

نوشته : آ.ك.س. لمبتون
ترجمه : دکتر عبدالرحمن عالم

اندیشه سیاسی دوره اسلامی ★

همه نظریه‌های سیاسی اسلام بر پایه این فرضیه آغاز می‌شوند که حکومت اسلامی به واسطه قراردادی الهی مبتنی بر شریعت پدید آمده است. بنابراین، این پرسش اصلاً مطرح نیست که چرا دولت وجود دارد. به همین سبب علم سیاست رشته علمی مستقلی نبود که اوج نهایی تفکر و تعمق عقلی را ایجاد کند، بلکه بخشی از الهیات بود. میان دولت و جامعه، یا میان نهاد دینی (Church) و دولت جدایی نبود؛ و دگرگینی با هدف دنیوی منحصرأ متعلق به دولت و هدف فناپذیر متعلق به نهاد دینی و حق ویژه آن وجود نداشت. دین از سیاست، یا سیاست از اخلاق جدا نبودند؛ و از آن جا که فعالیت فکری یک مسلمان و رابطه‌اش با دولت پایه‌ای متافیزیکی و دینی داشت، چنین برمی‌آید که اختلاف دینی به عدم اطاعت سیاسی و حتی خیانت می‌انجامد.

با گسترش پیروزی‌های مسلمانان از سال ۶۳۶ هـ. / ۶۵۷ م. به این سو، مردمان و جماعت‌های دارای نژادهای گوناگون و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی متفاوت، جزو قلمرو امپراتوری اسلامی شدند. بتدریج مجموعه‌ای از اندیشه‌های سیاسی اسلامی رواج یافت که در بنیاد آن رسوم قبیله‌ای پیش از اسلام، و تئوری‌های یونانی و ایرانی دولت قرار داشتند. سه نحله

★ — این مقاله ترجمه صفحات ۴۰۴ تا ۴۴۲ کتاب زیر است :

Joseph Schacht and C.E. Bosworth (eds.) *The Legacy of Islam*, 2nd ed.
Oxford: Oxford University Press, 1979.

تفکر عمده را می‌توان مشخص کرد. همهٔ این نحله‌ها اعلام‌کننده ماهیت الهی حاکمیت غایی بودند و وجود دولتی را که در آن جریان زندگی دنیوی جماعت ادامه می‌یافت از پیش مسلم می‌دانستند، و کار ویژه آن‌را، تضمین بقای اسلام، اجرای شریعت و دفاع از درست دینی در برابر کفر تلقی می‌کردند.^۱ همهٔ آنها زمامدار را در کانون و مرکز قرار می‌دادند. از این سه نحله [نخستین]، حقیقی‌ترین نحله اسلامی، نحله فقیهان است که تا اندازه‌ای بیانگر کمال مطلوب دینی در مقابل عمل است.^۲ پایه‌های تشکیل دهنده این نحله تفکر، سوره‌های پراکندهٔ قرآن درباره تفکر سیاسی، سنت پیامبر، عمل و رویه جماعت صدر اسلام، و تفسیر این منابع در پرتو پیشرفت‌های سپسین سیاسی، مجهز به اصول عقاید هدایت الهی جماعت و خطا ناپذیری اجماع^۳ بود. نحله دوم، نحله‌ای است که توسط کارگزاران دولتی و نویسندگان دربارهٔ طرز رفتار زمامداران و حکومت‌گران؛ در «مرآت‌الملوک»^۴ها، عرضه شد. این نحله بر حق الهی پادشاهان تاکید می‌کند، و بیشتر از آن که به نظریهٔ حکومت مربوط باشد به عمل و کردار حکومت مربوط است و می‌کوشد، تا اندازه‌ای، هنجارهای اسلامی را با رسوم و سنت‌های ساسانی پادشاهی سازش و همسانی دهد. پایه این نحله بیش از درست دینی، بر عدالت استوار است. نحله سوم، نحله فیلسوفان است که تا اندازه زیادی متأثر از فلسفه یونانی است و شهریار فیلسوف را معادل امام قرار می‌دهد. حقیقت و علم بیش از درست دینی یا عدالت، پایه این نحله‌ها به وجود می‌آورند. البته همهٔ نظریه‌های مربوط به حکومت که در ادبیات اسلامی عرضه شده‌اند، با این یا آن دسته‌بندی‌ها

1- Cf. E.I.J. Rosenthal, "Some Aspects of Islamic Political Thought" *Islam Culture*, 22 (1948), p. 1.

2- Cf. J. Schacht. "The Law" in *Unity and variety in Muslim Civilization*, ed. G.E. Von Grunbaum (Chicago, 1955) pp. 71 - 2.

3- H.A.R. Gibb. "Al Mawardi's Theory of Caliphate" in *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (London, 1962) pp. 154 - 5.

کاملاً مطابقت ندارند. از جمله این دسته‌بندی‌ها، دسته‌بندی ابن‌خلدون، منحصر به فرد (Sui generis) است؛ و مؤلفان بسیاری، از جمله نویسندگان متعدد صوفی و برخی مورخان، برحسب اتفاق به نظریه‌پردازی در نظام حکومتی پرداخته‌اند. محدودیت این مقاله مانع بحث درباره همه آن‌هاست.

امت، یا «جماعت»، مردمانی همبسته با علقه‌های دینی، شالوده ساختار سیاسی را به وجود می‌آورد. درون امت همگان جایگاهی یکسان دارند در شأن و منزلت مردمان تفاوتی نیست، تفاوت‌ها فقط در وظایف است. تنها خداوند سرور جماعت به‌شمار می‌رود و حاکمیت او مستقیم و بلاواسطه است، در نتیجه پذیرش همگانی، و اطاعت عمومی از قانون الهی ورئیس دنیوی جماعت، سازمان درونی جماعت تعیین و تأمین شده است. اطاعت از زمامداران در قرآن چنین آمده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا، پیامبر، و اولی‌الامر در میان شما از سوی آنها اطاعت کنید.»

در سده‌های اول و دوم تاریخ اسلام، مسأله انتخاب و عزل امام، بازتاب‌های مبارزات میان سنی‌ها، خوارج و شیعیان، و برخوردهای میان معتزلیان و دیگر مکتب‌ها مهم‌ترین موضوعهای فکری نظریه‌پردازان بود. جنگ داخلی میان علی (ع) و معاویه، آغازگر دوره شورش و فتنه شد. این‌گونه اختلافات مذهبی تهدیدکننده اصالت‌ایمان، هرگز بطور کامل از میان نرفتند. برخی از آنها روی مفهوم زمامدار و طرز رفتار دولت تاثیر مستقیمی گذاشتند. در جایی که «اهل سنت و الجماعت» یعنی هواداران جریان عمده اصول عقاید تسنن، چنین می‌آموختند که انتخاب امام از میان قریش برای امت اجباری است، و مادام که دستوراتش مخالف قرآن نباشند اطاعت از او واجب است، خوارج انتخاب امام را محدود به قریش نمی‌کردند، و بوظیفه جماعت در انتخاب آزاد امام تاکید داشتند، یا نظر می‌دادند که باید فقط یک امام وجود داشته باشد. اینان معتقد بودند که همه مسلمانان، از جمله امام، در صورت ارتکاب گناه کبیره مرتد می‌شوند،

و بنابراین سزاوار مرگ هستند. چنین اعتقادی در واقع دعوت به جنگ داخلی بود، و دکترین‌های خوارج، جز در شکل میانه‌روتر که توسط «اباضیه» بیان می‌شد، غیر قابل عمل از آب درآمدند. از سوی دیگر، شیعه معتقد بود که یگانه جانشین برحق محمد (ص) پسر عمش، علی (ع) است، و پس از او امامت در خاندانش ادامه می‌یابد. اما آنان نظریه فروغ یزدانی را پذیرفتند که با غیبت آخرین امام و پویایی خود را از دست داد؛ از آن زمان، به اعتقاد بدنه اصلی شیعه، یعنی اثنی‌عشریه، سیادت سیاسی در دست غاصبان قرار گرفت. شیعیان تا مدت‌ها سازمانی سیاسی تشکیل ندادند، و هر چند که بسیاری از اندیشه‌وران شیعی در اعتلای اندیشه سیاسی اسلامی سهم به‌سزایی داشتند در پروراندن یک نظریه تأسیسی که در خدمت هدف کاربردی باشد کامیاب نشدند.

آغاز شکل‌گیری نهادهای حکومتی اسلام طبق الگوی یونانی‌مآبی و ساسانی و نیز رسوم عرب در زمان امویان بود، و بتدریج تفسیر نیمه‌رسمی پدیدار شد. اگرچه در بحث پیرامون مسائل مشخص کلامی، که برای رفتار دولت کاربردهایی داشتند، ریشه‌های یک نظریه سیاسی را می‌توان تشخیص داد، اما درباره حکومت یک نظریه تأسیسی پرورده‌نشده. برای مثال، به نظر می‌رسد رساله کوتاه حسن بصری (مرگ ۱۰۷ هـ / ۷۲۸ م) که به نام عبدالملک نوشته، و در آن می‌کوشد ثابت کند که قدر تا فراسوی قلمرو متافیزیک گسترش نمی‌یابد و ناسازگاری آن را با آزادی اخلاقی و دینی انسان انکار می‌کند، تا اندازه‌ای به‌منزله دفاع در برابر کسانی نوشته شده است که به‌نظریه قدر او به‌عنوان بدعت حمله می‌کردند (و شاید حتی آن را به‌مثابه نظریه نابود کننده سیادت دولت به‌خلیفه عرضه داشتند)، و تا اندازه‌ای به‌منزله اعتراض علیه فساد و ستمگری مقامات دولتی که اعمال خود را با توسل به قدر توجیه می‌کردند.^۱

1- J. Obermann, "Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on qadar" in *Journal of the American Oriental Society*. 55(1935) pp. 138 - 62.

پیدایی عباسیان دگرگونی اداری و اجتماعی متأثر از رسوم ساسانی را به دنبال داشت. حامیان عباسیان در تبلیغات پنهانی‌شان، آشکارا از نظریه‌های افراطی فروغ یزدانی شاهان استفاده کردند. ابن مقفع (مرگ ۱۳۸ هـ / ۷۵۹ م)، که به کیش اسلام گرویده، و در آغاز منشی دیوان حاکم اموی عراق و ایالت‌های شرقی و سپس منشی عیسی بن علی پسر عم دو خلیفه عباسی نخستین بود، خطرهای این گونه افراط‌گرایی را دریافت. او با شناخت اهمیت قاطع اعتقاد و ایمان راستین، آن را پایه برنامه سیاسی قرار می‌دهد و در «کتاب الصحابه» که حدود سال ۷-۱۳۶ هـ. به نام منصور خلیفه نوشته شده، عرضه می‌کند. عباسیان به یاری سپاه خراسان به قدرت رسیدند، و موضوع اصلی کتاب بحث پیرامون سپاه‌داری است. ابن مقفع پیشنهاد می‌کند که خلیفه باید پرسشنامه مذهبی کوچکی، تعیین و تعریف کننده اعتقاداتی که سپاهیان باید داشته باشند، تهیه کند. او درباره سیادت خلیفه نیز بحث می‌کند، و موضعی میان نظر خوارج که انسان الزامی به «اطاعت از شهریار طاغی ندارد» و این نظر که خلیفه حق محض اطاعت دارد حتی اگر فرامین او ناقض شریعت باشد، اتخاذ می‌کند. او در عین قبول این دکترین که در صورت گناه نمی‌توان از خلیفه اطاعت کرد، نظر می‌دهد که خطا است با جایز شمردن عدم اطاعت از امام، سیادت او را نابود کرد. در همه موضوع‌های مربوط به اظهار نظر او پیرامون حکومت و دیوان و در فتاوی مبتنی بر قرآن و سنت راجع به مواردی که پیشینه‌ای بر آنها وجود ندارد، امام حق انحصاری اطاعت دارد^۱. ابن مقفع معتقد بود که زمامدار صلاحیت رأی دارد، و پیشنهاد می‌کرد با بوجود آوردن مجموعه قواعد مبتنی بر (۱) پیشینه و عرف، (۲) سنت و قیاس و (۳) تصمیمات خود خلیفه (که در صورت ضرورت توسط خلفای جانشین اصلاح می‌شود) می‌توان آن را بدون کرد. در واقع این پیشنهاد، پیشنهاد نظارت

1- B. Lewis. "Islamic Concept of Revolution" in *Revolution in the Middle East*. ed. p.J. Vatikiotis (London, 1972) pp. 34 ff.

دولت بردین و فقه بود. شگفتی این جا است که نظر او با اسلام اصیل مطابقت ندارد^۱. برقراری ثبات و امنیت تا اندازه‌های انگیزه ابن مقفع بود. هیچ‌یک از نظریه پردازان سده‌های میانه نظریه سیاسی به همین اندازه گزیدی از مسأله امنیت نمی‌توانستند داشته باشند، و هر چند که هیچ‌یک از آنها پیشنهادهای رادیکالی مانند ابن مقفع ارائه نکردند، دست یافتن به ثبات یکی از مقدم‌ترین موضوع‌های فکری‌شان بود.

جاحظ (مرگ ۲۴۰ ه / ۸۶۸ م)، ادیبی از بصره با گرایش‌های معتزلی، نیز از زاویه تا اندازه‌های متفاوت به مسأله ثبات پرداخت. او در نوشته‌های سیاسی، زمینه بسیار همانندی با فقیهان داشت، و بسیاری از همان استدلال‌ها را بکار می‌برد. قصد او توجیه تصرف قدرت توسط عباسیان بود. او با در نظر گرفتن کشاکش‌های بزرگ درباره مشروعیت خلفای نخستین (راشدین) به مثابه پایه بحث، دکترونی از امامت طرح - ریزی می‌کند. او با توجیه گزینش ابوبکر و گماشتن عثمان، جنگ معاویه با علی (ع) را با اعلام عدم مشروعیت حاکمیت امویان، محکوم می‌کند، و از حق شورش جماعت در برابر غاصبان و ستمگران دفاع می‌کند^۲. هم‌چنین رافضیان را مورد حمله قرار می‌دهد و با تشیع افراطی آنان همدردی اندکی نشان می‌دهد. از نظر او امامت تأسیسی ضرور به خاطر منافع عموم بود. در صورت خلاء قدرت، وظیفه جماعت است که برای خود امام - و فقط یک امام - تعیین کنند، و خلفای ستمگر و نامشروع را سرنگون

1- See further S.D. Goitein. "A Turning Point in the History of the Muslim States" *Islamic Culture*. 23(1949) pp. 120 - 35.

2- C. Pellat. "L'Imamat dans la doctrine de Gahiz" *Studia Islamica* 15 (1962) pp. 23 - 52.

جاحظ در نوشته‌های علیه نبیته (Nabita)، حامیان امویان، دکترونی اطاعت نامشروع را رد می‌کند، و اعلام می‌دارد وظیفه مؤمن آن است که زمامدار غیر قانونی را تقبیح، و در صورت امکان خلع و عزل کند.

See C. pellat. "La Nabita de Djahiz, un document important pour l'Histoire Politico - religieuse de L'Islam" *Annales de L'Institut des Etodes Orientale*,. Algiers. 10 (1952). 303 - 25.

نمایند. امام، از لحاظ نظری، باید دارای صفات عقلی و اخلاقی مهمی باشد، در علوم دینی آگاهی عمیق و گسترده‌ای داشته باشد، پارسا و متقی باشد، و تا اندازه ممکن همانند پیامبر شود: در يك کلام باید کامل‌ترین انسان میان امت باشد^۱.

در حالی که جاحظ به‌مسأله عدم وحدت رایج در جامعه اسلامی و برخوردهای تلخ میان عربها و غیر عربها توجه داشت، ابن مقفع و ابن قتیبه (مرگ ۲۶۸ هـ / ۸۸۹ م) در ایجاد هم‌نهادی میان فرهنگ عرب و ایرانی سهم بزرگی داشتند. ابن مقفع حکومت دنیوی و سیر و صفات زمامداران را در «ادب‌الکبیر» و «ادب‌الصغیر» که از «اندرزنامه‌ها» هستند، به‌بحث می‌گذارد. او در «ادب‌الکبیر» نظر می‌دهد که پادشاهی برپایهٔ ۱) دین، ۲) قدرت طلبی، یا ۳) آرزوی شخصی است. پادشاهی برپایه دین بهترین نوع پادشاهی است، پادشاهی برپایه قدرت طلبی ممکن است بوجود آورندهٔ ثبات باشد اما محتمل است با مخالفت روبه‌رو شود، و پادشاهی برپایه آرزوی شخصی زودگذر است. او کمال مطلوبی را که در نظر دارد در سلطنت ساسانی می‌یابد. از نظر او هدف حاکمیت دوجنبه دارد: دستیابی به ثبات، و یاری به‌شأن و شکوه زمامدار. او به رفاه مردم توجه اندکی نشان می‌دهد، و برخلاف «اندرزنامه‌های» سپسین در نظریهٔ او عدالت فقط نقش ثانوی و فرعی ایفا می‌کند. در «ادب‌الصغیر» بر نیاز به دقت در انتصاب مقامات، و نیاز به حمایت از آنان توسط زمامدار، اصرار می‌ورزد.

اثر معروف دیگر متعلق به این دوره که نیز می‌کوشد رسوم ایرانی و عرب را با هم جمع کند، «کتاب التاج»، از آن نویسندهٔ گمنامی احتمالاً میان سال‌های ۲۲۶ و ۲۴۰ هـ / ۸۴۷ و ۸۶۱ است^۲. نویسنده دولت را که

1- C. Pellat. "L'Imamat dans la doctrine de Gahiz".

۲- پرفسور پلا انتساب آن را به جاحظ رد می‌کند.

La Livre de la Couronne attribué à Gahiz (Paris 1954) pp. 13 - 15.

منشاء و مبداءش را مشیت الهی می‌داند با شخص زمامدار که میان خداوند و مردم جای یافته است، برابر می‌گیرد و می‌گوید به همان اندازه اطاعت از پیامبر، اطاعت از او و وظیفه است؛ و سعادت انسان‌ها، که از سوی خداوند در حکومت زمامدار به ودیعه گذاشته شده، در اطاعت کردن از او قرار دارد. عدالت در آن است که پادشاه به هر کس جایگاه شایسته‌اش و به هر طبقه و وظیفه‌اش را واگذار کند. در این کتاب برای بسیاری از احکام و مسائل پیش‌آمده مجوز قرآنی جستجو شده، و قاطعانه گفته شده است که مؤمنان را زمامدار باید رهبری کند. مهم‌ترین خصوصیات و صفات لازم برای پادشاه بخشندگی و مهربانی هستند. همه اعمال او نیک هستند. او به مثابه شبان باید بر رماهش دلسوزی کند، به مثابه امام نسبت به مؤمنان مطیعش بخشنده باشد، و به مثابه ارباب به بردگانش مهربانی کند.^۱ بدین‌سان زمامدار بالاتر از قانون جای یافته بود: همگان مورد بخشش و سخای پادشاهی بودند. این وضعیت بسیار متفاوت از وضعیت خلفای نخستین بود. پیوندهای میان زمامدار و مردمانش بریده شده بود.

به‌هنگام اوج قدرت خلافت عباسی، با وجود آن‌که تداول و رواج عناصر بیگانه در عمل و نظریه حکومت، میان فقیهان - عمدتاً در زمینه‌های کلامی - سبب اختلاف نظر شد، اما به نظر نمی‌آید که مسائل نظریه تأسیسی (Constitutional Theory) توجه آنان را جلب کرده باشد. موردی استثناء مبادی «کتاب الخراج» ابویوسف است که در ۱۶۱ هـ / ۷۸۲ م به‌مقام قاضی بغداد گماشته شده بود. این کتاب به‌نام هارون الرشید نوشته شده، و اعتراضی تلویحی علیه انطباق رایج اصول اندیشه اسلامی با اصول ساسانی و دیگر عناصر مؤثر است. ابویوسف آشکارا پایه اصول حکومت اسلامی را منحصرأ روی سنت خلفای راشدین می‌گذارد.^۲ با وجود این، اعتراض او سودمند نیافتاد.

1- Ibid. pp. 157 - 160.

2- H.R.R. Gibb. "The Evolution of Government" in *Studies on the Civilization of Islam*. p. 45.

هرچه خلافت انحطاط می‌یافت و قدرت پراکنده می‌شد، به‌تنظیم کمال مطلوب حکومت اسلامی که بتوان زمامداران را برسر آن گماشت و سنن و رسوم از هر سو مورد تهدید قرار گرفته امت را مقدس داشت، نیاز مبرم احساس می‌شد. اسلام درباره اجتماع بین‌المللی دولت‌ها نظریه‌ای نداشت. کمال مطلوب برای اسلام وجود جامعه‌ای جهانی بود که میان اعضای آن صلح ابدی پذیرفته شده باشد، و تا برقراری چنین صلحی، روابط با جهان خارج از جهان اسلام، در چارچوب نظریه جهاد قرار داشت. اما میان نظریه و عمل شکاف وجود داشت، و عملاً در داخل دولت، شماری از پادشاهی‌های مستقل و گروه‌های شورشی موجود بودند.^۱ بنابراین توجه عقلایی تضاد میان نظریه، و عمل ضرورت داشت. این کار توسط ماوردی (مرگ ۴۳۷ هـ / ۱۰۵۸ م). صورت گرفت که کتاب «احکام السلطانیه» او به‌مثابه شرح و تفسیر کلاسیک حکومت کمال مطلوب از سوی سنی‌ها پذیرفته شد. در زمانی که ماوردی کتاب خود را می‌نوشت قدرت‌یابی پیشوایی ناحق و خلع غاصبان با اوضاع و شرایط موجود چندان ارتباطی نداشت: خلیفه به‌ملعبه‌ای در دست‌های صاحبان قدرت تبدیل شده بود، و مسأله عمده، دوام مقام و توجه موفقیت او در برابر صاحبان قدرت بود.

ماوردی با اتخاذ موضع اشعری در برابر موضع معتزلی، اعلام داشت که امامت شرعی است و نه عقلی، و در مخالفت با شیعه اظهار عقیده کرد که از اصل انتخاب نمی‌توان صرف‌نظر کرد و امام حسب‌المقرر انتخاب شده را نمی‌توان حتی به‌نفع فرد شایسته‌تر برکنار کرد. اما او با بیان این که اصل انتخاب در صورتی معتبر است که فقط یک انتخاب‌کننده وجود داشته باشد، مسأله را گنگ می‌کند، بی‌تردید از این راه به‌قصد سرپوش نهادن

۱- کتاب الفرق بین الفرق نوشته بغدادی (مرگ ۴۱۷ هـ / ۱۳۰۸ م) در بیان گرایش نسبت به‌تفرقه‌اندازی‌ها و در مشروعیت بخشیدن به‌عملیات علیه افراط‌گرایی اثر مهمی است.

(See H. Laoust, La Classification des Sectes dans le farg d'al - Baghdadi" Revue des Etudes Islamiques, 29(1961) 19 - 60).

بر عمل آل بویه در گماشتن خلیفه. ماوردی زیر تأثیر خطرهایی که به سبب رقابت فاطمیان متوجه عباسیان بود، امکان وجود همزمان دو یا چند امام را، که برخی از فقهای پیشین مجاز دانسته بودند، رد می کند؛ همان کاری که خوارج کرده بودند. از نظر او صفات و ویژگی های لازم برای امام عبارتند از: قریشی بودن، مرد بودن، بالغ بودن، نیکویی طینت، سلامتی تن و روان، داشتن صلاحیت فقهی و حقوقی، توانایی مدیریت، و داشتن شجاعت و نیرو برای دفاع از سرزمین اسلامی. انتخاب کنندگان نیز باید دارای شرایطی باشند مانند پاک سرشتی، دانش و آگاهی بخاطر توانایی به داوری درباره اشخاصی که دارای صفات لازم برای امامت هستند، و قضاوت و بصیرت در انتخاب شخصی که در شرایط معین شایسته ترین فرد برای امامت باشد.

هرگاه انتخاب کنندگان، انتخاب خود را کرده باشند، و درباره شخص انتخاب شده توافق حاصل شده باشد، قرارداد (که بر طرفین وظایفی تحمیل کرده اما حقی نداده است) کامل شده است، هر چند که لازم بود بعداً از راه بیعت تشریفاتی، بصورت نهایی مورد تأیید قرار گیرد. وظایفی که میثاق بیعت بر عهده تابعان گذاشته، دربرگیرنده اطاعت از امام و یاری او در هر خدای به قدر توان انسان بود. وظایف امام عبارت بودند از: دفاع از دین و حفظ آن، تصمیم گیری در منازعات حقوقی و فقهی، حراست از سرزمین اسلام، کیفر خطاکاران، تدارک سپاه برای حراست از مرزها، اقدام به جهاد، سازماندهی مراکز اخذ مالیات و جمع آوری مالیات ها، پرداخت دستمزدها، مدیریت خزاین عمومی یا بیت المال، انتصاب مقامات ذیصلاح، و توجه شخصی به جزئیات و امور حکومت. بدین سان سیادت امام نمایانگر سیادت به قصد اجرا و دفاع از شریعت بود. او فقط وظایف قضایی و اجرایی پیامبر را به ارث می برد. وظیفه قانونگذاری نداشت، و حتی اختیارش برای تفسیر قوانین محدود بود، زیرا فرض بر این بود که به طور کلی این کار میراث جماعت است، هر چند به نظر می رسد اجماع آن را به علما منحصر کرده است.

لغو بیعت فقط در صورت تغییر وضعیت یا تغییر شرایط امام مانند سوء نیت احتمالی به حقوق جماعت، یا در صورت ارتکاب گناهان کبیره، مانند یافتن نظریات کاملاً ارتدادی - در این مورد شاید ماوردی در برابر احتمال اقدام شیعیان مدعی تاج و تخت در بغداد توسط آل بویه، جبهه می گرفت - نقص جسمی و روانی، انقطاع یا فقدان آزادی، جایز شمرده شد. مورد اخیر، مسأله حساسی بود، زیرا به وضعیت خلفای عباسی در نزدیک به یک سده مربوط بود. ماوردی اظهار می دارد در صورتی که نظارت بر خلیفه به دست یکی از معینان او که سیادت اجرایی را بر له خود غصب کرده افتاده باشد، خلیفه را هنوز می توان به مثابه امام تلقی کرد مشروط بر آن که غاصب مطابق با احکام دین و الزامات عدالت عمل کند. در صورتی که امام به اسارت شورشیان مسلمان درآمده باشد، وظیفه همه جماعت است که خواهان آزادی او باشند، اما اگر توانایی چنین کاری را ندارند، باید به نیابت او جانشینی منصوب شود - و در این مورد شاید ماوردی تداوم خلافت عباسی را در صورت اشغال بغداد توسط فاطمیان پیش بینی می کرده است.

ماوردی زیر عنوان امارت، یعنی مقامی نظامی که حق حکومت در منطقه‌ای به او داده شده است، روابط خلیفه با حاکمانش را مورد بحث قرار می دهد. به همان اندازه که اطاعت از امام واجب است، اطاعت از دارنده مقام امارت نیز که خلیفه و ظایف دینی، حقوقی، نظامی و اداری خود را به او محول کرده است واجب بود، اما اگر برخلاف شریعت عمل می کرد، خلیفه می توانست او را عزل کند. ماوردی نوع دومی از امارت را به نظریه خود اضافه می کند، یعنی اماره الاستقلال (که در روزگار او عملاً بسیاری از حکومت‌ها چنان بودند)، یعنی امارتی که از راه تصرف به دست آمده باشد. او پس از بر شماری شرایط لازم برای این مقام، نیاز به رعایت آنها را با گفتن این که «ضرورت معاف از شرایطی است که غیر قابل اجرا هستند» [الضرورات تبیح المحظورات] از میان می برد و باین گفتار که «بیم از آسیب به مصالح عمومی توجیه کننده تخفیف شرایط

است» کلیت قاعدهٔ موضوعه‌اش را از درون نابود می‌کند. ماوردی به استناد قرارداد (Concordat) منعقد میان بنوالاغب در افریقیه و هارون الرشید، که طبق آن خلیفه «نظارت سیاسی و مدیریت مدنی انحصاری حاکمان را درازای شناسایی سروری و حق مدیریت در امور دینی خود» به رسمیت می‌شناسد، امکان انعقاد قرارداد میان خلیفه و حاکم را می‌پذیرد، اما هنگامی آن را مجاز می‌شمارد که قرارداد، موافقتنامه‌ای صحیح بوده باشد. مشروط بر این که حاکم طبق شریعت عهده‌دار حکومت شود و ایمانش را در گفتار و کردار حفظ کند، و در صورتی که دو طرف پیمان دوستی و همیاری ببندند، ماوردی اعلام می‌کند که به منظور جلوگیری از خطر رانده شدن به تمرد، خلیفه باید فاتح را به رسمیت بشناسد.^۱

تا روزگار غزالی (مرگ ۹۰ هـ / ۱۱۱۱ م.) بهانه‌های پیش کشیده ماوردی آشکارتر و روشن‌تر شده بودند، و حتی برخی معتقد بودند که امامت به سبب آن که فاقد صفات لازم است، از میان رفته است. غزالی با رد این موضوع قاطعانه می‌گوید فقیه مجبور به قبول قدرت موجود است زیرا در غیر این صورت به سبب فقدان سیادت کاملاً پابرجا هرج و مرج پیش می‌آید و زندگی اجتماعی مختل می‌شود.^۲ او همچنین به خاطر حفظ حیات دینی امت، صفات آرمانی امام را کاهش می‌دهد، و امکان گماشتن و انتصاب او را از سوی دارندگان قدرت، که در واقع یگانه روش متداول روزگارش بود، می‌پذیرد. او میان خلیفه و سلطان رابطه نوینی تعیین می‌کند. از نظر او اقتدار سیاسی متعلق به سلطان است که خلیفه را منصوب می‌کند، اما مشروعیت حکومت سلطان منوط به سوگند وفاداری به خلیفه و برگمار شدن توسط او است. بدین سان اقتدار شرعی خلیفه، عمدتاً متکی به جماعت سنی، و اقتدار عملی او متکی به شریعت، رسمیت می‌یابد. غزالی

۱- برای مطالعه بیشتر درباره نظریهٔ ماوردی، بنگرید:

H.A.R. Gibb, "Al - Mawardi's Theory of the Caliphate" Ibid. p. 151 - 65.

2- G.E. Von Grunebaum. *Medieval Islam* (Chicago, 1964) p. 168.

از این راه هم چنین شناسایی دارنده قدرت را براین که شریعت اصل سازماندهنده جماعت سنی است، تأمین کرد، و این اطمینان را بوجود آورد که سلطنت، با حفظ اصول، برای فعالیت و ادامه کار نهاد موجود اسلامی زمینه مطلوبی فراهم می‌آورد. بدین‌سان، خلافت در تئوری غزالی هنوز نشان یکپارچگی حکومت اسلامی را داشت، و دربرگیرنده سه عنصر: خلیفه، سلطان و علما، که از راه تأیید انتخاب خلیفه توسط سلطان به صورت بیعت و با فتوهایشان اقتدار عملی مبتنی بر شریعت را بیان می‌کردند، بود.^۱

عمر نظریه غزالی کوتاه بود. طولی نکشید که خلافت حتی قدرت شرعی را نیز از دست داد. برای حکومت سلطان، که اینک به‌ظلاله تبدیل شده بود و مستقیماً از سوی خداوند بر سر کار آمده تلقی می‌شد، دیگر هیچ‌گونه اقتدار یا مشروعیت لازم دانسته نمی‌شد. تصرف حکومت خود مایه اقتدار بود، و اعتقاد چنان بود که حکومت، حتی حکومت تباہکار، باید مورد اطاعت قرار گیرد زیرا شر آن کم‌تر از هرج و مرج است. این تغییر با نظام سلطنت استبدادی روزافزون همراه شد، اگر نگوییم در آن مشارکت داشت.

تقریباً پیش از تباہی خلافت توسط مغولان، نظریه فقیهان سنی تا اندازه زیاد با مقتضیات واقعیت سازش یافته بود. وضعی که سرانجام پس از نابودی خلافت بوجود آمد، در گفتار ابن‌باجه، قاضی دمشقی (مرگ ۷۱۳ هـ / ۱۳۳۳ م.) خلاصه شده است که می‌گوید:

«حاکم تا زمانی که حاکمی قوی‌تر او را از قدرت برکنار نماید و به جای او حکومت کند، حق حکومت دارد. حاکم بعدی نیز به همان ترتیب حکومت خواهد کرد و برپایه همان زمینه‌ها تأیید خواهد شد؛ زیرا حکومت، هر قدر قابل ایراد، بهتر از نبود حکومت است، و میان

1- See L. Binder, "Al-Ghazali's Theory of Islamic Government" *The Muslim World*, 45(1955) pp. 229 - 41.

دو شر باید کم‌ترین شر را برگزید.»^۱

نظریه ابن تیمیه (مرگ ۷۰۸ هـ / ۱۳۲۸ م.) که او نیز در دمشق زندگی می‌کرد، متکی بر این نظر است که خداوند جهان را آفرید تا در خدمت او باشد. ابن تیمیه چنان می‌آمोخت که اگر دین و قدرت جدا شود، دولت دچار بی‌نظمی خواهد شد. او نیاز به امام یگانه و جهانی و نیاز به داشتن صفات ایدال برای امام را رد می‌کند. او وحدت واقعی امت را - از لحاظ سیاسی آن نوع وحدتی که در زمان سلف یا بانیان اسلام وجود داشت - در وحدت سیاسی ساختگی نمی‌بیند بلکه آن را در همبستگی ارادی یکایک دولت‌های خودمختار می‌داند که تعلق‌شان به کلیتی ارگانیک را به تجربه دریافته‌اند. او اهمیت مبایعه، یعنی سوگند مضاعف اتحاد امام و تابعانش، که تضمین‌کننده قدرت مؤثر برای امام و صلح و کامیابی اجتماعی برای تابعان است و به رابطه آنان پایه نوینی می‌دهد، یعنی «تعاون» را مورد تاکید قرار می‌دهد. از نظر او وظیفه مقدم امام مراجعه به شورا، و نخستین وظیفه تابعان اطاعت از امام است. او اجرای این وظایف را به شیوه‌ای نوین به مثابه تکلیف یکایک افراد برای شرکت در حیات جامعه و همیاری و تعاون در اداره کردن دولت تفسیر می‌کند. عدالت شالوده حیات امت و جامعه است. او با اظهار اینکه وظیفه عمومی و اجتماعی به پارسایی اخلاقی دارنده آن بستگی ندارد، میان رفتار خصوصی امام و اجرای قانون توسط او تفاوت می‌گذارد. او نیز مانند غزالی سیادت رهبر را نظارت عالی بر اجرای فرایض می‌داند و او را ظل‌الله روی زمین می‌نامد. از حاکم ظالم یا جاهل نیز باید اطاعت کرد. نافرمانی فقط در صورتی مجاز است که تصمیمات حاکم آشکارا باقرآن، سنت و اجماع سلف مغایر و مخالف باشد. او معتقد است که مسلمان نباید به روی برادر شمشیر برکشد. ایجاد فتنه یکی از گناهان غیرقابل بخشش است. نوآوران و بدعت گذران باید سرکوب شوند، نه بدان سبب که مرتد هستند، بلکه بدین خاطر

که نظم اجتماعی را در معرض خطر قرار داده‌اند.^۱

نظریه‌های مربوط به حکومت که در کتاب‌های کارگزاران حکومتی و اندرزنامه‌ها، یافت می‌شوند میان نظریه فقیهان از یک سو و نظریه فیلسوفان از سوی دیگر جادارند. دامنه این نظریه‌ها، تا فراسوی نظریه ابن مقفع، که در رشد و تکامل آنها نقش مهمی داشت، گسترش می‌یابد و رسائل و وصیت‌نامه‌های سیاسی (وصایا) را که به نام خلیفه‌های مختلف نوشته شده‌اند دربرمی‌گیرد. یکی از این رسائل، رساله عبدالحمید، منشی مروان آخرین خلیفه اموی است که در ۱۲۵-۱۲۶ هـ / ۷۴۰-۷۴۷ م برای هدایت فرزند او، که علیه شورش خوارج، در عراق لشگری را فرماندهی می‌کرد، نوشته شده است. این رساله پس از بررسی پایگاه دینی خلیفه، ابتدا درباره اخلاق و قواعد رفتار شاهانه که در تلقی آنها زیر تأثیر رسوم ساسانی و اخلاقیات عرب قرار گرفته بحث می‌کند و سپس استراتژی و مدیریت لشگری و نظامی را بررسی می‌نماید. این رساله مفهوم ارسطویی قصد را به عنوان معیار رفتار درست می‌پذیرد.^۲ نمونه دیگر، وصیت‌نامه سیاسی منصور، دومین خلیفه عباسی، تصنیف شده برای فرزندش مهدی، است که در آن ادعای دارندگی عقل موروثی برای عباسیان منعکس است، و قدرت خلیفه را با قدرت خداوند برابر می‌گیرد. این وصیت‌نامه عدالت را به عنوان مؤثرترین وسیله جلوگیری از ناآرامی، از میان بردن دشمنان، و اصلاح تباه‌کاری‌های موجود توصیه می‌کند.^۳

هدف عمده کتاب‌های مربوط به شیوه اداره حکومت و «اندرزنامه»‌ها دقیقاً دستورالعمل به حاکمان و مقامات رسمی بود، و بنابراین آنها نمایانگر

۱- برای مطالعه بیشتر در نظریه ابن تیمیه، بنگرید:

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taimiya* (Cairo, 1939) and *Le traité de droit public de Ibn Taimiya* (Beirut, 1948).

2- See A.H. Dawood, "A Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the Second to the Sixth Century A.H." Un published Ph. D. thesis (London University 1965).

3- Ibid.

اخلاق عملی طبقات حاکم بودند. در این نوشته‌ها قدرت الهی حاکم مسلم دانسته شده، و کاربرد آن قدرت مورد بحث قرار گرفته است. برخی از اندرنامه‌ها شاید تا حدی رساله‌های سیاسی بوده باشند؛ و با در نظر گرفتن کمال مطلوب عدالت به‌طور ضمنی علیه تباه‌کاری‌های همروزگار اعتراض دارند. اگرچه مفهوم سلطان در اندرنامه‌ها به‌نظریه ساسانی بسیار بستگی دارد، اما هدف حکومت سلطان هنوز استقرار رسمی دین اسلام و شرایطی است که در آن تابعانش بتوانند به‌فرايض‌شان عمل کنند. در نظریه ساسانی پادشاه بنا به حق الهی حکومت می‌کرد؛ دولت با نظم اجتماعی هویت و تشخص می‌یافت، و سعادت و پارسایی، خلاصه شده در «قصد»، دو شکل و منظر سیستمی یگانه بودند. آنچه عمدتاً پذیرفته شده بود این بود که: وظیفه زمامدار حفظ تعادل از راه جایگاه شایسته دادن به هر کس است.

این گرایش‌ها را در «سیاست‌نامه» نظام‌الملک (مرگ ۴۷۱ هـ / ۱۰۹۲ م.) که ابتدا وزیر آل‌پارسلان و سپس ملک‌شاه بود، می‌توان دید. او میان مشروعیت و پادشاهی، و میان دین برحق و سعادت بستگی نزدیکی را مسلم می‌داند. از نظر او سلطان مستقیماً توسط خداوند انتخاب شده و مستقیماً در برابر او مسئولیت دارد. و وظایف او ترکیبی از آرمان‌های ساسانی و نظریه اسلامی است. برقراری ثبات از مسائل عمده مورد توجه نظام‌الملک بود. او به‌طور ضمنی امکان دولت مبتنی بر قرارداد میان حاکم و زمامدار را رد می‌کند؛ و معتقد است حق با زور بدست می‌آید و با زور حفظ می‌شود، و عملکرد اساسی سلطان جبری و قهری است. از نظر او بدگمانی مفتاح و گشاینده سیستم است.

طرطوشی (مرگ ۵۰۵ هـ / ۱۱۲۶ م.) که در زمان کاهش قدرت مسلمانان در اسپانیا می‌زیست، از دیدگاه تا اندازه‌ای متفاوت به‌مسأله

1- See R.C. Zaehner. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: 1961).

می‌نگرد. از نظر او پادشاهی مقدمتاً برای جلوگیری از بی‌قانونی وجود دارد. او به رابطه سلطان و رعایا، محوری که جریان زندگی جماعت به آن مربوط است، همانند محور روح بر بدن می‌نگرد. از نظر او حق حکومت سلطان منشاء الهی دارد و بنابراین هرگز نباید مورد تردید قرار گیرد. میثاقی ابدی میان خداوند و پادشاهان تحمیل‌کننده تکلیف رفتار عادلانه، برابری و احسان به رعایا، بر حاکمان است. تشکیل و حفظ سپاه هدف مقدم حاکمان است. وجود حاکم ظالم کیفری است که خداوند به خاطر نافرمانی مخلوقاتش بر آنان روا می‌دارد، و بنابراین مجبور به تحمل حاکمیت ظالم هستند.

اندرزنامه‌ها به‌ویژه در بخش شرقی جهان اسلام رواج داشتند. قدیمی‌ترین اندرزنامه ایرانی شناخته شده، «قابوس‌نامه» نوشته کیکاوس [ابن قاموس ابن وشمگیر]، از سلاطین زیاری ایران شمالی برای فرزندش در سال ۴۶۲-۴۶۳ هـ / ۱۰۸۲-۱۰۸۳ است. این اندرزنامه به‌طور سطحی پیرامون نظریه حکومتی بحث می‌کند. محتوای اصلی کتاب اندرز و پندآموزی است، و عدالت به‌زمینه‌های عملی اختصاص داده شده است. در این کتاب نیز مانند «سیاست‌نامه» عنصر بدگمانی به‌روشنی پیدا است.

اندرزنامه دیگر، که این هم به‌فارسی تصنیف شده و برنوشته‌های بعدی تأثیر قابل توجهی داشت «نصیحت‌الملوک» غزالی است که در ۴۸۸-۴۸۹ هـ / ۱۱۰۹-۱۱۱۰ یا اندکی پس از آن برای سنجر، که در آن زمان به‌نیابت از سوی برادرش سلطان محمد سلجوق حاکم خراسان بود، نوشته شده است. این کتاب نشان‌دهنده مفهوم متفاوت سلطنت از خلافت از دیدگاه غزالی است. نظریه او برپایه دریافتی فلسفی از جهان قرار دارد، اما جامعه کمال مطلوب دیگر جامعه آغازین مدینه نیست، و موجودیتش دیگر توسط شریعت و امام تضمین نشده است. او آیه «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم» را چنین تفسیر می‌کند که به‌معنی اطاعت از خداوند، پیامبران و امیران یعنی زمامداران دنیوی است. به سلطان فروغ و فرهادی عطا شده، و اطاعت از او به‌عنوان منتخب خداوند

بر مردمان واجب است، اما فقط کسی سلطان راستین و واقعی است که دادگستر باشد. دین با پادشاهی قوام می‌یابد، و پادشاهی با سپاه، و سپاه با ثروت، ثروت از راه افزایش جمعیت و پیشرفت دادن کشور تأمین می‌شود، و این کار در نتیجه عدالت حاصل می‌گردد. غزالی روی نیاز به قوی بودن سلطان تاکید زیادی می‌کند. این مسأله باید در پرتو پیش زمینه اوضاع و احوال همروزگار، طبع پرخشونت حاکم ترك، بی‌نظمی بوجود آمده از ناحیه باطنیان یا اسماعیلیان، و دسیسه‌های رایج مشاهده شود. غزالی وظایف زمامدار را به‌وظیفه در برابر خداوند و وظیفه در برابر مردم تقسیم می‌کند. از نظر او وظیفه زمامدار در برابر خداوند شامل اجرای فرایض دینی، اجتناب از بدعت و نوآوری، و سرکوبی کفر است. وظیفه او در برابر مردم دادگستری است، و مقصود غزالی از آن نه عدالت حقوقی بلکه بیشتر کیفیتی اخلاقی ذاتی ناشی از کمال عقل و استقامت در جلوگیری از غرایز سرکش، اغراض نفسانی و خشم و غضب است.

نوشتن اندرزنامه‌ها به‌روش سده‌های میانه تا به‌زمان‌های جدیدتر ادامه یافت. در بین آنها «کتاب الفخری» ابن طقطقی، نوشته شده برای فخرالدین عیسی بن ابراهیم، حاکم موصل به‌نیابت از سوی ارغون، ایل‌خان مغول (۷۷۰-۷۶۴ هـ) است که ب‌وظیفه زمامدار برای حفظ نظم و عدالت تاکید می‌کند و به‌خاطر آن او را مستحق اطاعت می‌داند، و کتاب «اخلاق السلطنه» و صاف است که برای حاکم ایلخانی ایران، الجایتو (۷۸۳-۷۹۵ هـ) نوشته شده و بازتاب درک پدرسالاری پادشاهی تعدیل شده با اسلام است. کتاب دیگری که مقبولیت عامه یافت «اخلاق محسنی» حسین واعظ کاشفی (مرگ ۸۸۶ هـ / ۱۵۰۵ م)، هدایی به‌حسن ابن بایقرا، حاکم تیموری هرات است که برخی خصوصیات نظریه حکومتی فیلسوفان را نیز دارد. کاشفی معتقد بود که انسان‌ها طبیعتاً مجبور به همزیستی هستند و برای تنظیم امور آنان و جلوگیری از تجاوزشان به‌دیگران قانون لازم است. او این قانون را قانون الهی آورده پیامبر می‌داند، اما آن

را به جامعه آغازین اسلامی یا خلافت مربوط نمی‌داند. او می‌گوید برای دفاع از شریعت نبوی، پادشاهی با خصوصیات پیامبر باید وجود داشته باشد. مسأله پادشاهی و نبوت احتمالاً مدتی در محافل صوفی مطرح بوده است، و در نوشته‌های نجم‌الدین رازی (مرگ ۶۳۵ هـ / ۱۲۵۶ م)، و همچنین در آثار فارابی آن را می‌یابیم.

همه، یا تقریباً همه فیلسوفان اسلامی از فلسفه یونان، که می‌کوشیدند آن را با نظریه سنی یا شیعه انطباق دهند، متأثر شدند. قانون که تشکیل دهنده بنیاد دولت است و آن را هدایت می‌کند، در مرکز تفکر این فیلسوفان قرار دارد. فارابی (مرگ ۳۳۹ هـ / ۹۵۰ م)، معروف به معلم‌ثانی پس از ارسطو، معلم اول، نخستین فیلسوف اسلامی است که «در راه وفق دادن، ربط دادن و حتی‌المقدور هماهنگ کردن فلسفه کلاسیک با اسلام» و قابل فهم کردن آن با توجه به الزامات دین وحی شده کوشید.^۱ معروف‌ترین اثر او «آراء اهل‌المدينة الفاضله» به تحصیل سعادت از راه زندگی مدنی و رابطه میان بهترین نظام حکومتی بدان سان که افلاطون آن را می‌فهمید و قانون الهی اسلام، مربوط است.^۲ درست به همان صورتی که فیلسوف افلاطون تنها در نظام سیاسی آرمانی سعادت را به دست می‌آورد، «انسان پیرو علوم نظری» فارابی نیز «کمال غایی و سعادت را فقط در دولتی بدست می‌آورد که زیر حکومت فیلسوفی باشد که با واضع‌النوامیس و امام به‌طور کامل رهبری و اداره می‌شود.»^۳ فارابی اهل‌مدینه فاضله را به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست فضلا و فیلسوفان، که با استدلال و نظرشان پی به ماهیت اشیاء می‌برند؛ دوم، پیروان دسته نخست، که به نظر آنان اعتماد کرده داور و استدلالشان را پذیرفته‌اند؛ و سوم، بقیه اهل‌مدینه که تنها از راه تمثیل اشیاء را می‌شناسند. زمامدار وظایف ویژه یکایک این

1- M. Hahdi, "Alfarabi" in *History of Political Philosophy*, ed. Strauss and J. Cropsey (New York: 1963) pp. 160 - 170.

2- Rosenthal. op. cit. p. 6.

3- Ibid.

سه دسته را تعیین می‌کند، قوانین‌شان را مقرر می‌دارد، در نبرد آنان را فرماندهی می‌کند، و می‌کوشد از راه اقناع و ترغیب و اجبار صفات شایسته یکایک‌شان را رشد دهد، و با توجه به مرتبهٔ هر یک چنان بر آنان فرمان می‌دهد که هر دسته همان کمالی را که شایان آن است بدست آورد.^۱

مدینهٔ فاضله مانند بدن سالمی است که در آن همهٔ اعضا تعاون و همیاری دارند و از میان آنها قلب عضو حاکم است. رئیس یا رهبر مدینه فاضله، که او را برابر با امام می‌داند، کامل‌ترین عضو جامعه، و فیلسوف و نبی است. او به واسطهٔ قوه عقل به مثابه شهریار فیلسوف و به واسطهٔ قوه تخیل به مثابه شهریار نبی با عقل فعال [یعنی جبرائیل، روح الامین. م.] اتصال می‌یابد. در بحث پیرامون صفات ضرور رئیس، فارابی به جامعه اسلامی نظر ندارد، بلکه چنین مستفاد می‌شود که آنچه در ذهن دارد و هدف او است، نشان دادن عرصهٔ پهناور هماهنگی و جمع میان نظریهٔ اسلامی و فلسفه سیاسی کلاسیک است.^۲ فارابی علاوه بر مدینه فاضله، چندین مدینهٔ مضاد با آن را توصیف می‌کند: مدینه جاهله، که مردم آن سعادت را در چیزی که در آن نیست جستجو می‌کنند، مدینه فاسقه، که مردمانش می‌دانند سعادت در کجا است، اما به آن عمل نمی‌کنند، مدینه متبدله، که از تقوا و پارسایی پیشین دور شده، و مدینه ضاله، که آموزگاران فریبکار دارد و مردمانش جویای دانش دروغین هستند.

فارابی بر نویسندگان بعدی تأثیر زیادی گذاشت. در میان آنان، پورسینا (مرگ ۴۱۶ هـ / ۱۰۳۷ م) نیز حکومت کمال مطلوب اسلام را با شهریار فیلسوف افلاطون ارتباط می‌دهد. ابن رشد (مرگ ۵۷۷ هـ / ۱۱۹۸ م) هم از برتری شریعت به عنوان قانون وحی شده کمال مطلوب و مترادف اسلامی نهاد دولت کمال مطلوب افلاطون دفاع می‌کند.^۳

1- Mahdi, Op. cit. p. 164 - 5.

2- Ibid. p. 162 - 3.

3- E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958)

نویسنده دیگر، فخرالدین رازی (مرگ ۵۸۸ هـ / ۱۲۰۹ م) که بیشتر عمرش را در هرات گذراند، می‌کوشد میان فلسفه و کلام، سازش دهد و نیز نظریه شهریار فیلسوف افلاطون را با کمال مطلوب اسلامی انطباق می‌دهد. نصیرالدین طوسی (مرگ ۶۵۳ هـ / ۱۲۷۴ م)، شیعه، که در پایان‌های عمرش به خدمت هلاکو، حاکم مغول، درآمد، در اثر معروفش «اخلاق ناصری» دامنه این نظریه را گسترش می‌دهد.^۱ او پس از بحث درباره ماهیت انسان و نیازش به تعاون وانجمن، ضرورت ناموس الهی، زمامدار، و جریان پولی برای حفظ تعادل میان اعضای جامعه را مطرح می‌کند. او از شریعت به عنوان ناموس الهی تعبیر می‌کند که ناموس‌نهایی مورد اطاعت همگان است، ناموس سوم، یعنی پول، تابع ناموس دوم، یعنی زمامدار است. تنظیم صحیح امور توسط قانونگذار (واضع‌النوامیس) تضمین شده است، که نصیرالدین او را ملهم از عالم علوی می‌شناساند، و از سوی نویسندگان «متأخر» امام و کارش امامت، توسط افلاطون ناظر جهان و توسط ارسطو انسان مدنی نامیده شده است. اما، به عقیده او، قانونگذار همیشه لازم نیست، زیرا ناموس الهی، یکباره ابلاغ شده، برای چندین سده کفایت می‌کند. از سوی دیگر برای تنظیم امور جماعت در هر عصری نظارت‌کننده‌ای ضرورت دارد. نصیرالدین دسته‌بندی فارابی از مدینه‌ها را می‌پذیرد اما آن را گسترش داده و دقیق‌تر با مدینه اسلامی تطبیق می‌دهد.

کمال مطلوب هریک از سه نحله مورد بررسی این مقاله، ملهم از اسلام بود. همه این نحله‌ها منشاء نهایی قدرت را الهی می‌دانستند، که

۱- «اخلاق جلالی» جلال‌الدین دوانی (مرگ ۸۸۱ هـ / ۱۵۰۲ یا ۱۵۰۳)، قاضی،

که در خدمت حاکم قره‌قویونلو، یوسف بن جهان‌شاه، در ایران شمالی بود، تعمیمی از اخلاق-ناصری است.

خداوند به زمامدار، خلیفه باشد یا سلطان، اعطا کرده است، و در این جا مسأله حاکم ستمگر و ظالم لاینحل می ماند. همه آنها دولت را با دین، و بی نظمی در دین را با تشنت در دولت برابر می گرفتند. برای هیچیک از این نحله ها قدرت مسأله های حاد و مرکزی نبود. قدرت توجیه کننده خود، و تنها توجیه اش نفع عملکردش بود که در اختیار اتباع قرار داده می شد. عدالت کلام مفتاح همه این نحله ها بود که اندیشه سیاسی سده های میانه اسلامی آن را به صورت ارتباط هماهنگ جامعه در سیستم تعیین شده الهی که اجزاء آن در توازن و تعادل کامل بود، می فهمید. این قدرت مستبدانه بود که سوء استفاده کنندگان از آن با خدعه و نیرنگ، در دولت به تاراج پرداختند. از نتایج این قدرت مستبدانه فساد بود که به ناامنی انجامید، و چاپلوسی مورد توقع و دریافتی زمامدار بود که شأن و قدر شهروند را از میان برد.

اندر زنامه ها، تا آن جا که به عدالت اشاره دارند، شاید، تأثیری محدود کننده داشته اند. از سوی دیگر، تاکید آنها بر زمامدار، منصوب مستقیم خداوند و مسئول مستقیم در برابر او، آمیخته با «امتیاز انحصاری» قدرت زمامدار بر تابعانش، موجب رد مسؤلیت در برابر شهروند شد، و دراز میان بردن آزادی فردی مؤثر افتاد. فیلسوفان نیز در نظریه حکومتی خود، زمامدار را بالاتر از قانون جای دادند، و فرضیه آنان که عقل و علم حق ویژه دسته معینی است، منجر به اهانت بر انسان ها شد. به علاوه، تاکید آنها بر نظم سلسله مراتب جامعه نیروی تازه ای به گرایش های محافظه کارانه بخشید. از سوی دیگر در نظریه فقیهان زمامدار تابع شریعت بود، گرچه عملاً مسؤلیتش موردی نداشت، زیرا راهی برای وادار به عمل کردنش تدبیر نشده بود. هر چند فقیهان کوشیدند تاریخ جامعه را تا اندازه ای عقلایی کنند، در عین حال این گرایش در آنان وجود داشت که اندیشه

سیاسی آنها را به رسوم و سنت مقید نمایند. تا آن جا که به این مورد مربوط می‌شد نظریه فقهاتی بر فعالیت و عمل سیاسی تأثیر اندکی داشت، اما پی‌گیری و جدیتش، آن را به‌رغم فراز و نشیب‌های سیاسی وارده بر جامعه، به‌مثابه یک کمال مطلوب باقی گذاشت^۱، و این نحله فقیهان، و نه نحله اندرزنامه‌ها یا فیلسوفان، است که زیربنای جنبش‌های جدید اصلاحات بنیادین اسلامی را تشکیل می‌دهد.



1- Cf. J. Schacht. "The Law" pp. 76 - 7.