

زندگی‌نامه نویسان ماوردی همگی توافق دارند که او در سال ۴۵۰ در ۸۶ سالگی در گذشته است و به همین اعتبار تولد او را ۳۶۴ هجری قمری (برابر با ۱۰۷۲ میلادی) دانسته‌اند.^۱

نام او را علی بن محمد بن حبيب آورده‌اند و کنیه‌ی او را ابو الحسن ذکر کرده‌اند. نام خانوادگی‌اش را الماوردی دانسته‌اند.^۲ در دائرة المعارف اسلام نام او چنین آمده است: ابو الحسن علی بن محمد بن حبيب.^۳

بروکلنم که هم در کتاب «تاریخ ادبیات عربی» خود از او یاد می‌کند و هم در مقاله‌ای که در دائرة المعارف اسلام به اختصار نوشته است نکته‌هایی از زندگی او را می‌آورد، می‌نویسد که او فقیهی بود شافعی.^۴ در بصره و در بغداد درس خواند و سپس در هر دو ی این شهر هابه تدریس پرداخت. مدتی هم در استوا، در نزدیکی نیشابور با سمت افضی القضاة به کار پرداخت.^۵ سرانجام در بغداد سکونت گزید. ابو الحسن علی بن محمد بن حبيب الماوردی در خدمت خلیفه القادر (۳۸۱-۴۲۲/۹۹۱-۱۰۳۱) بود و اغلب به عنوان میانجی در مذاکرات با بویان خدمت می‌کرد.^۶ در دائرة المعارف اسلام آمده است هنگامی که جلال الدوله در ۴۲۹ (۱۰۳۷-۱۰۳۸) از خلیفه المقتدی خواست تا لقب شاهنشاه (ملک الملوک) را به او بدهد، ماوردی در فتوایی با این خواست به مخالفت پرداخت.^۷ قاضی اختر معتقد است که ماوردی اولاً در زمان القائم، و نه القادر به سفارت نزد بویان فرستاده شد و ثانیاً بروکلنم به اشتباه نام المقتدی (قاضی اختر نیز خود به اشتباه المقتدی را المقتدر آورده است) را به جای القائم ذکر کرده است.

ماوردی نخست فقه شافعی را نزد همشهری خود ابو القاسم عبدالواحد الصیمری (درگذ. ۳۸۶ هـ) که فقیهی مشهور بود و از همه جا برای آموزش به نزدش می‌آمدند، فرا گرفت.^۸ پس از آن به بغداد رفت و تحصیلات خود را نزد شیخ ابو حامد الاسفراینی (درگذ. ۴۰۶ هـ) ادامه داد.^۹

ماوردی همچنين نزد ابو محمد عبدالله الباقی (درگذ. ۳۹۸ هـ) که محقق، خطیب و فقیهی برجسته در بغداد بود و در چند رشته مهارت داشت (فقه، ادبیات، نحو و شعر) آموزش دید.^{۱۱}

ماوردی فرزندی داشت به نام ابوالفائض عبدالوهاب که در حیات پدر درگذشت و مرگش را ابن جوزی و ابن اثیر در رخدادهای سال ۴۴۱ هـ آورده‌اند.^{۱۱} قاضی اختر می‌نویسد خانواده‌ی ماوردی با گلاب سروکار داشته و کنیه‌ی ماوردی از همین جا نشأت گرفته است.^{۱۲}

ماوردی، چنان‌که آورده‌اند، در همه‌ی علوم اسلامی دست داشت: در حدیث، فقه، تفسیر قرآن و سیره. گواه این ادعا نوشته‌های دانشمندانه‌ی اوست در همه‌ی این حوزه‌ها. او همچنین، چنان‌که قاضی اختر می‌افزاید، در مسائل سیاست، اخلاق، ادبیات و شعر نیز تسلط داشته است و منابع گوناگون می‌توانند گواه این امر به شمار آیند.

ماوردی در دورانی می‌زیست که بحث در باب حدیث سخت گرم بود و محققان می‌کوشیدند در زمینه‌ی حدیث آموزش ببینند، و آن‌را از هر کسی، حتی از نظر دانش فروتر از خود، فرابگیرند. ماوردی را یکی از بزرگان حدیث می‌دانند و او را درباره‌ی آنچه از پیامبر از معاصران خود و برای معاصران خود روایت کرده است عالمی موثق می‌دانند. شیوخ ماوردی را در کار حدیث چنین بر شمرده‌اند:

۱. حسن بن علی بن محمد الجبلی (درگذ. ۴۱۳ هـ). محدث و فقیه بصره و شاگرد ابو خلیفه،
۲. محمد بن علی بن زجر المنقاری،
۳. محمد بن المعلی الازدی،
۴. جعفر بن محمد بن الفضل البغدادی.

هیچ‌یک از آثار ماوردی که خاص حدیث باشد به دست پسنیان نرسیده است. اما شمار زیادی از احادیث نقل شده در کتابهایی چون احکام السلطانیة، اعلام النبوة و ادب الدنیا و الدین از دانش وسیع او در این رشته از دانشهای اسلامی حکایت می‌کند. سبکی در طبقات دو حدیث از ماوردی روایت می‌کند که اسناد یا سلسله‌ی راویان او را به دست می‌دهد. دانش گسترده‌ی ماوردی را در حوزه‌ی حدیث می‌توان در اعلام النبوة مشاهده کرد. اعلام النبوة که شاخه‌ی خاصی است از سیره به بحث می‌پردازد درباره‌ی معجزات پیامبر که در کلام و کردار او نمودار گشته است. هر چند که کتابهای زیادی در این زمینه نگاشته شده است، اما قاضی اختر می‌نویسد به نظر کوپر یلی زاده هیچ کتاب دیگری در این حوزه به برجستگی و آگاهی‌دهندگی اثر ماوردی نیست. ماوردی در این کتاب به تفصیل از نشانه‌های رسالت پیامبر سخن می‌گوید و قرآن را معجزه‌ای می‌داند که پروردگار خواسته است از آن طریق صداقت فرستاده‌ی خود را به اثبات برساند. سپس قاضی احمد میان اختر می‌افزاید که این کتاب دارای بیست و یک فصل و یکصد و شصت و پنج صفحه است و ماوردی به تفصیل از اعلام النبوة سخن رانده است. او نشانه‌های معصومیت پیامبر را می‌نمایاند و از معجزات او که در کردار و گفتارش تجلی می‌یابد، صحبت می‌کند. محتوای این رساله‌ی کوچک اطلاعات ارزشمندی را دربر می‌گیرد که هم به زندگی پیامبر می‌پردازد و هم به

آداب، خرافات و باورهای اعراب پیش از اسلام.^{۱۳}

قاضی اختر همچنین می نویسد که حوزه اصلی مورد علاقه ماوردی رامی توان فقه دانست. او در فقه تسلط و تبحر داشت و به ویژه در فروع و به بیان دیگر فقه کاربردی شافعی صاحب تخصص بود. مطالعه ی ژرف او در اصول و فروع فقه اسلامی در همان زمان اعتبار و حیثیتی برایش به بار آورده بود تا جایی که او را به عنوان یکی از برجسته ترین دانشمندان می شناختند و او را یکی از امامان مکتب شافعی به شمار می آوردند. گواه اثبات این مدعا و نشانه ی احاطه ی کامل او را در فقه می توان کتاب الحاوی دانست. از این کتاب قاضیان بسیار سود جسته اند و به عنوان یک منبع ارجاعی بزرگ آن را به کار گرفته اند. کتاب الحاوی الهام بخش بوده است برای حل دشواریها و پیچیدگیهای قضاوت اسلامی. اسنوی که زندگینامه های قاضیان شافعی را نوشته است در تجلیل از این اثر می گوید هرگز دربارهی این موضوع چنین کتابی نوشته نشده است.^{۱۴} این کتاب را ماوردی خلاصه کرده است و آن را ائفناع نامیده است. یاقوت از یکی از شاگردان ماوردی به نام عبدالملک همدانی روایت می کند که خلیفه القادر بالله، بیست و پنجمین خلیفه ی عباسی (۳۸۱ - ۴۲۲)، او را بسیار ارج می نهاده است.^{۱۵}

چنان که سبکی یاد می کند ماوردی کتابی دارد به نام الکافی شرح مختصر المزنی. ماوردی در ادب الدنيا والدین به کتاب فی البیوع اشاره دارد اما اثری از آن یافت نشده است. ماوردی مجتهد بود یا به بیان دیگر باید او را مفسر مستقل شریعت دانست که با اتکاء به منابع آغازین شریعت اسلامی کار می کرد و به قیاس صرف و مبتنی بر آراء قاضیان باور نداشت.^{۱۶}

ماوردی را باید یکی از بهترین مفسران قدیم قرآن دانست. تفسیر قرآن او که والعیون نام دارد گرچه مانند دیگر آثار مشهور در این حوزه، شناخته نیست اما باید آن را یکی از کتابهای مرجع به شمار آورد مانند آثار قشیری، رازی، اصفهانی و کرمانی. گرچه برخی از منتقدان از بعضی از تفسیرهای او خرده گرفته اند و او را صاحب نظریات معتزلی دانسته اند، اما به نظر قاضی اختر نمی توان با آنان توافق داشت. تفسیر ماوردی گویا آن قدر محبوبیت داشته است که یکی از علماء خلاصه ای از آن را تنظیم کرده است. یکی از مفسران ایرانی، کاشفی (درگذ. ۹۱۰ هـ)، در کتابش به نام تحافت الصلوات به این تفسیر اشاره دارد.

علاوه بر کتاب تفسیر قرآن، ماوردی کتاب دیگری هم نوشته است به نام امثال القرآن. به نظر ماوردی علم امثال یکی از علوم مهم قرآنی است که از توجه کافی برخوردار نگشته است. طاشکوبریزاده و سیوطی از او چنین نقل کرده اند: «قال الماوردی من اعظم علم قرآن علم امثاله والناس فی غفلة عنه لاشتغالهم بالامثال واغفالهم الممثلات والمثل بلاممثل کالفرس بلالجام والناقة بلاذمام».^{۱۷}

هرچند ماوردی در اصل خود را وقف مطالعات دینی کرده بود، اما با این حال دارای استعداد و ذوق ادبی شایسته ای بود. آثار او بیانگر این واقعیت است که او دارای یک سبک ادبی است و از تسلط وی بر زبان عربی حکایت می کند. نمونه هایی از سنتهای ادبی و شعر قدیم عربی

در سراسر آثارش پراکنده است و مهارت ادبی او را می‌نمایاند. شبکی به این تواناییهای ماوردی و قدرتش در استفاده از شعر در نوشته‌های مذهبی اشاره دارد.^{۱۸}

ماوردی را باید یکی از نظریه‌پردازان مهم سیاسی اسلام دانست. او از نخستین دانشمندان اسلامی است که درباره‌ی آرمانهای سیاسی اسلام قلم زده است. رسالات سیاسی او را به شرح زیر نام می‌بریم:

۱. احکام السلطانیة

۲. آداب الوزیر

۳. سیاست الملک

۴. تسهیل النصر والتعجیل الظفر

آداب الوزیر به وظایف و کارکردهای وزیر می‌پردازد و از قدرتها و محدودیتهای او سخن می‌راند. این کتاب دربرگیرنده‌ی مشورت‌های مهمی است برای وزیران و در عین حال پیشنهادهای عملی را طرح می‌کند که رعایت آنها برای ریاست دستگاه دولت ضرورت دارد. درباره‌ی خصوصیات و وظایف وزیران کتابهای زیادی وجود دارد. کتاب ماوردی یکی از کتابهای مهم در این زمینه به شمار می‌رود، زیرا که مختصری از رشته‌های مختلف اسلامی را که شایسته‌ی دانستن است دربر دارد.

ماوردی سالهای بسیار در بغداد و بصره تدریس می‌کرده است. شبکی و خطیب نام چند تن از شاگردان او را در رشته‌های فقه، حدیث و علوم قرآنی برمی‌شمرند. شناخته نیست که ماوردی شاگردانش را در مدرسه یا در مسجد درس می‌داده است. عبدالملک که به مدت پنج سال یکی از شاگردان ماوردی در زمینه‌ی فقه و فقهی شافعی بوده است (درگذ. ۴۸۹ در بغداد)، می‌گوید که در منزل استاد از او درس می‌آموخته است. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که ماوردی در بغداد در خانه تدریس می‌کرده است.

ماوردی در شهرهای مختلفی به قضاوت پرداخته است و سرانجام منصب اقصی القضاة را به دست آورده است. آگاهی‌هایی یافت می‌شود که او را مردی مرفه جلوه می‌دهند و از پادشاهی که از سلجوقیان و شاهزادگان بویه در جریان سفرهای سیاسی‌اش گرفته است گزارش می‌کنند. اشاره‌ی جلال‌الدوله به ثروت بیشتر او از همقطارانش گواهی است بر وضعیت خوب مالی ماوردی. پس از آنکه در چندین شهر به سمت قاضی گمارده شد توانست به منصب عالی قاضی القضاة در استوا در نزدیکی نیشابور برسد و سرانجام در سال ۴۲۹ در بغداد به عالی‌ترین منصب یعنی اقصی القضاة گمارده شود. در این جا بود که در ناحیه‌ی درب‌الزعفرانی سکونت دائم‌گزید. در این ناحیه که به اسم ابوعلی حسن بن محمد الصباح الزعفرانی نامگذاری شده بود، بیشتر بازرگانان و اشخاص ثروتمند می‌نشستند و در بسیاری از مواقع نیز اقامتگاهی می‌شد برای قاضیان.^{۱۹}

عنوان اقصی القضاة که به ماوردی اعطاء شده بود با مخالفت قاضیان دیگر مانند ابو طیب

طبری و صیمری روبرو گشت و آنرا عنوانی نامشروع دانستند. لقب اقصی القضاة از آغاز قرن هفتم هجری به بعد به قاضیان اعطاء می شد. چنان که یاقوت گزارش می کند این لقب می بایست پایین تر از لقب قاضی القضاة دانسته می شد. از این رو بیشتر یک امر قراردادی به حساب می آمد تا چیزی که دارای اهمیت خاص باشد. بروکلمن کتاب موسوم به ادب القاضی را از او می داند. (نسخه‌ی استانبول).

ماوردی از معتقدان مذهب اهل سنت بود و از مکتب شافعی پیروی می کرد. نوشته‌های او درباره‌ی فقه شافعی از این امر حکایت می کند. او خود یکی از نمایندگان و در واقع صاحب نظران فقه شافعی است. از این رو، به نظر قاضی اختر، دشوار می توان او را دارای نظرهای معتزلی دانست و یاقوت او را در فروع فقه، شافعی می داند و در اصول یک معتزلی. صفدی (درگذ. ۷۶۴) در حالی که اسامی مشاهیر معتزلی را برمی شمارد، اظهار می دارد که پیروان شافعی معمولاً به مکتب اشعری تمایل دارند و پیروان حنفی به مکتب معتزلی، پیروان ملکی به مکتب قدریه و پیروان حنبلی به حشویه. به همین سبب جستجوی نام ماوردی در میان معتزلیان به نظرش عجیب می رسد.^{۲۰} ابن حیات الحموی (درگذ. ۸۳۷) نیز همین نظر را تکرار می کند و در حالی که اسامی معتزلیان برجسته چون جاحظ، واصل، عبدالجبار، و ابوعلی را می آورد، نام ماوردی را در پایان با اظهار شگفتی قرار می دهد.^{۲۱} ابن الصلاح که از محدثان است می گوید بسیار شنیده است که ماوردی به معتزلی بودن متهم باشد. ضمن آن که از خداوند برای او طلب بخشش می کند، می افزاید که در این باره تحقیق نکرده است. به نظر او ماوردی خواسته است در تفسیر قرآن خود هر آنچه را که گفته شده است، خواه درست یا نادرست، موافق یا مخالف، گردآوری کند و به همین لحاظ آراء نویسندگان معتزلی را می آورد. در عین حال به نظر او ماوردی برخی نگرشهای معتزلی را که مبتنی بر اصول غلط آنان است پذیرفته است، مانند این که خداوند پرستش بت‌واره را دوست ندارد. ماوردی در تفسیر این آیه‌ی قرآن: وکذالک جعلنا لکل نبیّ عدواً شیاطین الانس والجن، می گوید جعلنا دارای معنایی دوگانه است. نخست آن که خداوند مقرر کرده است که دشمن یکدیگر بشوند، و دیگر آن که خداوند از پیش مقدر کرده است و آنان را از این که دشمن هم بشوند باز نداشته است. از نظر او ماوردی تفسیر موافق با نگرش معتزلی را رد نمی کند و به همین خاطر است که تفسیرش انباشته است از توضیحات ناروای اهل الباطل. ولی این نکته‌ها را کسی جز علما نمی تواند درک کند. با این حال او کاملاً معتزلی نیست و نظریاتی چون «حدوث قرآن» را تأیید نمی کند،^{۲۲} هرچند که مشاهده می شود که نظر معتزله را راجع به تقدیر می پذیرد.

قاضی اختر از این تفسیر نادرست شگفت زده است و می نویسد چگونه یک محدث فرهیخته می تواند با شهامت ماوردی را به معتزلی بودن متهم کند و در عین حال درباره‌ی این ادعا اظهار تردید نکند. سپس می افزاید اگر ماوردی در تفسیر قرآن خود هر آنچه را که با نگرشهای معتزلی همخوانی دارد آورده است، الزاماً به معنای آن نیست که او به مکتب معتزله معتقد است. این بیم وجود دارد که هیچ مفسری نتواند از چنین برجسبهایی دور بماند اگر قرار باشد که صرفاً به

خاطر نقل بی طرفانه‌ی آراء دیگران محکوم بشود. محدث و رجالی برجسته‌ی دیگر، ابن حجر عسقلانی، ضمن آن که از ماوردی یاد می‌کند به درستی اشاره دارد که نمی‌توان او را منحصر به معتزله دانست.^{۲۳} سپس او می‌افزاید آموزه‌های معتزله مشهورند و یکی از آنها وجوب الاحکام است و به عمل درآوردن آنها و این که از عقل یا از ایمان نشأت می‌گیرند. ماوردی می‌گوید که از عقل برمی‌آید. این چنین نظرهایی را می‌توان در تفسیر ماوردی یافت.

ابن عماد حنبلی (درگذ. ۱۰۸۹) پس از نقل انتقاد ابن الصلاح می‌نویسد که او ماوردی را به معتزلی بودن متهم کرده است به خاطر نظرهایی که فکر می‌کند با اصول معتزله همخوانی دارد. ولی ماوردی با همه‌ی اصول معتزله هماواری ندارد. یکی از این اصول «حدوث بهشت» است که ماوردی آن را رد کرده است.^{۲۴}

قاضی اختر از آن چه آمد نتیجه می‌گیرد که ماوردی هیچ ارتباطی با مکتب معتزله ندارد. سپس می‌گوید ما نباید این واقعیت را از دیده دور بداریم که شرایط غالب در عصر ماوردی چنان بود که هر حکیمی که نظریاتش به هر نحو با نظریات غیرمتعارف همخوانی می‌یافت، متهم می‌شد. این طرز رفتار موجب شده بود که طرفداران هر مکتب بر درستی و صحت احکام خود اصرار بورزند. قدریه بیشتر اهل الحدیث بودند اما هنگامی که یکی از برجستگان آنان به مکتب معتزله گروید بخشی قابل توجه از قدریان به معتزلیان پیوستند. از این رو قدریه و معتزله به زودی مترادف انگاشته شد.^{۲۵} از این نظر ماوردی را نمی‌توان به خاطر داشتن عقاید قدری که با بیشتر فقیهان شافعی، به خصوص در بصره، از این بابت هم‌نظر بود، متهم کرد.

نقش ماوردی در امور سیاسی

مقام شایسته‌ی ماوردی به عنوان حکیمی الهی و قاضی موجب می‌شد که از احترام بسیار افکار عمومی و خلفای بغداد و همچنین سلجوقیان و امیران بویه که در عمل بر سرزمینهای خلافت حکم می‌راندند، برخوردار باشد. او چندین بار به مأموریت‌های سیاسی فرستاده شد و به عنوان نماینده‌ی تام‌الاختیار خلیفه القائم بامرالله (۳۹۱ - ۴۶۰)، بیست و ششمین خلیفه‌ی بغداد فعالیت داشته است.^{۲۶} قاضی اختر می‌نویسد:

ماوردی به مناسبت‌های زیر به عنوان فرستاده‌ی خلیفه نزد سلجوقیان و بوییان رفته است:

۱. در سال ۴۲۲ هجری قمری که القائم به خلافت رسید ماوردی را نزد ابوکالیجار (العماد لدین الله عزالمملوک ابوکالیجار مرزبان بن سلطان الدوله بن بهاء الدوله، امیر آل بویه که در سال ۴۱۶ هجری قمری پدرنشست و در ۴۴۰ / ۱۰۴۸ درگذشت) تا او را به بیعت با خلیفه بخواند، یا سوگند وفاداری ادا کند، و ترتیبی بدهد که نام خلیفه در خطبه‌ی نماز جمعه خوانده شود. امیر سوگند وفاداری به خلیفه را ادا کرد، فرمانهایی داد تا نام او در خطبه برده شود و هدایایی گرانبها برایش فرستاد.^{۲۷}

این جویزی توصیفی دراز از سفارت ماوردی نزد ابوکالیجار می‌دهد و آن را در سال ۴۲۳ ذکر می‌کند. او جزئیات این واقعه را می‌آورد و وصف پذیرفته شدن و دیدار او را با امیر می‌دهد و

سپس می‌افزاید که ابوکالیجار قول داد که ریاست والای خلیفه را بپذیرد به شرط آن که او عنوان سلطان المعظم مالک الامم را به وی اعطاء کند. ماوردی این را نپذیرفت و اظهار داشت که چنین لقبی فقط خلیفه راست، سپس امیر پیشنهاد عنوان ملک الدوله را داد که ماوردی آن را قبول کرد. سپس ماوردی او را فراخواند که با خلیفه بیعت کند اما امیر این کار را موکول کرد به وقتی که عنوان مورد تقاضای او پذیرفته شود. در اینجا ابن جوزی فهرست کاملی می‌دهد از اشیاء گران قیمت و پول نقدی که امیر برای خلیفه به عنوان هدیه می‌فرستد.^{۲۸}

۲. در سال ۴۲۸ خلیفه، ماوردی را با ابوعبدالله مردوستی به سفارت فرستاد تا میان امیر جلال الدوله (ابوطاهر بن بهاء الدوله بویه که بر تخت خلافت بغداد نشست) و ابوکالیجار صلح برقرار سازد. به سبب دخالت فرستاده‌ی خلیفه هر دو امیر آشتی کردند و هدایایی گرانبها از خلیفه دریافت داشتند.

۳. در سال ۴۳۳ ماوردی به خواست خلیفه نزد طغرل بیک نخستین حکمران سلجوق رفت. موضوع این سفارت را وقایع نگاران عرب نیاورده‌اند اما از ابن خلکان برمی‌آید که موضوع سفارت ماوردی این بود که دیگر نگذارد نام طغرل را در خطبه ببرند و به جای آن خلیفه القائم را بنشانند. در اینجا ماوردی امیر را نصیحت کرد که از خدا بهراسد، بر رعایای خود با عدالت و مهربانی حکم براند و مردمان را از نیکوکاری خود بهره‌مند گرداند.^{۲۹} عماد اصفهانی و ابن اثیر، هر دو می‌نویسند هنگامی که در ۴۳۳ خلیفه القائم ماوردی را نزد طغرل فرستاد او نامه‌ای نوشت به بغداد و در آن از بی‌فضیلتیهای امیر و ویرانیهای سرزمین گزارش داد و امیر او را از هر نظر نکوهید. این نامه از دست خدمتگزار ماوردی در جایی افتاد و بر حسب اتفاق کسی آن را یافت و پیش طغرل برد. پس از خواندن، نامه را پنهان کرد و سخنی از آن به میان نیاورد و در رفتارش با ماوردی نیز هیچ تغییری نداد.^{۳۰}

۴. در سال ۴۳۴ هجری ماوردی هنگامی نزد جلال الدوله فرستاده شد که او در مورد درآمدهای خلیفه از سرزمینهای تازه فتح شده دخالت کرده بود و بدین ترتیب به کاری دست زده بود که تا آن هنگام معمول نبود. امیران مسلمان از دخالت در چنین اموری دوری می‌جستند ولی امیر بویه با جسارت روی موضوع درآمد انگشت گذاشته بود. این جریان چرخشی جدی یافت و خلیفه ماوردی را نزد امیر فرستاد تا حق خلیفه را در این حوزه حفظ کند. پیشتر نیز چندین نامه فرستاده بود ولی جلال الدوله به این تقاضاها اعتنایی نکرده بود. ماوردی به جلال الدوله هشدار داد و از سال بعد او به این عمل دست نزد.^{۳۱}

۵. خلیفه در سال ۴۳۵ ماوردی را مأمور کرد تا بین طغرل بیک و جلال الدوله^{۳۲} و ابوکالیجار صلح برقرار کند. در آن هنگام میان سلجوقیان و دیلمیان آتش جنگ شعله‌ور گشته بود. سپاهیان طغرل به ری یورش برده بودند و شهر را ویران ساخته و همه‌ی سه‌هزار ساکن آن را کشته بودند. طغرل در آن زمان در گرگان اردو زده بود و پس از آن که از ورود ماوردی اطلاع یافت چهار فرسخ به پیشواز او رفت تا از فرستاده‌ی خلیفه به گونه‌ای شایسته استقبال کند. ماوردی کشتار او را در ری و

دیگر شهرها نکوید و او را نصیحت کرد که با رعایایش با مهربانی رفتار کند. طغرل به ماوردی و همراهانش سی هزار دینار پاداش داد. بیست هزار دینار برای خلیفه فرستاد و ده هزار دینار به خدمتگزاران ماوردی انعام داد. ماوردی در بازگشت خود در سال ۴۳۶ از پذیرایی صمیمانه‌ی طغرل گزارش داد و از اقامت خود نزد امیر و احترامی که به نام‌های خلیفه گذاشته بود به او آگاهی داد.^{۳۳}

خصلت و رفتار ماوردی

ماوردی همان اندازه که شایسته‌ی مقام و موقعیت خود به عنوان یک فقیه و قاضی بود به همان میزان نیز آداب‌دان، متقی و درخور اعتماد بود.^{۳۴} یکی از شاگردانی^{۳۵} که مدت پنج سال با او درس خوانده بود می‌گوید آدمی جدی‌تر از او ندیده‌ام. هرگز ندیدم که بخندد. در تمام مدتی که با او بودم ندیدم که بازویش برهنه باشد.^{۳۶}

ماوردی مردی بود برخوردار از شجاعت اخلاقی به ویژه در مسائل مذهبی، و آدمی بود بی‌باک. واقعه‌ی زیر که شهرت تاریخی یافته است نشانه‌ای است از صراحت او. در سال ۴۲۹ هجری در ماه رمضان جلال‌الدوله از خلیفه خواست که لقب ملک‌الملوک (= شاهنشاه) را به او بدهد. خلیفه تصمیم گرفت این لقب را اعطاء کند و فرمان داد تا این لقب در خطبه‌ی نماز جمعه همراه با نام امیر خوانده شود. هنگامی که لقب جدید خوانده شد جماعت حاضر نارضایی خود را با پرتاب کردن سنگ‌پاره به امام مسجد نمودار ساختند. پس از آن بود که خلیفه فقیهان را فراخواند تا نظر شرعی خود را بیان دارند. فقیهانی چون قاضی ابوطیب طبری (درگذ. ۴۵۰)، قاضی ابوعبیدالله صیمری، قاضی ابن‌بیضاوی و ابوالقاسم کرخی اعطای این لقب را مجاز دانستند. به نظر صیمری در چنین مواردی نیت را باید مهم دانست. این امکان وجود دارد که کسی از نظر حیثیت و قدرت برتر از دیگران باشد. تردید نیست که میان خالق و مخلوق شباهت وجود دارد. به نظر طبری شرعاً می‌توان شخصی را «شاهنشاه» نامید. این به معنی برتری شاهی بر دیگر شاهان است. همان‌سان که می‌توان شخصی را کافی‌الکوفة و قاضی‌القضاة نامید، با همین قیاس می‌توان از نظر شرعی شخصی را هم شاه شاهان نامید زیرا قصد از به دست آوردن چنین عنوانی صرفاً این است که شخصی بتواند مدعی حکمرانی روی زمین بشود. طبری همچنین می‌افزاید هنگامی که امام در مسجد دست به دعا برای امیر می‌زند و نام پروردگار را بر زبان می‌برد هر نوع بدگمانی از میان می‌رود.

تمیمی، از فقیهان حنبلی، از چنین استدلالی پشتیبانی کرد. فقیهانی که نظری مخالف داشتند چنین عنوانی را غیرشرعی می‌دانستند زیرا به عقیده‌ی آنان چنین لقبی فقط شایسته‌ی پروردگار است و در نتیجه هیچ‌کس حق ندارد خود را شاه شاهان بخواند. نظر هواخواهان این لقب بر ماوردی بی‌اثر بود و با تمام نیرو علیه آنان به جدل پرداخت. هرچند که ماوردی یکی از افراد مطلوب دربار جلال‌الدوله بود، به سبب مخالفت در ماه رمضان تا عید اضحی از خانه بیرون

نیامد و به دربار نرفت. سرانجام امیر او را به دربار فراخواند و به محض ورود او را در خلوت پذیرفت. امیر به او گفت همه می‌دانند که از نظر مرتبه و ثروت شما برتر از دیگر علما هستی زیرا که شما از توجه دربار شاهی برخوردارید. مخالفت شما از هر گونه انگیزه‌ی شخصی به دور است و از علاقه و صمیمیت شما به احکام شریعت حکایت می‌کند. امیر سپس شجاعت اخلاقی او را می‌ستاید و می‌افزاید که حتی شأن ماوردی با وجود چنین رأیی در نظرش بالا رفته است و به همین لحاظ او را به تنهایی پذیرفته است. قاضی اختر می‌نویسد که امیر در حالی که دیگران را در انتظار نگهداشته بود خواست بدین وسیله نشان دهد که نظر ماوردی را پذیرفته است. ماوردی تشکر خود را از امیر ابراز کرد و آن‌گاه اشخاصی که در انتظار بودند پذیرفته شدند.^{۳۷}

مرگ

ماوردی در سه‌شنبه‌ی ۳۰ ربیع‌الاول هجری ۴۵۰ (ماه مه ۱۰۵۸) در بغداد درگذشت. در این هنگام ۸۶ سال داشت. روز بعد به خاک سپرده شد در باب‌الحرب.^{۳۸} در مراسم تدفین او شاگردش خطیب بغدادی در مسجد جمعه‌ی مدینه‌المنصور^{۳۹} سخن گفت. ابن‌خطیب از نویسندگان قرن هشتم هجری سال درگذشت ماوردی را در ۴۵۶ هجری ثبت می‌کند^{۴۰} ولی این بر خلاف نظر دیگر زندگی‌نامه‌نویسان است به ویژه معاصر او خطیب بغدادی که در مراسم تدفین شرکت داشته است.

ابن‌بطلان، پزشکی مسیحی در بغداد (درگذ. ۴۵۵)، بیماریهای مسری زمان خود را بر شمرده است و نشان داده است که در عرض چند سال بسیاری از مردان ادب قربانی شده‌اند. او فهرستی از مرگ دانشمندان، من جمله ماوردی، را در اختیار می‌گذارد و سر آخر اظهار می‌دارد که با درگذشت آنان دانش به خاموشی گراییده است و خرد انسانی به تیرگی راه گشوده است.^{۴۱}

نظریه‌ی ماوردی درباره‌ی خلافت*

گیب در سال ۱۹۳۷ می‌نویسد: احکام السلطانیه‌ی ماوردی در میان پژوهشگران اسلامی و در محافل سیاسی اسلام مشهورتر از آن است که نیاز به معرفی داشته باشد. در این‌جا گیب تصریح می‌کند که تنها نسخه‌ی معتبر این متن همان نسخه‌ی انگر است که در بُن در سال ۱۸۵۳ انتشار یافته است. به نظر گیب همه‌ی نسخه‌های چاپ قاهره که او دیده است چنان انباشته از غلطهای چاپی و افتادگی است که به هیچ‌وجه قابل اعتماد نیستند.

کتاب احکام السلطانیه، به نظر او، معتبرترین توصیف از نظریه‌ی سیاسی اسلامی سنی است به حدی که دیگر آثار موجود درباره‌ی این موضوع نادیده گرفته شده است.^{۴۲} با همه‌ی شهرتی که این کتاب داشته است کوششی جدی درباره‌ی ساختار آن هنوز انجام نگرفته است. چنین وظیفه‌ای نیازمند پژوهش در سه موضوع است: دلایل گردآوری، منابع ماوردی و استفاده‌ای که او از آنها به عمل می‌آورد، و پذیرش اثر او توسط علمای معاصرش و علمای

نسل‌های بعد. بحث درباره‌ی این سه موضوع از حوصله‌ی یک گفتار کوتاه خارج است، به همین خاطر گیب به پرسش‌های اول و دوم در ارتباط با فصل مربوط به خلافت می‌پردازد و به آن بخشی از فصل سوم که «امارت الاستیلاء» را طرح می‌کند.

درباره‌ی علت تألیف این کتاب شاید چنین به نظر برسد که ذکر دلایلی خاص ضروری نباشد. تقریباً هر اثر جامع فقهی فصلی کوتاه یا بلند درباره‌ی امامت دارد و فقیه‌ی که بخواهد تمامی حوزه فقه را مطرح کند به ناچار می‌بایست به این موضوع نیز در میان سایر موضوعات توجه داشته باشد به نحوی که بتوان آن‌را موضوع مطالعه‌ی خاص قرار داد. آثار بازمانده از ماوردی نشان می‌دهد که او به مسائل رفتار سیاسی علاقه داشته است و می‌توان در نتیجه چنین فرض کرد که دلیل دست زدن به چنین کاری ترجیح خود او بوده است. ماوردی در مقدمه‌ی کتاب پس از سخنان متعارف آغازین می‌نویسد: ولما كانت الاحکام السلطانیة بولاة الامور اُحق، وکان امتزاجها بجمیع الاحکام یقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسیاسة والتدبیر افردت لها کتابا امتثلت فیه امر من لزمت طاعته، لیعلم مذاهب الفقهاء فیما الیه منها فیستوفیه، وماعلیه منها فیوفیه؛ توخیا للعدل فی تنفیذ وقضایه وتحزبا للنصفه فی اخذه وعطایه وانا أسأل الله تعالی حسن معونته وارغب الیه فی توفیقه وهدایته وهو حسبی وكفی.

این اظهارات به چه کسی بازمی‌گردد؟ زندگینامه‌نویسان ماوردی پاسخی مستقیم به این پرسش نداده‌اند، اما پژوهشی مختصر در احوال وضعیت سیاسی دورانی که این کتاب پدید آمد به ما امکان می‌دهد که پاسخی متناسب برای آن بیابیم. از ۳۳۴ / ۹۴۶ خلقای بغداد زیر نظر کامل امیران بویه قرار داشتند، اما از آغاز قرن پنجم اقتدار خاندان بویه به سبب نزاع‌های درونی و شورش‌های نظامی، رو به افول گذاشت. در همین هنگام سلطان محمود غزنوی در حال برپا کردن امپراطوری گسترده‌ای بود در ایران و سرزمین‌های پیرامونی آن همراه با ابراز وفاداری مکرر به خاندان عباسی. این وضعیت خلیفه القادر بالله (درگذ. ۴۲۲ / ۱۰۳۱) و پسر و جانشینش القائم بامرالله را بر آن داشت که آرزوی بازسازی حکمرانی عباسی را در سر بپروارند و حتی گام‌هایی آزمایشی در جهت تحقق ادعاهای خود بردارند. روشن است که به ماوردی با اعطای لقب افضی القضاة^{۲۳} ارج گذاشته می‌شد و به عنوان فرستاده و سخنگو در مذاکرات با امیران بویه عمل می‌کرد. بنابراین تردید نیست که این کتاب به خواست یکی از این خلفا تحریر شده باشد. زبان به کار گرفته شده در مقدمه‌اش نیز این امر را تأیید می‌کند که می‌گوید امتثلت فیه امر لزمت طاعته، می‌تواند از نظر یک فقیه متوجه اقتداری مدنی باشد اما منظور آن بیشتر خلیفه است زیرا فقط حقوق و وظایف خلیفه است که فقیهان آغازین مورد بحث قرار می‌دهند.

اگر این دیدگاه پذیرفته شود آن‌گاه می‌ماند که پرسیم آیا انگیزه‌ی خلیفه در برانگیختن ماوردی به گردآوری چنین کاری فقط تحصیل دانش بوده است یا این‌که می‌خواسته است این عمل در خدمت هدفی سیاسی در مبارزه با امیران بویه باشد. از نشانه‌های مختلفی که در این جا از برخی از آنها سخن می‌رود، برمی‌آید که نکته‌ی اخیر پذیرفتنی‌تر است. سه نسل طول کشیده بود

تا خلافت به عنوان عالیترین اقتدار دنیوی بلامنازع مورد قبول واقع شده بود، و نخستین گام در راه بازسازی آن می‌بایست توصیفی عالمانه و موثق از همهی حقوق نادیده گرفته‌شده و فراموش‌شده‌ی آن به دست بدهد. علیه چنین فرضیه‌ای می‌توان آن‌چه را که توسط ابن‌خلکان روایت شده است به کار گرفت^{۴۲} که می‌گوید آثار ماوردی پس از مرگش گردآوری و نشر یافت نه در زمان حیاتش. اما ابن‌خلکان صحت این ادعا را مستند نمی‌سازد، و گرچه به نظر می‌رسد که دلیلی برای نفی آن در ارتباط با رساله‌های عمومی‌اش وجود ندارد ولی نمی‌تواند در مورد اثری صدق کند که بنا بر دستور نوشته شده است و به منظور فایده‌ای عملی برای خلافت.^{۴۴}

در ارتباط با نظری که گیب دارد خوب است توضیحی را که قاضی احمد میان اختر در همان مقاله‌ی یادشده عنوان کرده است، هرچند که نکته‌هایی از آن تکراری باشد، در این‌جا بیاوریم. قاضی اختر می‌نویسد ماوردی دو کتاب را بنا به خواست فرمانروایان معاصرش نوشته است. درباره‌ی کتاب اقناع از سوی یاقوت آگاهی داریم که پیرو فرمان خلیفه‌ی عباسی القادر بالله (درگذ. ۴۲۲) نگاشته شده است اما از آن‌جا که کتاب ناپدید شده است ما نمی‌توانیم صحت این نظر را بیازماییم. در ارتباط با احکام السلطانیة از خود مؤلف اطلاع به دست می‌آوریم که کتاب به دستور حکمرانی تألیف شده است که ماوردی در خدمت او قرار داشته است. او در مقدمه‌ی کتاب می‌نویسد: «لما كانت الاحكام السلطانية بولاة الامور احق، وكان امتزاجها بجميع الاحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، افردت لها كتاباً امتثلت فيه امر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقها فيما اليه منها فيستوفيه» از آن‌جا که ماوردی بر خلاف دیگر مؤلفان عرب این عادت را ندارد که تاریخ تألیف کتاب را در پایان کتاب بگذارد، نمی‌توان تاریخ و زمان تألیف احکام را تعیین کرد. ابن‌خلکان، و سپس صفدی و شبکی، داستانی شگفت درباره‌ی اثر ماوردی روایت کرده است که مضمون آن چنین است: آورده‌اند که در زمان حیاتش هیچ‌یک از آثارش را منتشر نکرد، اما همه‌ی آنها را با هم در محلی امن نگاه می‌داشت. به هنگام فرارسیدن مرگ به شخصی که مورد اعتمادش بود گفت کتابهایی که در چنین محلی است من تألیف کرده‌ام، اما از منتشر کردن آنها پرهیچتم. گرچه هدفم از نوشتن آنها این بود که به پروردگار خدمت کرده باشم اما بیم داشتم که این احساس به جای آن که خالص باشد بر اثر انگیزه‌های پست‌تر آلوده شده باشد. از این‌رو هنگامی که احساس می‌کنی که لحظه‌ی مرگم فرارسیده است و در حال احتضار هستم، دستم را در دست بگیر. اگر دستت را بفشارم، خواهی دانست که هیچ‌یک از این آثار مورد تأیید من نیستند. در این حالت باید آنها را برگیری و شبانه در دجله بیندازی. اما اگر دستم را باز کنم و نیندم نشانه‌ی آن است که آنها را تأیید می‌کنم و امیدم برای پذیرش یتیم و صداقت و خلوص آن تحقق پذیرفته است. شخص مورد اعتماد ماوردی گفت هنگامی که لحظه‌ی مرگ ماوردی فرارسید، دست او را در دستم گرفتم. او دستش را در دستم باز کرد و دانستم که آثار او مورد قبول قرار گرفته است و بنابراین آثارش را انتشار دادم.^{۴۵} شبکی در این‌باره می‌نویسد که اگر این داستان راست باشد فقط به کتاب الحاوی برمی‌گردد زیرا که او چندین کتاب ماوردی را دیده

است با گواهی او مبنی بر این که آنها را شاگردانش در زمان حیات او خوانده‌اند.^{۴۶} اما شگفت آور این است که طاشکوبریزاده ضمن نقل قول از سبکی می‌نویسد که این داستان ممکن است راست باشد اما راجع به آثار دیگر ماوردی و نه راجع به الحاوی.^{۴۷}

سپس قاضی اختر نظر خود را بیان می‌دارد و می‌افزاید که این داستان باورکردنی نمی‌نماید زیرا می‌دانیم که دو کتاب ماوردی به خواست فرمانروایان معاصر نوشته شده است. ضمناً اطلاع داریم که تفسیر ماوردی را در زمان حیاتش عالمی اسپانیایی نزد او خوانده است. بر ما معلوم نیست که این گزارش نادرست چگونه در زندگینامه‌ی او راه یافته است. امکان دارد که این داستان را یکی از مخالفان خیالپردازش ابداع کرده باشد تا ماوردی را بدین وسیله بی اعتبار سازد که کتابها را بدون داشتن خلوص نیت به دستور امیران و فرمانروایان به خاطر مادیات نگاشته است. مردی که آثار ماوردی را منتشر کرده به احتمال قوی شاگردش محمدبن عبیدالله، قاضی بصره (درگذ. ۴۹۹)، بوده است چنان که یاقوت آگاهی می‌دهد او همه‌ی کارهای استادش را روایت کرده است.^{۴۸}

بازگردیم به باقی نظریات گیب در همین ارتباط و راجع به مسائل دیگر. نگرش مربوط به دلایل تألیف کتاب، که پیشتر ذکر شد، در ضمن می‌تواند ماوردی را از دو اتهام دیگر که اغلب علیه او آورده می‌شود، تبرئه کند. نویسندگان مختلف، طنزی می‌بینند و می‌گویند اثری که به تمامی کارکردهای خلافت می‌پردازد، می‌بایست در دوران حضیض خلافت نگاشته شده باشد. دیگران^{۴۹} می‌گویند کاری که ماوردی قصد داشته است انجام بدهد این بوده است که دولتی آرمانی را توصیف کند. گونه‌ی اسلامی آن چیزی را که افلاطون در جمهور یا توماس مور در جامعه‌ی آرمانی پرداخته‌اند، با این تفاوت که از اصول اساسی شریعت اسلامی نشأت گرفته باشد. در واقع، چنان که خواهیم دید، ماوردی فیلسوف نبود. او فقیهی بود که کار خود را بر پایه‌ی نظریات پیشینیان خود بنا کرد و تا حدی آن نظریات را منظم ساخت و بسط داد. با توجه به این که او خود را مجتهد می‌دانست، داوریهای خود را نیز به کار بست تا این نظریات را با روزگار خود هماهنگ سازد. دقیقاً همین دو جنبه است - پرهیز او از احتجاج صرف، و انطباق نظریه‌ی فقهی کلاسیک با واقعتهای معاصر - که بیانگر اهمیت عمده‌ی کتاب اوست.

در عین حال غیرمنصفانه است که او را فقط یک شارح یا مفسر آثار پیشینیان بدانیم، و به همین سان ناعادلانه خواهد بود که او را متهم کنیم که نظریه‌های آنان را می‌چرخانده تا مطابق مورد معین درآورد. او تردید نمی‌کند که نظریات خود را بیان کند حتی اگر در تعارض با نظریات صاحب‌نظران پیشین باشد. گرچه او می‌کوشد که موقعیتها و موارد را به بهترین وجهی بیارید، استقلال او را می‌توان از خلال تأکید او بر جنبه‌های متعدد نظریه‌ای مشاهده کرد که نمی‌تواند تماماً مطبوع سرور عباسی او بوده باشد. چه ما موافق تمام استدلالهای او باشیم یا نباشیم، دلیل کافی وجود دارد که به آنها به عنوان باورهای صادقانه و صمیمانه‌ی یک مدافع نیرومند منافع عباسیان ارج و احترام بگذاریم.

تجزیه و تحلیل نظریه‌ی ماوردی

در آغاز، پیش از آن که به نظریات ماوردی بپردازیم، به اختصار توصیفی به دست می‌دهیم از عوامل عمده‌ی تحول تفکر سیاسی فقیهان سنی. مانند دیگر فعالیت‌های فقهی در این حوزه نیز اساس و پایه‌ی همه‌ی امور را قرآن و سنت می‌سازد. در نتیجه در آغاز نظریه‌ای که به حقوق و وظایف حکمرانان می‌پرداخت جنبه‌ی اخلاقی داشت، چنان که می‌توان آن را در مقدمه‌ای که قاضی ابویوسف خطاب به هارون الرشید در کتاب الخراج نگاشته است، مشاهده کرد. عقلانی کردن این نظریه و پرداخت جزئیات عملی آن جریانی بود تدریجی که گام به گام و نکته به نکته به دنبال جدلهای نظری سه قرن نخست روی داد. به یاد بیاوریم که در آغاز دقیقاً مسائل مربوط به خلافت بود که سنیان، خوارج و شیعیان بر سر آنها جدل می‌کردند. و هسته‌ی اصلی اتهاماتی که مخالفان به سنیان وارد می‌ساختند این بود که آنان در داوربهایشان در موقعیتهای تاریخی به خطا رفته‌اند، مثل پذیرش انتخاب ابوبکر یا به رسمیت شناختن معاویه. فقیهان سنی ناچار بودند دلالی در دفاع از جریان واقعی تاریخ یا توجیه آن بیاورند. اینان آشکارا نمی‌توانستند هیچ اصلی را بپذیرند که امکان می‌داشت به این نتیجه بینجامد که امت مرتکب گناه شده است که به معنای آن می‌بود که همه‌ی اعمال مذهبی و فقهی‌اش بی‌ارزش است.

نظریه‌ای که اهل سنت در برابر نظریه‌های شیعه و خوارج بسط دادند چیزی نبود که از منابع وحی نشأت گرفته باشد، بلکه مبتنی بود بر تفسیر این منابع در پرتو تحول سیاسی دوران بعد که بر اثر ارشاد امت به وسیله‌ی پروردگار و خطاناپذیری اجماع آن تقویت می‌شد. تقریباً همه‌ی نسلهای بعدی بر نظریه‌ی سیاسی اثر نهادند. زیرا که زمینه‌های جدیدی به وجود می‌آمد که به ناچار می‌بایست نظریه‌ی خود را با این شرایط تطبیق بدهند. این وابستگی نزدیک با واقعیت تاریخی را (که خود شایسته‌ی توضیح است) می‌توان آشکارا در خصوصیت دیگر مذهب سنی نیز مشاهده کرد که نمی‌خواهد به تنظیم مجموعه‌ای از قواعد بپردازد که هنوز مورد عملی و واقعی نداشته‌اند.

همه‌ی این خصوصیات را می‌توان در اثر ماوردی مشاهده کرد. ولی او، به عمد یا غیرعمد، اغلب از ذکر همه‌ی نزاعها چشم می‌پوشد مگر اشاره‌ای مختصر به آنهایی که تصمیمات عملی بر اساس آنها پدیدار گردید و بدین ترتیب به اظهارات خود (علی‌رغم چارچوب مدرسی بحث) جنبه‌ای قطعی می‌دهد، گویی که آنها چیزی را خلاصه و جمع‌بندی می‌کنند که همواره بوده است، حالا هست و در آینده خواهد بود. تا حدی که مربوط به نظریه‌های سنتی می‌شود آنها را می‌توان بر اساس موادی تفسیر کرد که در کتاب یک صاحب‌نظر دیگر هم‌عصرش وجود دارد: کتاب اصول الدین از ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادی.^{۵۰} بغدادی در سیزدهمین فصل کتابش چکیده‌ای از نظریه‌ی امامت را به دست می‌دهد همراه با استدلالهای مربوط به هر مسئله به گونه‌ای که از برخی جهات رضایتبخش‌تر از استدلالهای ماوردی‌اند. اما موضوعهایی که ماوردی به تفصیل به آنها می‌پردازد یا از نظریه‌ی پیشینیان فاصله می‌گیرد برای منظور ما جالب‌ترند. زیرا چنان که در

بسیاری نوشته‌های قرون وسطایی دیده می‌شود اهمیت واقعی یک اثر را آن قدر نمی‌توان در اظهارات صریح و آشکار، یافت که در اشارات پراکنده و معانی نهفته.

گیب در مقاله‌اش می‌نویسد: حال ما رنوس بیانات ماوردی را برمی‌گیریم، و می‌کوشیم ارتباط آنها را با جدلهای جزئی قدیم و با موقعیت سیاسی معاصر روشن گردانیم:

۱. امامت رسالتی است اجباری و ناشی از وحی، نه عقل. استدلالها در مجموع تطبیق می‌کند با آنهایی که توسط بغدادی (اصول ۲۷۱) جمع‌بندی شده است و این را نظر اشعری می‌داند در مقابل معتزله.

۲. تصدی این منصب بر اثر انتخاب انجام می‌گیرد، توسط انتخاب‌کنندگانی واجد شرایط. بغدادی نیز به همین‌گونه است (۲۷۹ - ۲۸۱)، بر خلاف نظریه‌ی شیعه که به تعیین امام قائل است. ولی ماوردی اظهار صریح بغدادی را حذف می‌کند که می‌گوید اگر قرارداد را شخصی بدکار ببندد فاقد اعتبار است هرچند که در شرط مربوط به عدالت منظور شده است. زیرا در این مورد می‌توان تردید داشت که آیا برخی از بویان خلیفه‌ساز دارای عدالت به معنای دقیق آن بوده‌اند.

۳. خصوصیات نامزدان برای انتخاب، شامل داشتن تبار از قریش. بحث بغدادی در این مورد آخر کامل‌تر است (اصول ۲۷۵ - ۲۷۷)، ولی خلاصه‌ی دقیقی که ماوردی از استدلالهای سنی به دست می‌دهد معلوم می‌دارد که در آن زمان مجموعه‌ای از عقاید وجود داشته است مبنی بر این که یک غیر قریشی را نیز می‌توان به صورت معتبر به امامت انتخاب کرد.^{۵۱}

۴. انتخاب امام حتی اگر توسط فقط یک انتخاب‌کننده‌ی واجد شرایط صورت بگیرد معتبر است. این همان نظریه‌ی اشعری است (بغدادی ۲۸۰ - ۲۸۱). دشوار می‌توان بار دقیق این تصمیم را معین کرد، زیرا به خودی خود، چنان که اغلب فرض شده است، عمل منصوب کردن یک جانشین را توحه نمی‌کند، اما می‌تواند گامی مقدماتی به سوی آن به شمار برود. هیچ سابقه‌ی تاریخی خاصی ذکر نشده است.^{۵۲} گرچه احتمال دارد که ماوردی «انتخابهای» امیران بویه را در نظر داشته بوده است ولی جمله‌بندی استدلال معلوم می‌دارد که فقط نوعی موشکافی حقوقی مطرح بوده است.

۵. بحث راجع به رجحانهای میان نامزدانی که خصوصیات برابر دارند بر اساس قیاس حقوقی در بغدادی نیست.

۶. تقاضای منصب امام موجب محروم شدن یک نامزد از انتخاب نمی‌شود. این امر آشکارا علیه استدلالی است که می‌گوید: چون تقاضای دیگر مناصب ولایت مجاز نیست، در نتیجه همین اصل را می‌توان در مورد خلافت نیز به کار بست. این استدلالی است که مجتهدان سنی به دلایل آشکار تاریخی نمی‌توانند بپذیرند.

۷. امام انتخاب‌شده را نمی‌توان برکنار ساخت به سود یک نامزد ارزشمندتر. هرچند که به وضوح علیه جاحظ و دیگر معتزلیان (و احتمالاً به طور ضمنی علیه شیعه)^{۵۳} جهت گرفته است، در عین حال بسیاری نمونه‌های خلفای بی‌ارزش را توجیه می‌کند.

۸. از انتخاب نمی‌توان صرف‌نظر کرد حتی اگر فقط یک نامزد واجد شرایط وجود داشته باشد. این استدلال آشکارا علیه شیعه است.

۹. دو امام در یک زمان جائز نیست. در این مورد ماوردی به اختصار اما قاطع نگرش اشعری را رد می‌کند که در بغدادی (اصول ۲۷۴) آمده است و همزیستی دو امام را طرد می‌کند، اما آنرا در دو سرزمین دور از هم مجاز می‌داند. اصرار ماوردی بر غیر مشروع بودن دو خلیفه احتمالاً بازتابی است از مخالفت عباسیان و هواخواهانشان با ادعاهای رقیبان خطرناکشان یعنی فاطمیان^{۵۴}، و در ضمن امویان اندلس را نیز طرد می‌کند.

۱۰. روشهای حل اختلافات میان مدعیان رقیب. این قسمت بسط مفصل و موشکافانه‌ای است از نظریه‌ی اشعری (بغدادی ۲۸۱).

۱۱. پذیرش امامت بر اساس انتصاب امام پیشین امری است مشروع. یک امام حاکم می‌تواند با اتکاء به اقتدار خود قراردادی معتبر برای جانشینی خود ببندد. در بغدادی (اصول ۲۸۴) هم به همین صورت است. در این جا در خور توجه است که در مورد این مناقشه آیا قراردادی که بدین شکل به نفع فرزند پسر بسته شده است معتبر است؟ این موردی است که فقط می‌توان به آن پاسخی مثبت داد و با تأکید گفت که قدرت اجرایی برتر است از اصول شرعی. ماوردی از اظهار نظر در این باره می‌پرهیزد. سکوت او اهمیت دارد راجع به بن بست که مدافعان سنی در آن گیر کرده بودند، زیرا تا هنگامی که نمی‌شد دلایل شرعی برای اعتبار آن آورد، دلایل تاریخی امکان نمی‌داد که آنرا نامعتبر اعلام کرد.

۱۲. انتصاب جانشین معتبر نیست مگر آن که از طرف شخص منصوب پذیرفته شود به محض آن که انتصاب اعتبار بیاید؛ امام انتصاب کننده دیگر نمی‌تواند آنرا پس بگیرد و شخص تعیین شده هم نمی‌تواند استعفا بدهد مگر تحت شرایط خاص. اینها همه استنتاجات شرعی‌اند زیرا هیچ پیشینه‌ی تاریخی مشخصی را نمی‌توان برای آن آورد. همین نتیجه‌گیری انطباق پیدا می‌کند در مورد شرایط انتصاب شخص غایب و محدودیتهای قدرت شخص تعیین شده.

۱۳. امام می‌تواند حوزه انتخاب انتخاب کنندگان را پس از مرگش محدود سازد به اشخاص معین، و می‌تواند با توجه به سابقه‌ای که عمر بن خطاب گذاشته است، مجمع انتخاب کنندگان را هم معین کند.

۱۴. امام می‌تواند دو یا سه شخص را منصوب کند و نظم جانشینی آنان را نیز معین سازد. به منظور یافتن دلایلی جهت حمایت از این قاعده، قیاس ضعیفی مطرح می‌گردد در ارتباط با دستورالعملهای صادره از سوی پیامبر برای فرماندهی سپاه در مؤته و استدلال حقوقی دیگر که از این هم ضعیف تر است. در این جا ماوردی این ضرورت را حس می‌کند که به ذکر سوابق تاریخی بپردازد.

۱۵. یک جانشین برتر پس از آن که امام شد، می‌تواند جانشینان احتمالی منصوب شده از سوی سلف خود را کنار بگذارد به سود شخص مورد نظر خودش. این به وضوح به عنوان یک

نظر شافعی عنوان شده است که اکثریت فقیهان از آن حمایت می‌کنند، بر خلاف نگرشی قبلی که امام مختار نبود دست به چنین عملی بزند. در این مورد سوابق تاریخی علیه ماوردی هستند و گرچه او می‌کوشد عمل منصور را در مورد عیسی بن موسی توجیه کند، به کلی امتناع عمر ثانی را در مورد کنار گذاشتن یزید بن عبدالملک نادیده می‌گیرد و همچنین کوشش امین را در مورد کنار گذاشتن مأمون. شگفت‌آور است که او در این مرحله تضمین می‌گیرد که از تقلید پیروی کند. دلایل دست زدن به چنین کاری مبهم است زیرا محتمل به نظر نمی‌رسد که او چیز خاصی را در نظر داشته باشد. بحث بعدی راجع به استقرار یک نظم جانشینی، صرفاً مبتنی است بر احتجاجات شرعی.

۱۶. ضرورت ندارد که همه‌ی اعضای جماعت، خلیفه را بالشخصه و به نام بشناسند. این امر آشکارا علیه نظریه‌ی زبیدیه است.

۱۷. تعیین خلیفه به عنوان خلیفه‌الله غیر شرعی است و کفر است.^{۵۵}

۱۸. توضیحی کامل درباره‌ی ده وظیفه‌ی عمومی امام. وظایف مذهبی، قانونی و نظامی در اساس تطبیق می‌کند با توضیحات مختصر بغدادی (اصول ۲۷۲)، اما با اندک بسط حقوقی. وظایف اداری جمع‌بندی نکات عمده‌ی نوشته‌های پیشین است درباره‌ی هنر حکومت. توجه شود به خصوص به تأکید بر وظیفه‌ی شخصی. مسئولیت امام برای نظارت کردن بر همه‌ی کارکردهای عمومی، حتی اگر اجرای آنها به دیگران واگذار شده باشد. نویسندگان بعدی گاهی دو وظیفه‌ی یاد شده در این جا را یعنی حفظ ایمان و اجرای عدالت را کارکردهای اصلی خلافت می‌دانند. اما تأکید می‌کند که ماوردی بر وظایف اداری می‌گذارد آشکارا علیه هرگونه استنباطی است از خلافت به عنوان یک منصب کاملاً یا عمدتاً مذهبی و قضایی چنان که در عمل داشت چنین می‌شد. این موضوع در واقع در نظریه‌ی ماوردی جنبه‌ی اساسی دارد و بنیاد تمامی کتاب او را می‌سازد زیرا تقریباً تمامی فصول بازمانده‌ی کتابش به تشریح کامل جزئیات این وظایف اداری می‌پردازد. و البته همین امر موضوعی بود که مورد اختلاف خلفا و امیران بویه بود، زیرا که اینان هر چند که نظرشان را هرگز آشکارا تنظیم و عرضه نکردند، ولی به طور ضمنی با نادیده گرفتن خلافت در مسائل اداری نشان می‌دادند که این چیزها خارج از حوزه‌ی اختیارات آن است.

۱۹. سرانجام آن که ماوردی وارد بحثی دراز و حقوقی می‌شود درباره‌ی شرایط و موقعیتهای از دست دادن امامت. اینها عبارتند از:

الف. از دست دادن صداقت است به سبب جرح در عدالت یا بدعت^{۵۶} [تأویل کند به شبهه به غیر حق]. لیکن او خود قبول دارد که بسیاری از علمای بصره معتقدند که خطای در تفسیر مانع خلافت نمی‌شود. این نگرش صرف نظر از آن که منطقی تر است^{۵۷}، شاید از این دلنگرانی تأثیر پذیرفته باشد که ممکن است خلیفه‌ای شیعی در بغداد به قدرت برسد. و این احتمالی بود که در هنگامی که او رساله‌اش را می‌نوشت به هیچ وجه ناممکن نمی‌بود.

ب. زوال عقل و بدن به گونه‌ای که بر توانایی امام اثر بنهد و مانع آن بشود که به وظایف

پ. محدود گشتن یا از دست دادن اختیار [تصرف]. این مورد دقیقاً به مسئله‌ی همان روزگار خلافت می‌پردازد، و در نتیجه توصیف او از این مطلب با دقت تنظیم گشته بود، بخصوص اگر، چنان‌که گفته‌ایم، در نظر بگیریم که کتابش از اهمیتی سیاسی برخوردار است. همین امر موجب می‌شود که ما این قسمت را با دقت بیشتر بررسییم. همهی ترکیبات احتمالی با پیروی از نظم متعارف خود مؤلف به بحث گذاشته می‌شود هرچند که از این میان برخی جنبه‌ی نظری دارند و نباید ما را باز بدارند.

نخستین مقوله از نقص تصرف شامل مواردی می‌شود که می‌تواند از موقعیتی پدیدار گردد که امام تحت فشار قرار بگیرد، یعنی «یستولی علیه من اعوانه من یستبد بتنفيذ الامور»^{۵۸}. این کلمات درست موقعیت عباسیان را می‌نمایانند که به مدت یک قرن ادامه داشت. آیا شخصی که در چنین وضعیتی قرار دارد می‌تواند امام باشد؟ دشوار می‌توان این مورد را منطقاً سازگار ساخت با وظایفی که در بخش هیجده برشمرده شد. ماوردی که نیک آگاه است پاسخ منفی به چنین پرسشی می‌تواند به طرد مطیع لله و همهی جانشینان او بینجامد، به اختصار تأکید می‌کند که می‌تواند باشد و هست، و سپس با مهارت می‌گردد به سوی بحث مربوط به روابط میان خلیفه و کسی که مستولی شده است بر امور یعنی امیران بویه. اگر موافق با احکام دین عمل می‌کند و مقتضیات عدل می‌توان این موقعیت نامتعارف را از بیم آسیب رسیدن به جماعت مجاز دانست. اما اگر چنین نباشد و افعال وی خارج شود از حکم دین و مقتضیات عدل، در این صورت امام موظف خواهد بود کسانی را به یاری بطلبد و از قاهر ازلت تغلب نمایند. معنی این سخن چیزی نیست مگر تهدیدی نسبت به امیران بویه چنان‌چه اینان به رفتار غیررضایتبخش خود ادامه بدهند. اگر این کتاب پیش از ۴۲۱ / ۱۰۳۰ تألیف شده باشد این اشاره‌ی پوشیده احتمالاً متوجه سلطان محمود غزنوی است. این‌که با استقرار سلجوقیان در خراسان در چند سال بعد در عمل این تهدید به واقعیت درآمد باید آن را امری تاریخی به حساب آورد.

مقوله‌ی دوم به مسئله‌ی اسارت می‌پردازد. این پیش‌بینی‌ها که مربوط به خلیفه‌ای است که به اسارت آمده است جنبه‌ی نظری دارد اما اگر اسارت‌گیرندگان مسلمان باغی باشند موقعیت بسیار دشواری پدیدار می‌گردد. البته این وظیفه‌ی تمامی امت است که در جستجوی آزادی وی برآید، و به نظر می‌رسد که ماوردی از آثار طعنه‌آمیز فرض بعدی خود نا آگاه است که تمامی امت ممکن است نتواند امام را آزاد سازد. در چنین وضعی نتیجه به میزان زیادی همان است که خلیفه تحت اجبار قرار گرفته باشد، به جز آن‌که جانشینی باید تعیین شود که به نام او عمل کند. این نیز جنبه‌ی نظری دارد. اما امکان دارد که باغیان امامی برای خود نصب کرده باشند، به زبان دیگر یعنی هواخواهان خلفای فاطمی باشند. در این صورت، ماوردی می‌گوید: امام خود به خود امامت را از دست می‌دهد. اما او نمی‌پذیرد که امام «باغیان» بدین ترتیب جانشین شده باشد برای او. برعکس، انتخاب‌کنندگان حوزوی و فاداری موظفند امام جدیدی بگزینند. در نتیجه استدلال او باین

معناست که فتح بغداد توسط فاطمیان خود به خود منجر نمی‌شود به پایان‌گیری خلافت عباسی، ولی او با احتیاط این امر را به اختیار «انتخاب‌کنندگان» می‌گذارد که یا فاطمیان را به رسمیت بشناسند یا بکشند که خط‌عباسیان را در جایی دیگر ادامه بدهند. این‌که چنین استدلالی منزلت عباسیان را تقلیل می‌دهد و همانند امویان اندلس می‌سازد، بیانگر وضعیت آشفته‌ای است که هواخواهان خلافت عباسی بر اثر واقعیتهای آن روزگار گرفتار آن شده بودند.

بدین‌سان توصیف ماوردی از خلافت در این فصلی که اختصاص به این امر یافته بود پایان می‌یابد. اما فصلی دیگر، یعنی فصل سوم می‌ماند که بارز و با اهمیت است و به موضوع «امارت الاستیلاء» می‌پردازد. پیش از روی آوردن به این مورد، خوب است نگاهی به دو افتادگی در همین فصلی که بررسی شد بیندازیم.

ماوردی بر خلاف برخی از معتبرترین مفسران شریعت، صریحاً حق رعایا را برای سرپیچی از امام بی‌تقوی نفی نمی‌کند. درست است که او در بخش نخست اظهار می‌دارد که تبعیت از کسانی که در ولایت هستند بر ما واجب است و این نکته را با آوردن روایتی از ابوهریره تقویت می‌کند، اما عبارات غیر تأکیدی او و روایتی که به نظر می‌رسد سنجیده انتخاب کرده است به جای روایت مشهورتر و مؤکدتر حسن بصری^{۵۹} آشکارا در مقابل نظر صریح اشعری قرار می‌گیرد که معتقد است به خطای کسانی که قائل به قیام علیه امامان هستند. می‌گوید هرچند ممکن است امامان آشکارا از راه راست دور بیفتند ولی او مخالف است با قیام مسلحانه و جنگ داخلی. از این گذشته دیده‌ایم که ماوردی دو عامل بی‌عدالتی و بدعت را موجب از دست دادن امامت می‌داند. بدین ترتیب نظرش چیزی است میان نظریه‌ی مثبت خارجیان که قیام را وظیفه می‌دانند و نظریه‌ی منفی اهل سنت که تبعیت را وظیفه می‌دانند، ولی او محتاطانه خرسند است که از این مورد نیز با اشاراتی مبهم درگذرد.

افتادگی دوم در تکمیل افتادگی اول است. هرچند او راجع به از دست دادن امامت سخن می‌گوید، اما این دقت را دارد که هیچ‌روال مشخصی درباره‌ی برکنار ساختن یک امام طرح نکند. در این مورد او وفادار است به اصول تفکر اهل سنت. نه نگرشی معتبر عنوان می‌کند و نه اتکاء می‌کند به سوابقی در حمایت از این نظر. در واقع خلفای بسیاری را برکنار ساخته‌اند، اما ماوردی نیک آگاه بود که همه‌ی آنان را با زور برکنار ساخته‌اند. درست است که برکناری اجباری همراه بوده است با یک فتوای صوری که متکی بوده است بر دلایل گوناگون اخلاقی و مذهبی اما او صادق‌تر از آن بود که به خاطر ارزش صوری به قبول مشروعیت ظاهری آنها دست بزند. اقدامهای اجباری بحث‌شده در بخش آخر به وضوح از نظرهای «مسلمان باغی» نشأت یافته است؛ از این‌رو به نظر می‌رسد که گرچه می‌توان خلیفه‌ای را شرعاً برکنار ساخت ولی ابزاری شرعی برای برکناری او وجود ندارد.

این دوگانگی را نباید تنها خاص ماوردی دانست بلکه در تمامی اندیشه‌ی سیاسی سنی دوران او مشاهده می‌شود. همین نکته استدلالی را تقویت می‌کند که در آغاز آورده شد مبنی بر

اینکه نظریه‌ی سیاسی سنی در واقع فقط عقلانی کردن تاریخ امت است. بدون سابقه، نظریه‌ای نمی‌تواند به وجود بیاید و تمامی ساختار تحمیلی تفسیر منابع چیزی نیست مگر توجیه بعد از واقعه‌ی سوابقی که از طریق اجماع تصدیق شده است.

اهمیت امارت الاستیلاء

حال برگردیم به امارت الاستیلاء. روشن است که بر اساس اصول پذیرفته‌ی حقوقی، موقعیت غیرمتمارقی پدیدار می‌گردد، چنانچه حکمران ولایتی به جای آن که از سوی خلیفه منصوب یا عزل گردد، به مدد زور حکومت خود را تحمیل کند. این امر هنگامی غیرمعمول‌تر می‌گردد که نتوان غاصب را حتی از نظر فنی به عنوان یک باغی معرفی کرد. برای مثال سلطان محمود در هیچ دوره‌ای از استقرار حکومتش در غزنه یا خراسان عملی انجام نداد که بتوان آن را به مخالفت با خلیفه یا یکی از حکمرانانی که به نام خلیفه عمل می‌کردند، تعبیر کرد. در عین حال چیز جدیدی به وقوع نپیوست؛ وضعیت به مدت تقریباً دو قرن تغییری نیافته بود. در واقع هارون امارت موروثی بنوالاغلب را در افریقیه به رسمیت شناخته بود. بدین ترتیب پیشینه‌ی کافی موجود بود و نبوغ انطباق‌یابنده‌ی جماعت سنی توانسته بود اساس وحدت را به مدد تدبیر و نوعی پیمان شبیه پیمان کلیسا و دولت در اروپا، نجات دهد. خلیفه نظارت مطلق حکمران را بر سیاست و دستگاه اداری به رسمیت می‌شناخت و در عوض حکمران شأن خلیفه را و حق او را برای اداری امور مذهبی می‌پذیرفت.

حتی در چنین موردی راه‌حل از طریق عملی اجماع به دست می‌آمد، ولی دشواری بر سر این که چگونه می‌توان شکل قانونی و معتبر به آن بخشید همچنان برجا می‌ماند. به نظر می‌رسد که پیشینیان ماوردی در این باره طفره رفته‌اند و چشمان خود را در برابر وضعیت آشکارا غیرقانونی بسته‌اند، ولی باید این را خصلت صداقت او دانست که نخواست راه آسان را برگزیند. از این گذشته، اگر مطالعه‌ی ما از آثار او موجه باشد، باید گفت که او رضایت احساس نمی‌کرد که فقط توجیهی شرعی برای رخدادهای گذشته بیابد، بلکه دلنگرانی او بیشتر این بود که وضعیت معاصر را نظم بدهد و زمینه‌ی آنچه را که احتمال می‌داشت در آینده‌ی نزدیک رخ بدهد، فراهم آورد. از آنجا که بازسازی کامل امپراطوری عباسی آشکارا رویایی غیرممکن می‌نمود، برای مقصود او مهم آن می‌بود که بتواند روابط کنونی و آینده‌ی خلیفه با حکمرانان مستقل سنی چون سلطان محمود را در چارچوب نظم و قواعدی در بیاورد. در عین حال او با مشکلی روبه‌رو بود که دیدگاه و توصیف او نمی‌بایست در تضاد با اصول شرعی قرار بگیرد و از این گذشته نمی‌بایست با توضیحات پیشین او راجع به کارکردهای خلافت مغایرت داشته باشد.

مورد دیگر وظیفه‌ای بود آسانتر، و این تا حدی به این خاطر است که موضوع خود را در فصل مربوط به خلافت به بحث نمی‌گذارد، بلکه در فصل مربوط به حکومت ایالات شرح می‌دهد. امتیازاتی می‌بایست به والیان مناطق دوردست داده می‌شد بی‌آن که به حقوق خلیفه به

عنوان فرمانروای مقتدر ولایات مرکزی آسیبی وارد آید. باید توجه داشت که ماوردی به طور ضمنی چنین ترتیباتی را در مرکز منتفی می‌داند. در بحث کوتاه و آشفته‌ای که درباره‌ی «تحدید آزادی» می‌کند، همه‌ی آنچه را که در این باره باید بگوید گفته است. در نتیجه این قسمت ربطی ندارد به امیران بویه یا به سلاطین بعدی سلجوق که موقعیت تازه‌ای پدیدار گشت که او احتمالاً پیش‌بینی نکرده بود. بدین ترتیب با تحدید امتیاز دادن به ایالات دور، از تضاد صوری با اظهارات پیشین خود می‌پرهیزد. همین امر به خودی خود کافی نیست که اصول را نجات دهد، به همین خاطر او فراتر می‌رود و توضیح می‌دهد که امتیاز دادن موقعی مجاز است که مبتنی بر شروط صریحی باشد و با این قصد که پیمان میان خلیفه و سلطان را تضمین کند و آنرا توافقی اصیل بداند نه فقط یک امر صوری. حکمران باید شأن خلیفه را پاس بدارد و چنان احترامی را به او به نمایش بگذارد که هر نوع اندیشه‌ی نافرمانی را منتفی کند. از این گذشته سلطان باید بنا بر شریعت حکم براند و به دین در کلام و در عمل پایبند باشد. خلیفه به نوبه‌ی خود باید همه‌ی این‌گونه انتصابات و تصمیمات مذهبی را که ممکن می‌بود تا حال غیر متعارف باشند، تصدیق کند، و هر دو طرف می‌بایست پیمان دوستی و همیاری ببندند. اگر همه‌ی این شرایط رعایت شوند آن‌گاه ماوردی می‌گوید که خلیفه باید فاتح و اختیار او را به رسمیت بشناسد تا او را از خطر چرخش به سوی شورش بازدارد. و حتی اگر این شرایط رعایت نشوند خلیفه می‌تواند همین کار را انجام دهد تا او را وادار به تبعیت کند، هرچند در این مورد اخیر باید نماینده‌ای هم به عنوان قدرت اجرایی معتبر تعیین کند.

حال پرسش این است که این اصول قانونی چه اصولی هستند که بر اساس آنها چنین امتیازاتی را می‌توان اعطاء کرد؟ در این جا فقط یک منبع وجود دارد که ماوردی هم صمیمانه آنرا می‌پذیرد. ضرورت، موجب معافیت می‌شود از قبول شرایط غیر قابل اجرا. به این مورد یک مورد دیگر را می‌افزاید که از اصول قانونی نشأت نگرفته است بلکه از معیارهای جاری سیاسی تأثیر پذیرفته‌اند: هراس از آسیب رسیدن به منافع عمومی می‌تواند سهلتر کردن شرایط را توجیه کند.^{۶۰} ماوردی در اثر خود کوششی به کار می‌بندد تا استدلال‌هایی بیابد که بتواند بر پایه‌ی آنها دست کم نمایشی از مشروعیت فراهم آورد، ولی از یاد می‌برد که بدین ترتیب تمامی بنیادهای فقهی را سست می‌گرداند. در واقع ضرورت و مصلحت اصولی هستند درخور احترام ولی تا جایی که به توجیه بی‌اعتنایی به اساس فقه نینجامند.^{۶۱} درست است که او می‌خواست تا همین حد پیش برود، ولی تن دادن به چنین اصولی در اساس به معنای آن است که مجموعه‌ای از استدلال به نهایت خود رسیده است. درست در همان هنگام تمامی ساخت نظریه‌ی فقهی خلافت داشت می‌لرزید و زیاد طول نکشید که به کارگیری مستمر چنین اصولی سرنگونی آنرا به بار آورد.

یادداشت‌ها:

۱ - این بخش از نوشته بر اساس مقاله‌ی قاضی میان احمد اختر ترجمه، تلخیص و تنظیم شده است و مواردی از منابع دیگر به آن افزوده شده است. نگاه کنید به نوشته‌ی قاضی احمد میان اختر:

Al-Māwardī: A Sketch of his life and works in: Islamic Culture 1944.

۲ - همانجا. قاضی اختر در ضمن ذکر می‌کند که ابوالفداء، ابن اثیر و ابن جوزی کنیه‌ی او را ابوالحسین آورده‌اند که درست نیست.

3 - Al-Māwardī, in: Encyclopaedia of Islam.

4 - Karl Brockelmann, Die Geschichte der Arabischen Literature. Bd I. S. 483 [386], Supl. I. S. 668.

5 - Brockelmann. Ibid.

در این مورد همچنین نک. تقویم البلدان تألیف ابوالفداء ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۹. در ص ۵۱۰ چنین آمده است: «أَسْتَوَا در «اللُّبَاب» آمده است: «أَسْتَوَا به ضم الف و سکون س بی نقطه و فتح تاء دو نقطه فوقانی یا ضم آن و سپس واو و الف. ناحیه‌ای است در نیشابور. بادیه‌های بسیار و قصبه‌ی آن خوجان است به ضم خاء نقطه دار و جیم و الف و نون.»

6 - Brockelmann. Ibid.

۷ - نک. قاضی اختر. همانجا. در ضمن در مخالفت با نظر بروکلمن می‌نویسد در آن هنگام القائم خلیفه بودن مقتدی که نوزده سال پس از این واقعه تولد یافت. ص ۲۵۹.

۳۲

۸ - همانجا. همچنین نک. سبکی، طبقات. ج ۲. ص ۲۴۳؛ یاقوت، معجم البلدان. ج ۵. ص ۴۰۶؛ او تا ۴۰۲ هـ در بصره می‌زیسته است (ذهبی؛ ابن خلکان، دوسلان. ج ۲. ص ۲۲۶). نامش از قناتهای بصره گرفته شده است.

۹ - فقیه برجسته‌ی شافعی که گویا امام شافعی نیز از او خشنود بوده است. هفتصد طلبه هر روز در درس او حاضر می‌شده‌اند. نک. قاضی اختر. همانجا، و؛ ابن خلکان. ج ۱. صص ۱۹ - ۲۰؛ المنتظم. ج ۷. صص ۲۷۷ - ۲۷۸؛ سبکی. ج ۳. ص ۳۰۳؛ معجم. ج ۱. ص ۲۲۹.

۱۰ - عبدالله بن محمد البخاری بافی، روستایی در حوزه‌ی خوارزم. نک. قاضی اختر. همانجا؛ سبکی. ج ۲. صص ۲۴۳ - ۲۳۴.

۱۱ - ابن اثیر کنیه‌ی او را ابوالقاسم می‌آورد. نک. قاضی اختر. همانجا؛ و؛ المنتظم. ج ۸. ص ۱۴۲؛ الکامل. ج ۱۰. ص ۱۹۴؛ قاضی اختر از قول ابن جوزی و ابن اثیر می‌نویسد که قاضی ابن ماکولا فرزند ماوردی را به عنوان شاهد منصوب کرده بود. در قرن چهارم شهود را قاضی منصوب و معین می‌کرد. اینان مأموران قاضی به شمار می‌آمدند و دستیار او بودند در امور حقوقی و گاهی حتی در نزاعهای کوچک قضاوت می‌کردند. شهود را باید حقوقدانانی (فقیهانی) جوان دانست که بعدها به سمت قاضی منصوب می‌شده‌اند. همچنین نک. دائرةالمعارف اسلام. ج ۴.

۱۲ - قاضی اختر. همانجا.

۱۳ - یکی از نویسندگان معاصر به نام الوسی زاده در کتابی سه‌جلدی به کتاب ماوردی به تفصیل می‌پردازد: «بلوغ العرب فی احوال العرب». نک. قاضی اختر. همانجا. همچنین نک. دائرةالمعارف اسلام: کتاب اعلام

النوبة، نسخه‌ی برلن، آلوارت، شماره‌ی ۲۵۲۷؛ قاهره، فهرست ج ۱، ص ۲۷۰؛ چاپ قاهره ۱۳۱۹، ۱۳۳۰؛ و:
Dietz, Denkwürdigkeiten von Asien, II. 382. Schreiner, in: kohuts Semitic Studies, P.
502-513.

۱۴ - نک. شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۸۵.

۱۵ - نک. ارشاد، ج ۵، ص ۴۰۸.

۱۶ - مثلاً در مورد ذوی‌الارحام رأی ماوردی با آراء دیگر قاضیان قدیم تفاوت دارد.

۱۷ - نک. طاشکوبریزاده، مفتاح السعاده و مصباح السیاده فی موضوعات العلوم، ج ۲، صص ۳۶۸-۳۶۹؛
سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۲، در: قاضی اختر ص ۲۸۷.

۱۸ - سبکی، طبقات، ج ۳، ص ۳۰۸.

۱۹ - سماعنی، برگ ۵۰۴.

۲۰ - نک. الغیث المسجم فی شرح لامیات المعجم، ج ۲، ص ۳۲.

۲۱ - نک. ثمرات الاوراق، ص ۷، قاهره.

۲۲ - نک. آیه‌ی «ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث». معتزله معمولاً استدلال خود را درباره‌ی حدوث قرآن بر
اساس این آیه قرار می‌دهند.

۲۳ - نک. لسان المیزان.

۲۴ - شذرات الذهب، ج ۳.

25 - Encyclopaedia of Islam, Vol. III, p. 789.

۲۶ - این‌که بروکلن در دائرة المعارف اسلام می‌نویسد در زمان خلیفه القادر به میانگیری با بویان فرستاده
شد درست نیست. بنا بر گزارشهای مورخان عرب ماوردی در زمان القائم به هنگام تخت‌نشینی او به سفارت
فرستاده شد. پس از آن به وسیله‌ی همین خلیفه باز به مأموریت فرستاده شد. در سالهای ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۴ و
۴۳۵، وقتی که حتی القادر وجود نداشت زیرا که در ۴۲۲ درگذشته بود. هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که بگوید
القادر او را نزد امیری به مأموریت فرستاده باشد. نک. قاضی اختر، همانجا

۲۷ - ابن اثیر، تاریخ کامل، ج ۹، ص ۱۴۵.

۲۸ - المنتظم، ج ۸، ص ۶۵.

۲۹ - ابن خلکان، ج ۲، ص ۴۵، مترجم انگلیسی ابن خلکان (ج ۸، ص ۲۳۹، یادداشت) می‌گوید که عماد
اصفهانی که نام دو فرستاده‌ی خلیفه را می‌برد، ابوبکر طوسی و ابوحمد هیبت‌الله بن محمد مأمونی، ذکری از
ماوردی به میان نمی‌آورد. ولی این دو نفر دیرتر و به مناسبت دیگری فرستاده می‌شوند چنان‌که از تاریخ
آل سلجوق صص ۸-۹ برمی‌آید این دو فرستاده را قائم در سال ۴۳۷ نزد طغرل می‌فرستد که او را به بغداد
دعوت کنند.

۳۰ - ابن اثیر، ج ۹، ص ۹؛ بنداری، ص ۲۶.

۳۱ - منتظم، ج ۸، ص ۱۱۶.

۳۲ - جلال‌الدوله می‌کوشید با سلجوقیان صلح برقرار سازد اما در همان سال درگذشت. آرزوی او را
ابوکالیجار در سال ۴۳۹ به واقعیت درآورد. نک. ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۱۸۴.

۳۳ - به نظر می‌رسد که ماوردی اندکی پیش از مرگ جلال‌الدوله در ماه شعبان ۴۳۵ نزد طغرل رفت و در آغاز

۴۳۶ بازگشت. این امر نشان می‌دهد که ممکن است ماوردی بیش از شش ماه نزد طغرل مانده باشد.

۳۴ - منتظم. ج ۸. ص ۱۹۹.

۳۵ - عبدالملک همدانی.

۳۶ - یاقوت. ج ۵. ص ۴۰۸.

۳۷ - ابن جوزی. منتظم. ج ۸. صص ۹۷ - ۹۸؛ ابن اثیر. ج ۹. ص ۱۵۸؛ سبکی. ج ۳. ص ۳۰۵. ابن جوزی در این مورد می‌نویسد شخصاً با عقیده‌ی ماوردی موافق است و این لقب را غیرشرعی می‌داند. او سپس سه حدیث را با اسناد آنها می‌آورد:

الف. اخنخ اسم یوم القیامه رجل یسمى بملک الاملاک.

ب. واغیظ رجل علی الله یوم القیامه واخشه رجل یسمى ملک الاملاک الا الله.

پ. اشتد غضب الله علی رجل قتله نبیه واشتد غضب الله علی رجل یسمى بملک الاملاک لا ملک الا الله

سبحانه و تعالی.

شبکی در این باره تفسیری دارد و می‌گوید اراده‌ی پروردگار آشکار گشت زیرا که شش سال پس از این رویداد حکمرانی بویه بر اثر درگذشت جلال الدوله در سال ۴۳۵ هجری کوتاه گشت.

۳۸ - ناحیه‌ای در بغداد که به اسم حرب بن عبدالله البلخی الراوندی، سردار خلیفه المنصور نامیده شده است.

بسیاری از مشاهیر اسلامی در این قبرستان دفن شده‌اند. یاقوت. معجم البلدان. ج ۲. ص ۱۵؛ ج ۳. ص ۲۴۵.

۳۹ - تاریخ بغداد. ش ۶۵۳۹. جامع المدینة یا مدینة المنصور توسط منصور خلیفه‌ی عباسی بنا گشت.

هنگامی که ابن بطوطه از بغداد در ۷۲۷ / ۱۳۲۷ دیدار کرد این مسجد وجود داشت.

۴۰ - کتاب الوفيات ص ۲۲ از ابوالعباس احمد بن حسین بن علی مشهور به ابن الخطیب. ویراسته‌ی هدایت حسین در:

Journal of the Bengal Asiatic Society, New Series, Vol. VIII, 1912.

۴۱ - برخی از شخصیت‌هایی را که ابن بطلان نام می‌برد به شرح زیر است:

- از فقیهان: المرتضی، ابوالحسن البصری، ماوردی، قاضی ابوطیب طبری ...

- از فیلسوفان و دانشمندان: ابوعلی هیشم، ابوسعید یمامی، ابوعلی بن سعید، ابوالفرج عبدالله بن

طیب ...

- از ادیبان و شاعران: علی بن عیسی الریبیع، ابوالفتح نیشابوری، ابوالحسن بن سعید، ابوالعلی

المعری ...

* این بخش بر اساس مقاله‌ی گیب ترجمه و تلخیص و تنظیم گشته به جز مواردی که تصریح شده است.

۴۲ - با این حال در دوران سلطان عبدالحمید دوم این کتاب در ترکیه مقبول نبود. ترجمه‌ی کنث لئون

استوروگ (OSTOROG) در واقع در استانبول ممنوع بود. نک.:

M. Hartmann, Unpolitische Briefe aus der Türkei. 1910. p. 242.

۴۳ - یاقوت. ارشاد. ج ۵. ص ۴۰۷، می‌نویسد که با وجود برتری زبانی این لقب در عربی، مقام صاحب چنین

لقبی پایین تر بود از مقام قاضی القضاة.

۴۴ - در این جا خوب توجه کنیم که این رساله یعنی الاتناع، درباره‌ی مذهب شافعی، نیز گفته شده است که به

درخواست القادر بالله نوشته شده است و به او تقدیم شده است. نک. یاقوت. ج ۵. ص ۴۰۸.

۴۵ - از ترجمه‌ی انگلیسی دوسلان. ج ۲. ص ۲۲۵.

۴۶ - سبکی. ج ۲. ص ۳۰۳ - ۳۰۴.

۴۷ - مفتاح. ج ۲. ص ۱۹۱.

۴۸ - نک. ارشاد. ج ۷. ص ۳۰. او در سال ۴۹۹ درگذشت، و پیرو ابن اثیر (ج ۱۰. ص ۱۴۵) در آن هنگام سنش ۸۳ سال بود. بنابراین هنگامی که ماوردی در سال ۴۵۰ مرد، او ۳۴ سال داشته است.

۴۹ - از جمله خودگیب در پژوهشی به نام ادبیات عرب (Arabic Literature) ص ۶۷.

۵۰ - منتشر شده در استانبول ۱۳۴۶ / ۱۹۲۸. درباره‌ی مؤلف (درگذ. ۴۳۹ / ۱۰۲۷) نک. ابن خلکان ش. ۳۶۵ (دوسلان: ج ۲. ۱۴۹ - ۱۵۰)؛ بروکلن. ج ۱، ص ۳۶۵.

۵۱ - ممکن است مخالفتی باشد پوشیده راجع به ادعاهای فاطمیان که تبار قریشی آنان را هواخواهان عباسیان نمی‌کردند.

۵۲ - سستی که ماوردی در ارتباط با عباس و علی طرح می‌کند مربوط می‌گردد به دوره‌ی پس از رحلت پیامبر، نه به انتخاب علی (ع) به عنوان خلیفه پس از مرگ عثمان.

۵۳ - پس‌زمینه‌ی جدل برانگیز این بحث را می‌توان در استدلالهای مربوط به نسبی بودن ارزشمندی چهار خلیفه مشاهده کرد که در اشعری آمده است: مقالات الاسلامیین. ج ۲. ص ۴۵۸ - ۴۵۹. استانبول ۱۹۳۰.

۵۴ - به یاد بیاورید که این مسئله پیشترها یک موضوع صرفاً علمی بود، اما پس از فتح مصر توسط فاطمیان در ۳۵۸ / ۹۶۹ ضرورتی تازه پیدا کرد و جنبه‌ی عملی یافت.

۵۵ - نک: Goldzieher, Muhammadanische Studien. II, 61.

۵۶ - تنها دلیل از دست دادن از نظر بغدادی (اصول ۲۷۸).

۵۷ - ولی قابل تردید است که بتوان این نظر را وفادار به اصول متعارف به حساب آورد، زیرا به بدعت خوارج بسیار نزدیک می‌گردد.

۵۸ - ادامه این تعریف را که می‌گوید بی‌آنکه تظاهر کند به نافرمانی، نمی‌توان بی‌قید و شرط منطبق ساخت بر امیران بویه ولی اینها به کار رفته‌اند تا تفاوتی باشد میان «اجبار» و «اسارت».

۵۹ - نک. ابویوسف. کتاب الخراج. قاهره، ۱۳۴۶، ص ۱۱.

۶۰ - هرچند که متن از نظم برخوردار نیست اما این بی‌تردید معنای این قسمت است. همین اصل را در بحث مربوط به تحدید آزادی به کار می‌گیرد، و تأکید می‌کند بر نظریه‌ی اهل سنت که شورش علیه خلیفه‌ای ناعادل و شریر را مجاز نمی‌داند.

۶۱ - اکل میّت برای جلوگیری از مرگ بر اثر گرسنگی در چارچوب فقهی به عنوان یک ضرورت پذیرفته شده است ولی این مورد به کل متفاوت است با آنچه آمد و استدلال کردن در این جهت (هرچند که ماوردی خود چنین نمی‌کند) آشکارا قیاسی است ناموجه.