



مقاله

دین و دولت در سده پنجم قمری، زمینه‌های تاریخی و دینی کتاب‌های احکام و سیر سلطانی

• حسن انصاری قمی

۱- «الملک و الدین توأمان لا قوام لاحدهما الا بصاحبه لان الدین اس الملک و عماده. ثم صار الملک بعد حارس الدین. فلا بد للملک من اسه و لابد للدین من حارسه لان ما لا حارس له ضائع وما لا اس له مهدوم...»

بنگرید به: عهد اردشیر، ص ۵۴

۲- «عدل السلطان انفع من خصب الزمان»

گفته‌ای منسوب به انوشیروان یا اردشیر پاپکان، بنگرید به: عیون الاخبار، ج ۱، ص ۵؛ غرر السیر، ص ۴۸۳؛ محاضرات الراغب، ج ۱، ص ۱۶۳؛ عهد اردشیر، ص ۵۳؛ الایجاز و الاعجاز، ص ۵۱؛ الجوهر النفیس، ابن الحداد، ص ۶۷.

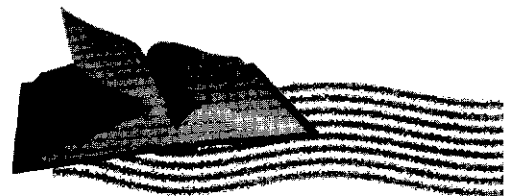
۳- «العالم بستان سیاجه الدوله. الدوله ولايه تحرسها الشریعة. الشریعة سنة یستنها الملک. الملک راع یعضده الجيش. الجيش اعوان یكلفهم الرزق. الرزق مال تجمه الرعیة. الرعیة عبید یستعیدهم العدل. العدل مألوف و هو قوام العالم.»

گفته‌ای منسوب به ارسطو، بنگرید به: سر الاسرار منسوب به ارسطو، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ طبقات، ابن خلکان، ص ۲۶؛ مختار الحکم، ص ۲۲۲؛ عیون الانباء، ج ۱، ص ۶۷؛ بهجة المجالس، ج ۱، ص ۳۳۴؛ الاشارة الى ادب الامارة، مرادی، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ محاضرة الابرار، ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰.

۴- «... فان من وصف الریاسة العدل فی السیاسة لتعمر البلاد و یأمن العباد و یصلح الفساد و تجری الامور علی وفق السداد و تنتعش الرعیة و تقوی علی اداء الفرائض الشریعة.

... و السیاسة سیاستان سیاسة الدین و سیاسة الدنیا. فیسیاسة الدین ما ادى الى قضاء الفرض و سیاسة الدنیا ما ادى الى عمارة الارض. و كلاهما یرجعان الى العدل الذی به سلامة السلطان و عمارة البلدان، لان من ترک الفرض ظلم نفسه و من خرب الارض ظلم غیره.»





بنگرید به: الجوهر النفیس فی سیاسته رئیس، ابن الحداد، ص ۶۱-۶۲؛ نیز بنگرید به: ادب الدنيا و الدین، ماوردی، ص ۱۳۶؛ لباب الآداب، اسامة بن منقذ، ص ۵۶.

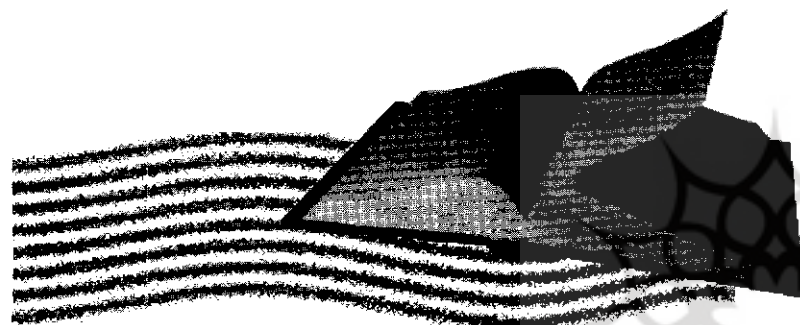
I

در اندیشه سیاسی ایرانی که در سده‌های نخستین قمری، کاتبان و نخبگان سیاسی با ریشه‌های ایرانی نماینده آن بودند، مناسبات میان دین و دولت کانون اندیشه‌ورزی بوده است و در این میان حکومت‌ها را براساس نسبتی که با دین داشتند، طبقه‌بندی می‌کردند. البته در این دوره‌ها مراد از دولت دینی، چیزی جز خلافت تاریخی بغداد نبود و این اندیشمندان به درستی می‌توانستند مبانی چنین دولتی را درک کنند. اما نکته مهم اصرار این گونه از اندیشمندان سیاسی بر وجود دولت غیردینی / دنیوی (اگر این تعبیر را بتوان از لحاظ تاریخی در این دوره به کار برد) است که در اینجا باید برای نمونه از ابن مقفع (متوفی ۱۳۷ ق) یاد کرد که در الادب الکبیر از سه گونه «ملک» سخن به میان آورده است: «الملوک ثلاثه، ملک دین، و ملک حزم، و ملک هوی...». اگر مراد ابن مقفع از ملک دین، مشخصاً دولت خلافت بوده، بی‌تردید ملک حزم، دولت سیاست مبتنی بر تدبیر و عقل است، حتی اگر بر مدل دولت خلافت و محدود به آن نباشد؛ و دست آخر ملک هوی حکومت صرفاً مبتنی بر قوه و غلبه بدون اتکا بر دین-تألیف-عقل

تفکیک ملک دین و ملک حزم در نوشته‌های سیاسی اسلامی به تدریج زمینه را برای رشد ادب سیاسی و بارور شدن مفهوم تدبیر سیاسی در برابر التزام به شریعت فراهم کرد و سیاست به عنوان مقوله‌ای مستقل از شریعت به تدبیر معطوف به حزم حاکمیت تعبیر شد، گرچه لزوماً متضاد با آن نبود. البته میان نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی ایرانی که متکی بر ادبیات ساسانی و دنباله‌های

آن در قرون نخستین اسلامی بودند از یک سو و نظریه‌پردازان «سیاست شرعی» و خلافت از دیگر سو در توجیه و ارائه مفهومی از «سیاست» اختلاف نظر وجود داشت و این همه در حالی بود که ادبیات سیاسی یونانی نیز به عربی ترجمه می‌شد و همگان را تحت تأثیر قرار می‌داد. با این همه وجود «حکومت‌های سلطانی» و رشد گرایش به سنت اندرنامه‌های سیاسی بازمانده از ایران عصر ساسانی، «تدبیر سیاسی» را در کنار التزام به «شریعت» پررنگ کرد و راه را برای نظریه‌پردازی درباره مفهوم سیاست بازتر نمود. در این میان فقها که به مناسبات میان دین و دولت می‌اندیشیدند، از طریق بازاندیشی درباره مبانی امامت / خلافت و برجسته کردن عنصر اجتهاد مبتنی بر «مصلحت امت» در آن، سیاست را مستقل از دین و در ارتباط با آن مورد بررسی قرار دادند. ابن عقیل (۵۱۳ ق) دانشمند برجسته حنبلی مذهب بغداد که تمایلات عقل‌گرایانه ویژه‌ای داشت، در این باره می‌گوید:

«السیاسة ما کان فعلاً یكون معه الناس اقرب الی الصلاح، و ابعد عن الفساد، و ان لم یضعه الرسول و لانزل به الوحی ... ان الله ارسل رسله و انزل کتبه ليقوم الناس بالقسط و هو العدل الذی





بودند که آمیخته‌ای از سیاست شرعی و اندرز سلطانی را با هم عرضه می‌کردند و هم از آیات و احادیث و سیره سلف بهره می‌بردند و هم از اندرزهای کهن در سنت ایرانی و یونانی و حتی عربی.

در کتاب‌های سیاستنامه شرعی به تبع کتاب‌هایی مانند الاحکام السلطانیة ماوردی، بیشتر به مبانی دینی مشروعیت یا محوریت امامت / خلافت پرداخته می‌شد، در حالی که کتاب‌های نصیحة الملوک، بیشتر بر تعلیم آیین سلطانی و سیاست‌هایی که منتهی به ایجاد سنت‌های قدرت و حکومت می‌شود، متمرکز بود. در این کتاب‌ها در عین توصیه به عدالت سلطان، راه‌های تداوم قدرت سلطان و در اختیار گرفتن مقالید امور سلطانی مورد بحث گذاشته می‌شد و در همین راستا «اندرزنامه»‌ای برای وی به رشته تحریر درمی‌آمد. در حقیقت در کتاب‌های نصیحة الملوک، نویسندگان ضرورت و مشروعیت سلطه سیاسی را مفروغ عنه می‌گرفتند و در عین حال می‌کوشیدند راه‌های تداوم درست قدرت سلطان را به وی گوشزد نمایند.

از سویی دیگر، در حالی که ادبیات «سیاستنامه شرعی» و کتاب‌هایی مانند الاحکام السلطانیة، انتظارات فقها را از دولت بازتاب می‌دادند، بسیاری از داستان‌های رمزی ادب سیاسی اسلامی که گاهی مانند کلبه و دمنه ریشه‌های هندی و ایرانی دارند، به طور نمادین چالش‌ها و مناسبات و انتظارات اهالی دانش و معرفت را نسبت به حکومت‌ها به تصویر می‌کشیده‌اند. برای نمونه باید به کتاب کوچک الاسد و الغواص اشاره کنیم که بنا بر نظر محقق دانشمند آن در اواخر قرن پنجم قمری نوشته شده است.^۴ اساساً ادبیات «مرايا الامراء» یا به تعبیر بهتر «نصیحة الملوک» نویسی که در تاریخ حکومت‌های سلطانی بسیار رایج بوده، ناظر به همین مناسبات میان طبقه علما یا کاتبان / وزیران از یک سو و سلاطین از دیگر سو بوده است و در حقیقت منظر آنان نسبت به حکومت‌های سلطانی و نقشی را که برای خود در ساخت قدرت قائل بوده‌اند روشن می‌کند. البته این نوع ادبیات فراخور شرایط سیاسی و اجتماعی و دینی و فرهنگی مؤلفان و مخاطبان آنان (حکومت‌ها) به اشکال متفاوتی عرضه می‌شده است.

درباره نصایح الملوک‌ها توجه به این نکته مهم است که

قامت به الارض و السموات؛ فاذا ظهرت امارات العدل و اسفر وجهه بای طریق کان فثم شرع الله و دینه...^۲.

بنابراین نزد فقها سیاست با مصلحت پیوند خورد و سیاست چیزی جز اعمال مصلحت که خود بر پایه و بنیاد عدل می‌نشیند، نبود. فقها پذیرفته بودند که سیاست گاه فراتر از اعمال مستقیم شریعت است و حکومت استلزامات خود را دارد، اما آنان تنها گذار از شریعت را در محدوده مصلحت مجاز می‌دانستند، مصلحتی که فراخور عدل تبیین می‌گردید. تنها در این صورت بود که «سیاست شرعی» معنا پیدا می‌کرد. با این وصف فقها از اینکه سیاست از حدود شریعت در بگذرد و با آن به تضاد افتد، هشدار می‌دادند. آنان با هر رویکرد عمل‌گرایانه مخالف با شرع به پرهانه اینکه سیاست مقتضی آن است، سخت مخالفت می‌کردند، به ویژه در امور قضایی - جنایی هرگونه مجازاتی که مخالف شریعت بود و از سوی حکومت‌ها به عنوان «سیاست» تجویز و اعمال می‌شد، مورد انکار فقها بود. با بررسی تاریخچه این تلقی فقها از سیاست، حتی روشن می‌شود که سیاست بیشتر به معنای نظام جزایی دولت بوده که حکومت‌ها برای خود حق وضع قوانینی فراتر از شریعت را به دلیل مصلحت و اقتدار حکومت لازم می‌دانسته‌اند.^۳ بنابراین فقها سیاست را عمل به شریعت و در محدوده آن می‌پنداشتند و هرگونه عمل به اسم سیاست و به اقتضای مصلحت حکومت که شرع با آن مخالف بوده است را غیرمجاز می‌دانستند.

در مقابل، اندرزنامه‌های سیاسی نیز که متکی بر ادب سیاسی ایرانی بودند، گرچه از «سیاست شرعی» سخنی نمی‌گفتند ولی از سیاست مبتنی بر تدبیر و حزم و متکی بر عدل سلطان حمایت می‌کردند. مصلحت و عدالت آنان با مصلحت و عدالت مورد نظر فقها متفاوت بود ولی در عین حال دعوتی بود به رعایت احوال رعیت که خود تضمینی بود برای بقای حکومت سلطان. در حقیقت این کتاب‌ها خطاب به سلطان نوشته می‌شدند و از این رو به بقای حکومت سلطان و مصلحت وی می‌اندیشیدند، در حالی که در «سیاستنامه‌های شرعی» به اجرای شریعت و مسئله مشروعیت و مصلحت امت / جماعت توجه داده می‌شد.

«حکومت‌های سلطانی» که دیگر مشکل مشروعیت به صورت تاریخی برای آنان اولویت نداشت، مخاطب کتاب‌هایی



این نوع ادبیات در ادب عصر ساسانی ریشه دارد و برخاسته از مناسبات میان شاه / وزیر در این دوره و همچنین نگاهی است که شاهان ساسانی نسبت به مناسبات دین و دولت داشته‌اند؛ در این باره به‌ویژه باید از اردشیر پاپکان (۲۲۸-۲۴۱ م) و توصیه‌های حکومتی او یاد کرد که عهدنامه‌ای منسوب به وی برجای مانده و در ادب عربی دوره آغازین عصر عباسی موردتوجه محافل اهل ادب و کاتبان بوده است. احسان عباس معتقد است که در اواخر دوره اموی میان هواداران فرهنگ ایرانی و فرهنگ یونانی چالشی عمیق شدت گرفت که در نهایت به پیروزی سنت‌های ایرانی در زمینه نوشته‌ها و سنن سیاسی و سیطره فرهنگ یونانی در جنبه‌ها و زمینه‌های علمی و فلسفی انجامید.^۵

اندیشه سیاسی ایرانی قبل از اسلام در عصر ساسانیان، مبتنی بر نظام طبقاتی‌ای بود که اردشیر قواعد آن را تثبیت کرده بود. در این نظام، موبدان و روحانیان در طبقه دوم قرار می‌گرفتند.^۶ براساس نظامواره منسوب به اردشیر که در میان طبقه نخبگان سیاسی و فرهنگی مسلمان در دو سه قرن نخستین اسلامی متداول بود و آن را به عنوان ادب سیاسی ایرانی قلمداد می‌کردند، دین و دولت دو نهاد همزادند که هیچ کدام بدون دیگری استقرار نمی‌یابد، زیرا دین اساس و عماد و پایه حکومت است و حکومت و ملک نگاهبان دین.^۷ این اندیشه به گستردگی در میان اندیشمندان سیاسی اسلامی و نخبگان سیاسی و اجتماعی و دینی جهان اسلام به عنوان میراث سیاسی ایران قبل از اسلام مطرح شد و مورد حمایت قرار گرفت.^۸ البته میان برخی از مضامین این گونه تعالیم سیاسی ماقبل اسلامی ایران با اعتقادات اسلامی تناقض‌هایی دیده می‌شد که مؤلفان اسلامی به برخی از آنها اشاره می‌کردند.^۹

با این وصف، چنین می‌نماید که دست‌کم گروه‌هایی از نخبگان دینی تمایل داشتند جای طبقه موبدان و روحانیان دوره ساسانی را اشغال کنند. به طوری که با ایجاد ارتباط متقابل با حاکمیت سیاسی، از سوی حاکمیت به رسمیت شناخته شده و مورد حمایت قرار گیرند و در مقابل نیز حکومت‌ها تمایل داشتند از این طریق حمایت و تأیید این نخبگان را برای خود تضمین کنند و در عین حال با به رسمیت شناختن آنان، این نخبگان را در کنترل خود درآورند.

در این میان، مناسبات فقها با حکومت‌ها برخاسته از شرایط و اسباب مختلف و از جمله منظر فقهی - کلامی در رابطه با مبانی مشروعیت حکومت و مشروعیت تعاون و همکاری با سلطان و اخذ پول و جوایز از سلطان بود. برای نمونه فقهای شافعی برخلاف حنفی‌ها تحفظ بیشتری درباره پذیرش منصب قضا داشتند.^{۱۰}

حارث محاسبی (متوفی ۲۴۳ ق) نظریه‌پرداز و متصوف نزدیک به شافعیه، در کتاب المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح، مناقشات موجود میان فقهای سنی آغاز قرن سوم را درباره همکاری با حکومت و اخذ جوایز سلطان، چنین وصف می‌کند: «... ثم اختلف الناس فی جوائز السلطان؛ فکرهت ذلک طائفة، و لم تر طائفة بذلک بأسا، و فرقة قالت حلال، و فرقة قالت شبهه، و فرقة قالت حرام...»^{۱۱}. محاسبی البته خود راه حلی میانه برمی‌گزیند و همکاری با حکومت را به شرط اینکه در

رسمیت شناختن واقعیت سیاسی رو به رشد «حکومت‌های سلطانی»، و کوشش برای انضباط بخشی به آن در حدود شرعی، تا آنجا که ممکن است از خلافت عباسی و مشروعیت بنیادی آن دفاع کنند. از همین جا بود که ابوالحسن علی بن محمد ماوردی (متوفی ۴۵۰ق) وزارت تفویض را مطرح کرد: «ان یستوزر الامام من یفوض الیه تدبیر الامور برأیه و امضاءها علی اجتهاده و لیس یمتنع جواز هذه الوزاره...»^{۱۶} این «تدبیر امور» در حقیقت چیزی نبود جز تصرفات سیاسی و حکومتی حاکم متغلب که البته عملاً نیازی هم به تفویض از سوی خلیفه نداشت. ماوردی در حقیقت از لحاظ تئوریک سعی در تثبیت خلافت در برابر واقعیت عینی وجود حاکم متغلبی داشت که با قدرت زور و اعمال آن توانسته بود حکومت را در اختیار بگیرد. بنابراین برای ماوردی نه شخص خلیفه بلکه نظام خلافت مهم بود که به عنوان نماد حضور و استمرار اندیشه سیاسی سنی و اندیشه امت / جماعت باید حفظ و حمایت می‌شد.

نظریه سیاسی ماوردی بر این اساس بود که گرچه خلافت شکل تاریخی حکومت مشروع دینی است، با توجه به اینکه این مشروعیت اساساً بر امت و شریعت مبتنی است، در شرایطی، می‌توان حکومت مبتنی بر قهر و غلبه را به شرط اینکه خلافت را به رسمیت بشناسد و مهم‌تر از آن به جوهر شریعت عمل کند و به هر دلیلی مورد اجماع مسلمین قرار گیرد یا دست کم از سوی آنان به رسمیت شناخته شود و مورد تمکین قرار گیرد، به عنوان حکومت مشروع پذیرفت. از اینجا بود که فقها به نوشتن «سیاستنامه شرعی» پرداختند و کوشیدند مبانی مشروعیت حکومت را فراتر از شکل مشروع تاریخی خلافت در میزان پایبندی حکومت به فقه و شریعت و نظر فقهی فقها جستجو کنند. حتی فقیه و متکلم نامداری همچون امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸ق) تا آنجا پیش رفت که تداوم مشروعیت را تنها متکی بر وجود و استمرار خلافت تاریخی ارزیابی نمی‌کرد.^{۱۷}

چنانکه می‌دانیم حرمتی که برای خلیفه در نظر گرفته می‌شد، در دوره آل بویه و به ویژه معزالدوله به کلی از میان رفت که این‌اثر نیز بر آن تأکید می‌کند.^{۱۸} این‌اثر این مسئله را به انگیزه‌ها و دواعی شیعی آل بویه مرتبط می‌داند و معتقد است که آل بویه به دلیل شیعی بودن، اعتقادی به «طاعت» خلیفه نداشتند. چراکه

آن مصلحت مسلمانان ملاحظه شده باشد روا می‌دارد و هرگونه همکاری را در امری که در آن زیانی به مسلمانان می‌رسد جایز نمی‌داند. درباره جوایز هم این نکته را مطرح می‌کند که جوایز سلطان اگر ثابت شود که حلال است و از مال حرام نیست، بلاشکال است.^{۱۹}

II

سلاجقه در نیمه قرن پنجم قمری پس از حدود بیش از یک قرن سیطره آل بویه شیعی - معتزلی بر بغداد وارد این شهر شدند و حکومت آل بویه را بر دارالخلافه پایان دادند. پیش از آن خلیفه عباسی القادر بالله (۳۸۱-۴۲۲) به خطر شیعیان و معتزله که مورد تأیید آل بویه بودند، تأکید داشت و از همین رو در سال ۴۰۹ ق / ۱۰۱۸ م عقیده‌نامه خود «العقیده القادریه» را منتشر ساخت و در آن به سختی بر شیعیان و معتزلیان تاخت و آنان را به سنت و سیره خلفای راشدین فراخواند.^{۲۰}

آل بویه صرفاً به محدود کردن نفوذ خلیفه و اختیارات او بسنده نکردند بلکه با تأیید رویکردهای شیعی - معتزلی از یک سو و کوشش برای احیای رسوم و آیین پادشاهی ایرانی کهن از دیگر سو سعی کردند که در بنیادهای نظریه سیاسی خلافت عباسی رخنه ایجاد کنند.^{۲۱}

در این دوره البته درگیری‌های مسلحانه میان شیعیان و سنیان در محلات مختلف بغداد و شهرهای بزرگ در پس زمینه‌ای سیاسی شدت گرفت. سنیان بغداد و به ویژه حنبلیان که به شدت بر عوام سنی سلطه داشتند، به آل بویه به چشم دشمنان کیان سیاسی و دینی خلافت می‌نگریستند، خلافتی که فارغ از اشخاص خلفا به عنوان نظام سیاسی مشروع سنی قلمداد می‌شد. بنابراین حنبلیان در دفاع از این نهاد از هیچ کوششی در حمایت خلفای عباسی در برابر شیعیان و معتزله و حامیان ایرانی آنان و مهم‌تر از همه آل بویه، دریغ نمی‌کردند. در حقیقت حمایت حنابله از نهاد خلافت به حمایت مردمی سنیان بغداد از شخص خلیفه می‌انجامید و عامه را حامی خلیفه قلمداد می‌کرد. این نکته در گزارش‌های ابن جوزی و تنوخی به خوبی قابل پیگیری است.^{۲۲}

در چنین شرایطی بود که با توجه به بحرانی خلافت و ایدئولوژی امت و جماعت، علمای سنی کوشیدند در کنار به

سلاجقه از یک سو و نیز روابط میان سلاجقه با خلیفگان عباسی گاه با مواردی برمی‌خوریم که نشان دهنده غیردقیق بودن این حکم کلی است، نباید از یاد برد که با ظهور سلاجقه برگ دیگری از تاریخ مناسبات علمای سنی با حکومت‌ها ایجاد شد.

نویسنده این سطور با احتیاط بر این نظر است که فرهنگ رجال نخبه‌گرای ایرانی (به مفهوم دورهٔ پس از اسلامی آن) که در دورهٔ آل بویه به اوج خود رسید، مناسبات بیشتری با تشیع داشته است تا با اندیشهٔ سنی؛ در حالی که که اندیشهٔ سنی در غیاب حامیان حکومتی (به ویژه در دورهٔ آل بویه) و به خصوص در برابر خطر تشیع و باطنی‌گری و اعتزال رو به سوی عناصر ترکی برد که دست کم به ظاهر خود را مقید به بنیاد مشروعیت سیاسی سنی (امت / جماعت / خلافت) می‌دانستند و احترام خلیفه را پاس می‌داشتند. اگر در رابطه نظام‌وار میان نخبگان ایرانی دربارهای خلفا و سلاطین و خاندان‌های حکومتگر ایرانی با تشیع بتوان تردید کرد، در مناسباتی که میان اسلام سنی و عنصر ترک در اسلام قرون میانه بوده است، نباید تردیدی رواداشت. ترکان با بهره‌وری از نیروی نظامی خود پناهگاه مناسبی برای خلیفگانی بودند که در برابر نفوذ روزافزون عنصر ایرانی که از داعیه‌های فرهنگی و سیاسی متفاوتی برخوردار بود، هیچ قدرتی نداشتند. ترکان البته به دلیل فقر فرهنگی و عدم سابقه در اسلامیت، نیازمند ایدئولوژی ویژه‌ای برای حکومت بودند و بنابراین با مطرح کردن اسلام پاک اندیش و به دور از بدعت‌های شیعی و باطنی و اعتزالی، به حمایت از علما و سنت سیاسی متکی بر شریعت پرداختند و از دیگر سو خود را حامیان دارالاسلام در برابر تهدیدهای داخلی و خارجی قلمداد کردند. بنابراین آنان و حکومت‌های برآمده از ایشان، یا متأثر از آنان، دائماً از مقولهٔ جهاد حمایت می‌کردند. ظهور سلاجقه در بغداد سرآغازی برای جان گرفتن دوبارهٔ نظام مشروعیت دینی- سیاسی اهل سنتی بود که به تدریج (و با در نظر گرفتن موارد استثنایی) مناسبات و مصالح مشترکی با حکومت‌ها پیدا می‌کرد. این فرایند با تأسیس نظامیه‌ها از سوی خواجه نظام الملک پیوند استواری داشت.^{۳۳}

فقها برای انتشار آموزش اسلامی نخبگان سیاسی عصر سلجوقی و پس از آن، به تألیف کتاب‌های عقیده‌نامه و کتب فقهی و اعتقادی ویژه طبقات غیرمتخصص روی آوردند و به

آنان عباسیان را غاصبان خلافت می‌انگاشتند. ابن اثیر می‌افزاید، چنین گزارش شده که معزالدوله حتی در پی این بود که خلافت را از عباسیان خارج کند و برای بیعت با یک علوی اقدام نماید.^{۳۴} در این میان طبعاً از میان رفتن معادله قدرت میان شیعیان و سنیان در بغداد به نفع اقلیت شیعی، موجب بروز خشونت‌های فرقه‌ای میان شیعه و سنی شد و خون‌های بسیاری ریخته شد.^{۳۵}

در برابر روند روزافزون قدرت شیعیان در نقاط مختلف جهان اسلام و مهم‌تر از همه فاطمیان مصر و آل بویه ایران و عراق، فقهای سنی بر آن بودند که می‌بایست تفکر سنی را از طریق تأکید بر امت و جماعت و دارالاسلام احیا کرد. ماوردی با تأکید بر وحدت امت، در حقیقت وحدت سلطهٔ سیاسی را مورد توجه قرار می‌دهد و آن را برای وحدت امت ضروری می‌داند.^{۳۶} تمامی این احساسات خود را در «عقیدهٔ قادری» مجال ظهور داده بود.

ورود سلاجقه به بغداد در حقیقت فرصت تاریخی برای اهل سنت بود تا در راستای تحکیم مبانی سیاسی و عقیدتی خود و تأکید بر سنی بودن دولت و عباسی بودن آن و وحدت امام و امت اقدام کنند. سلاجقه، سنی مذهب و حنفی بودند. ورود طغرل بک به بغداد آن گونه که ابن جوزی روایت می‌کند، متفاوت از ورود آل بویه و توأم با احترام به خلیفه بود. او قصد خود را در سفر به بغداد، ملاقات با خلیفه و سفر به حج و آن گاه رفتن به سوی شام برای قتال با اهل شام و معاندان که مراد از آنان فاطمیان مصر و شامات بودند، عنوان کرد.^{۳۷} همچنین سلاجقه در بغداد، حداقل به شکل ظاهری در جهت حمایت از خلیفه عمل کردند.

با همکاری و همدلی وزرا و دیوانسالاران سلجوقی، و بر پایهٔ سیاست کلی سلاطین سلجوقی، نهضت علمی- اجتماعی نوینی از سوی فقهای اهل سنت و جماعت و در راستای حمایت از اسلام سنی در برابر موج شیعی‌گری و باطنی‌گری از یک سو و اندیشهٔ معتزلی از دیگر سو فرماندهی شد که به توسعهٔ اسلام پاک اندیش در چارچوب «اهل سنت و جماعت» و در قالب مذاهب اربعه فقهی سنی با پوشش حمایتی سلاجقه و پس از آنان، حکومت‌های برآمده از دولت سلجوقی در بیشتر دنیای اسلام منجر شد. بدین ترتیب باید اواخر سدهٔ پنجم قمری را سرآغاز شکل‌گیری ارتودوکسی اسلامی تحت حمایت سلاجقه دانست. گرچه با بررسی جزئیات مناسبات میان علمای سنی با

این مسئله از این حیث به خصوص اهمیت دارد که سیاست‌های مذهبی سلاجقه را در برابر تهدیداتی که در برابر آنان مطرح بود، نشان می‌دهد. گرچه از دیگر سو می‌دانیم که وزیر کندی حنفی‌مذهب در سال ۴۴۵ ق بر علیه شافعیان نیشابور که بر مذهب اشعری بودند، دست به اقداماتی زد که خشم شافعیان را به همراه آورد. وی با اقدام به لعن ابوالحسن اشعری بر منابر، عملاً شافعیان را از خود رنجاند.^{۲۵} اما سیاست جدید سلاجقه در راستای وحدت‌سنیان بود.

III

سیاست جدید حکومت سلجوقی را در حقیقت وزیر ایرانی سلاجقه، خواجه نظام الملک الحسن بن علی الطوسی (متوفی ۴۸۵ ق) و وزیر الب ارسلان و ملک‌شاه، نظریه‌پرداز و عملی کرد.^{۲۶} گزارش ابن جوزی درباره مجلس نظام‌الملک و احترامی که وی برای فقها و صوفیه، از جمله ابوالقاسم قشیری و ابوالعالی جوینی و ابوعلی فارمذی، قائل بود گویای مناسبی است که میان نامدارترین وزیر سلجوقی با علمای سنی برقرار بود.^{۲۷}

مهم‌ترین اقدام او کوشش وی برای مصالحه میان علما و قدرت سیاسی و بهره‌گیری از آنان برای ساختن ایدئولوژی یکپارچه برای دولت بود که از طریق ایجاد نظامیه‌های بغداد و نیشابور و دیگر شهرها انجام گرفت که گرچه از مذهب شافعی حمایت می‌کردند، نباید از یاد برد که این اقدامات تحت حمایت و اشراف سلاطین سلجوقی بود که حنفی بودند و حمایت حنفیان را برای خود تضمین کرده بودند. افتتاح نظامیه در ۴۵۹ ق / ۱۰۶۷ م. در حقیقت نقطه عطفی در ساخت نهاد علما و مناسبات آنان با قدرت سیاسی بود.^{۲۸} در وقفنامه نظامیه پیش‌بینی شده بود که در نظامیه بغداد مدرس و واعظ و کتابدار و مقرئ قرآن و استاد نحو حضور داشته باشند. طبق همین وقفنامه مدرسه بر شافعیان وقف شده بود.^{۲۹}

برخی از محققان از جمله گلدتسیهر، در نهاد آموزشی نظامیه ظهور و بروز شافعیان اشعری را در صحنه سیاسی و اجتماعی و دینی دوره سلاجقه برجسته می‌کنند و برخی دیگر، مانند جورج مقدسی، تنظیم نهاد علمای سنی را مطرح می‌سازند.^{۳۰} آنچه مسلم است تأیید مذهب سنی و تبدیل کردن آن به مذهب رسمی دولت و همبستگی دینی تحت سیادت سیاسی دولت و در برابر خطر

موازات آن با تألیف کتاب‌هایی درباره سیر علما به تقویت آگاهی تاریخی آنان نسبت به تاریخ امت و اهداف آن و مناسبات علما با حکومت پرداختند. کتاب‌هایی مانند تاریخ ابن عساکر را باید در شمار این گونه آثار ارزیابی کرد. آنان در عین حال با نوشتن کتاب‌هایی درباره سیاستنامه شرعی و حتی در قالب نصیحه الملوک، ضرورت عدالت و التزام به شریعت را به سلاطین گوشزد کردند. می‌دانیم که ترکان از سنت سیاسی اسلامی چیزی نمی‌دانستند و اسلام آنان کهن نبود، بنابراین سنت‌های قبیلگی و بومی آنان گاه بر مشی حکومتی آنان تأثیر می‌گذاشت. از دیگر سو، واقعیت متحول سیاسی پس از عصر ماوردی (متوفی ۴۵۰ ق)، همچنان ضرورت بازاندیشی در مبانی فقهی مشروعیت را الزامی‌کرد.

آشنا کردن سلاطین ترک با تعالیم فقهی - سیاسی اسلامی از یک سو و ارائه اندرزنامه‌های سیاسی برای ایشان وظیفه کتاب‌هایی بود که از جمله نخستین الگوهای گروه نخست از این تألیفات باید از غیث الامم امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸ ق) و المستظهری غزالی (متوفی - ۵۰۵ هـ) یاد کرد و از جمله کتاب‌های گروه دوم و با تفاوت‌هایی در رویکرد سیاسی باید از سیاستنامه خواجه نظام الملک و نصیحة الملوک غزالی نام برد.^{۳۱}

از مهم‌ترین اولویت‌های نویسندگان هر دو نوع از ادبیات سیاسی پیشگفته و خاصه نوع دوم، پرداختن به مقوله عدل سلطان و ضرورت عدالت وی بود که نمونه‌های متعددی از این اهتمام را در این گونه کتاب‌ها شاهد هستیم.

پس از سلاجقه و در ادامه حرکت فرهنگی - سیاسی فقها که از آن دوره آغاز شده بود، عصر آل زنکی و ایوبیان مطرح می‌شود که دوره احیای سلفی و افزایش اهتمام به شریعت از سوی حکومت دانسته شده است. در این دوره‌ها به دلیل اهمیت یافتن مقوله جهاد در برابر صلیبیان، در کتاب‌های سیاستنامه شرعی از جهاد و ضرورت عمل به آن سخن بسیار می‌رفت و این امر خود به معیاری برای پذیرش مشروعیت حکومت‌ها تبدیل شده بود.

از مهم‌ترین اقدامات سلاجقه با اشراف وزیر نامدار آنان خواجه نظام‌الملک، باید به سیاست وحدت سنی ایشان اشاره کرد که در نهایت برای نزدیک کردن حنفیان و شافعیان صورت پذیرفت.

همکاری منظم، یا به تعبیر بهتر مناسبات ارگانیک میان حکومت و علما دیگر بار تا قرن‌ها بعد هیچ‌گاه شرایط دوره خواجه را تجربه نکرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بنگرید به: ابن مقفع، *الادب الکبیر*، در رسائل البلاء، چاپ ۱۹۴۶، ص ۴۹.

۲. بنگرید به: ابن قیم الجوزیه، *الطرق الحکمیة*، ص ۱۵-۱۶.

۳. بنگرید به: جوینی، *غیاث‌الامم*، ص ۲۲۲؛ نیز بنگرید به: ابن جوزی، *المصباح المضمی*، ۱/ ۲۹۸؛ برای منظر منفی فقها درباره تقابل سیاست و شریعت، بنگرید به: ابن قیم الجوزیه، *اعلام الموقیین*، ۴/ ۳۷۵؛ سخاوی، *الاعلان بالتویخ لمن دم‌التاریخ*، ص ۹۰.

۴. بنگرید به: مقدمه استادم رضوان السید بر کتاب *الاسد و الفواص*، بیروت، دارالطلیعه، ص ۹. از این مقدمه و در خصوص مراجعه به منابع گوناگون در این مقاله که تحریر اولیه آن را در مدت اقامت خود در لبنان در سال‌های ۱۹۹۶ و ۱۹۹۷ زیر نظر استادم دکتر رضوان السید نوشته ام، بهره برده‌ام؛ برای ادبیات مرایا الامراء/نصایح الملوک (Furstenspiegel).

بنگرید به:

A.K.S, Lambton, "Islamic mirrors for Princes", in: *Theory and Practice in Medieval Persian Government* (London, 1980), VI, 419-442.

۵. بنگرید به: ملامح یونانیة فی الادب العربی، ص ۱۲-۱۳؛ نیز عبدالرحمان بدوی، *الاصول الیونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام*؛ ج ۱، ص ۵-۹؛ فرهنگ اسلامی - عربی اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی از طریق ترجمه کتاب‌های التاج و الایین به عربی، یا فرهنگ سیاسی ایرانی آشنایی یافت و از آن در ساختن فرهنگ سیاسی اسلامی بهره برد؛ برای این مورد بنگرید به:

F.Rosenthal, *Das Fortleben der Antike Islam*, 9ff

فاطمیان مصر از یک سو و نزدیک شدن به علما و بهره‌گیری از تأیید علما نسبت به حکومت برای ترمیم مشروعیت حاکمیت و در عین حال اعمال کنترل بر علما، مهم‌ترین اهداف خواجه نظام‌الملک در تأسیس نظامیه بوده است. خواجه نظام‌الملک در حقیقت با ایجاد روابط سازماندهی شده با علما نه تنها در صدد کسب مشروعیت برای حکومت بود، بلکه از یک سو می‌خواست که فاصله تاریخی میان علما و حکومت را کم کند و از دیگر سو با ساختاری کردن نظام آموزش دینی، علما را در کنترل دولت قرار دهد. او به خوبی می‌دانست که از طریق نظام آموزشی می‌توان اعمال قدرت کرد و دانش دینی را به خدمت قدرت سیاسی درآورد.^{۳۱} علما بدین ترتیب از طریق صلح با حکومت تبدیل به نظریه‌پردازان و ایدئولوژی‌پردازان حکومت می‌شدند. در پی آن بزرگ‌ترین علمای شافعی به مدرسان نظامیه در شهرهای بزرگ تبدیل شدند. از میان نامدارترین مدرسان نظامیه بغداد باید از ابواسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ ق)، ابن الصباغ (متوفی ۴۷۷ ق) و امام غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) نام برد. در میان مدرسان نظامیه نیشابور نیز باید از امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸ ق) و از مشهورترین مدرسان نظامیه مرو نیز باید از ابوسعید سمعانی (متوفی ۵۶۲ ق) و از مشهورترین مدرسان نظامیه هرات نیز باید از ابوبکر شاشی (متوفی ۴۷۵ ق) یاد کرد.^{۳۲}

هالم در راستای بررسی این تلاقی معرفت - سیاست میان اهالی معرفت و اهالی قدرت، بر این نکته تأکید می‌کند که این اتفاق در سایه تغییراتی اجتماعی صورت گرفت که در آن برخلاف روند کم‌رنگ شدن گروه‌های زمین‌دار و نخبگان اجتماعی کهن ایران، گروه‌هایی از تجار ثروتمند در جوامع مختلف اسلامی رو به رشد گذاردند و به عنوان طبقه‌ای تأثیرگذار ظهور کردند. آنان برای به رسمیت شناخته شدن در جامعه و تحمیل خود، روشنفکران و اهالی فرهنگ و علما را با ایجاد مدارس و تأمین منابع مالی نظام آموزشی مورد حمایت خود قرار می‌دادند.^{۳۳}

به هر حال با مرگ خواجه نظام‌الملک که در حقیقت تئوری‌پرداز این جریان بود و با مرگ بلافاصله ملک‌شاه سلجوقی و نزاع میان مدعیان سلطنت از یک سو و تغییر مناسبات میان مثلث خلفا - علما - حکومت سلطانی، مسیر تعامل میان علما و حکومت در چالشی تازه قرار گرفت.^{۳۴} به عبارت دیگر، دوره

- “Les Agitation religieuses a Baghdad”, in: *Islamic Civilisation 950-1150* (ed: D.H. Richards, London 1973), 47 ff
- H.Busse, *Chalifund Grosskonig* (Beirut 1969)
۱۴. برای تشیع آل بویه، بنگرید به: الکامل، ابن اثیر، ج ۶، ص ۳۱۵؛ برای گرایش‌های ایرانی آنان بنگرید به:
- H.Busse, *The Revial of Persian Kingship in Islamic Civilisation*, 47ff
- اما درباره احیای میراث و گرایش‌های ایرانی و ظهور دوباره واژه ایران‌یس از آن بنگرید به:
- Stern, Yaqub, “The Coppersmith and Persian national sentiments”, in: *Iran and Islam* (1971), 535-555;
- Bosworth, The titlature of the early Ghaznavids, in: *Oriens*, XV (1962), 210ff; Dorothea Krawulsky, *Iran Das Reish der Ilhan* (Einleitung)
۱۵. المنتظم، ج ۶ ص ۳۴۴، ۳۴۹؛ نشوار المحاضرة، ج ۴، ص ۲۲۵.
۱۶. الاحکام السلطانية، ص ۱۸.
۱۷. بنگرید به: جویی، غیاث الامم، ص ۴۳۶-۵۰۴.
۱۸. الکامل، ابن اثیر، ج ۶، ص ۳۱۵؛ نیز بنگرید به:
- Mafizullah Kabir, “The Relation of the Buwayhid Amirs with the Abbaside caliphs”, in: *Journal of Pakistan Historical Society*, 11/3, 1954, 228-243
۱۹. الکامل، ج ۶ ص ۳۱۵.
۲۰. برای مثال بنگرید به: الکامل، ج ۷، ص ۱۲؛ المنتظم، ج ۷، ص ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۱۶۳-۱۶۴، ۲۰۶؛ ج ۸، ص ۵۵-۵۶، ۱۴۹، ۱۶۳-۱۶۴، ۲۰۶؛ ج ۸، ص ۵۵-۵۶، ۱۴۹، ۱۶۳.
۲۱. الاحکام السلطانية، ص ۶ نیز بنگرید به: ادب الدنيا و الدين، ص ۱۲۹-۱۳۰ که رأی اکثریت را در عدم جواز تعدد امام مطرح می‌کند.
۲۲. المنتظم، ج ۸، ص ۱۶۴.
۲۳. بنگرید به:
- G.Makdisi, “The Sunni Revival”, in: *Islamic Civilization*, 155ff;
- نیز بنگرید به: بدوی، همان، ج ۱، ص ۵-۶؛ احسان عباس، همان، ص ۱۲-۱۳؛ محمد محمدی، الترجمة و النقل، ص ۷ به بعد؛ درباره فره ایزدی، بنگرید به:
- Widengren, *Iranische Geisteszeit*, 36 ff;
- Christensen, *Iran sous les Sassanides*, 28ff; *The Cambridge Ancient History*, IV. 184, 186.
۶. بنگرید به: التاج فی اخلاق الملوک، منسوب به جاحظ، چاپ سال ۱۹۱۴ م، ص ۲۵؛ مقایسه کنید با عهد اردشیر، چاپ احسان عباس، ص ۱۳، ۶۲-۶۳.
۷. بنگرید به: عهد اردشیر، ص ۵۴.
۸. برای برداشت‌های اسلامی از این مقوله اردشیری، بنگرید به: ماوردی، ادب الدنيا و الدين، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ المقد الفرید، ج ۱، ص ۲۳؛ السعاده و الاسعاد، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ سراج الملوک، طرطوشی، ص ۱۱۳؛ تذکره، ابن حمدون، چاپ ۱۹۲۷ م، ص ۳۷-۳۸؛ محاضرات الادب، ج ۱، ص ۱۶۷؛ الاعلام، عامری، ص ۱۵۳، ۱۸۹.
۹. برای نمونه بنگرید به: نقد ابوالحسن عامری از نظام طبقات ایرانی در کتاب الاعلام، ص ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۶.
۱۰. بنگرید به: سبکی، طبقات الشافیه، ج ۳، ص ۳۱؛ درباره ممانعت از پذیرش منصب قضا نیز بنگرید به: ابن سعد، طبقات، ۷/۱/۱۳۳؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ وکیع، اخبار القضا، ج ۳، ص ۱۸۴؛ ابن جوزی، المصباح المضيء فی خلافة المستنصر، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۴.
۱۱. بنگرید به: محاسبی، المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح، ص ۲۲۰-۲۲۱، وی نقل می‌کند که چگونه برخی، رفتار صحابه را مبنای عدم جواز اخذ مال از خلفا دانسته‌اند.
۱۲. بنگرید به: همان، ص ۲۱۶-۲۱۷. برای مناقشات که در این باره در دوره محاسبی وجود داشته، بنگرید به: همان، ص ۲۲۴-۲۲۵ بنگرید به: المنتظم، ج ۸، ص ۱۰۹؛ طبقات، سبکی، ج ۴، ص ۵-۶.
۱۳. بنگرید به:
- المنتظم، ج ۸، ص ۱۰۹؛ طبقات السبکی، ج ۴، ص ۵-۶؛ نیز بنگرید:



۲۸. المنتظم، ج ۸، ص ۲۳۸؛ نیز بنگرید به: جورج مقدسی، «رعاة العلم» الأبحاث، سال ۱۴ ۱۹۶۱، ترجمه احسان عباس، ص ۴۸۳. برای دیگر نظامیه‌ها بنگرید به: المنتظم، ج ۸، ص ۲۳۸؛ البداية و النهاية، ج ۱۲، ص ۹۲؛ الكامل، ابن اثیر، ج ۸ ص ۱۰۳؛ معروف، علماء النظامیات و مدارس الشریک الاسلامی ص ۱۰-به بعد
۲۹. المنتظم، ج ۹، ص ۶۶
۳۰. بنگرید به:

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 120.

نیز بنگرید به: جورج مقدسی، «موسسات العلم الاسلامیه بیفناد»، الابحاث، سال ۱۴، جلد ۳، ایلول ۱۹۶۱، ص ۲۸۷ و بعد؛ نیز بنگرید به:

G. Makdisi, *The Sunni Revival*, in: *Islamic Civilisation*, 155ff

۳۱. برای تصویر تاریخی‌ای که از روابط خواجه با علما وجود داشته بنگرید به: سراج الملوک طرطوشی، ص ۲۳۷ نیز اخبار الدولة السلجوقیه، ص ۶۷-۶۸
۳۲. بنگرید به: ناجی معروف، علماء النظامیات، ص ۱۰ و بعد

۳۳. بنگرید به:

H. Halm, *Die Anfänge der Madrasa*, in: *ZDMG* (1977), Suppl, 3.I, 438ff

۳۴. درباره سلاجقه در دوره پس از ملکشاه و خواجه نظام‌الملک، بنگرید به:

The Cambridge History of Iran, V. 102-134; Houtsma, *The death of the Nizam al-Mulk and its consequence*, in: *Journal of Indian History*, ser 3, vol II, 1924.

H. Masson, *Two Statesmen of Medieval Islam*, 1972;

G. Makdisi, *Ibn Aqil et le Résurgence de l'islam Traditionaliste*, 150ff

۲۴. در شمار هر دو نوع این کتاب‌ها در دوره سلاجقه و پس از آن در دوره‌های ایوبی و ممالیک و حکومت‌های کوچک و بزرگ محلی باید از این کتاب‌ها نیز نام برد:

سراج الملوک طرطوشی (متوفی ۵۲۰ ق)؛ فصلی از التذکره ابن حمدون (متوفی ۵۶۲ ق)؛ الاسد و الغواص پیشگفته؛ المنهج السلوک فی سیاست الملوک عبدالرحمان بن عبدالله (د. ۵۸۹ ق)؛ جوهرة النفیس فی سیاست الرئیس ابن حداد (متوفی ۶۴۹ ق)؛ العقد الفرید للملک السعید ابن طلحه (متوفی ۶۵۲ ق)؛ کنز الملوک فی کیفیت السلوک سبط ابن الجوزی (متوفی ۶۵۴ ق) و آداب السیاسة بالعدل و تبیین الصادق الکریم المذهب بالفضل من الاحمق اللثیم النذل از مبارک بن خلیل الخازندار البدری الموصلی (متوفی ۶۸۲ ق).

در دوره حکومت‌های کوچک و محلی مابین عصر زنگی و ممالیک، رقابت‌ها میان امرای محلی و حکومت‌ها موجب می‌شد که هر کدام در راستای جذب علما به دربارهای خود با دیگری رقابت کنند و بنابراین، این دربارها محل آمد و شد علمایی بود که گاه با نگارش کتابی در آداب سلطانی، سنت اندرزنامه نویسی را تداوم می‌بخشیدند. در این دربارها عموماً شاعران و کاتبان نیز از اعتبار بالایی برخوردار بودند.

۲۵. بنگرید به المنتظم، ج ۸، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ تبیین کذب المفتری، ص ۱۰۰ و بعد؛ طبقات سبکی، ج ۳، ص ۳۸۹-۴۲۳.

H. Halm, *Der Wezir al-Kunduri und die Fitna von Nisapur*, in: *WDO*, VI (1971), 205-233.

۲۶. درباره او بنگرید به: الروضتین، ج ۱، ص ۶۲؛ المنتظم، ج ۹، ص ۶۴؛ وفيات الاعیان، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۳۱؛ العبر، ج ۴ ص ۳۰۷؛ الكامل، ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۱-۱۶۳؛ البداية و النهاية ج ۱۲، ص ۱۴۰؛ طبقات سبکی، ج ۴، ص ۳۰۹؛ النجوم الزاهرة ج ۵، ص ۱۳۶؛ اخبار الدولة السلجوقیه، ص ۶۶-۷۱؛ شذرات الذهب، ج ۳، ص ۳۷۳.

۲۷. المنتظم، ج ۹، ص ۶۵.

