

اسلام کلاسیک و اروپای قرون وسطی؛ مقایسه فلسفه و فرهنگ سیاسی

تاریخ دریافت: ۸۸۲/۲۲

تاریخ تأیید: ۸۸۴/۵

نویسنده: آنتونی بلاک*

مترجمین: حامد مشکوری نجفی**

محمدعلی مشکوری نجفی***

تفاوت‌های بنیادینی در فرهنگ و فلسفه سیاسی در تمدن اسلام و غرب مسیحی و اروپایی در دوره قرون وسطی تا سده پانزدهم وجود دارد. این تمایزات خصوصاً در ماهیت جامعه سیاسی، قوانین دینی (احکام شریعت) و نوع گفتمان سیاسی به چشم می‌خورد. این تفاوت‌ها عمدتاً ریشه در عقلانیت اجتماعی، افکار عامه مردم، آثار مهم و متفکرانه فلاسفه، حقوق‌دانان و دانشمندان علوم الهی دارند. از جمله مسائل قابل توجه در آن مقطع، این است که اروپا تحت نفوذ اندیشه یونانی - رومی قرار داشت و این امر موجب شد که بر خلاف اسلام، در اروپای مسیحی، تفکر دولت غیر دینی شکل بگیرد. در نهایت به این نتیجه می‌رسد که در طی زمان، تمایزات اسلام و غرب مسیحی بیشتر شده و به جای آنکه آن دو در مسیر تجدد به هم نزدیک شوند، هر فرهنگ، بیشتر به سمت خود پیش رفته و از دیگری فاصله می‌گرفت. **واژه‌های کلیدی:** فلسفه سیاسی، فرهنگ سیاسی، اسلام کلاسیک، شریعت، قرون وسطی.

* استاد دانشگاه داندی اسکاتلند انگلستان

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

*** کارشناس ارشد زبان انگلیسی

مقدمه مترجم

شرایع آسمانی در ماهیت، تفاوتی با یکدیگر ندارند؛ همه از جانب خداوند متعال و حکیم آمده و همه منادی هدایت انسان‌ها در مسیر تکاملی به سوی سعادت در دو جهان دنیا و آخرت بوده و هستند. مسیر سعادت، متشکلت و مختلف نیست تا ادیان متفاوتی را ایجاد و ایجاد نماید و از این رو گفته می‌شود ادیانی وجود ندارد و تنها اختلاف در شرایط است.^۱

مولوی رومی در این مورد، به حق سروده است که:

صد کتاب هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز مهربان نیست

و نیز در جای دیگری می‌گوید:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

شرایع گوناگون به تناسب اقتضای مسائل ویژه زمانی و مکانی هر قوم و طایفه به وجود آمده و بر اساس نیازها و شرایط خاص، دستورات و توصیه‌های ویژه‌ای را از طریق انبیای الهی بازگو کرده‌اند. اختلافاتی که اکنون در شرایط مختلف دیده می‌شود تا اندازه‌ای متأثر از تحولات و تطوراتی است که بر اساس تحریفات و تغییرات تاریخی در ادیان بروز کرده و در مواردی، ناشی از ماهیت اصلی هر شریعت است. البته این موضوع، مسئله‌ای است قابل مطالعه که بررسی و تحقیق مجزایی را می‌طلبد، اما آن چه در این نوشتار آمده است تفاوت‌های موجود در دو شریعت اسلام و مسیحیت در مقطع تاریخی قرون وسطی با قطع نظر از ریشه به وجود آمدن این تمایزات است. بدیهی است امروز که بیش از هر زمان دیگر، مباحث و گفتمان‌های علمی و فرهنگی بین مذاهب و عقاید مختلف زمینه پیدا کرده است، شناخت وجوه اشتراک و تمایز بین عقاید در قرون گذشته - که زیر بنای مسائل فکری امروز را شکل می‌دهد - می‌تواند ره‌گشا باشد. مقاله حاضر به وسیله آنتونی بلاک، استاد دانشگاه داندی^۲ در اسکاتلند انگلستان نوشته شده و در نشریه مطالعات سیاسی^۳ انگلستان به چاپ رسیده است. اگر چه این مقاله، بیانگر دیدگاه خاص نویسنده است که با نگاه یک مستشرق به اسلام و مسیحیت کلاسیک نظر می‌کند و همان گونه که در مواردی اشاره کرده‌ام خالی از اشکال نیست، ولی بدون شک، حاوی بسیاری از واقعیات موجود در دو فرهنگ و تمدن غرب و اسلام در دوره میانه است و می‌تواند برای کسانی که در این حوزه مطالعه می‌کنند، مفید باشد.



ضرورت بحث

قبل از اقدام به نوشتن این مقاله نگران بودم که موفق نشوم به خوبی از عهده این کار بر آیم؛ به ویژه آن که بیشتر با اروپای قرون وسطی آشنایی داشتم تا اسلام کلاسیک. باید اذعان داشت که درک دو زمینه و دو زبان متفاوت، کار دشواری است، ولی به هر حال، تنها دلیل اقدام به مقایسه مزبور، این بود که این کار باید انجام می‌شد، ولی نشده بود. باید می‌شد زیرا اگر همان‌طور که معمول است اسلام (و یا هر ایدئولوژی بزرگ دیگر) را از مطالعات تاریخ اندیشه‌های سیاسی حذف کنیم، مسلماً مطالعه ما کامل نخواهد بود. ثانیاً به این دلیل که شناخت هر گروه از پدیده‌ها نیازمند دسته‌بندی است و لازمه دسته‌بندی هم مقایسه است. دلیل دیگری که برای لزوم مقایسه می‌توان بر شمرده، آنکه تنها از طریق مقایسه می‌توان به طور کامل به مسائل اساسی و ماهیت هر عقیده خاص دست یافت. مشاهده یک عقیده با عقاید دیگر نشان می‌دهد که پیام آن عقیده چیست و در نهایت به کمک مقایسه می‌شود به این امر پی برد که از چه جهت، فرهنگ و فلسفه سیاسی غرب، منحصر به فرد است و در نتیجه به این بحث کمک کرد که عامل متمایز شدن غرب چه بوده است (مسئله وبر).

اسلام و مسیحیت

اغلب بحث می‌شود که فرهنگ‌های قبل مدرن، ویژگی‌های مشترکی دارند. در مورد اسلام و مسیحیت اغلب این طور تصور می‌شود که این دو در سال‌های اولیه نسبت به قرن هفدهم، شباهت بیشتری با یکدیگر داشتند و پس از آن می‌توان گفت که یکی مدرن شد؛ در حالی که دیگری هنوز در دوره قرون وسطایی مثلاً فتوئالی باقی ماند. ما در واقع با دو جامعه مواجه‌ایم که هر دو به خدا ایمان داشته، ماهیت، عملکرد و وعده‌هایشان از طریق وحی تاریخی و متن مقدس و غیر قابل تغییر بیان شده است؛ جوامعی مذهبی و جهانی که متأثر از وحی الهی بوده‌اند؛ حتی ممکن است برخی پاپ و یا امپراتور را با خلیفه و یا سلطان مقایسه کنند. امیدوارم بتوانم توضیح دهم که این فرضیه‌ها به طور کلی اشتباه است.^۴

سه نکته، توجه هر نظاره‌گر به دو تمدن مورد مطالعه را به خود جلب می‌کند: تفاوت در مفهوم جامعه مذهبی، قوانین شریعت، و تفاوت در روش استدلال سیاسی.



مفهوم جامعه مذهبی

مسیحیت و اسلام، هر دو ندای سعادت فردی و اجتماعی را در راستای تعالی مسیر انسان‌هایی که در تعامل با دیگری است، سر می‌دهند. مشکل بتوان گفت که تفاوت بین دو آیین اسلام و مسیحیت اولیه زیاده بوده است. اما در قرون وسطی این دو مکتب، تفاوت اساسی در مفهوم آن چه که مذهب به آن می‌پردازد، دارند. محمد **6** آموزه‌های مذهب ابراهیم علیه السلام را به مردم عرب آموخت و احساس رستگاری، منتخب خداوند بودن و این که آنها تنها راه اعمال قدرت الهی در جهان هستند را به آنان القاء کرد. برای تحقق چنین امری، او رسالت و پیمان‌های الواح مقدس موسی را مناسب خود و پیروانش می‌دانست. این دیدگاه به معنی تغییر و هدایت زندگی مردم در همه جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی با ابعاد مذهبی و عبادی آن، به عنوان موسایی دیگر بود.^۵ در مقابل، مسیحیت دور از قصد فتح و غلبه جهان، در انتظار اضمحلال دنیای زودگذر به سر می‌برد. در این بین، آرمان مسلط (در دنیای مسیحیت) آرمانی بود که بی‌محابا؛ به تبلیغ می‌پرداخت و در مقابل خشونت و شهادت از خود مقاومت نشان نمی‌داد. هر یک از این مذاهب به نوبه خود، نوع جدیدی از جامعه مذهبی را به وجود آوردند: جامعه کلیسایی و امت پیروان، برای آشنایی با نکات اساسی تفاوت این دو جامعه بایستی به نکات ذیل توجه کرد. جامعه مسیحیت (در یک مفهوم بسیار کلی) در ابتدا برای گردهم‌آیی و یا تشکیل مجمع (که در لغت، اکلسیا گفته می‌شود) از کسانی تشکیل شده بود که به دنبال نجات از دنیا بودند. این جامعه، ابتدا از گروه‌های کوچکی که جهت عبادت، شکرگزاری و خواندن انجیل دور هم گرد می‌آمدند، تشکیل شده بود. در طی چند نسل، این هسته‌ها تبدیل به ساختارهای بین‌المللی با هسته‌های متمرکزی شدند که به وسیله اسقف‌ها با یکدیگر در ارتباط بودند و با هم در اعلان دین، تعیین نقطه نظرات دینی و دفاع از عقاید دینی، همکاری بین‌المللی داشتند. در قرن چهارم میلادی، این امر ماهیتی پدرسالارانه پیدا کرد و تبدیل به جامعه‌ای توده‌ای شد.^۶

از طرف دیگر، امت اسلامی به وسیله محمد **6** و پیروانش طراحی شده بود تا بر عداوت‌های خونی و قبیله‌ای میان اعراب فایق آید. این مهم به وسیله تسلیم کردن همگی آنان به سیستم واحدی از قوانین حقوقی و اخلاقی و رهبری واحد سیاسی و نظامی انجام شد. این امر از این احساس ناشی می‌شد که امت، یک جامعه کلی جدیدی را تشکیل

می‌داد. محمد **6** بین امور مادی و معنوی، تمایزی قائل نمی‌شد؛ نبوت و رهبری او همه امور معنوی، قضایی، مالی و نظامی را در بر می‌گرفت. و امت می‌بایست برای حفظ اعتلای دین خود در جنگ شرکت می‌کرد. پس از محمد، خلیفه به عنوان مدافع دین، مرجع عدالت، امامت در نماز جماعت و فرماندهی جنگ که همگی در یک شخص ظهور پیدا می‌کرد، شناخته شد.^۷ در اندیشه اسلامی و جامعه اسلامی در همه سطوح، مذهب، قانون دینی (شریعت) و دولت دینی (خلافت) همگی به دنیا و آخرت، هر دو توجه داشتند؛ این عامل مهمی برای نظم اجتماعی بود. برای مسلمان صدر اسلام، فتح و غلبه، قدرت سیاسی و شکوفایی چشمگیر در اقتصاد، علامتی از حقانیت مذهب تلقی می‌شد. ابن تیمیه (فقیه سال‌های ۱۳۲۸ - ۱۲۶۲) اظهار داشت که مذهب بدون سلطان (قدرت)، جهاد (جنگ مقدس) و ثروت، همان قدر بد است که ثروت و حرب (جنگ) بدون مذهب.^۸ در مقابل از نظر مسیحیان، وظیفه اصلی جامعه مذهبی، بیشتر آن است که به افراد، راه آن که چطور از زندگی پرخطر به سلامت عبور کنند را نشان دهد.

شریعت

بر این مبنا، مهم‌ترین تفاوت، تفاوت در مفهوم قوانین مذهبی است. مسیحیان اولیه، جای‌گزین ساختن پیمان‌های حضرت موسی و هر نوع قانون مذهبی دیگری را با آن چه که لطف، ایمان، و آزادی روح نامیده می‌شد، تبلیغ می‌کردند. به طور کلی، مقررات و مراسم عبادی، جای خود را به چند اصل بسیار کلی داد. مراسم (معروف به) موعظه بر روی کوه (کارامل) هم قوانین جدیدی نبود، بلکه مفهوم جدیدی از اخلاق و نوعی حکم بود که شامل افرادی می‌شد که دارای فکر مذهبی بودند؛ و این در مسیحیت، جنبه‌ای آخرتی داشت. جامعه مسیحی، قوانین شرعی را به نحوی که در اسلام و یهودیت مطرح است، ندارد. آن چه که مطرح بود، نهادینه شدن ایمان در درون و اعتقاد به جهان آتی (آخرت) بود و بس. کسانی مانند پولس قدیس و برخی دیگر معتقدند که این امر موجب می‌شود که اعمال غیر اخلاقی و غیر قانونی تحریم نشوند و حتی اخلاقیاتی که در اکثر کتب عهد جدید دیده می‌شود، براساس نوعی چاره‌اندیشی لحاظ شده است. موضوعات سیاسی و اقتصادی در ضمن مقررات نبود. آموزه‌های اجتماعی مسیحی به شدت تحت تأثیر مسائل خارجی قرار داشت. در این آرمان برای پذیرش نهادهای سیاسی و اجتماعی که اصولاً قابل استنباط از مآخذ مذهبی نبودند، جای زیادی وجود داشت. اهمیت این



موضوع در زمان ظهور محمد **6**، در زمانی که مسیحیت شرقی در قید و بند نهادهای امپراتوری روم شرقی قرار داشت، روشن نبود، اما در طی زمان و به تدریج، این مسئله خود را نشان می‌دهد.

همان طور که آگوستین قدیس به خوبی اظهار می‌دارد: (در واقع) سقوط روم به دلیل ضعف‌های موجود در مسیحیت بوده است.

از طرف دیگر، قوانین اسلام (شریعت) همه جنبه‌های زندگی از انعقاد نطفه تا مرگ را در بر می‌گرفت. قوانین آن شامل انواع روابط اجتماعی از جمله روابط سیاسی، قضاوت، مالکیت، رفاه عمومی و همسان با مسائل معنوی می‌شد. در اصل، فرض بر این بود که این قوانین در همه امور کاربرد دارد. می‌توان گفت که حتی این توصیف نیز نمی‌تواند ماهیت شریعت را منعکس نماید. در یک جمله می‌توان گفت اسلام، شامل کلیه آرمان‌های مذهبی، اخلاقی، و اجتماعی است. اولین هدف همه پیروان این شریعت علاوه بر عبادت خداوند، اعمال و یا حفظ این آرمان‌هاست. تحقق چنین هدفی مستلزم اجرای آن در هر دو بعد فردی و اجتماعی است. مسئله تکثرگرایی در اسلام سنتی نیز معلول همین امر است. در اسلام آن چه که بیشتر به عنوان تئوری‌های قانونی می‌شناسیم در پوشش شریعت قرار داشته و یا لاقلاً مفروض، آن بوده که این طور باشد. اولین هدف هر دولتی آن بوده است. که شریعت را به اجرا در آورد و حکام نیز خود محدود به اصول آن بوده‌اند.^۹ و بدون تعریف جدیدی از اصول اسلامی جای کمی برای مانور وجود داشت.^{۱۰}

در نظام قضایی اسلام، جایی برای قانون‌گذاری وجود نداشت. اگر چه تا سده دهم، علمای مذهبی می‌توانستند از طریق روش استنباط مستقل (اجتهاد) قوانین را تفسیر کرده و اعمال نمایند، ولی این رویه از آن دوره به بعد خاتمه یافت. از زمان عباسیون به بعد، علاوه بر شریعت، قوانینی وضع شد تا به مسائل مستحدثه که به وسیله شریعت بیان نشده است، به عنوان قوانینی موقت بپردازد. وضعیت این مقررات عرفی (قانون) و نسبت آن با شریعت معین نشده است. این امر همان طور که خواهد آمد، تعیین ضابطه اخلاقی برای قوانین غیر شرعی را مشکل ساخت و این دیدگاه را به وجود آورد که قانون عرفی، همپای بقیه قوانین فرض می‌شد.

از طرف دیگر در اروپای قرون وسطی، اعتبار قوانین عرفی همواره کاملاً به رسمیت شناخته می‌شد. در واقع، قوانین رم، گاهی اوقات، اعتباری در سطح الواح مقدس پیدا می‌کرد. به علاوه، پاپ، این اعتبار را پیدا کرده بود که مشروعیت قانونی داشته باشد و

بتواند در قوانین کهنه، تجدید نظر کرده و قوانین جدیدی را در سایه نیازهای جدید اعلان دارد. کشورهای اروپایی از حدود قرن دوازدهم، رویه‌های را برای قانون‌گذاری اتخاذ کردند. بیشترین برخورد و شاید در بلندمدت، مهم‌ترین تقابل با این رویه در پشتوانه عقلانی آن خصوصاً در رابطه با عدالت طبیعی بود. این بدین معنی است که مضامین اخلاقی؛ مانند «تعهد، الزام آور است» بایستی در هر سیستم حقوقی مورد توجه قرار گیرد، اما این مضامین ممکن است به صورتهای مختلف، و به وسیله مردم و حاکمان خاص به کار گرفته شوند. این امر باعث انعطاف و قابلیت تغییر قانون، در عین این که مبنایی اخلاقی دارد، می‌شود. این موضوع همان طور که خواهیم دید به روش‌های گفتمان اخلاقی غالب مربوط می‌شود.^{۱۱}

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین نتیجه این مسئله که به تفصیل به آن پرداختیم، این بود که در دنیای مسیحیت و یا حداقل در غرب لاتین، تمایز بین «دولت» و «کلیسا» (که در گفتمان دوره میانه، به عنوان قدرت معنوی کلیسا و قدرت مادی غیر دینی شناخته شده‌اند) مشروعیت پیدا کرد و نهادینه شد. و این امر با آن گستره‌اش هرگز در بین مسلمین نمی‌توانست وجود داشته باشد. بله، البته این مسئله (در دنیای مسیحیت) به صورت‌های متفاوت و گاه مبهم گسترش یافت؛ کما این که این حالت را می‌توان در سیاست‌های قیصر - پاپی بیزانس مشاهده کرد ولی نکته مهم، آن است که این مسئله در کتب عهد جدید (خصوصاً متا ۲۲:۲۱، کار قیصر را به قیصر واگذار)، تحریم شد. رهبران مسیحی و قانون‌گذاران با کمال رضایت، «نوکیشی» امپراتوران روم را پذیرا شده و اقتدار آنان را در امور دنیوی تصدیق کردند. تعیین حد و مرز این مسئله، همواره مشکل‌ساز بود، اما در اروپای قرون وسطا با وجود آن که گهگاهی گفت‌گوهای تندی در مسائلی از قبیل حقوق مالکیت و مالیات اتفاق می‌افتاد، نوعی اجماعی آشکار هم به چشم می‌خورد. وظیفه کشیشان، کنترل نظریات و مراسم مذهبی بود. حکام غیر روحانی نیز حافظ صلح بوده و بار سنگین مسائل قضایی و مالی را بر دوش می‌کشیدند.^{۱۲} مسائل پیچیده بود و در عین حال با توجه به این واقعیت که در هر تنازعی، حکام غیر روحانی می‌توانستند کشیشان را درگیر بحث نمایند، ساده می‌شد. آنچه که در این بین، نمود پیدا کرد، تمایز عملکردها و جدایی قدرت‌ها، یعنی در واقع، تکثرگرایی قابل توجه در قدرت‌ها بود.

در پی زوال خلافت در اواسط قرن دهم در جامعه اسلامی، ارتباط کاری بین کسانی که عملاً قدرت سیاسی را در دست داشتند (امیر، سلطان) و رهبران مذهبی (علماء)



گسترش پیدا کرد، اما این امر، هرگز به عنوان یک اصل شناخته نشد، بلکه تنها به عنوان بهترین حالتی که ممکن است در شرایط نامطلوب به آن تمسک کرد، تلقی می‌شد. اصل برای سنی‌ها، خلافت مدینه‌ای و برای شیعیان، قدرت امام عادل بود که با بازگشت امام دوازدهم و یا امام «غایب» در زمان موعود تحقق می‌یابد. در هر دو مورد، قدرت قانونی، دارای هر دو جنبه دنیایی و معنوی بود. ولی در مسیحیت، تمایز اقتدار حکام و کشیشان از ابتدا جا افتاده بود. در این میان، مسلماً تلاش‌های زیادی برای آن که هر طرف دیگری را کاملاً مطیع خود کند، انجام شده است؛ در غرب، پاپ‌ها برای وحدت رهبری سیاسی تلاش می‌کردند. از جمله این تلاش‌ها طرح «مسیحیت مشترک المنافع» بود که مشابه آن چه که در اسلام به عنوان «امت» است، مطرح شد، اما این اقدامات به جایی نرسید.^{۱۳} آن چه که در درجه اول به این تلاش‌ها ضربه می‌زد، ماهیت مشکوک هر نوع ائتلاف بین دو قدرت در جامعه مسیحی بود؛ کما آن که تفکیک آن دو در جامعه اسلامی همین مشکل را داشت. در اسلام، تمایز کاملاً مفهومی بود؛ همان طور که در ضرب‌المثلی که منشأ ایرانی دارد، گفته شده مذهب و قدرت غیر دینی (دولت) همزاد هستند.^{۱۴} ولی برای مسیحیان اروپایی لااقل بعد از ۱۳۰۰ میلادی این تمایز نهادینه شده بود.

شیوه استدلال

در شکل گفتمان سیاسی و نحوه استدلال نیز تفاوت‌های بنیادینی در اسلام و اروپا دیده می‌شود. ولی باید توجه داشت که این تمایزات از ابتدا کاملاً آشکار نیست. زمانی این تمایزات روشن می‌شود که حجم زیادی از اندیشه سیاسی اسلام از قرن دهم به بعد را با اروپای بعد از قرن دوازدهم مقایسه کنیم. استدلال سیاسی در اسلام کلاسیک، نوع پیچیده‌ای از بحث و تفسیر حقوقی قرآن، حدیث (گفتار و کردار منسوب به پیامبر اسلام) و مجموعه عرفیات (سنت) است. در هر یک از اینها تفاسیر متمایزی وجود دارد که مجموعاً با عنوان شریعت (قانون، روش زندگی) شناخته می‌شوند. گاهی این سؤال مطرح می‌شد که ادعای چه کسی در مورد این که مطلبی را از محمد ﷺ و یا یکی از صحابه او شنیده است، معتبر دانسته شود. و گاه نیز این مسئله مطرح می‌شد که توضیح و توجیه تجربیات سیاسی جدید، آن گاه که در سایه مسائل نه‌اینه شده‌ای مثل خلیفه، سلطان، حربه (حق انتقاد)^{۱۵} ظهور می‌کردند، چگونه باید باشد. در سیستم قضایی، حدود و حوزه استنباط مستقل (اجتهاد) به تدریج محدودتر می‌شد تا در قرن دهم که در واقع، دیگر چیزی به این

نام وجود نداشت. از این رو مفهوم عدالت، مسئله‌ای نبود که براساس استدلال طبیعی و یا عقلی (با استفاده از مفاهیم غربی) بتوان به آن دست یافت. بلکه امری بود که به عنوان دستورات الهی به وسیله پیامبرش ابلاغ می‌شد (که البته فلاسفه اسلامی هم او را قانون‌گزار - در مفهوم یونانی - نمی‌نامند).^{۱۶} بدین ترتیب، اندیشه سیاسی اسلام به طور کامل، تبدیل به اندیشه‌ای قانونی - مذهبی شد. در یونان باستان و یا در اروپای قرون وسطی و حتی اروپای مدرن، مسائل سیاسی، اغلب این طور نبود. گرچه در آن دوره، دستورالعمل‌های گوناگون و اندرزنامه‌های بسیاری برای سیاستمداران و کشورداری به چشم می‌خورد؛ اما با این وجود، فلسفه اخلاق نظام یافته‌ای وجود نداشت. آن چه ذکر شد به عنوان اصولی که در قوانین کلی اخلاقی در مفهوم (یونانی - رومی - اروپایی) نبود، مثل این اصل که می‌گوید «حق همه را پرداخت کن» و همچنین این امر از نتایج تجربیات انسانی (مثل نیاز به اجتناب از کشمکش) محسوب نمی‌شد؛ گرچه باید توجه داشت که بدون شک، متفکران اسلامی کاملاً از این مسائل آگاه بودند، اما مقررات خاص، بیشتر از روش‌های سنتی و از منبع اقتداری خاص اتخاذ می‌شد. تردیدی نیست که از آن جایی که علمای مذهبی (علماء) در سیستم اجتماعی از موقعیت خاصی برخوردار بودند، می‌بایستی بر گرایشات فکری تأثیرات زیادی گذاشته باشند.

اندیشه سیاسی اروپا تا قرن دوازده و حتی پس از آن متفاوت نبود، اما باید اذعان داشت که فرهنگ و فلسفه سیاسی لاتین - مسیحی به هیچ وجه بر پایه سنت مذهبی بنا نمی‌شد. به طور کلی، اندیشه مسیحی، همان طور که اشاره شد، متأثر و بلکه وابسته بر منابع دیگر، به خصوص متافیزیک نو افلاطونی، اخلاقی رواقی و منطق ارسطویی بود (که البته به دلیل منابع محدودی که داشت خوشبختانه مجبور بود که این طور باشد)^{۱۷} و البته عملاً برخی از اخلاقیات سیسرونی و دیگر آثار مکتوب اخلاقی و سیاسی رم همراه با متون مسیحی به محاکم اروپایی سرایت کردند.^{۱۸}

اما مشکل، زمانی پیش آمد که از سال ۱۱۳۰ تا ۱۳۵۰ میلادی، استدلال منطقی و شواهد تجربی به عنوان راه معتبر شناخت آن چه که هست و آن چه که باید باشد، پذیرفته شد. روش اروپایی - مسیحی، که در زمان اکوئیناس^{۱۹} مطرح شد، مدعی بود که چنین اصول طبیعی که به وسیله «عقل فطری» به دست می‌آمد، همانند وحی الهی، قابل استدلال و شناخت هستند، در عین حال، تأکید داشت که عقل فطری با وحی الهی مطابق بوده و یا سازگاری دارد.^{۲۰} مفاهیم اولیه مسیحی در مورد قانون و لطف، موجب شد بگوییم



بسیاری از آن چه در عهد عتیق تجویز شده - که جنبه‌هایی از سنت مسیحی بوده - ممکن است تنها برای زمانی خاص اعتبار داشته و اکنون اصلاً معتبر نیستند. کشف مجدد «اخلاق نیکوماخوس» و «سیاست» ارسطویی، آن چه را که از آن پس «علوم سیاسی» و یا «مآل اندیشی»^{۲۱} نام گرفت را به عنوان رشته‌ای با روش کشف و استدلال روش‌مند و بر مبنای شواهد کاملاً قابل قبول آکادمیک قرار داد. در این زمان، گفت‌گوهای سیاسی به وسیله فلاسفه و حقوق‌دانان به سمت اخلاق، و بحث‌های تحلیلی، در مسیر کاربردی و به طور محدودتر هدایت شد. این امر به وسیله مجموعه‌ای از گرایش‌ها، تقویت می‌شد؛ این گرایش‌ها عبارت بودند از: علوم دینی، حقوقی، طبیعی - فلسفی (مبتنی بر نظریات ارسطو) و در قرن پانزدهم، گرایش‌ها تاریخی.^{۲۲}

شگفت این‌که، این تحول، تنها در اروپا اتفاق افتاد نه در کشورهایی که از قرن هفتم تا قرن دوازدهم در جهان اسلام قرار گرفته و توجه بیشتری به روش‌ها و نظریات فلاسفه یونانی داشتند. از جمله نمونه‌های حیرت‌آور آن دوره، کارهای ابن خلدون (۱۴۰۶ - ۱۳۳۲) در تاریخ و علوم اجتماعی است که به تنهایی با همه کارهای انجام شده قبل از قرن هجدهم در غرب برابری می‌کند.^{۲۳} در آن دوره، فلاسفه مهم عرب، آمیزه‌ای از ایمان مذهبی را که به آن معتقد بودند، با زبان فلسفی سیاسی گرایش‌ها نو افلاطونی و ارسطویی به وجود آوردند. در غرب، مدت‌ها بعد اندیشمندانی مانند اکوئیناس به همین دلیل مشهور شدند.^{۲۴} اما از آن جایی که نگرش اکوئیناس، منادی نور ارتدکس در اروپا بود، نگرش فلاسفه شدیداً به وسیله قدرت اجتماعی و رو به رشد علماء سرکوب شد.

ممکن بود در اروپا نیز چنین اتفاقی بیفتد، اما به هر دلیل (خصوصاً آن که جایگاه اجتماعی اندیشمندان و دانشگاهیان اروپا می‌توانست در این خصوص مؤثر باشد) نه تنها این نوع تفکر، بلکه روح پرس و جوی عقلانی که به وسیله یونان باستان بنا شده بود، نهادینه شد. تعهد به جست‌وجوی حقیقت از طریق روش‌های عقلانی، جایگاهی تقریباً مذهبی پیدا کرد. ویلیام اکام، نمونه‌ای از این دست است. و باید به عنوان ارتباط جهان فکری اکوئیناس و ویتگنشتاین دیده شود. در ورای این جهان فکری «آبلار»^{۲۵} بود که می‌گفت: «با شک کردن می‌توان حقیقت را شناخت» و «انسلم»^{۲۶} که می‌گفت: «ایمان می‌آورم تا بفهمم». مباحث نهادینه شده در دانشگاه‌ها در را برای پذیرش ارسطو و امکان راه‌های مختلف تبیین جهان گشود. این عقلانیت اروپایی، مبانی اجتماعی و حقوقی خاصی داشت. مثلاً برای هیئت منصفه: حقیقت با ارائه دیدگاه‌های متفاوت ظاهر می‌شود.^{۲۷} تمایز

ایمان و عقل، مثل مرز میان قدرت روحانیت و مردم عادی، که اساس علوم الهی، فلسفه، قانون و علوم سیاسی اروپا بود، در جهان اسلام پذیرفته نشده بود.

در واقع، تمایز حیاتی و بزرگی که بین اسلام کلاسیک و اروپای دوره میانه وجود داشت، در پدیده‌ای بود که در اروپا به وجود آمد و اکنون به عنوان نظریه دولت شناخته می‌شود و آن عبارت است از قدرت سیاسی کاملاً قانونی و غیر مذهبی. قبلاً برخی از دلایل عدم تحقق چنین امری را در جامعه اسلامی بررسی کردیم. در واقع، شکل دولت‌هایی که بین قرن‌های دوازده تا هفده در اروپا ظهور پیدا کرده‌اند که معمولاً به عنوان «دولت‌های مدرن» به آنها اشاره می‌شود، منحصر بفرد بوده و ممکن نبود که در هیچ تمدن دیگری پدیدار شود. بنابراین، آن چه نیاز به توضیح دارد، قبل از همه، علت وجودی این دولت‌ها در اروپای آن زمان است.^{۲۸}

قبلاً دیدیم که چطور طبیعت محسوس جامعه مذهبی و قانون و شکل گفتمان سیاسی رایج، لاقلاً عوامل تسهیل کننده در توسعه نظریه دولت بوده است. کتب عهد جدید، محلی برای قدرت سیاسی مستقل باقی گذاشت؛ چون علمای مذهبی مسیحی همواره بر این عقیده بودند که قدرت غیر دینی (سکولار) به وسیله خداوند مقرر شده. گفتمان فلسفه سیاسی طبیعی بدین معنی است که مصالح و مسئولیت دولت می‌تواند بدون توجه به اعتقادات مذهبی و به طور مستقل از دخالت الهی، براساس نیازها و آرزوهای روزمره دنیوی باشد. البته نظریه دولت اروپایی، تنها از مسیحیت به دست نیامد، بلکه بیش از مسیحیت از آموزه‌های اسلامی اتخاذ شد. در اروپا نیز در آغاز از رم و سپس از حدود ۱۲۵۰ میلادی به بعد، از یونان باستان متأثر شد. تلفیق فرهنگ مسیحی و رومی، فرهنگ اروپایی را به وجود آورد که البته در این بین، فرهنگ رومی، قدرت تعیین کننده‌ای داشت. یونانیان باستان، کسانی بودند که نظریه پیشرفته جوامع خود مختار (دولت شهر)^{۲۹} را ابداع کردند.^{۳۰} که عمدتاً به صورت نظام‌های غیر دینی کنترل می‌شدند و برای موفقیت خود به مهارت‌ها و نوآوری‌های جمعیت مردان آزاده متکی بودند («مردان شهر را می‌سازند»)، هر یک از آنها قانون اساسی مستقل خود را داشتند. در آن جا برخلاف روم، سابقه چندگانگی^{۳۱} دولت، به عنوان سیستم دولت‌ها وجود داشت روم نیز به نظریه میهن پرستی، غرور، جانثاری برای جامعه سیاسی، اولویت مصالح اجتماعی و رفاه عمومی بر منافع شخصی و یا گروهی کمک کرد. از طرف دیگر، تلاشی که در قرن ۱۳ برای ورود فلسفه یونان به اندیشه جهانی اسلام شد، به طور کلی، ناکام ماند؛ چرا که در صورت به ثمر



رسیدن این تلاش‌ها دورنمای دولت فرهنگی، ارزشی عملاً بی‌ارزش شمرده می‌شد. در اروپای دوره میانه، شهروندی به عنوان یک نهاد با حقوق خود و در برخی زمینه‌ها با هنجارهای خاص خود پذیرفته شد. از قرن دوازدهم به بعد، این امر بیشتر به عنوان بخشی از خودآگاهی اجتماعی مردم تلقی شد و اساساً می‌توان گفت که در این جا یک اجتماع، با نظریه‌ای در مورد جامعه مضمون اخلاقی بدون آن که کلیسایی باشد، وجود داشت.

شایان ذکر، این که دولت‌های قرون وسطی، هیچ وقت مثل دولت‌های این زمان، نمود پیدا نکردند؛ البته اگر در مورد مفهوم دولت، توافقی داشته باشیم. بنابراین، درکی که آنان از مفاهیمی مانند «دولت شهر»^{۳۲} و «شایسته سالاری»^{۳۳} می‌فهمیدند آسان نیست. در عین حال، مسلّم است که این کلمات نه تنها مضمون مشروعیت را در بر دارند، بلکه مضامینی از قبیل عظمت، فداکاری، جان‌نثاری را نیز شامل می‌شوند و این امر در قبل و پس از رنسانس در ایتالیا صادق بود. سیسرون معتقد بود که منشأ قدرت سیاسی، نیاز انسان به ابزاری قابل اتکاء برای حل و فصل مشاجرات، حفاظت از مالکیت، بسط عدالت، و نهادینه کردن مدنیت است.^{۳۴} همان طور که ندرمن می‌گوید برای مردمی که قبلاً با سیسرون آشنایی داشته و با علاقه‌مندی، نظریات او را برای هم بازگو می‌کردند، نیازی به هیچ تحولی ارسطویی که مربوط به ترجمان کتاب «سیاست»^{۳۵} (۱۲۶۰ م) باشد، نیست. آن چه که آشنایی با سیاست ارسطو موجب شد، تقدیس همه مباحث در گفتمان فلسفی متعارف بود. از آن پس، دولت‌های غیر دینی، دائماً به عنوان خاستگاه قدرت و همچنین به عنوان یک ایدئولوژی، توسعه پیدا کردند. تحول رو به جلوی مفهوم چنین دولتی، پایه اصلی آن چه که ما به عنوان تفکر سیاسی دوره میانه و اوایل مدرن می‌شناسیم از زمان اکوئیناس تا مارسیلیو،^{۳۶} ماکیاولی،^{۳۷} بودن،^{۳۸} هابس،^{۳۹} و پس از او را تشکیل می‌دهد.

ایده اصلی، که پس از زمان رنسانس کارولینگی^{۴۰} هرگز از دست نرفت، و در مورد دولت مطرح می‌شد، این بود که: انسان‌ها خود را به قدرتی پدرسالار^{۴۱} تسلیم کردند که خواسته آن می‌تواند بر تمامی منافع شخصی، حتی مرزهای خانواده، فائق آید (این نظریه پیش از همه از زمان سیسرون و به وسیله او، روم باستان و در مسائل سیاسی یونان مطرح بوده). همان طور که تاریخ جمهوری ایتالیا نشان می‌دهد انتقال از وابستگی‌های اولیه قبیله به دولت و یا ملت سخت، طولانی و در مسیری بسیار ناهموار اتفاق افتاد. البته این امر، جنبه‌ای مذهبی داشته است؛ چنان چه کتب عهد جدید نیز می‌آموزد: تعهدات به خانواده پس از تعهد به مسیح قرار می‌گیرد (انجیل متی آیات ۱۰:۲۱۳۵، ۱۰:۴۶۵۰،

۱۹:۲۹). یک مثال خوب از این احساس، به وسیله رمیجو - د، جیرولامی^{۴۲} (واعظ دومینکنی در فلورانس در اوایل دهه ۱۳۰۰) بیان شده است؛ زیرا او ایثار به جامعه و دولت را با رسوم عاشقی مقایسه می‌کند.^{۴۳}

این نظریه دولت مانند اواخر روم باستان، با جامعه پدرسالار^{۴۴} جهانی تلفیق نشده بود، بلکه به تابعیت‌های گوناگون تعلق داشت، و شامل پادشاهان فتودال، و قلمرو دوک‌ها و دولت شهرها می‌شد. این ایده، یک توافق دفاکتو (علمی) هم نبود، بلکه در تئوری توجیه شده بود و توانسته بود تأییدات زیادی در هم به دست آورد. برخی مانند نیکول اورم^{۴۵} در قرن چهاردهم، در این مورد استدلال کرده‌اند که مردم مختلف ممکن است دولتهای گوناگون داشته باشند و باید هم این گونه باشد؛ زیرا قلمرو قدرت دولت در عمل و براساس مردمی که به دلیل زبان و اقلیم، ویژگی‌های گوناگون پیدا کرده‌اند، محدود می‌شود. برخی دیگر در مورد مبانی حق تعیین سرنوشت بحث کرده‌اند.^{۴۶} این شواهد، حاکی از آگاهی اروپایی بود تا آن که بارتولوس ساسوفراتو^{۴۷} (۵۷ - ۱۳۱۴) که تا اندازه‌ای یادآور حقوق‌دانان اسلامی بود، توانست با تکثرگرایی که تمامی متون تحکم‌آمیز قوانین روم را در بر گرفته بود، مخالفت کند. این امر، موجب شد که او مفاهیم پذیرفته شده را دوباره تفسیر کند: مثلاً، کلمه رهبری^{۴۸} نه تنها به معنی امپراتور، بلکه به معنی هر کسی که به طور موقت، جامعه سیاسی را حاکمیت می‌کند، است. او و بسیاری از دیگران به همین دلیل به تفسیر مجدد قوانین بذل و بخشش کننده موجود پرداختند. اغلب، این مقطع را به عنوان نقطه عطف مباحث مستقل می‌شناسند. این ثمره و روش دیالکتیک در علم حقوق است.^{۴۹} از طرف دیگر، اندیشمندان اسلامی از زمان غزالی (۱۱۱۱ - ۱۰۵۸) تا آن زمان که مؤید تکثرگرایی حکمرانان که عملاً در آن وقت وجود داشت، بودند، هرگز آن را امری طبیعی و یا واقعاً موجه تلقی نمی‌کردند.^{۵۰} مردم اکثر مناطق، تابعیت و عضویتشان را به شکل اعضای خانواده، امت، و به خصوص اعضای مذهبی فرقه‌ها و یا مکتب‌ها می‌دیدند، نه به مفهوم دولت‌ها و یا ملت‌هایی که دارای قلمرو مجزای از یکدیگر باشند.

بنابراین، در جامعه اسلامی فضایی که برای دولت قابلیت داشته باشد، به وسیله این نوع جناح‌بندی‌ها پر می‌شد. از جمله ویژگی‌های اصلی آن مقطع، این بود که از قرن دهم به بعد، نوع خاصی از اجتماع‌گرایی، شکل گرفت که شامل خصوصاً فرقه‌های شیعه، مکاتب حقوقی اهل سنت، و انجمن‌های صوفی می‌شد. این اجتماعات موجب روی کار آمدن رهبری و نهادهای مذهبی اسلامی (که پایه زندگی اجتماعی نظام یافته است) در



سراسر خاورمیانه شدند.^۱ این امر باعث ایجاد نوعی شبکه اجتماعی مثل جوامع اروپایی که متشکل از نخبگان حرفه‌ای و شهری و یا درباری بودند، می‌شد. این شبکه‌ها فضای نظام‌مندی را که در اروپا موجب رشد جوامع شهری و روستایی و دولت شهرها شد، در دست داشتند. اینها در بسیار از مناطق، نقش اصلی را در ارتقای مشارکت سیاسی و آن چه که امروزه با عنوان فرهنگ مدنی می‌شناسیم به عهده داشتند.^۲ در مقابل، شهرهای اسلامی، هیچ‌گاه خودمختار نبوده و به ندرت، انسجام نظام یافته‌ای را برای یک واحد سرزمینی، به دست آورد. شاید یک عامل آن ممانعت پیامبر از فرقه‌گرایی‌های (عصبیت)^۳ قبیله‌ای و غیر دینی باشد، اما به هر حال، جای آن را گروه‌هایی که بر اساس وابستگی‌های مذهبی تشکیل می‌دادند بدون ارتباط به قلمرو سرزمینی (که اغلب هم اختلاف‌افکن بود)، پر می‌کردند.

رهبری سیاسی در جامعه اسلامی، چه به وسیله سلطان و سلسله او و چه به وسیله علمای مذهبی، کاملاً شخصی بود این نوع اقتدار، مقابل اقتدار غیر شخصی است که آن را ملازم با دولت می‌دانیم و در قرون وسطی با مفاهیمی از قبیل سلطنت و جمهوری و جمعی^۴ (کل جامعه به عنوان اشتراک قانونی) همراه بود.^۵

از این جا می‌توان فهمید که چطور نگرش‌های مختلف، خصوصاً نسبت به قوانین مذهبی و عقلانیت سیاسی، از این واقعیت که «ارتباط تئوری و عمل در جامعه اسلامی و اروپا به شکل‌های مختلفی ظهور پیدا می‌کند»، ناشی می‌شود. برنامه اسلامی مبتنی بر وحی الهی و نهادهای تعیین شده برای تأمین نیازهای دنیا و آخرت به خودی خود، یکسری مشکلات خاصی را به وجود آوردند. نه تنها به دلیل اصول کلی عدالت و اعمال کامل آنها و بلکه یکسری از مقررات خاص به عنوان قوانین غیر قابل تغییر تلقی شدند. این امر، درکی ثابت از فرهنگ و فلسفه سیاسی را تحمیل می‌کند.^۶ امیران و سلاطین مختلفی که قدرت را در دست داشتند، با اتکای بر نظامیان که اغلب از بردگان بودند، حکومت می‌کردند. با این تصور که آنان نمایندگان واقعی خلیفه هستند و یا براساس این گفته که کسی که عملاً قدرت را در دست دارد، مستحق اطاعت مؤمنین است.^۷ و مردم نیز عملاً تسلیم شرایطی که پیش آمده، می‌شدند، ولی این رویه به وسیله اندیشمندان، به ویژه علماء با دیده تردید نگریسته می‌شد، و لاقلاً، آن را موقت می‌دانستند.

در مسیحیت اروپایی اگر تقدیس اولیه پادشاهی و امپراتور از طرف آموزه‌های کلیسا معتبر شناخته می‌شد، می‌توانست همین مشکل را داشته باشد، اما این امر، مورد تردید واقع

شد؛ بیشتر مسئولیت این مسئله به عهده مقام پاپی بود تا آن که پاپ گرگوری هفتم (۸۵) - ۱۰۷۳) و اصلاح‌طلبان طرفدار او اولین حملات را به ایدئولوژی پادشاهی مقدس وارد ساختند.^{۶۰} در زمانی که خصوصاً از طرف ارسطو این طور گفته می‌شد که پادشاهی، بهترین ساختار حکومت است، نظام‌های الیگارشسی در بسیاری از دولت‌شهرها غلبه پیدا کردند. بسیاری معتقد بودند که دولت‌های ملی^{۶۱} مثل دولت انتخاباتی رهبران صنفی، که گهگاهی روی کار می‌آمد، از مشروعیت کامل برخوردارند.^{۶۰} پادشاهی خود به تنهایی می‌تواند معانی زیادی داشته باشد، مثلاً یکسری موانع حقوقی و نقشی که پارلمان می‌توانست ایفاء کند هم می‌توانست در نظام پادشاهی وجود داشته باشد. از ویژگی‌های اروپا در اواسط و اواخر قرون وسطی این بود که اعتقاد گسترده‌ای نسبت به این که شرایط مردم می‌تواند بهبود یابد، رواج پیدا کرده بود: بردگان می‌توانند آزاد شوند، جوامع شهری می‌توانند منشوری از آزادی داشته باشند، بی‌عدالتی می‌تواند اصلاح شود و قانون می‌تواند براساس حقوق طبیعی حاکم شود. نوع انسان‌گرایی^{۶۱} مسیحی که از قرن دوازدهم به بعد گسترش یافت. بر این باور بود که هدف از طرح مناسبات سیاسی، انسان است و در نتیجه می‌شود آنها را بهبود بخشید. در نهایت، این اعتقاد که می‌شود نهادها را بهبود داد، حتی در سلسله مراتب کلیسا نیز اعمال شد.^{۶۲}

این سؤال که شکل صحیح دولت از پادشاهی مطلقه تا پادشاهی مشروطه، کدام است، در اسلام کلاسیک کمتر از اروپای دوره میانه مورد توجه قرار گرفته است، با این وجود، نقطه آغازین پاسخ به این سؤال، در هر دو فرهنگ در برخی از جنبه‌ها یکسان است. هر یک به نحوی وارث نظریه‌ای از برتری نظام پادشاهی بودند، غرب از روم، خلافت از ایران هر یک در ابتدا شورایی سنتی از اعضای رهبری جامعه مثل رهبران قبیله تشکیل دادند (در قرآن نیز عنوان «شورا» تصدیق شده است: ۳:۱۵۰) در واقع، مسیحیت با شیوه مرسوم تسلیم سیاسی و عدم مقاومت آغاز کرد، در حالی که اسلام اولیه از نظر سیاسی با گروه‌هایی که به طور جدی، اقتدار خلیفه را از نظر زمینه‌های مذهبی و اخلاقی مورد تردید قرار می‌داند. وضعیت آشفته‌ای داشت. اعتقاد به مسئولیت انتقاد و مقاومت در مقابل دولت ظالم در ابتدا فراگیر بود.^{۶۳} اما همان طور که غرب به تدریج از سکوتش می‌کاست، جامعه اسلامی ساکت‌تر می‌شد. علمای اهل سنت، وظیفه و یا حق مقاومت را مشروط به آن دانستند که شانس خوبی برای موفقیت وجود داشته باشد. مشکل، آن بود که شیوه مقاومت، هیچ‌گاه به وسیله علماء و یا فقهای اسلامی - که به خوبی می‌توانستند تأیید



عامه را برای تأمین شرط فوق جلب نمایند - معین نشد. محدودیت حکمرانان به صورت تعهداتی اخلاقی باقی ماند و هیچ وقت به مسئولیت‌های قانونی‌ای که لازم الاجراء باشد، تبدیل نگشت.^{۶۴} ایدئولوژی و شیوه پادشاهی ایرانی، همراه با سیستم امنیتی مخفی فراگیر، به وسیله خلیفه‌ها به کار گرفته شده بود و در این مورد که قدرت واقعی در کجا متمرکز است، تردیدی وجود نداشت.

نتیجه‌گیری غزالی، کاملاً بیانگر موضع حقوقی او است:

«مادامی که حاکم شرور و سلطان ظالم به وسیله نیروی نظامی حمایت شود، در صورتی که تنها با مشقت بتوان او را عزل کرد و تلاش‌ها برای عزل او موجب کشمش‌های غیر قابل تحملی باشد، بر اساس ضرورت باید در موقعیت خود رها شده و از او اطاعت شود».^{۶۵}

دستور قرآنی به اطاعت «از آنانی که قدرت را به دست دارند».^{۶۶} (۴:۶۲) در مورد همه کسانی که می‌توانستند قدرت سیاسی و نظامی را اعمال نمایند، به کار برده می‌شد؛ به عبارت دیگر، هیچ دستورالعمل ثابتی به غیر از شمشیر ارائه نشده بود. مذهب شیعی نیز به همین منوال اهل سکوت گشت؛ چرا که این مسئله برای شیعیان همچون سنیان مطرح نبود که چه کسی و یا چطور قدرت را به دست آورد. همه قدرت‌ها مگر قدرت امام و یا خلیفه غایب، ذاتاً ظالم محسوب می‌شدند.^{۶۷} تنها تبصره آن بود که کسی نباید از دستوری که مخالف شریعت است، اطاعت کند.^{۶۸}

در هر دو مذهب شیعه و سنی، می‌توان ارتباطی بین بی‌توجهی به محدودیت‌های قانونی و مشروعیت ضعیف رژیم‌های موجود پیدا کرد، کما آن که در هیچ یک از دو مذهب فوق، یک تئوری اخلاقی کلی (مثل حقوق طبیعی) که ناشی از گفتمان اخلاقی بوده و جدا از اخلاقیاتی باشد که از وحی الهی ریشه گرفته است، پیدا نمی‌شود. در اندیشه اروپای دوره میانه نیز ارتباط خاصی بین مشروعیت ضعیف، و یا فقدان علاقه به حکومت‌های جهانی به طور کلی، و بی‌توجهی به محدودیت‌های قانونی همراه با سکوت‌گرایی، دیده می‌شود. در سنت آگوستینی، همه حکومت‌های بشری صرفاً به معنی سرکوب بی‌نظمی به وسیله شخص قوی‌تر محسوب می‌شود.^{۶۹} این منعکس‌کننده دیدگاه اسلام سنتی است، اما اعتقاد غالب در اروپا لااقل در اواخر سده یازدهم، چنین دیدگاهی نبود. در واقع، رهبران کلیسا، خود، خصوصاً پاپ گرگوری^{۷۰} حق ماندن در زمین‌ها را اعتبار قانونی داده و به رسمیت شمردند، در مورد دیگر برخی از حکمرانان، بیشتر مایل بودند که

عدالت الهی را ارتقاء بخشیدند.^{۷۱} از آن پس، قانون‌گرایی در بسیاری از قسمت‌های اروپای فئودال، به ویژه در انگلستان و آراگون توسعه پیدا کرد و این در حالی بود که در شهرها و دولت‌شهرها، قوانین کاملی در میان نخبگان الیگارشی و رژیم‌های انجمنی طرح شده بود. به عنوان یک تئوری مورد توجه، نگاه محتاطانه اکوئیناس، او معتقد بود مقاومت در صورتی موجه است که با انگیزه عدالت‌طلبانه، در جهت منافع عمومی بوده و همراه با احتمال قابل توجهی از موفقیت باشد،^{۷۲} منعکس‌کننده نگرش علمای اسلامی پیش از قرن دوازدهم است. این تئوری در مورد مقاومت، طی بحث‌های مذهبی قرن‌های شانزدهم و هفدهم کاملاً پیشرفت کرد. عبارت هابس نیز در مورد عدم مقاومت ظاهری^{۷۳} که در موافقت کامل با غزالی است، جالب توجه است، اما نو تاماس (اکوئیناسی)ها و نو کالوینیست‌ها جای‌گزین‌های تکان‌دهنده‌ای را به سنت سکوت‌گرایی سیاسی اهدا کردند.^{۷۴}

نتیجه‌گیری

بنابراین، حتی از تحقیقی ناقص مانند این هم روشن است که چطور از جنبه‌های مختلف، فرهنگ و فلسفه سیاسی غرب و اسلام در دوره میانه تا قرن پانزدهم از یکدیگر متمایز شدند. این تفاوت‌ها سطحی و زودگذر نبود. آنها ریشه در عقلانیت اجتماعی، افکار عامه مردم، آثار مهم و متفکرانه فلاسفه، حقوق‌دانان و دانشمندان علوم الهی دارند. این مباحث، مسائل حقوقی سیاسی و شاکله مسائل زیر بنایی را در بر داشتند. آنچه که می‌ماند، آن است که همگام با پیشرفت دو فرهنگ در طی زمان، تمایزات نیز بیشتر می‌شد. به جای آن که آن دو در مسیر تجدد به هم نزدیک شوند، هر فرهنگ، بیشتر و بیشتر به سمت خود پیش رفت و هر چه بیشتر از دیگری فاصله گرفت. من این تحقیق را تا قرن شانزدهم به پیش بردم؛ جلوتر از آن اندیشه سیاسی اروپای مدرن به طور کامل و آن چه که شبیه قرن‌های رکود فلسفی و محافظه‌کاری سیاسی در خاورمیانه است، شکل گرفت. تا آن جا که به عثمانی‌ها می‌رسیم که کاملاً از آن چه که از دست می‌دادند، آگاه بودند.

امیدوارم که این بررسی، این سؤال را نیز در ذهن خواننده ایجاد کرده باشد. که تمایز پیشرفت اندیشه سیاسی در فرهنگ‌ها و زبان‌های متفاوت، چگونه است. با این مقایسه، مورخین قانون غرب می‌توانند با وضوح بیشتری درک کنند که چه تحولاتی، برجستگی

بیشتری داشته و یا منحصر بفرد بوده و چه مسائلی لازم است بهتر تشریح شود. و نکته شایان ذکر دیگر، اینکه با توجه به مسائلی که وجود نداشته نیز ممکن است تصویر روشن تری از ویژگی‌های نقاط قوت یک مذهب و نیز محدودیت‌های آن به دست آید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت‌ها

۱. آیت الله سبحانی، *اقتراح هرمنوتیک دینی*، قسبات، ش ۱۸، ص ۱۳.

2. Antony Baok uiversity of Dundee.

جهت آشنایی بیشتر با نویسنده و آثار او می‌توانید به سایت زیر مراجعه کنید:

<http://www.Dundee.Ac.Uk/pressreleases/prsep01/tonyblak.Htm>.

3. Pditicd sudss.

این نشریه، یکی از نشریات برجسته بین‌المللی است که در زمینه‌های سیاسی و روابط بین‌الملل، مقالات علمی با امتیاز ویژه را منتشر می‌سازد. برای آشنایی بیشتر با این نشریه می‌توانید به سایت زیر مراجعه نمایید.

<http://www.Politicalstudies.Org>.

۴. به نظر می‌رسد که همگرایی دوره میانه به طور ضمنی به شکل دیگری که مفید نیز

هست، بیان شده است:

R. Lennr and M. Mandi (eds). *Medieval political philosophy: a sourcebook* (New York, Free Press of Glencoe, 1963). John A. Hall, *powers and Liberties* (Oxford, Basil Blackwell. 1985) and Michael Mann. *The sources of social power*, Voll (Cambridge, Cambridge university press. 1986).

شاید به عنوان یک فرهنگ، تمایز درستی بین جوامع الگو لیتربیت (agro - literate) دیده شده، با این وجود، این یک میراث شوم مارکسیستی است که بر این اعتقاد تأکید می‌شود که فنودالیسم، یک پدیده جهانی است؛ زیرا فنودالیسم در جوامع اسلامی وجود نداشته است. نگاه کنید به:

Lra M. Lapidus. *A History of Islamic societies* (Cambridge, Cambridge university press 1988), pp. 149 – 51:

حلیل برتای (Halil Bergtay) این نکته را در زمینه عثمانی به عنوان ارتباطات شفاهی

(communicaton verbal) نشان می‌دهد و فایده این مفهوم در تاریخ اروپا به طور

فزاینده‌ای مورد بحث واقع شده است.

5. see Michael Cook. Muhammad. (Oxford university press, 1983): Patricia Crone and Michael Cook. Hagarism: the Making of the

Islamic World (Cambridge, Cambridge university press, 1977).

6. Henry Chadwick, *The Early Church*, (Harmondsworth, penguin, 1990): Hans von campenhausen, *Ecclesiastical Authority and spiritual power*. Trans. J. A. Baker (Stanford. CA, standford university press. 1969).

7. E.I. J. Rosenthal. *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline* (Cambridge, Cambridge university press, 1958) p. 26. on classical Islamic political thought see also Ann K. S.

Lambton. *State and Government in Medieval Islam, an Introduction for the study of Islamic political theory: the jurists* (London Oriental series. 36) (Oxford university press, 1981): G. E. von Grunebaum. *Medieval Islam: a study in cultural orientation*, 2nd edn (Chicago., Chicago university press, 1953): M. G. S. Hodgson *The Venture of Islam*. Vols 1 – 2 (Chicago. University of Chicago press, 1975 – 7): Hans – rgel. *Allmacht und Machtigkeit*. (Munich. Beck. 1991). Christoph B.

8. Rosenthal, *political Thought*, p. 54.

9. on the sharia, see Lambton. *State and Government*, Ch. I. Joseph schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford, oxford university press, (1964).

۱۰. این مسئله البته خود مشکلی برای اندیشه سیاسی اسلامی مدرن است.

See especially Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798... 1939*, (Cambridge, Cambridge University press. 1983): Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (London, Macmillan, 1984). The thinker most prepared to re – define tradition was Abd ar – Raziq (d. 1966).

11. See J. H. Burns (ed). *The Cambridge History of Medieval political Thought* (Cambridge, Cambridge University Press. 1988). Part v, esp. Ch. 15. on medieval European political thought, see also E. Lewis. *Medieval political Ideas*, 2 Vols (London, Routledge and Kegan paul, 1954): Antony Black. *Political Thought in Europe, 1250 – 1450* (Cambridge Medieval Textbooks) (Cambridge Cambridge University press, 1992).

12. Burns (ed). *Cambridge History*, pp. 288 – 305 and ch. 14: Brian Tierney, *The Crisis of church and state 1050 – 1300*, (Englewood Cliffs, N.J. prentice – Hall, 1964): Black, *political Thought* Ch. 2.

13. See Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ags*. (Cambr Cambridge University press, 1963).



14. Rosenthal, Political Thought. pp. 8, 23: Lambton, State and Government, p. 108.

۱۵. اگر چه امروزه حسب در این معنی کمتر استعمال می‌شود، ولی در کلمات فقهای شیعه و نیز فقهای اهل تسنن به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که این کلمه مترادف با «امر به معروف و نهی از منکر» به کار برده شده است. بنابراین، حق انتقاد از حاکم و یا وظیفه انتقاد از هر مجرمی می‌تواند به نحوی، یکی از معانی حسب نیز محسوب شود و می‌توان گفت از این جهت، ایرادی بر نویسندگان وارد نیست. (رجوع کنید به: صرامی، سیف‌الله، نهاد حسب در منابع فقه شیعه، نامه مفید، تابستان ۱۳۷۴ - شماره ۲). (مترجم)

16. Rosenthal. Political Thought. p. 183.

۱۷. همان طور که برای خوانندگان محترم روشن است این ابراز رضایت نویسندگان از نوع نگرش غربی و مادی او ناشی می‌شود که اعتقاد به کسب معرفت در مسائل سیاسی، اجتماعی از کانال وحی نداشته و منابع خود را محدود به مواردی که ذکر می‌کند، می‌داند. که البته با توجه به منابع تحریف شده در متون مذهبی غرب، این دیدگاه چندان هم بی‌پایه نیست، اما برای یک مسلمان معتقد نه تنها استفاده از منابع دینی، غنیمتی بزرگ برای شناخت بهترین مسیر در زندگانی اجتماعی است، بلکه این امر، افتخاری بزرگ برای اوست که در ارتباط خود با وحی و عالم متافیزیک را حفظ کرده و براساس الهامات خالق هستی که از کمال و آگاهی مطلق برخوردار است، عمل می‌کند. (مترجم)

18. R. R. Bolgar, The Classical Heritage and its Beneficiaries, (Cambridge, Cambridge University press, 1958).

19. Aquinas.

20. See Paul Sigmund, Natural Law in political Thought, (Cambridge, MA, Winthrop Press, 1971).

21. Prudence.

22. Antony Black, Political languages in later medieval Europe in Diana Woods, (ed) Church and Sovereignty: Essays in Honour of Michael Wilks, (Oxford, Blackwell, 1991), pp. 313 – 27.

23. See Muhsion Mahdi, Ibn Khalduns Philosophy of History (London, Allen and Unwin, 1957).

24. Lapidus, Islamic Societies, pp. 208 – 16: Rosenthal, political Thought, pp. 113 – 209: translated texts in Lerner and Mahdi, Medieval political philosophy, pp. 22 – 187.

25. Abelard.

26. Anselm.

27. P. R. L. Brown, *Society and the Holy in late Antiquity*, (London, Faber and Faber, 1982), pp. 305 ff.

۲۸. ادبیات بسیار وسیعی در این موضوع وجود دارد:

See Mann, *Sources*, Chs. 13 – 14: *Black, Political Thought*, ch 7: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2: *The Age of Reformation*, (Cambridge, Cambridge University press, 1978), pp. 351 – 8.

29. Poleis.

۳۰. این گفته بدون شک اشتباه است و باید گفت از عدم شناخت آشنایی با تمدن شرق و یا از تبلیغات سوء آن دسته از غربیان که می‌خواهند خود را منشأ همه تمدن‌ها، علوم و فنون بشری معرفی کنند، ناشی می‌شود؛ زیرا بنا بر اسناد تاریخی، اولین و باستانی‌ترین دولت شهر تاریخ بشر، دولت شهر آشور است. وقتی دولت شهرهای یونان تاسیس شدند، از عمر دولت شهرهای آشور حداقل بیست قرن گذشته بود. (رجوع کنید به کتاب ویلیام پیرویان، *سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان* - تهران: سمت، ۱۳۸۱، ص ۲ و ۴۷، و نیز رجوع کنید به فرهنگ رجایی، *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان* - تهران، نشر قومس، ۱۳۷۲، ص ۲۲).

مترجم

31. Plurality.

32. Civitas.

33. Respublica.

34. Cary Nederman, *Nature, sin and the origins of society*, *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26.

35. Politics.

36. Marsiglio.

37. Machiavelli.

38. Bodin.

39. Hobbes.

۴۰. Caroling دومین سلسله شاهان فرانکی.

41. Patria.

42. Remigio De Girdami.

43. L. Minio-Paluello (ed). *Remigio Girolamis De Boni Communi*, *Italian – studies*, 2 (1956). pp. 56 – 71. esp. p. 64.

44. Patria communis.

45. Nicole Oresme.



46. Black, Political Thought, pp.111 – 13.

۴۷. معلمی در شهر روزیای ایتالیا،

Bartolus of Sassoferato.

48. Princeps.

49. F. Calasso, Media Eva del Diritto, Vol. 1. (Milan, Giuffre, 1954), pp.573 ff. C. N. S. Woolf, Bartolus of Sassoferato, (Cambridge, Cambridge University Press, 1913).

50. Lambton, State and Government, pp. 107 J 29.

51. Lapidus, Islamic Societies, pp. 174 – 80, atp, 174.

۵۲. در مورد روستاها کار جدید و جالب پیتر بلیکل (Peter Blickle) (کسی که

اجتماع‌گرایی را به عنوان حکومت‌های خودمختار سرزمینی که در سوئیس و جنوب آلمان بوده است، مورد بررسی قرار داده است). را نگاه کنید خصوصاً:

Kommunalismus, in Peter Blickle, (ed), Landgemeinde und Stadsgemeinde in Mitteleuropa, (Munich, Oldenbourg, 1991), pp. 5 – 38: Kommunalismus, parlamentarismus, Republikanismus, Historische Zeitschrift, 242 (1986), pp. 529 – 56: Deutsche Untertanen: ein Widerspruch, (Munich, Beck, 1981). See also Antony Black, Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present (London, Methuen, 1984), Ch. 4: Quentin Skinner, foundations, Vol, 1: The Renaissance, (Cambridge, Cambridge Univerdity press), esp. Chs. 1, 4.

۵۳. در حدیث (گفتار سنتی) عصبیت به معنی طرف‌داری کردن از گروه خود، به صورت

غیر عادلانه آمده است:

Malise Ruthven, Islam in the World, (Harmondsworth, penguin, 1984), pp. 100. 176 – 8, 353 – 5.

54. universitas.

55. Black, Political, Thought, Ch, 7. Quentin Skinner, The State in T. Ball, J. Farr, R. L. Hanson (eds), political Innovation and Conceptual Change, (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), pp. 90 – 131.

۵۶. البته باید توجه داشت که مشکلات مذکور، ناشی از برنامه‌های اسلامی و یا بنیان نهادن

نهادهای مربوطه نبوده، بلکه ضعف ایدئولوژیک در نظام خلافت متأثر از اندیشه سیاسی اهل

سنت مشکل آفرین شده بود. چرا که آنان با بستن باب اجتهاد، امکان مواجهه متناسب با مسائل

زمان و مکان را از دست داده بودند. و این ضعف در فقه پویای مبتنی بر اجتهاد که در مذهب

شیعی حاکم است، احساس نمی‌شود. (مترجم).

57. See, for example, Rosenthal., *Political Thought*, pp. 44 – 5, 55: *Lambton State and Government*, pp. 135, 140. 313.

58. G. Tellenbach, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, trans.

R. Bennett (Oxford, Oxford University Press, 1940).

59. *Popular government (regimen ad populum)*.

60. Black, *Political, Thought*, Ch. 5.

61. Hunerism.

62. Antony Black, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the – Fifteenth – Century Heritage*, (London, Burns and oates, 1979). pp. 60, 77, 83. 108 – 9. 132 – 3.

63. Larnbton, *State and Government*, Ch, 3: Lapidus, *Islamic Societies*, pp. 54 ff.

64. Larnbton, *State and Government*, pp. 64, 95, 111, 118, 199, 309, 313.

65. *Lambton, State and Government*, p. 116.

۶۶. اشاره به آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» است که بر طبق قرآن کریم به خط عثمان طه سوره ۴ آیه ۵۹ می‌باشد. این تفسیر از آیه مطابق سلیقه برخی عالمان اهل سنت است. در حالی که عالمان شیعه مصداق اولی الامر را هر صاحب قدرت نمی‌دانند و به ائمه معصومین انطباق می‌دهند.

67. See Patricia Crone and Martin Hinds, *God, s Caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*, (Cambridge, Cambridge University press, 1986) esp, pp. 105 – 10: on the Shi, ites, see *Lambton State and Government*, pp. 261, 281, 286).

۶۸. همان طور که از متن، روشن است، نویسنده در این جا و مذهب شیعه و اهل سنت را معتقد به آن می‌داند که «همه حکومت‌های غیر منصوب به امام غایب (عج) و یا نظام خلافت اسلامی، نامشروع هستند» که البته این، سهوی دیگر از نویسنده است؛ زیرا علمای شیعه، نظرات مختلفی در این مورد ابراز داشته‌اند. بسیاری، ولایت در زمان غیبت را از آن جانشینان امام غایب (عج) یعنی فقها می‌دانند و این باور، آن قدر قوت دارد که برخی معتقدند اختلاف نظری در این مورد بین شیعیان نیست و مخالفت علمایی که نظر دیگری ابراز داشته‌اند، تنها از این جهت است که می‌گویند: فقیهی که شرایط و صلاحیت حکومت کردن را داشته باشد، پیدا نمی‌شود و در اصل حکم اختلافی ندارند، و به همین دلیل، معتقدند اگر چنین شخصی یافت



شود، به اتفاق نظر شیعیان، حاکم مشروع و اسلامی محسوب می‌شود؛ حتی اگر خود هم تمایل به چنین ولایتی نداشته باشد. (رجوع کنید به سبزواری، سید عبدالاعلی، *مذهب الاحکام فسی بیان الحلال و الحرام*، ج ۱۶، ص ۳۶۵). (مترجم).

69. See R. A. Markus in Burns, ed, Cambridge History, pp, 103 ff.

70. Qregori an papacy.

71. The most famous example is the pro – Gregorian tract by Manegold of Lautenbach (c. 1042- 1103/ 1119): Lewis, Medieval political Ideas, pp. 164 – 5.

72. Summa Theologoe. Ila/IIae 42 – 2 and 3.

73. See Michael Oakesholt (ed), Leviathan, (Oxford, Blackwell, 1946), Ch. 21 , p. 144.

74. Skinner, Foundations. Vol, 2. pp. 176 – 8. 338 – 48.

