

فصلنامه تاریخ اسلام
سال نهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، شماره مسلسل ۳۵-۳۶

زمینه‌های تاریخی نگارش «الاحکام السلطانیه» از سوی ابن فرّاء

نبی‌الله باقری‌زاد گنجی*

حسین بن فرّاء معروف به ابویعلی، از اساتید مکتب حنبلی در بغداد در اواخر خلافت القادر و القائم بود. پدر ابن فرّاء حنفی مذهب بود، اما بعد از مرگ پدرش تحت هدایت فقه حنبلی تربیت یافت و به این مذهب گروید. در زمان ابن فرّاء، آل بویه بر بغداد تسلط داشت و حتی القادر تنها با کوشش بهاءالدوله بویهی به خلافت رسید. در این دوره موقعیت و جایگاه خلافت به سبب تسلط آل بویه بر بغداد متزلزل شده بود، اما در زمان القادر و القائم اندکی بهبود یافت. شاید به همین علت القادر تصمیم گرفت تا با دعوت از برجستگان مذاهب فقهی اهل سنت، آنان را به تدوین فقه تشویق کند. از طرفی نهاد خلافت در رویارویی با نهاد سلطنت ضعیف شد. در چنین شرایطی ابن فرّاء کتابی در باره حکومت و تقویت خلافت نوشت. او در این کتاب سعی کرد نظریاتی در باره خلافت، وزارت و امامت ارائه کند و رابطه نهادهای وزارت و امارت را با خلافت خاطر نشان سازد تا شاید از این طریق بتواند نهاد خلافت را تقویت کند.

واژه‌های کلیدی: ابن فرّاء، ماوردی، امامت، خلافت.

* کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تربیت معلم تهران

مقدمه

محمد بن حسین بن خلف بن احمد معروف به قاضی ابویعلی، از اساتید مکتب حنبلی^۱ در بغداد بود. او در اواخر خلافت القادر و دوره خلافت القائم زندگی می‌کرد. ابن فرّاء در محرم ۳۸۰ ق. به دنیا آمد و در رمضان ۴۵۸ ق. از دنیا رفت. پسرش ابوالقاسم عبدالله در جامع منصوریه بر او نماز خواند و او را در مقبره احمد بن حنبل دفن کردند.^۲ پدر ابن فرّاء حنفی مذهب بود و وظیفه سر دفتری را برعهده داشت؛ وی از پذیرش منصب قاضی القضاتی که المطیع لامرالله، خلیفه عباسی، و امیر معزالدوله دیلمی به او پیشنهاد کردند، خودداری کرد، ابن فرّاء بعد از فوت پدر، تحت تعلیم ابن حامد، از بزرگان فقه حنبلی قرار گرفت و بعد از مدتی یکی از برجسته‌ترین شاگردان استاد شد.^۳

بعد از وفات ابن حامد «منصب شاهی» را در نزد ابوعبدالله بن ماکولا^۴ به اصرار پذیرفت. در همین مدت و در سال ۴۲۹ ق. به تهمت آنکه در کتاب خود به نام *الصّفات* در باره خداوند تشبیه قائل شده بود، به شدت مورد حمله گروهی از اشاعره قرار گرفت. حتی گروهی از حنبلیان نیز او را ناپاک دانستند.^۵ در مدتی که عهده‌دار منصب شاهی بود به حضور او در دو جلسه در محضر خلیفه اشاره شده است: یکی در سال ۴۳۲ ق. با گروهی از علما که در قصر خلیفه القائم برگزار شد تا مخالفان رأی و نظر خود را در باره کتاب او به نام *ابطال التّأویلات* بیان کنند، و دیگری در سال ۴۴۵ ق. تحت ریاست «ابن مسلمه»^۶ در دارالخلافه تا نظر رسمی دستگاه خلافت را در اصول عقاید دینی به خصوص در باره صفات خداوند و غیر مخلوق بودن قرآن بیان کند.^۷ از این رو به نظر می‌رسد ابن فرّاء از اعتبار خاصی در دستگاه خلافت برخوردار بود و نظریات او تأثیر مهمی در تدوین و اجرای اوامر، از دیدگاه حاکمیت عباسی داشت. بعد از مرگ ابن ماکولا، منصب قاضی حریم یعنی محله قصر خلیفه القائم را با شروطی پذیرفت و تا پایان عمر در همین منصب باقی ماند.^۸ به همین دلیل همه حنبلیان به مدت سه قرن، یعنی تا نیمه قرن ششم، او را قاضی مطلق می‌شناختند و این نشان دهنده اعتبار او در این فرقه مذهبی است.

تألیفات ابن فرّاء

ابن فرّاء تألیفات فراوانی دارد که بیانگر تبحر و احاطه او بر علوم زمانه خویش است. نوشته‌های او عبارتند از:

۱. *الاحکام السلطانیة*: کتابی است حقوقی که با کتاب *الاحکام السلطانیة* ماوردی در بعضی موارد شباهت‌های زیادی دارد؛ اما با این وجود در زمینه‌های گوناگون از اثر ماوردی متمایز است. به نظر می‌رسد که شباهت این دو کتاب به دلیل این است که هر دو مؤلف از اطرافیان ابن مسلمة وزیر بودند با این تفاوت که ماوردی، شافعی و ابن فرّاء، حنبلی مذهب بود.

۲. *المُعْتَمَد*: این کتاب در علم کلام، از معروف‌ترین آثار ابن فرّاء و همچنین از نخستین آثار بزرگ در زمینه تألیفات حنبلی است.

۳. ردیه‌هایی بر «کرامیان»، «باطنیان» و «مُجَسِّمَه»: ابن فرّاء در مبارزات سیاسی و مذهبی زمان خود وارد شد و ردیه‌هایی بر تفکرات مخالفان نوشت. نویسنده در این کتاب به آن ردیه‌ها اشاره می‌کند؛ اما ظاهراً نسخه‌هایی از آنها اکنون در دست نیست.

۴. از دیگر آثار ابن فرّاء می‌توان به *احکام القرآن*، *نقل القرآن*، *ایضاح البیان*، *مسائل الایمان*، *المُقتَبَس*، *مُختَصِر المقتَبَس* و *عیون المسائل* اشاره کرد.^۹

کتاب *الاحکام السلطانیة* در بیست باب تنظیم شده است: باب اول در مورد امامت (خلافت) است. باب‌های دیگر، نظریات موجود در باره شئون حکومتی از وزارت گرفته تا قضاء و جهاد را بر اساس فقه حنبلی بررسی کرده است. مهم‌ترین بخش‌های این کتاب در زمینه مباحث سیاسی، امامت (خلافت)، وزارت و امارت است. مقاله حاضر مبحث خلافت در *الاحکام السلطانیة* را بررسی می‌کند؛ همچنین عقاید و اندیشه‌های سیاسی ابن فرّاء در باره این موضوع معرفی و دیدگاه‌های او و ماوردی با هم مقایسه می‌شود.

باب امامت (خلافت)

ابن فرّاء کتاب خود را با طرح مسئله «امامت»^{۱۰} (خلافت) آغاز کرده است. او با استناد به نظر ابن حنبل که معتقد بود در صورتی که امام (خلیفه) حضور نداشته باشد فتنه به وجود خواهد آمد، بر لزوم وجود امام تأکید می‌کند. وی عقیده دارد که اگر امامت واجب نبود، مسلماً گفت‌وگوی مطرح شده در جریان سقیفه و تلاش‌های ابوبکر و عمر در زمینه جانشینی پیامبر^ص بیهوده بود.^{۱۱}

به نظر می‌رسد حضور آل بویه شیعه مذهب در بغداد که دستگاه خلافت را زیر سیطره خود داشتند، ابن فرّاء را بر آن داشت که حضور خلیفه را امری واجب و ضروری بداند و دولتمردان و مردم را از خطر و فتنه‌ای که به سبب عدم حضور امام به عنوان ولی مسلمانان به وجود می‌آید، آگاه سازد.

مهم‌ترین عقاید ابن فرّاء در باره انعقاد امامت را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد: اول اینکه ابن فرّاء - همان‌طور که اشاره شد - بر ضروری بودن حکومت اعتقاد داشت و این ضرورت را بر اساس «نقل» که پایه شرعی دارد می‌پذیرد. او آشکارا دیدگاه «عقلی» را در این باره ردّ می‌کند،^{۱۲} چون معتقد است عقل نمی‌تواند به «وجوب» یا «اباحه» حکم کند یا حلال و حرام را تشخیص دهد.^{۱۳} به نظر می‌رسد صراحت گفتار ابن فرّاء در پذیرش نقل و ردّ عقل بر اساس اعتقاد او به فقه «حنبلی» است که اعتبار و ارزشی برای «عقل» قائل نیست و بیشتر بر نقل احادیث و آیات قرآن تکیه دارد تا جایی که احمد بن حنبل پیشوای مذهب حنبلی توصیه می‌کند که در باره مسائل عقلی و کلامی از مناظره اجتناب شود و کسی «علم جدال» را نیاموزد. اما ماوردی ضرورت وجود امام را بر اساس «اجماع» که پایه شرعی دارد می‌پذیرد. اگر چه ماوردی در ادامه می‌نویسد که گروهی آن را عقلی می‌دانند و دسته‌ای دیگر آن را شرعی به حساب می‌آورند.^{۱۴}

دوم اینکه ابن فرّاء بر اساس عقاید اهل سنت بر «انتخاب» خلیفه تأکید می‌کند؛ این نظریه با اعتقاد شیعه که اصحاب «نص»^{۱۵} نامیده می‌شوند و معتقدند امام از طریق نصّ برگزیده می‌شود، مغایرت دارد. ابن فرّاء در باره چگونگی انتخاب خلیفه، عقد امامت را از

سه راه ممکن می‌داند:

۱. انتخاب «اهل حلّ و عقد» که دستاورد نظری ماجرای سقیفه است. در این باره ابن فرّاء لزوماً عقد امامت را با حضور نمایندگان تمامی مسلمانان جایز می‌داند.^{۱۶} اما ماوردی عقد امامت را از این طریق با حضور عامّه مردم یا بر اساس شورای عمر، شش نفر یا بر اساس عقد نکاح، سه نفر و یا بر طبق گفته عباس عمومی پیامبر - که به امام علی علیه السلام گفت: دست خویش را دراز کن تا با تو بیعت کنم - یک نفر جایز می‌داند.^{۱۷} به نظر می‌رسد سخت‌گیری ابن فرّاء در باره عقد امامت، به عدم تساهل فقه حنبلی بر می‌گردد. اما ماوردی که شافعی مذهب است، راه‌های گوناگونی را برای عقد امت، مطرح می‌کند که این امر علاوه بر اینکه نشان دهنده تساهل بیشتر فقه شافعی نسبت به فقه حنبلی است، حاکی از شرایط نامناسبی است که نهاد خلافت در این دوره به سبب تسلط آل بویه با آن مواجه است و ماوردی در تلاش است تا به هر شکل ممکن مشروعیتی برای آن کسب کند، حتی اگر این مشروعیت با حضور یک نفر صورت گیرد.

۲. روش «استخلاف» یا تعیین از طریق «وصیّت» که بر اساس انتخاب عمر به خلافت توسط ابوبکر، خلیفه اول، مشروعیت یافت. در این روش خلیفه احتیاجی به اجازه اهل حلّ و عقد ندارد.^{۱۸} و اگر خلیفه جانشین خود را معرفی کند، مسلمانان مجبور به پذیرش هستند و این خلیفه، خلیفه شرعی و اسلامی است و پذیرش او وجوب دینی دارد. ابن فرّاء معتقد است پذیرش خلیفه بدین شکل مورد اجماع و اتفاق است و پذیرش عموم مسلمانان نشان می‌دهد که این راه و روش را صحیح دانسته‌اند.

۳. استقرار خلیفه از طریق غلبه و پیروزی نظامی که بر عموم مسلمانان واجب است، حاکم پیروز را خلیفه و امام بدانند و از وی اطاعت و تبعیت کنند. مؤلف در مورد این شیوه می‌گوید:

کسی که بر مردم به وسیله شمشیر غلبه کند، به گونه‌ای که خلیفه مسلمانان

گردد و امیرالمؤمنین نامیده شود، هرگز برای کسی که ایمان به خداوند و روز

قیامت دارد روا نیست که شب بخوابد و او را امام خویش نداند، چه وی خلیفه

نیکو کاری باشد و چه جنایتکار.^{۱۹}

بی‌شک هیچ دلیل عقلی و شرعی برای مشروعیت حکومت حاکمی که با قهر و غلبه نظامی به قدرت رسیده است، وجود ندارد و ابن فرّاء با ارائه این نظریه در صدد مشروعیت بخشیدن به قدرت‌های حاکم و وضع موجود زمان خویش بود. به نظر می‌رسد نظریه اهل حل و عقد و استخلاف در این دوران رواج بیشتری داشته و ابن فرّاء، تلاش خود را بیشتر به این دو راه عقد امامت معطوف داشته است. از طرفی دیگر انتخاب یکی از این دو راه برای عقد امامت به عواملی چون وضع سیاسی جامعه، قدرت خلیفه و قدرت اطرافیان بستگی داشت. اگر خلیفه قدرت و اقتدار لازم داشت، می‌توانست شخصی را با میل و خواسته خود و بدون اجازه اهل حل و عقد به خلافت انتخاب کند؛ اما اگر خلیفه به دلایلی چون شرایط نامساعد حکومت، عدم قدرت و مرگ نتواند جانشینی برای خود برگزیند، اهل حل و عقد می‌توانند برای او جانشینی انتخاب کنند.

ابن فرّاء سه شرط عدالت، دانش و اهل رأی و نظر بودن را برای انتخاب کنندگان امام لازم می‌داند؛ در حالی که برای شخص امام شرایطی چون قریشی بودن، داشتن صلاحیت قضاوت - یعنی آزاد، بالغ، عاقل، عالم و عادل بودن - توانایی انجام جنگ و فاضل‌ترین شخص در میان امت از لحاظ علمیت و تدبیر را ضروری می‌داند.^{۲۰} چنین به نظر می‌رسد که ابن فرّاء با آوردن شرط «قریشی بودن» بر ادعای بسیاری که در آرزوی خلافت بودند و برای کسب آن تلاش می‌کردند، خطاً بطلان می‌کشد و با این شرط، خلافت را مختصّ خاندان بنی عباس - که قریشی هستند - می‌داند و مهر تأییدی بر شعار مصلحتی «الائمة من قریش»^{۲۱} در جریان سقیفه می‌زند.

ابن فرّاء بر اساس اقدام پیامبر (ص) در «جنگ موته»^{۲۲} و اقدام عمر در «جنگ نهانوند»^{۲۳} حداکثر افرادی را که می‌توانند به ترتیب به ولایت عهده‌ی انتخاب شوند، سه نفر ذکر کرده است؛ پیامبر در جنگ موته به ترتیب ابتدا زید بن حارثه، بعد از او جعفر بن ابی‌طالب و پس

از جعفر، عبدالله بن رواحه را به فرماندهی سپاه اسلام برگزید.^{۲۴} عمر نیز در جنگ نهانند ابتدا نعمان بن مُقرن، سپس حذیفه بن یمان و آن گاه نعیم بن مقرن را به فرماندهی جنگ منصوب کرد.^{۲۵} همچنین می‌توان به انتخاب دو ولی‌عهد هم‌زمان در قرن اول هجری اشاره کرد.^{۲۶} که در آن، معاویه دوم با مروان برای خلافت شرط بست که بعد از او خالد بن یزید و سپس عمرو بن سعید بن عامر به خلافت برسند.^{۲۷} به نظر می‌رسد انتخاب بیش از یک ولی‌عهد، راه حلی موقت بود تا اختلافات انتخاب خلیفه وقت را از بین ببرد. نکته جالب توجه اینکه حاکمان سعی می‌کردند که ولی‌عهدها را از گروه‌های متخاصم انتخاب کنند تا رضایت هر دو گروه را جلب کنند و به تبع آن درگیری و نزاع به حداقل برسد.

ابن فرّاء موانع مؤثر در عقد امامت را به دو دسته تقسیم کرده است: اول؛ عیب و نقص: مانند نابینایی، ناشنوایی و نداشتن دست و پا که امید رفع آن وجود ندارد؛ اما در مورد عیب و نقصی که امید رفع آن وجود داشته باشد مانند اغما، شب کوری، نداشتن حس بویایی و چشایی، سخت شنوایی، قطع گوش‌ها و بریدن بینی را نمی‌توان مانع عقد امامت دانست.^{۲۸}

دوم؛ حُجْر و قَهْر: حُجْر یعنی اینکه اطرافیان و یاران خلیفه بر او مسلط شوند. در این صورت اگر احکام جاری باشد و بنا بر مقتضای عدل رفتار شود، عقد امامت پا برجاست، اما اگر اقدامات امام، خارج از حیطه عدالت باشد و احکام دینی جاری نباشد، عقد امامت باطل است.

قهر به معنای اسارت خلیفه به دست دشمن است. ابن فرّاء از دست رفتن آزادی امام به سبب اسارت و نبودن امید رهایی و فرار را مانع عقد امامت می‌داند.^{۲۹} این امر سبب می‌شود تا امام نتواند بر امور مسلمانان نظارت داشته باشد. در چنین حالتی ملت می‌باید برای نجات و رهایی امام خود بکوشند و تنها در صورت ناامیدی از رهایی او، اهل اختیار می‌توانند با شخص دیگری بیعت کنند؛ بنابراین از موارد پیش گفته این طور استنباط می‌شود که بین ملت و خلیفه ارتباط مستقیم وجود دارد و هر کدام از آنها مکمل یکدیگر

هستند. به این طریق که امام وظیفه دارد عدالت را برقرار و احکام را در مورد ملت اجرا کند و وظیفه ملت، حفظ و حراست از خلیفه و نیز اطاعت پذیری از اوست. بدیهی است که این دو بدون یکدیگر مفهومی ندارند. خلیفه برخلاف داشتن شأن و مقام بالاتر نسبت به ملت، به توانایی، قدرت و اعتماد مردم نیاز بیشتری دارد.

نکته قابل تأمل در مورد خلیفه اسیر این است که تا زمانی که امیدی برای رهایی او وجود دارد و نیز شورشیان امامی بر نگزیده‌اند، او حتی با وجود نداشتن آزادی بر منصب امامت باقی خواهد ماند و ارتباط او با ملت تا آنجا که ممکن است همچنان حفظ می‌شود و هیچ عاملی حتی اسارت نمی‌تواند مانع از این ارتباط شود، زیرا امت از قبل با او برای امامت بیعت کرده‌اند و در نتیجه اطاعت از او واجب است. در این حالت بیعت وسیله‌ای ارتباط دهنده بین آن دو است و مانع می‌شود که منصب امامت ضعیف و در نزد ملت خوار و ذلیل شود. البته اگر شورشیان برای خود امامی برگزینند و با او بیعت و از او اطاعت کنند، امام اسیر، به دلیل نبودن امید رهایی از امامت ساقط می‌شود.^{۳۰} برای اینکه او در منطقه و جایگاهی است که قانون آن با قانون جامعه متفاوت است؛ از این رو اهل انتخاب می‌توانند با هر کسی که او را شایسته می‌دانند، عقد امامت ببندند. به نظر می‌رسد چون وجود دو امام در یک زمان و مکان از دیدگاه اهل سنت پذیرفتنی نیست، در صورت اسارت امام و بیعت شورشیان با امام دیگر، عقد امامت خلیفه اسیر باطل می‌شود و امور جامعه به خلیفه بعدی واگذار می‌گردد. نکته قابل توجه اینکه اگر بعد از تعیین امام جدید، امام قبلی از اسارت آزاد شود، دیگر نمی‌تواند بر منصب امامت بنشیند، چون احتمال دارد که امام اسیر با خلیفه وقت مقابله کند و همین امر باعث اختلاف در امر رهبری جامعه و در نهایت باعث ضعف مقام خلافت شود.

به عقیده اهل سنت، خلیفه در جامعه اسلامی تنها یک حاکم «مردم دار»

نیست، بلکه باید در بین بیعت کنندگان دارای مقبولیت نیز باشد و تا زمانی که

این امر صورت نگیرد، حکومت او دارای مشروعیت نخواهد بود.^{۳۱}

به عبارت دیگر، از دیدگاه اهل سنت بحث در باره رضایت امت بر سر مشروعیت مردمی حاکم است که باید پیش‌تر تضمین گردد و مقبولیت عمومی وی که بعداً باید کسب شود مورد بحث نمی‌باشد.^{۳۲} بر این اساس ابن فرّاء برخلاف شیعه امامیه، امامت مفضول بر فاضل را می‌پذیرد و معتقد است که نمی‌توان امامی را که به شکل صحیح انتخاب شده به نفع کاندیدای افضل کنار گذاشت، چون ممکن است که امام فاضل، غایب یا مریض باشد و امام مفضول در نزد مردم از مقبولیت بیشتری برخوردار باشد.^{۳۳}

از طرف دیگر ابن فرّاء وجود دو امام را در یک زمان - اگر چه در دو منطقه مختلف باشند - نمی‌پذیرد.^{۳۴} ماوردی نیز این نظریه ابن فرّاء را می‌پذیرد.^{۳۵} لمبتون مهم‌ترین انگیزه ابن فرّاء و ماوردی را در نشر چنین عقایدی، رد دعاوی فاطمیان و امویان اندلس می‌داند.^{۳۶} البته برخی از فرقه‌های اسلامی عقیده دارند که هرگاه بین دو سرزمین اسلامی دریا فاصله بیندازد، آن دو سرزمین می‌توانند دارای دو امام مجزا باشند.^{۳۷}

ابن فرّاء معتقد است می‌توان لقب «خلیفه رسول خدا» را بر خلیفه اطلاق کرد.^{۳۸} به نظر او خلیفه، جانشین پیامبر (ص) در میان امت اسلامی است و استعمال این واژه برای خلیفه اول، ابوبکر، امری پذیرفتنی و رایج بود و بعد از او نیز واژه خلیفه یا خلیفه رسول الله به کار می‌رفت؛ اما «خلیفه الله» برای نامیدن شخصی که در رأس قدرت است، از زمان معاویه متداول شد.^{۳۹} و بعد از او سایر خلفای اموی و سپس خلفای عباسی و حاکمان فاطمی و اسماعیلیان هم این عنوان را به کار می‌بردند. ابن فرّاء در باره این موضوع نظر قاطع و آشکاری ابراز نمی‌کند و تنها به ذکر دو دیدگاه بسنده می‌کند: یک گروه با استناد به کلام وحی «هو الذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات»^{۴۰} عقیده دارند که این لقب برای خلیفه جایز است؛ اما گروهی دیگر بر این باورند که خلیفه جانشین کسی می‌شود که مرده یا غایب است؛ در حالی که خداوند نه غایب و نه مرده است؛ همچنین با استناد به اینکه ابوبکر به عنوان اولین خلیفه مسلمانان، خود را خلیفه رسول خدا می‌دانست و نه خلیفه خدا، اطلاق این عنوان را بر خلفا «جایز» نمی‌دانند.^{۴۱}

اگر چه - همان طور که نوشته شد - از کلمه خلیفه در قرآن کریم به عنوان جانشین خدا تعبیر می‌شود، اما شایان ذکر است که این کلمه بعد از رحلت رسول اکرم (ص)، ریشه در معنای لغوی «جانشینی» داشته است و امام یا خلیفه به عنوان مصداق عاملان سیاست بود که پس از انبیا در مرتبه دوم قرار داشت؛ بنابراین به نظر می‌رسد آنها بیشتر از آنکه جانشین خدا باشند، جانشین یک انسان یا پیامبر (ص) هستند و اطلاق لقب خلیفه الله بر آنها جایز نیست؛ از این رو کاربرد لقب خلیفه الله می‌توانست دلایل سیاسی داشته باشد؛ به خصوص اینکه معاویه چنین رویه‌ای را بنیان گذارده بود، زیرا او سعی داشت با به کار بردن این عنوان برای خود «مشروعیت» بیشتری کسب کند، به ویژه اینکه امویان، آخرین کسانی بودند که بعد از فتح مکه، اسلام آوردند و برای تأخیر در پذیرش اسلام به دنبال چاره‌ای بودند تا این خلاء را پر کنند و «برقراری رابطه مستقیم میان خلیفه و خدا تا حدی می‌توانست این کار را انجام دهد».^{۴۲}

وظایف امام (خلیفه)

- ابن فرّاء عقیده دارد چون ملت موظف‌اند از امام اطاعت کنند و به او یاری رسانند، امام هم در قبال آنان وظایفی دارد که این وظایف^{۴۳} عبارتند از:
۱. حفظ دین بر اصولی که گذشتگان بر آن اتفاق نظر دارند؛
 ۲. اجرای احکام بین گروه‌های درگیر و رفع دشمنی بین آنها تا ستمگر، تجاوز و تعدی نکند و ستم‌دیده ضعیف واقع نشود؛
 ۳. حمایت از قلمرو و دفاع از حوزه مسلمانان تا مردم به معاش خود پردازند؛
 ۴. اجرای حدود تا محرمات خداوند نادیده گرفته نشود و حقوق بندگان حفظ شود؛
 ۵. پاسداری از مرزها با تمامی امکانات و نیروها تا دشمن نتواند بر آنها پیروز شود و خون مسلمانان یا اهل ذمه‌ای را بریزد؛
 ۶. جهاد علیه دشمنان اسلام تا اینکه اسلام آورند؛

۷. جمع‌آوری فیه و صدقات برابر با آنچه در احکام شرع آمده است؛
۸. مقرر داشتن عطا و دست‌مزدها از بیت‌المال به شرطی که در زمان مقرر پرداخت شود؛
۹. انتخاب امنای امت و تعیین ناصحان در مناصبی که به آنها سپرده شده است؛
۱۰. نظارت شخصی بر امور، به طوری که با سپردن کارها به دیگران، خود سرگرم خوشی‌ها نباشد.

نتیجه‌گیری

با سقوط بنی‌امیه، جهان اسلام وحدت خود را از دست داد. شاید تشکیل دولت امویان اندلس، نخستین گام در این شکست وحدت به حساب آید. هر چند با روی کار آمدن عباسیان، وحدتی در جهان اسلام پدید آمد، اما پس از هارون الرشید آن بخش از جهان اسلام نیز که خلفای عباسی را به رسمیت می‌شناختند، دیگر دولتی یکپارچه نبود. اگر بتوان ظهور دولت‌هایی مثل طاهریان، صفاریان و حضور ترکان را در دربار خلافت عباسی گام‌های بعدی ضعف دستگاه خلافت دانست، مطمئناً حضور آل بویه شیعه مذهب دلیل روشنی بر این ضعف به شمار می‌رود؛ به خصوص که آنها توانسته بودند با تسلط خود بر دستگاه خلافت، سبب گسترش تشیع در سازمانی سنی مذهب شوند و موقعیت و جایگاه خلافت را به خطر اندازد. در چنین حالتی لازم بود تا گام‌های مؤثری برای تقویت نهاد خلافت برداشته شود؛ بنابراین تلاش‌های افراد مثل ابن فرّاء و ماوردی از نخستین گام‌ها در راستای تقویت و تثبیت نهاد خلافت است و این خود مقدمه‌ای برای دیگران فراهم کرد که به چنین اقدامی دست بزنند.

در واقع هدف اصلی ابن فرّاء از نگارش چنین کتابی حفظ نهاد خلافت با تکیه بر فقه حنبلی است. شاید تربیت فقهی او، برعهده گرفتن منصب قضاء و نزدیکی او به دستگاه خلافت او را واداشت که این کتاب را تألیف کند؛ بنابراین نمی‌توان او را نظریه پرداز آزادی

و مستقل دانست، بلکه این اقدام او را می‌توان اقدامی حکومتی دانست. هر چند نظریات ابن فرّاء بیشتر جنبه تئوری و آرمانی داشته و در قالب سیاست عملی جاری نبوده است. اما با تمامی این احوال این کتاب توانست به مثابه قانونی کلاسیک و فقهی، پایه‌ای برای نویسندگان بعدی شود و اعتبار خود را در طول تاریخ حفظ کند.



پی‌نوشت‌ها

1. احسان یار شاطر، *دانشنامه جهان اسلام* (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب) ج ۵، ص ۷۵۶.
2. همان.
3. محمد کاظم موسوی بجنوردی، *دائرة المعارف الاسلامیة الکبری* (تهران: مرکز دائرة المعارف الاسلامیة الکبری، بی‌تا) ج ۵، ص ۵۰۵.
4. ابو عبدالله حسین بن علی بن جعفر (۴۴۷ - ۳۶۸ ق)، اصل او از گلپایگان بود. وی مذهب شافعی داشت و در سال ۴۲۰ ق. به مقام قاضی القضاتی در بغداد منصوب شد و تا پایان عمر در آن مقام باقی ماند. ر. ک: به غلام رضا تهمی، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵) ص ۴۰۵.
5. محمد کاظم موسوی بجنوردی، *پیشین*، ج ۶، ص ۵۰۶.
6. وزیر القائم خلیفه عباسی بود. همان، ص ۵۰۵.
7. یار شاطر، *پیشین*، ج ۵، ص ۷۵۶.
8. همان.
9. همان.
10. باید یاد آور شد که امام مورد نظر ابن فرّاء همان خلیفه است و مقصود از امام، زمامدار جامعه اسلامی است، نه آن مفهوم که در فرهنگ شیعه وجود دارد.
11. ابو یعلی محمد بن حسین فرّاء (ابن فرّاء)، *الأحكام السلطانية*، تصحیح محمد حامد الفتی (مصر: چاپ دوم، مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۴۰۸) ص ۲۱.
12. همان.
13. همان.

14. ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البحرى الماوردی، *الاحکام السلطانیه*، تصحیح محمود علی صبیح، (مصر: مطبعه المحمودیه التجاریه، بی تا) ص ۵.
15. اصحاب نصّ کسانى اند که به منصوص بودن امام از طرف رسول خدا 6 معتقدند و چون به عصمت امام اعتقاد دارند، می گویند: به ناچار امام باید از طرف رسول خدا منصوص باشد. شیعه امامیه اثنی عشری و اسماعیلیه از اصحاب نصّ به شمار می روند. هاشم معروف الحسنى، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سید محمد صادق عارف (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹) ص ۳۶.
16. ابن فرّاء، *پیشین*، ص ۲۵.
17. ماوردی، *پیشین*، ص ۵.
18. ابن فرّاء، *پیشین*، ص ۲۸.
19. همان، ص ۲۳.
20. همان، ص ۲۸.
21. حسن بن موسی نوبختی، *فرق الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱) ص ۴.
22. در باره جنگ موته، ر. ک: محمد بن عمر واقدی، *مغازی*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹) ص ۵۷۶.
23. در باره جنگ نهاوند، ر. ک: احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۹) ص ۴۲۷؛ ابوحنیفه دینوری، *أخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی (تهران: نشر نی، ۱۳۶۴)، ص ۱۶۸.
24. ابن فرّاء، *پیشین*، ص ۲۶.
25. همان.
26. همان.
27. ابن واضح یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ترجمه محمد ابراهیم آیتی (تهران: انتشارات

- علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲) ص ۱۹۸؛ ابوالحسن مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸) ص ۹۰.
28. ابن فراء، پیشین، ص ۲۳.
29. همان، ص ۲۴.
30. همان، ص ۲۵.
31. حاتم قادری، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران* (تهران: سمت، ۱۳۸۰) ص ۲۳.
32. [www. Hawzah.net](http://www.Hawzah.net).
33. ابن فراء، پیشین، ص ۲۵.
34. همان، ص ۲۷.
35. ماوردی، پیشین، ص ۷.
36. آن کاترین لمبتون، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸) ص ۱۶۷.
37. فضل بن روزبهان خنجی، *سلوک الملوک*، تصحیح محمد علی موحد (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲) ص ۸۰.
38. ابن فراء، پیشین، ص ۳۰.
39. همان.
40. انعام (۸)، آیه ۱۶۵.
41. ابن فراء، پیشین، ص ۳۰.
42. حاتم قادری، پیشین، ص ۱۸.
43. ابن فراء، پیشین، ص ۳۰.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن فرّاء، ابویعلی محمد بن حسین، *الأحكام السلطانية*، تصحیح محمد حامد الفتی، مصر، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفى البابی الحلبي، مصر، ۱۴۰۸ ق.
- الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البحرى، *الاحکام السلطانیه*، تصحیح محمود علی صبیح، مصر، المطبعه المحمودیه التجاریه.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۹.
- تهامی، غلام رضا، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.
- دینوری، ابوحنیفه، *أخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۴.
- قادری، حاتم، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- لمبتون، آن کاترین، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی و موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸.
- مسعودی، ابوالحسن، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.
- معروف الحسنى، هاشم، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹.
- موسوی بجنوردی، محمد کاظم، *دائرة المعارف الاسلامیة الكبرى*، تهران، مرکز دائرة المعارف الاسلامیة الكبرى.

- نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- واقدی، محمد بن عمر، *مغازی*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- یار شاطر، احسان، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

