



## رابطه سلطنت و خلافت در عصر غزنویان از منظر متفکران اسلامی قرون ۴-۶ هجری قمری

اسماعیل سبزواری<sup>۱</sup>

### چکیده

در تاریخ اسلام نهاد خلافت نهاد اصلی بوده و نسبت به نهاد سلطنت تقدم زمانی داشته است. انحطاط خلافت عباسی و ظهور سلسله‌های مستقل در مناطق مختلف سرزمین‌های اسلامی سردرگمی عمومی را باعث شد و قدرت‌های محلی موجبات سست شدن قدرت مرکزی خلیفه را فراهم آوردند. با پیدایش نهاد سلطنت قدرت خلافت محدود شده و بیشتر جنبه نمادین یافت و در عمل مملکت داری و اداره جامعه اسلامی به سلاطین واگذار گردید. سلطنت به عنوان رقیب خلافت و حتی در بعضی از اوقات به عنوان حامی خلافت پا به عرصه سیاسی و مذهبی تاریخ اسلام نهاد. در این دوره دین صرف نظر از گرایش‌های مذهبی و میزان پابندی حاکمان وقت اساس و بنیاد مشروعیت دولت‌ها در ایران را تشکیل می‌داده است. سلاطین سعی می‌کردند تأیید خلیفه را به دست آورند تا به این وسیله موقعیت خود را در برابر رقیبان‌شان تقویت سازند. ولی تمام امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن به خود ایشان اختصاص داشت. بدین سان دستگاه خلافت که از آغاز مجموعه یک دست و هماهنگی از اقتدارات روحانی و سیاسی بود به تدریج به دو بخش تجزیه شد، اقتدارات روحانی و معنوی به طور اسمی برای خلیفه باقی ماند ولی قدرت و سلطه سیاسی که تنها از راه غلبه و شمشیر به دست می‌آمد به دست سلاطین و حکام افتاد. از همین رو در منازعات سیاسی و لشکر کشی‌های نظامی میان سلسله‌های شرقی، دستگاه خلافت غالباً خود را تا قطعی شدن نتیجه کار و زار از معرکه کنار می‌کشید و تنها پس از تثبیت موقعیت سلطان پیروز و در صورت اعلام شدن اطاعت او از دستگاه خلافت، عهد و لوی امیری را که به منزله تأیید مشروعیت دولت وی بود، برایش می‌فرستاد. نظم و اداره جامعه در یک چنین شرایط سیالی بود و این وضع باعث زایش و گسترش نهادهای حکومتی و اندیشه‌هایی شد که وظیفه آن‌ها تنظیم رابطه دولت مرکزی (خلافت عباسی) با سلطنت می‌شد. علمای این عصر نیز با عطف توجه به آن‌هایی که در چهارچوب جامعه قدرت را غصب کرده بودند، وجود هر دو نهاد را برای استمرار جامعه اسلامی واجب می‌دانستند تا از این طریق جامعه اسلامی را قادر به زندگی کرده و راهی برای برقراری رابطه جدید بین خلافت و سلطنت فراهم نمودند که در ادامه به نظریات آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

واژه‌های کلیدی: خلافت، سلطنت، مشروعیت، ابوالحسن مآوردی، خواجه نظام الملک طوسی، ابوحامد غزالی، ابو الفضل بیهقی.

۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه شیراز

جهان اسلام در قرن پنجم هجری از نظر سیاسی لحظات سرنوشت سازی را سپری می‌کرد که تعیین کننده وضعیت سالهای آتی به شمار می‌رفت. تجربه پیدایش و استقرار نهاد سطنت اولین بار در تاریخ مسلمین به دوره ای مربوط می‌شود که نهاد خلافت در پی یک جنگ داخلی میان امین و مأمون تضعیف شد و به طاهریان فرصت داد که در شرق سرزمین خلافت یعنی خراسان مستقر شوند. پس از طاهریان بتدریج سلسله‌های دیگر سلطنتی ظاهر شدند. نیرو و توان این سلسله‌ها یک سان نبود. این‌ها گاه به بخش‌های کوچکی از جهان مسلمانان حکومت می‌کردند و گاه برخی از آنان، بخش وسیعی را در اختیار گرفته و قدرت برتر حکمرانی می‌گردیدند. با قدرت یابی آل بویه (۳۲۰-۴۴۷ ه.ق) در غرب ایران و عراق و تسلط آنان بر بغداد، نهاد سلطنت توانست در رقابت با خلافت در امور مملکت داری حرف آخر را بزند. علی رغم تسلط آل بویه که منتسب به شیعه گری بودند خلفای عباسی جایگاه مرکزی خود را به عنوان نهاد مورد توجه عامه همچنان حفظ کردند. با این وجود در این زمان ضعف دستگاه خلافت عباسی بر هیچ فرد و گروهی پوشیده نبود. شورش سربازان ترک در دارالخلافت و همچنین درگیری‌های متعدد شیعه و سنی در محلات بغداد آرامش پایتخت را به هم زده بود (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۲۰۹/۱۵) و در نواحی شرقی مملکت اسلامی، محمود غزنوی در واقع بدون آنکه بتواند در اوضاع بغداد اثر تعیین کنند ای داشته باشد از عباسیان حمایت می‌کرد. بارتلد خاور شناس روسی که در رابطه خلیفه و سلطان در این برهه زمانی به بررسی موشکافانه ای پرداخته است در این باره می‌گوید:

«اشاره ای نیست که در آن روزگار اجتماع امید خود را بر عباسیان دوخته و از آن‌ها چشم داشته باشند که یوغ فرمان روایان شیعی را از گردن خود به دور اندازند و دوباره مسلمانان را در زیر سیطره خود متحد گردانند. ظاهراً نظر مومنان نه به بغداد بلکه به بخش‌های شرقی ایران دوخته شده بود که در آنجا سامانیان و پس از آن‌ها غزویان و استیلاگران ترک ایلک خانی و سلجوقی، برعکس بوییان شیعی مذهب که حکومت بغداد را به دست آورده بودند، بیرق سنت را بلند برافراشته و آرمان اتحاد دولت و دین را در زیره سیطره فرمان روایان دنیوی در اسلام پدید آورده بودند» (بارتلد، ۱۳۵۸: ۲۲).

چنین استنباطی از قدرت خلفا علی رغم مشروعیت آنان نتنها در میان عامه مردم بلکه در دربار سلاطین نیز وجود داشت، زیرا اگرچه سلاطین آبشخور مشروعیت خویش را به رسمیت می‌شناختند و به انکار آن نمی‌پراختند، لیکن قدرت سلطنت را یگانه پاسدار و نگهبان دستگاه خلافت می‌دانستند و تمام امور در مناطق تحت سلطه چه عرفی و چه مذهبی تحت نظر سلطان بود. مفهوم سلطنت به عنوان تفویض ساده قدرت از سوی خلیفه به حاکم عرفی، در شرایط سیاسی مذکور به سختی اعمال می‌شد. چرا که بعضی از حکام، ایالات خود را به زور به دست می‌آوردند و حال آنکه حاکم دیگری شورشگر نبود ولی از سوی خلیفه نیز انتخاب نشده بود (همان، ۲۳ و لمبتن، ۱۳۶۳: ۱۲-۱۳).

متفکران، اعم از علما و دبیران برای تنظیم رابطه خلافت و سلاطینی که گاه از طرف خلیفه به حکومت می‌رسیدند و گاه به وسیله شمشیر و قدرت نظامی خود قدرت را بدست می‌گرفتند کوشش‌هایی کردند که در ادامه به نظرات آنان در این رابطه



خواهیم پرداخت. از جمله پژوهش‌هایی که در این زمینه و زمینه‌های مرتبط با موضوع انجام شده می‌توان به کتب و پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

کتاب در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران از جواد طباطبایی، کتاب خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان از و.و. بارتلد و کتاب نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام از حمید عنایت. از جمله کارهای پژوهشی مرتبط با این موضوع می‌توان به: «سلسله‌های اسلامی در ایران و مسئله مشروعیت» از علی رضا شجاعی زند، «کاربست نظریه‌ی حکومت استیلاء نیآوردی در ارتباط خلافت و سلطنت در آغاز قدرت گیری سلجوقیان» از علی رضائیان، «گفتمان خلافت و سلطنت در سیر الملوک» از نیره دلیر، «اندیشه‌های سیاسی ابوحامد غزالی» از حجت الله ایزد ادلو و مقاله «بررسی تحلیلی نهاد خلافت و سلطنت در آراء سیاسی غزالی» از خانم زهره قدیری. آنچه موجب تمایز این مقاله از سایر پژوهش‌های فوق گردیده است اختصاص آن به دوره غزنوی و بررسی آراء بیهقی در زمره متفکرین و تاریخ نگارن دیوانی عصر غزنوی در رابطه با آشکار سازی زوایا پنهان ارتباط دو گانه نهاد خلافت با سلطنت غزنویان است.

### سلطنت و خلافت

به طور کلی خلافت عبارتست از فرمانروایانی چون امویان و عباسیان که اساس قدرت و سیطره آنان بر مسلمانان برسلطه از طریق استیلاء، نه بیعت و موافقت و رضایت مسلمانان استوار بود. اینان فقط از منظر عرف، نه به معنای شرعی آن از سوی تمام مسلمانان و غالب علمای اهل سنت خلیفه نامیده می‌شوند، (زرگرینژاد، ۱۳۹۵: ۱۶۲). سلاطین سعی می‌کردند تأیید خلیفه را به دست آورند تا به این وسیله موقعیت خود را در برابر رقیبانشان تقویت سازند. از نظر ابن خلدون وضع پادشاهان ایران در مشرق به این شیوه بود که آن‌ها از لحاظ تبرک و میمنت به اطاعت و فرمانبرداری از خلیفه اعتقاد داشتند ولی تمام امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن به خود ایشان اختصاص داشت. و خلیفه را بهره‌ای از آن نبود (ابن خلدون ۱۳۵۹: ۱/ ۴۰۰). اگرچه در بعضی از مقاطع تاریخی برخی عناصر دیگر چون نسب پادشاهی و قدرت فائقه در مشروعیت بخشیدن به سلسله یا پادشاه با دین سهیم می‌شدند. در این دوره دین صرف نظر از گرایشات مذهبی و میزان پایبندی حاکمان وقت اساس و بنیاد مشروعیت دولت‌ها در ایران را تشکیل می‌داده است. تا قبل از دوره مغول و سقوط خلافت عباسی همه سلسله‌های ایرانی به جز حکومت آل بویه، یکسره سنی مذهب بودند و در مقابل اخذ «مشروعیت دینی» از دستگاه خلافت با تمایلات شدید و متعصبانه یا متعادل به حمایت از مذهب سنت و جماعت می‌پرداختند. ارسال فرمان از سوی دستگاه خلافت به منزله امضای مشروعیت دینی دولتشان قلمداد می‌شد. (لمبتن، ۱۳۶۳: ۱۳ و شجاعی زند، ۱۳۷۹: ۳۱-۷۹). بنا به گفته بارتلد وضع کلی اینچنین بود که پیوندی متزلزل و ناپایدار میان اقتدار سیاسی سلطان و مشروعیت دینی خلیفه که از طریق ارسال عهد و لوا از سوی خلیفه برای سلطان در مقابل خواندن خطبه و زدن سکه به نام خلیفه و پیش کش کردن مالیات و هدایا به دستگاه خلافت استمرار می‌یافت (بارتلد، ۱۳۵۸: ۱۹).

در تحلیل و بررسی رابطه بین سلطنت و خلافت باید به این موضوع توجه داشت که خلافت در این زمان دیگر زعامتی که عطیه الهی است تلقی نمی‌شد، بلکه فقط حق مشوعی بود که از طریق قهر و غلبه به دست می‌آمد. مشروط به آنکه دارنده قدرت نظامی (سلطان) ضمن بیعت با خلیفه به تقویت شریعت نیز اذعان داشته باشد (گیب، ۱۳۸۲: ۱۱۹-۲۱۲). در این دوره فردی از خاندان عباسی عهده دار خلافت است و سلاطینی که در بیعت خلیفه‌اند در ممالک مختلف عهده دار انجام وظایف حکومتی هستند. بدین سان دستگاه خلافت که از آغاز مجموعه یک دست و هماهنگی از اقتدارات روحانی و سیاسی بود به تدریج به دو بخش تجزیه شد و اقتدارات روحانی و معنوی به طور اسمی برای خلیفه باقی ماند ولی قدرت و سلطه سیاسی که تنها از راه غلبه و شمشیر به دست می‌آمد به دست سلاطین و حکام افتاد (عنایت، ۱۳۷۷: ۲). از همین رو در منازعات سیاسی و لشکر کشی های نظامی میان سلسله‌های شرقی، دستگاه خلافت غالباً خود را تا قطعی شدن نتیجه کار و زار از معرکه کنار می‌کشید و تنها پس از تثبیت موقعیت سلطان پیروز و در صورت اعلام شدن اطاعت او از دستگاه خلافت، عهد و لوی امیری را که به منزله تأیید مشروعیت دولت وی بود، برایش می‌فرستاد.

### سلطنت و خلافت از منظر متفکران اسلامی

مقبولیت و مشروعیت خلیفه در صدر اسلام از دیدگاه اهل سنت منوط به پذیرش بیعت کنندگان بود. بنابراین، وجهی از رضایت به بیعت کنندگان در پذیرش خلیفه در صدر اسلام ملحوظ شده است. خلفا از دور ه ی معاویه به بعد، تمایل داشتند که خود را خلیفه الله بنامند و مستقیماً پایه‌ی مشروعیت خود را خدا قرار دهند. اصولاً، اعراب حکومت گریز حجاز، پیش از حکومت پیامبر، با چنین نگرش‌هایی درباره‌ی حاکمان و انتساب آنان به خداوند، بیگانه بودند. و علی رغم آنکه سنت عربی در این زمینه وجود نداشت، بعد از فتوحات و تماس با ملل مغلوب، به ویژه ایرانیان، با سنت‌های پادشاهی و نمایندگی خدا آشنا شدند و آن را با مفاهیمی از قرآن و حدیث، مستند به دین اسلام ساختند (قادری، ۱۳۸۰: ۴۳).

پس از آنکه مسلمانان با اندیشه‌های حکومتی دیگر سرزمین‌ها، به خصوص ساسانیان، آشنا گردیدند. با تغییر مناسبات قدرت و برخورد افکار و تمدن‌های مختلف، سنت‌های پادشاهی و ملکداری ایرانیان قبل از اسلام و بیزانس، خلافت اسلامی را دچار دگرگونی نمود. که خط تمایز آن با روی کارآمدن معاویه به راحتی قابل تشخیص است. خلیفه الله جایگزین خلیفه رسول الله شد، و هر کس علیه وی شورش می‌کرد، گویی علیه خداوند عصیان می‌نمود، و با ذکر احادیث و آیاتی از قرآن کریم، به ویژه آیه‌ی اولی الامر، اطاعت از اولی الامر را در ردیف اطاعت از رسول او قرار می‌دادند و مخالفان خود را با این توجیهاات، کافر و خارج از دین معرفی می‌کردند (دلیر، ۱۳۸۹: ۴۴).

در طول دوران اولیه حکومت عباسیان، خلفا تبدیل به افراد ثروتمندی شدند. آنان با استفاده از قدرت سیاسی توانایی آن را داشتند که بتوانند قدرت کنترل اقتصادی جامعه را در دست داشته باشند. اما با شروع تحولات اجتماعی و کاهش روز افزون اعتبار سیاسی خلیفه و نیز مطرح شدن مباحثات جدی در خصوص دنیاگرایی؛ جایگاه خلیفه دچار آسیب شد. برای خلفا چاره‌ای جز واگذاری امور که به واگذاری اختیارات منجر می‌شد، باقی نماند. این وضعیت که با انتصاب اولین مقام

امیرالامرای آغاز شده بود، در زمان معزالدوله به بار نشست. خلیفه مجبور شد بسیاری از امتیازات اقتصادی خود را به معزالدوله به عنوان امیرالامرای جدید واگذار کند و معزالدوله نیز بسیاری از درآمدهای دیگر خلیفه مانند درآمد ولایات و اراضی کشاورزی منسوب به او را تصرف کرد (راهنما، ۱۳۸۸: ۹۵)

در زمان حکومت آل بویه و پس از آن با گذشت سالیان متمادی همراهی و همزیستی؛ حوزه فعالیت دو نهاد سلطنت و خلافت مشخص و تفکیک شده بود. چنان که ابقا و ادامه حاکمیت خلیفه سنی، توسط یک حاکم شیعی، همان قدر عادی و بدیهی تلقی می شد که عزل و برکناری او بدون هیچ واکنشی از سوی جامعه سنی انجام گرفت. از این وضعیت می تواند چنین تحلیل شود که تلاش حاکمان بویه برای کنار زدن خلیفه و بلافاصله روی کار آوردن خلیفه المطیع (۶۳-۳۳۴ هـ/۷۴-۹۴۶ م) جدای از آن که امری معمولی تلقی می شد، چنان که قبل از آل بویه نیز اتفاق افتاده بود، نشان تثبیت دوگانگی میان امور دنیوی و دینی در این دوران بود. این که معزالدوله هنگام ورود خود به بغداد تمایل داشت تا یک علوی (ابوالحسن محمد بن یحیی زیدی علوی) را به خلافت بنشانند و با وزیر بعدی خود، صیمری، در این خصوص، گفتگو کرده، تنها حاکی از یک نظر شخصی بود. چرا که از اجرا شدن رسمی این تصمیم تاکنون مدرکی به دست نیامده است. حاکمان بعدی آل بویه خصوصاً قدرت مندترین آن ها یعنی عضدالدوله (۷۲-۳۲۴ هـ/۸۲-۹۳۶ م) نیز هیچ کدام از چنین تصمیمی برای جانشینی یک علوی به جای خلیفه، حتی سخنی به میان نیاورده اند. لذا ابقا مقام خلیفه سنی در کنار حاکم شیعی که امور جامعه را اداره می کرد را نمی توان به مصلحت اندیشی سیاسی و یا تسامح طلبی حاکمان آل بویه ربط داد. بلکه می توانیم این رفتار را ناشی از تبعیت از شرایط موجود و تثبیت دوگانگی میان امور دنیوی و دینی ای بدانیم که به صورت نمادین در مقام خلافت و سلطنت در دوره آل بویه به بار نشست. رفتارها و تصمیمات و حمایت های سلاطین آل بویه از امور دنیوی و تأیید خلیفه از آن ها مدعای این واقعیت است. (همان: ۹۸)

آنچه می توان گفت این است که با پیگیری این تبدلات و تغییرات می توان به روند و زمینه مهیا شده برای دوگانگی میان خلافت و سلطنت و به تعبیر دیگر جدایی مقام دینی و دنیایی پی برد. آشکار شدن این دوگانگی میان اختیارات مقام خلافت و سلطنت، با تأمل در مسائل اقتصادی، در هیچ دوره ای از تاریخ بویهیان، به اندازه دوره فرمانروایی عضدالدوله (۳۷۲-۳۲۴ هـ/۹۸۲-۹۳۲ م) چشمگیر نبود. سیاست عضدالدوله هر چه که بود، در مورد خلیفه صریح و شفاف بود. عضدالدوله معتقد بود که خلیفه تنها می بایست عهده دار اختیارات دینی بوده و امور مربوط به آن را در دست داشته باشد و دنیا و امور آن را به «اهلش» واگذار کند. در این تعبیر منظور از «اهلش»، دقیقاً امیر الامرا عضدالدوله بود. این تفکر را در تمامی دوران حکومت عضدالدوله (از ۳۶۷ تا ۳۷۲ هـ) می توان دید. خصوصاً مشخص ترین جایی که این تفکر به وضوح قابل پیگیری است در فعالیت های اقتصادی ی بود که در طول این دوران در جریان بود. با نگاهی گذرا و کلی به دوران فرمانروایی عضدالدوله، می توان دریافت که او تمام هم و غم خود را صرف به نتیجه رسانیدن اموری کرد که خلیفه به طور رسمی به او واگذار کرده بود. نکته قابل توجه این که، علیرغم تعداد زیاد و چشمگیر ساخت و ساز در این دوران، در مقام مقایسه می توان گفت که درصد کمی از این ساخت و سازها به موضوعات و مکان های مذهبی اختصاص داشت. این نکته

می‌تواند نشانگر آن باشد که امیرالامرا در عمل به نقش خود در تلاش برای انجام بهترین نتیجه از وظیفه‌ای بود که به عهده او گذاشته شده آگاه بود و این آگاهی را به شکل رسیدگی به اموری نشان داد که بیشتر به معیشت و زندگی روزمره مردم مرتبط بود و در واقع امور دنیوی را سروسامان می‌داد. چرا که امور دینی، متولی دیگری داشت که همان خلیفه بود و عضدالدوله، هیچ‌گاه اصراری نداشت که جایگاه دینی را نیز داشته باشد. با این حساب حاکمیت یکپارچه‌ای که در اختیار، محدود و منحصر به خلیفه بود، در زمان عضدالدوله به حاکمیتی دوگانه تبدیل شد. حاکمیتی که خلیفه امور دینی را به عهده گرفت و به سلطان امور دنیوی را واگذار کرد و سلطان نیز برای رواج دادن به آن تمام دوران حکومت خود را صرف کرد تا این دو جایگاه تثبیت گردد (همان، ۱۰۰-۱۰۸).

اندیشمندان برجسته این دوره زمانی (قرون ۲-۴ هجری) که این واقعیت حیات اجتماعی خود را از نزدیک لمس می‌کردند نمی‌توانستند نسبت به این مسئله مهم بدون درگیری و جهت‌یابی باشند. آنان همواره از ناپودی دستگاه خلافت که مظهر و پشتوانه دیانت جامعه اسلامی بود وحشت داشتند، چرا که معتقد بودند که با از بین رفتن خلافت جامعه دچار آشوب و هرج و مرج و فساد خواهد شد. از این رو معتقد بودند که خلافت از آن بنی عباس است و نه خلافت را باید از بنی عباس گرفت و نه قدرت عملی را از امرا و سلاطین، زیرا اقدام به این عمل موجب اغتشاشات خطرناکی خواهد شد. سلطنت وقتی مشروع تلقی می‌شود که خلافت آن را به رسمیت شناخته باشد و در عوض خلافت با قبول سلطنت و امارت لااقل بخشی از قدرت عملی را به دست می‌آورد که تحصیل آن در صورت عدم پذیرش واقعیت موجود، امکان‌پذیر نیست (لانوست، ۱۳۵۴: ۱۳۶۱). بنابر این متفکران اسلامی با عطف توجه به آن‌هایی که در چهارچوب جامعه قدرت را غصب کرده بودند، جامعه اسلامی را قادر به زندگی کرده و راهی برای برقراری رابطه جدید بین خلافت و سلطنت فراهم نمودند. فقها و متکلمین که در این کیفیات و احوال سیاسی به تدوین اصول سنی خلافت همت گماشتند وظیفه خود را در آن دیدند که از یک سو حرمت و حیثیت خلیفه را به عنوان پیشوای قاطبه مسلمانان همچنان محفوظ بدارند و از سوی دیگر برای انتقال قدرت سیاسی از دست او به دست کارگزاران و غاصبان جدید قدرت عذری بیاورند و محملی بترانند. ما در ادامه بصورت مختصر به ارائه آرا و راه حل و عقاید چند تن از تأثیرگذارترین نظریه پردازان (به ترتیب: ابوالحسن نیاوردی بصری، خواجه نظام الملک طوسی و ابو حامد غزالی طوسی) و دیدگاه ابوالفضل بیهقی به عنوان یک فرد دیوانی و تاریخ نگار عصر غزنوی در این رابطه اشاره خواهیم کرد.

#### ابوالحسن ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ هجری)

ماوردی در بصره متولد شد و شافعی مذهب بود. در سال ۴۲۹ هجری در بغداد لقب «افضی القضاة» گرفت. به این ترتیب او یکی از مهم‌ترین مشاوران خلیفه القادر بالله (۳۸۱-۴۲۲) و جانشین او القائم بالله (۴۲۲-۴۶۷ هجری) بود. مشهورترین تألیف ماوردی که طرح تئوریک حکومت زمان اوست کتاب «الاحکام السلطانیة و الولايات دینیة» است که در زمینه فقه سیاسی نگاشته شده است. در این کتاب نویسنده به بحث پیرامون شرایط و وظایف و جنبه‌های مختلف



حکمرانی پرداخته است و سندی کلیدی در زمینه تئوری خلافت و سلطنت است که از سوی فقهای قرن پنجم به بعد مورد قبول قرار گرفت و نظریه پردازان بعدی پیشرفت چندانی نسبت به آن نداشتند (قادری، ۱۳۸۴: ۷۳).

ماوردی از تقویت قدرت خلافت جانبداری می‌کند و ی ننتها از جمیع اعضای ملت می‌خواهد که از خلیفه اطاعت کنند بلکه قدم فراتر نهاده و در برابر غاصبین قدرت سیاسی خلیفه با توسل به استدلال‌های حقوقی درصدد اثبات مشروعیت خلافت است. چنان که محمود غزنوی هیچگاه اقدامی در مخالفت با خلیفه یا فرمانداران او انجام نداد. اما با این حال هیچ‌گاه از سوی خلیفه نصب و تعیین نشده بود. وی برای حفظ اقدار خلیفه در زمان طغیان امرا و تجزیه ایالات، راه میانه ای پیشنهاد می‌کند. به این صورت که اگر امیری موفق به تصرف یکی از ایالات شد و در آنجا حکومت مستقلی برپا ساخت، خلیفه و امیر باید برای منافع مشترک خودشان و بخاطر مصالح مسلمین متقابلاً یکدیگر را به رسمیت بشناسند و قدرت و حکومت امیر در صورتی مشروع تلقی می‌شود که خلیفه آن را به رسمیت شناخته باشد (لمبتن، ۱۳۷۲: ۱۶۱-۱۶۵ و لائوس، ۱۳۵۴: ۳۵۳-۳۵۴ و حقدار ۱۳۸۲: ۹۲-۹۵). به نظر ماوردی هدف خلیفه از این کار آن است که از بهم ریختگی و نابسامانی اوضاع در این گونه مناطق جلوگیری کند.

به اعتقاد ماوردی اگر فرمان روایی شرایطی همچون حفظ جایگاه خلیفه، تدبیر امور امت، حفظ ظاهر فرمان بری دینی، دریافت وجوهات شرعی موافق با قواعد شرع، عدم مخالفت با خلیفه، استیفا حدود مطابق حق و حفظ دین از آنچه حرام خداست را رعایت کند نباید ترددی در گماردن او داشت چراکه با این عمل او به فرمانبری از خلیفه واداشته می‌شود و از سرکشی و مخالفت با خلیفه خود داری خواهد کرد (رضائیان، ۱۳۹۱: ۶۳). ماوردی در کتاب خود سعی دارد تا آنچه در زمان وی به وقوع پیوسته را در چارچوب قواعد دینی بریزد و وضع موجود را توجه کند. او برای توجیه و قانونی ساختن این اوضاع، دو نوع امارت استکفاء و استیلاء را تعریف می‌کند:

امارت استکفاء: این نوع امارت زمانی تحقق می‌یابد که خلیفه در انتخاب امیر منطقه اختیار عمل داشته و وظایف او را مشخص کرده باشد.

امارت استیلاء: این نوع امارت وقتی تحقق می‌یافت که خلیفه حکم امارت شخصی را که به زور به قدرت رسیده بود تفویض می‌کرد و به این طریق به قدرت او جنبه قانونی و شرعی می‌داد (ظریفیان، ۱۳۸۶: ۲۰۳-۲۲۸). ماوردی حتی در صورتی که حاکم استیلاء یافته شرایط لازم را نداشته باشد پیشنهاد می‌دهد که خلیفه، نایی را که شروط لازم فرمانروای استیلاء را دارد تعیین کند تا برخورداری نایب از این شروط جبران کننده کاستی آن نزد حاکم باشد (ماوردی، ۱۳۸۳: ۷۸).

### خواجه نظام الملک طوسی (۴۰۸-۴۸۵ هـ ق)

خواجه نظام الملک از دهاقین طوس وزیر سلاطین سلجوقی بود. خواجه نظام الملک در مدت سی سال وزارت سلطان الب ارسلان و پسرش ملکشاه، به عنوان متفکری تأثیرگذار در ساختار اجتماعی سیاسی و فرهنگی سلاجقه‌ی بزرگ شناخته می‌شود. وی در اواخر عمر خود، بنا به دستور ملکشاه، کتابی در قالب اندرزنامه‌های حکومتی، که به آداب الملوك

مشهورند، نگاشت؛ که مشهورترین کتاب اندرزنامه ای است که خطاب به حاکمی نگاشته شده است و در آن، نظرات خود را در باب حکومت داری مکتوب نموده است. خواجه از کسانی است که در سیاست نظری و عملی کار کرده و در کتاب سیاستنامه بر پایه ای تجربه ای نزدیک به سی سال وزارت خود، نظریه سلاطنت مطلقه و نظام سیاسی ایرانشهری را تدوین نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۱). او در کتاب خود مروج برگزیدگی سلطان توسط خداوند است. اما در هر حال نباید فراموش کرد که مشروعیتی که سلاطین این عصر به آن دست می‌یافتند در تأیید خلافت عباسی نهفته بود. خواجه علاوه بر آنکه مکرراً برگزیدگی توسط خداوند را پایه مشروعیت پادشاه عنوان می‌کند، اما خلافت را نادیده نمی‌گیرد هر چند قصد قداست بخشی به خلافت را ندارد بلکه وجود آن را مثمر ثمر و مانع رسوای و اغتشاش می‌داند. مشی سیاسی خواجه در رعایت حال خلفا ناشی از ضعف وی نبود، بلکه تا حدود زیادی از مصلحت اندیشی سیاسی برای دست یابی به ثبات و امنیت در حکومت ناشی می‌شود. چرا که در مقابله با قدرت روز افزون اسماعیلیان نیاز به یک ابزار عقیدتی با پایه‌های مستحکم مذهبی در میان اهل سنت داشت (دلیر، ۱۳۸۹: ۴۱-۴۲).

خواجه نظام الملك، در حکایت عسیان یعقوب علیه خلیفه عباسی دلایل مشروعیت خلیفه را، چنین بیان می‌کند: «هر آن کس که بر خلیفه‌ی رسول خدای عزوجل مخالف شود، با رسول خدای عزوجل خلاف کرده باشد و هر کس که سر از طاعت رسول علیه السلام بیرون برد، همچنین باشد که سر از طاعت خدای تعالی بیرون کشیده باشد و از دایره‌ی مسلمانی بیرون شده باشد؛ چنان که خدای تعالی می‌گوید در محکم کتاب خویش - «اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم» (نظام الملك، ۱۳۳۴: ۲۲-۲۳)

با ذکر آیه‌ی اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم، که مورد استناد تقریباً اکثر فقها و بزرگان مسلمان به منظور مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان و حاکمان پس از پیامبر می‌باشد، وزیر اعظم سلجوقی به حیظه‌ی دانش سیاسی‌ی که مسلمین در طی چند قرن پس از پیامبر و بنا بر ضروریات زمانه به آن دست یافته بودند وارد می‌شود. این آیه مورد استفاده علمای مسلمانی قرار می‌گرفت که می‌خواستند حکومت‌های متعددی که یکی پس از دیگری در جهان اسلام قدرت را به دست می‌گرفتند، شرعی جلوه دهند. البته وزیر بزرگ سلجوقی، چنین رابطه‌ی را برای سلطان ملکشاه و خلیفه‌ی معاصرش برقرار نمی‌سازد. برای سلطان سلجوقی مستقیماً از برگزیدگی توسط خداوند به عنوان مبنای مشروعیت بخشی استفاده می‌کند، بدون نیاز به تأیید غیر، و این، یعنی رهایی از مهر خلافت عباسی برای حاکمان سرزمین اسلامی. در حقیقت، تفاوت ظریف اما بسیار با اهمیتی در نگرش خواجه به خلافت عباسی در دوره‌ی خودش و پیش از آن وجود دارد: «ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او در دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن باشد و بقای دولت او می‌خواهند» (نظام الملك توسی، ۱۳۳۴: ۱۳)





بنابراین، مشروعیتی که وی در کتاب خویش برای سلطان در نظر می‌گیرد، برگزیدگی توسط خداوند است. خواجه در سیرالملوک می‌کوشد تا مشروعیتی از جانب خداوند برای ملک‌شاه و به طور کلی سلاطین اسلامی به تصویر بکشد. چنین مالکیتی برای سلطان، نتیجه‌ی همان دیدگاهی است که سلطان را نماینده و جانشین خدا در زمین معرفی می‌کند، که با تفاوت‌هایی پیشینه‌ای آن در سنت پادشاهی ایرانی، و به نوعی تداوم آن در خلیفه‌اللهی دانستن خلفای اموی و عباسی، نهفته است.

در یک بیان ساده مشخصه عمده اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک، توجه وی به نظریه ایرانی «شاه آرمانی» در دوره پیش از اسلام است و خواجه تلاش می‌کند آن را با نظریه سلطنت در دوره اسلامی تلفیق سازد. در این راستا می‌کوشد تا شریعت و خلافت را با سازماندهی سیاسی و نظام اجتماعی ایران قبل از اسلام سازگار نماید. سلطان که از جانب خداوند دارای ملک و مملکت شده و رهبری رعیت را بر عهده دارد، شایسته است که از تدین و دینداری نیز بهره مند بوده و دین و ملک را توأمان داشته باشد. دیانت و سیاست بی‌آنکه عین یکدیگر باشند، لازم و ملزوم یکدیگرند اما باقید این نکته که دیانت صفتی از اوصاف پادشاه است و در نهایت باید شالوده ملک و مملکت را قوام بخشد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۷۹-۱۰۲ و حقدار، ۱۳۸۲: ۱۷-۴۳ و طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۸). خواجه شالوده اندیشه سیاسی خود را بر نظریه برگزیدگی پادشاه از سوی خداوند پیریزی می‌کند و بر خلاف شریعت نامه نویسان که خلیفه را به انتخاب مردم یا نص شرع حاکم بر رعیت می‌دانند، می‌نویسد:

«ایزد تعالی در هر عصر و روزگاری یکی از میان خلق برمی‌گزیند، و او را به هنر پادشاهانه و ستوده آراسته می‌گرداند، و مصالح جهان و آرام بندگان را به او باز بندد و در فساد و آشوب بدو بسته گردد...» (نظام الملک، ۱۳۳۴: ۱۳).

بنابر این از نظر خواجه نظام الملک که خود از دست پروردگان نظام دیوانی دوره غزنویان است، ملاک مشروعیت نظام شاهی نشأت گرفته از حق الهی است که ریشه در اندیشه‌های سلطنتی ایران باستان دارد و سلطنت مطلقه را بر خلافت ترجیح می‌دهد.

#### ابوالفضل بیهقی (۳۸۵-۴۷۰ ه.ق)

بیهقی در روستای حارث آباد بیهق به دنیا آمد و در سن ۲۷ سالگی به خدمت دیوان رسالت سلطان مسعود درآمد و تا ۴۷۰ ه-ق یعنی تا زمان سلطنت سلطان ابراهیم در دستگاه دیوانی دولت غزنویان قرار داشته است (یا حقی، ۱۳۸۸: ۱۱). اندیشه وی به عنوان یک فرد دیوانی در آن روز نماینده اندیشه سیاسی دیوانیان آن عصر، به عنوان قشر آگاه جامعه غزنویان، نسبت به رابطه سلطنت و خلافت عباسی است. مهم‌ترین اثر برجای مانده از بیهقی که می‌توان از آن به عنوان آینه افکار بیهقی یاد کرد، کتاب تاریخ مسعودی یا تاریخ بیهقی است. با توجه به مندرجات این کتاب می‌توان علاوه بر آگاهی از نوع ارتباط بین دربار غزنوی و خلافت عباسی اندیشه‌های سیاسی بیهقی را نیز به صورت روشن‌تر و مستدل‌تری دنبال نمود.

بیهقی در بیان حکایت انتصاب مسعود به جانشینی سلطنت در حضور علما و فقها و قضات وقت، از زبان محمود غزنوی برنامه او برای لشکر کشی به ری و بغداد و ملاقات با خلیفه القادر بالله آورده است:

«..... و روی امیر المومنین القادر بالله بینم و زیارت کنم و جاه خلافت که سبب تغلب این مشتی دیالمه خلق شده رونقی دهم و با اجازات اوکه امام اعظم است روی به کعبه کنم و این فرضیه را بگزارم و قصد زمین مغرب و شام کنم و آنجا مبتدعان و فلاسفه و زنادقه و ملاحده و قرامطه غلبه گرفته اند و شام و مصر را دارالخلافه ساخته و بازار مدد دینی فرو نهاده و علم کفر و ظالمت بر افراشته اند، هر روز از این طوایف چندین بر دارها کشیدم و شر این گروه از دیار اسلام پاک کردم، از آن جانب هم پاک کنم. و خلفای ملاحده براندازم و شام و مصر را که مدت مدیدی است که تا از دست خلفای عباسی سته اند با دست تصرف ایشان نهم و بر من این معانی فرض است و اگر حق جل و علا مرا خلعت شهادت پوشد خود به هر دو مرا در رسیده باشم.» (بیهقی، ۱۳۵۰: ۱۲۰).

یا در بیان حکایت حسنک وزیر پس از قرمطی خواندن حسنک توسط خلیفه از زبان محمد می گوید:

«بدین خلیفه خرفت شده بیاید نبشت که من از بهر قدر عباسیان انگشت در کرده ام در همه جهان و قرمطی می جویم و آنچه یافته آید و درست گرد بر دار می کشند.....» (همان: ۳۰۰).

با توجه با آنچه بیان شد می توان به دو نکته پی برد: نخست آنکه غزنویان در اصل غلامزادگان ترکی بودند که در دربار سامانیان رشد کرده بودند و برای حفظ دولت و قدرت خود در مقابل سامانیان و حکومت آل بویه که نسب خود را به خاندان سلطنتی ایران قبل از اسلام می رساندند برای انجام اقدامات سیاسی خود نیاز به کسب مشروعیت و تأییدیه ای خلیفه داشتند و کارگزاران دولت غزنوی تیرگی روابط خود با خلافت عباسی را به صلاح نمی دیدند و همواره در جلب رضایت خلفای عباسی به عنوان مرکز مشروعیت یابی خود می کوشیدند. تا از این طریق و جاهت و مقبولیت دینی دولت غزنویان را در بین طبقات مختلف جامعه ثبت و گسترش دهند. دوم اینکه فرمانروایان غزنوی که در اندیشه گسترش متصرفات و لشکر کشی های بزرگ به ویژه به نواحی غیر مسلمان در مرزهای شرقی قلمرو خویش بودند، تلاش داشتند تا خود را به عنوان مجاهد و غازی اسلام معرفی کنند. به این ترتیب می توانستند از نیروی مطوعه یا مجاهدین اسلامی را به جانب خویش جلب کرده و در لشکر کشی به مناطق مورد نظر خود از آنان بهره برداری نمایند. برای این کار نیاز به همراهی دستگاه خلافت عباسی داشتند. (فروزانی، ۱۳۸۴: ۱۵۰-۱۵۵).

با این حال خلفا همواره به ساطین به چشم غاصبان قدرت سیاسی خود در سرزمین های اسلامی می نگریستند و بدون هیچگونه اعتمادی از لشکر کشی آن ها به سمت بغداد واهمه داشتند. چنانکه در تاریخ بیهقی آمده است:

«امیر مسعود ولایت طارم گرگان گرفته بود و برفت و اصفهان نیز بگرفت و قصد بغداد کرد و همه ملوک عراق بترسیدند و هر روز فتح نامه های فرستادی پیش پدر و خلیفه بغدا قادر بالله هم مستشعر شد و از آمدن سلطان محمود نیک بترسید و نامه بنوشت و رسولی فرستاد و گفت: ترا در مملکت خود بودن و آن قدر که مملکت تست نگاه داشتن و داد و عدل کردن



فریضه تر از حج است و مصلحت آنست که بازگردی و به غزنین شوی که بتن رنجوری و مصلحت تو در این تردد کردن نیست.» (بیهقی، ۱۳۵۰: ۱۲۵)

به طور کلی می‌توان گفت بیهقی خود متعلق به دوران اسلامی و ناظر بر جریانات سیاسی بوده ولی به عنوان شخصی دیوانسالار و از طبقه فرهنگی جامعه آن روز از طریق اندرزننامه‌های ترجمه شده به عربی از اندیشه حاکم بر جامعه باستانی ایران اطلاع حاصل نموده است. از این رو بینش سیاسی بیهقی از دو فرهنگ اسلامی و ایرانی نشأت گرفته است و می‌گوید: در اخبار ملوک عجم خوانده‌ام ترجمه ابن مقفع که بزرگ‌تر و فاضل‌تر ایشان عادت داشتند که.....» (بیهقی، ۱۳۲۴: ۱۱۷). و این برای آشنایی وی با اندیشه‌های که بخشی از آن شکل دهنده نظام سیاسی جامعه غزنوی است کافی است.

بیهقی سلطان را مرکز نظریه و اندیشه سیاسی خود قرار داده است و از رعیت می‌خواهد تا از وی اطاعت بی چون و چرا داشته باشند. در واقع بیهقی درصدد نشان دادن راه‌های عملی حفظ و تداوم سلطنت می‌باشد. بیهقی سیره خلفا را نیز مورد ستایش قرار می‌دهد و در مورد مأمون می‌نویسد: «مأمون در حلم و عقل و فضل و مروت هرچه را بیاید از هنرهای یگانه روزگار بود...» (همان: ۱۲۰). در همین راستا تلاش می‌کند تا سلطنت را با شریعت و خلافت هم سو نماید و این دو را به هم پیوند زند. بنابراین سلاطین را برگزیده خداوند می‌داند و معتقد است که خداوند قدرت خلفای پیامبر را در ایشان قرار داده است. پس از بیان احوال پیامبر و یاران وی و این که خداوند خواسته است تا در هر حال پادشاهی عادل پدید آید، به حکومت غزنویان می‌پردازد و ضمن تأیید حکومت آنان موروثی بودن آنرا تأیید می‌نماید و پادشاهی سبکتگین و پس از او محمود و مسعود را خواست و اراده خداوند می‌داند (همان: ۱۱۹). اساس بینش سیاسی بیهقی بر نظریه سلطنتی باستانی ایران نهاده شده است. او معتقد است که مطابق دریافت فره ایزدی در ایران باستان حاکم قدرت خود را از خدا گرفته است و پادشاه انتخاب مردم یا انتصاب شخص خاصی نیست. بیهقی اطاعت از پادشاهان و پیامبران را رهنمون به حقیقت می‌داند و می‌نویسد: «بدان که خدایتعالی قوتی به پیامبران صلوات الله علیهم اجمعین داده است و قوه دیگری به پادشاهان و بر خلق روی زمین واجب کرده است که بدان دوقوه بیاید گروید و بدان راه راست ایزدی.....» (همان: ۱۱۶). وی همچنین تلاش دارد تا مانند پادشاهان باستانی ایران برای سلاطین غزنوی مشروعیتی آسمانی بدست دهد. و اطلاع از ایشان را واجب شمرد. چنان که بعد از اثبات نیک کرداری آن‌ها می‌نویسد: «تا مقرر گردد که ایشان برگزیدگان آفریدگار جل جلاله تقدست اسماء بوده‌اند و اطاعت از ایشان فرض بوده و هست» (همان: ۱۱۷).

#### ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق)

غزالی رابطه نزدیکی با خواجه نظام الملک وزیر وقت ملک شاه برقرار کرد. او پیرو مذهب شافعی و اشعری مسلک بود. و در سال ۴۸۴ ه.ق وارد مدرسه نظامیه بغداد شد و به تدریس فقه شافعی پرداخت و در همین زمان مورد توجه المستظهر (۴۸۷-۵۱۲ ه.ق) خلیفه عباسی بود (ایزدی ادلو، ۱۳۸۴: ۲۶-۳۱). ولی پس از آن به سفر حج رفت و گوشه نشینی را

اختیار کرد. در زمان سلطان سنجر با اصرار سلطان و وزیرش بار دیگر به تدریس مشغول شد و کتاب نصیحه الملوک را تألیف نمود. غزالی در طرح عقاید سیاسی خود به شدت تحت تأثیر بحران‌هایی است که دامنگیر جامعه اسلامی شده است. در زمان او جامعه اسلامی از یک طرف دچار بحران عقیدتی و فکری شده و گروه‌های مختلف عقیدتی و فکری بوجود آمده بودند که به شدت یکدیگر را تکفیر می‌کردند. از سویی دیگر اوضاع و احوال سیاسی آن دوران و منازعات بین مدعیان حکومت یعنی اسماعیلیان، عباسیان و سلجوقیان نیز در شکل‌گیری تفکر سیاسی غزالی نقش فراوان داشته است. در حقیقت عقاید سیاسی غزالی پیرامون خلافت و سلطنت و ایجاد سازش میان این دو شکل گرفت و بیشتر حاصل مصلحت‌اندیشی او در توجیه اوضاع موجود است (لائوست، ۱۳۸۸: ۴۵).

غزالی خلافت را به حکم شرع، و نه عقل، ضروری و لازم می‌شمارد و به همین سبب می‌گوید که نه ارباب فنون و حرف‌صلاحت بحث درباره خلافت را دارند و نه فیلسوفان، بلکه فقط این فقها هستند که شایستگی و وظیفه دارند که اصول خلافت را برای مردم روشن کنند. از طرف دیگر از نظر غزالی سلطان اساس مُلک است و خیر و برکت و آبادی ملک از عدل و داد سلطان بر می‌خیزد و کار خلق با سلطان زمانه پیوسته است (غزالی، ۱۳۵۱: ۴۱۳-۴۱۵). بر این اساس به نظر می‌رسد که اندیشه سیاسی غزالی دو خاستگاه دارد: نخست دانش فقه و شریعت اسلامی و دوم واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی قلمرو اسلامی در روزگار وی (قادری، ۱۳۷۰: ۵۴). غزالی با وجود تغییراتی که در دوران مختلف عمر خویش داشته به سان ماوردی معتقد است که خلافت برحسب ضرورت عقل واجب شمرده می‌شود اما وجود آن به صورت تکلیف از شرع ناشی می‌شود (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۲۵۱). علارغم دفاعی که در کتاب المستظهری از نهاد خلافت و خلیفه می‌کند در کتاب نصیحه الملوک از نظر خود در مورد امام سخنی به میان نمی‌آورد. در صورتی که طبق قاعده می‌بایست در نصیحه الملوک که مخاطب آن شخص سلطان است، تکلیف وی را نسبت خلیفه تعیین می‌نمود حال آنکه چنین نیست. وی در نصیحه الملوک به رابطه سلطان و خلیفه توجهی نکرده است و آنچه مد نظر وی بوده حفظ حیات معنوی جامعه نیست بلکه حفظ قدرت سلطنت است که اگر حفظ آن برای برقراری نظم و نسق در جامعه لازم و ضروری است (لائوست، ۱۳۵۴: ۳۵۴-۳۵۸ و لمبتن، ۱۳۷۲: ۱۵). غزالی در نصیحه الملوک به صراحت از اولی الامر به پادشاهان تعبیر می‌کند و اطاعت از آنان را به استناد این آیه واجب می‌شمرد:

«پادشاهان را آمتابع باید بودن و با ملوک منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن که خدای تعالی گفته است اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. تفسیر این چنان است که مطیع باشید خدای را و پیغامبران و امیران خویش را. پس هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بداند که این پادشاهی خدای دهد و آن را دهد که او خواهد» (غزالی، ۱۳۶۱، ۸۱-۸۲).

چنانچه از آثار غزالی بر می‌آید غزالی رابطه جدید بین سلطان و خلیفه را مورد مذاقعه قرار داده و همکاری بین این دو را طرح ریزی کرده است. به این نحو که از یک سو خلیفه توسط سلطان تعیین می‌شود که از طریق اعمال قدرت اجرایی، قدرت نهاد سلطنت را مورد تأیید قرار می‌داد و از سوی دیگر اعتبار حکومت سلطان با سوگند وفاداری نسبت به خلیفه ای

که خود او تأییدش کرده بود قوام می‌یافت. در این رهگذر سلطان تصدیق می‌کرد که شریعت اصل سازمان یافته جامعه تسنن است و خلیفه نیز ضمناً تأیید می‌کرد که سلطنت با برقراری نظم و حفظ انضباط، شرایطی به وجود می‌آورد که در آن نهادهای اسلامی می‌توانند استمرار یافته و مسلمین بر سرنوشت خود دست یابند (لمبتن، ۱۳۷۲: ۲۱۸). نکته بارز نظریه سیاسی غزالی در واقع بینی سیاسی او است. وی می‌کوشد شرایط سیاسی زمان خود را با بیانی که با عقاید سنتی اهل سنت هماهنگی داشته باشد، توضیح دهد؛ هدف او از طرح مسئله خلافت و سلطنت در اندیشه سیاسی خود، با توجه به ضعف قدرت دنیوی خلفا، سازش میان دستگاه سلطنت و خلافت در جهت حفظ منافع دنیای اسلام است، زیرا وی خوب می‌دانست که این مهم بدون وجود محوریت دینی خلیفه و قدرت شمشیر سلطان امکان پذیر نیست، براین اساس بحث ارتباط دستگاه خلافت و سلطنت در اندیشه سیاسی غزالی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که در فوق تاحدی به آن اشاره گردید (غدیری، احمد وند، ۱۳۹۳: ۷۶).

### نتیجه گیری

باید گفت که در ابتدا تصمیمات خلفا برای واگذاری امور دنیوی به سلاطین، که با اعطاء منصب امیرالامرای شروع شد؛ یک روند طبیعی بود چرا که از یک سو تحت تأثیر شرایط سیاسی به وجود آمده در جهان اسلام، و گستردگی قلمرو تحت اداره، نیاز به نوع دیوانسالاری و روش متفاوتی احساس می‌شد. و از سوی دیگر رسیدگی به این امور نیز خواهان زمان، وقت و تلاش مضاعف بود و اصولاً خلفاً شأن خود را فراتر از آن می‌دانستند که درگیر مسائل دنیوی و روزمره شوند. لذا ترجیح می‌دادند که رسیدگی به امور دنیوی را به افراد دیگر بسپارند. با روی کار آمدن خاندان آل بویه سلاطین بویه، حتی قدرتمندترین آن‌ها یعنی عضدالدوله، تلاشی برای به دست گرفتن جایگاه دینی نداشتند. با گذشت سالیان متمادی همراهی و همزیستی؛ حوزه فعالیت سلطنت و خلافت مشخص و تفکیک شده بود. چنان که ابقا و ادامه حاکمیت خلیفه سنی، توسط یک حاکم شیعی کاملاً عادی و بدیهی شده بود و نیازی به حذف مقام خلافت احساس نمی‌کردند، چون که خلیفه مانع و سدی برای انجام کارهای آن‌ها ایجاد نمی‌کرد. به طور کلی، می‌توان گفت اکثریت متفکران اهل تسنن، برای احتراز از هرج و مرج، به تدریج مصداق «اولی الامر» را تمام فرمانروایان و حاکمانی دانسته‌اند، که توانسته‌اند امر حکومت را به هر ترتیبی در دست بگیرند. آنچه مسلم است آن است که قدرت سلاطین در مقابل نیروی معنوی و مشروعیت بخشی دستگاه خلافت در نظام سیاسی دوره غزنویان دو رقیب مکمل یکدیگر بوده‌اند. که اعتقاد به خلل ناپذیری اساس مشروعیت خلافت در نظر، با اعتقاد به سستی شالوده آن در عمل همراه بود. چنان که سلطان محمود با عنوان اولین سلطان اسلامی خود را نماینده و عامل اجرای منویات خلیفه می‌دانست و در مقابل خلیفه القادر بالله نیز در مقابل در تأیید اقداماتش برای او لقب و منشور می‌فرستاد. هرچند همواره سلطنت به واسطه مشروعیت قویتری که از جانب شمشیر و نیروی نظامی خود دریافت می‌کرد کفه سنگین تر این توازن قوا بود.

از منظر سیاسی دست پروردگان نظام دیوانی دوره غزنویان، ملاک مشروعیت نظام شاهی نشأت گرفته از حق الهی است که ریشه در اندیشه‌های سلطنتی ایران باستان دارد و سلطنت مطلقه را بر خلافت ترجیح می‌دهد. آنان سلطان را در مرکز نظریه و اندیشه سیاسی خود قرار داده و از رعیت می‌خواهد تا از وی اطاعت بی چون و چرا داشته باشند. در واقع بیشتر در صدد نشان دادن راه‌های عملی حفظ و تداوم سلطنت می‌باشند. در یک بیان ساده، مشخصه عمده اندیشه سیاسی این دوره نظریه ایرانی شاه آرمانی در دوره پیش از اسلام و کوشش در جمع آن با نظریه سلطنت در دوره اسلامی است. در این راستا کوشش می‌شود تا شریعت و خلافت را با سازماندهی سیاسی و نظام اجتماعی ایران قبل از اسلام سازگار نمایند. سلطان که از جانب خداوند دارای ملک و مملکت شده و رهبری رعیت را بر عهده دارد، شایسته است که از تدین و دینداری نیز بهره مند بوده و دین و ملک را توأمان داشته باشد. با توجه به آنچه گفته شد باید توجه داشت که آنچه به نظریات خلافت بر می‌گردد آن است که این آراء در تکوین نظام‌ها و در توجیه یا شکل بخشیدن به آن‌ها ظاهر شده‌اند. به عبارت دیگر فعل سیاسی مقدم بر نظریه سیاسی بوده است. این قضیه نشانگر آن است که نظریات گوناگون خلافتی در چهارچوب عمومی مؤلفه‌های متعدد جامعه اسلامی و کشمکش‌های نظامی ظاهر گردیده نه آنکه ابتدا نظریه‌ها ساخته و پرداخته شود و سپس نظام متناسب با آن‌ها تأسیس گردد.

## منابع

- آر. گیب، همیلتون (۱۳۸۲). «ملاحظاتی چند در نظریات اهل سنت در بابا خلافت»، ترجمه نصراله صالحی، فصلنامه تاریخ اسلام، س ۴، ش ۱۴، صص ۱۹۹-۲۱۲.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۳). تاریخ کامل، برگردان حمید رضا آژیر، تهران: اساطیر
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۵۲). مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، تهران: نشر کتاب.
- انوری، حسن (۱۳۵۵). اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تهران: طهوری.
- ایزدی ادلو، حجت‌الله (۱۳۸۵). «اندیشه‌های سیاسی ابوحماد غزالی»، کیهان فرهنگی، ش ۲۳۰، صص ۲۶-۳۱.
- بارتولد، و.و. (۱۳۵۸). خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۵۰). تاریخ بیهقی، به تصحیح فیاض، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران.
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۲). قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی، تهران: کویر
- دلیر، نیره (۱۳۸۹) «گفتمان خلافت و سلطنت در سیر الملوک»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام سال اول ش ۴، صص ۳۷-۵۶.
- راهنما، محمد هاشم (۱۳۸۸). «تأثیر نظام اجتماعی و اقتصادی بر دوگانگی نهاد خلافت و سلطنت در دوره آل بویه»، پژوهش نامه تاریخ، س ۴، ش ۱۳، صص ۸۹-۱۱۰.
- رضاییان، علی (۱۳۹۱) «کاربست نظریه‌ی حکومت استیلاء ماوردی در ارتباط خلافت و سلطنت در آغاز قدرت گیری سلجوقان». فصلنامه تاریخ ایران، ش ۵، صص ۶۱-۷۱.



- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۵). «خلیفه و خلافت در اندیشه اهل سنت و زیر ساختهای تحول امامت و خلافت به سلطنت آسمانی و خلیفه الهی»، خردنامه، ش= ۱۶، صص ۱۵۶-۲۰۲.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). تاریخ مردم ایران بعد از اسلام، تهران: سپهر.
- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۷۹). «سلسله‌های اسلامی در ایران و مسئله مشروعیت» فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم، صص ۱۶۸-۲۰۶.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴). در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، تهران: کویر
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). خواجه نظام الملک، تهران: طرح نو
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴). «مقدمه ای بر تاریخ سیاسی ایران»، نشریه علوم انسانی، شماره ۵، ۷۹-۱۰۲.
- ظریفیان، غلام رضا (۱۳۸۶). «تئوری خلافت (مروری بر فقه حکومتی منتقدین اهل سنت)»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۸۲، صص ۶۷-۹۸.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷). نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، با تصحیح صادق زیبا کلام. تهران: روزنه.
- غزالی، ابوحامد محمد ابن محمد (۱۳۵۱). نصیحة الملوک. به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- فروزانی، سید ابوالقاسم: (۱۳۸۴). غزنویان از پیدایش تا فروپاشی، تهران، سمت،
- فریهی، داود (۱۳۸۷). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، تهران نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). اندیشه‌های سیاسی غزالی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- قدیری، زهره، احمدوند زینب، (۱۳۹۳). «بررسی تحلیلی نهاد خلافت و سلطنت در آراء سیاسی غزالی»، فصلنامه تاریخ نو، شماره ۹، صص ۷۶-۹۱.
- لائوست، هانری (۱۳۵۴). سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مفری، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد و فرهنگ اسلامی.
- لمبتن، آن ماری (۱۳۷۲). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیر کبیر.
- ماوردی، ابوالحسن علی ابن محمد ابن حبیب (۱۳۸۳). آیین حکمرانی، ترجمه حسین صابری، تهران: علمی فرهنگی.
- نظام الملک، حسن ابن علی (۱۳۳۴). سیاست نامه (سیر الملوک)، به تصحیح محمد قزوینی و به کوشش مرتضی مدرس چهار دهی، تهران: طهوری

