

فقه سیاسی اهل سنت

داود فیرحی

1. رابطه زبان و اندیشه

فقه سیاسی بخشی از ((علم مدنی)) عام است که در احصای علوم دوره میانه، با عنوان ((فقه مدنی)) تأسیس و شناخته شده است. فقه مدنی / سیاسی، قسیم ((حکمت مدنی)) است. معلم ثانی، فقه را، همانند فلسفه، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می کند و آنگاه فقه سیاسی را، در مجموعه فقه عملی، چونان دانشی معرفی می کند که با توجه به ویژگی های فرهنگی. زبانی جامعه اسلامی، به ارزیابی عمل سیاسی مسلمانان می پردازد، و با تکیه بر زبان شناسی. علم اللسان. عرب نصوص اسلامی را تفسیر می کند. فقه سیاسی، از دیدگاهی که در این تحقیق اتخاذ شده است، مواجهه ای دو سویه با زندگی سیاسی و، نیز، وحی اسلامی از طریق زبان است. و بر خصلت زبانی فهم وحی، و تاریخ سیاسی اسلام توجه دارد. اهمیت فقه سیاسی از آن رو است که دانش فقه، به رغم همزیستی با فلسفه یونانی و اشراق ایرانی، همچنان، مهمترین فرآورده فکری در تمدن اسلامی بوده، و تنها بنیاد روش شناختی و بی رقیب عقل اسلامی شناخته شده است. فقه از این لحاظ، در حوزه علم مدنی / سیاسی نیز، بی هیچ رقیب و منازعی، در مقام نخست نشسته و تأثیر نیرومندی بر سلوک سیاسی مسلمانان و بنابراین، بر شیوه اندیشیدن و آفرینش فکری آنان باز نهاده است.

بدینسان، برای پژوهش معرفت شناختی در دانش سیاسی اسلام، فقه اهمیت بسیار دارد و یگانه گستره ای است که تجربه سیاسی و دیدگاههای گوناگون مسلمانان در آن تلاقی و دیدار می کنند. اما آنچه برای موضوع ما اهمیت دارد، نه بررسی دیدگاهها و مذاهب در فقه سیاسی، بلکه ارزیابی معرفت شناختی این دانش، از دیدگاه تحلیل گفتمان و به مثابه منظومه ای خود سامان است که در دوره میانه - عصر تدوین - نسبتی بین تاریخ و وحی بر قرار می کند. به نظر می رسد که اتخاذ این دیدگاه، پرتویی بر تجربه سیاسی مسلمانان بر افکنده و ساختار و قواعد عمل سیاسی در دوره میانه را توضیح می دهد.

بحث معرفت شناختی در فقه سیاسی، (1) یعنی در نظام این دانش و ابزارهای انتاج آن در فرهنگ اسلامی، لاجرم، رابطه زبان و اندیشه را در مرکز قرار می دهد. تحلیل گفتمانی بر تعدد فرهنگها چونان واقعه اساسی می نگرد و بر این نکته که هر فرهنگی بر پایه زبانی استوار است که دانش خود را از آن استخراج می کند، تأکید دارد. نظام عمومی دانش، و طبعا دانش سیاسی در هر فرهنگی با نظام دانش در دیگر فرهنگها متفاوت است، و زبان در این تفاوت نقش اساسی دارد. درست به همین دلیل است که فقه سیاسی دستاورد خاص تمدن اسلامی نامیده شده است.

ظهور فقه و فقه سیاسی در تمدن اسلامی امری طبیعی بود، زیرا آنچه که شرع در زندگی و اندیشه ما در ادوار نخستین اسلام رخنه و نفوذ کرده بود، کمتر در زندگی و اندیشه ملتی این تأثیر ژرف را نهاده و راه یافته است. (2) در چنین فضای فکری که همه نیروها و فعالیت های علمی بر محور دین استوار بود، ((حضور)) و عمل نصوص دینی در زندگی سیاسی نیز ناگزیر می نمود. حجیت و مشروعیت زندگی سیاسی منحصر در نصوص (قرآن و سنت) بود، لیکن، نص دین که ((ثابت)) است، وظیفه ای ((متغیر)) داشت که عبارت از عمل در تاریخ و زمان بود. تنظیم عمل ثابت در متغیر، و چگونگی مواجهه نص با واقع در امتداد زمان و مکان، وظیفه و فلسفه اصلی فقه است. فقه سیاسی مجموعه ای از احکام شرعی است که از احتکاک نص با زندگی سیاسی بر خاسته است. (3) همین امر سرآغاز مسئله ای است که ما را در این مقاله به خود مشغول نموده است؛ فقه سیاسی با

کدام روش، و در قالب چه منظومه ای، به تولید این احکام پرداخت؟

اگر به اندیشه سیاسی مسلمین در عصر تدوین بنگریم، در خواهیم یافت که در دانش سیاسی نیز - به سان دیگر حوزه ها - فقه همان جایگاهی را دارد که فلسفه، و بنابراین فلسفه سیاسی، در یونان داشت. همچنان که فلسفه یونانی بر بنیاد ((منطق)) و شیوه تفکر منبعث از آن استوار است، فقه اسلامی نیز به لحاظ روش شناختی، بر دو علم؛ زبان شناسی (علم اللسان) عربی و بویژه ((اصول فقه)) وابسته است. و چنان که محمد عابد الجابری، بدرستی اشاره می کند، اصالت فقه [سیاسی] و در نتیجه ویژگی عقل آفریننده و تولید کننده آن، به این علم روش شناختی که در فرهنگهای پیش و پس از اسلام بی مانند است باز می گردد. (4) علم اصول فقه که بخشی از زبان شناسی عربی را نیز، ذیل عنوان ((بحث الفاظ)) شامل می شود، نخستین کوشش مسلمانان برای پدید آوردن قواعدی است که استنباط احکام زندگی از نصوص دینی و دیگر ادله را، تسهیل و امکان پذیر می کند، و با اندک تفاوتی، در مذاهب مختلف اسلامی کاربرد وسیع دارد.

هر دو مذهب شیعه و سنی، به رغم تفاوت در مبانی و برخی منابع استنباط، در تدوین اصول فقه سهم مهمی به عهده گرفتند و همه توان فکری خود را در توسعه این دانش بکار بستند، عصر غیبت کبری (329هـ.ق)، بویژه تا زمان شیخ طوسی (460هـ.ق). عصر تدوین و دوران تأسیس اصول فقه شیعی به همت شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ الطائفه است. (5) لیکن، اندیشمندان اهل سنت و در رأس آنها محمدبن ادریس شافعی (150-204هـ.ق)، سالها قبل از شیعیان به تدوین اصول فقه پرداختند. جابری در ارزیابی جایگاه شافعی در عقلانیت اسلامی دوره میانه می نویسد:

((بی آنکه بخواهیم از اهمیت مشارکت اصولیانی که پس از شافعی ظهور کردند در بارورسازی و نظام مند سازی این علم بکاهیم، باید بگوئیم که با این همه، قواعدی که صاحب ((رساله)) وضع کرد بنیاد و ساختار کلی این علم روش شناختی به شمار می رود. اهمیت ((قواعدی)) که شافعی وضع کرد در تکوین عقل عربی اسلامی کمتر از اهمیت ((قواعد روش)) دکارت در تکوین اندیشه فرانسوی و بطور کلی عقلانیت مدرن اروپایی نیست. بنابراین، باید از این ((قواعدی)) که بنیانگذار آن چیزی بود که می توان آن را ((عقلانیت عربی / اسلامی)) نامید آگاهی یافت و آن را شناخت.)) (6)

فقه و فقه سیاسی اهل سنت، علاوه بر کاوشهای روش شناختی شافعی که در اصول فقه او ارائه شد، نتیجه تأملات کلامی، معرفت شناختی ابوالحسن اشعری نیز می باشد که در مجموع، بنیاد دو گانه فقه سیاسی سنی در دوره میانه را شکل می دهند. اگر ((رساله)) شافعی هم نهاد تلاشهای اهل سنت در قلمرو فقه است، ((الابانه)) اشعری نیز چنین وظیفه ای را در عرصه عقیده به انجام رسانده است. بدینسان، عقلانیت سیاسی سنی از تلاقی دو وجهی روش شناسی شافعی و معرفت شناسی اشعری زاده و گسترده شده است. جابری در مقایسه فرآورده فکری این دو اندیشمند اهل سنت می نویسد:

((راست آن است که، کتاب ((الابانه عن اصول الدیانه)) ابی الحسن اشعری که به گفته ابن خلدون راه حل میانه ای را در کلام اسلامی پیش گرفت، از بنیاد و اساس، همان محتوای ((الرساله)) محمدبن ادریس شافعی را حکایت می کند و باز می نماید.... آری، هر چند که مضمون بیان این دو واحد نیست، و یکی از ((قواعد روش)) و دیگری از ((قواعد عقیده و معرفت)) سخن می گوید، اما این اختلاف نه تنها فارق بین آن دو مرد نیست، بلکه آنها را کنار هم می نهد: پس قواعد روش شناختی که شافعی تقریر کرده است، از درون معطوف به همان قواعد اعتقادی است که اشعری توضیح می دهد، و کاملاً بر عکس، قواعد اعتقادی که اشعری تقریر کرده، همان قواعدی است که از درون متوجه قواعد روش شناختی و مورد نظر شافعی است.)) (7)

روشن است که شیوه حاکم بر تفکر اشعری، همان الگوی شافعی در فهم نصوص دینی است. و بنابراین، ما در تحلیل گفتمانی از فقه سیاسی اهل سنت، تنها با روش واحدی مواجه هستیم که به دو وجه متفاوت بیان شده است. یعنی فهم نص قرآنی در درون دایره زبان شناسی عرب که عقل سیاسی از زمان صحابه تا دوره میانه در زمینه آن جریان داشته و، چنانکه خواهد آمد، از تاریخ به عرصه دانش ارتقا پیدا کرده است. فقه سیاسی، آنچنان که اندیشه شافعی نشان می دهد، تلاش در فهم نص دینی در گستره

درون زبانی است و باید در درون نص و به میانجی زبان راه حلها را جستجو کند. به این لحاظ که احکام نص لاجرم از الفاظ نص استنباط می شود، اصول فقه شافعی نیز از مقدمات زبان شناختی و بحث در الفاظ و انواع آنها و اقسام دلالت آنها آغاز می شود: قواعد و اصول شافعی به رغم اینکه در استنباط احکام، تنها بر نص قرآنی تکیه می کند، لیکن با توجه به لوازم روش شناختی و معرفت شناختی، منظومه ای از دانش و عقلانیت اسلامی را تأسیس می کند که عمدتاً ((منظومه ای غیر نصی و سلفی)) است. در سطور ذیل، به ارزیابی این منظومه فکری از دیدگاه شافعی و اشعری می پردازیم.

2. شافعی و روش شناسی فقه سیاسی

اشاره کردیم که فقه سیاسی اهل سنت، بعنوان يك دانش، فرآورده ای زبانی و فرهنگی است که با توجه به شرایط امکان ناشی از ساخت قدرت در دوره میانه، شکل گرفته، و به اعتبار خصلت ذاتی دانشها، توانایی تولید و باز تولید دارد. (8) فرآورده ای است که شکل گرفت، اما از همان لحظه زایش با بهره گیری از قوانین تولید دلالت، در تعبیر و باز سازی فرهنگ و زبان سیاسی نیز شرکت جست و توانست فرهنگ سیاسی ((معیار)) در جامعه اسلامی را تولید و تعیین نماید.

شافعی با تأسیس اصول فقه، بنیاد روش شناختی فقه و فقه سیاسی را با تمام ویژگیها و نتایج آن تدارک نمود. او که در جدال دو سویه بین معتزله و مرجئه از يك طرف، و نزاع قومی (شعوبی) عرب و فارس از سوی دیگر قرار داشت. نزاعی که سرانجام شکل دینی گرفته و حول تاویل نصوص دین تمرکز یافت. نظامی روش شناختی ارائه کرد که مهمترین و ((اصیل ترین)) تجربه فقهی. سیاسی اهل سنت، تاکنون، بر آن استوار بوده است. اصول فقه شافعی در تفسیر ((نص اسلامی))، و استخراج احکام سیاسی، اساساً بر زبان شناسی عرب استوار بود و سپس، در چهار اصل؛ کتاب، سنت، اجماع و قیاس تنظیم شده بود. ترتیب این اصول توسط شافعی بگونه ای است که دائماً اصل لاحق بر اصل سابق استوار است و در حالیکه ابزاری برای فهم اصل پیشین است، مشروعیت خود را به عنوان ((منبع تشریح)) از همان اصل ما قبل خود اکتساب می کند. بنابراین، کتاب خداوند بعنوان نص اولی و پایه است که با استناد به زبان شناسی عرب ((فهم و تفسیر)) می شود. اما الفاظ مجمل و غیر مصرح قرآن توسط ((سنت)) پیامبر (ص)، تفسیر می گردد. یعنی؛ سنت، نص دوم و مفسری است که حضورش برای فهم بخشهایی از قرآن ضروری است و در عین حال، مشروعیت خود را از قرآن می گیرد. شافعی با چنین استدلالی سنت را همپایه قرآن قرار می دهد و برای تقویت سند و دلالت سنت، به تأسیس اجماع می پردازد. اجماع در نظر شافعی، ضمن آنکه جزء مقوم و ضروری سنت است، مشروعیت خود را از سنت می گیرد. سرانجام، قیاس / اجتهاد، آخرین ابزار شافعی برای استنباط احکام سیاسی از نص مرکب از اصول سه گانه سابق است. این منظومه روش شناختی به گونه ای ((ساخته)) شده است که لاجرم، سبب تحویل ((غیر نص)) به مجال ((نص)) می شود. (9) و ((عمل تاریخی)) صحابه را، همپای نص قرآن ارتقا داده و به منبع استنباط احکام بدل می کند. چنین نتیجه ای اگر در احکام فردی اسلامی نیز اشکال نمی داشت، در دایره فقه سیاسی معضلات مهمی ایجاد کرد که در همین مقاله اشاره خواهد شد. به هر حال، کالبدشناسی اصول فقه شافعی چگونگی تحویل ((غیر نص)) یا عمل تاریخی صحابه، به ((نص)) را در فقه سیاسی دوره میانه نشان می دهد.

عناصر منظومه شافعی

شافعی چنانکه گذشت، نخستین مؤسس عقلانیت فقهی، و بنابراین، فقه سیاسی در تمدن اسلامی است که با عنوان ((اندیشه وسطیه)) در جهان سنی شناخته شده است. قبل از او، تأملات در استنباط احکام، در دو شیوه متوازی و افراطی جریان داشت؛ یکی افراط در عقل گرایی و قول به ((ی))، و دیگری افراط در تحقیقات نقلی و تصلب بر ((حدیث)). همین دو گانگی سراسر ن دوم و آغاز قرن سوم هجری را به عرصه منازعات تعصبآمیز اصحاب را، ی و حدیث بدل کرده بود. راه حل شافعی به این

مشکل، که نتایج فکری - سیاسی گسترده ای هم داشت، ابداع روش شناسی ویژه ای است که بتواند جامع بین را ی و حدیث، و ((عقل)) و ((نص)) باشد. وهمچنان بین وحی اسلامی و زندگی [سیاسی] متغیر پیوند نماید. (10)

روش شافعی به رغم آنکه ((راه وسط)) نام گرفت، اما منظومه ای آفرید که در دستگاه فقه - فکری آن، هر چند عقل و وحی، هر دو، حضور داشتند اما را ی تابع نص، و امری در چه دوم بود. شافعی نه تنها عقل را در دایره نص محصور نمود، بلکه با تقلیل کار کرد آن به قیاس شرعی، استنباط احکام سیاست را صرفا به ((نص))، بعنوان یگانه منبع احکام شرع محدود کرد. این روش شناسی که با حذف استقلال عقل، نص را بر تمام زندگی سیاسی، در همه دورانها، زمانها و مکانها، فرا گسترده بود، نتایج دو گانه ای داشت؛ نخست آنکه با تغییر وضعیت احکام سیاسی از ((عدم مغایرت با شرع)) به گزاره ایجابی ((لزوم موافقت با نص و شرع))، تأکید نمود که جزئیات زندگی سیاسی می بایست منطبق با حکم شریعت باشد. بدین سان، شافعی هیچ حوزه ((مسکوت عنه)) و خارج از دایره نص برای انسان مسلمان باقی نگذاشت. (11) ثانیاً، شافعی برای استخراج این همه احکام ایجابی، منابعی را شناسایی و ارزیابی نمود که نخستین آنها قرآن است. به نظر شافعی، حجیت تمام احکام و رفتارهای سیاسی، سرانجام به نص قرآن بر می گردد، اما فهم قرآن نیز، بنا گزیر، به منابع دیگری نیازمند است که شافعی به تفصیل به ارزیابی آنها پرداخته است.

1. قرآن

شافعی به سان همه مسلمانان ((نص قرآن)) را در صدر شیوه های تعقل سیاسی قرار می دهد، اما برای آشکار ساختن معنا و احکام آن در زندگی سیاسی، روش شناسی ویژه خود را پدید مآورد. نخستین گام او در پژوهش از نص قرآن کشف دلالت زبانی آن در قلمرو زبان عربی است و چنین می اندیشد که معنای ((نص)) منحصر در حوزه ساختارهای نحوی زبان عرب نهفته است. به نظر شافعی، ((هویت)) نص قرآنی بگونه ای است که بین لفظ و معنی تلازم دارد، و به این لحاظ که معنای نص در جامه الفاظ عربی پیچیده است، تفکیک معنای آن از زبانشناسی عرب، و خصوصا روایت قریش ناممکن می نماید. (12) شافعی، بدین ترتیب، سازو کار هر گونه اشراف نص بر مشکلات سیاسی در گذشته، حال و آینده جامعه اسلامی را بر عربی بودن قرآن و قواعد زبان شناختی آن استوار می کند و می نویسد:

((من با شرح این مطلب آغاز کردم که قرآن به زبان عربی، و نه غیر آن، نازل شده است: زیرا هیچ کس نمی تواند با جهل به زبان عرب و کثرت وجوه، و جمیع معانی و ویژگیهای این زبان، به علم مکنون در کتاب خدا آگاه بوده و همه معانی آن را آشکار سازد. و کسی که آشنا به این زبان باشد از بسیاری اشتباهها که ممکن است بر غیر آشنا به زبان عربی رخ دهد، مصون می ماند.)) (13)

شافعی، بین ((شامل بودن)) کتاب خداوند بر حقایق و احکام زندگی و گستره زبان عربی، رابطه و تلازم برقرار می کند، و چنانکه ابوزید اشاره می کند، تفسیر قرآن را چنان شاق می داند که جز بر انسان عربی در حد ناممکن می نماید. (14) قریشی بودن در فهم معنای وحی. که خود به زبان قریش نازل شده. چنان مهم است که شافعی فهم قریش از نص را بهترین فهم و بنابراین سیادت قریش را لازمه دین درست می داند. شافعی دریاب سیاست قاعده ای دارد که؛ ((لاسیاسه الاما وافق الشرع)). (15) یعنی در جامعه اسلامی هیچ سیاستی نیست جز اینکه موافق شریعت باشد. و چون فهم قریش بهترین فهم از شریعت است، لاجرم قریشی بودن حاکم، تنها و مهمترین شرط و لازمه خلافت خواهد بود، هر چند که این شرط با غلبه و شمشیر تحقق یابد. عبدالحسین علی احمد در اشاره به این مطلب می نویسد:

((اما خلافت در نظر شافعی منحصر در قریش است. هر چند که قریشی با زور و شمشیر غلبه نماید. به نظر شافعی، هر قریشی که با شمشیر بر مسند خلافت نشیند و مردم بر او اجتماع نمایند، او خلیفه مشروع است و... هر گونه مخالفت با وی از مصادیق بدعت خواهد بود.)) (16)

شافعی در مدرسه فقهی خود قواعد زبان شناسی عربی را، مرادف منطق یونانی، و مبنای دانش فقهی - سیاسی دوره میانه قرار می دهد. این موضع روش شناختی دقیقا به این معنی است که با وجود قواعد زبانی عرب، دانش سیاسی مسلمانان نیازی به منطق و تفکر عقلی استوار بر آن ندارد. ابو سعید سیرافی در توضیح مطلب اضافه می کند که: ((نحو همان منطق است که از زبان عربی بر خاسته است و منطق نیز همان نحو است که با لغت یونانی مفهوم شده است)). (17) چنین دیدگاهی که فضای بسیار گسترده ای بر مبادی لغوی و ساختار نحوی زبان عربی باز می کند، لاجرم حضور منطق و مبادی عقلی در منظومه شافعی را محدود می نماید و روش شناسی او را صبغه سلفی و گذشته نگر می بخشد. زیرا، ابتدای دانش سیاسی صرفا بر ((نص))، و از این چشم انداز که نص در درجه اول بر الفاظ و دلالت‌های آن در گستره فرهنگی و زبانی قریش و حجاز ((بنا)) شده است، به ضرورت، ((نص وحی)) را با دو ویژگی اساسی زبان ملازم می کند؛ یکی ((محدود بودن)) و دیگری ((اقلیمی و قومی بودن)). منظور از ((محدود بودن)) زبان، قابلیت شمارش و پایان پذیری الفاظ و دلالت‌های آن است. و ((اقلیمی)) بودن از آن رو است که با توجه به رابطه زبان و تفکر، و اینکه هر قومی به همان سان که سخن می گوید، اندیشه می کند، همواره فکر را به نشان جغرافیا و تاریخ زادگاه آن مهور و معطوف می کند. بدین ترتیب، تلاش در آشکار سازی معنای ((نص)) در قلمرو زبان عربی، از توانایی وحی در مواجهه با دیگر زبان ها و زمان ها در زندگی سیاسی فرو کاسته یا بکلی آنرا متوقف می کند. و نیز، نص را در دایره تعبیری حاکم بر زبان و فرهنگ حجاز محصور می نماید. زیرا قوانین نحو و معانی الفاظ عرب به منزله ((نظامی)) زبانی هستند که بالذات در آگاهی جمعی عرب، خصوصا حجاز و قریش، وجود دارد و دیگر مردمان چون قادر به کسب این ((ملکه)) نیستند، در بهترین حالت ((مستعرب)) بوده و از درك حاق معانی نص ناتوان خواهند بود. (18) به هر حال شافعی با چنین اندیشه ای است که بحث روش شناختی خود در ((رساله)) را از عربی بودن قرآن شروع می کند و بین عربی بودن نص و عرب گرایی سیاسی دوره میانه نسبتی وثیق قائل می شود.

خلاصه استدلال شافعی این است که؛ اولاً، دانش سیاسی مسلمانان مبتنی بر ((نص وحی)) است؛ و ثانیاً، عربی بودن جزء جوهری در بنیاد نص می باشد، لیکن نه هر لهجه عربی، بلکه لهجه حجاز و قریش که لهجه فصیح شناخته شده است. (19) شافعی با این استدلال ناگزیر است که تمام احکام سیاسی را از نص قرآن بدست آورد. وی در مراجعه به نص، نخستین چیزی که ملاحظه می کند تقسیم نازل شده ها به دو قسم است؛ نخست آنچه که حکم صریح و معین دارد؛ و دوم، آن بخشی از قرآن که حکم صریح و معین ندارد. از همین جا مشکل شافعی شروع می شود. وی که هر گز نمی اندیشد قرآن حکمی از احکام سیاسی را بعنوان بخشی از زندگی انسان، مسکوت بگذارد، لاجرم نتیجه می گیرد که بسیاری از احکام سیاسی در همان بخش غیر مصرح قرآن مکنون است. اما شافعی چگونه می توانست این بخش از قرآن را به سخن آورده و معانی و احکام پنهان آن را کشف نماید؟ وی برای حل مشکل دو مسیر متفاوت و مکمل را طی می کند؛ یکی اجتهاد زبان شناختی در کشف دلالت الفاظ قرآن و، به این ترتیب، پژوهش گسترده در ادبیات عرب؛ و دوم، طرح این پرسش که آیا قرآن، مرجع دیگری را بعنوان مرجع مفسر برای بخش غیر مصرح خود معرفی کرده است یا نه؟ پاسخ شافعی البته مثبت است. او از خود قرآن، لزوم مراجعه به سنت پیامبر (ص) برای تفسیر و تاویل بخشهای غیر مصرح و مورد مناقشه را، به مثابه یکی از احکام صریح قرآن بدست ما آورد. در آیه 59 سوره نسا آمده است:

((یا ایها الذین آمنوا، اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تومنون بالله و الیوم الاخر ذلك خیر و احسن تاویلا))

((ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا، پیامبر و اولی الامر از خودتان اطاعت کنید و هر گاه در چیزی منازعه کردید به خدا و پیامبر ارجاع دهید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این بهترین و نیکوترین تاویل است.))

شافعی راه حل روش شناختی خود را پیدا کرده است. برای او اطاعت از حاکم سیاسی مسلمانان (اولی الامر) واجب است، اما

کیفیت این حاکم و ساز و کار و شرایط استقرار و عمل حاکم، از جمله بخشهای غیر مصرح قرآن است که برای آشکار ساختن آنها می بایست به رسول خدا(ص) و طبعاً ((سنت)) پیامبر مراجعه کند. شافعی در جمع بندی دیدگاه خود درباره قرآن می نویسد: ((مجموع آنچه خداوند برای خلق خود در کتابش آشکار نموده... به چند وجه است؛ بخشی عبارت از آن چیزی است که به نص و تصریح بیان فرموده، مثل بیشتر واجبات از قبیل نماز و زکوه و حج و روزه و... و قسمتی که در آن حکم صریحی نیامده، به سنت رسول الله(ص) ارجاع داده شده و در کتاب خود [قرآن] اطاعت از سول(ص) را واجب کرده، و حکم رسول را منتهی به حکم خود نموده است.... و سرانجام قسمت سوم را به اجتهاد خلق واگذار کرده و آموزش و کسب اجتهاد بمنظور فهم این بخش از قرآن را به انسانها واجب کرده است.)) (20)

اما اجتهاد، چنانکه خواهد آمد مطلق را بر اساس ضوابط عمومی عقل برای استنباط احکام شرع نیست، بلکه نوعی قیاس شرعی غیر منطقی است که با ارجاع مسائلی که حکم آنها در نص تصریح نشده، به موارد مصرح قرآن، موجب مقایسه و سرایت حکم مسئله مصرح به غیر مصرح می شود. اما اکنون، اگر موقتا از روش قیاس شافعی که نوعی تعقل تنگ مایه در آن نهفته است، صرف نظر کنیم، بخش عمده اجتهاد مورد نظر شافعی به تمرین و تخصص در قواعد زبان عربی اختصاص دارد که اجتهاد و کسب ملکه آن برای غیر عرب، بنابر مبنای شافعی، در حد غیر ممکن است. بدین سان، آشکار سازی دلالت های غیر مصرح قرآن، و تفسیر و تاویل آنها نیازمند یکی از این دو چیز است؛ یا ((سنت)) و یا ((زبان عربی)). و قلمرو نص مصرح و مبین تنها به حوزه ای از آیات قرآنی محدود می شود که بنا به تفاهم عرفی، معنای آن بر احدی پوشیده نیست. (21) نمودار زیر نسبت این دو مرجع تفسیر کننده با نص (متن) قرآن را نشان می دهد: (22)

2. سنت

قطع نظر از زبان شناسی عربی که علم پایه در استنباط احکام سیاسی است، سنت دومین منبع پس از قرآن است که از يك سو مشروعیت خود را از قرآن می گیرد و از طرف دیگر، مهمترین مفسر بخشهای غیر مصرح و مجمل قرآن است. شافعی، چنانکه گذشت، با استناد به قرآن، وجوب اطاعت از سنت پیامبر(ص) را مورد تأکید قرار می دهد و آنگاه در تقسیم محتوای سنت می نویسد:

((...کسی از اهل دانش را سراغ ندارم که در تقسیم سنت پیامبر(ص) به وجوه سه گانه ذیل مخالفت نماید؛ نخست آنکه در قرآن نص آشکار نازل شده و رسول خدا(ص) نیز مثل همان نص کتاب را بیان کرده است. دوم آنکه در قرآن بخشهایی بصورت اجمال وارد شده و سنت پیامبر(ص) به تبیین معنای مراد آنها پرداخته است. این دو وجه هر گز مورد اختلاف اندیشمندان مسلمان نیست.

اما وجه سوم؛ آن دسته از سنن پیامبر(ص) که ناظر به هیچ نص آشکار و یا مجمل در کتاب خدا نیست [و این همان بخش از سنت است که در امکان و حجیت آن بعنوان منبع احکام بین اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد]: گروهی معتقدند که حق خدا دادی پیامبر است که در موارد غیر منصوص در قرآن به وضع سنت پردازد. گروه دیگر چنین می اندیشند که پیامبر(ص) جز در مواردی که اصل آن در کتاب آمده است [یعنی وجه دوم] و رسول خدا مکلف به تبیین آنها است. نمی تواند سنتی را وضع نماید.... و سرانجام گروهی عقیده دارند که تمام سنت پیامبر(ص) حتی وجه سوم - نوعی الهام ربانی است که بر قلب او القا شده و در بیان و رفتارش تجلی نموده است و سنت او همان حکمت مورد اشاره در قرآن است که به قلب پیامبر(ص) القا شده است.)) (23)

شافعی خود به دیدگاه اخیر و گروه سوم تعلق دارد. و در مخالفت با دیدگاه دوم که با تکیه بر ((بشر بودن)) پیامبر(ص) به نوعی بر تفکیک بین نقش و آثار الهی و بشری او تأکید دارد، (24) تمام سنت پیامبر(ص) را چونان حکمتی می داند که خود گونه ای

وحی است و بصورت الهام بر قلب پیامبر (ص) القا شده است. وی در رد کسانی که وحی بودن سنت را انکار می کنند، افزود: ((رسول خدا (ص) هیچ چیزی را جز به وحی واجب نکرد. هر چه گفت از وحی گفت و با تکیه بر وحی به وضع سنت پرداخت)). (25)

اما سنت در صورتی می توانست کار ویژه خود را بعنوان مفسر قرآن یا منبع مستقل دانش سیاسی انجام دهد که از سوی مرجع ثالث حمایت و تقویت شود. به عبارت دیگر، سنت که مفسر قرآن و بعضا منبع مستقل است برای رمزگشایی و آشکار ساختن معنای خود، نیازمند منبع سوم است که اولاً سند روایتها و حدیث ها را ((توثیق)) و قابل اعتماد نماید و سنت را به پایه کتاب بر کشد؛ و ثانیاً، احکام غیر مصرح و اختلافی سنت را تفسیر و تأویل نماید. شافعی در روش شناسی خود، ((اجماع)) را به همین منظور تاسیس می کند و کوشش می کند ضمن استدلال به مشروعیت آن از قرآن و سنت، اجماع را برای تفسیر آنها استخدام نماید.

مطابق روش شناسی شافعی، اطاعت از حاکم (اولی الامر)، چنانکه قرآن اشاره دارد، واجب است اما تفصیل شرایط حاکم و کیفیت استقرار آن در این مقام، هر گز در قرآن نیامده است. در سنت پیامبر (ص) نیز توضیح چندانی درباره امامت و رهبری سیاسی. بنا به اعتقاد اهل سنت، وجود ندارد. فقط يك حدیث، و آن هم درباره نسب قریشی حاکمان در جامعه اسلامی، از حضرت رسول (ص) نقل شده که فرموده است: ((لائمه من قریش)). به نظر شافعی، حدیث فوق که تمام تفسیر سنت از اولی الامر و ساحت سیاست است، با تقسیم امت اسلامی به اقلیت قریش و اکثریت غیر قریش، امامت را به قریش اختصاص می دهد و بنابراین تفصیل مهمی در باب عموم اولی الامر است. لیکن به این لحاظ که در ذیل عنوان ((قریش)) جماعت زیادی گرد آمده اند که با چنین صفتی شناخته می شوند، لاجرم برای تفصیل در قریش و تمیز حاکمان و غیر حاکمان از قریش، نیاز به خصوصیات و ساز و کارهای دیگری است که در سنت حضرت رسول (ص). بنا بر مبنای اهل سنت. سخنی درباره آنها وجود ندارد. (26) در روش شناسی شافعی، تفصیل این اجمال و کشف ساز و کارهای استقرار فردی از قریش در قدرت سیاسی، به سومین منبع این منظومه فکری، یعنی اجماع موکول شده است و بدین ترتیب، بیشتر منابع دانش سیاسی در اهل سنت، نه بر کتاب و سنت، بلکه بر اجماع صدر اسلام محدود گردیده است. در سطور ذیل با ارزیابی این نکته در دستگاه روش شناختی شافعی، به آثار و نتایج آن در فقه سیاسی دوره میانه می پردازیم.

3. جایگاه اجماع در فقه سیاسی

اجماع در روش شناسی شافعی، به رغم ابهامی که دارد، مهمترین منبع دانش سیاسی تلقی شده است. فقه سیاسی اهل سنت، چنانکه گذشت، دانشی مبتنی بر نص است. اما نص قرآن، و نیز سنت پیامبر (ص) که مفسر کتاب است، کمتر سخن صریح در باب سیاست دارند. روش شناسی شافعی، برای تفصیل این اجمال، و به سخن در آوردن و آشکار کردن ناگفته های آنها، به اجماع، بویژه در عصر صحابه پناه می برد. شافعی با استناد به آیه 115 سوره نسا (و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المومنین، نوله ما تولى و نصله جهنم و سايت مصیرا) به حجیت و مشروعیت اصل اجماع - بخصوص اجماع مسلمانان اوایل. در سیاست شرعی حکم می کند، و آن را بر اجتهاد و تعقل مسلمانان در دیگر زمانها، تقدم و اولویت می دهد. (27) عبدالسلام محمد الشریف در تحلیل رای شافعی در این باره می نویسد:

((اجماع از منابع اصلی... و معتبر در اجتهاد فقهی است و بنابراین... هر گاه در واقعه خاصی [از جمله سیاست] حکمی اجماعی بویژه در عصر صحابه یافت شود، همان حکم با محل اجماع که مورد عنایت و مبتلا به آنان هم بوده تطبیق داده می شود. و چنانکه شافعی می گوید، اجماع صحابه ناشی از قیاس یا اجتهاد [عقلی] آنان نبود زیرا آنان هر گاه اجتهاد می کردند، هر گز به اتفاق نظر و عمل نمی رسیدند.

بدین سان، هر جا که حکمی از اجماع [صحابه] در هر موردی وجود دارد، هر گز مجالی برای اجتهاد نخواهد بود. اجماع سبیل مومنان است.)) (28)

فقره فوق، تمام اندیشه شافعی در مرجعیت اجماع صحابه در سیاست شرعی دوره میانه را نشان می دهد. وی چنانکه نقل شده، را ((ی صحابه را بهتر از را ی ما برای ما می داند. صحابه در علم و اجتهاد و تقوی و عقل برتر از ما هستند و... دیدگاههایشان برای ما شایسته تر و از را ی ما نسبت به ما سزاوارتر است.)) (29) به نظر شافعی را ی و رفتار اجماعی صحابه، نه از راه تعقل مستقل در مصالح عامه که خود منشأ اختلاف است، بلکه از فهم آنان از قرآن و سنت، و نیز شناخت بی واسطه از حضرت رسول (ص)، ناشی شده است. بنابراین، اجماع که مفسر اصول و کلیات کتاب و سنت در دانش سیاسی است، قلمرو فراخی از رفتار صحابه در دولت مدینه و اندکی پس از آن (40 هـ.ق) را شامل می شود که تماماً برای مسلمانان متأخر حجیت شرعی دارند. اجماع صحابه، نه بر اجتهاد عقلی، بلکه بر اساس نص استوار است؛ بعضی از این اجماعات مفسر نصوصی هستند که لفظ و منطوق آن نیز به ما رسیده است، و برخی دیگر مفسر نصوص مسکوت هستند که منطوق آنها از ما غایب است ولی محتوی و مضمون آنها برای صحابه مسلم و حاضر بوده است. و صحابه بدون آنکه نیازی به انتقال این مستندات به متأخرین باشد، بر مبنای آنها عمل نموده اند. (30)

روش شناسی شافعی، با مقدمات فوق، عمل صحابه را از موقعیت اجتماعی. تاریخی آن جدا نموده و با لغو تاریخت فهم صحابه، اجماع صحابه را به نص دین که معنی و دلالت ثابت و فرا تاریخی دارد تحویل نمود. اجماع صحابه نیز نه تنها همپایه سنت گردید، بلکه عین آن تلقی شد. با این تفاوت که سنت پیامبر (ص) احادیث و روایاتی است که از خود پیامبر (ص) نقل شده است، ولی اجماع صحابه حکایت غیر مسموع و مسکوت مانده همان سنت است که در گفتار و کردار صحابه آشکار شده است. و به این لحاظ که اجماع مشروعیت مستقل دارد، مسکوت ماندن و نقل نشدن سند عمل صحابه هرگز از حجیت آن برای متأخرین نمی کاهد. (31)

شافعی از یکسوی، اجماع را در دل سنت قرار می دهد و طبعاً مفهوم سنت را تا عرفها و عادات و تقلیدهای سیاسی صحابه از فرهنگ سیاسی ایران و روم گسترش می بخشد و از طرف دیگر، با حذف تاریخت عمل صحابه، ابعاد زمانی و اقلیمی اجماع را تباه می سازد. عمل صحابه و نظم سیاسی مبتنی بر روابط قدرت در مدینه را که خود محصول سلطه قریش و احتجاج ها و منافع متعارض بود، الگوی زندگی سیاسی آیندگان قرار می دهد. جوهر اجماع که شافعی تأسیس می کند، فاعلیت تاریخ یا ((گذشته)) در فقه سیاسی است و موجب مرجعیت الزامی نسلی بر دیگر نسل ها است که مرجعیت صحابه را بر دیگر مسلمانان، در زمانها و مکانهای مختلف تحمیل می کند. در این روش شناسی، مادام که حکمی از صحابه در زندگی سیاسی وجود دارد، هرگز نمی توان به اجتهاد و تأویل مستقل اقدام نمود. چون صحابه اجماع های زیادی در امور سیاسی، از شیوه های تعیین خلیفه تا نظام مالی و اداری جامعه داشته اند، فقه سیاسی دوره میانه لاجرم باید تمام توصیه ها و راحلهای مسائل خود را از درون همین اجماع ها جستجو کند و با وجود آنها مجالی برای قیاس و اجتهاد نخواهد بود. (32)

4. قیاس / اجتهاد

شافعی اجتهاد را عمدتاً مساوی و منحصر در قیاس می داند؛ یعنی الحاق احکام تصریح نشده در منابع سه گانه (قرآن، سنت و اجماع) به احکام صریح و آشکاری که شبیه یا نزدیک به علت آنها هستند. بدین ترتیب، هر چند قیاس چهارمین منبع سیاست شرعی در نظر شافعی است، اما با سه منبع پیشین تفاوت جوهری دارد. در حالیکه سه منبع فوق، قلمرو احکام واقعی (ظاهری و باطنی) بوده و اثبات کننده احکام سیاسی هستند، قیاس منحصر در اکتشاف احکامی است که گر چه پنهان و مستورند، اما بالفعل در نصوص سه گانه وجود دارند. قیاس ناظر به احکام ظاهری و خطاپذیر است که شافعی آن را ((حکم بدون احاطه)) می نامد،

و در مقابل، احکام ناشی از سه منبع پیشین را ((حکم با احاطه)) معرفی می کند. (33)

قیاس در اندیشه شافعی، هر چند پایه اجتهاد اهل سنت در احکام معقول و غیر عبادی است، اما به لحاظ ویژگیهایی که دارد، دامنه عقل و آزادی را بسیار محدود می کند. اجتهاد قیاسی، به این لحاظ که دائماً بر اصول ثابت شریعت؛ یعنی کتاب، سنت و اجماع استناد می کند، وظیفه عقل را صرفاً در افزودن بر شماره افعال حرام و ممنوع در قلمرو سیاست محصور می کند و در مقابل مسائل جدید ناشی از زمان و مکان موضع می گیرد. قیاس شافعی هر گز نمی تواند عقل عملی را وارد زندگی سیاسی بکند و طبعاً نظام سیاسی را به تناسب تحولات تاریخی باز سازی نماید. بر عکس، محدود کردن عقل به تطبیق و تنفیذ احکام مصرح سیاسی در دیگر مواردی که فاقد احکامی از قرآن، سنت و اجماع است، از مهمترین کار و یژه های قیاس در روش شناسی شافعی است که گذشته گرایی و تصلب موجود در این منظومه را بیشتر تقویت می کند. شافعی در يك جمع بندی از روش شناسی ابتکاری خود و نیز دانش منبعث از آن می نویسد؛

((دانش] و بنابراین دانش سیاسی] از دو وجه حاصل می شود؛ اتباع و استنباط. اتباع عبارتست از تبعیت از کتاب[قرآن]، و اگر حکمی در آن یافت نشود، سپس سنت پیامبر(ص)، و اگر در سنت نیز حکمی پیدا نشود، پس قول عامه از گذشتگان] اجماع صحابه] که احدی مخالف آن نمی شناسیم. پس اگر چیزی در منابع سه گانه فوق نبود با قیاس بر اساس کتاب خدا، و سپس قیاس بر سنت رسول(ص) و سرانجام با قیاس بر قول عامه سلف[صحابه] که هیچ کس مخالف آن نیست، به تولید دانش می پردازیم. هیچ سخنی جز از طریق قیاس روا و مجاز نیست، و هر گاه کسانی که توانایی کاربرد قیاس را دارند، دچار اختلاف نظر شوند، لازم است که هر کسی بنا به اجتهاد و رای خود عمل کند و نمی تواند از اجتهاد دیگران که مخالف اجتهاد خود او است، تبعیت نماید. ((34))

فقره فوق، و دیگر مطالبی که از شافعی آوردیم، ماهیت دانش سیاسی بر خاسته از روش شناسی او را نشان می دهد. شافعی برای تولید دانش سیاسی، مراحل هفتگانه و هرمی شکلی را ترسیم می کند که به ترتیب اعتبار، از کتاب خداوند شروع شده و به ضعیف ترین آنها را می و استنباط، ختم می شود. این مراحل هفتگانه عبارتند از:

به نظر شافعی، هر فقیه و دانشمندی که صلاحیت صدور حکم و فتوا در سیاست دارد، ناگزیر است که در پژوهش خود از خلال این مراحل هفتگانه عبور نماید. در غیر این صورت، حکم و فتوای او حجیت شرعی نخواهد داشت. (35) طبیعی است که در این روش شناسی، عقل معطوف به زمان و مکان اهمیت اندکی دارد، و با توجه به محدودیتهایی که در سطور گذشته، درباره حضور قرآن و سنت در دانش سیاسی، اشاره کردیم، فقه سیاسی اهل سنت عمدتاً زیر سلطه حیات صحابه قرار می گیرد. به عبارت دیگر، روش شناسی شافعی با توجه به الزامات ساختاری آن، زندگی سیاسی صحابه را از محدودیتهای تاریخی و هرمنوتیکی آن جدا نموده و به الگوی اصلی دانش و زندگی سیاسی مسلمانان در همه تاریخ مبدل نموده است. منظومه روش شناختی شافعی، مفروضات مهمی دارد: عقل را تماماً خاضع و مطیع شرع، و بویژه ((اجماع صحابه)) در دانش سیاسی می کند. و آنگاه که به نظریه قیاس تمسک می کند، از بنیاد نسبت به وجه تاریخی زندگی سیاسی دچار غفلت می شود.

قیاس شافعی چهار مقدمه اساسی دارد: 1- فرض يك علت یا معنای معقول در احکام سیاسی که عنصری ثابت، غیر تاریخی و تغییرناپذیر در انسان و سیاست است. 2- تاسیس يك حالت و مصداق ((اصلی)) که در اینجا همان ((زندگی و تصمیمات سیاسی صحابه)) است. 3- تاسیس يك حالت یا مصداق ((فرعی)) که در نظام شافعی ناظر به ((زندگی سیاسی دیگر مسلمانان] غیر صحابه] در دیگر زمانها و مکانها)) است. 4 تطبیق و سرایت احکام و الگوی زندگی سیاسی اصل بر فرع، و الزام بقیه مسلمانان بر تبعیت و اطاعت از جزئیات نظام سیاسی صحابه بعنوان حکم شرعی، که هر گونه سرپیچی از آن مستلزم عصیان شارع و حرام تلقی شده است. این گونه سلوک فقهی برای داوری درباره احکام سیاسی که به صراحت از آنها در قرآن و سنت ذکری به میان

نیامده، نتایج مهمی در فقه سیاسی اهل سنت ایجاد نموده است. اما قبل از پرداختن به این نتایج، طرح يك پرسش از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت اساسی دارد؛ منظومه شافعی که منتهی به فقه سیاسی گذشته گرا شده است، چه توجیه معرفت شناختی دارد؟ شافعی به چه دلیل بر ((تقدم شرع بر عقل)) حکم نموده است؟ و چرا باید تجربه سیاسی صحابه را بر تمام مسلمانان و در تمام تاریخ جاری و ساری نمود؟ تفسیر معرفت شناختی این پرسش را از خلال اندیشه های ابوالحسن اشعری جستجو می کنیم.

3. اشعری؛ مبانی کلامی دانش سیاسی

با توجه به آنچه گذشت، می توان این نکته را درک نمود که چرا نظریه پردازی برای ((سیاست)) در میان اهل سنت جز با شافعی، و بر مبنای روش شناسی او، آغاز نشده بود. زیرا شافعی، واضع اصول فقه، و بلکه ((قواعد روش)) برای اندیشه سنی، اصول تفکر را در چهار چیز منحصر نمود؛ کتاب، سنت، اجماع و قیاس. در قلمرو سیاست، که فاقد هرگونه نص صریح از کتاب و سنت است، اجماع و قیاس دو اصل اساسی تلقی می شوند که ستون نظریه اهل سنت در خلافت را تشکیل می دهند. بنابراین، گذشته سیاسی اعتبار قانونی پیدا می کند، و توجیه رویدادهای کنونی نیازمند استمداد از تاویل تجارب گذشته می گردد و فرایند باز سازی گذشته ضرورتی حیاتی می شود. متکلمان و فقیهان اهل سنت، این بار، برای اثبات مشروعیت تاریخی خلافت، نه به رویدادهای تاریخی به شیوه تاریخ نگاران ابن قتیبه در ((الامامه و السیاسة))، (36) بلکه به ((اجماع)) توسل نمودند؛ اجماع صحابه بر پذیرش ابوبکر، ((اجماع)) بر استخلاف و جانشینی عمر توسط او؛ همچنانکه توانستند قضایای خلافت را با مسائل شریعت، و در نتیجه، اکنون را با گذشته ((قیاس)) کنند. و بدین سان، ((اجتهاد)) که شافعی آن را عمدتا برابر و مرادف قیاس قرار داد، کلید گشایش درهای فرو بسته در سیاست گردید و از این میان رفتار صحابه و مواضع سیاسی آنها در موقعیت ((اصل)) آرمانی قرار گرفت که تقلید از آن الزام شرعی یافت. ابوالحسن اشعری، در استحکام مبانی کلامی این منظومه، نقشی سرشار از معنا و دلالت داشت. (37)

ابوالحسن اشعری (260-324ه.ق.) نخستین و مهمترین متکلم سنی است که گفتمان اهل سنت درباره سیاست و امامت را تکمیل نموده است. آراء اشعری برای موضوع ما اهمیت ویژه ای دارد؛ نه تنها به این خاطر که اساس و بنیادی است که نظریه سیاسی اهل سنت بر پایه آراء او استوار است، بلکه همچنین به این دلیل که اشعری وظیفه کلام سیاسی را در قانون گذاری و تشریح بر اساس گذشته منحصر ساخت؛ چیزی که دانش سیاسی اهل سنت را زندانی این توجیه گذشته گرایانه نگه می دارد و ماندگار می کند، بگونه ای که مردم برای حل مشکلات روزمره زندگی سیاسی خود، همواره چالشهای گذشته را زنده می کنند و در آن وارد می شوند.

اشعری کوشید با پشتیبانی کلامی از دستاوردهایی که از اصول چهار گانه شافعی در سیاست امکان پذیر شده است، مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات کند. او تنها به کتاب و سنت بسنده نمی کند، بلکه می خواهد همه اصول اربعه را بسیج کند تا برصحت ((سیاست گذشته)) و اصالت و مشروعیت آن گواهی دهد. بدین ترتیب، صاحب ((الابانه)) آن چه که صاحب ((الرساله)) نیاورده بود، تکمیل کرد. وی بنیادهای نظریه اهل سنت را در دانش سیاسی استوار ساخت و مواضع سیاسی پیشین آنان را با تکیه بر ((اصول)) شافعی نظریه مند نمود و کلام سیاسی را تشریح بر مبنای گذشته و قانونمندی آن معنی کرد. (38) اشعری همه این طرح عظیم را در قالب چهار مرحله استدلال کرد و به انجام رسانید که در سطور ذیل به اجمال اشاره می کنیم:

1. تقدم نقل بر عقل

ترجیح نقل بر عقل و اولویت نص نازل شده اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه، مهمترین اصل معرفت شناختی اشعری است که بر تمام کتاب ((الابانه عن اصول الدیانه)) سایه انداخته است. (39) وی که متأثر از محمد بن عبدالوهاب جبائی بود و سالها

مشرّب اعتزالی داشت، در سن چهل سالگی و بدنبال يك تحرك فكري، به عقاید سلفی گرایش پیدا کرد. اینکه اشعری مطلقاً پیرو مذهب اهل حدیث شد یا بین اهل سنت و معتزله به نوعی جمع نموده و به تعبیر ابن خلدون راه میانه را برگزید، پرسشی است که همواره در داوری نسبت به اشعری طرح شده است. (40) اما آنچه از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت دارد، تلاش اشعری در شکستن شوکت عقل گرایی در زندگی سیاسی از طریق باز سازی و تأکید بر اصول سلفی است که بر تقدم نص - قرآن، سنت و اجماع بر هر نوع روش شناسی منکی بر عقل انسانی استوار است. (41)

اشعری دانش سیاسی را نه بر پایه استدلال عقلی، بلکه بر مبنای ((اتباع)) از نصوص دینی قرار می دهد که از مواجهه مستقیم و بدون هر گونه پیش زمینه فکری به آن نصوص حاصل می شود. به عبارت دیگر، اعطای صدارت و تقدم بر نص بمنظور کشف مضمون سیاسی آن از چشم انداز فهم لغوی و ظواهر الفاظ عرب. به نظر او، تنها به این طریق می توان بر احکام درست شریعت و حلال و حرام آن در زندگی سیاسی دست یافت. (42) اشعری در فصل نخست ((الابانه)) با اشاره به دیدگاه کلی خود می نویسد:

((قولی که بدان قائل هستیم، و دیانتی که به آن تدین داریم، عبارت است از: تمسک به کتاب خدا، و سنت پیامبرمان(ص)، و آنچه که از بزرگان صحابه و تابعین و ائمه حدیث روایت شده، ما به آنها اعتصام نموده و چنگ زده ایم. و نیز به آنچه ابو عبدالله احمد بن حنبل... قائل است و بدان وسیله حق را آشکار و گمراهی را دفع کرده و روش و منهاج [اهل سنت] را توضیح داده است.)) (43)

اندیشه تقدم نقل، و لزوم ((اتباع)) دانش سیاسی از نصوص، عموماً در مقابل خرد گرایان جامعه اسلامی دوره میانه طرح شده که مشهورترین آنها معتزله بودند و بر لزوم تقدم عقل بر نقل تأکید داشتند. معتزله و نیز جناح عقل گرای مذهب شیعه، تفسیری عقلی از امامت و سیاست داشتند و با تکیه بر ملاک عقل، نه تنها عمل صحابه را مبنا و معیار سیاست شرعی نمی دانستند، بلکه بسیاری از گفتارها و کردارهای سیاسی آنان را مورد انتقاد و تردید قرار می دادند. (44) دفاع ابوالحسن اشعری از تقدم شرع، در واقع، دفاع از اولویت و مشروعیت عمل صحابه، چونان مفسران کتاب و سنت در عرصه سیاست بود. شیوه استدلال اشعری را، اما با صراحت و انسجامی بیشتر، ابن تیمیه (661. 728هـ) دنبال نمود.

ابن تیمیه، برای اینکه از نفوذ عقل در زندگی سیاسی مومنان برای همیشه جلوگیری کند، به يك اصل اشاره می کند که برای اهل حدیث اهمیت فراوان دارد. او می گوید: هیچگاه انسان مومن واقعی نخواهد بود مگر اینکه نسبت به پیغمبر اسلام(ص) ایمان جازم داشته باشد. ایمان جازم نیز چیزی است که در آن هیچ قید و شرطی نباشد. یعنی اگر کسی سخن پیغمبر(ص) را تنها در صورتی بپذیرد که بر خلاف عقل صریح نباشد؛ چنین شخصی هرگز مومن واقعی نخواهد بود. (45) ابن تیمیه در جای دیگر، گامی فراتر می رود و حتی عقل معارض نقل را اصلاً عقل نمی داند. وی که همانند اشعری و شافعی، عمل صحابه را مفسر کتاب و سنت و بنابراین جزئی از سنت می داند، درباره نسبت عقل و نص می نویسد:

((و بطور خلاصه؛ نصوص ثابت از کتاب و سنت، هرگز معارض معقول بین و آشکار نیست. و هیچ چیز نمی تواند معارض آنها باشد مگر اینکه در او اشتباه و اضطراب وجود داشته باشد. آنچه که حق بودنش معلوم است [یعنی نصوص]، نمی تواند مورد تعرض چیزی از معقول واقع شود که در آن تردید و اضطراب بوده، و شبهه ای در حقانیت آن وجود دارد.

بلکه بعنوان يك قضیه عام و کلی می گوئیم که: نصوص ثابت از رسول(ص) هرگز معارض با صریح معقول نیست تا اینکه بگوئیم عقل مقدم بر آن است یا نه؟ و هر آنچه معارض آن نصوص است، نه عقل، بلکه شبهات و خیالات است که بر مبنای معانی متشابه و الفاظ مجمل استوار هستند، و هر گاه تفسیر و تبیین شوند معلوم میشوند که شبهه سوفسطائی هستند و نه برهان عقلی.)) (46)

ابن تیمیه، چنانکه فقره فوق نشان می دهد، عقل معارض نص و از جمله عمل صحابه در عرصه سیاسی را اصلاً عقل نمی داند،

بلکه او هام و خیالاتی می شمارد که جامه عقل پوشیده اند. ابن تیمیه با استناد به شیوه احمد بن حنبل، که اشعری نیز همورا مقتدای خود می دانست، هر گونه مخالفت با عمل و تفسیر صحابه را مخالفت با کتاب و سنت، و بنابراین معارض با ((عقل سلیم)) تلقی می کند. به نظر او، اگر کسی بگوید که صحابه در تائیل حتی يك نص از کتاب و سنت دچار خطا شده اند، آشکارا با عموم صحابه و تابعین به نزاع بر خاسته است؛ زیرا آنان خود، گفته اند که معنای درست نصوص را می دانند. ابن تیمیه، سپس، به سخن بعضی از صحابه که مدعی بودند علت نزول و فلسفه تمام آیه های قرآن را می دانند، اشاره می کند و آنان را نمونه ای از جمع انبوه صحابه معرفی می کند که او مجال اشاره به آحاد آنان را ندارد. ابن تیمیه که اکنون، مرجعیت صحابه و تقدم تفسیر آنان بر دیگر تفسیرها را بر جسته نموده است، می افزاید: ((ما نسال اصحاب محمد[ص] عن شئیء الا و علمه فی القرآن، ولكن علمنا قصر عنه؛ ما از اصحاب محمد[ص] از چیزی سؤال نمی کنیم مگر آنکه علم آن در قرآن موجود است و لكن عقل و دانش ما [بر خلاف صحابه] از دسترسی به آن کوتاه و ناتوان است)). (47)

2. فعل انسان و مسئله ((کسب))

نظریه اشعری درباره تقدم شرع بر عقل، در زندگی سیاسی، لاجرم داوری در ((افعال انسان)) را در مرکز اندیشه او قرار می دهد. وی که بر حسن و قبح شرعی افعال معتقد است، بر آن است که همه افعال سیاسی بندگان، مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جر اکتساب ندارد. بعبارت دیگر، فاعل حقیقی همه افعال سیاسی، خداوند است و انسان تنها کسب کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان [مثلا حاکم يك جامعه] ایجاد می کند. مقصود از کسب نیز تعلق ((قدرت و اراده بندگان)) است به فعلی که، در واقع، از جانب خداوند مقرر و ایجاد می شود. (48)

اشعری به رغم آزادی محدودی که به اراده انسانها نسبت می دهد، بیشتر به نظریه جبر در افعال سیاسی معتقد است. اراده و مشیت الهی را، بدون هیچ قید و شرط آن در زندگی سیاسی، مطلق دانسته و می گوید: خداوند حق دارد که برخی از انسانها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد و از میان آنان تنها برخی را که ((می خواهد)) مورد ملامت و تقبیح قرار دهد. بدین ترتیب، هرگز نمی توان نسبت به عدل و ظلم، یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی نمود زیرا که مشروعیت افعال آنان نه در ذات فعل، بلکه در خواست و قدرت خداوند نهفته است و قابل ارزیابی با ملاکهای حسن و قبح انسانی نمی باشد. (49)

ابوالحسن اشعری، به این لحاظ که افعال سیاسی را ناشی از قدرت و استطاعت انسان نمی داند، ایمان را نیز صرفا مساوی تصدیق و اقرار به خدا و رسول(ص) می داند که ربطی به عمل ندارد. و چون ارتکاب ظلم به عنوان يك فعل سیاسی، موجب خروج از ایمان نمیشود، عدالت و مشروعیت حاکم را به مقیاس اعمال آنها نمی توان سنجید. (50) چنین اندیشه ای که آزادی و مسئولیت سیاسی انسان را تباه می کند، در عین حال برای منظومه اشعری در تأمین عدالت و مشروعیت صحابه، و بویژه خلافت قریش، اهمیت زیادی دارد. و به رغم تناقضات و رفتارهای غیر قابل تعقل آنان، سلطه صحابه و قریش را بر تمام سر نوشت سیاسی مسلمانان تعمیم و سرایت می دهد. به نظر او، همه صحابه رهبرانی هستند که از خطا و لغزش مصون هستند و از اتهام در دین میرا بوده و مورد ستایش خداوند و رسول(ص) می باشند و به همین لحاظ الگوی عمل سیاسی دیگران خواهند بود. (51)

در سطور ذیل به تفصیل این نظریه می پردازیم.

3. عدالت صحابه

اهل سنت در تعریف صحابی اختلاف نظر دارند. احمد بن حنبل، رئیس مذهب حنبلی که بسیار مورد توجه اشعری است، صحابی پیامبر(ص) را شامل هر کسی از مسلمانان می داند که حداقل یکماه یا يك روز یا يك ساعت با پیامبر اسلام(ص) همنشین شده یا حتی لحظه ای او را دیده باشد. لیکن برخی دیگر مشارکت در حداقل يك جنگ (غزوه) یا مصاحبت يك ساله با حضرت رسول(ص) را شرط صحابی بودن می دانند. (52)

به هر حال، همه اهل سنت بر عدالت صحابه تأکید دارند و چنین می‌اندیشند که خداوند و پیامبرش (ص) صحابه را تزکیه کرده و بر عدالت آنها گواهی داده‌اند و بنابراین، لازم است که هر گونه اعمال و رفتار سیاسی آنان را که ممکن است منافی عدالت آنان تلقی شود، تأویل و توجیه نمود. این اندیشه که مخالف مبنای معتزله و امامیه درباره صحابه است، بنیاد تفکر اشعری و از مقومات ساختاری برای فکر سیاسی سنی محسوب می‌شود. اشعری باب چهاردهم ((الابانه)) را با این عبارت شروع می‌کند که: ((خداوند بر مهاجرین و انصار، و سابقین در اسلام، و نیز اهل بیعت رضوان، ثنا و ستایش می‌کند و قرآن در موارد بسیاری به مدح مهاجر و انصار پرداخته است.)) (53)

ابوالحسن اشعری، سپس از ((اجماع)) همین جماعت که مورد ستایش قرآن است، سخن گفته و از اجتماع آنان بر خلافت ابوبکر و دیگر خلفای اسلام حجت مآورد و بطور کلی، مشروعیت خلافت اسلامی را تمهید می‌کند. وی در مواجهه با اختلاف نظرها و جنگهای صحابه با یکدیگر، به مفاد نظریه کسب استناد می‌کند. طبق این نظریه، اختلاف در افعال صحابه هرگز به عدالت آنان خدشه نمی‌زند؛ زیرا فعل سیاسی صحابه نیز، همانند دیگر افعال انسانها خارج از قدرت آنان بوده و تابع مشیت خداوند بوده است؛ و از سوی دیگر، چون خداوند و پیامبر (ص) به حقانیت و بهشت صحابه شهادت داده‌اند، لاجرم باید همه افعال و اجتهادهای سیاسی آنان را مشروع دانسته و بر اطاعت دیگر مسلمانان از آنها حکم نمود. وی در پایان ((الابانه)) می‌نویسد: ((و اما آنچه میان علی و زبیر و عایشه رضی الله عنهم اجمعین گذشت از سر اجتهاد و تأویل بود و علی امام است و همه آنان اهل اجتهاد بودند. و شهادت پیامبر (ص) بر بهشت رفتن صحابه، حاکی از آن است که همه آنان در اجتهاد خودشان بر حق و راستی بوده‌اند. و همچنین آنچه بین سید ما علی و معاویه رضی الله عنهما واقع و جریان یافت، همه از سر تأویل و اجتهاد بوده است.

و همه صحابه رهبران مصون از خطا و غیر قابل اتهام در دین هستند که خدا و رسولش جمیع آنان را ستایش نموده و ما را به تعبد در تعظیم و پیروی از آنان دستور داده و از عیب جویی و تنقیص احدی از آنان پرهیز داده‌اند.)) (54)

اشعری، با چنین استدلالی، صحابه را بهترین مردمانی می‌داند که خداوند برای مصاحبت پیامبرش (ص) برگزیده و لزوم ستایش و ولایت همه آنان را مقرر فرموده است. تأکید بر عدالت صحابه و لزوم سکوت درباره مشاجرات موجود در بین آنان از اصول اعتقادی اشعری محسوب می‌شود. (55) پیشوای کلام سنی در تکمیل منظومه فکری و معرفت شناختی خود، به نظریه دیگری تحت عنوان، ((تصویب)) اشاره می‌کند که از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت بسیاری داشته و نقش مهمی در زندگی سیاسی مسلمانان بر جای گذاشته است. در ذیل، به اجمال، به این نظریه نیز اشاره می‌کنیم و آنگاه نتایج این منظومه فکری را در دانش و زندگی سیاسی اهل سنت بررسی خواهیم کرد.

4. تصویب در اجتهاد

اشعری و دیگر علمای اهل سنت، اجتهاد در علوم شرعی را از شرایط امامت در جامعه اسلامی می‌دانند. و ابو حامد غزالی، هر چند، رتبه اجتهاد را ضروری و اجتناب ناپذیر در حاکم اسلامی نمی‌داند، اما بلحاظ اهمیت اجتهاد در زندگی سیاسی، مراجعه و پیروی حاکم از اجتهاد اهل علم را لازم می‌داند. (56) بدین سان، هر گونه تعریف از قلمرو و ماهیت اجتهاد، نقشی مهم در ساختار و تمامی زندگی سیاسی ایفا می‌کند.

مسلمانان در اجتهاد در شریعات، و از جمله سیاست شرعی، اختلاف دارند؛ شیعیان قائل به خطاپذیری احکام اجتهادی در سیاست شرعی هستند و چنین می‌اندیشند که خداوند در هر مسئله از مسائل سیاست شرعی، تنها يك حکم دارد که ممکن است اجتهاد مجتهدین مودی به آن باشد و یا به خطا رود. بر عکس، اهل سنت به ((تصویب)) در احکام سیاست شرعی و عدم خطا پذیری در این احکام عقیده دارند. به نظر اهل سنت، داوند به تعداد آراء مجتهدین حکم دارد. گویی که قلمرو آراء اجتهادی در سیاست

شرعی را بعهد مجتهدان و دانشمندان گذاشته و هر آنچه محصول اجتهاد آحاد مجتهدین است، مساوی حکم خداوند تلقی شده است. (57) به نظر می رسد که علت اختلاف نظر شیعه و سنی در این باره، به عقل گرایی و اخذ عقل در مقدمات استنباط احکام سیاسی در شیعه، و نیز طرد عقل از مبانی اجتهاد سنی بر می گردد. ابوالحسن اشعری، که در سطور گذشته به دیدگاه او در کاستن از اهمیت عقل در سیاست شرعی اشاره کردیم، با تکیه بر تقدم نقل بر عقل، به تصویب آرای اجتهادی فقها و حاکمان می پردازد و می نویسد:

((هر مجتهدی بر حق است و همه مجتهدان نیز در راه صواب قرار دارند. اختلاف آنان در اصول نیست، بلکه به فروع احکام بر می گردد.)) (58)

سخن اشعری، تعبیری کلامی از ماهیت اجتهاد در روش شناسی شافعی است. وی نیز، چنانکه گذشت، به تصویب آرای اجتهادی در سیاست و امارت نظر دارد و با اشاره به اختلاف خلفای راشدین در تقسیم غنائم (به طور مساوی یا بر اساس تقاضا نسب و سابقه در اسلام) بویژه بر ضرورت اختلافات مجتهدین و در عین حال حقانیت آراء و اعمال همه آنان در زندگی سیاسی تأکید می کند. (59)

اکنون، و بطور کلی، می توان گفت کلام و قواعد معرفت شناختی اشعری، توجیه و تفسیر همان قواعد روش شناختی است که شافعی در اصول فقه بکار بسته بود. به عبارت دیگر، هر چند زمان اشعری بعد از شافعی است و بطور منطقی، معرفت شناسی مقدم بر روش شناسی است، اما تقدیر چنان است که همواره روش شناسی ها قبل از تأملات معرفت شناختی و منطقی باز سازی شده آن به ظهور برسند و به لحاظ تاریخی، و نه منطقی، تقدم داشته باشند. اشعری آرای اهل سنت را در باب امامت سامان داد و ((عقاید سلف)) را باز سازی نمود. بدین سان، قواعد اعتقادی اشعری به توجیه کلامی همان روشی پرداخت که شافعی یکصد سال قبل وضع کرده و به اجرا گذاشته بود. (60)

از این لحاظ، اهمیت مکتب اشعری از دیدگاه پژوهش حاضر در این است که این مذهب، و بنیانگذار آن ابوالحسن اشعری، موفق شد تا عمده تجارب تاریخی و تأملات نظری جهان تسنن را در مجموعه ای منسجم از نظریه کلامی، فقهی جذب کند و آشتی دهد و بدین سان، خشت های متفرق تجارب و سنن فقهی را در خدمت معماری کلامی خود درآورد. بنیاد نظریه اشعری بگونه ای بود که به رغم حفظ جایگاهی اندک برای عقل در فقه سیاسی، به ضرورت به جانب ((اهل حدیث)) تمایل داشت. با تأسیس چنین مبنایی، تجارب تاریخی - سیاسی صحابه و فقهای سلف در حوزه ادله احکام قرار گرفتند و تعارضات آنها موجب تعارض در استنباط احکام سیاسی گردید؛ و نوعی از نظم سیاسی را باز تولید کرد که اقتدار و تغلب وجه غالب آن بود. در سطور آینده به دستاوردها و نتایج این نوع فقه سیاسی می پردازیم.

4. دستاوردها و نتایج

آنچه در این مقاله گذشت کوششی بود برای استقرا، و جمع آوری عناصر گفتمانی فقه سیاسی اهل سنت، از خلال آرای شافعی و اشعری، و به مثابه مجموعه ای گذشته گرا و منسجم. اهل سنت در قلمرو فقه و فقه سیاسی مذاهب زیادی داشتند و باید هم چنین می بود، اما بر خلاف منطق تکثیرگرایی فقهی، که زاده عرف فقهی، و بعدها، نظریه ابوالحسن اشعری بود، فقاقت سنی در عمل راهی را تجربه کرد که بازوان پر قدرت خلافت تمهید نموده بود. تأثیر قدرت سیاسی در ساختار مفهومی فقه سیاسی اهل سنت بیشتر و مستقیم تر از دیگر حوزه های فقهی بود.

در باره رابطه قدرت حاکم و دستگاههای فقهی، مطالعات چندی صورت گرفته است. از جمله این بررسی ها کتاب کوچکی است با عنوان ((نظریه تاریخیه فی حدوث المذاهب الاربعه)) که توسط احمد تیمور پاشا تألیف شده و نویسنده ((ادوار فقه)) آن را ترجمه و در همین کتاب منتشر کرده است. (61) محمود شهابی خود نیز می نویسد:

((اگر کسی بخواهد بر چگونگی وضع تفقه و اجتهاد در هر عهده‌ی اطلاعاتی کامل به هم برساند ناگزیر باید بر اوضاع و احوال دستگاه حاکمه بر طرز فکر و عمل و علاقه و ایمان کسی که در رأس دستگاه قرار یافته و زمام حکومت بر دین و دنیای مردم را به دست گرفته اطلاع پیدا کند. این آگاهی هر چه کامل تر و دقیق تر باشد، باعث از ادوار فقه و ناظر در تحولاتی که آن را پیش آمده بهتر و روشن تر به...علل بسط و قبض تفقه و عوامل پیشرفت یا وقفه و رکود، یا تاخر و سقوط، یا انحراف و قصور آن بیش تر آشنا و واقف می گردد.)) (62)

نویسنده، ((ادوار فقه))، به منظور توضیح بیش تر درباره تحولات فقه سنی، قسمت زیادی از جلد سوم کتاب را به تحولات خلافت اموی و عباسی اختصاص می دهد. تتبع وسیع وی در معرفی سلسله ((فقیهان تابعی)) در مدینه، مکه، یمن، کوفه، شام، مصر، بصره، و خراسان نشان می دهد که در ابتدای پیدایش فقه، مذاهب فقهی اهل سنت بسیار متکثر بوده و تقریباً هر شهر و دیاری فقیه یا فقیهان صاحب مشربری داشته است. اما به تدریج، و با سپری شدن دور فقه‌های تابعی، برخی از مذاهب در بلاد دیگر غلبه و گسترش یافت و به جز چهار مذهب بزرگ و موجود، دیگر مذاهب فقهی دست خوش انقراض شده و به کلی از میان رفتند. علت غلبه و گسترش این مذاهب، سازگاری با مشرب خلفا و بعداً سلاطین، و حمایت دولت از آنان بود. بعنوان مثال، مذهب حنفی به وسیله اینکه خلفای عباسی قضات را از بین آنان انتخاب می کردند بر همه بلاد اسلامی غلبه یافت. و توجه سلاطین ایوبی به مذهب شافعی موجب رواج این مذهب در مصر، و نیز استیلای ترکان سلجوقی بر بغداد موجب گسترش این مذهب در عراق و ایران شد. عمده طریق استیلا و استمرار مذاهب فقهی، نهاد قضاوت و شیخ الاسلامی بود که این دو نیز توسط خلیفه یا سلطان تعیین و نصب می شد. (63)

به هر حال، در شرایطی که حیات و دوام مذاهب فقهی وابسته به قدرت سیاسی بود، تأملات فقه سیاسی اهل سنت نیز، به ضرورت، سمت و سویی ویژه پیدا کرد که توجیه اقتدار وجه غالب آن بود. ((فقه الخلافه)) به این لحاظ که با ساخت قدرت عجین شده است، با دیگر حوزه های فقه سنی تفاوت مهمی نیز دارد؛ حوزه های غیر حکومتی فقه، نوعاً، موضوع روشنی دارند و احکام مکلفین را بر محور يك ((مکلف فرضی)) و در شرایط گوناگون ارزیابی می کنند و بنابراین، علی الاصول غیر تاریخی هستند؛ به عبارت دیگر، اصول و فروعی دارند و کار فقیه استقصا و تطبیق است. اما در حوزه فقه سیاسی وضعیت تا حدودی متفاوت است، برای توضیح این تفاوت، از نزدیک به ویژگیها و نتایج فقه سیاسی اهل سنت می پردازیم:

1. کژتابی و گزیده بینی در فقه سیاسی

هر چند اهل سنت در قالب گفتمانی که، در پیش عناصر و سیمای عمومی آن را باز نمودیم، کوشش کرده اند فقه سیاسی را بر محور خلافت صحابه باز سازی کنند و از آن دوره اصولی جهت توضیح شرایط و اختصاصات خلیفه، طریق عزل و... استنباط نمایند و بر مبنای آن اصول، تاریخ خلافت و بطور کلی نظام سیاسی را مورد تطبیق و داوری قرار دهند، در عمل تحولات خلافت و ساخت قدرت باعث شده بود که حتی میراث صحابه نیز مثله شده و گزیده و یکجانبه دیده شوند.

اندیشمندان سنی آنگاه که به ارزیابی شرایط، شیوه استقرار و حدود اختیارات حاکم اسلامی می پردازد به ناگزیر به دوران صحابه استناد می کند، اما دوران صحابه الگوی واحدی ندارد و چنانکه بررسی های تاریخی نشان می دهد، وجوه متعدد و متفاوتی از انعقاد امامت و خلافت ارائه داده است. از جمله متونی که در باب فقه خلافتی در دوره عباسی نوشته شده، دو کتاب ((الاحکام السلطانیة)) تألیف ابن فرّاء حنبلی (مرگ 458 هـ.) و ابوالحسن ماوردی شافعی (364-450 هـ.) هستند که در میان اهل سنت شهرت به سزایی دارند. این دو نوشته سه وجه از انعقاد امامت و خلافت را مورد توجه قرار داده اند: 1) انتخاب و اختیار حل و عقد. 2) عهد و نصب از جانب حاکم قبل و 3) غلبه به سیف و سلاح. (64) هر چند ماوردی بدلیل موقعیت زمانی و سلطه آل بویه که احتمال می رفت خلیفه ای شیعی تعیین کنند، به الگوی غلبه صراحت ندارد، اما رئیس مذهب او، امام محمد شافعی به

انعقاد امامت از طریق غلبه و قدرت را می‌داده است. به نظر شافعی امامت منحصر در قریش است و هر گاه تحقق امامت قریشی از راه بیعت امکان نداشت، امامت به غلبه و زور نیز مشروع و مجاز خواهد بود. (65) امام احمد بن حنبل، رئیس مذهب حنبلی نیز چنین نظری داشت. وی در پاسخ به پرسشی در این باره گفت:

((کسی که به امامی از ائمه مسلمانان که مردم، به هر جهت، اعم از رضایت یا غلبه، به خلافت او اقرار کرده و گرد او فراهم آمده اند عصیان کند، عصای مسلمانان را شکسته و با آثار بر جای مانده از رسول الله (ص) مخالفت کرده و هر گاه چنین کسی در این حالت بمیرد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. جنگ و خروج علیه سلطان برای احدی از مردم جایز نیست و اگر کسی چنین کند، بدعت‌گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است. گوش دادن و اطاعت از ائمه و امیر مومنان، بریا فاجر، لازم است. و نیز اطاعت از کسی که به اجتماع و رضایت مردم، و یا به غلبه و زور به خلافت نشسته و امیر المومنین نامیده می‌شود، واجب و لازم است.)) (66)

در هر سه شیوه از انعقاد امامت به عمل صحابه ((استناد)) شده است. مفهوم این ((استناد)) آن است که هر سه وجه از راههای انعقاد خلافت، و بویژه دو شیوه نخست، به لحاظ فقهی در قلمرو امور تخییری قرار دارند و تبعیت از هر یک از آنها در زندگی سیاسی مجاز و مشروع است. بدین سان، در شرایطی که مشروعیت قدرت در گفتمان فقهی اهل سنت، ابعاد متسای الجهاث پیدا کرده بود، تحقق هر یک از گونه‌های مشروعیت در عرصه عمل و زندگی سیاسی، به ((شرایط امکان)) ویژه‌ای نیاز داشت که سلطه (hegemony) تعیین‌کننده و برتری‌ساز آن نه در درون فقه سیاسی اهل سنت بلکه در بیرون از این گفتمان و در روابط قدرت دوره میانه نهفته بود. و از آن روی که ساخت و روابط قدرت در این دوره اساسا اقتداری و غیر دموکراتیک بود، دانش سیاسی اهل سنت نیز در جهت یا جهاتی توسعه پیدا کرد که مناسب با سیمای عمومی اقتدار بوده و لاجرم ابعاد شورایی و انتخاب‌نگر در نصوص و سنت اسلامی را به حاشیه رانده و تپاه می‌نمود.

فقه سیاسی دوره میانه، کمتر به الگوی اختیار و انتخاب خلیفه توجه نمود و هر گز به سازو کارهای کار بست شوری در زندگی سیاسی نیاندیشید. بلکه به موازات تحول و گسترش دولت در سنت ایرانی، عموماً به دو شیوه ولایت عهدی و غلبه مسلحانه حاکم پرداخت. گفتمان سنی هر چند شرایطی برای خلافت وضع نمود و بطور بنیادی بر تبار قرشی حاکم در جامعه اسلامی تأکید داشت، اما چنین تأکیدی، به این لحاظ که با منطق قدرت در دوره عباسی دچار تغایر شده بود، به حاشیه رفته و نظام سیاسی مسلمانان سرانجام در راه همواره سلطنت تغلبیه فرو غلطید. در اینجا، به این دگرپرسی، که از نتایج گفتمان سیاسی اهل سنت است، اشاره می‌کنیم:

درباره شماره شرایط حاکم، در میان اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد و چنین می‌نماید که بیشتر این شروط از ویژگیهای اختصاصی قاضی در منابع اسلامی اقتباس شده است. این فرا، حنبلی، چهار شرط: قرشی بودن، برتری در علم دین، کفایت سیاسی. نظامی، و نیز، داشتن صفات مورد رعایت در قاضی را از شرایط اساسی حاکم اسلامی بر می‌شمارد. (67) ابوالحسن ماوردی شمار این شرایط را به هفت می‌رساند. به نظر او، عدالت، اجتهاد، سلامت حواس، سلامت اعضا، تدبیر سیاسی، شجاعت و شوکت، و نسب قریشی را شروط هفتگانه امامت باید شمرد. (68) غزالی سه شرط دیگر اضافه می‌کند و بلوغ و عقل، آزاد بودن، و نیز، جنسیت و مرد بودن را نیز از شرایط حاکم در جامعه اسلامی می‌داند. (69)

فقه سیاسی اهل سنت چنین می‌اندیشید که در صورت رعایت شرایط فوق، هر یک از شیوه‌های سه‌گانه استقرار حاکم، اعم از انتخاب، استخلاف یا ولایت عهدی، و غلبه، مشروع خواهد بود. (70) اما به موازات اقتدارگرایی منبعث از ساخت قدرت که در دوره میانه رواج داشت، شیوه انتخاب خلیفه نیز تفسیری اقتداری پیدا کرد. و باکژتابی و گزیده بینی ناشی از این وضعیت، عناصر مردم‌گرایانه نصوص دینی در سایه قرار گرفت و بدین سان گفتمان سنی از بسط دانشی ناظر به شوری و نظارت در زندگی سیاسی غفلت نمود. ماوردی در ((الاحکام السلطانیه)) الگوی انتخاب را بگونه‌ای توضیح می‌دهد که تفاوتی با استخلاف یا ولایت عهدی

ندارد. وی با استناد به روایتی در خصوص گفتگوی عباس و علی(ع) درباره خلافت، اشاره می کند که انتخاب خلیفه حتی توسط يك نفر نیز تحقق می یابد. (71) ماوردی، بر عکس، و با استفاده از مفهوم ((اجماع)) که بر خاسته از اصول فقه شافعی و کلام اشعری است، به تفصیل در الگوی استخلاف و بویژه مشروعیت ولایت عهدی پسر از جانب پدر می پردازد. او، بدین ترتیب، به توصیف ساختاری از دولت اسلامی می پردازد که با تحول در سنن ایرانی، موجب انقلاب خلافت در سلسله های موروثی و استبدادی شده بود.

این تحول و انقلاب، البته نتایج مهمی داشت و بتدریج موجب عریان شدن قدرت و ظهور آثار خوشنآمیز آن گردید. غزالی (505). \$450). با توجه به لزوم شوکت و قدرت حاکم، شرط اجتهاد و علم را درتزام با آن حذف می کند و به التزام و تقلید حاکم از علما کفایت می کند. (72) ابن خلدون (732.808\$) در ادله نسب قرشی تردید کرده و سرانجام قرشی بودن حاکم را نه شرط فرا تاریخی، بلکه ناشی از ضرورت زمان و تمرکز عصبیت در قریش در صدر اسلام می داند و با اشاره به شرایط زمانه خود که عصبیت قریش فروکش نموده، می نویسد:

((اما اکنون چنان شرایطی موجود نیست و به همین علت در این روزگار امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه ای به کسی تعلق می یابد که در کشور خود دارای عصبیت نیرومندی باشد و دیگر عصبیتها را زیر تسلط و سیطره خود در آورد. و اگر به حکمت و سرخدا در امر خلافت بنگریم از این برتر نمی یابیم. زیرا او، سبحانه، خلیفه را جانشین خود قرار می دهد تا به کار بندگانش عنایت کند و آنان را به مصالحی که دارند رهبری نماید و از زیانها و تباهی هایی که ممکن است دامنگیر آنان گردد برهاند. و پیداست که خدا در این امر مهم کسی را مخاطب قرار می دهد که واجد شرط یعنی عصبیت نیرومند باشد و هرگز کسی را که ناتوان و زبون باشد مخاطب قرار نمی دهد.)) (73)

ابن خلدون در این فقره، همچنین، چشم انداز اشعری و جبریگرانه خود را نیز که بنیاد ((سلطنت اسلامی)) را تشکیل می دهد و در فصل پنجم این نوشته به تفصیل گذشت، نشان می دهد. بر اساس این اندیشه، سلطه سیاسی تقدیری الهی است که به تبع عصبیت و برمدار آن دست بدست می گردد. اندیشه سنی، درباره عدالت حاکم نیز، معامله ای همانند دو شرط علم و قرشی بودن دارد و در صورت تعذر عدالت، و یا ملازمه اخذ عدالت با امکان تعطیل امامت، مشتاقانه به حذف عدالت از حاکم اسلامی رضایت می دهد. ابی عبدالله بن ازرق، نویسنده ((بدایع السلك فی طبایع الملك)) در تفسیر این موضع از گفتمان سنی می افزاید: ((و حاصل سخن اینکه عدالت سلطان از اوصاف مکمل او است و اخلاص و تزام حفظ آن با حکمت و ضرورت وجود / نصب سلطان، موجب سقوط اعتبار عدالت در سلطان می شود. این امر در علم و اجتهاد سلطان نیز جاری است. زیرا... چنانکه در قاعده ((ماضاق الشیء الا قدا تسع)) گفته می شود، شایان اوصاف تکمیل کننده این است که در تعارض با اصل وجود شیء حذف شده و موجب توسعه در وجود آن چیز می گردند.)) (74)

فقه سیاسی اهل سنت، با گسترش اندیشه فوق که بر حضور عریان و استیلائی قدرت تأکید داشت، اقتدار و غلبه را پوشش جبری و ماورا الطبیعی داد و لاجرم، مومنان را به اطاعت مطلق و بدون پرسش از حاکمان فرا خواند. ماوردی با استناد به روایتی از پیامبر (ص) که از طریق ابو هریره نقل شده است، از آمدن حاکمان نیک و فاجر در تاریخ و آینده اسلام خبر می دهد که وظیفه شرعی مسلمانان اطاعت از هر دو دسته از آنان است. (75)

به هر حال، با طرح این اندیشه که ((حاکم جامعه)) قدرت خود را از خداوند می گیرد، اطاعت فرد از حاکم در راستای اطاعت خداوند ضروری تلقی شد. در چنین شرایطی که فقه سیاسی سنی علاوه بر میراث قبیله ای، در چار چوب سنت سیاسی ایرانیان ماهیتی اقتداری پیدا کرده بود، عناصر نظارتی موجود در نصوص اسلامی به سرعت موقعیت خود را از دست داد و مباحثی چون شوری، امریه معروف و نهی از منکر، اتکا به نفس فردی و صراحت لهجه در نقد و نصیحت حاکمان، بی آنکه جایی در دانش سیاسی دوره میانه داشته باشند به زایده ای نه چندان قابل توجه برای عالمان و سیاست پیشه گان بدل شد.

فقه سیاسی، در حالیکه در آستانه ((ظهور)) بود، با شرایط خاصی از ((امکان)) مواجه بود و با تنفس در فضای ایجاد شده، بناگزی چنان نظام فقهی فکری را تنظیم نمود که وجه غالب آن اقتدار دولت و شخص حاکم بود. این منظومه فکری که در واقع تجرید وضعیت زمان بود، در قالب ((منطق باز سازی شده ای)) که از شافعی و اشعری گرفته بود، در نظر، گذشته را چراغ راه خود قرار می داد و به تبیین، توجیه و باز تولید اقتدار در ((عصر انحطاط)) پرداخت. این در حالی است که در عمل، مسئله کاملاً بر عکس بود؛ به عبارت دیگر، هر چند در ((منطق بازسازی شده ای)) که فقه سیاسی اهل سنت ارائه می داد، نصوص اسلامی و سنن سیاسی صحابه الگوی رهیافتهای عصر عباسی بود، اما در واقع، متفکران این دوره تحت تأثیر معرفت شناسی بر خاسته از ساخت و روابط قدرت در دوره میانه، به گزینش نصوص و تفسیر دولت پیامبر(ص) و صحابه پرداختند و به ضرورت نصوص و میراث سیاسی اسلام را مثله شده و گزیده دیدند. نتیجه قهری این کژتابی تصویب گرفتن و اسلامی خواندن چنان دانش سیاسی و منظومه معرفتی است که نه در ((منطق باز سازی شده))، بلکه در منطق عینی و واقعی خود، آمیزه ای از نظام عرب تبار قبیله و نیز سلطنت ایرانی است. بطور خلاصه، فقه سیاسی اهل سنت با ارجاع و ارتقای ساخت قدرت در دوره میانه به سطح دانش شرعی، چنان مشروعیتی بر نظام اقتداری - استبدادی داد که بی آنکه سلاح و صلابتی داشته باشد، مدتها بر اذهان مومنان سایه افکند و به باز تولید اقتدار در پاره ای بلند از تاریخ اسلام پرداخت، در سطور ذیل به برخی از این نتایج و پیامدها اشاره می کنیم.

2. باز تولید اقتدار

دانش سیاسی اهل سنت، که این چنین جامه اقتدار و غلبه پوشیده بود، در سایه همین قدرت انتشار یافت و به باز تولید ((اقتدار)) در تاریخ اسلام پرداخت. فقه سیاسی دوره میانه که اکنون در شکل نهایی خود تثبیت شده بود، با سرنوشت خلافت عباسی و سلطنت متغلب پیوند خورد و با زور سلجوقیان و تدبیر خواجه نظام الملک طوسی در سراسر امپراطوری اسلام گسترش پیدا کرد.

نظام الملک (408. 485 هـ.) در مدت سی سال وزارت خود در دستگاه آلپ ارسلان (455. 465 هـ.) و، نیز، پسرش ملک شاه (465. 485 هـ.) که هر دو از پادشاهان بزرگ سلسله سلجوقی بودند، سررشته کلیه امور سیاسی و مذهبی را بر عهده داشت. این وزیر نامدار ایرانی، با تأسیس سلسله ای از مدارس نظامیه بزرگترین نهضت فرهنگی را در تاریخ اهل سنت، و بمنظور گسترش فقه شافعی و کلام اشعری، آغاز نمود. هدف عمده نظامیه ها، دفاع و توسعه سیاست سنی، (اعم از خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی) در مقابل نهضت نامرئی شیعه و بویژه اسماعیلیان مصر بود. از این رو، تمام مساعی خواجه استخدام قلم و عالمان نظامیه ها، بمنظور اقدامی متقابل در مقابل جامع شیعی الازهر بود. نورالله کسائی در توضیح سیاست آموزشی و تبلیغاتی خواجه می نویسد:

((خواجه به خاطر تعصب شدید مذهبی و اعتقاد خاصی که به خلفای سنی مذهب عباسی داشت، مصمم گردید دارالخلافه بغداد را بعنوان یکی از بزرگترین مرکز تبادل آراء و عقاید مذهبی و حاکم بر جمیع شئون اجتماعی مسلمانان در آورد. از این رو کوشید که با صرف مبالغ زیاد در بنای این مدرسه [نظامیه بغداد] و انتخاب استادان دانشمند و بنام و تعیین راتبه و مستمری برای مدرسان و طلاب و دیگر برنامه های ابداعی، نظامیه بغداد را به صورت یکی از بزرگترین پایگاههای مذهبی و تبلیغاتی شرق اسلام در آورد تا بدین وسیله بتواند با تبلیغات شدید و موثر اسماعیلیه که با سرعتی شگفت آور از سوی جامع الازهر قاهره، مرکز خلفای فاطمی، خلافت عباسی و مذاهب اهل سنت را تهدید می نمود، به مبارزه برخیزد. از این جهت در اعمال همه امکانات مادی و نفوذ سیاسی خویش در راه اعتلای این مدرسه کوشش فراوان نمود و تا حدودی نیز در این راه توفیق حاصل کرد، زیرا نظامیه بغداد در اسرع وقت به صورت یکی از دار العلم های بزرگ اسلامی در آمد و توجه طالبان علم را از اقصی نقاط

اسلامی به سوی خود جلب نمود.) (76)

مدارس نظامیه که با توجه به عوامل خاص سیاسی و مذهبی تأسیس شده بودند، از آغاز به کار خود در نیمه دوم سده پنجم (از سال 459هـ.ق) بیش از سه قرن منشأ تحولات شگرف در زمینه های سیاسی و علمی و مذهبی جهان اسلام، یا لاقلاً در قسمت مشرق تمدن اسلامی گردید. این مدارس عموماً برای پیروان مذهب شافعی وقف شده بودند. (77) و دانشمندان، قضات، شیخ الاسلام ها و سیلتمداران بی شماری را برای بسط قدرت سیاسی اهل سنت و جلوگیری از تبلیغات شیعه اثنی عشری و اسماعیلیه تولید نمودند. امام الحرمین، و نیز امام محمد غزالی از بزرگترین مدرسان نظامیه های بغداد و خراسان بودند که مذهب شافعی و کلام اشعری را شکل نهایی دادند و بدین سان، پایه پای ترکان سلجوقی، مشروعیت خلافت و سلطنت سنی را تا به اقصی نقاط دنیای اسلام بسط داده و نیرو بخشیدند

سیاستها و کوششهای نظام الملك واقعا نتیجه داده بود؛ زیرا در تاریخ اسلام کمتر دوره ای می توان یافت که به اندازه عصر خواجه از وحدت و قدرت سیاسی، فرهنگی برخوردار باشد. خواجه با تأسیس و تقویت نظامیه ها نه تنها يك مذهب خاص رسمی تأسیس نمود و دیگر مذاهب و مکاتب اسلامی را به حاشیه راند، بلکه به انحصار دانش و بهره گیری سیاسی از آن پرداخت. نظامیه ها به تربیت افرادی پرداختند که بتوان پس از فراغت از تحصیل، از وجودشان در مشاغل حساس دولتی و اجتماعی و به نفع مقاصد دولت بهره برداری نمود. (78) نظامیه ها بطور کلی سه کار ویژه مهم داشتند که تأثیر به سزایی در آینده تمدن اسلامی و انحطاط آن بر جای گذاشت:

نخست اینکه نظامیه ها تمام توان سیاسی و مالی جامعه اسلامی را در انحصار خود قرار دادند. خواجه با صرف مبالغی هنگفت، همه امکانات دولتی را با سرپوشی از علم دوستی و فرهنگ پروری، در اختیار مذهب شافعی قرار داد و موجب محدودیت و سلب آزادی دیگر اندیشه ها و عقاید گردید. ثانیاً، با گسترش نظامیه ها و افزایش تعداد فارغ التحصیلان این مدارس، بیشتر مناصب قضایی، اداری، سیاسی و فرهنگی بدست شاگردان و اصحاب نظامیه افتاد و زمینه وحدت و انسجام مذهبی، اجتماعی و در نتیجه سیاسی را تدارک نمود. همین شاگردان در حفظ و استمرار کار کردهای نظامیه ها نیز نقش موثری بعهده گرفتند؛ نظامیه بغداد بیش از سه قرن با شهرت و اعتباری بی مانند بر چهره بغداد می درخشید. دانشمندانی که در خلال این دوره طولانی از نظامیه بغداد فارغ التحصیل شده بودند هر کدام در عصر خویش به مناصب عالی دولتی و اجتماعی، از قبیل وزارت، قضاوت، فتوا، ریاست مذهبی، استاد مدارس علمیه، و خطابه و وعظ دست یافتند. در سایه همین افراد با نفوذ بود که نظامیه بغداد تادیر گاهی، به رغم بحرانهای سیاسی و اجتماعی بسیار، و حتی سقوط بغداد توسط مغول، از بسیاری مصائب و نابسامانیها مصون ماند و به باز تولید اندیشه ها و افکار بنیانگذاران آن پرداخت. (79) یکسان سازی فرهنگ سیاسی از جمله نتایج این چرخه توقف ناپذیر قدرت / دانش بود.

سرانجام، سومین کار ویژه نظامیه ها که از مبانی گفتمان شافعی و اشعری بر می خاست، تعصب و تمحّض در علوم نقلی و ضدیت آشتی ناپذیر با عقل و فلسفه بود. نظامیه ها، همان گونه که خواجه انتظار داشت عملاً در راه مبارزه با تبلیغات شیعی و عقاید و آراء فلاسفه به فعالیت پرداختند. سازمان آموزشی نظامیه با التزام جدی و واجب الرعايه بر روش شناسی شافعی و کلام اشعری، بنیاد و ساختاری ضد عقلی داشت و از همین موضع - که در واقع، همسوی با ساخت قدرت سنی است - به سرکوب خردگرایی شیعه و فلاسفه همت می گماشت. امام ابو حامد غزالی مدرس عالیقدر نظامیه دو کتاب المستظهری (فضائح الباطنیه) و تهافت الفلاسفه را در رد فاطمیان و فلاسفه نگاشت و با شخصیت ممتاز و برجسته ای که داشت، سالیان درازی از نفوذ خردگرایی در زندگی سیاسی مسلمانان، بویژه محافل اهل سنت جلوگیری نمود. وی چنان هزیمتی به فلسفه تحمیل کرد که خردگرایی را به نمان کاری و اختفای کشانید، و اندک اندک فلسفه را یکسره از حیات فرهنگی و سیاسی مسلمانان بیرون نمود؛ زیرا، متعاقب این کتاب، فتاوی بسیاری مبنی بر تحریم تحصیل فلسفه و اشتغال و تدریس آن صادر کردند. (80)

تهاجم غزالی و اصحاب نظامیه ها، به فلسفه و هر نوع خردگرایی در تمدن اسلامی، قبل از هر چیز، انگیزه و نتایج سیاسی داشت. رواج فقه نقلی و گذشته نگر توسط نظامیه ها، عموماً برای مقابله با ((الازهر)) و شیعیان بود که با تکیه بر فلسفه یونان و روش شناسی عقلی به نقد گذشته سیاسی و بنابراین موقعیت کنونی سیاست سنی در دوره میانه می پرداختند. بدین سان، تلاش نظامیه ها در هزیمت فلسفه و سلطه حدیث گرایی، در عین حال که ریشه های هر گونه فهم عقلی از دیانت را می خشکاند، بویژه برای پادشاهان و فرمانروایان دوره میانه سودمند بود و حاکمان را از نقادی خرد ورزانه و مسئولیت رفتارهای سیاسی - اجتماعی مصون می نمود. (81) حاکمان جامعه اسلامی با استفاده از محصولات فرهنگی - سیاسی نظامیه ها، سالهای دراز، به عوام فریبی و توجیه مشروعیت خود پرداختند که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم.

3. دغدغه مشروعیت

فقه اهل سنت به همراه هزیمت خردگرایی، خود نیز در باب سیاست از واقع گرایی به دور ماند و به جای تحلیل انتقادی و معقول دردها و نیازهای مردم، به تکرار نصایح کهنه و مکرر پرداخت و مردم را به صبر و سکوت دعوت نمود. قدرت سیاسی دوره میانه، در سایه این دعوت به صبر و سکوت، دو روند معکوس را تکامل بخشید؛ نخست، سلسله ای از تنازل های متوالی در شرایط حاکم اسلامی که منتهی به چشم پوشی از همه شروط، از جمله شروط سه گانه و اساسی عدالت، علم، و نسب قرشی در حاکم گردید. و دوم، سیر تصاعدی زور مداری و تغلب، و حضور قهرآمیز صاحبان شوکت و غلبه در زندگی سیاسی مسلمانان. غزالی توضیح می دهد که اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و ((اعتبار کافه خلق)) بلکه بیعت شخص واحد [سلطان] ذی شوکت می باشد. (82) به نظر غزالی تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی، از جمله نظم در جامعه می شود. زیرا، ولایت در شرایط کنونی دایر مدار شوکت و غلبه است و بنابراین، هر کسی که صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود؛ ((فمن بایعه صاحب الشوکه فهو الامام.)) (83)

ابن جماعه (639. 733هـ.ق) گزاره پیش گفته از غزالی را اصلاح کرد و یا به عبارت دیگر با شرایط سیاسی دو قرن پس از غزالی تطبیق داد. وی گفت: امامت نه با بیعت سلطانی صاحب شوکت برای فردی از قریش، بلکه از آن خود صاحب شوکت است. این جماعه در توضیح دیدگاه خود می نویسد:

((اگر زمانه از امام واجد شرایط خالی باشد و کسی که اهل این منصب نیست به زور، و توسط شوکت و سربازان، و بدون بیعت یا استخلاف [ولایت عهدی] منصب امامت را بعهده بگیرد، بیعت او استوار و اطاعتش لازم است تا بتوان نظم در بین مسلمانان و اجتماع کلمه آنان را فراهم نمود. در چنین شرایطی، صحیح تر آن است که جاهل یا فاسق بودن چنین حاکمی، ضرری به مشروعیت او نخواهد داشت. و هر گاه امامت به زور و غلبه در دست کسی قرار گرفت و سپس دومی قیام کرد و به قهر و قوای نظامی او را ساقط کرد، اولی از امامت عزل شده و متغلب دوم امام مشروع خواهد بود. و به همین لحاظ است که عبدالله پسر خلیفه دوم می گفت؛ ما همواره در کنار شخص غالب هستیم؛ نحن مع من غلب.)) (84)

فقه سیاسی اهل سنت، تمام تأملات درباره امامت و زندگی سیاسی را در يك عبارت کوتاه خلاصه نمود. و آن جمله کوتاه این بود که؛ هر کس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب تر است؛ ((من اشدت و طایته و جبت طاعته.)) (85) این منشور فقه سیاسی، که خود محصول شرایط زمان بود، در عین حال، تأثیر قاطعی بر ساخت قدرت سیاسی در پایان دوره میانه بر جای گذاشت و به باز تولید حوزه ها و حوضچه هایی نامنجم و پراکنده از سلاطین و سلطان نشین های بزرگ و کوچک پرداخت که بیش از هر چیز به اندازه قدرت و تیغه شمشیرشان تکیه داشتند.

این سلاطین و سلطان نشین های جهان اسلام، که با گذر از عصر زرین تمدن اسلامی، جهان اسلام را مقارن سفر ابن بطوطه،

جهانگرد نامدار مراکشی (754.725\$) به بیش از چهل و چهار دولت و تعداد کثیری حکومت‌های محلی مستقل و نیمه مستقل تقسیم کرده بودند، (86) عملاً باز گشتی ناگزیر به الگوی قبیله را تجربه می کردند. عمده ترین دغدغه این حکومتها، ضمن اتکا به شمشیر، جستجوی نوعی مشروعیت دینی بمنظور توجیه سلطه خود بر مردمان مومن بود. این بطوطه نمونه های بسیاری از این تقلا و تزویر را در آفاق سیاست در قرن هشتم هجری گزارش می کند

این بطوطه آنگاه که مشاهدات خود را در قلمرو سیاست می نویسد، داستان بسیار جالبی از دغدغه مشروعیت در بین فرمانروایان ایران و هند و دیگر مناطق جهان اسلام نقل می کند که نمونه آشکاری از نقش آفریننده دانش سیاسی اهل سنت و باز تولیدهای مکرر این دانش در این دوره می باشد. وی به سلسله ای از خلیفه های اسمی عباسی در مصر اشاره می کند که با تصرف بغداد و سقوط خلافت عباسی توسط مغول در مصر زندگی می کردند. این خلیفه ها، هر چند در مصر کم رنگ تر و بی نشان تر از آن بودند که نقشی در سیاست داخلی این کشور داشته باشند، اما بلحاظ ((نسب قرشی و خاندان عباسی)) که داشتند، جایگاه مهمی در فرهنگ سیاسی دوره میانه، بویژه در میان توده مومن داشتند. به همین دلیل، سلاطین مصر که با نام ((ممالیک)) یا امپراطوری مملوک ها (بردگان) نامیده می شدند، کوشش می کردند تا از مشروعیت خلیفه های اسمی در مقابله با تهاجم مغول و تحریک مومنان تحت سلطه مغول ها بهره برداری کنند. این خلیفه ها امامت و جهاد را دو رکن اسلام می خواندند و با واگذار کردن کلیه اختیارات کشوری و لشکری به سلاطین، اطاعت از پادشاهان را در امور داخلی و یا لشکرکشی های به اصطلاح ((جهادی)) واجب شرعی، و در راستای اطاعت از خدا و رسول (ص) محسوب می کردند. توفیق ممالیک مصر در اجرای این سیاست مذهبی و جلب پشتیبانی معنوی مسلمانان که با شعار ((وا اسلاما)) مغولان را متوقف نموده و شکست داده بود، موجب گردید که دیگر سلاطین نیز از هند و ایران و... در جستجوی پایگاه مشروعیت، به خلیفه های اسمی و مسلوب الاختیار عباسیان مصر توجه کنند. با این تفاوت که بیشترین وسوسه این سلاطین، نه لشکر کشی های جهادی، بلکه توجیه استبداد و سلطه داخلی بود.

از جمله این پادشاهان که سودای مشروعیت، او را به خلفای عباسی مصر پیوند زده بود، سلطان محمد تغلق حاکم هندوستان بود. وی در رساله ای، (87) این ((نگاه به مصر)) را از آن جهت ضروری می داند که ((علماً مشروعیت سلطنت را مشروط به اذن اولوالامر می دانستند و سلاطین از آن بی بهره بودند)). همین سلطان هند مدعی است که مدتی به مشرب فلاسفه علاقه داشت، اما پس از يك بحران روحی و حیرت زدگی از راه نوعی مکاشفه و اشراق به ساحل یقین رسیده و آنگاه متوجه وجوب امامت گردیده و به لزوم ((اتباع امام الحق که خلیفه نبی و قائم مقام رسول باشد)) پی برده و دانسته است که ((هر دولتی که مفضی به حق نبود همه کفران و ضلال و بطلان و وبال باشد)).

فیروز شاه جانشین سلطان محمد نیز همین سیاست مذهبی را دنبال می کند و ((صحت سلطنت)) را موقوف به اطاعت و اخلاص و ((امتثال امر حضرت خلافت پناهی ابن عم رسول الله (ص))) . خلیفه عباسی . می داندو برخود می بالد که از ((حضرت مقدسه دارالخلافة مناشیر به اذن مطلق و نیابت خلافت)) دریافت کرده و به ((تشریف خطاب سید السلاطین)) مشرف گشته است. (88) بیش از چهل و چهار دولت و تعدادی حکومت‌های محلی مستقل و نیمه مستقل که این بطوطه آنها را دیده یا در باره آنها شنیده بود، همگی چنین فقر مشروعیتی را احساس می کردند. بسیاری از این جباران با دستیابی به فرمان خلیفه اسمی عباسی، هم عطش انحصار جویی خود را ارضای می کردند و هم خود را از دسترس خرده گیران منتقد فراتر می بردند. مهم نبود که خلیفه کیست و در کجاست، مهم آن بود که فردی از بنی عباس سلطه مطلقه شاهان سنی را تنفیذ کند و تصرفات آنان را در جان و مال مردم مشروعیت دهد.

دانش سیاسی سنی، اطاعت اولی الامر قرشی را چونان اطاعت خدا و رسول واجب نموده بود. و حاکمی که نیابت خلیفه را بدست مآورد خود را نایب رسول الله و ظل الله فی الارض معرفی می کرد؛ همان گونه که خداوند قادر مطلق بود، سایه او در زمین نیز

قدر قدرت بود و در اعمال و کردار خویش هیچ مسئولیتی نمی پذیرفت. این بود خلاصه تعلیمات و نتایج فقه سیاسی اهل سنت در دوره میانه که نظام سیاسی اسلام را در بن بست استبداد و انحطاط قرار داده بود. ابن بطوطه گزارش های بسیاری از خشونت و زورگویی این حاکمان ارائه داده و تحلیل آنها را به خواننده امروز سفرنامه اش وانهاده است. محمد علی موحد که سفر نامه ابن بطوطه را ترجمه و سپس بصورت موضوعی تلخیص نموده است جمع بندی جالبی از وضعیت زندگی سیاسی در دوره میانه دارد. وی بدرستی اشاره می کند که استبداد و خشونت، خاص يك حاکم یا يك قلمرو نبود و همراه ابن بطوطه به هر کجای جهان اسلام که می رفتی، آسمان را همین رنگ می دیدی. جنگ قدرت، ستیزه جویی و عدم امنیت، ذاتی این نوع نظامها بود و بدین سان، در هیچ گوشه از جهان پهناور اسلام نشانی از نظم و ثبات نبود. (89) دنیای اسلام چشم اندازی مایوس کننده پیدا کرده بود؛ چونان مردابی از فتنه بود که دولتهای استبدادی همچون حبابی سر آب، لحظه ای در فراخنای آن سر بر مآوردند و به ناگاه در پایکوب امواج زور و تغلب از میان می رفتند. تاریخ سیاسی اسلام، در واقع، توالی ممتد دایره های استبداد / هرج و مرج بود که برای خروج از آن راهی جز بازنگری بنیادی در مبانی دانش سیاسی دوره میانه متصور نبوده است. اما آیا چنین بازنگری انتقادی در تفکر سیاسی اهل سنت انجام شده یا به ثمر نشسته است؟ پاسخ این پرسش هر چه باشد خارج از قلمرو پژوهش حاضر است و شایسته است که موضوع تحقیق مستقلی قرار گیرد. به هر حال، آنچه در پژوهش حاضر اهمیت دارد، تحلیل ساختار دانش سیاسی مسلمانان در تناظر با روابط قدرت در دوره میانه است.

پی نوشت ها:

1. برای مطالعه بیشتر درباره برخی تعاریف و تحولات فقه سیاسی بنگرید به:
 - عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، (تهران: امیر کبیر، 1366) ج 2، صص 111-11.
 - حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی (تهران: کیهان، 1367) ج اول، صص 59.
 - ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، (قم: بی نا، 1361) ج اول، صص 81-70.
2. Civilization of Islam, (Newjersey; princeton University press, 1982) PP. Hamilton A. R. Gibb, Studies on the 176ن87.
3. عبدالجواد یاسین، السلطه فی الاسلام، (بیروت: المرکز الثقافی العربی، 1998) صص 33 و 36.
4. محمد عبد الجابری، تکوین العقل العربی، (بیروت: مرکز در اسات الوحده العربیه، 1994) ص 99. این فصل با عنوان ((دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی)) به فارسی ترجمه و منتشر شده است: جابری، ((دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی...))، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، سال سوم، شماره چهارم، پاییز 1376، صص 141-114.
5. عمید زنجانی، پیشین، ص 32.
6. جابری، دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی...، ترجمه محمد مهدی خلجی، پیشین، صص 2-121.
7. جابری، تکوین العقل العربی، پیشین، صص 6-115.
8. لطفاً برای یادآوری بنگرید به فصل دوم این پژوهش در تقسیم دو بخشی فارابی از علم مدنی و دیگر دیدگاهها.
9. نصر حامد ابوزید، الامام الشافعی و تاسیس الایدیولوجیه الوسطیه، (قاهره: مکتبه مدبولی، 1996) ص 54.
10. عبدالجواد یاسین، السلطه فی الاسلام، پیشین، ص 50.
11. همان، ص 51.
12. ابوزید، پیشین، ص 66.
13. محمدبن ادريس شافعی، الرساله، تحقیق احمد محمد شاکر، (بیروت: المکتبه العلمیه، بی تا) ص 50. به نقل از ابوزید، پیشین.
14. ابوزید، همان، صص 62 و 67.
15. عبدالحسن علی احمد، موقف الخلفاء العباسيين من ائمه اهل السنه الاربعه، (قطر: دارقطنی بن الفجاءه، 1985) صص 327.
16. همان، ص 328. ابوزید، پیشین، ص 62. به نقل از محمدابی زهره، الامام الشافعی، حیا ته و عصره - و آراوه الفقهيه، (قاهره: دارالفکر العربی، بی تا) ص 121.
17. ابو حیان التوحیدی، الامتاع و الموانسه، تصحیح احمد امین و احمد الزین، (قاهره: لجنه التالیف و الترجمه و النشر، 1939-1944) ج 1، ص 111.
18. لطفاً بنگرید به: ابن خلدون، مقدمه، پیشین، ج 2، صص 60-1157.
19. ابوزید، الامام الشافعی...، پیشین، ص 66.
20. شافعی، الرساله، پیشین، صص 2-21.

21. لطفا بنگرید به:
- بدرالدین محمد الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، (بیروت: دارالمعرفه، 1972) ج 2 صص 6-165.
- آخوند محمد کاظم الخراسانی، کفایه الاصول، (قم: آل البیت، 1409) صص 3-252.
22. ابوزید، پیشین، ص 77. با اندکی تصرف و تغییر.
23. شافعی، الرساله، پیشین، صص 2-91.
24. لطفا بنگرید به:
- خلیل عبدالکریم، الاسلام؛ بین الدوله الدینیة و الدوله المدنیة، (قاہرہ مرکز سینا للنشر، 1995) فصل نهم. صص 175-187.
25. شافعی، ابطال الاستحسان، ضمیمه کتاب الامر، پیشین، ج 7، ص 271. و نقل از ابوزید، پیشین، ص 88.
26. ابو حامد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، (بغداد: مکتبه الشرق الجدید، بی تا) ص 149.
- _____ فضائح الباطنیة، تحقیق نادى فرج درویش، (قاہرہ: الازهر، بی تا) ص 191.
27. لطفا بنگرید به: محمد ضیاالدین الریس، الاسلام و الخلافه فی عصر الحدیث، (قاہرہ: دارالثرات، بی تا) صص 4-253.
- حسن عباس حسن، الصیغہ المنطقیہ للفکر السیاسی الاسلامی، (بیروت: دارالعالمیہ للنشر، 1992) ص 361.
28. عبدالسلام محمد الشریف العالم، نظریه السیاسه الشرعیہ، (بنغازی: جامعہ قاریونس، 1996) ص 51.
29. ابوزید، پیشین، ص 112.
30. محمد ضیا الدین الریس، پیشین، صص 6-254.
31. همان، ص 256، ابوزید، پیشین، صص 4-122.
32. عبدالسلام محمد الشریف، پیشین، صص 3-51.
33. شافعی، الرساله، پیشین، صص 23-20. و ابوزید، پیشین، ص 129.
34. شافعی، کتاب اختلاف الحدیث، در حاشیہ کتاب الامر، پیشین، جزء ہفتم، صص 9-148.
35. لطفا بنگرید به:
- محمد آرکون، تاریخیه الفکر العربی الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، (بیروت: المركز الثقافی العربی، 1996) ص 80.
36. ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم الدینوری، الامامه و السیاسه، معروف به تاریخ الخلفاء، تحقیق محمد طه الزینی (قاہرہ: مکتبه الحلبی، 1963).
37. جابری، تکوین العقل العربی، پیشین، صص 11-110. و نقد و نظر، پیشین، ص 135.
38. جابری، همان، ص 111. و نقد و نظر، همان، صص 7-136.
39. ابوالحسن اشعری، الابانہ عن اصول الدیانہ، تحقیق فوقیہ حسین محمود، (قاہرہ: دارالانصار، 1397 هجری) جزء اول، ص 111.
40. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشہ های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، (مشهد: آستان قدس رضوی، 1374) ج 1، ص 577.
41. اشعری، پیشین، ص 28.
42. اشعری، الابانہ، پیشین، ج 2، ص 10.
43. همان، ص 20.
44. ابن تیمیہ، تقی الدین احمد ابن عبدالحلیم، درء تعارض العقل و النقل، تحقیق محمد رشاد سالم، (جمهوریہ العربیہ المتحدہ: دارالکتب، 1971) جزء اول، ص 24.
45. همان، ص 178. غلامحسین ابراہیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، پیشین، صص 4-13.
46. ابن تیمیہ، درء تعارض العقل و النقل، پیشین، صص 6-155.
47. همان، ص 208. و نیز بنگرید به ص 207 و 203.
48. عبدالرحمن بدوی، پیشین، ص 602. به نقل از اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، به کوشش ریچاد ژوزف مک کارتی، (بیروت: المطبقة الكاتولیکیه، 1953) صص 9-38.
49. بدوی، همان، ص 612. اشعری، اللمع، ص 71.
50. همان، ص 613. اشعری، اللمع، صص 6-75.
51. اشعری، الابانہ، پیشین، ج 2، ص 260.
52. حسن عباس حسن، پیشین، ص 431.
53. اشعری، الابانہ، پیشین، ص 251.
54. همان، صص 1-260.
55. همان، صص 9-28.
56. ابو حامد غزالی، فضائح الباطنیہ، پیشین، ص 191.
57. آخوند محمد کاظم خراسانی، کفایه الاصول، پیشین، صص 9-468.
58. هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، (تهران: کویر، 1373) ص 162.
59. ابوزید، الامام الشافعی، پیشین، صص 144. به نقل از: شافعی، جماع العلم، پیشین، ص 261.
60. لطفا بنگرید به: جابری، تکوین العقل العربی، پیشین، ص 116 به بعد.
61. محمودشهابی، ادوار فقه، (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1368) ج 2، صص 653-689.
62. همان، ج 3، ص 90.
63. همان، صص 656 و 673.
64. ابی یعلی محمد بن حسین الفرار، الاحکام السلطانیہ ((تحقیق محمد حامدالتقی، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1406)

- صص 4-23.
65. عبدالحسین علی احمد، موقف الخلفاء العباسيين من ائمه اهل السنه الرابعه، پیشین، ص 328.
66. همان، ص 350.
67. ابن فرار، پیشین، ص 20.
68. ماوردی، الاحکام السلطانیه، پیشین، ص 6.
69. غزالی، فضائح الباطنیه، پیشین، ص 180.
70. روز بهان خنجی با تفکیک نوع دوم از طریق تحقق امامت، یعنی استخلاف به دو قسم؛ استخلاف نوعی و جمعی یا شوری، و استخلاف فردی یا ولایت عهدی، شیوه های تحقق امامت را به چهار قسم افزایش می دهد و شورا را طریق چهارم می داند:
- خنجی، سلوک الملوك، پیشین، صص 79-82.
71. ماوردی می نویسد: به نظر گروهی دیگر، امامت حتی با بیعت يك نفر نیز تحقق می یابد. زیرا که عباس [عموی پیامبر (ص) به علی (ع) گفت بگذار من با تو بیعت کنم تا مردمان بگویند که عموی رسول خدا با پسر عموی او بیعت کرد و بدین سان حتی دو نفر نیز در خلافت تو اختلاف نکنند.
- ماوردی، پیشین، ص 7.
72. غزالی، فضایح الباطنیه، پیشین، ص 191.
73. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه فارسی، پیشین، ج اول، صص 375 - 376.
74. ابن ازرق، بدایع السلك فی طبایع الملك، پیشین، ج اول، ص 74.
75. ماوردی، پیشین، ص 5. محمود شهابی، ادوار فقه، پیشین، ص 751.
76. نورالله کسای، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، (تهران: امیر کبیر، 1363) ص 111.
77. ابن جوزی، المنتظم فی تواریخ الملوك و الامم، پیشین، ج 9، ص 469.
78. کسای، پیشین، ص 286.
79. همان، ص 213.
80. ابو حامد محمد غزالی، تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلمی، (تهران: زوار، 1363) ص 16.
81. همان، صص 18-19.
82. غزالی، فضایح الباطنیه، پیشین، صص 7-176.
83. غزالی، احیاء علوم الدین، (قاهره؛ بی نا، 1352هـ) ج 2، ص 124.
84. ابن جماعه، تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، پیشین، ص 387.
85. محمد عابد الجابری، العقل السياسي العربي، پیشین، ص 362.
86. محمد علی موحد، ابن بطوطه، (تهران: طرح نو، 1376) ص 27.
87. همان، ص 316 به بعد.
88. همان، ص 320. در این قسمت بیشتر نقل قولها از همین منبع گرفته شده است که بلحاظ کثرت از ارجاع موردی آنها پرهیز کرده ایم.
89. همان، صص 9-346.