نماید، با این عمل حقوق الله را از دو نظر ادا می‌کند «از نظر آنچه حق افراد است و از لحاظ آنچه است مؤظف به انجام آن است. در این صورت خلیفه حقاً باید دو مطلب را بخواهد اطاعت (طاعت) و همکاری (نصرت) آنها<sup>۴۸</sup>. ماوردی می‌افزاید که این امر: «تا هنگامی است که حال وی تغییر نیافته باشد» این نکته مساله دیگری را که علل خاتمه یافتن وظیفه خلیفه باشد مطرح می‌کند. در این بحث تکلیف همکاری (نصرت) با امام با حدت خاصی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

**زوال قدرت خلیفه.** مرگ پایان طبیعی خلافت است. اما ممکن است که خلافت با کناره‌گیری و یا علل گوناگون دیگر به پایان برسد. ماوردی مشروعیت استعفاء را می‌پذیرد ولی مستقیماً آن را مورد بررسی قرار نمی‌دهد و استطراداً در دو جای از احکام السلطانیه از آن سخن می‌گوید در یکجا می‌نویسد: «هنگامی که خلیفه استعفاء می‌دهد خلافت به جانشین عهدی وی منتقل می‌شود و دارای همان آثاری است که مرگ در پی دارد» در جای دیگر می‌خوانیم که «امام حق دارد به منظوررها ساختن خود از تکلیف امامت، است را مخاطب قرار دهد. اما وزیر چنین حقی ندارد»<sup>۴۹</sup>.

ماوردی با قبول حق استعفاء برای خلیفه، اعمال این حق را در گرو تأیید نمایندگان ذیصلاح است می‌بیند اما شیوه اجرای این پیشنهاد را بیان نمی‌نماید. با اینهمه در منطق سیستم ماوردی، استعفاء بیش از آنکه حق باشد تکلیفی است بر عهده خلیفه هنگامی که خود وی وجداناً



معتقد میشود که بطور معمول توانائی انجام وظائف را ندارد. بهر حال با آنکه استعفاء ممنوع نیست، اما یک طریق استثنائی تلقی میشود. دلائل خلع که منشاء آن جرح جسمی یا اخلاقی است، دقیقاً بیان و تحدید شده است. از دست دادن طولانی دید چشم، عمده‌ترین جراحت بدنی است که به اتفاق آراء یکی از علل مانع ادامه کار خلافت است.<sup>۵۰</sup> در جرح اخلاقی، تنها از دست دادن عدالت مورد بحث قرار گرفته است این امر نیز مسائل ظریفی را مطرح میسازد. خلیفه‌ای که محرمات و منعیات مورد قبول عمومی را نقض می‌کند، بی‌شک از عدالت ساقط میشود. تصمیم در این باب دشوار است که از چه زمانی خلیفه - که در قلمرو اعتقادات به تفسیرهای رمزی و کنائی (تاویل) توسل می‌جوید - مشمول حکم خلع میشود. ماوردی در این قلمرو حساس هیچگونه مثالی عرضه نمی‌کند و با احتیاط کامل قدم برمیدارد.<sup>۵۱</sup>

ماوردی آراء دو گروه عمده از علما را - که در باب مشروعیت تاویل با یکدیگر توافق ندارند - به طریقی که بیطرفانه نیست مطرح می‌کند و بنظر میرسد که میخواهد مخالفت مذهب حنبلی را با اصل تاویل نادیده بینگارد. ماوردی میگوید بنظر گروهی از علماء تمسک به تاویل با خلیفه شدن یا خلیفه ماندن ناسازگار است، اما اضافه می‌کند که خود تاویل منظور نظر نیست بلکه بی‌اعتقادی یا حالت خلاف اخلاق، که زاده این تاویل است، مدنظر است. بسیاری از فقهاء نیز «تاویل مورد عمل امام را مانع از خلیفه گردیدن یا خلیفه ماندن امام نمی‌دانند»<sup>۵۲</sup>

ماوردی در این موضع از بیان صریح خودداری می‌کند و در واقع تمسک به تاویل را بطور معتدل می‌پذیرد و نهایتاً برای سیاست مذهبی خلافت یک توجیه کلی عرضه می‌نماید، چه این سیاست، سیاست مامون و

متوکل باشد یا سیاست خلفائی که سازش ناپذیرانه کلام را محکوم می کنند و بقاء بر مذهب سلف را مرجح میدانند .

آخرین علت برای زوال خلافت ، تضییق و تقییدی است که ممکن است مانع آزادی عمل ( تصرف ) خلیفه گردد . یکی از اشکال آن تحت مراقبت قرار گرفتن خلیفه ( حجر ) است ، حجر هنگامی تحقق مییابد « که یکی از همکاران و اعوان خلیفه موفق به تسلط بر وی میشود و به ناحق به اعمال قدرت میپردازد ، بی آنکه عدم اطاعتش نشانه خارجی داشته باشد و یا مخالفت و مقابله خود را ظاهر سازد . این وضعیت مانع امامت نیست و اعتبار قدرت و ولایت خلیفه را خدشه دار نمیسازد . در صورتیکه تصمیمات متخذه غاصب ، مطابق با دستور و مقررات مذهب و اقتضات عدالت ( صواب ) باشد خلیفه میتواند موافقت ( اقرار ) خود را اعلام نماید . « تا اموریان یابد و مصالح است لطمه نبیند » ، در غیر اینصورت خلیفه نمی تواند به چنین کاری اقدام کند بلکه « بر عکس باید به جستجوی کمک برخیزد ، تا بتواند بر غاصب بستولی گردد و به سلطه وی پایان بخشد »<sup>۳۲</sup> .

قید و بند دیگری که ممکن است برای آزادی عمل خلیفه پیش آید خشونت ( قهر ) است . قهر در حالتی است که امام در دست دشمنان گرفتار میشود . وضعیت مذکور خود بخود موجب خلع نیست ، بعکس بر است که برای آزاد ساختن خلیفه کوشش نماید « زیرا نجات ( استنقاذ ) وی به لحاظ مقام و عنوانی که دارد حق اوست » و خلیفه تا هنگامیکه امید به آزادیش هست و احتمال دارد که به نیروی اسلحه و یا پرداخت پول (فداء) خلاص شود همچنان صفت امامت را حفظ میکند<sup>۳۴</sup> .

وقتی امید به خلاصی وی از میان رفت ، خلیفه ای که در دست مسلمانان شورشی اسیر است امامت خود را در صورتی حفظ می کند که این

گروه خود امامی نداشته باشند و در حالت آنارشی ( فوضی ) بسر برند. شورشیانی که ویرا در اختیار دارند نیز موظف به اطاعت از او هستند زیرا فرض بر اینست که قبلا با وی بیعت کرده‌اند. در این حالت انتخاب کنندگان ( اهل الاختیار ) چنانچه خلیفه نتوانسته باشد نائبی تعیین کند باید بعنوان علی‌البدل خلیفه نائبی تعیین کنند « در صورت مرگ خلیفه‌ای که در دست دشمن اسیر است و یا در صورتیکه خلیفه استعفاء کند، نایب علی‌البدل، امام نمیشود زیرا وی علی‌البدل کسی بوده که وجود داشته‌است و صفت وی با از میان رفتن آن شخص از میان می‌رود<sup>۵۵</sup>. برعکس، خلیفه هنگامی خلع میشود که زندانی گروهی از مسلمانان شورشی باشد که امامی برگزیده‌اند و از وی اطاعت مینمایند، چون در واقع « این شورشیان از امت خارج شده و در سرزمینی ( دار ) قرار گرفته‌اند که تابع قوانین خاص خویش است » عمینطور است اگر خلیفه زندانی مشرکان باشد. در هر دو مورد امام جدید از طریق انتخاب معین میشود<sup>۵۶</sup>.

چنانچه فرض اخیر را - که خلیفه زندانی غیر مسلمانان است - استثناء کنیم کلیه موارد خلع و یا ضعف نظام خلافت از استعفاء و جرح جسمی و اخلاقی گرفته تا تحت مراقبت درآمدن خلیفه و یا اسارتش در دست مسلمانان شورشی، در طول تاریخ خلافت نمونه داشته و برخی از آنها در دوره ماوردی از موضوعات حاد روز بوده است، هر چند کتاب الاحکام السلطانیه از اشاره به این نکات خودداری می‌نماید.

### بحران خلافت و تسنن در دوره ماوردی

اگر بخواهیم معنا و اهمیت دکترین سیاسی ماوردی را روشن‌تر بیابیم

و به ارزیابی میزان تأثیر آن پردازیم باید وضعیت خلافت و موقعیت مذهب تسنن را در نیمه دوم قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم بررسی کنیم. در اینجا بار دیگر ملاحظه می‌نمائیم که تاریخ سیاسی از تاریخ مذهب غیرقابل انفکاک است.

در این دوره دعوت امامیه را آل بویه تقویت می‌کردند و دعوت اسماعیلیه را فاطمیان سازمان می‌دادند و دعوت مذهب تسنن که در مقابل آن دو قرار داشت توسط عباسیان و سلسله‌هائی پشتیبانی میشد که در ایالات مختلف با عناوین گوناگون حکمفرما بودند و پیش و کم اسماً مشروعیت خود را به مشروعیت خلیفه بغداد متصل میکردند.<sup>۷۷</sup>

بهر حال برای فهم واقعیتهای دنیای اسلام، باید به مطالعه آثار کسانی پرداخت که تئورسین این دعوتها هستند، در ضمن باید دانست که فعالیت این سه فرقه در دوره ماوردی از مسأله حمایت سیاسی از آنها غیرقابل تفکیک است. یادآوری چند نکته تاریخی و چند مسأله بنیادی برای توجه به این امر کفایت می‌کند.

آل بویه و دعوت امامیه - از سال ۳۳۴ / ۹۴۵ خلیفه عباسی تحت مراقبت یا قیمومت امیران آل بویه قرار گرفت. آل بویه به شیعه مساعدت می‌نمودند و در عین آنکه در تضعیف و کاستن قدرت واقعی نهاد خلافت کوشش داشتند اما اجازه دادند که اصل آن باقی بماند.<sup>۷۸</sup> در زمان معزالدوله (متوفی ۳۵۶) نخستین حادثه مهم در بغداد رخ داد و اهل سنت و شیعیان در مقابل هم قرار گرفتند. به هنگام برگزاری مراسم مهم عاشورا و غدیر خم گهگاه زدوخوردهای خونین روی میداد. حوادث مذکور در زمان بختیار (۳۵۷ - ۳۵۴) ادامه یافت. در سال ۳۶۴ عیاران - که مردان بزن بهادر طرفین بودند - در بغداد ظهور کردند و بر اثر عدم ثبات سیاسی موجد یکی از دشواریهای پایتخت شدند.<sup>۷۹</sup>

حکومت عضدالدوله (متوفی ۳۷۲) دوره آرامش و عدم برخوردهای مذهبی بود، بی‌آنکه پیشرفتهای شیعه متوقف شود و یا واعظان اهل سنت از فعالیت مایوس گردند. سال ۳۶۷ هنگامی که عضدالدوله وارد بغداد شد واعظانی را که متهم به برهم زدن وضع شهر بودند از تشکیل جلسات تحریک و تهییج مردم در اماکن عمومی منع کرد. اما ابن سمعون<sup>۶۰</sup> (متوفی ۳۸۷) که معروف‌ترین آنها بود بی‌آنکه مورد تعقیب قرار گیرد از این امر سرپیچید<sup>۶۱</sup>.

سیاست ایجاد آرامش تا حدودی به نتیجه رسید. حکومت صمصام-الدوله (۳۷۶ - ۳۷۲) و شرف‌الدوله (۳۷۹ - ۳۷۶) در بغداد با حادثه مهمی میان دو فرقه مواجه نشد و یکی از خواهران شرف‌الدوله نیز به ازدواج الطائع درآمد<sup>۶۲</sup>.

حکومت بهاء‌الدوله (۴۰۳ - ۳۷۹) با تقویت فعالیت تبلیغی شیعه امامیه و از سرگیری آشوب و تحریک آغاز گردید و وضع بغداد را تغییر داد. به سال ۹۹۴/۳۸۳ سابوربن اردشیر وزیر، در محله کرخ، دارالعلم را بنیاد نهاد که دارای کتابخانه‌ای غنی بود و اداره آن به عده‌ای از بزرگان شیعه سپرده شد.

دارالعلم مذکور نخستین مدرسه‌ای است که دارای موقوفات مهم بوده و منابع و قدرت تأثیر فعالیت دانشگاهی را در اختیار یک ایدئولوژی مذهبی قرار داده است<sup>۶۳</sup>.

پس از وفات بهاء‌الدوله، حکومت به پسر وی سلطان‌الدوله (۴۱۳ - ۴۰۳) که طفلی سیزده ساله بود رسید و موافق عرف توسط خلیفه منصوب گردید<sup>۶۴</sup>.

پس از حکومت کوتاه مشرف‌الدوله (۴۱۶ - ۴۱۳) ماوردی ناظر رقابت و هماوردی جلال‌الدوله (متوفی ۴۳۵) و ابوکالیجار (متوفی ۴۴۰)

بود و خلیفه عباسی نیز از این موقعیت بهره جست . پس از حکومت پرفراز و نشیب آخرین امیر آل بویه ، الملک الرحیم ( ۴۴۷-۴۴۰ ) که بر اثر استیلای سلجوقیان به سال ۴۴۷ پایان یافت ، دوره‌ای کاملاً تازه در تاریخ خلافت و مذهب تسنن آغاز گردید .<sup>۶۰</sup>

صاحب نظران یا تنوربین‌های بزرگ امامیه قرنیه که ماوردی در آن می‌زیسته عصر پر رونق ادبیات و آثار دکترینی و عقیدتی شیعه اثنی‌عشری است . کلینی ( متوفی ۳۲۹ ) و شیخ صدوق ( متوفی ۳۸۱ ) ( ره ) در ابتدای این عصر قرار دارند و شریف رضی ( متوفی ۴۰۶ ) و سیدمرتضی ( متوفی ۴۳۶ ) ( ره ) نیز که از خاندان پیامبرند ، در پی آنها آمده‌اند .

شریف‌رضی ( ره ) در دوره بهاء‌الدوله و سپس سلطان‌الدوله ( ۴۱۳-۴۰۳ ) فعال بوده و به عنوان یکی از بزرگترین ادیبان عصر خود شناخته می‌شده است . اما بزرگترین عنوان و افتخار وی در تاریخ عقیدتی شیعه گردآوری و تدوین نهج‌البلاغه یعنی مجموعه‌ای از خطب، نامه‌ها، کلمات قصار و مواعظ علی (ع) است که بواسطه فخامت سبک و علوفکر ، دستیار موفقیت شیعه بعنوان یک سیستم مذهبی و سیاسی بوده است .

شیخ مفید ( متوفی ۴۱۳/۱۰۲۲ ) بعنوان مهمترین متکلم و صاحب‌نظر الهی شیعه امامی در بخش اول زندگی ماوردی تلقی میشود . وی در خانه خود واقع در محله کرخ تدریس می‌کرده و جلسات بحث و گفتگو نیز داشته که اهل سنت در آن شرکت می‌جسته‌اند . آثار علمی و عقیدتی شیخ مفید ( ره ) در قلمرو کلام و فقه ، عظیم است . دو رساله کوچک از او ما را به اندیشه عمیق وی رهنمون میشود: کتاب‌الارشاد و کتاب‌الاول که موقعیت امامیه را در میان مجموعه مذاهب و فرق معین می‌سازد . شیخ مفید ( ره ) که آشکارا با اشعری و ابوهاشم الجبائی مخالف بوده در کتاب اخیر می‌خواهد که خود را هم از معتزله و هم از اهل سنت جدا سازد . با توجه به این دو رساله و رسالات متعدد دیگری که شیخ مفید ( ره )

به این موضوع اختصاص داده است ، روشن میشود مسأله امامت در مرکز دل مشغولیهای وی قرار دارد .

سیدمرتضی ( ره ) یکی از شخصیت‌های شیعی است که در دوره ماوردی بواسطه مشاغل خود و عظمت و جلالت آثار ادبی‌اش مورد توجه کامل میباشد و بسال ( ۱۰۲۲/۴۱۳ ) پس از وفات شیخ مفید سخنگوی متشخص شیعه میگردد و به همین دلیل غالباً در حیات سیاسی زمان درگیر میشود . سیدمرتضی در عین آنکه شاعر و نویسنده‌ای زبردست است از جمله صاحب نظران و تئوریسینهای بزرگ امامیه محسوب میگردد . معروف‌ترین اثر وی در این قلمرو رساله‌ای در باب امامت به نام « کتاب الشافی » است که دکتربین سیاسی قاضی عبدالجبار ( متوفی ۴۱۵ ) را در آن نقد ورد می‌نماید . ابوجعفر الطوسی ( ره ) که معتقد بوده است « کتاب الشافی » در موضوع بحث خود بی‌نظیر است ، به منظور انتشار گسترده‌ترش خلاصه‌ای از آن را فراهم آورده است . ابوجعفر الطوسی ( متوفی ۱۰۶۷/۴۶۰ ) به‌سال ( ۹۵۵/۳۸۵ ) در طوس متولد شد و به سال ۴۰۸ به بغداد آمد تا زیر نظر شیخ مفید ( ره ) و سپس سیدمرتضی ( ره ) تحصیل نماید . وی نیز همانند استادان خود به دفاع از حریم شیعه برآمد و از سال ۱۰۴۴/۴۳۶ پیعد رئیس مذهب شیعه اثنی‌عشری گردید . وی بسال ۱۰۳۳/۴۲۲ متهم شد که سه خلیفه اول را مورد حمله قرار داده است و به این مناسبت از طرف القائم احضار شد اما موفق به تبرئه خود گردید . شیخ در طول قسمت اول حکومت این خلیفه شخصیتی بسیار با نفوذ بود ، اما با آمدن سلجوقیان به بغداد به سال ۱۰۵۵/۴۴۷ با مشکلاتی مواجه گردید و خانه‌اش به آتش کشیده شد ، پس از آن شیخ به نجف عزیمت کرد و در همان جا وفات یافت .

شیخ طوسی ( ره ) ، که آثار قابل ملاحظه‌ای از خود به جای نهاده

است به عقیده جمعی از صاحب‌نظران بزرگترین تئوریسین امامیه محسوب میشود. در کنار فهرست مشهور خود، دو اثر وی همراه با دو اثر از کلینی (ره) و شیخ صدوق (ره) چهار کتاب مبنائی و اصلی امامیه را تشکیل میدهد: کتاب تهذیب الاخبار و کتاب الاستبصار. دوره ماوردی نیز در همین ایام پایان می‌یابد.

**نخستین فاطمیان مصر و دعوت اسماعیلیه.** در قرن ماوردی خلافت فاطمی نیز به اوج خود میرسد. به سال ۳۵۸/۹۶۹ فاطمیان به مصر تسلط یافتند خلیفه المعز (متوفی ۳۶۵) پس از ترک مغرب بدون امید بازگشت بدان، به سال ۳۶۲/۹۷۳ در شهر جدید قاهره رحل اقامت افکند.<sup>۶۶</sup> اما فتح مصر تنها یکی از مراحل خط سیر به جانب عراق و تأسیس مجموعه اسماعیلی گسترده‌ای بود که جایگزینی خلافت سنی را تعقیب می‌نمود. فاطمیان برای نخستین بار، پس از مدتی تزلزل به سال ۳۶۶/۹۷۴ جای پای خود را در دمشق استوار ساختند. در همین سال در مدینه و مکه خطبه به نام آنها خوانده شد.<sup>۶۷</sup>

امتداد عمل سیاسی فاطمیان دعوت آنها بود. در واقع برای فهم چگونگی بسط و توسعه این جنبش باید تاریخ دعوت آنها نیز به رشته تحریر درآید. در پایان خلافت المعز، و به سال ۳۶۳/۹۷۴ تئوریسین بزرگ اسماعیلیه فاطمی، قاضی «النعمان» که رئیس دستگاه قضا و سازمان دعوت دولتی بود وفات یافت. بی‌شک مهمترین افتخار نعمان آن است که مجموعه قانونی سلسله فاطمی را تدوین کرده است علاوه بر آن وی مورخ رسمی منشاء سلسله و مدافع ایدئولوژی اسماعیلی و تعلیمات کنائی و استعاری (تاویل) و رمزی (حقایق) فرقه بود. ردیه‌های مختلفی را هم علیه علمای اهل سنت چون شافعی، احمد بن سرج و ابن قتیبه به او نسبت میدهند، وی مدافع مذهب اسماعیلی اعتدالی بود که باطن را بدون ظاهر



نمی‌انگارد. وی درصدد آشتی دادن تنزیل و تاویل یعنی کلمات وحی و معانی روحانی آنها در اثری برآمد، که هنوز به اندازه کافی مورد مطالعه قرار نگرفته است.<sup>۶۸</sup> در دوره العزیز (۳۶۸ - ۳۶۵) مهم دعوت اسماعیلی کاملاً فعال بود و حکومتش اوج قدرت سلسله فاطمی را تشکیل میداد. وزیر او ابن کیلیس (متوفی ۳۸۰) یک یهودی مسلمان شده است که با مهارت در اداره امور برای شکوفائی مادی مصر کارهای فراوانی انجام داد و در عین حال بواسطه جدی بودن در دعوت ممتاز بود. ابن کیلیس در قصر خود جلسات مباحثه میان فقهاء و فلاسفه تشکیل میداد، از خود او نیز چند اثر قابل توجه در علوم دینی به جای مانده است.<sup>۶۹</sup>

ابواب مسجدالازهر به سال ۳۶۱/۹۷۲ گشوده شد و به صورت یک مرکز فعال دعوت درآمد. به سال ۳۷۸/۹۸۸ خلیفه «العزیز» سی و پنج تن از فقهاء را مأمور تدریس درالازهر نمود.<sup>۷۰</sup>

بحران فاطمیان. خلافت طولانی الحکیم (۴۱۱ - ۳۸۶) همراه با تجدید دعوت و در عین حال نخستین بحران مهم در درون اسماعیلیه است. از سال ۳۹۳/۱۰۰۳ بعد الحکیم تصمیم گرفت که مردم را وادار به پرستش خود بعنوان تجلی الوهیت نماید و بدین ترتیب اسماعیلیه فاطمی را به جانب حالت افراطی و غلو نامعلومی سوق داد. ناپدید شدنش به سال ۴۱۱/۱۰۲۰ در شرائط اسرار آمیز با ظهور نخستین انشعاب در تاریخ اسماعیلیه مصر همراه است.

روی کارآمدن الظاهر (۴۲۲ - ۴۱۱) آغاز انحطاط سیاسی این سلسله است. در سال ۴۱۳/۱۰۲۳ هنگام حج حادثه خشونت باری در مکه اتفاق افتاد. یکی از زائران که جزو کاروان مصر بود با گرز درصدد شکستن حجرالاسود برآمد اما نتوانست موفق به دست درازی به سوی آن گردد، این شخص بلافاصله از پادشاه و کاروان مصریان در خطر غارت قرار گرفت.

شریف مکه با زحمت موفق به برقراری نظم شد<sup>۷۱</sup>. چنانچه فرضیه دیوانگی کسی را که دست به این عمل قبیح زده است نپذیریم، شخصیت و ارتباطات وی مساله‌ای ظریف را مطرح می‌سازد. ابن‌الجوزی می‌گوید که وی «یکی از همان افراد جاهل است که الحکیم گمراهشان کرده و مذهبشان را فاسد ساخته بود».

بیان ابن‌الجوزی مسئولیت این حادثه رسوا را بر دوش فردی قرار می‌دهد که وابسته به هواداران افراطی الحکیم (غلاة، حکیمیه) بوده است. البته چون منبع این خبر مورخی پرجوش و خروش، یعنی ابن‌الجوزی است نمی‌توان آن را سراپا صحیح تلقی شود اما به این دلیل نیز نباید آن را بدون مبنا دانست و کنار نهاد. پایان دوره خلافت الحکیم و طول دوره الظاهر آغاز سازمان یافتن فرقه حکیمیه و یا دروز است که دعوت اسماعیلی را از صلابت جدیدی برخوردار می‌کند<sup>۷۲</sup>.

رسائل الحکمة که گردآورده «بهاء‌الدین المقتنی» است متنی است برای این فرقه غالی که در صدد نفی هر نوع ظاهر و بیان کامل اسرار گرائی روحی است. اما «کرمانی» (متوفی پس از ۴۱۱) با آنکه مدافع مشروعیت عقاید الحکیم است، سنت اخوان الصفاء را پی‌می‌گیرد و تفسیری معتدل‌تر از اسماعیلیه عرضه می‌کند.

آخرین بخش عمر ماوردی مقارن با آغاز حکومت طولانی المستنصر (۴۸۷ - ۴۲۲) فاطمی است که پایانش نیز منجر به انشعاب جدیدی در درون اسماعیلیه است. با اینهمه دعوت با همان حالت جهشی اول به راه خود ادامه می‌دهد. از سال ۴۲۹ بعد در میان اطرافیان ابوکالیجار، که سعی داشته‌است به فاطمیان پیوندد، از حضور المؤید داعی (در شیراز) خبر داده‌اند<sup>۷۳</sup>، در همین دوره نیز ناصر خسرو در ایالات شرقی جهان اسلام ظاهر میشود. رژیم فاطمی در بخش دوم حکومت المستنصر مقاومتش رو به کاهش

میگذارد و در دو جناح مغربی و سوری خود باقی میماند. اما فعالیتهای مربوط به دعوت ادامه مییابد.

در هر حال خلافت بغداد نسبت به دعوت اسماعیلی فاطمی یا امامیه آل بویه بیاعتنا باقی نمیماند.

آغاز واکنش مذهب تسنن - هرچند امکانات خلافت عباسی برای عکس العمل محدود بود اما بسرعت واکنش نشان داد. از سال ۳۶۴/۹۷۵ در پی استعفای اجباری خلیفه المطیع یک جنبش اعتراض آمیز سنی به رهبری سبکتکین که از ترکان و از حاجبان قدیم معزالدوله بود با پشتیبانی امیر افتکین سربرآورد. اعلام خطر آنچنان قابل توجه بود که عضدالدوله ناگزیر از شیراز به کمک بختیار شتافت - و در عین حال این اندیشه را در سر داشت که ویرا کنار بگذارد - در بغداد به مدت پنجاه روز خطبه به نام خلیفه الطائع خوانده نشد و عضدالدوله متهم گردید که فرمانی جعلی به نام خلیفه ساخته که در آن بوی عنوان سلطنت داده شده است. برخورد و معارضه با مداخله رکنالدوله پایان یافت. عضدالدوله به شیراز برگشت و بدنبال آن خلیفه یکی از دختران بختیار را به همسری گرفت<sup>۷۴</sup>.

واکنش اهل سنت که ناگهان در عراق پایان یافت، بار دیگر در شرائطی که ناروشن مانده است توسط افتکین در دمشق سربرآورد. افتکین در رأس ائتلافی ناهمگن از دیلمیان و ترکان و بدویان فلسطین - خصوصاً بنو جراح - موفق شد دامنه اقتدار خود را در صیدا - قسمتی از کرانه لبنان و منطقه طبریه - بگسترده. افتکین به سال ۳۸۷ در رمله از پادرامد لکن دمشق به مدت دهسال هم چنان در برابر فاطمیان مقاومت میکرد و این مقاومت توسط چریکهای محلی مستقل (احداث) به رهبری کشاورزی از اهالی « غوطه » به نام قاسم تراب به عمل میآمد<sup>۷۵</sup>.

به سال ۳۷۸/۹۸۸ هنگامیکه فاطمیان بر دمشق تسلط یافتند

جای پای خود را در حمص و حما استوار ساختند اما در سال ۳۸۳/۹۹۳ در برابر حلب شکست خوردند، زیرا اهل بوزنطیه به کمک حلب آمدند. ترس بوزنطیه از آن بود که یک امپراطوری وسیع را در همسایگی مرزهای خود ببیند، در واقع این امپراطوری در برگیرنده مغرب و مصر و سوریه بود و در ضمن بین‌النهرین و عراق را نیز تهدید میکرد.

با اینهمه بحران تازه‌ای پیش آمد و پایه‌های خلافت را لرزاند. به سال ۳۸۱/۹۹۱ تعارض دیگری میان الطائع و بهاء‌الدوله پیش آمد. افراد بهاء‌الدوله خلیفه را ربوده و در قصر رئیس خود محبوس ساختند و بخشی از کاخ خلیفه نیز توسط سربازان غارت شد.

بهاء‌الدوله خلیفه را مجبور به استعفاء به نفع القادر، یکی از نوادگان المقتدر نمود. استعفاء نامه را معتمدان بغداد همراه با اشراف و قضات تسجیل نمودند.<sup>۷۶</sup>

در همین سال (۳۸۱) ابوالفتوح العلوی (متوفی ۴۳۲) شریف مکه که تا آن زمان نام‌العزیز را در خطبه ذکر می‌نمود، با پشتیبانی بنو جراح فلسطین خود را به نام الرشید خلیفه اعلام نمود.

خلیفه فاطمی با مذاکره به آسانی بر این قطع ارتباط فائق آمد. گرچه این حرکت نتیجه مهم بلافاصله‌ای نداشت، اما گزارشگر میل به خودمختاری شریفان مکه و ناستواری پایه‌های سلسله فاطمیان در سوریه و هم‌سین بیزان تردیدی بود که از این زمان در شجره‌النسب این سلسله مطرح گردید. ابن‌الجوزی این ماجرا را به توطئه‌های ابوالقاسم مغربی وزیر اسناد می‌دهد و میگوید که وزیر یاد شده با تحسین و تجلیل از شجره‌النسب شریف مکه وبدون عیب و اعتراض و نقص دانستن آن، برخلاف نسب‌نامه فاطمیان، موفق گردید رئیس بنو جراح را وارد ماجرا نماید.<sup>۷۷</sup>

سیاست القادر (۴۲۲-۳۸۱) - سیاست تجدید حیات مذهب تسنن در زمان

القادر خطوط روشنی مییابد و عمق پیدا می کند. نظر به اینکه امکانات مادی در اختیار خلیفه قرار نداشته است نیروهای مذهبی و حقوقی و اخلاقی به کار گرفته میشود. القادر خود را واجد حاکمیت و جانشین حقیقی پیامبر (ص) معرفی می کند و با سرسختی غالباً نتیجه بخشی موفق میشود از اصول امتیازات و اختیارات خود دفاع کند از جمله: ذکر نام خلیفه در خطبه ها، نصب قضات، نصب (تقلید) والیان ایالات و امیران آل بویه و بطور کلی اولویت و تقدم خلیفه - که حداقل از لحاظ تئوری سرچشمه و منشاء هر شغل عمومی مذهبی و دنیائی است<sup>۷۸</sup>.

در چهارچوب این سیاست خلیفه گهگاه توصیه هائی (وصیت) به برخی از مأموران خود می کرده و یا دستور میداده است پیامهائی (رساله) را که مربوط به موضع گیری های خلیفه در مسائل بنیادین عقیدتی بوده است، در قصر خلافت و یا در مساجد قرائت کنند. استقرار این سیاست متضمن همکاری پایدار خلیفه با فقهاء و سازماندهی جریان دعوت اهل تسنن بود و خلیفه بدین منظور مؤثرترین صاحب منصبان خود را در حوزه متکلمان، فقهاء و وعاظ و زهاد گلچین نمود.

سیاست تسنن گرای سلطان محمود سیاست خلافتی القادر از پشتیبانی سلطان محمود سبکتکین (متوفی ۴۲۱) بهره میگرفت. این سلطان سامانیان بخارا و سمرقند را به سال ۳۸۹ از پای درآورد و به سال ۳۹۲ به فتح هند شمالی پرداخت، در ۴۰۸ محمود بر خیره مسلط شد و در پایان حکومت خود به آل بویه حمله نمود و تازی و اصفهان پیش راند<sup>۷۹</sup>.

محمود که مذهب شافعی داشت در مسائل اعتقادی پیرو دکترین کرامیه بود و راه فعالیت آنها را هموار می ساخت. محمود خود را در برابر معتزله و امامیه و اسماعیلیه مدافع مذهب تسنن میخواند و دستور داده بود نام خلیفه در خطبه ها ذکر شود.

سلطان محمود هیچگاه رقیب مزاحم خلیفه نبود و به اصطلاح ماوردی در ردیف آن گروه از « اسرای استیلاء » قرار داشت که قادرند قیامت خود را بر خلیفه تحمیل نمایند. محمود ضمن نامه‌هایی که در سال ۴۰۱/۱۰۱۰ به بغداد فرستاد، و تواتر آنها در سالهای بعد بیشتر شد، به این مطلب افتخار می‌کند که مدافع جدی خلافت و نابود کننده بت‌پرستی هندوان است. این نامه‌ها بطور رسمی و با تشریفات در میان عموم مردم خوانده میشد و در واقع بیانیه‌هایی سیاسی بود که خلیفه و سلطان هر دو از جنبه‌های مختلف به بهره‌گیری از آنها دلبسته بودند.<sup>۸۰</sup>

سیاست القائم و ابن المسلمه - القائم (۴۶۷ - ۴۲۲) پسر القادر، سیاست پدر را با اندکی تغییر باز گرفت، دل مشغولی عمده وی به کرسی نشاندن تزاولویت و تقدم حاکمیت خلافت بود.<sup>۸۱</sup> خلیفه به سال ۴۳۷/۱۰۴۵ اجرای این سیاست را به ابن المسلمه سپرد، که سال قبل (۴۳۶۱) او را رئیس دیوان کرده بود. با نصب ابن المسلمه به وزارت سردی با نیروی فراوان و ارزش استثنائی در خدمت خلافت قرار گرفت. درخشش خاص مراسم نصب وی در ۸ ربیع الثانی ۴۳۷ برابر با ۲۳ اکتبر ۱۰۴۵ مبین این مطلب بود که وزیر جدید از اعتماد تام و تمام رئیس خویش برخوردار است و به اصطلاح ماوردی به عنوان وزیر تفویض منصوب شده است.

ابن المسلمه در سال ۳۹۷/۱۰۰۷ یعنی در نیمه اول حکومت القادر متولد شد وی سردی از یک خانواده فقیر و دارای مطالعات فقهی و حدیثی استوار و نیز صوفی و ستایشگر حلاج بود. نخستین کاری که پس از انتصاب به وزارت کرد آن بود که به محل بدار آویختن این صوفی رفت و در آنجا دو رکعت نماز گزارد.

بدین ترتیب میتوان گفت که ابن المسلمه از جنبه فعالیت مذهبی و

سیاسی از فعالترین شخصیت‌هائی است که به کار تجدید حیات نظام خلافت و مذهب تسنن بر طبق تعریف سلف پرداخته‌اند .

بسیاری از مورخان مسلمان ابن‌المسلمه را مسئول تهیه مقدمات آمدن سلجوقیان به بغداد و در تنگنا قرار دادن خلیفه‌می‌دانند، اما به نظر میرسد که اتهام مذکور با این شکل تند و قاطع قابل بحث باشد و بهرحال منطبق با روشی نیست که ماوردی براساس آن نه فقط روابط خلیفه و وزیر بلکه روابط نظام خلافت و امارت استیلاء را تصور و تصویر می‌نماید .

**استیلا سلجوقیان و وزارت «الکندری» - به سال ۱۰۳۸/۴۲۹ در**

نخستین سالهای خلافت القائم ، طغرل بیک و داود ، فرزندان سلجوق خراسان شرقی را از مسعودبن محمود ( متوفی ۴۳۳ ) گرفتند . در این ماجرا طغرل به سوی نیشابور و داود به جانب مرو روان شد<sup>۸۳</sup> تفرقه رقبا راه پیشرفت سلجوقیان را ، هموار ساخت ، اما خود آنها نیز با سدی از اختلافات خویش برخورد نمودند و سال ۱۰۳۹/۴۳۰ هم سال نخستین پیروزیهای بزرگ و هم سال نخستین تقطیع سلطنت تازه متولد شده آنها بود<sup>۸۴</sup> در سال ۴۳۳ شاهد پیشرفت تازه‌ای از سلجوقیان میباشیم . سلطان طغرل برجرجان و طبرستان مستولی شد و در همدان با آل‌بویه برخورد نمود . در ۴۳۱ خیره را از غزنویان گرفت و پیروزیهای خود را در ایران تثبیت نمود و در حکومت الملک الرحیم ، آخرین امیر آل‌بویه ، به مرز عراق عباسی رسید . این مطلب که سلطان خود را جزء اهل تسنن میدانست و به عنوان متحد و مدافع خلیفه معرفی مینمود ، خلیفه را در برابر مشکل و محظوری سخت قرار میداد . بدین ترتیب آمدن سلجوقیان به بغداد در سال ۱۰۵۵/۴۴۷

مسأله روابط خلافت و سلطنت را به شکل تازه‌ای مطرح ساخت .

« الکندری » ( متوفی ۴۵۷ ) به سال ۱۰۵۴/۴۴۵ به وزارت سلطان

رسید . نیل وی به وزارت همراه با اقداماتی بود که اشعریان تاوان آن را

دادند. سلطان طغرل بیک به مشورت وزیر خود به لعن ابوالحسن الاشعری پرداخت، وی در خصوص « صفات الهی » متهم به طرفداری از افکار مخالف سنت بود. بسیاری از اشعریان نیشابور جلای وطن کردند. ابوبکر بیهقی (متوفی ۴۵۸) و ابوالقاسم القشیری (متوفی ۴۶۷) و ابوالمعالی الجوینی (متوفی ۴۷۸) جزء مشهورترین این گروه بودند.<sup>۸۵</sup>

به نظر ابن عسکری (متوفی ۵۷۱) « کندری » یک معتزلی و شیعی است. سبکی (متوفی ۷۷۱) پا را از این فراتر میگذارد و میگوید « ما هیچگاه وصف کسی را نشنیده‌ایم که به اندازه کندری توانسته باشد عقاید ناهنجار را گرد هم بیاورد. وی مانند قدریه هوادار نظریه خلق اعمال انسان بود و چون روافض شیخین را دشنام میداد و به طریق کرامیه و مجسمه همانندی و مشابهت میان خداوند و مخلوقاتش را باور داشت » اگر چنین باشد، نمیتوان دریافت که چگونه طغرل بیک، در زمانی که قصد ورود به میدان به عنوان حاکم مسلمانان را داشته و در این راه پشتیبانی خلیفه را می‌جسته توانسته است شخصی این چنین انگشت‌نما را بعنوان وزیر برگزیند؟ در واقع، گواهان دیگر قضیه را به گونه‌ای کاملاً متفاوت گزارش می‌کنند. « البغدادی » مورخ سلجوقیان کندری را یک حنفی شیفته مذهب معرفی می‌نماید و ابن‌العمید در « شذرات » سنی‌گرائی کندری را محل تردید نمی‌داند، ولی ویرا متهم به دشمنی متعصبانه با شافعیان می‌کند.<sup>۸۶</sup>

بنابراین ممکن است سیاست کندری با توجه به علقه این وزیر به مذهب ابوحنیفه تبیین و توجیه شود. کندری که می‌خواسته است مذهب حنفی را دکترین رسمی سلطنت نماید، در محیط شافعیان هوادار اشعریه خراسان، با مقاومت مواجه بوده است. در جریان نیل به وزارت وی



رقابتهای شخصی، با افراد شافعی مذهب صاحب عنوان محلی هم دخالت داشته است.

ملاحظات تاکتیکی سیاسی را نیز باید مورد توجه قرارداد. با محکوم ساختن اشعریان، سنت‌گراترین محافل عراق - که با کلام و شیعه و یا با معتزله در تعارض و ستیزه بوده‌اند - پیش از آنکه سلجوقیان وارد بغداد شوند، اطمینان خاطر می‌یافته‌اند. البته این امر با سیاست مذهبی خلافت منطبق نبوده است، زیرا در حکومت القادر و از آن بیشتر در زمان القائم، نظام خلافت در عین آنکه مذهب شافعی را مقدم میداشته درصدد آشتی دادن گرایشهای سنی با یکدیگر و استفاده از آنها بوده است.

**ده تکلیف خلیفه و دعوت مذهب تسنن - کتاب «الاحکام السلطانیه» پس**

از آنکه وظیفه خلافت را تعریف و تحدید می‌نماید به احصاء ده تکلیفی می‌پردازد که بعنوان تکالیف شخصی (فرض عین) بر عهده خلیفه است. گستردگی این تکالیف ده‌گانه و تعهداتی که دربرمیگیرد، نوعی مطلق‌گرایی را بنیاد می‌نهد که با قانون شرع معتدل میشود و توجیه‌کننده عمل عقیدتی و دعوتی و نیز مبین سیاستی است که خلافت در مقام پذیرفتن مسئولیت انجام آن است.

این تکالیف عبارتند از:

۱. حفظ دین براساس اصول استقرار یافته‌ای که «سلف بر آن اجماع کرده‌اند». ماوردی مینویسد «بنابراین اگر بدعت‌گری سر برآورد و یا کسی از اصول حقیقی دوری‌گزیند و اعتقادات مشکوکی را مطرح نماید، خلیفه باید بطور واضح به تقریر دلائل دین بپردازد و آنچه را درست و صواب است برای وی بیان نماید و حدود الهی را در حق وی اجراء نماید، تا بتواند دین را از هر گونه صدمه‌ای محفوظ و امت را از لغزش مصون دارد.»

۲. خلیفه باید حکومت عدالت را به کرسی بنشاند و بر حسن اجرای تصمیماتی که قضات و دیگر کارکنان قضائی اتخاذ می‌نمایند، نظارت کند « تا ظالم تعدی نکند و مظلوم پایمال نگردد. »

۳. تأمین امنیت در سرزمین اسلام « به منظور آنکه افراد مردم بتوانند معاش خود را تأمین کنند و آزادانه جابجا شوند، بی‌آنکه زندگی یا اموالشان در معرض خطر قرار گیرد. »

۴. اجرای حدود الهی « به گونه‌ای که حدود الهی از هر نوع لطمه و صدمه‌ای مصون بماند و مانع تلف شدن یا از میان رفتن حقوق بندگان خداوند باشد. »

۵. « حفظ مرزها در بهترین حالت دفاعی، از طریق استقرار تجهیزات و تدارکات و پادگانهای لازم در حدود و ثغور سرزمین تا دشمن نتواند بواسطه بی‌مبالاتی آسیبی برساند و خون مسلمانان و یا معاهدان را بریزد. »

۶. اقدام به جهاد علیه کسانی که پس از دریافت پیام اسلام از قبول آن سربازمی‌زنند، تا آنکه یا به اسلام بگردند و یا وضعیت اهل ذمه را بپذیرند، این اقدام برای آنست که « حقوق الله به کرسی بنشیند و اسلام غالب گردد. »

۷. دریافت فئی و صدقات « مطابق مقررات شرع، موافق نص و یا تفسیر منصفانه، و بدون ایجاد ترس و بی‌عدالتی. »

۸. « تعیین سواجب یا کمک و بطور کلی تمامی هزینه‌هایی که برعهده بیت‌المال است، تأدیه آن در وقت معلوم و بدون تقدیم و تأخیر. »

۹. تأمین حسن جریان امور عمومی (ولایات) یا سپردن آن به اشخاص امین و صاحب صلاحیت.

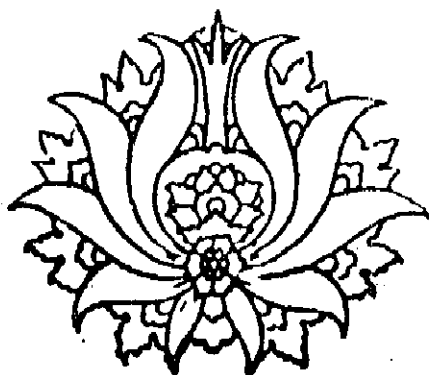
۱۰. سرانجام نیز، نظارت شخصی (مباشرت) و اشراف بر اداره امور و بازبینی اوضاع و احوال بگونه‌ای که امور امت اداره و رهبری گردد و از

مذهب دفاع شود ، بی آنکه اجرای این امور به دیگران تفویض شود تا بواسطه آن خلیفه بتواند به لذت جوئی یا عبادت پردازد ، زیرا « فردمورد اعتماد همواره مورد اطمینان باقی نمی ماند و مشاور صادق هم ممکن است فردی مزور و خائن گردد . »

گفتیم وظیفه خلیفه « حفظ دولت براساس اصولی است که مطابق اجماع سلف استقرار یافته و تثبیت آئینی است که خلیفه میخواهد آن را به صورت آئین دولت درآورد . اما پیش برد این وظیفه مسائل ظریفی را در جامعه اهل سنت مطرح میسازد ، زیرا در مقام اجراء باید به طور واضح وجوه تمایز میان مذاهب و فرق را مشخص و آشکارا خطوط آن را ترسیم کرد و میدانیم که این مذاهب ، حتی در باره مشروعیت کلام با یکدیگر توافق ندارند . در نتیجه مذاهب چهارگانه اهل سنت که در جامعه موفق به تثبیت موقعیت خود شده بودند ، در مقام بدست آوردن اعتماد خلیفه باید با یکدیگر به رقابت برسی خاستند .

کوتاه سخن « الاحکام السلطانیه » گزارشگر مباحث و بیانگر روشهایی است که براساس آن نظام خلافت بتواند از راه حل های پیشنهادی مذاهبی که غالباً رقیب یکدیگر بوده اند « استفاده کند و بنیان خود را استوارگرداند . والسلام

ترجمه و تحریر: حی بن یقظان



## یادداشتها

الف- اصل این مقاله در یک مقدمه و چهار فصل ، نخست در مجله مطالعات اسلامی سال ۱۹۶۸ ( جلد ۳۶ شماره (۱) ، صفحات ۹۲ - ۱۱ ) منتشره شده و سپس در مجموعه مقالات نویسنده ( هانری لائوست ) در کتابی که ذیلا نام و نشان آن میآید به چاپ رسیده است ( صفحات ۲۵۸-۱۷۸ ). مقاله حاضر ترجمه و تحریر فصل اول و قسمت اعظم نزدیک به تمامی مقدمه و فصل دوم است. مشخصات مقاله بدین شرح است :

Henri LAOUST

La Pensée et l'action politiques d' AL - MAWARDI (364 -450/974 - 10 58)  
in, Pluralismes dans l' Islam, Geuthner, Paris. 1983. pp: 177 - 223.

ب- نام و نشان ترجمه الاحکام السلطانیة به زبان فرانسوی توسط «فانیان» به شرح زیر است.

MAWERDI (Aboul-Hassan Ali )

Les Statuts Gouvernementaux, traduction et notes de E.Fagan, éd.Le Sycomore.  
Paris. 1982. XIII , 584p.

این ترجمه برای نخستین بار به سال ۱۹۱۵ میلادی در الجزیره به چاپ رسیده است. فانیان در مقدمه خود بر این ترجمه ، به نام و نشان چند ترجمه دیگر، از بخشهای مختلف الاحکام السلطانیة ، به زبانهای اروپائی ( تا سال ۱۹۱۵ ) اشاره می کند.

ج- نویسنده مقاله ، در یادداشتهای خود به متن عربی الاحکام السلطانیة ، چاپ ۱۳۲۷ ( ۱۹۰۹ میلادی ) قاهره و ترجمه فرانسوی فانیان ، ارجاع میدهد . ما در ترجمه این مقاله ، به چاپ دیگری از این کتاب ( طبع : مکتبة و مطبعة مصطفى البابی الحلبي ، ۱۳۸۰ - ۱۹۶۰ میلادی ) که در دسترسان بوده است ارجاع میدهیم و نوشته های « ماوردی » را نیز از آنجا نقل می کنیم .

د - قسمت اعظم یادداشتهای زیر مربوط به اصل مقاله و از نویسنده است . مترجم برخی از اطلاعات مندرج در کتب فارسی را بر آن افزوده و به انتخاب خود عین برخی از عبارات « الاحکام » را به نقل از چاپ ۱۳۸۰ هـ در این حواشی آورده است .

1 - EI, III, 447

2 - J. Sauvaget. Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman, Paris, 1943. p. 89.

در چاپ « کاهن » از این کتاب ( پاریس ۱۹۶۱ ، ص ۵۱ ) در قضاوت مذکور به این مضمون تجدید نظر شده است : « احکام السلطانیة ماوردی رساله‌ای استثنائی در حقوق عمومی و تلفیقی از یک برنامه تقریباً آرمانی و تخیلی بازسازی خلافت و ملاحظات عملی رژیم‌های اسلامی است .

3 - Sir - Hamilton Gibb, Al - Maverdi's Theory of the Khilafah, in: Islamic Culture, 1937 p. 291 - 302.

نیز به نوشته زیر از همین مؤلف رجوع شود :

Some considerations on the sunni Theory of caliphate. in : les Archives d'histoire du droit oriental, vol. III, 1948. p.401 -410

4 - E. I. J. Rosenthal, Political thought in medieval islam, Cambridge. 1985. p. 27-37.

5. g. G. Makdisi, Ibn Agil et la resurgence de l' Islam traditionaliste aux XI<sup>e</sup> siecle. Damas, 1963. p.71 et73 - 75.

۶. در مورد سیاست این دو خلیفه رجوع کنید به نکته‌هایی که مقدسی در کتاب « ابن عقیل » خود بدانها اشارت می‌کند. در مورد القائم ، کتاب تاریخ بغداد خطیب بغدادی ( ج ۹ ص ۴۰۴ - ۳۹۹ ، چاپ قاهره ۱۳۴۹ هـ .) ملاحظه شود . نکات مذکور در چاپ قدیم دائرةالمعارف اسلامی در باره این دو خلیفه ناقص است .

۷. این مطلب را فانیان در مقدمه ترجمه خود ( ص ۶ ) یادداشت کرده است . برای اطلاع از احوال ماوردی رجوع کنید به زندگی نامه‌های زیر که توسط مسلمانان نوشته شده است .

- خطیب البغدادی ، تاریخ بغداد ، قاهره، ۱۳۴۹ هـ ، ج ۱۲ ، ص ۱۰۲

- ابن الجوزی ، المنتظم ، حیدرآباد ، ۱۳۵۹ - ۱۳۵۷ هـ .

- ابن الاثیر ، کامل فی التاریخ ، قاهره، ۱۳۴۸ هـ ، ج ۸ ، ص ۸۷ .

- ابن کثیر ، البدایة و النهایة ، قاهره، ۱۳۴۸ هـ ، ج ۱۲ ، ص ۸۰ .

- سبکی ، طبقات الشافعیة الکبری ، قاهره، ۲۴ - ۱۳۲۳ هـ ، ج ۲ ، ص ۲۴۴ - ۲۴۳ .

- ابن العمید، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۲۸۶-۲۸۵  
همچنین رجوع شود به کتاب «ابن عقیل» تألیف مقدسی که در آن مؤلف ماوردی را از جمله «صاحب منصبان» شافعی مذهب قلمداد می‌کند. نیز رجوع شود به مقاله مندرج در جلد ۳۱ مجله مطالعات اسلامی به نام و نشان زیر:

M. Arkoun, L'Ethique Musuimane d'après Mawardi, REI XXX, 1963.

۸. تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۳۶۸ - منتظم - کامل، ج ۷، ص ۲۸۰ - البدایة و النهایة، ج ۱۲، ص ۳-۲ - طبقات الشافعیة، ج ۳، ص ۳۱-۲۴ - شذرات، ج ۳، ص ۱۷۸ - ابن عقیل، ص ۲۰۰-۱۹۵

۹. ابوالقاسم علی بن حسن ملقب به رئیس الرؤسا، از سال ۴۳۷ تا ۴۵۰ وزارت القائم بامرالله را داشت و برای عقیم کردن مقاصد فاطمیان، خلیفه عباسی را وادار به دوستی و پیمان با طغرل یک کرد و طغرل در ۴۷۷ وارد بغداد شد و در سال ۴۵۰ که طغرل به موصل حمله برد بساسیری معروف اغتنام فرصت کرد و در بغداد به نام خلیفه فاطمی خطبه خواند و رئیس الرؤسا را در همین وقت دستگیر و به فجیع‌ترین صورتی بکشت. (لغت‌نامه دهخدا)، همچنین رجوع کنید به ابن عقیل نوشته مقدسی.

۱۰. ابویعلی در ۴۴۵ در جلسه دفاع از دکترین سلف که در حضور ابن المسلمه تشکیل شده بود شرکت داشت. رجوع کنید به: ابن عقیل (مقدسی) ص ۳۴۷ - احکام السلطانیة ابویعلی در قاهره به سال ۱۳۵۷ هجری قمری به چاپ رسیده است.

۱۱. رجوع کنید به: کتاب اصول الدین، از ابومنصور البغدادی، چاپ استانبول، ۱۹۲۸ م. ص ۲۷۵-۲۷۴ و کتاب هانری لائوست با این نام و نشان:

Le Califat dans la doctrine de Rachid Reda, Beyrouth. 1938.p. 82-88

۱۲. ماوردی تنها به یک عقیده انحرافی که نظر ابوبکر الاصم است اشاره می‌کند و نمی‌گوید اصم از معتزله است. به نظر اصم جامعه آرمانی است عدل است و نیاز به رهبری سیاسی ندارد. بی‌عدالتی در میان انسانهاست که آنها را وادار به اطاعت از رؤسا می‌نماید. رجوع شود به کتاب الفرق از ابومنصور البغدادی، قاهره ۱۳۲۸ ه، ص ۱۵۰، و اصول الدین ابومنصور بغدادی، ص ۲۷۱.

۱۳. ابن کثیر، دکترین «عباسیه - راوندیه» را پذیرفته است. رجوع کنید به البدایة، ج ۱۰، ص ۵۰.

۱۴. « فاما ولاية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة ، لانه تارك الاصل قد اجتمعت عليه الصحابة و اكثر احكام الشرع عنه مأخوذة فصار بمنزلة من لا يقول بحجة الاجماع الذي لا تجوز ولايته لرد ماورد النص به ». الاحكام ، ص ۶۷

۱۵. برای شرح حال ابن هبیره رجوع کنید به لغت نامه دهخدا .

۱۶. باید توجه داشت که چگونگی شکل گیری این مناصب مانع آن نشده است که ماوردی از پیشنهاد یک طبقه بندی عقلانی در مورد ولایت های مورد بحث خودداری کند . این طبقه بندی بر دو سبب صلاحیت و گستره سرزمینی استوار است بدین شرح :

« انقسم ماصدر عنه من ولايات خلفائه اربعة اقسام : فالقسم الاول من تكون ولايته عامة في الاعمال العامة و هم الوزراء . . . . والقسم الثاني من تكون ولايته عامة في اعمال خاصة و هم امراء الاقاليم والبلدان . . . . والقسم الثالث من تكون ولايته في الاعمال العامة و هم كقاضي القضاة و نقيب الجيوش و حامي الثغور و مستوفي الخراج و جابي الصدقات . . . . والقسم الرابع من تكون ولايته خاصة في الاعمال الخاصة و هم كقاضي بلدا و اقليم او مستوفي خراجه او جابي صدقاته او حامي ثغره او نقيب جنده . . . »  
الاحكام ، ص ۲۱

۱۷. در مورد عرف و عمل مسلمانان و حکم الوقت به ترتیب به صفحات ۶ و ۱۰ و ۷ الاحكام رجوع شود . پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۸. الاحكام ، ص ۲۳ *رساله جامع علوم انسانی*

۱۹. رجوع شود به مقاله ARKOUN مذکور در شماره ۱۳ این یادداشتها .

۲۰. « والشروط الخامس العدالة و هي معتبرة في كل ولاية . والعدالة : ان يكون صادق اللهجة ظاهر الامانة عفيفاً عن المحارم متوقياً عن الاثم ، بعيداً من الريب ، مأموناً في الرضاء و الغضب ، مستعملاً لمروءة مثله في دينه و دنياه ، فاذا تكاملت فيه فهي العدالة التي تجوز بها شهادته و تصح معها ولايته وان الخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية فلم يسمع له قول و لم ينفذ له حكم ». الاحكام ، ص ۶۶

۲۱. الاحكام ، ص ۶ . حد علم مورد بحث همانست که موجب شناسائی صفات لازم در داوطلب برای نیل به خلافت باشد .

۲۲. الاحكام ، ص ۷

۲۳. الاحکام ، ص ۶
۲۴. الاحکام، ص ۱۰. نکته قابل توجه آنست که ماوردی آئین شورای پیشنهادی عمر را روش انتخابی ( اختیار ) تلقی نمی‌کند و آن را تعیین بر مبنای وصیت ( عهد ) میدانند .
۲۵. ماوردی برای دفاع از این نظریه که آنرا به شافعی نسبت میدهد ، به استدلال زیر متوسل میشود :
- خليفة‌ای که نصب میشود ، مسئول حکومت است و بنابراین بهترین فردی است که با علم و اطلاع و با توجه به وضعیت میتواند در باره جانشین خود تصمیم بگیرد . - الاحکام السلطانية ، ص ۱۴
۲۶. الاحکام ، ص ۸
۲۷. الاحکام ، ص ۶
۲۸. الاحکام ، ص ۱۱
۲۹. الاحکام ، ص ۷
۳۰. وزیری که در این قسمت بدان اشارت میشود عامل انتقال ، اطلاع و اجراست و میتوان وظائف وی را با تعابیر واسطه و سفارت مشخص نمود . رجوع شود به الاحکام ، ص ۲۶
۳۱. الاحکام ، ص ۲۴
۳۲. الاحکام ، ص ۲۴ « ... وزارة التفویض ... معتبر بشرطین يقع الفرق بهما بین الامامة والوزارة : احمدهما يختص بالوزير وهو مطالعة الامام لمامضاه من تدبير وانفذه من ولاية و تقليد لتلاصير بالاستبداد كالامام . والثاني مختص بالامام و هو ان يتصفح افعال الوزير و تدبيره الامور ليقرمنها ما وافق الصواب و يستدرک ماخالفه لان تدبير الامامة اليه موكول و على اجتهاده محمول . »
۳۳. الاحکام ، ص ۲۵
۳۴. الاحکام ، ص ۳۰ « و تعتبر في هذه الامارة الشروط المعتمدة في وزارة التفویض »
۳۵. الاحکام ، ص ۳۰ « فان كان هذا الاقليم ثغرا متاخما للعدو و اقترن بها ثامن و هو جهاد من يلية من الاعداء و قسم غنائمهم في المقاتله و اخذ خمسها لاهل الخمس »



اختیار هشتم ناشی از این اصل است که هر ملتی باید با دشمنانی که همسایه

بلاواسطه وی میباشند به نبرد برخیزد. رجوع کنید به مغنی، ج ۱۰، ص ۳۷۲

۳۶. الاحکام، ص ۳۳

۳۷. الاحکام، ص ۳۴

۳۸. الاحکام، ص ۳۴ « فان کملت فیه شروط الاختیار کان تقلیده حتماً استدعاء

لطااعته و دفعاً لمشاقته و مخالفته »

۳۹. الاحکام، ص ۳۴ « فیصیر التقليد للمستولی والتنفیذ من المستتاب . »

۴۰. الاحکام، ص ۲۴۰

۴۱. با توجه به وجوه افتراق یاد شده صفاتی که برای محتسب رسمی لازم است

عبارتند از: حریت، عدالت، رأی، صرامه، خشونة فی الدین - مذاهب چهارگانه در

ین نکات مشترک و متفق هستند، اما آیا محتسب باید مجتهد هم باشد؟ در مذهب

شافعی آراء مختلف است. بنظر ماوردی خلیفه با توجه به سیزان صلاحیتی که میخواهد

به مأموران خود اعطا کند، در این باره تصمیم میگیرد. رک: الاحکام، ص ۲۴۱

۴۲. الاحکام، ص ۲۴۹

۴۳. در مورد شریف ابوجعفر رجوع کنید به یادداشتهای شماره ۲۵۱ تا ۲۷۲

کتاب لائوست به نام:

La Profession de foi d' Ibn Batta, Damas, 1958

۴۴ و ۴۵ و ۴۶، الاحکام، ص ۱۵

۴۷. در اینجا ماوردی به بحث در باره عنوانی سپردازد که باید به امام داد:

خليفة الله یا خليفة الرسول؟ وی عنوان دوم را ترجیح میدهد که هم با دکتربین

مورد قبول عموم اهل سنت وهم با عقل موافق است، فردی که غائب و یا فناپذیر است

میتواند نماینده ای داشته باشد، خداوند نه غائب و نه فناپذیر است. الاحکام، ص ۱۵

۴۸. بنابراین در دکتربین ماوردی، اعمال قدرت تابع اصل تعاون و همیاری است

است. شریعت تنظیم کننده روابط خلیفه و اتباع وی است. در واقع چون شریعت

مشوری مبتنی بر وحی است، همگان موظف به تسلیم در برابر آن میباشند.

« و اذا قام الامام بماذکرناه من حقوق الامة فقادى حق الله تعالى فيمالهم وعليهم،

ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة بالم يتغير حاله » الاحکام، ص ۱۷

۴۹. الاحکام ص ۱۱ « واذا خلع الخليفة نفسه انتقلت الى ولي عهده وقام خلعه مقام موته » و ص ۲۵ : « ان للامام ان يستعفى الامة من الامة و ليس ذلك للوزير . »

قاضی ابویعلی در کتاب « معتمد » ( نسخه خطی دمشق ، ۳۰۴ ) استعفاء راحق خلیفه نمی‌داند و به ترتیب زیر استدلال می‌کند :

الف . امام در عین آنکه یک وکیل است و بدین جهت می‌تواند از وظائف مربوط استعفاء کند ، یک محتسب - محتسب اول در سلسله مراتب حسبیه - نیز می‌باشد که موظف به امر به معروف و نهی از منکر است .

ب . به دلیل نظامی که قدرت در معرض آنست و خلاء قدرت نیز بر میزان آن می‌افزاید ، قبول حق استعفاء آزاد ، قابل تأمل و ملاحظه است .

ج . مسئولیت ( ضمان ) مالی امام مورد قبول همگان است ، هر چند که به انحاء مختلف تعبیر و تفسیر شده است ، برخی آن را بر عهده بیت‌المال میدانند و برخی دیگر عاقله امام را مسئول آن می‌شمارند .

د . استعفاء حق نیست ، اما ممکن است به صورت تکلیف ( واجب ) درآید : هنگامی این تکلیف تحقق می‌یابد که امام در خود نوعی نقص جسمی یا اخلاقی بیابد که مانع از انجام وظیفه وی ( که اساساً مراعات حقوق و حدود الهی و انسانی است ) باشد .

ه . زوال عقل که مستمر و دقیقاً محرز باشد ، با زوال بینائی قابل مقایسه است . ( الاحکام ص ۱۷ ) . به از دست دادن بینائی ، مقطوع بودن دو دست یا دوبا افزوده نمی‌شود . ( الاحکام ص ۱۹ ) . نقص اعضاء گوناگون مانع از نیل به مقام خلافت است ، اما مانع بقاء بر آن نیست . در واقع این تر نسبت به ثبات قدرت با نظر مساعد می‌نگرد .

ه۱ . ماوردی در خصوص از دست دادن عدالت بحثی طولانی دارد و علل آن را به دو عامل ، که جنبه اخلاقی و عقلانی دارد ، باز می‌گرداند : « شهوت یا نفس پرستی ، هنگامیکه جرح در عدالت با اقدام به اعمال خارجی منکر متحقق شود ، و شبهه یاظن و گمان ، هنگامیکه امام قانون را متعارض با حق تفسیر کند ( این مطلب مسأله تاویل را مطرح می‌کند ) . الاحکام . ص ۱۷

ه۲ . الاحکام ص ۱۷ - از اینجا می‌توان دریافت که چرا برخی از علماء مانند

ابن الصلاح (متوفی ۶۴۳) محدث معروف سلفی در دوره ایوبی، ماوردی را در زمره معتزلیان تلقی کرده‌اند. سبکی متن ابن الصلاح را بدون اعتراض نقل می‌کند: طبقات الشافعیة، ج ۳، ص ۳۰۵ - ۳۰۴ - ابن عقیل، ص ۴۳۱.

۵۳ و ۵۴ و ۵۵ و ۵۶. الاحکام، ص ۲۰.

۵۷. مطالعه تاریخی این ایدئولوژیها، به تازگی آغاز شده است - رك :

کتاب تاریخ الدعوة الاسماعیلیة از «مصطفی غالب»، چاپ دمشق - مقاله مربوط به دعوت در دائرة المعارف اسلام (ج ۲، ص ۱۷۶ - ۱۷۳) نیز جالب توجه است ولی منحصرآ به اسماعیلیه می‌پردازد، حال آنکه دعوت امامیه و دعوت تسنن هم وجود دارد که هر دو هم سخت فعالند و به گونه‌ای دیگر سازمان یافته‌اند.

۵۸. در مورد آل بویه رجوع کنید به مقاله مهم :

Cl. Cahen, EI, I. P. 1390-1397.

۵۹. در مورد بختیار، رك : لغت نامه دهخدا و دائرة المعارف اسلام، ج ۱، ص

۹۸۴ و یادداشتهای لائوست در کتاب زیر :

H. Laoust. La Profession de foi d'Ibn Batta, Damas, 1958, note 40

( این کتاب در یادداشتهای حاضر از این پس تحت عنوان «ابن بطه» معرفی

میشود ).

۶۰. رك به لغت نامه دهخدا

۶۱. در مورد عضدالدوله، رك به لغت نامه دهخدا و البداية، ج ۱۱، ص ۲۹۵

و ۳۰۱ - ۲۹۹ و دول الاسلام از «الذهبی» چاپ حیدرآباد، ۱۳۳۷ هـ، ج ۱، ص

۱۶۸ و دایرة المعارف اسلام، ج ۱، ص ۲۱۹ - ۲۱۷ و «ابن بطه» یادداشت شماره ۴

۶۲. ابن بطه، یادداشت شماره ۲۱۳

۶۳. ابن بطه، یادداشت ۴۶ - دایرة المعارف اسلام، ج ۴، ص ۳۰ - ۲۹ -

ابن الجوزی سیگوید که شاپور در آنجا کتابخانه‌ای غنی ایجاد کرد و فهرستی برای آن تهیه دید. کوشش کرده‌اند میان این اشاره و فهرست ابن ندیم که بین سالهای

۳۷۷ و ۳۸۵ تالیف شده است ارتباطی برقرار کنند - منتظم ج ۳، ص ۱۷۲

۶۴ - بداية، ج ۱۱، ص ۳۵۲

۶۵. رك به : لغتنامه دهخدا ذیل : ابو کالنجر.

۶۶. ابن بطه، شماره ۴۷

۶۷. ابن بطه، شماره ۴۸

٦٨. ترك به دائرة المعارف اسلام، ج ٣، ص ١٠٢٠ - ١٠١٩ - دعوة اسماعيليه، ص ١٤٤ - ١٤١ - ابن بطه، شماره ١٢٥
٦٩. در باره ابن كيليس ترك به دائرة المعارف اسلام، ج ٢ ص ٤٢٢ - ٤٢٢ - دعوة اسماعيليه، ص ١٦٢ - ١٥٨
٧٠. دائرة المعارف اسلام، ج ١، ص ٨٣٩ (الازهر)
٧١. منتظم، ج ٨، ص ٨ و بداية، ج ١٢، ص ١٤ - ١٣
٧٢. دائرة المعارف اسلام، ج ٢، ص ١٤١ - ١٤٠ (DARAZI) و (DURUZ) ٦٤٧ - ٦٥٠
٧٣. دعوة اسماعيليه، ص ١٨٠ - ١٧٨
٧٤. ابن بطه، شماره ٤٨ - بداية، ج ١١، ص ٢٨٢ - ٢٧٩
٧٥. بداية، ج ١١، ص ٢٨٢ و ٢٩١ و ٢٩٣ - ٢٩٢
٧٦. بداية، ج ١١، ص ٣١٠ - ٣٠٨ - دائرة المعارف اسلام، ج ٤، ص ٦٥١ (الطائع)
٧٧. منتظم، ج ٥، ص ١٦٥ - ١٦٤ - بداية، ج ١١، ص ٣١٠ - ٣٠٩ - دائرة المعارف اسلام، ج ٣، ص ٥١٣ (مكه)
٧٨. بداية، ج ١٢، ص ٣٢ - ٣١
٧٩. ابن بطه، شماره ٢١٤ و ٢٢٨
٨٠. ابن بطه، شماره ٢٢٧
٨١. بداية، ج ١٢، ص ١١٠
٨٢. منتظم، ج ٨، ص ٢٠١ - ٢٠٠ - بداية، ج ١٢، ص ٨٠
٨٣. بداية، ج ١٢، ص ٤٤ - ٤٣ - دائرة المعارف اسلام، ج ٤، ص ٢٢٢ - ٢١٦ و ٨٧٢ - ٨٧٣
٨٤. سلجوق « قلمرو » خود را بين جغرى بيك، داود، طغرل و اينال تقسيم كرد: ابن عقيل، ص ١٠٣ - بداية، ج ١٢، ص ٤٤ - ٤٥
85. Michel Allard, Le Problème des Attributs Divins dans la doctrine d'Al - Ash'ari et de ses premiers grands disciples, Beyrouth, 1965. p. 76-77
٨٦. منتظم، ج ٨، ص ٢٣٩ - ٢٣٨ - بداية، ج ٨، ص ٩٣ - ٩٢
٨٧. الاحكام، ص ١٥ و ١٦