

جایگاه و حقوق مخالفان در نظام خلافت ماوردی

محمدعلی توانا

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شیراز

tavana.mohammad@yahoo.com

نوش آفرین عزیزی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شیراز

noosha.azad88@yahoo.com

چکیده

احکام‌السلطانیة ماوردی یکی از نخستین آثار فقهی-کلامی درباره نظام خلافت است که به رابطه نظام خلافت با اتباعش می‌پردازد. طبعاً، همه اتباع با این نظام سیاسی - اجتماعی همراه نیستند؛ به تعبیر دیگر، این نظام تهی از مخالفان نیست. حال، این پرسش مطرح می‌شود که در نظام خلافت ماوردی، مخالفان چه جایگاهی دارند و احیاناً از چه حقوقی بهره‌مندند؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در نظام خلافت ماوردی، می‌توان مخالفان عقیدتی، مخالفان سیاسی و مخالفان عقیدتی - سیاسی را از هم بازشناخت.

کافران ذمی و مرتدان، مهم‌ترین مخالفان عقیدتی به شمار می‌روند. هرچند کافران ذمی از منظر مدنی، اجتماعی و سیاسی با اکثریت مسلمانان برابر نیستند، اما از حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند؛ در حالی که مرتدان از تمامی حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی محرومند. باغیان، مهم‌ترین مخالفان عقیدتی - سیاسی هستند و مشروط بر اینکه از نظام خلافت، اعلان استقلال نکنند، دارای حقوق اولیه مدنی و اجتماعی بوده و در درون نظام خلافت در مرتبه مخالفان عقیدتی قرار می‌گیرند. البته مخالفان عقیدتی - سیاسی فاقد حقوق سیاسی‌اند. مهم‌ترین مخالفان سیاسی، محاربان هستند که به واسطه اینکه برای نظام سیاسی، خطری بنیادین محسوب می‌شوند و به کنش خشونت‌آمیز مسلحانه مبادرت می‌کنند، از همه حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی محروم بوده و در درون نظام خلافت، هیچ جایگاهی ندارند. مقاله حاضر از روش خوانش متن - زمینه‌محور برای تحلیل محتوای کتاب احکام‌السلطانیة بهره می‌برد.

کلمات کلیدی: ماوردی، احکام‌السلطانیة، نظام خلافت، مخالفان، جایگاه، حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی.

مقدمه

خلافت، تا اوایل قرن بیستم یک نظام سیاسی غالب بر جهان اسلام بوده است (Sykaiainen 2017: 5). *احکام السلطانیة*، به عنوان یکی از نخستین نظریه‌ها درباره نظام خلافت توسط ابوالحسن ماوردی تدوین شده است^۱ که رابطه نهاد خلافت با زیرمجموعه‌ها و اتباعش را تنظیم می‌نماید. آشکار است که همه اتباع یک نظام سیاسی ضرورتاً با آن موافق نیستند و بخشی از آنها به دلایل عقیدتی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در زمره مخالفان آن نظام جای می‌گیرند. بر این اساس، جایگاه و حقوق مخالفان در نظام خلافت ماوردی در این مقاله بررسی می‌شود. البته - همانگونه که گیب^۲ یادآوری می‌کند - نظریه خلافت ماوردی در میان اهل سنت غالب نبوده (Gibb 1962: 148) اما به نظر می‌رسد گونه‌ای تعامل میان این نظریه و امر واقع وجود داشته؛ بدین معنا که امر واقع در نظریه خلافت ماوردی بازتاب یافته و از آن سو، این نظریه کوشیده است امر واقع را تنظیم و حتی تعدیل نماید. اما، اهمیت کتاب *احکام السلطانیة* ماوردی در چیست؟ نخست، ماوردی در زمره مهم‌ترین نظریه‌پردازان نظام خلافت در عصر کلاسیک اسلامی به شمار می‌رود و نظریه‌پردازان بعدی خلافت، همچون روزبهان خنجی در قرن دهم هجری (عصر صفوی) و حتی محمدرشید رضا، محمدتوفیق الشاوی و محمد الریس در دوران معاصر متأثر از ماوردی بوده‌اند؛ دوم، ماوردی کوشیده است در تأیید نظام خلافت، دلایل و استنادات فقهی و کلامی فراهم آورد. از این رو، مطالعه راه‌حل‌های پیشنهادی وی درباره مسائل سیاسی و اجتماعی به صورت ضمنی به معنای مطالعه بخشی از الگوی حکمرانی اسلامی (به ویژه در تاریخ میانه اسلامی) است؛ سوم، خلافت - به عنوان الگوی غالب حکمرانی در جهان اسلام - تا حدودی در مخیله جمعی مسلمانان اهل سنت رسوب نموده است و می‌تواند یکی از سرچشمه‌های فکری و عملی بنیادگرایی اسلامی (در میان اهل سنت) در زمان حاضر باشد. بنابراین، شاید بتوان گفت نظام‌های

۱. البته درباره اینکه کتاب *احکام السلطانیة* ابتدا توسط ماوردی تدوین شده است یا توسط ابن‌فراء، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد کتاب ابتدا توسط ابن‌فراء تدوین گردیده و سپس توسط ماوردی تکمیل شده است. از همین رو به دلیل کامل‌تر بودن کتاب *احکام السلطانیة* ماوردی، همین متن مبنای تحقیق قرار گرفت.

سیاسی نوظهور خلافت - مثل طالبان و داعش - که در سال‌های پایانی قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم میلادی شکل گرفتند تا حدودی از همان الگوی خلافتی الهام گرفته‌اند که ماوردی مهم‌ترین نظام‌پرداز آن به شمار می‌رود.

ماوردی در کتاب *احکام السلطانیة* به چند موضوع متنوع، از جمله مخالفان سیاسی و عقیدتی می‌پردازد و بر این اساس، حقوق مخالفان در نظام خلافت ماوردی موضوع این مقاله است؛ اینکه آیا مخالفان در نظام خلافت ماوردی به رسمیت شناخته شده‌اند؟ آیا برای آنها حقوقی در نظر گرفته شده است؟ این پرسش‌ها راهنمای مقاله حاضر و روش پژوهش آن، خوانش متن - زمینه‌محور *احکام السلطانیة* است. بدین معنا که متن *احکام السلطانیة* در بستر تاریخی - فرهنگی آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این مقاله در دو بخش، ۱. مختصات نظام خلافت ماوردی و ۲. حقوق و جایگاه مخالفان در این نظام تنظیم شده است.

مفاهیم

مخالفان عقیدتی و سیاسی و سیاسی - عقیدتی

منظور از مخالفان در این پژوهش، صرفاً مخالفان درون نظام خلافت است و مخالفان بیرون از نظام خلافت - دشمنان خارجی - همانند مشرکان در زمره مخالفان جای نمی‌گیرند. همچنین، منظور از مخالفان عقیدتی، غیر مسلمانانی هستند که در درون مرزهای نظام خلافت قرار دارند. پس در این مقاله، مخالفان مذهبی - مسلمانانی که باورهای فقهی و کلامی متفاوت با حاکم اسلامی دارند - در زمره مخالفان عقیدتی قرار نمی‌گیرند. بدین معنا مخالفان عقیدتی، یا دینی متفاوت از اسلام دارند یا اینکه اسلام را به عنوان دین نمی‌پذیرند.

مخالفان عقیدتی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود: نخست، کسانی که از جانب حاکم اسلامی برای نظام سیاسی خطرناک به حساب می‌آیند و دوم، آنهایی که از جانب او برای نظام خلافت خطرناک محسوب نمی‌شوند و در نتیجه به صورت مشروط شناسایی می‌شوند. منظور از مخالفان سیاسی کسانی هستند که به مبارزه علنی (عملی و مسلحانه) علیه نظام سیاسی خلافت دست می‌زنند و می‌توان آنها را مخالفان خشونت‌گرا نیز نامید، زیرا به کنش خشونت‌آمیز - مثل جنگ، قتل، غارت و از این قبیل - دست می‌زنند.

منظور از مخالفان سیاسی - عقیدتی، مسلمانانی هستند که به دلایل سیاسی همچون جنگ و... راه خود را از سایر مسلمانان جدا نموده و در دین بدعت می‌گذارند. اینان عمدتاً کسانی هستند که در بیشتر دوران زندگی خود از کنش خشونت‌آمیز عملی علیه حاکم اجتناب می‌کنند و احتمالاً گاهی از پذیرش فرمان‌ها و احکام حاکم اسلامی طفره می‌روند. در کل، مخالفان دینی با عقیده رسمی نظام خلافت و مخالفان سیاسی با برخی کنش‌ها (قوانین، فرمان‌ها و سیاست‌ها) و مخالفان عقیدتی - سیاسی با عقیده و برخی از کنش‌های نظام خلافت، مخالفت دارند.

جایگاه

شأن، منزلت و موقعیت اجتماعی و سیاسی که نظام خلافت ماوردی برای افراد و گروه‌های مخالف قائل است. به نظر می‌رسد این جایگاه با حقوق مدنی، اجتماعی - اقتصادی و سیاسی این افراد و گروه‌ها ارتباط مستقیم دارد.

حقوق مدنی، اجتماعی - اقتصادی و سیاسی

منظور از حقوق مدنی، حقوقی همچون حق حیات، آزادی دینی، حق مالکیت، مصونیت از تعرض و آزار و تفتیش، عدم تبعیض (مثلاً تبعیض مالی) و از این قبیل است. منظور از حقوق اجتماعی - اقتصادی نیز حقوقی همچون حق حضور در اجتماع و حق بیان تفاوت‌ها (همچون باورها و نگرش‌ها) در عرصه عمومی، حق کارکردن، حق آموزش، دریافت خدمات رفاهی (همچون حق‌السهم از بیت‌المال)، دریافت خدمات بهداشتی - همچون حق تیمارداری (مراقبت) برای زخمی‌ها به ویژه در مواقع اضطراری از جمله جنگ - و مواردی از این قبیل است، اما شاید بتوان مهم‌ترین حق از حقوق اجتماعی - اقتصادی را همان امنیت اجتماعی - اقتصادی دانست و منظور از حقوق سیاسی نیز حق دسترسی به قدرت سیاسی از لحاظ تصدی مناصب سیاسی و به صورت کلی امکان مشارکت سیاسی در سطوح عالی تا پایین است.^۱

۱. در این مقاله تقسیم حقوق به مدنی، اجتماعی و سیاسی، از کتاب مارشال الهام گرفته شده است (Marshall 1992: 9-11). همچنین می‌توان به کتاب مهاجرت و شهروندی (کاستلز و دیویدسون ۱۳۸۲: ۲۱۷-۲۲۸) مراجعه نمود.

بخش اول: نظام خلافت ماوردی

احکام السلطانیة ماوردی در دوران سوم خلافت عباسیان^۱ به نگارش درآمد، عصری که آل بویه از نظر سیاسی و نظامی بر عباسیان برتری یافته و از نظام خلافت عباسیان صرفاً قدرت مشروعیت بخشی دینی آن باقی مانده بود (طقوش ۱۳۹۱: ۲۹). ماوردی، در چنین وضعیتی کوشید برای نظام خلافت عباسیان مبانی فقهی - کلامی تدوین نموده و آن را در مقابل نظام سلطنت (به ویژه سلطنت شیعی) حفظ کند. او ضمن اینکه توجیه گیر نظام سیاسی مستقر (خلافت) بود، همانند فارابی درصدد تأسیس نظام سیاسی جدید نیز نبود (قادری ۱۳۸۸: ۸۰ - ۸۵).

ماوردی در مقدمه کتاب خود یادآوری می کند که قصد دارد به رابطه حاکم و مردم بپردازد (ماوردی ۱۳۸۰ ق. ۷-۸). اما شاید بتوان به صورت دقیق تر گفت که کتاب **احکام السلطانیة**، نوعی دستورالعمل و از جهاتی ارشادنامه عقیدتی برای عمال و کارگزاران حکومت خلافت بود. با این وجود، ماوردی در **احکام السلطانیة** به موضوع های متنوعی همچون امامت (خلافت)، وزارت و امارت، جهاد، قضاوت، نقابت، جزیه و خراج، احکام بلاد، اقطاع، جرائم و مجازات ها پرداخته است.

حال، این پرسش ها مطرح است که نظام خلافت ماوردی از چه گروه ها و نهادهایی تشکیل شده، سلسله مراتب سیاسی - اجتماعی در آن چگونه است و جایگاه مخالفان در این نظام دقیقاً کجاست؟ نظام خلافت ماوردی همانند مدینه فاضله فارابی و همچنین سیاست نامه خواجه نظام الملک، حاکم محور است (ماوردی ۱۴۰۶ ق. ۳). بدین معنا که خلیفه در رأس این نظام جای دارد. ماوردی منبع مشروعیت خلیفه را الهی دانسته و تأکید می کند که زعامت مسلمانان به نیابت از نبوت، برخاسته از اراده الهی است. ماوردی با توسل به اصول فقهی چنین استدلال می کند:

امت اسلامی بعنوان یک کل دارای این تکلیف جمعی یا فرض کفائی است که در رأس خود خلیفه یا امامی داشته باشد^۲ و بنابراین، وقتی

۱. دوران حکومت خلفای عباسی را به چهار دوره تقسیم می کنند: دوره اول (۱۳۲-۲۳۲ ق.) که عصر قدرت و شکوفایی عباسیان است؛ دوره دوم (۲۳۲-۳۳۴ ق.) که عصر ضعف عباسیان و نفوذ ترکان است؛ دوره سوم (۳۳۴-۴۴۷ ق.) که عصر اقتدار آل بویه است و دوره چهارم (۴۴۷ - ۶۵۶ ق.) عصر نفوذ سلاجقه و نهایتاً اضمحلال عباسیان است (طقوش ۱۳۹۱: ۲۸).

۲. در تفکر ماوردی دو تعبیر خلیفه و امام عملاً بصورت مترادف بکار رفته است.

یکی از مردان شایسته ولایت، متصدی امر خلافت گردید، تکلیف مذکور از عهده دیگر مؤمنان به تمامی ساقط می‌شود (ماوردی ۱۳۸۰ ق: ۱۶).

آشکار است که هر شخصی نمی‌تواند به منصب خلافت برگزیده شود. ماوردی ویژگی‌هایی چون عقل، بلوغ، مسلمانی، عدالت، علم و توانایی جسمانی (فقدان عیب و معلولیت) برای اداره جامعه، رجولیت و قریشی بودن را برای خلافت لازم می‌داند (ماوردی ۱۴۰۶ ق: ۹). بدین معنا آشکار است که منصب خلافت هرگز بر روی مخالفان به ویژه مخالفان عقیدتی باز نیست. خلیفه - امام - با چنین ویژگی‌هایی، به دو شکل به خلافت می‌رسد؛ استخلاف یا انتصاب از سوی اهل حل و عقد که در هر دو صورت، باید از برخی قواعد - که دارای جنبه‌های حقوقی و اخلاقی هستند - پیروی کند. این قواعد، روش‌های تعیین خلیفه را تابع یک رشته از بایدها و نبایدها می‌سازد. در هر دو مورد باید بهترین شخص - افضل - انتخاب شود و در عین حال باید از مقبولیت عامه نیز برخوردار باشد. ضمن اینکه ماوردی می‌پذیرد شخص مفضول به شرطی که توانایی اداره جامعه را داشته باشد می‌تواند به خلافت برسد (ماوردی ۱۴۰۶ ق: ۸). البته با توجه به اینکه ماوردی، خلافت مبتنی بر استیلا را نمی‌پذیرد، بدین معنا می‌توان گفت از نظر تئوریک امکان دسترسی مخالفان سیاسی به منصب خلافت وجود ندارد.^۱

با این وجود، ماوردی خلافت دو امام - خلیفه - را در وضعیت خاص به رسمیت می‌شناسد؛ زمانی که سرزمین‌های اسلامی چنان پهناور باشند که نتوان آن را به صورت یکپارچه اداره نمود (ماوردی ۱۳۹۱: ۲۹). در عین حال، ماوردی ۱۰ وظیفه اساسی ۱. دفاع از اصول دین و پیکار با مرتدان؛ ۲. اجرای عدالت؛ ۳. برقراری نظم؛ ۴. اجرای حدود؛ ۵. دفاع از مرزها؛ ۶. سازماندهی جنگ؛ ۷. گرفتن خراج و زکات؛ ۸. تقسیم مزایا و بیت‌المال؛ ۹. انتخاب اشخاص متدین برای اداره امور و ۱۰. آگاهی از اوضاع (ماوردی ۱۴۰۶: ۴۰) را برای حاکم نام می‌برد. اما مهم‌ترین این وظایف، برقراری امنیت است (al-Mawardi 1973: 5). به نظر می‌رسد همین وظیفه خطیر برقراری امنیت، راه را نه تنها برای حکمرانی اقتدارگرایانه خلیفه، بلکه برای سرکوب مخالفان توسط وی باز می‌نماید.

نهاد وزارت پس از خلافت قرار می‌گیرد. از نظر ماوردی، دو نوع وزیر در نظام خلافت وجود دارد: وزیر «تفویض» و وزیر «تنفیذ». وزیر تفویض به غیر از سه مورد، اختیاردار

۱. هر چند که ماوردی امارت استیلا را می‌پذیرد.

همهٔ اموری است که خلیفه عهده‌دار آنهاست: ۱. اینکه امام حق دارد هر کس را که صلاح می‌داند ولیعهد خویش قرار دهد، اما وزیر چنین حقی ندارد؛ ۲. امام حق دارد از امت بخواهد استعفای او را از امامت بپذیرند، در حالی که وزیر چنین حقی ندارد؛ ۳. امام حق دارد هر کسی را که وزیر به کار گمارده است برکنار کند، در حالی که وزیر حق ندارد کسی را که امام به سمتی نصب کرده است عزل کند (ماوردی ۱۳۹۱: ۵۹).

در عین حال، وزیر تفویض باید تمام ویژگی‌های خلیفه به جز شرط نسب قریشی را داشته باشد. نظر به اینکه خلیفه، وزیر را نصب می‌نماید، اختیار عزل نیز با اوست. وزیر تفویض بر خلاف خلیفه، در ادارهٔ امور دولتی و حکومتی استقلال ندارد. این وزیر باید رئیس خود را در جریان تصمیمات متخذة حکومتی و اعمال اداری و انتصابات خود بگذارد تا کارهایش «به مرحله‌ای نرسد که بتواند همانند خلیفه با استبداد عمل نماید» (ماوردی ۱۳۸۰ ق. : ۲۴). با این اوصاف، آشکار است که وزارت تفویض نیز از دسترس مخالفان - به ویژه مخالفان عقیدتی - دور است. وزیر تنفیذ، نسبت به وزیر تفویض قدرت کمتری دارد و فقط مشاورهٔ خلیفه در موارد خاص را بر عهده دارد. این وزیر می‌تواند از غیر مسلمان دارای دیانت (یعنی کافران اهل ذمه) نیز انتخاب شود^۱ (ماوردی ۱۳۸۰ ق. : ۲۶). پس در نظام سلسله‌مراتبی خلافت ماوردی، خلیفه در رأس هرم نظام فوق قرار داشته و از قدرت بسیاری برخوردار است. ماوردی در این زمینه استدلال می‌کند:

نظر به اینکه امام را، با توجه به تفصیلی که بیان کردیم، باید شناخت، امت در مجموعه خود باید کلیهٔ امور مربوط به قلمرو مصالح عمومی (امور عامه) را در اختیار وی بگذارد و کاری بدون دستور وی یا برخلاف آن انجام نگیرد، تا خلیفه بتواند به این مسائل بپردازد و اموری را که در اختیار وی قرار دارد، اداره نماید (ماوردی ۱۳۸۰ ق. : ۱۷).

امارت، نهاد بعدی در نظام خلافت است. نوع نگرش ماوردی به نهاد امارت - یا حکومت ایالات - همانند نهاد وزارت است. در وضعیت عادی، گماردن امیران یا حاکمان ایالات بر عهدهٔ خلیفه یا وزیر تفویض است. در واقع، امارت صورت خاصی از وزارت است. واگذاری اختیارات نظامی، اداری، مالی و دینی به حاکمان محلی توسط خلیفه،

۱. بدین معنا می‌توان گفت کافران اهل ذمه به عنوان بخشی از مخالفان عقیدتی، دارای حقوق سیاسی نیز هستند، هر چند این حقوق سیاسی با مسلمانان هم‌تراز نیست.

افرادی را به صورت خلیفه حاضر در ایالت در می‌آورد (ماوردی ۱۳۸۰ ق: ۳۰). ماوردی، این نوع امارت را که مطابق موازین استقرار می‌یابد، «امارت استکفاء» می‌نامد. بدین صورت، انتظار می‌رود که امارت، زیرمجموعه نهاد خلافت باشد؛ بدین معنا که امیر، رأساً از جانب خلیفه و با اختیار و آزادی وی بدین منصب گمارده شود. اما تاریخ جوامع اسلامی در عصر خلفای عباسی نشان می‌دهد که در واقع، اکثر امیران - به ویژه در مناطقی همچون ایران و مصر - به روش دیگری به قدرت می‌رسیدند، از این رو گونه‌ای دیگر از امارت شکل گرفت که ماوردی از آن تحت عنوان امارت استیلاء نام می‌برد.

در حالت دوم - امارت استیلاء - خلیفه به دلیل وجود اوضاع و احوال اضطراری از یک سو و قدرت حاکمان محلی خودخوانده از سوی دیگر، ناگزیر از تأیید امارت مذکور بود. ممکن است بدین معنا امیری که به سبب نیروی نظامی و قهریه، عملاً ریاست ایالتی را در اختیار گرفته بود؛ توسط خلیفه به امارت آن ایالت منصوب شود. این انتصاب که بیشتر جنبه پراگماتیک داشت و - از لحاظ حقوقی - استثنائی بود، به خلیفه امکان می‌داد که در ظاهر (به صورت اسمی)، موقعیت برتر خود را حفظ نماید و به امیری هم که بدین ترتیب امارتش معتبر می‌شود، مشروعیت سیاسی و اخلاقی اعطاء می‌شد، بنابراین نصب مذکور بدون قید و شرط تلقی نمی‌شد (ماوردی ۱۳۸۰ ق: ۳۶). در نظام خلافت، همچنین نهادهای دیگری نیز در مراتب بعدی قرار داشت که ماهیت وجودی آنها - مانند سایر نهادها - به خلافت وابسته بود، مانند:

نهاد نظامی (ارتش و نیروهای امنیتی) با وظیفه اصلی مبارزه با دشمنان خارجی و اخلاط‌گران داخلی (ماوردی ۱۳۹۱: ۹۷ - ۱۱۷)؛ نهاد دادرسی با وظیفه قضاوت و رسیدگی به مظالم (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۳۹ و ۱۶۳)؛ نهاد امور دینی با وظیفه اصلی برگزاری نماز جماعت و حج (ماوردی ۱۳۹۱: ۲۰۹ و ۲۲۵). به نظر می‌رسد این دو نهاد اخیر تاحدود زیادی در انحصار علما و فقهای دینی (به ویژه همسو با خلیفه) قرار داشت؛ نهاد مالی با وظیفه جمع‌آوری زکات، توزیع فی و غنایم، اخذ جزیه و خراج (ماوردی ۱۳۹۱: ۲۳۷ و ۲۶۳ و ۲۹۳)؛ نهاد اقتصادی با وظیفه احیای موات، استخراج آب و اداره اقطاع (ماوردی ۱۳۹۱: ۳۵۳؛ ۲۸۳)؛ نهاد اجتماعی با وظیفه اداره اماکن عمومی (ماوردی ۱۳۹۱: ۳۷۵)؛ نهاد دیوان با وظایف اداری همچون دریافت و گردآوری اموال، ثبت‌نام لشکر و مقرری‌ها، عزل و نصب کارگزاران، اداره بیت‌المال و... (ماوردی ۱۳۹۱: ۴۰۱-۴۲۶) و در نهایت، نهاد حسبه با وظیفه «امر به معروف - در آن هنگام

که معروفی آشکارا نادیده انگاشته می‌شد - و نهی از منکر - زمانی که ارتکاب منکر آشکارا صورت می‌گرفت - (ماوردی ۱۳۸۰ق. : ۲۴۰).

به نظر می‌رسد، توده‌های مسلمان در پایین‌ترین سطح سلسله‌مراتب نظام خلافت جای دارند. ماوردی آنجا که از توده مسلمان سخن می‌گوید، بر تکالیف آنها در مقابل خلیفه تأکید دارد و سه تکلیف اساسی برای مسلمین برمی‌شمرد: تکلیف شناسایی (معرفت)، فرمانبرداری (اطاعت) و تعاون (نصرت) (ماوردی ۱۳۸۰ق. : ۱۵).



بخش دوم: جایگاه و حقوق مخالفان در نظام خلافت ماوردی

شاید بتوان مخالفان را در احکام السلطانیه ماوردی به سه دسته: ۱. مخالفان عقیدتی؛ ۲. مخالفان سیاسی - عقیدتی و ۳. مخالفان سیاسی تقسیم نمود.

۱. مخالفان عقیدتی

به نظر می‌رسد منظور ماوردی از مخالفان عقیدتی کافران اهل ذمه و مرتدان است. در واقع این دو گروه، آشکارا عقایدی متفاوت با عقیده رسمی نظام خلافت - اسلام - دارند؛ پس، فرقه‌های فقهی - کلامی درون اسلام در زمره مخالفان عقیدتی جای نمی‌گیرند.^۱

۱. به نظر می‌رسد یکی از دغدغه‌های ماوردی در تعریف مخالفان عقیدتی، حفظ وحدت عقیدتی - سیاسی

جایگاه و حقوق کافران ذمی

به نظر می‌رسد ماوردی، کافران ذمی - غیر مسلمانان اهل کتاب یعنی مسیحی، یهودی و مجوس که در قلمرو اسلامی زندگی می‌کنند - را به مثابه دیگری متفاوت - و نه ضرورتاً دشمن - می‌نگرد که البته در مقابل خودی‌های مسلمان از جایگاه و حقوق پایین‌تری برخوردار هستند. ماوردی، اهل ذمه را به پرداخت جزیه و خراج محکوم می‌کند^۱ (ماوردی ۱۳۹۱: ۲۹۳) که به نظر می‌رسد مبلغ جزیه در تاریخ اسلام متفاوت بوده است. با این حال، بر اساس اخبار و گزارش‌های کتب خراج و اموال، ماوردی همان جزیه‌ای را مد نظر داشته است که محمد^(ص) بر مردم ایله و یمن مقرر کرده بود، یعنی یک دینار برای هر نفر؛ معادل ۱۲ درهمی که خلیفه دوم برای مردم سواد معین کرد. هرچند با استناد به همین موارد، حداقل جزیه هیچگاه از ۱۲ درهم کمتر نشده؛ اما همواره حداکثر آن دچار نوسان بوده است (بلاذری ۱۳۹۸ق: ۷۱؛ ابوعبید ۱۴۰۸: ۵۰ - ۵۱).

به اعتقاد ماوردی، حاکم اسلامی باید در مقابل جزیه‌ای که کافران اهل ذمه می‌پردازند، دو وظیفه اصلی را در قبال آنان برعهده بگیرد؛ نخست اینکه به آنها اجازه داده شود تا در دارالاسلام باقی مانده و از تعرض مسلمانان در امان باشند؛ دوم اینکه حاکم اسلامی موظف است به دفاع از حق حیات آنها اقدام نماید (ماوردی ۱۳۹۱: ۲۹۵). بدین معنا، کافران اهل ذمه در نظام خلافت از حق اولیة مدنی و اجتماعی - از جمله عدم تعرض و امنیت - بهره‌مندند. در عین حال، حاکم با اخذ جزیه از کافران، حق دیانت متفاوت آنها را به رسمیت می‌شناسد. بدین صورت، حق متفاوت بودن در عرصه عمومی نیز به صورت نسبی برای آنها به رسمیت شناخته می‌شود، البته کافران ذمی جایز نیستند پرستشگاه جدید بسازند و تنها می‌توانند پرستشگاه‌های کهنه و فرسوده را نوسازی کنند. البته شواهد تاریخی مبنی بر عدم احترام به حقوق اهل ذمه را می‌توان یافت، از جمله فرمان متوکل در سال ۲۳۵ق. که طی آن اهل ذمه را ملزم می‌کرد لباسی بپوشند که از مسلمانان متمایز شوند و طیلسان (شال گردن) عسلی برگردن و

مسلمانان است؛ به گونه‌ای که قدرت مسلمانان در برابر غیرمسلمان افزایش یابد.

۱. آن را حقوقی می‌داند که خداوند از مشرکان به مسلمانان رسانده است. البته ماوردی میان جزیه و خراج تفاوت قائل است: جزیه در حالتی که کفر هم‌چنان استمرار داشته باشد ستانده می‌شود در حالی که خراج در صورت اسلام آوردن کافران استیفا می‌گردد.

بر میان خود هم زناز ببندند. همچنین شواهد دیگری مبنی بر تخریب کلیساها و معابد جدیدالتأسیس و ممانعت از عمارت‌های جدید توسط اهل ذمه و اخذ مالیات سنگین از خانه‌ها - به مقدار یک دهم - وجود دارد. ضمن اینکه در همین دوران گورستان اهل ذمه با زمین یکسان شد که هیچ قبری باز و نمایان نباشد، تا از گورهای مسلمانان تشخیص داده شوند (یعقوبی ۱۳۷۴: ج ۲: ۵۱۵؛ طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴: ۶۰۱۹ - ۶۰۲۳؛ ابن‌حوقل ۱۳۶۶: ۵۷؛ اصطخری ۱۳۷۳: ۱۲۵). با این وجود، ماوردی استقلال قضایی اهل ذمه را به رسمیت می‌شناسد و به زمین این اختیار را می‌دهد که در مسائل حقوقی به قضیانی از دین خود مراجعه کنند، گرچه شهادت (گواهی) اهل ذمه در دادگاه‌های اسلامی را معتبر نمی‌داند (ر.ک: متر: ۱۳۶۴ ج ۱).

در عین حال، همانگونه که ماوردی می‌پذیرد اهل ذمه از قدرت سیاسی هم بی‌بهره نبودند و امکان تصدی مقام وزارت تنفیذ و همچنین کارگزاری در دیوان - البته نه به صورت گسترده - را می‌یافتند (ماوردی ۱۳۹۱: ۶۳). برای مثال، از میان منشیان و دبیران مسیحی عراق، فضل بن مروان - مسیحی مذهب - نخستین کسی بود که توانست به منصب دبیری خلیفه دست یابد. حوزه اقتدار و انفاذ حکم او چنان گسترش یافت که بنا به رأی ماوردی می‌توان او را وزیر تفویض^۱ خواند؛ مقتدر عباسی نیز که یک چند دستور داده بود تا از غیرمسلمانان تنها در مشاغل دون پایه استفاده شود و از به کارگیری آنها در مناصب اداری اجتناب به عمل آید (شیخو ۱۹۸۹: ۱۸) عملاً از رأی خویش منصرف شد و چهار منشی و مشاور مسیحی برای خود جذب کرد (الخربوطی بی‌تا: ۱۴۴). وزیر تنفیذ او - ابن فرات نیز پیوندهای تنگاتنگی با مسیحیان داشت. او از چند منشی مسیحی برخوردار بود که در بیشتر اوقات، آنها را با خود به مهمانی می‌برد (قاشا ۲۰۰۲: ۳۲۲). همچنین در اواسط قرن سوم هجری یک مسیحی دوبار متصدی دیوان الجیش - وزارت جنگ - مسلمانان شد (متر: ۱۳۶۴ ج ۱: ۶۷).

البته در این دوره، بیشتر مسیحیان به فعالیت‌های علمی مانند کاتبی و طبابت، بیشتر یهودیان به امور تجاری و صرافی، بیشتر زرتشتیان به کشاورزی و دامداری و بیشتر صائبیان به حرفه‌های کارگاهی و علمی مشغول بودند (اروجی و کاظم‌زاده ۱۳۹۵: ۱). در واقع، با شکل گرفتن سلسله‌های مستقلی چون آل‌بویه، صفاریان و طاهریان، شدت فشارهای که در گذشته بر اهل ذمه وارد می‌شد کاهش یافت

۱. لازم ماوردی تصدی وزارت تفویض را برای اهل ذمه جایز نمی‌داند (ماوردی ۱۳۹۱: ۶۳).

(شریفی ۱۳۸۷: ۱۷۸) لیکن با وجود مشارکت اقلیت‌های دینی در عرصه‌های مختلف، در برخی مواقع، حقوق اقلیت‌ها به شکل‌های مختلف مانند غارت، مصادرهٔ اموال، ویران شدن خانه‌ها و مغازه‌های آنها، پایمال می‌گردید. بنا به روایت‌های تاریخی، در سال ۴۲۲ق. / ۱۰۳۱م.، خانه‌ها و مغازه‌های یهودیان را به این دلیل که آنها دوستان ساکنان «محلہ کرخ» بودند غارت کردند و در سال ۴۳۷ق. / ۱۰۴۴م. به یهودیان محلہ عتیقه نیز با توسل به دلایلی مشابه حمله شد (ابن مسکویه ۱۳۷۶ ج ۶: ۴۲۱ - ۴۲۰؛ ابن جوزی ۱۳۵۸ ق. ۸: ۱۲۷).

همچنین، ماوردی معتقد بود اهل کتاب را می‌توان به انجام کارهای جسمانی گماشت و از آنها جزیه^۱ گرفت (ماوردی ۱۳۸۰: ۱۰۲) و برای تضعیف و تهدید مخالفان قدرتمند می‌توان آنها را کشت و با کشتن مخالفان از آلودگی و گناهان پاک شد (لویس ۱۳۷۱: ۱۹۴). بنابراین، به نظر می‌رسد در نظام خلافت ماوردی، خشونت به وقت خطر تجویز می‌شود. البته ماوردی همچنین این حق را برای اهل ذمه قائل می‌شود در صورتی که قرارداد خود با مسلمانان را نقض کنند، جان و مالشان در امان باقی بماند. بدین معنا که نه خونشان ریخته شده و نه دارایی آنها به غنیمت گرفته شده و نه زنان و کودکانشان به تصرف درآیند. لیکن حق اقامت در دارالاسلام از آنها ساقط شده و حتی در صورت لزوم به زور از دارالاسلام بیرون رانده می‌شوند (ماوردی ۱۳۹۱: ۲۹۶-۳۰۱). پس می‌توان گفت؛ بر اساس نظر ماوردی کافران ذمی از حقوق اولیهٔ مدنی، اجتماعی و سیاسی - به صورت مشروط و محدود - در درون نظام خلافت برخوردارند، هرچند فاقد جایگاه حقوق برابر با اکثریت مسلمان بودند.

جایگاه و حقوق مرتدان

به غیر از کافران اهل ذمه، ماوردی از مرتدان (اهل رده)، مسلمانی که از دین اسلام برگشته‌اند هم نام می‌برد (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۱۷). به نظر می‌رسد از نظر ماوردی، مرتدان خطرناک‌ترین مخالفان عقیدتی نظام خلافت محسوب می‌شوند؛ چه اینکه آنان از درون به بنیان ایمان مسلمانان ضربه وارد می‌نمایند. از این رو، ماوردی - همانند سایر

۱. ابویعلی در احکام السُّلْطَانِیَّةِ جزیه را از ریشة «جزا» دانسته است و می‌گوید: «جزیه‌ای که اهل ذمه می‌پردازند، یا جزای کفر آنهاست و یا جزای امانی است که مسلمانان به آنها داده‌اند» (الفراء ۱۴۰۶ق. ۱۵۳)

فقهای اسلامی - مرتدان را به رسمیت نمی‌شناسد و پیکار با آنها را واجب می‌داند؛ این پیکار یا به بازگشت مجدد آنها به دامن اسلام - توبه - یا به کشته شدن مرتدان می‌انجامد (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۱).^۱

بدین معنا از منظر ماوردی مرتدان فاقد هرگونه حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی از جمله حق حیات هستند. ماوردی در این زمینه به حدیثی از پیامبر اسلام (ص) استناد می‌کند مبنی بر اینکه «هر کس دین خود را تغییر دهد او را بکشید» (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۱). بنابراین، فرد مرتد نه تنها حق حیات ندارد، بلکه اموال و دارایی‌هایی نیز که در دوران ارتداد کسب کرده متعلق به بیت‌المال مسلمانان محسوب شده و به مصرف خمس‌بگیران می‌رسد، لیکن اگر افراد مرتد بتوانند به سرزمینی مستقل از مسلمانان پناه ببرند در چنین وضعیتی پس از مناظره با آنها و دعوتشان به اسلام اگر توبه نکنند و به اسلام بازنگردند کشتن آنها جایز است، اما زنان و فرزندان آنها به تصرف مسلمانان در نمی‌آید (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۲۰). پس به نظر می‌رسد مرتدان به صورت قانونی حق ترک دارالسلام را هم ندارند، اما در صورت گریز از سرزمین اسلام، حکم مشرکانی را می‌یابند که جهاد با آنان واجب است. خلاصه اینکه نوع نگرش ماوردی به مرتدان نشان می‌دهد که آنها نه تنها از حقوق مدنی (از جمله حق حیات)، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی محروم می‌باشند، بلکه در حکم دشمنانی هستند که از درون حقانیت باورهای مسلمان را نادیده می‌انگارند، در حالی که مشرکان در حکم دشمنانی قرار می‌گیرند که از بیرون مرزهای نظام خلافت را تهدید می‌نمایند.

۲. جایگاه و حقوق مخالفان عقیدتی - سیاسی

به نظر می‌رسد مهم‌ترین گروه مخالفان عقیدتی - سیاسی قابل شناسایی در احکام السلطانیه، باغیان (سرکشان) هستند که البته خود آنها به چندین دسته تقسیم می‌شوند.

۱. لازم به ذکر است فقهای اهل سنت - به اجماع - به مرتد این امکان را می‌دهند که از ارتداد خود توبه کرده و آزاد گشته و از حقوق و مزایای قبل از ارتداد برخوردار شود. در حالی که فقهای شیعه امکان توبه را صرفاً برای مرتد ملی قائل می‌باشند و مرتد فطری - مردی که از بدو تولد مسلمان بوده و سپس کافر گشته - را بدون دادن امکان توبه مستحق اعدام می‌دانند (محقق حلی ۱۴۱۲: ۹۶۱؛ نجفی ۱۳۶۷: ۵؛ ابن‌ادریس حلی ۱۴۱۰: ۵۳۲؛ شهید اول ۱۴۱۷: ۵۳؛ فخر المحققین ۱۳۸۷: ۵۴۹).

جایگاه و حقوق باغیان (سرکشان)

بغی در لغت به معنای زنا کردن، از حد خارج شدن و تعدی نمودن است^۱ (شکوری ۱۳۷۷: ۲۰۳). از نظر ماوردی، باغیان مسلمانانی هستند که به مخالفت دست می‌زنند (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۲۵). پس شاید بتوان وجه متمایز باغیان را کنش آنان - مخالف‌ورزی - در نظر گرفت؛ اما این مخالفت می‌تواند به چند صورت باشد:

۱. مسلمانانی که با خواست جماعت - اکثریت مسلمان - مخالفت ورزیده، در مذهب بدعت‌گذاری نموده و راه خود را از دیگران مسلمانان جدا می‌کنند.^۲ این باغیان اگر در ظاهر - و نه ضرورتاً در عمل - همچنان از فرمان‌های خلیفه تمبرد نکرده و اعلان استقلال نکنند و همچنان به صورت پراکنده و سازمان نیافته در سرزمین‌های اسلامی حضور داشته باشند و امکان دسترسی حاکم اسلامی بدان‌ها وجود داشته باشد، دارای همه حقوق و تکالیف سایر مسلمانان هستند (مانند بخشی از خوارج)^۳. البته ماوردی با اشاره به قضیه جنگ صفین و سرکشی خوارج بر علیه حضرت علی^(ع) برخی از حقوق این مخالفان را از زبان حضرت علی^(ع) چنین برمی‌شمرد: حق حضور در عرصه عمومی (از جمله حضور در مساجد)؛ عدم اعلان جنگ بر علیه آنان (امنیت جانی)؛ سهم بردن از بیت‌المال (حقوق مالی) (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۲۵). با توجه به این مثال عینی، به نظر می‌رسد منظور ماوردی از حفظ همه حقوق این مخالفان، عمدتاً حقوق مدنی و اجتماعی بوده و ضرورتاً شامل حقوق سیاسی نمی‌شود. البته این مخالفان حق دارند که عقاید مخالف خود را در عرصه عمومی بیان کنند، اما خلیفه نیز می‌بایست با ارائه استدلال، بطلان عقاید آنها را آشکار سازد تا به عقیده حق بازگردند. همانگونه که بیان

۱. در فقه سیاسی شیعه، کسی باغی شمرده می‌شود که علیه حاکم عادل و مشروع به صورت مسلحانه شورش کند (شکوری ۱۳۷۷: ۲۰۳).

۲. این گروه را می‌توان در زمره مخالفان عقیدتی - سیاسی جای داد.

۳. گرچه قیام‌های خوارج در سیستان تا قرن سوم هجری و حتی پس از آن ادامه داشته است، ولی ظاهراً در آن زمان به صورت یک فرقه مسالمت‌جویی درآمده بودند و در محل به دیانت و عدالت شهرت داشته‌اند. از این زمان به تدریج حوزه عمل و فعالیت خوارج منحصر به سیستان و چند نقطه دیگر گردید. کم‌کم سازماندهی خود را از دست دادند، قیام‌های آنها رو به زوال نهاد و در اثر اختلافات شدید میان آنها و هم به دلیل فشارهای حکام و اینکه پایگاه مردمی نداشتند؛ بسیاری از گروه‌های خوارج قوه فعاله خود را از دست دادند و می‌توان گفت خوارج از لحاظ سیاسی بعد از قرن سوم تا حدودی کنار زده شدند (ولوی ۱۳۶۷: ۳۰۴).

شد، این مخالفان علاوه بر حقوق، تکالیفی همانند سایر مسلمانان برعهده دارند، لذا اگر به فساد تظاهر نمایند، می‌بایست توسط حاکم جامعه اسلامی تادیب و تعزیر شوند (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۲۵).

۲. مخالفانی که علاوه بر بدعت‌گذاری در دین، از اهل عدل - پیروان نظام خلافت - فاصله گرفته‌اند و در سرزمینی جدا از مسلمانان زندگی می‌کنند، ولی در عین حال با مسلمانان نیز حشر و نشر دارند - استقلال نسبی دارند - تا زمانی که حقوق دیگران را رعایت کنند - تکالیف خود را ادا نمایند - و از طاعت خلیفه بیرون نروند، در امنیت خواهند بود (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۲۶). به نظر می‌رسد برای این باغیان، تنها حق امنیت به رسمیت شناخته شده است و از سایر حقوق مدنی، اجتماعی و به ویژه حقوق سیاسی محروم هستند.

۳. مخالفانی که علاوه بر بدعت‌گذاری در دین، از اطاعت خلیفه تمرّد نموده، حقوق دیگر مسلمانان را رعایت نکنند و بکوشند از نظام خلافت، استقلال مالی و اجرایی یابند - به ویژه در حوزه احکام دینی - به شرط اینکه برای خود خلیفه جداگانه‌ای انتخاب نکرده باشند؛ اموال کسب شده توسط آنان، غصبی محسوب شده و احکام دینی آنها نیز مردود است و مهم‌تر اینکه حاکم اسلامی باید به جنگ آنان برود تا از جدایی طلبی و تمرّد دست بردارند. بدین معنا این باغیان همه حقوق مدنی و اجتماعی - اقتصادی را - که به دیگر مخالفان اعطاء شده بود - از دست می‌دهند (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۲۶-۱۲۷). شاید بتوان قیام برخی خوارج در سیستان تحت فرماندهی حمزه آذرک در دوران عباسیان را نمونه‌ای از این نوع مخالفت دانست.^۱ همچنین، می‌توان با اغماض، علویان زیدی یمن را نیز - که در اواخر قرن سوم هجری قمری شکل گرفتند - در این گروه جای داد، چرا که علویان یمن گرچه به نام خلیفه خطبه خوانده و سکه ضرب می‌کردند، کاملاً مستقل از عباسیان عمل می‌کردند و عباسیان نیز هیچ‌گاه آنان را به رسمیت نشناختند (المجاهد شماحی ۱۹۷۲: ۹۹).

۴. مخالفانی که علاوه بر بدعت در دین، از اطاعت خلیفه تمرّد کنند و حقوق دیگران مسلمانان را رعایت نکنند، اگر برای خود خلیفه جداگانه‌ای انتخاب کرده باشند و نظام مالی و اجرایی - به ویژه در حوزه اجرای احکام دینی - مستقل از نظام خلافت ایجاد

۱. حمزه بن آذرک در دوره عباسی قیام کرد، به غارت و ویران کردن روستاهای پیرامون زرنگ روی آورد، درختان نخل را از بُن بر می‌کُند و رهگذرانی را که از دشت و بیابان می‌گذشتند، می‌کشت (بغدادی ۱۹۷۷ ج ۱: ۷۸)

کرده باشند، استقلال مالی و اجرایی آنها - در حوزه اجرای احکام دینی - به رسمیت شناخته می‌شود، اما استقلال سیاسی آنان به رسمیت شناخته نمی‌شود و خلیفه برای بازگردادن آنان به تحت حاکمیت نظام مشروع (خلافت)، باید با آنان پیکار کند. بدین معنا اینان حق امنیت را از دست می‌دهند. شاید بتوان اسماعیلیان فاطمی - در شمال آفریقا - و اسماعیلیان نزاریه - در ایران - را نمونه‌ای از مخالفان گروه چهارم دانست.^۱ به نظر می‌رسد ماوردی در مقابل باغیان - به ویژه باغیانی که از کنش خشونت‌آمیز فاصله می‌گیرند - نسبت به سایر مخالفان - به ویژه مخالفان عقیدتی - ملاحظت بیشتری نشان می‌دهد و در این خصوص اظهار می‌دارد: حاکم اسلامی در ابتدا باید با استدلال و گفتگو به رفع مخالفت آنها بپردازد و در صورت شکست راه اول در صورتی با آنان به جنگ بپردازد که اهل بغی از نفوذ و قدرت زیادی برخوردار باشند و در غیر این صورت، جنگ با آنان ضرورتی ندارد و در صورت جنگیدن با آنان در صورتی که توبه کنند توبه آنان مقبول است و باید آزاد شوند و در ضمن، حاکم نمی‌تواند اموال آنان را به غنیمت بگیرد و یا از آنان طلب جزیه کند در حالی که در جنگ با مشرکین گرفتن غنیمت و جزیه مجاز است (ماوردی بی تا: ۱۰۰ - ۱۰۳). بدین معنا، ماوردی کنش خشونت‌آمیز علیه باغیان را صرفاً زمانی مجاز می‌داند که ۱. برای نظام سیاسی خطر اساسی محسوب شوند؛ ۲. به کنش خشونت‌آمیز (هرگونه جنگ تمام عیار) دست زنند. بنابراین، ماوردی برای باغیان به مراتب حقوقی بیش‌تر از سایر مخالفان قائل شده است، چنانچه در موارد اساسی زیر، احکامی متفاوت در ارتباط با آنان صادر می‌کند:

۱. هدف از پیکار با اهل بغی، بازداشتن آنها از سرکشی و مخالفت است، در حالی که در پیکار با مشرکان^۲ و مرتدان هدف اولیه کشتن آنهاست؛

۱. در سال ۲۹۷ق. دولت فاطمیان - اسماعیلی - در آفریقه (شمال آفریقا) تشکیل شد. آنها پس از گسترش حوزه قدرت خود به عنوان رقیبی جدی، در مقابل خلفای عباسی قد علم کردند. داعیان آنها در سراسر سرزمین‌های اسلامی به فعالیت پرداختند. آنها حتی توانستند بغداد مرکز خلافت عباسی را تحت سلطه خود در آورند. علاوه بر این، اسماعیلیه تراریه در ایران، پایگاه محکمی پیدا کردند. خلفای عباسی در مقابل سعی کردند با راه‌های متفاوت از جمله تشویق و برانگیختن مخالفانی چون قرامطه، رد کردن نسب علوی امامان اسماعیلیه، بی‌اعتبار ساختن نهضت اسماعیلیه، مبارزات تبلیغاتی علیه اسماعیلی و مبارزه نظامی به مقابله با آنان برخیزند (صیقل ۱۳۸۶: ۱۰۵).

۲. ماوردی، مشرکان را به مثابه دشمنانی در نظر می‌گیرد که خارج از نظام سیاسی خلافت قرار دارند و به مثابه یکی از خطرات اصلی بیرونی برای نظام خلافت در نظر گرفته می‌شوند که می‌بایست با

۲. پیکار با این گروه از مخالفان تنها زمانی جایز است که در حال جنگ باشند و در حال فرار و پشت به میدان جنگ با آنان مبارزه نمی‌شود، در حالی که این حکم برای سایر گروه‌های مخالف صدق نمی‌کند؛
۳. حقوق جنگی برای این گروه از مخالفان به مراتب بیشتر رعایت می‌شود و باغیان زخمی شده در جنگ به قتل نمی‌رسند، در حالی که چنین حقی در ارتباط با مشرکان و مرتدان به رسمیت شناخته نشده است؛
۴. اسیران این مخالفان به قتل نمی‌رسند در حالی که اسیران مرتدان و مشرکان کشته می‌شوند؛
۵. برای این مخالفان، مصونیت مالی در نظر گرفته می‌شود (اموالشان به غنیمت گرفته نمی‌شود) و همچنین مصونیت خانوادگی در مورد آنان اعمال می‌شود (زنان و کودکانشان به تصرف در نمی‌آیند)؛
۶. این مخالفان را نمی‌توان به پرداخت مالی و یا تعهد به آتش بس ملزم کرد؛
۷. در جنگ با این مخالفان حقوق غیرنظامیان به رسمیت شناخته شده و در پیکار با آنان نه عراده^۱ نصب می‌شود، نه خانه‌هایشان آتش زده می‌شود و نه درختانشان بریده می‌شود (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۲۹).

آنان به مقابله نظامی (جهاد) پرداخت. البته ماوردی جهاد ابتدایی با مشرکان - و نه دفاع از خود در برابر آنان - را در صورتی واجب می‌داند که امام مسلمین آن را به صلاح جامعه اسلامی تشخیص دهد. در صورت تصمیم خلیفه برای جنگ با مشرکان، باید ابتدا مشرکان به دین اسلام دعوت شوند و در صورت عدم پذیرش دین اسلام توسط آنان، مجوز شروع جنگ صادر می‌شود. دعوت مشرکان به اسلام قبل از اعلام جنگ آنچنان مهم است که کشته شدن مشرکی بدون دعوت، قتل محسوب می‌شود و باید دیه^۲ وی پرداخت گردد. لیکن پس از دعوت به اسلام اگر مشرکان همچنان بر مواضع خود پافشاری کنند، جنگیدن با آنان واجب است (ماوردی ۱۳۸۰ق. : ۸۱ - ۹۸). در کل، سه نکته از متن احکام السلطانیه قابل استنباط است:

۱. نخست اینکه میان مسلمانان و مشرکان، وضعیت جنگی وجود دارد. به تعبیر دیگر، وضع اولیه حاکم بر روابط آنان وضعیت جنگی است، مگر اینکه قرارداد موقت و یا دائمی (البته با برتری مسلمانان) میان آنان وضع گردد؛ دوم اینکه اعطای حقوق مدنی، اجتماعی - اقتصادی به مشرکان جزء اختیارات فرمانده نظامی محسوب می‌شود و خود مشرکان تا زمانی که بر شرک خود باقی هستند، فی نفسه فاقد حقوق تلقی می‌شوند؛ سوم اینکه در هر حال، مشرکان فاقد حقوق سیاسی خواهند بود.
۱. از ابزارهای جنگ شبیه به منجنیق که در قدیم برای پرتاب سنگ از آن استفاده می‌کردند (فرهنگ فارسی معین)؛

بدین معنا، مخالفان عقیدتی - سیاسی درون‌دینی نسبت به مخالفان عقیدتی برون‌دینی از حقوق مدنی و اجتماعی بیشتری برخوردارند.

۳. جایگاه و حقوق مخالفان سیاسی

مخالفان سیاسی با کنش مسلحانه خود بنیان نظام سیاسی خلافت را با خطر مواجه می‌سازند. از نظر ماوردی، محاربان اصلی‌ترین گروه مخالف سیاسی هستند.

جایگاه و حقوق محاربان

در فقه سیاسی اسلام، محارب به معنای جنگ‌طلب است، البته عموماً معنای وسیع‌تری دارد؛ بدین معنا که شامل کسانی می‌شود که هم به کنش مسلحانه علنی علیه نظام سیاسی مشروع (در اینجا خلافت) اقدام نموده و هم در قلمرو اسلامی ایجاد به رعب و وحشت می‌کنند (شکوری ۱۳۷۷: ۱۹۸-۱۹۹). در عین حال، می‌توان گفت آن دسته از مخالفان سیاسی قدرتمند که امکان حذف آنها - به واسطه قدرتشان - وجود ندارد، معمولاً به عنوان امیران و حاکمان محلی به رسمیت شناخته می‌شوند که همان امیران استیلاء هستند (ماوردی ۱۳۹۱: ۷۶). به عنوان شاهدی در اینجا می‌توان به پذیرش سلطنت سلجوقیان توسط خلیفه عباسی اشاره کرد؛ طغرل در ذی‌قعدة سال ۴۴۸ ق. پس از اقامتی طولانی مدت در بغداد این شهر را ترک کرد و برای سفری جنگی جهت تسلط به برخی از مناطق عراق که تا آن زمان تابعیت سلجوقیان را نپذیرفته بودند عازم گردید. وی پس از موفقیت‌های کسب شده در طی این سفر در سال ۴۴۹ ق. به بغداد بازگشت. در این زمان طغرل تقاضای ملاقات با خلیفه را مطرح کرد و با موافقت خلیفه طی مراسم باشکوهی به حضور رسید. در طی این مراسم، خلیفه سلطنت طغرل را به رسمیت شناخت، پادشاهی شرق و غرب را به وی تفویض کرد، و بر سر او تاج نهاد (بنداری اصفهانی ۱۳۵۶: ۱۵-۱۶). البته مراسم‌های اینگونه در خلافت عباسی بی‌سابقه نبود. سال‌ها پیش در مراسمی مشابه همین، اختیارات به عضدالدوله دیلمی (۳۷۲ - ۳۳۸ ق.) حاکم بویه داده شده بود (ابوالحسن هال بن محسن صابی بی‌تا: ۶۰ - ۵۹). به طور کلی می‌توان گفت تعامل خلفای عباسی با حکومت‌های ایرانی چون طاهریان، صفاریان، آل بویه و سامانیان را می‌توان در ذیل مقوله امارت استیلاء، استکفا و

استیلا - استکفا مورد مطالعه قرار داد.^۱ به تعبیر دیگر، می‌توان گفت کسانی که نسبت به خلیفه، قدرت نظامی و سیاسی ضعیف‌تری دارند و خلیفه توانایی سرکوب آنان را دارد؛ جزو محارب محسوب می‌شوند. اما کسانی که نسبت به خلیفه قدرت نظامی و سیاسی قوی‌تری دارند و از پشتوانهٔ مردمی نیز در یک قلمرو محلی برخوردارند، عمدتاً در زمرهٔ محاربین نبوده و معمولاً بر اساس اصل مصلحت از جانب خلیفه به رسمیت شناخته می‌شوند، البته به شرط اینکه آنان نیز حاکمیت خلیفه را به رسمیت بشناسند. نکته مهم اینکه ماورری میان باغیان و محاربان تمایز قائل می‌شود. محاربان کسانی هستند که به قیام مسلحانه علیه نظام خلافت دست می‌زنند و در این میان به قتل و دزدی در سرزمین اسلامی می‌پردازند. ماوردی در اینجا سخت‌گیرانه‌ترین احکام را صادر کرده و به حاکم اسلامی این مجوز را می‌دهد بدون هیچ عطفی با آنان وارد جنگ شده، حتی توبهٔ آنان پس از شروع جنگ هم پذیرفته نیست. پس حکم محاربان، ضبط اموال، حبس و قتل است (ماوردی بی‌تا: ۱۰۵-۱۰۹). لازم به ذکر است ماوردی در ارتباط با شورشیان - یعنی کسانی که بنا به دلایل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حکم حاکم اسلامی را نمی‌پذیرند و در موارد خاص و مشخص به کنش خشونت‌آمیز مبادرت می‌نمایند- نیز احکامی صادر کرده که به جز موارد زیر بسیار مشابه با احکام صادره علیه محاربان است. نخست اینکه جنگ با محاربان در همه حال جایز است اما تعقیب کسانی از شورشیان و مخالفان که از پیکار گریخته باشند جایز نیست؛ دوم آنکه محاربان برخلاف شورشگران در برابر همهٔ خسارت‌های جانی و مالی که وارد آورده‌اند بازخواست می‌شوند؛ سوم آنکه اسرای محاربان به زندان سپرده می‌شوند هر چند چنین رفتاری دربارهٔ شورشیان جایز نیست (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۳۴ - ۱۳۵).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، معیارهای اصلی برای تعیین مخالف بودن یا نبودن افراد و گروه‌ها و نحوهٔ برخورد با آنان از منظر ماوردی بدین قرار است: آیا این افراد و گروه‌ها در درون مرزهای خلافت زندگی می‌کنند یا بیرون از آن؛ آیا برای نظام خلافت خطرناک محسوب می‌شوند یا نه؛ آیا از کنش خشونت‌آمیز بهره می‌برند یا نه؛ آیا صاحب قدرت نظامی و سیاسی برتر هستند یا نه؟ این موضوع را می‌بایست در کنار این قرار داد که

۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: مقاله ارتباط خلافت عباسی با حکومت‌های ایرانی (به‌نیافر ۱۳۸۶).

در نظام خلافت ماوردی، مهمترین وظیفه خلیفه حفظ ثبات و امنیت نظام اسلامی بود (ماوردی ۱۴۰۶: ۱۶) پس آن مخالفانی که خطرناک تشخیص داده می‌شوند، به عنوان دشمن - نه مخالف - در نظر گرفته می‌شدند.

در کل، گستره وسیعی از مخالفان در نظام خلافت ماوردی قابل شناسایی هستند که می‌توان با آنان در ابتدایی‌ترین مراحل مخالفت به صورتی خشن برخورد کرد. به این ترتیب، در مرحله اول عدم پذیرش دین اسلام طیف وسیعی از دشمنان بالقوه به نام کفار را برای نظام خلافت به وجود می‌آورد که بنا به صلاحدید حاکم اسلامی می‌توان با آنها وارد جنگ شد و بدون هیچ‌گونه محدودیت و ممنوعیتی ابتدایی‌ترین حق آنان یعنی حق حیاتشان را سلب کرده و اموال آنان را به عنوان غنیمت به تصرف در آورد (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۰۷). در رتبه دوم مخالفان نظام خلافت کافران ذمی قرار می‌گیرند که اینان افرادی هستند که گرچه دیندار می‌باشند لیکن دینی به جز اسلام اختیار کرده‌اند که در این رابطه نیز ماوردی خشونت علیه این افراد را روا می‌دارد تا زمانی که اینان یا به دین اسلام درآیند یا متعهد به پرداخت خراج شوند که در آن صورت، حاکم اسلامی برای آنان حقوقی از جمله حق حیات، حق دادرسی عادلانه، حق مالکیت و حق پرستش و انتخاب شغل محدود را به رسمیت می‌شناسد (ماوردی ۱۳۹۱: ۲۹۳-۳۰۰). ماوردی پس از آنکه مخالفان برون دینی نظام خود را معرفی کرده و نحوه مواجهه با آنان را شرح می‌دهد به مخالفان درونی می‌پردازد که به طور کلی می‌توان آنها را به مخالفان دینی (مرتدان)، مخالفان سیاسی (باغیان) و مخالفان نظامی (محاربان) تقسیم کرد.

ماوردی در مواجهه با مخالفان داخلی بیش‌ترین ملاحظت را در مورد مخالفان سیاسی (باغیان) به خرج می‌دهد، برای آنها مصونیت مالی و ناموسی قائل شده و جنگ با آنها را در صورتی مجاز می‌داند که از نفوذ زیادی در جامعه اسلامی برخوردار باشند (ماوردی بی تا: ۱۰۳ - ۱۰۰). مرتدان نیز تا زمانی که سازماندهی نشده و به صورت پراکنده در جامعه اسلامی زندگی کنند از طرف حاکم اسلامی مورد تعقیب قرار نگرفته و او حق حیات و سکونت آنها را به رسمیت می‌شناسد (ماوردی ۱۳۹۱: ۱۱۸) گرچه در ارتباط با سایر حقوق آنها توضیح روشنی نمی‌دهد. اما محاربان که مخالفان نظامی حکومت خلافت هستند، با شدیدترین احکام از سوی ماوردی مواجه می‌شوند و نه تنها حق حیات آنها به رسمیت شناخته نمی‌شود که در صورت شروع جنگ توبه

آنان نیز مقبول واقع نمی‌شود (ماوردی بی تا: ۱۰۹ - ۱۰۵).

اگر قرار بود ماوردی دامنه مخالفان عقیدتی و سیاسی را فراخ نماید، آنگاه حاکمان آل‌بویه که از یک سو دارای باورهای شیعی (زیدی - علوی) بودند و از سوی دیگر، صاحب قدرت نظامی و سیاسی برتر، به عنوان مخالف عقیدتی - سیاسی بسیار قدرتمند لحاظ می‌شدند و می‌توانستند کل کیان نظام خلافت را هم از لحاظ مذهبی و هم سیاسی دگرگون سازند. اما این موضوع می‌تواند نشان دهنده درایت و هوش سیاسی ماوردی - به عنوان نظریه‌پرداز اصلی نظام خلافت - باشد که نه تنها کوشید دایره مخالفان عقیدتی و سیاسی را محدود سازد؛ بلکه در تلاش بود نحوه رفتار با مخالفان را نیز قاعده‌مند سازد. از این رو، نه تنها وحدت عقیدتی و سیاسی مسلمان را حفظ نماید، بلکه قواعدی اولیه در رابطه با رفتار با مخالفان تدوین نماید.

کلام آخر اینکه در نظام خلافت ماوردی دگر اندیشی به صورت محدود پذیرفته می‌شود، این درحالی است که فلسفه سیاسی اسلامی و سیاست‌نامه‌های ایرانی چندان مجالی برای مخالفان و دگراندیشان نمی‌دهند. شاید یکی از دلایل این مسأله، معرفت‌شناسی مطلق‌انگارانه حاکم بر این جریان‌های فکری است برای مثال به بحث نوایت و بهیمیون در مدینه فاضله فارابی، یا به بحث بدمذهبان در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک می‌توان استناد نمود. از این رو، احکام السلطانیه ماوردی - به عنوان یک شریعت‌نامه - نسبت به دیگر قالب‌های فکری اندکی این مجال را فراهم می‌آورد.

فهرست منابع

- ابن‌حوقل (۱۳۶۶) سفرنامه ابن‌حوقل (صورة الارض)، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ابن‌ادریس حلی (۱۴۱۰ق.). السرائر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
- ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۳۵۸ق.). المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ج ۸، حیدرآباد دکن (هند): دائرة المعارف العثمانیة.
- ابن‌مسکویه رازی، ابوعلی مسکویه (۱۳۷۶) تجارب الأمم، ج ۵ و ۶، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات توس.
- ابوعبید، قاسم بن سلام (۱۴۰۸ق.). کتاب الاموال، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دار الفکر.
- اروجی، فاطمه و کاظم‌زاده، اکبر (۱۳۹۵) «حیات اجتماعی اقلیت‌های دینی در دوره آل‌بویه»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال ۶، ش ۱۲.

- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳) *مسالك و الممالك*، ترجمه محمدبن اسعدبن عبدالله تستری، به كوشش ایرج افشار، بی جا: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- الخربوطی، علی حسنی (بی تا) *اسلام و اهل الذمه*، امارات عربی متحده: لجنة التعریف بالاسلام.
- الفراء، محمدبن الحسین (۱۴۰۶ق.) *الاحكام السلطانية*، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
- المجاهد شماحی (۱۹۷۲) *عبدالله بن عبد الوهاب*، الیمن: انسان و الحضاره.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۹۸ق.) *فتوح البلدان*، تحقیق رضوان محمد رضوان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بنداری اصفهانی (۱۳۵۶) *زیده النصره و نخبة العصره*، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران: انتشارات ابن سینا.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷) *الفرق بین الفرق*، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- بهنیافر، احمدرضا (۱۳۸۶) «ارتباط خلافت عباسی با حکومت های ایرانی»، *مجله معرفت*، شماره ۱۱۴.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۷) *فقه سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- شیخو، لوئیس (۱۹۸۹) *وزراء النصرانیه و کتابها فی الاسلام*، بیروت: دارالمشرق.
- شریفی، یوسف (۱۳۸۷) *درد اهل ذمه*، تهران: چاپ و پخش شرکت کتاب.
- شهید اول (۱۴۱۷ق.) *الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
- صابی، ابوالحسن هلال بن محسن (بی تا) *رسوم دارالخالفه*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- صیقل، رمضان (۱۳۸۶) «عباسیان و اسماعیلیان: برخوردها و تضادها»، *فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن*، سال ۴، ش ۱۴.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵) *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک*، ج ۱۴، ترجمه ابوالقاسم پاینده تهران: انتشارات اساطیر.
- طقوش، محمد سهیل (۱۳۹۱) *دولت عباسیان*، ترجمه حجت الله جودکی، قم: انتشارات پژوهشکده و دانشگاه قم.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸) *اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- قاشا، سهیل (۲۰۰۲) *المسیحیون فی الدولة الاسلامیه*، بیروت: دارالملک.
- کاستلز، استفن و دیویدسون، آلیستر (۱۳۸۲) *شهروندی و مهاجرت، جهانی شدن و سیاست تعلق*،

- ترجمه فرامرز تقی‌لو، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۱) *فدائیان اسماعیلی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- متز، آدام (۱۳۶۴) *تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رנסانس اسلامی)*، ج ۱ و ۲، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین (۱۴۱۲ق.) *شرایع الاسلام فی مسائل الاحلام و الحرام*، تهران: انتشارات استقلال.
- ماوردی، ابوالحسن (بی‌تا) *احکام السلطانیه*، کتابخانه‌ی مدرسه‌ی فقاہت، بخش اهل سنت
- _____ (۱۴۰۶ق.) *احکام السلطانیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰ق.) *احکام السلطانیه*، مکتبه و مطبعه المصطفی‌البابی الحلبی.
- _____ (۱۳۹۱) *احکام السلطانیه*، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷) *جواهرالکلام فی الشرایع الاسلام*، ترجمه شیخ عباس قوچانی، دارالکتاب الاسلامیه.
- ولوی، علی محمد (۱۳۶۷) *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*، جلد دوم، چاپ اول، تهران: بعثت.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۴) *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ترجمه دکتر محمد ابراهیم ایتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Al-Mawardi (1973) *Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi. Norms of Power and Religious Authorities*, Beirut: Dar al Kutub al 'ilmiyyah Publishing House.
- Gibb, Hamilton A.R. (1962) *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: Beacon Press.
- Marshall T.H.(1992) *Citizenship and Social*, London: Pluto Press.
- Sykiainen, R Leonid (2017) *THE ISLAMIC CONCEPT OF CALIPHATE*, the National Research University Higher School of Economics (HSE), WP BRP 72/LAW.