

# مفهوم امنیت در اندیشه سده‌های میانه

مقصود رنجبر

محقق پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۹/۱۲

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۱۰/۲۰

## چکیده

وضعیت سیاسی - اجتماعی جهان اسلام در دوران میانی در شرایطی قرار گرفت که در خلال آن امنیت به اصلی‌ترین مفهوم در توجیه سیاست تغلب و استیلا تبدیل شد. در این دوره و بنا بر نیازهای سیاسی - اجتماعی، جریان‌های فکری متفاوتی ظهور کردند که در یک محور اساسی با هم اشتراک داشتند و آن توجیه‌گری حکومت مطلقه بر اساس مفهوم امنیت و ضرورت دوری از هرج و مرج بود. چنین دریافتی از سیاست و حکومت به حدی در مسیر افراط قرار گرفت که اصول اساسی مورد تأکید اسلام در سیاست یعنی عدالت، برابری و اخلاق کاملاً به حاشیه رانده شد. اندیشمندان متعددی از نحل‌های فکری مختلف نماینده چنین تفکر سیاسی بودند. در این مقاله، ضمن بررسی زمینه‌ها و علل ظهور این وضعیت، ویژگی‌های اساسی برداشت غالب از امنیت بررسی شده و آراء برخی از اندیشمندان همچون امام محمدغزالی، ابن‌ولید طرطوشی و خواجه نظام‌الملک مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. بر اساس استدلال نویسنده، اندیشه اسلامی در دوره میانه چه در قالب سیاست‌نامه و چه در قالب شریعت‌نامه، با هدف برقراری نظم، اقتداری مطلق به سلطان می‌بخشید و حفظ دیانت را به عنوان یکی از وجوه مهم تأمین امنیت، در سایه این اقتدار میسر می‌دانست. بنابراین سلطان گرچه بنابر نص دین مشروع نبود؛ اما به واسطه حفظ دین، از سوی علما لازم‌الاتباع قلمداد می‌شد.

کلیدواژه‌ها: امنیت، دوره میانه، اندیشه سیاسی، اندیشمندان مسلمان.

## مقدمه

امنیت، مفهوم کلیدی در اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان بوده است. به عقیده بسیاری، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای اسلام برای مردم شبه‌جزیره عربستان، برقراری جامعه‌ای امن بود که در آن مردم نسبت به جان، مال و ناموس خود احساس امنیت می‌کردند. موضوعی که در دروان جاهلیت در جزیره‌العرب غیرقابل تصور می‌نمود. در تحلیل‌های موجود از دوران جاهلیت، ویژگی اساسی این دوره حاکمیت هرج و مرج توأم با ناامنی شدید بوده است. در این زمینه محمد عابد الجابری یادآور می‌شود که دو برداشت از جاهلیت وجود دارد (۱) که یکی در آثار قدما و دیگری توسط محققان جدید و مدرن مطرح شده است. با وجود اینکه این دو تصویر تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند، ویژگی اساسی دوران جاهلی که در هر دو تصویر مشترک است؛ نبود امنیت، شیوع هرج و مرج و فقدان اعتماد به آینده است. جاهلیت، واژه‌ای اسلامی است که نه فقط به معنای ناآگاهی و جهل، بلکه بیشتر به معنی دوری از علم و معرفت و همچنین تکیه نیروی سیاسی - اجتماعی (دولت) بر هرج و مرج است که حتی قوانین اخلاقی (دین) از آن تغذیه می‌کردند. جاهلیت به مثابه تاریکی، ظلمت، هرج و مرج، جنگ داخلی، ناامیدی به آینده و عدم احساس مسؤلیت است. در مقابل، اسلام به معنی نور بیداری است که افق‌های آینده را شفاف و روشن می‌سازد و طبیعی است که به جای هرج و مرج به نظم و ساماندهی، به جای جنگ داخلی بر همبستگی و وحدت و به جای تقدیر بر مسؤلیت تأکید می‌کند. (۲)

چنانکه پیداست یکی از مهم‌ترین مرزهای میان اسلام و جاهلیت، برقراری امنیت و عبور از هرج و مرج و جنگ داخلی و ایجاد جامعه‌ای بزرگ، متمدن و مبتنی بر مسؤلیت همگانی است. ویژگی اصلی گفتمانی که اسلام پدید آورد، آرامش بیرونی، اطمینان درونی و تأمین امنیت بود. جامعه‌ای که اسلام نوید و وعده تحقق آن را می‌داد، تا حد زیادی تحقق یافت و امنیتی نسبتاً فراگیر و کمابیش عادلانه در جهان اسلام محقق گردید؛ ولی به تدریج با حاکم شدن گفتمان‌های بازسازی‌شده از سنت دینی در بین مسلمانان و ورود عناصر جدید به ساختار سیاسی حاکم در جهان اسلام، این وضعیت به نحو اساسی دچار تغییر شد به حدی که برخی رویه‌های زمان جاهلیت دوباره جان گرفت. بعد از این، اساس توجیه قدرت مطلقه و مبتنی بر

تغلب، ضرورت گریز از هرج و مرج بود و براین اساس، حکومت از مبنای واقعی خود در اندیشه اسلامی که استواری آن بر عدالت و اخلاق است؛ فاصله‌ای جدی گرفت و تنها مبنای مشروعیت حکومت، آفات هرج و مرج و ضرورت برقراری نظم بود.

تأمل در اندیشه‌هایی که در این مقطع و در خلال دوره طولانی قرون میانه اسلامی مطرح شد، غلبه این ذهنیت را تأیید می‌کند. تکیه نیروی سیاسی و اجتماعی بر هرج و مرج، وجه اصلی تمایز جاهلیت از دوران اسلامی بود و با بازگشت دوباره این ذهنیت، گفت‌وگوهای موردنظر اسلام در باره سیاست، حکومت و امنیت به حاشیه رانده شد. قبل از بررسی زمینه‌ها و پیامدهای چنین وضعیتی، روشن‌کردن حیطه فکری، زمانی و مفهومی بحث ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، لازم است تا سه مقوله جریان‌های فکری در اندیشه اسلامی، دوران میانه در تاریخ اسلام و مفهوم غالب از امنیت مورد بررسی قرار گیرد.

### الف. جریان‌های فکری در اندیشه سیاسی مسلمانان

تقسیم‌بندی‌های متعددی از دانش سیاسی مسلمانان وجود دارد که در اینجا نیازی به طرح آنها نیست. (۳) آنچه در این مقاله مورد توجه است، دو جریان نیرومند فکری است که عبارتند از سیاست‌نامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها که هر کدام نمایندگان برجسته‌ای در بین اندیشمندان مسلمان دارند. برخی از این اندیشمندان در هر دو حوزه به فعالیت فکری پرداخته‌اند که نمونه برجسته آن امام محمد غزالی است. اما تفاوت جوهری این دو جریان فکری و سیاسی بیش از هر چیز به این موضوع بازمی‌گردد که هریک از آنها پشتوانه تئوریک لازم برای امارت‌های مختلفی را فراهم می‌کردند؛ بدین معنا که شریعت‌نامه‌ها در کار توجیه خلافت بودند و سیاست‌نامه‌ها اساساً با هدف توجیه سلطنت‌های اسلامی در کنار خلافت مرکزی، به وجود آمدند. (۴) دلیل انتخاب این دو حوزه فکری آن است که این دو نگرش با توجه به شرایط و مقتضیات سیاسی، هریک به نحوی مبنای عمل سیاسی بوده‌اند. با این حال، این دو از لحاظ محتوایی تفاوت اساسی با یکدیگر ندارند و هر دو به یک میزان بیانگر تفکرات سیاسی حاکم در دنیای اسلام هستند. بنابراین در باب امنیت و ضرورت آن هر دو به یک برداشت و تحلیل می‌رسیدند که آن جلوگیری از هرج و مرج بود.

## ب. ویژگی‌های سیاسی - اجتماعی تاریخ میانه

مختصات تاریخ میانه اسلامی را از چند بعد می‌توان بررسی کرد. ویژگی اول محدوده زمانی آن است. از این جهت دروان میانه از اواخر قرن سوم هجری آغاز و تا قرن هشتم تداوم پیدا می‌کند. (۵) ویژگی دوم آن نیز شکل‌گیری وضعیت سیاسی - اجتماعی جدید در جهان اسلام است که نقش مهمی در جهت‌گیری جریان‌های فکری در باب امور مختلف از جمله امنیت ایفا کرد. (۶) در عین حال برای بررسی ویژگی‌های این دوره، نگاهی به بسترهای تاریخی پیدایش چنین وضعیتی ضروری است. در واقع با فاصله‌گرفتن حکومت‌های اسلامی از اصول مورد نظر اسلام همچون عدالت و برابری از یک سو و گسترش سرزمینی حکومت اسلامی و افزایش قلمرو آن از سوی دیگر، وضعیت سیاسی - اجتماعی جدیدی شکل گرفت که با محتوای آرمانی پیام اسلام فاصله بسیاری داشت. روندهایی که در دوران میانه تاریخ اسلام به اوج خود رسید، ریشه‌های تاریخی طولانی داشت که به گمان غالب از دوران معاویه آغاز شده بود.

نشانه‌های اولیه تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت و امنیتی‌شدن گفتمان سیاسی اسلام در دوره معاویه آغاز شد و به تدریج با تداوم خلافت امویان و تأسیس خلافت عباسی به اوج خود رسید. ویژگی مهم ساختار سیاسی جهان اسلام در دوران میانه که از لحاظ فکری، سیاسی و امنیتی تأثیرات مهمی برجای گذاشت؛ شقاق خلافت و سلطنت بود. در این چارچوب از اواخر قرن سوم هجری به تدریج حکومت‌های مستقلی در دوران خلافت اسلامی شکل گرفتند که بعضاً بر خلافت در بغداد مسلط بودند. این حکومت‌ها برای تمایزبایی هویتی از خلافت، نظام سلطنت را در سرزمین‌های اسلامی پایه‌گذاری کردند. در عین حال از لحاظ اعمال قدرت سیاسی، هیچ تفاوت ماهوی و اساسی بین این دو نظام یعنی خلافت و سلطنت وجود نداشت. چنانکه ابن خلدون می‌نویسد، اصولاً سی‌سال پس از رحلت پیامبر اسلام، خلافت بیشتر از آنکه نهادی دینی باشد؛ درباری برای اداره امور دنیا بود و چنین حکومتی که ظاهری دینی داشت، در باطن نظام سلطه و سرکوب سیاسی به شمار می‌رفت. (۷) این اتفاق برای اولین بار در خلافت اموی به وضوح اتفاق افتاد؛ زیرا خلافت بنی‌امیه بر نیروی غلبه نظامی و عصبیت قبیله‌ای استوار بود. از سوی دیگر بنی‌امیه، نظامی از جانشینی و ولایت‌عهدی را تأسیس کردند

که از نسب و خاندان واحد تشکیل می‌شد؛ در حالی که خلفای پیشین از نسب‌های چندگانه برخوردار بودند. (۸) با وجود اینکه تغییر ماهیت خلافت به سلطنت ریشه تاریخی و دیرینه‌ای داشت، اما تبدیل رسمی خلافت به سلطنت از سوی حکومت‌های مستقل در درون خلافت اسلامی، تحول مهمی در عمل و اندیشه سیاسی مسلمانان به وجود آورد. در واقع شکل‌گیری دو جریان فکری مستقل در جهان اسلام مرهون این دو نوع نظام سیاسی بود که هریک به توجیه یکی از آنها می‌پرداختند. این شکاف سیاسی و فکری در اندیشه‌های اسلامی دوران میانه به دلیل ویژگی‌های خاص آن به اوج خود رسید. بررسی این ویژگی‌ها می‌تواند چگونگی خلق اندیشه سیاسی مبتنی بر توجیه‌گری سیاسی را نشان دهد.

### ج. ویژگی‌های دوران میانه در حکومت و اندیشه سیاسی اسلام

از لحاظ زمانی، دوران میانه از اواخر قرن سوم هجری تا قرن هشتم را در برمی‌گیرد. در این دوره به لحاظ سیاسی و فکری تحولاتی به وقوع پیوست که موجب شد تا جهت‌گیری‌های مختلف در اندیشه سیاسی مسلمانان، هدف واحدی را پیگیری کنند و آن همانا توجیه قدرت مطلق بود. این ویژگی‌ها را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

#### ۱. فقدان مشروعیت برای حکومت (خلافت و سلطنت)

بعد از خلفای راشدین، نهاد خلافت مشروعیت معنوی و سیاسی خود را از دست داد. در دوره اولیه، اگرچه هریک از خلفا از انواع مختلفی از مشروعیت برخوردار بودند، ولی در نفس مشروع بودن حکومت تردیدی وجود نداشت. مبنای مشروعیت خلفای اولیه، جانشینی پیامبر در امر حکومت بود که در عین حال در قالب‌هایی چون شورا، انتصاب خلیفه وقت، انتخاب اهل حل و عقد و بیعت عمومی تبلور پیدا می‌کرد. (۹) به تعبیر ابن‌خلدون، روابط قدرت در جامعه صدر اسلام مبتنی بر دین بود و حاکم و رادع هر فردی از ضمیر و اعتقاد خود او برمی‌خاست که در واقع همان خلافت بود. در عین حال، مشروعیت در زمان خلفای راشدین وجه مهمی از مردم‌گرایی معطوف به سنن قبیل‌های و نیز رضایت صحابه را در برمی‌گرفت. به

نظر این خلدون با قتل چهارمین خلیفه، نه فقط این مبنا به کلی از میان رفت؛ بلکه اساساً خلافت نیز تغییر ماهیت داده و به سلطنت تبدیل شد.

معاویه عامل اساسی این تحول بود. در دوران عباسیان این وضعیت حادثتر شد و با وجود تأکید خلفای عباسی بر نص و وراثت، در عمل بیش از هر چیز تغلب مبنای حکومت بود. (۱۰) بنابراین پس از اینکه مبنای معنوی، دینی، سنتی و قبیله‌ای مشروعیت خلافت اسلامی از میان رفت، حکومت برای بقای خود به چیزی جز شمشیر نمی‌توانست استوار باشد. از خلال همین تحول سیاسی بود که امارت استیلا وارد اندیشه سیاسی مسلمانان شد و افرادی چون ماوردی سعی تمام کردند تا آن را در کنار سایر حکومت‌های مشروع در اندیشه سیاسی مسلمانان جای دهند. در این دوران فارغ از هرگونه مبنای مشروعیت، در عمل و نظر سیاسی مسلمانان روندی غالب شد که مبنای حکومت را استواری آن بر شمشیر قرار می‌داد و در واقع آغاز گسست بین خلافت و سلطنت اسلامی در دوره میانه نیز بر همین مبنا صورت گرفت. یعقوب لیث صفاری از اولین کسانی بود که حکومت مستقلی را در بخشی از سرزمین‌های اسلامی و در کنار خلافت تشکیل داد. وی در پاسخ به ادعای برخی در مورد اینکه وی منشور خلیفه را دارا نیست، «آنها را در مجمعی گرد آورد و به حاجب خویش چنین دستور داد: آن عهد امیرالمومنین بیار تا برایشان برخوانم. حاجب اندر آمد و تیغ یمانی بیاورد. گفتند مگر به جان‌های ما قصد کرده‌ای؟ یعقوب گفت: تیغ نه از بهر آن آوردم که به جان کسی قصد دارم، اما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمؤمنین ندارد، خواستم بدانید که دارم. بازگفت یعقوب: امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌ست؟ گفتند: بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز، هم این تیغ نشانده‌ست، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است!»

این داستان کامل و تمام‌عیاری از میزان مشروعیت خلافت اسلامی در آن دوره است که در واقع بقای آن نه مرهون مشروعیتش، بلکه نتیجه قدرت آن در انحصار زور و ابزار سلطه بود و از همین روی به محض آنکه افراد دیگری به این زور و قدرت دست یافتند، به دنبال تأسیس حکومت‌های مستقل در درون خلافت اسلامی برآمدند.

## ۲. از بین رفتن وحدت در سرزمین اسلامی

منظور از تفرق سرزمینی، پیدایش اختلافات قومی، اجتماعی و فرهنگی در جهان اسلام است که از اواخر قرن سوم هجری آغاز و به تدریج شدت گرفت. ویژگی اصلی این دوران شکاف‌های مختلف قومی و فرهنگی در درون خلافت اسلامی بود که در واقع با از میان رفتن مشروعیت خلیفه ارتباط مستقیم داشت. به تدریج که اعتبار و اقتدار خلیفه از بین می‌رفت، در نواحی مختلف قدرت‌هایی سربرآوردند که مدعی استقلال بودند. در چنین مناطقی، گاه خلیفه از اساس به کناری نهاده می‌شد و یا از خلافت جز نامی در خطبه‌ها باقی نمی‌ماند. این وضعیت، ویژگی اساسی و رایج این دوران بود و به تدریج اغلب ولایت‌های دور از مرکز خلافت، به دست غلبه‌جویانی افتاد که با سپاه و مال برآن تسلط پیدا می‌کردند. (۱۱) این قدرت‌های مستقل گاه بر خلیفه نیز مسلط می‌شدند. (۱۲)

بنابراین، فقدان وحدت در سرزمین‌های اسلامی و از میان رفتن مشروعیت الهی خلیفه و پس از او سلطان، دو روی یک سکه بودند. در دوره میانه به تدریج از اقتدار عام خلیفه کاسته شد و در نواحی مختلف قدرت‌هایی سربرآوردند که ادعای استقلال داشتند و از اطاعت خلیفه سرباز می‌زدند. در شرایطی که وحدت اقلیمی از میان برود، وحدت فکری و سیاسی نیز به خطر می‌افتد. «محمد ارغون» این دوره را بیانگر تعدد و چندگانگی قومی، اجتماعی و فرهنگی میراث اسلامی می‌داند. (۱۳)

ویژگی اصلی این دوران، شکاف قومی در درون قلمرو خلافت بود که در نهایت به شکاف سیاسی و استقلال بسیاری از این مناطق انجامید. این استقلال نیازمند دانش و اندیشه‌های سیاسی جدید بود که بتواند در هم‌نشینی با خلافت یا در رقابت با آن به حیات خود تداوم بخشد. (۱۴)

## ۳. بی‌ثباتی، هرج و مرج و ناامنی

ویژگی عمومی تاریخ ایران در دوره‌های مختلف، نزاع دایمی و بی‌پایان برسر قدرت بوده است. (۱۵) این امر به معنای ناامنی و بی‌ثباتی دایمی و امکان‌ناپذیری امنیت می‌باشد. در درون دستگاه خلافت، برای رسیدن به مقام خلیفگی، همواره رقابتی دایمی و بسیار شدید وجود

داشت که از فقدان نظام جانشینی نشأت می‌گرفت. این رقابت‌ها، جنگ‌های درون خانوادگی گسترده‌ای را در جهان اسلام رقم می‌زد. (۱۶) گاه این جنگ‌ها با قتل خلیفه یا مدعی خلافت به پایان می‌رسید و یا جنگی همه‌گیر به وقوع می‌پیوست. با ورود امرای نظامی ترک به دربار خلفا، وضعیت هرج و مرج حادث‌تر شد؛ چراکه امرای نظامی ترک قدرتی داشتند که گاه خلیفه را ملعبه دست خود و تابع محض خویش قرار می‌دادند. با ظهور دولت‌های مستقل در ایران، هرج و مرج بغرنج‌تر شد و در روند تکاملی این وضعیت، خاندان‌های ترک‌تباری ظهور کردند که وضعیت عمومی جامعه ایرانی و اسلامی را متحول ساختند.

چنین وضعیت بغرنجی از لحاظ سیاسی و ساختار توزیع قدرت که بر هیچ اصل مشروع و پذیرفته‌شده‌ای استوار نبود، سرچشمه هرج و مرج و درگیری‌های دایمی به شمار می‌رفت که امکان برون‌رفتی از آن قابل تصور نمی‌نمود. بر این اساس یکی از نزاع‌های اصلی در اندیشه این دوران، پاسخ به این سؤال بود که ثبات تا چه حدی مطلوب است؟ و آیا می‌توان آن را به هر قیمتی بر ناامنی ترجیح داد و سلطان و خلیفه نامشروع را به انگیزه ایجاد ثبات و امنیت، مشروع تلقی کرد؟ شکل‌گیری مشروعیت استیلایی و مبتنی بر تغلب، محصول این کشمکش فکری و سیاسی بود. اندیشمندان به دنبال راهی برای ایجاد ثبات و امنیت بودند، ولی در این راه هرچه بیشتر می‌رفتند، به همان میزان از ایده‌های اسلام درباره سیاست دورتر می‌شدند. در واقع این سه موضوع کاملاً به هم وابسته‌اند؛ یعنی در شرایط فقدان مشروعیت و از میان رفتن وحدت و یکپارچگی سرزمینی و سیاسی، به صورت طبیعی زمینه برای هرج و مرج بیشتر می‌شود. در عین حال که هرج و مرج از شرایط معمول در خلافت، حکومت و قلمرو اسلامی در ادوار مختلف بوده است. جوهر اساسی این شرایط گفتمانی، عناصری مانند سلطه، زور و غلبه بود و هرچه زمان پیش‌تر می‌رفت این گفتمان از عدالت و اخلاق فاصله بیشتری می‌گرفت. در ادامه با توجه به حاکم‌شدن چنین گفتمانی و نقش اساسی مفهوم امنیت در پیدایش آن به ویژگی‌های امنیت و مفهوم آن در جامعه اسلامی می‌پردازیم.



### د. ویژگی‌های برداشت مسلمانان از مفهوم امنیت

به نظر می‌رسد که از لحاظ تاریخی و در دوران میانه، برداشت غالب از امنیت در اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان، دوری از هرج و مرج است و اندیشه سیاسی مسلمانان در این دوران به دلایل سیاسی و معرفتی، توانایی تعریف امنیت در مفهوم مثبت و ایجابی را پیدا نکرد و در حد همان مفهوم سلبی و منفی امنیت باقی ماند. در مفهوم ایجابی، امنیت به معنای برخورداری جامعه از کلیه شرایط لازم و ضروری برای زندگی باثبات و عادلانه است که در درون آن تلاش برای آبادانی و توسعه صورت می‌پذیرد؛ (۱۷) اما معنای سلبی امنیت همانا دوری از هرج و مرج است. با تأمل در بحث‌های موجود در اندیشه سیاسی اسلامی آن دوران، حداکثر مفهومی که از آن قابل استنتاج است؛ همان فقدان هرج و مرج می‌باشد که برای تحقق آن نیز هیچ راهی جز حضور سلطان مطلق قاهر متصور نبوده است.

در عین حال، این معنا از امنیت در اندیشه اسلامی دوران میانه، از جایگاه بسیار مهمی برخوردار بوده و تعیین‌کننده بسیاری از مباحث سیاسی است. برتری امنیت در مباحث سیاسی به حدی رسید که در نهایت، عدالت که عنصر اصلی اندیشه سیاسی اسلامی است، تحت الشعاع ایده غلبه رنگ باخت و به عنصر فرعی و حاشیه‌ای تبدیل شد.

در مورد این سؤال نیز که چرا اندیشه اسلامی نتوانست راهی برای برون رفت از بن‌بست هرج و مرج و یا حاکمیت اقتدار مطلقه پیدا کند؟ باید زمینه‌های جامعه‌شناختی و تاریخی را مورد توجه قرار داد. به بیان کاتوزیان:

«یکی از ویژگی‌های تاریخ ایران سیر دورانی حاکمیت استبداد، طغیان و آشوب عمومی، و به دنبال آن حاکمیت استبدادی است... شورش‌های عمومی نیز صرفاً حکومت را هدف می‌گرفت و نه نظام استبدادی را، زیرا هنوز جایگزینی برای آن متصور نبود. هرج و مرج نیز صرفاً به تشدید بی‌قانونی و افزایش نالایمی و پیش‌بینی‌ناپذیری منجر می‌شد. از این رو طولی نمی‌کشید که جامعه از نو در آرزوی نظم به انتظار می‌نشست و خواهان بازگشت حاکم مستبد دیگری می‌شد.» (۱۸)

این شرایط سیاسی و اجتماعی، برداشتی از امنیت را در جامعه حاکم کرد که به نوعی موجب تداوم منطق درونی حاکم بر آن می‌گردید و در واقع این بن‌بست را از لحاظ فکری و عینی تداوم می‌بخشید. بنابراین به بررسی مفهوم غالب از امنیت و ویژگی‌های اساسی آن می‌پردازیم.

### ۱. دولت محوری در برقراری امنیت

دولت محوری در وهله اول به معنای جدایی دولت و مردم است که در آن بر عنصر امنیت به معنای ضرورت حفظ دولت و حکومت تأکید می‌شود. در مقابل، وجود دولت نیز برای برقراری امنیت ضرورت دارد. بنابراین رابطه‌ای دوسویه بین بقای دولت و تأمین امنیت برقرار می‌شود. از سوی دیگر در اندیشه سیاسی دوران میانه دولت معنایی جز سلطان و اراده مطاع وی نداشت. در عموم اندیشه‌های آن دوره، محور قوام و نظم و آبادانی جامعه و محور حفظ و اجرای شریعت سلطان بود که لاجرم می‌بایست قدرتمند و شوکت‌مند باشد تا کسی توانایی لازم برای سرپیچی از وی و جرأت آن را نداشته باشد. در چنین تفکری، امنیت و فقدان آن غالباً با حضور قدرتمند یا حضور ضعیف و عدم حضور آن معنا یافته و در ارتباط است. در این راستا در عمل و نظر سیاسی مسلمانان و اندیشمندان مسلمان، سلطان به دلیل جایگاهش در برقراری امنیت، یعنی اساسی‌ترین نیاز جامعه، به کانون اصلی تبدیل شد و اساس تمام نوشته‌ها سلطان و جایگاه او بود. در عین حال، اتفاق عجیب‌تر این بود که در متون مذکور زمانی که از امنیت بحث می‌شد؛ در واقع امنیت سلطان مدنظر قرار داشت و در مقابل، مراد از عدالت، رعیت در رفتار درست با حکومت بود و رفتار درست نیز با تبعیت محض از سلطان معنا می‌یافت؛ چراکه هرگونه چون‌وچرایی به معنای هرج و مرج و زمینه‌سازی برای هرج و مرج قلمداد می‌شد.

اندیشه سیاسی در این دوره در واقع، برای فرار از شر همگانی خود را اسیر شر یک نفر می‌ساخت و در عین حال به سلطان اقتدار ویژه‌ای می‌بخشید.

احساس نیاز به امنیت و دامن‌زدن به این نیاز به طور دائمی، به مزایا و اقتدار در دست سلطان می‌انجامید و هرگونه خللی در اقتدار سلطان و یا تقسیم و تجزیه آن به منزله خلل در نظم و امنیت بود. (۱۹)

در این راستا، سلطان می‌بایست پرهیت بوده و بتواند با تکیه بر قوه قاهره، نظم و امنیت را برقرار سازد. «ابن طقطقی» در کتاب خود با عنوان تاریخ الفخری، این موضوع را به این صورت مطرح کرده است و ظاهراً هیچ گزینه دیگری جز پادشاه پرهیت با قدرت مطلقه و متکی بر قوه قاهره در ذهنیت مسلمانان جای نداشته است:

«در باره پادشاه قدرتمند و ستم‌پیشه و پادشاه میانه‌رو و ضعیف اختلاف نموده‌اند و سرانجام پادشاه قدرتمند ستمکار را برتر شمرده‌اند. به این دلیل که پادشاه نیرومند ستمکار از حرص و آز رعیت جلوگیری می‌کند. در این صورت رعیتش به منزله کسی است که از شر گروهی در امان، ولی به شر یک نفر گرفتار است...»

و اما پادشاه میانه‌رو و ضعیف رعیت خود را به حال خود می‌گذارد... و در حقیقت به منزله کسی است که از شر یک نفر در امان، ولی به شر گروهی گرفتار است. (۲۰)

ایده اصلی در دوره میانه نظم مبتنی بر قدرت، زور و غلبه بود و اندیشمندان مسلمان برای تحقق چنین قدرت مطلقه‌ای، نهادهای خاصی را طراحی کردند تا سلطان را از خطر عموم دور نگه دارد؛ که در واقع عامل مهمی در جدایی بین دولت و مردم بوده است. برای رسیدن به این هدف می‌بایست مفاهیم و سازوکارهایی طراحی می‌شد که هیبت سلطانی را حفظ کند. در این راستا، اقدامات چندری رایج گردید که از جمله تفکیک میان هیأت خصوصی و هیأت عمومی سلطان بود. برای این منظور اخلاق خصوصی و ناشایستگی‌های وی از عموم پنهان نگه داشته می‌شد تا هیبت او در دل رعیت از میان نرود؛ چراکه آنان هیبت سلطان را اساس حفظ ملک و حیثیت آن می‌دانستند. (۲۱) البته اینکه هیبت سلطانی و قوه قهریه تا چه حدی می‌توانست به حفظ امنیت منتهی شود، چندان عنایتی نمی‌شد و اساساً چنانکه گفته شد، هدف اصلی نبود.

اصل بر این بود که به هر حال برای تأمین امنیت، گزینه دیگری جز وجود سلطان قاهر متصور نبود.

البته سلطان هیچ مبنای مشروعیتی جز زور نداشت و در واقع اطلاق عنوان سلطان به حاکمانی که از این طریق به قدرت می‌رسیدند، معنادار بود؛ چرا که سلطان در اصطلاح سیاسی این دوران، به کسی اطلاق می‌شد که به حکم شوکت و قوت لشکر (۲۲) بر مسلمانان مستولی باشد. این برداشت به معنای بدبینی شدید به رعیت بود که بر اساس آن، فقط سلطان می‌تواند مهارکننده زیاده‌خواهی و آزمندی رعیت باشد. در واقع اصل قدرت برای بقا به خوبی در این منطبق دیده می‌شود و در عین حال اصل هم بر بقای دولت است. به همین دلیل چندان از حقوق رعیت بحثی به میان نمی‌آید و هرچه هست، حقوق سلطان است. البته این موضوع به قول محمد سعید عشاوی به زمان‌های قبل‌تر بازمی‌گردد. به نظر وی با گذشت یک نسل از رحلت پیامبر، حقوق و اختیارات خلیفه موضوع اصلی حقوق عمومی اسلامی قرار گرفت و حقوق حکومت‌شوندگان به کلی فراموش شد یا فقط رسمیتی نظری بدون هر قدرت عملی یافت. (۲۳)

## ۲. تناقض‌های درونی برداشت غالب از امنیت

اندیشه دورهٔ میانه در باب امنیت و نقش سلطان واجد نوعی تناقض و بن‌بست اساسی بود. تناقض اساسی در پذیرش تغلب به عنوان مبنای مشروعیت، چهره می‌نمود. تناقض این بود که برای حفظ امنیت و جلوگیری از هرج و مرج، شکل‌گیری خشونت‌بار هر نظام سیاسی توجیه می‌شد؛ ولی خود این توجیه‌گری راه دیگران را برای تصرف قدرت از طریق زور و شمشیر هموار می‌کرد و این خود عامل ناامنی‌های مداوم بود. این وضعیت، زمینه‌های هرج و مرج و ناامنی دایمی را در بطن خود داشت، چرا که اساس هرگونه مشروعیتی زور بود و هر نظام حاکم فقط تا زمانی مشروع قلمداد می‌شد که بتواند قدرت فائقهٔ خود را حفظ کند. در غیر این صورت، فرد بعدی به حکم شوکت و قدرت بیشتر حکومت را قبضه می‌کرد و به همین میزان مشروع بود. این امر معنایی جز جواز جنگ دایمی برای قدرت و بروز ناامنی دایمی در جامعه نداشت.

در واقع زمانی که زور، منشاء قدرت و اقتدار مشروع تلقی شود؛ هر کس به اندازه زور و قدرت خود می‌تواند بخشی از سرزمین مسلمانان را تحت سلطه درآورد و سلطه او بنا به ضرورت مشروع می‌گردد. این منطق، در اساس منشاء تباهی، ناامنی و ناستواری است؛ چرا که به پایداری و ثبات سیاسی نمی‌انجامد.

این در حالی است که ایده‌های اسلام در باب سیاست و اجتماع به چنین جمع‌بندی منتهی نمی‌شود و فراتر از این حتی در واقعیت نیز سلطان قاهر، کمتر عامل ایجاد نظم، ثبات و امنیت بود؛ زیرا ناامنی، ستیز و جنگ دایمی در کانون‌های مختلف قدرت مانع از شکل‌گیری نظم سیاسی پایدار و ماندگار شده و عملاً آبادانی و عمران را غیرممکن می‌سازد.

این وضعیت، موجب شد که در عمل چندان به مفهوم مصلحت عمومی پرداخته نشود. در شریعت‌نامه‌ها، نظریه‌ای منسجم و نظام‌یافته از عدالت وجود نداشت و عدالت در تحلیل نهایی، یکی از صفت‌های امام و قاضی شمرده می‌شد. از نظر ماوردی اگر صفاتی چون درستی سخن، عمل نکردن به فعل حرام و پرهیز از گناه در یک فرد در حد کمال جمع شود، به معنای عادل بودن آن فرد می‌باشد؛ (۲۴) ولی زمانی که قدرت مطلقه در دست یک فرد قرار گیرد و هیچ مانع و موازنه‌ای در کار نباشد و همچنین هیچ داوری هم بر رفتار وی نظارت نداشته باشد؛ عمل به عدالت امکان‌ناپذیر می‌شود. به ویژه اگر سلطان فردی باشد که به حکم شوکت و قدرت فردی بر مسند حکومت نشسته باشد. حتی در برخی نوشته‌های اندیشمندان این دوره اگر عدالت مخل شوکت سلطانی باشد، می‌تواند ساقط شود. ابن‌ارزق در این باره می‌نویسد:

«عدالت سلطان از مکمل‌های اوصاف اوست و هرگاه تلاش در حفظ این

اوصاف موجب انحلال بر اصل وجود سلطان شود، اعتبار آنها ساقط می‌شود.» (۲۵)

در حالی که سیاست و حکومتی که بر اساس عادلانه استوار نباشد، نه تأمین‌کننده امنیت است و نه می‌تواند خود را حفظ کند؛ بلکه خود عامل اساسی ناامنی می‌شود. چنین سیستمی ذاتاً ناامن‌کننده است. تأکید متون دینی همچون قرآن، نهج‌البلاغه و سنت نبوی و علوی بر عدالت از همین روست.

حکومتی که بر مبنای عادلانه و مشروع استوار نباشد و صرفاً تأمین امنیت توجیه‌گر آن باشد، نمی‌تواند در عمل سیاسی عدالت را رعایت کند و این آغاز ناامنی است. به عبارت دیگر،

حکومتی که برای رسیدن به قدرت اصول عدالت را زیر پا بگذارد، به هیچ عنوان نمی‌تواند در عمل به عدالت پای‌بند باشد. شاید یکی از علل اصلی این وضعیت، بروز ناامنی‌های دایمی و متعدد در جامعه اسلامی در مقاطع مختلف تاریخی است که هم باعث شکل‌گیری این مفهوم و هم باعث تنومندشدن آن در اندیشه سیاسی اهل سنت گردید. (۲۶) تاریخ جهان اسلام این فرض را تأیید می‌کند که چنین نظامی در اساس عامل ناامنی است و نه امنیت. این تاریخ، در واقع تاریخ هرج‌ومرج‌ها، جنگ‌های داخلی و بحران‌های ناشی از انتقال قدرت سیاسی بوده است. هیچ‌یک از حکومت‌ها بر مبنایی عادلانه استوار نبودند و از این‌رو هیچ حکومتی نه خود امنیت داشت و نه قهراً می‌توانست تأمین‌کننده امنیت باشد. در ادامه برای بررسی عینی‌تر حاکمیت چنین گفتمانی بر فضای اندیشه سیاسی مسلمانان آثار چند اندیشمند برجسته و اثرگذار جهان اسلام را بررسی می‌کنیم.

## ۲-۱. غزالی

غزالی از نمایندگان برجسته اندیشه سیاسی در جهان اسلام است که هم شریعت‌نامه نویسی کرد و هم به سیاست‌نامه‌نویسی پرداخت. در عین حال که به شدت با فلسفه و فلاسفه درافتاد. (۲۷) غزالی اندیشمند آرمانخواهی بود، اما واقع‌بینی سیاسی وی موجب رنگ‌باختن آرمان‌خواهی‌اش شد. او با تقسیم انواع سیاست به سیاست انبیا، سیاست خلفا، ملوک و امرا، سیاست علما و سیاست وعاظ، نوع اول سیاست را با خاتمیت، تمام‌شده می‌داند و سیاست علما را محدود به باطن خواص می‌گرداند و در نهایت آنچه می‌ماند پذیرش سیاست خلفا، سلاطین و ملوک است. انگیزه اصلی غزالی از این تلقی، تأمین امنیت بود که در فقرات مهمی به آن پرداخته است.

غزالی، سلطه سیاسی را لازمه نظم و امنیت می‌داند. از دید وی این سلطه محقق نمی‌شود مگر با وجود سلطان قاهر و باهیتی که ترس از او رعیت را از تعدی باز دارد و با تکیه بر قوه قاهره، نظم و امنیت عمومی را برقرار ساخته و به اجرای احکام شریعت پردازد. شوکت در اندیشه غزالی جایگاه بسیار مهمی دارد؛ به حدی که وی شوکت صرف را برای انعقاد سلطنت کافی می‌داند و این به معنای سقوط سایر شرایط است. غزالی تأکید می‌کند که حکم او در

سقوط اجتهاد هرگز مخالف مقتضای دلیل امامت نیست و هرگاه کسی که منفک از رتبه اجتهاد است، با زور و شوکت قدرت سیاسی را به عهده گیرد و قلب‌های مردم به او متمایل گردد، استمرار بر امامت او واجب خواهد بود. غزالی این اسقاط شرایط را به حکم ضرورت و الزام زمانه توجیه می‌کند. با این حال، برای توجیه بیشتر به دامن همان اندیشه‌آشنای امنیت و حفظ دیانت متوسل می‌شود. وی در کتاب اقتصاد فی الاعتقاد می‌نویسد:

«دنیا و امنیت نفوس انتظام نمی‌یابد مگر به وجود یک سلطان مطاع و شاهد این معنا اوقات فتنه‌ها به هنگام مرگ پادشاهان و امامان است که اگر دوام یابد و سلطان مطاع دیگری نصب نگردد، هرج و مرج دوام می‌یابد و شمشیر در همه جا حاکم و قحطی فراگیر می‌شود و در آن صورت کسانی که غالب هستند به ثروت می‌رسند و در این شرایط کسی اگر زنده بماند فرصتی برای عبادت و علم اندوزی پیدا نمی‌کند و اکثریت تحت ستم شمشیرها هلاک می‌شوند و از همین رو گفته شده است که دین و سلطان توأمان هستند و یا دین اساس و سلطان نگهبان است و هرچه برای آن اساسی نباشد، مه‌دوم است و هرچه برای آن نگهبان نباشد، ضایع می‌شود.»

وی در ادامه تأکید می‌کند که:

«فی‌الجمله عاقل در این معنا تردید نمی‌کند که خلق با این اختلاف در طبقاتشان و اختلاف درخواست‌ها و آرزوهایشان و نیز تفاوت در مواضع آنها، اگر به حال خود گذاشته شوند و نظر پذیرفته‌شده‌ای نباشد که اختلافاتشان را جمع کند، تا آخرین نفرشان از بین خواهند رفت و این دردی است که هیچ علاجی ندارد جز سلطان قاهر و مطاع که اختلافات را از میان بردارد. پس آشکار شد که سلطان ضروری است در سامان‌بخشیدن به دنیا و سامان دنیا لازم است برای سامان دین و سامان دین در رسیدن به سعادت اخروی که این به یقین مقصود انبیاء است، بنابراین واجب‌بودن امام از ضروریات شرع است که به هیچ عنوان نمی‌توان آن را فرو نهاد.» (۲۸)

تمامی موارد فوق را غزالی به شوکت و هیبت سلطان منوط کرده است، چراکه مردم بدون ترس از سلطان هرگز در راه درست گام نمی‌زنند و سلطان ضعیف هم نمی‌تواند تأمین‌کننده امنیت باشد:

«پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند و باسیاست بود. زیرا سلطان خلیفه خدای است، هیبت او چنان باید که چون رعیت او را دور بینند، نیارند برخاستن، و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید، زیرا که این خلاق امروزین نه چون خلاق پیشین‌اند که زمانه بی شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمتان است. و نعوذبالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت باشد، بی‌شک ویرانی جهانی بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد، و جور سلطان فی‌المثل، صد سال چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر و چون رعیت ستمکاره شوند، ایزد تعالی بر ایشان سلطان قاهر گمارد.» (۲۹)

از نظر غزالی دوران وی، دورانی است که نیازمند سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و اعتبار کافی خلق بلکه بیعت با شخص واحد و سلطان ذی شوکت است. در واقع غزالی از این منظر به حدی می‌رسد که حتی خلیفه واقعی را کسی می‌داند که صاحب شوکت باشد. به نظر وی تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی، از جمله نظم در جامعه می‌شود. زیرا ولایت در شرایط کنونی دایرمدار شوکت و غلبه است. غزالی تصریح می‌کند که ولایت، اکنون جز به تبع شوکت نیست و بنابراین چنانچه صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود و هر که مستقل باشد به شوکت، و مطیع خلیفه بود در اصل خطبه و سکه، او سلطان نافذ حکم است. (۳۰)

غزالی در فقرة فوق شوکت را معیار مشروعیت سلطان و بیعت صاحب شوکت با خلیفه را مبنای مشروعیت خلیفه می‌گیرد. در واقع، قدرت در دست سلطانی است که خطبه را به نام خلیفه عباسی ایراد می‌کند. در عین حال غزالی تمام این موارد را نیز به سعادت انسان معطوف



می‌کند. از نظر وی قدرت و سلطان بی‌گمان لازمه نظم دنیاست و نظم نیز ضروری در حفظ دین و حفظ دین ضروری در نیل به سعادت است که همان مقصود انبیاست. (۳۱)

در چنین فضای فکری بود که غزالی توانست از معاویه تجلیل کند و سبّ یزید بن معاویه را جایز نداند. (۳۲) این در حالی است که به ابوعلی سینا می‌تاخت و تحصیل فلسفه را تزییع عمر بر می‌شمارد. در واقع دفاع از معاویه به این دلیل ساده بود که او در دوران خود نظم را به جامعه اسلامی بازگردانده بود. غزالی بسیاری از این اندیشه‌ها را در فضای واقع‌نگری سیاسی مطرح کرد ولی به نظر می‌رسد نتوانست این واقع‌نگری را با سعادت که موضوع محوری اندیشه اوست، پیوند زند. نکته مهم‌تر قوت و تأثیرگذاری اندیشه اوست؛ به گونه‌ای که پس از وی اغلب اندیشمندان مسلمان بدون هرگونه تأمل، آنها را عیناً تکرار کرده و غرض از حکومت را جلوگیری از هرج و مرج دانستند.

بررسی نسبت ایده‌های فوق در باب حکومت با نگرش غزالی در خصوص علوم و معارف حایز نکات بسیار مهمی است. او در بین معارف بشری به شدت با فلسفه مخالف بود و فیلسوفان را عامل بطلان اعتقادات مردم دانسته و آنان را به تناقض‌گویی متهم می‌کرد. غزالی تلاش فراوانی کرد تا فلسفه و هر گونه تفکر عقلانی را کفرآمیز نشان دهد و در عین حال در این راه قایل به جواز پرسش در بسیاری از امور نبود و پی‌گیری این امور را آغاز ضلالت عوام و توده مردم تلقی می‌کرد. به نظر وی «وقتی عوام از این معانی بپرسند، راندن و منع کردن و حتی زدنشان به تازیانه واجب است. چنانکه عمر در باره هرکس که از آیات متشابه می‌پرسید، چنین می‌کرد.» (۳۳) غزالی چنین منطقی را وارد عالم سیاست نیز کرد و فقرات نقل‌شده از وی به گونه‌ای است که گویی هیچ تردیدی در مطالب وی وجود ندارد. چنانکه در پایان یکی از فقرات قبلی عبارت عربی «فاعلم ذلک» را به کار می‌برد که به معنای خودداری از سؤال و جواب بیشتر است و در جایی می‌آید که در آن اعتقاد یقینی وجود داشته باشد. در واقع می‌توان گفت ضدیت با فلسفه و چنین طرز فکری در عالم سیاست دو روی یک سکه‌اند و بسیاری از آثار متقدمان اندیشه اسلامی در باب سیاست و امور اجتماعی، چیزی جز تکرار نصایح کهنه و مکرر از یک سو و دعوت مردم به طاعت و صبر از زاویه دیگر نیست و این امر

ریشه در چنین بینش و نگرشی به عالم سیاست و حکومت داشت و مانع از هرگونه اندیشه برای برون‌رفت از این وضعیت می‌شد.

در عین حال غزالی از تناقض‌گویی‌های جدی برحذر نیست. او در المنقذ من الضلال، در باره آنچه فیلسوفان در باب سیاست نوشته‌اند، می‌نویسد:

«و اما همه سخنان آنها (فیلسوفان) در آن باب به نکته سنجی‌های مصلحت‌آمیز

در باره امور دنیوی و شیوه حکومت سلطانی برمی‌گردد که همه آنها را از کتب

نازل شده بر پیامبران و از حکمت‌های ماثوره انبیاء پیشین اقتباس کرده‌اند.» (۳۴)

سؤال این است که اگر فلاسفه، گفته‌های‌شان را تمام و کمال از انبیا و کتب الهی پیشین گرفته‌اند، پس چگونه از سوی غزالی به کفر متهم می‌شوند؟

مقصود از این تأکیدات معرفتی، تبیین نسبت فکر غزالی در باره علوم و معارف بشری و برداشت وی از چگونگی سامان‌دادن به نظام سیاسی جامعه است. غزالی در عین حال این موضوع را برحسب ضرورت زمانه نیز مورد توجه قرار داده که توجیه وی در نهایت به اسقاط تمام شرایط خلیفه از جمله مهم‌ترین آنها یعنی عدالت می‌انجامد.

## ۲-۲. ابن ولید طروشی

در میان اندیشمندان دوره میانه، اندیشه‌های ابن ولید طروشی بسیار با اندیشه‌های هابز در باره وضع طبیعی سنخیت دارد. وی در اصل، اساس و وظیفه اصلی حکومت را تأمین امنیت می‌داند. ابن طروشی هم چون هابز نقطه عزیمت اندیشه خود را طبع زیاده‌خواه و سرشت حریص انسان قرار می‌دهد که کنترل آن جز از طریق حکومت قاهره که سلطان در قلب و کانون آن قرار دارد، امکان‌پذیر نیست. وی نیز همچون هابز که لویاتان خود را خداوند میرایی در روی زمین فرض می‌کند، وجود سلطان در زمین را به سان وجود خداوند در آسمان برای نظم و امنیت در عالم، ضروری می‌داند. طروشی عقیده دارد که خداوند، فطرت انسان‌ها را بر فزون‌خواهی و عدم انصاف سرشته و آنان بدون سلطان چون ماهیان دریا هستند که بزرگشان، کوچکشان را می‌بلعد و اگر سلطان قاهری نداشته باشند، امورشان سامان نمی‌گیرد و معاش آنان استوار نمی‌گردد و زندگی‌شان گوارا نمی‌شود. به نظر طروشی از جمله حکمت‌های

خداوند در اقامه سلطان این است که سلطان از حجت‌های خداوند و از علایم توحید اوست. بنابراین از نظر طرطوشی چنین سلطانی نباید هیچ شریکی در قدرت داشته باشد؛ چرا که به معنای اختلال در وظایف اوست. (۳۵) طرطوشی مشارکت در امر سلطان را موجب معطلی وظایف مربوط به حکومت می‌دانست و بر آن بود که چون خداوند واحد است، سلطان هم باید واحد باشد. وی با نقل حدیثی از امام علی<sup>(ع)</sup>، این ایده را به ایشان مستند می‌سازد:

«دو امر بزرگ است که یکی جز به یک تن و دیگری جز به مشارکت اصلاح نشود: ملک و رأی. همچنان که ملک با مشارکت استوار نگردد، رأی نیز به یک تن درست نشود.» (۳۶)

## ۳-۲. خواجه نظام‌الملک

در دوره سلجوقیان گام‌های بزرگی در تدوین نظریه سلطنت که شالوده آن حفظ نظم و امنیت در سایه اقتدار مطلق است، برداشته شد و خواجه نظام‌الملک و امام محمد غزالی، هریک با اسلوب خاص خود به تدوین این نظریه پرداختند. کارویژه اصلی این نظریه‌ها که تحت عنوان سیاست‌نامه از آنها یاد می‌شود، توجیه قدرت مطلقه بوده است. پیوند تعیین‌کننده میان اقتدار و نظم، زیربنای اندیشه خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه است. خواجه نظام‌الملک در این راستا، پادشاهی را بر عدالت استوار می‌دارد؛ عدالتی که اساس آن نظم است و نظم در بین رعایا به معنای تبعیت محض از حاکم می‌باشد. بنابراین از نظر خواجه، عدالت یعنی تبعیت از حاکم خودکامه که هدف نهایی آن تأمین نظم و امنیت است. هرچند که خواجه حاکم خودکامه را به فره ایزدی مزین می‌کند و حفظ دین را از وظایف اصلی او برمی‌شمارد، ولی منطق اصلی آن همانا ثبات مبتنی بر تبعیت است و دین هم در واقع در خدمت بقای اقتدار و نظم قرار می‌گیرد. خواجه در نظام فکری خود از اندیشه‌های ایران باستان نیز متأثر است؛ چرا که حفظ نظم اجتماعی در آئین‌های ایرانی به مثابه حفظ قوانین آسمانی بود. خواجه نظام‌الملک شورش و نابسامانی اجتماعی و درهم ریختن نظم را نه به دلیل بیداد حاکم، بلکه ناشی از عصیان مردم بر خداوند می‌داند:

«پادشاهی نیک از میان برود، شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید و هرکه را دست قوی‌تر، هرچه خواهد می‌کند تا آن گناهکاران همه اندر میان آن فتنه‌ها و خونریزی‌ها هلاک گردند. و از جهت شومی این گناهکاران، بسیاری از بی‌گناهان در آن فتنه‌ها هلاک شوند.» (۳۷)

بر همین اساس بود که خواجه سلطان را حافظ دین و آیین می‌دانست و چنانکه گفته شد، این ویژگی از مهم‌ترین مؤلفه‌های امنیت بوده است.

این اندیشه که سلطان، حافظ دین و آیین می‌باشد، اندیشه‌ای قدیمی در ایران باستان بوده و در اندیشه‌های سلطنت دوره میانه بازتاب می‌یافت که در آن امنیت دین و آیین به امنیت سلطان پیوند می‌خورد. هرگونه اختلال و اضطرابی در سلطنت، اختلال در دین را در پی داشت و هرگونه اختلال در مملکت که متعاقب شکسته شدن هیبت شاه بود، می‌توانست اساس دین و ملت را از میان بردارد. به بیان خواجه نظام‌الملک:

«... پادشاه و دین همچون دو برادرند. هرگاه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند. هرگاه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند...» (۳۸)

این نظم عادلانه منشاء ثبات و امنیت و جلوگیری از خروج بددینان و خوارج و بروز ناامنی به حساب می‌آمد به گونه‌ای که رابطه‌ای دوطرفه بین پادشاه و رعیت وجود داشت. خواجه نقش پادشاه را اینگونه توصیف می‌کند:

«خدای عز و جل، پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان زبردست او باشند و بزرگی از او دارند... جز آن نکنند که مثال یافته‌اند.» (۳۹)

این رابطه عین عدالت و نظم اجتماعی، و امنیت و ثبات نتیجه این اقتدار مطلق و مشروع قلمداد می‌شد. در این راستا ستمکاری رعیت به معنای عدم تبعیت از پادشاه و موجب از میان رفتن ثبات و امنیت بود. هرچند که ستمکاری سلطان به وقت نیاز ضرورت داشت و مایه افزایش اقتدار و در نتیجه امنیت و ثبات به شمار می‌رفت. (۴۰)

## نتیجه‌گیری

اندیشه اسلامی دوره میانه چه از نوع سیاست‌نامه و چه از نوع شریعت‌نامه با هدف نظم، اقتداری مطلق به سلطان می‌بخشید و هیچ گزینه دیگری برای رسیدن به امنیت و اجتناب از هرج و مرج جز اقتدار خودکامه سلطان نمی‌دید. این منطق در عین واقع‌بینی، دور از واقع‌گرایی بوده است. این برداشت از ثبات و امنیت به طرز شگفت‌انگیزی زمینه‌ساز ناامنی است و تناقض اصلی آن نیز در همین موضوع است. در دوران میانه هیچ راه دیگری جز توسل به شمشیر برای سهیم‌شدن در قدرت وجود نداشت. در عین حال همواره بر حفظ یکپارچگی و لزوم تبعیت از سلطان و خلیفه تأکید می‌شد و در همان حال، هر کس به قدرت می‌رسید به همان میزان خلیفه و سلطان حاکم مشروعیت داشت؛ چرا که برای حفظ امنیت و ثبات و جلوگیری از هرج و مرج، تبعیت از این فرد ضروری می‌نمود. این منطق هرگز به ثبات و امنیت نمی‌رسد، چراکه در درون خود بذر ناامنی و هرج و مرج را ایجاد کرده است. جالب است که در دوره میانه، این مسأله با هدف حفظ اجتماع و یکپارچگی مسلمانان مطرح می‌شده است. این جماعه در این باره می‌نویسد:

«... اطاعت از چنین سلطانی (سلطان استیلابی) به لحاظ یکپارچگی و اجتماع کلمه مسلمانان واجب است و هرگاه امامت به وسیله شوکت و غلبه برای کسی منعقد شود و سپس سلطان دیگری به قهر و نیروی نظامی قیام نماید و او را سرکوب نماید، اولی عزل شده و دومی امام می‌شود و علت این امر نیز همان مصلحت پیش‌گفته مسلمانان و جمع کلمه آنان است.» (۴۱)

بدیهی است که منطق فوق عامل اصلی عدم یکپارچگی و ثبات است. چرا که معیار مشروعیت در آن فقط قدرت است که برحسب اتفاق در آن دوران، زمینه‌های دست به دست شدن آن به طور مداوم وجود داشت.

حفظ دین به عنوان یکی از وجوه مهم امنیت در اندیشه این دوره نیز به طور عمده جنبه توجیه‌گرانه داشت. سلطان کسی بود که برخلاف قوانین و اصول و نصوص دینی به قدرت دست می‌یافت؛ ولی اندیشمندان مسلمان او را از این نظر که حافظ دین بود، مشروع و لازم‌الاتباع مطلق قلمداد می‌کردند. تناقض اصلی در همین بود که اصل وجود سلطان غیردینی

در اندیشه دوره میانه اساس حفظ دین قلمداد می‌شد. در اینجا نیز ظاهرگرایی در شریعت، عامل مهمی در شکاف میان عمل و اندیشه دینی اسلامی بود. عموم خلفا و سلاطین، خود را حافظان دین و آئین می‌دانستند و عموم شریعت‌نامه‌نویسان نیز آنان را اینگونه معرفی می‌کردند. در عین حال به دلیل درک سطحی آنها از دین و شریعت، در عمل توجهی به حقیقت دین نداشتند. منطق فوق قابل تعمیم به بحث صیانت از نفس می‌باشد که از اجزای اصلی امنیت در اندیشه دوره میانه است. اساساً چنین سلطان خودکامه‌ای چگونه می‌توانست حافظ نفوس باشد و از تعدی به رعایا جلوگیری کند؟ حال آنکه خودکامگی وی مهمترین عامل تهدید نفوس و رعایا بود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## یادداشت‌ها

۱. عابد الجابری، محمد، *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، نشر یادآوران، ۱۳۷۹، ص ۹۳.
۲. براساس یکی از این تصاویر در دوران جاهلیت نوعی میراث فکری به چشم می‌خورد که اندیشه‌ای بویا و تحرک را در این دوران ایجاد کرده است. نک. همانجا، ص ۹۴.
۳. در این باره ر.ک: حقیقت، سید صادق، «طبقه‌بندی دانش سیاسی در جهان اسلام با تأکید بر دوره میانه» *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۲۷، زمستان ۸۳.
۴. نک. طباطبایی، جواد، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۱.
۵. ر.ک: لمپتن، آن، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۶. برای بررسی شرایط سیاسی - اجتماعی حاکم بر آن دوره ر.ک: همان.
۷. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین نگابادی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
۸. قادری، حاتم، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، انتشارات سمت، ۱۳۷۸، صص ۱۰۱ - ۱۲۰.
۹. ر.ک: همان. انتشارات سمت، ۱۳۷۸، البته در مورد مشروعیت حکومت حضرت علی(ع) باید اضافه کرد که از منظر شیعی حکومت ایشان متکی بر نص الهی و نصب پیامبر اکرم(ص) می‌باشد.
۱۰. فیرحی، داوود، *قدرت، دانش و مشروعیت*، تهران، نشر نی، چاپ ۱۳۸۳، ص ۱۸۶.
۱۱. *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۳۸۷.
۱۲. اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲.
۱۳. *قدرت، دانش و مشروعیت*، پیشین، ص ۲۸.
۱۴. ر.ک: *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، پیشین، ص ۱۰۲.
۱۵. این موضوع را بیش از هر کس محمدعلی کاتوزیان در آثار مختلف مورد بررسی قرار داده است. برای مثال ر.ک: کاتوزیان، محمدعلی، *تضاد دولت و ملت، نظریه سیاست و حکومت در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۱۶. آن لمپتون نمونه‌های زیادی از این درگیری‌های خانوادگی ارائه می‌دهد. نک. *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، پیشین، ص ۲۴۸.

۱۷. برای بررسی مفاهیم سلبی و ایجابی امنیت، ر.ک: افتخاری، اصغر، (گردآوری و ترجمه). *مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱.
۱۸. *تضاد دولت و ملت*، پیشین.
۱۹. ابن طقطقی، *تاریخ فخری*، ترجمه محمدوحید گلپایگانی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ص ۸۹.
۲۰. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، پیشین، ص ۲۰۶.
۲۱. همانجا، ص ۲۱۳.
۲۲. همانجا، ص ۲۰۲.
۲۳. عسماوی، محمد سعید، *اسلام گرایی یا اسلام*، ترجمه امیر رضایی، تهران، نشر قصیده سرا، ۱۳۸۱، ص ۹.
۲۴. طباطبایی، جواد، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۵۹.
۲۵. بن الرزق، ابن عبدالله، *بداييع السلك في طبایع الملک*، صص ۷۱-۷۲. به نقل از قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، پیشین ص ۲۸.
۲۶. ر.ک: *اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران*، پیشین، فصول اول تا سوم.
۲۷. ر.ک: ابوحامد غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلی، تهران، انتشارات جام، ۱۳۸۲، صص ۱۸-۲۲.
۲۸. امام غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، قاهره، مکتب الخیری، ۱۹۷۲، ص ۱۹۹.
۲۹. امام غزالی، محمد، *نصيحه الملوک*، تصحیح و مقدمه جلال الدین حمایی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱-۱۳۶۶، صص ۱۳۱-۱۳۶.
۳۰. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، ترجمه محمد مؤیدالدین مجد خوارزمی، ج ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴.
۳۱. *الاقتصاد فی الاعتقاد*، پیشین، ص ۱۹۸-۱۹۹.
۳۲. امام غزالی، محمد، *مکاتیب فارسی*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، بی نا، ۱۳۳۳.
۳۳. *تهافت الفلاسفه*، پیشین، ص ۳۱.
۳۴. امام غزالی، محمد، *شک و شناخت (ترجمه المتقد من الضلال)*، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۲۸.
۳۵. الطرطوشی، محمدبن ولید، *سراج الملوک*، تحقیق جعفر البیانی، لندن، ۱۹۹۰.
۳۶. همانجا.
۳۷. خواجه نظام الملک، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، صص ۱۴-۱۳.
۳۸. همانجا، ص ۷-۷۱.



۳۹. همانجا، ص ۶ - ۲۲۵

۴۰. همانجا، ص ۱۳۹.

۴۱. محمدبن جماعه، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، به نقل از قدرت، *دانش و مشروعیت در اسلام*،

پیشین، ص ۲۰۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی