

### فصلنامه تاریخ اسلام

سال نهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، شماره مسلسل ۳۵-۳۶

## زمینه‌های تاریخی نگارش «الاحکام السلطانیه» از سوی ابن فراء

\*نبی الله باقری زاد گنجی\*

حسین بن فراء معروف به ابویعلی، از اساتید مکتب حنبلی در بغداد در اواخر خلافت القادر و القائم بود. پدر ابن فراء حنفی مذهب بود، اما بعد از مرگ پدرش تحت هدایت فقهه حنبلی تربیت یافت و به این مذهب گزوید. در زمان ابن فراء، آل بویه بر بغداد تسلط داشت و حتی القادر تنها با کوشش بهاءالدوله بویهی به خلافت رسید. در آین دوره موقعیت و جایگاه خلافت به سبب تسلط آل بویه بر بغداد متزلزل شده بود، اما در زمان القادر و القائم اندکی بهبود یافت. شاید به همین علت القادر تصمیم گرفت تا با دعوت از بر جستگان مذاهب فقهی اهل سنت، آنان را به تدوین فقهه تشویق کند. از طرفی نهاد خلافت در رویارویی با نهاد سلطنت ضعیف شد. در چنین شرایطی ابن فراء کتابی درباره حکومت و تقویت خلافت نوشت. او در این کتاب سعی کرد نظریاتی درباره خلافت، وزارت و امامت ارائه کند و رابطه نهادهای وزارت و امارت را با خلافت خاطر نشان سازد تا شاید از این طریق بتواند نهاد خلافت را تقویت کند.

واژه‌های کلیدی: ابن فراء، مأوردی، امامت، خلافت.

\* کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تربیت معلم تهران

### مقدمه

محمد بن حسین بن خلف بن احمد معروف به قاضی ابویعلی، از اساتید مکتب حنبلی<sup>۱</sup> در بغداد بود. او در اواخر خلافت القادر و دوره خلافت القائم زندگی می‌کرد. ابن فراء در محرم ۳۸۰ ق. به دنیا آمد و در رمضان ۴۵۸ ق. از دنیا رفت. پسرش ابوالقاسم عبدالله در جامع منصوریه بر او نماز خواند و او را در مقبره احمد بن حنبل دفن کردند.<sup>۲</sup> پدر ابن فراء حنفی مذهب بود و وظیفه سر دفتری را بر عهده داشت؛ وی از پذیرش منصب قاضی القضاطی که المطیع لامر الله، خلیفه عباسی، و امیر معزالدوله دیلمی به او پیشنهاد کردند، خودداری کرد، ابن فراء بعد از فوت پدر، تحت تعلیم این حامد، از بزرگان فقه حنبلی قرار گرفت و بعد از مدتی یکی از برجسته‌ترین شاگردان استاد شد.<sup>۳</sup>

بعد از وفات ابن حامد «منصب شاهدی» را در نزد ابوعبدالله بن ماکولا<sup>۴</sup> به اصرار پذیرفت. در همین مدت و در سال ۴۲۹ ق. به تهمت آنکه در کتاب خود به نام الصفات در باره خداوند تشییه قائل شده بود، به شدت مورد حمله گروهی از اشاعره قرار گرفت. حتی گروهی از حنبیلیان نیز او را ناپاک دانستند.<sup>۵</sup> در مدتی که عهده‌دار منصب شاهدی بود به حضور او در دو جلسه در محضر خلیفه اشاره شده است: یکی در سال ۴۳۲ ق. با گروهی از علماء که در قصر خلیفه القائم برگزار شد تا مخالفان رأی و نظر خود را در باره کتاب او به نام ابطال التأویلات بیان کنند، و دیگری در سال ۴۴۵ ق. تحت ریاست «ابن مسلمه»<sup>۶</sup> در دارالخلافه تا نظر رسمي دستگاه خلافت را در اصول عقاید دینی به خصوص در باره صفات خداوند و غیر مخلوق بودن قرآن بیان کند.<sup>۷</sup> از این رو به نظر می‌رسد ابن فراء از اعتبار خاصی در دستگاه خلافت برخوردار بود و نظریات او تأثیر مهمی در تدوین و اجرای اوامر، از دیدگاه حاکمیت عباسی داشت. بعد از مرگ ابن ماکولا، منصب قاضی حریم یعنی محله قصر خلیفه القائم را با شروطی پذیرفت و تا پایان عمر در همین منصب باقی ماند.<sup>۸</sup> به همین دلیل همه حنبیلیان به مدت سه قرن، یعنی تا نیمه قرن ششم، او را قاضی مطلق می‌شناختند و این نشان دهنده اعتبار او در این فرقه مذهبی است.

### تألیفات ابن فراء

ابن فراء تألفات فراوانی دارد که بیانگر تبحر و احاطه او بر علوم زمانه خویش است. نوشته‌های او عبارتند از:

۱. **الاحکام السلطانیه**: کتابی است حقوقی که با کتاب **الاحکام السلطانیه** مأوردی در بعضی موارد شباهت‌های زیادی دارد؛ اما با این وجود در زمینه‌های گوناگون از اثر مأوردی متمایز است. به نظر می‌رسد که شباهت این دو کتاب به دلیل این است که هر دو مؤلف از اطراقیان ابن مسلمه وزیر بودند با این تفاوت که مأوردی، شافعی و ابن فراء، حنبیلی مذهب بود.

۲. **المَعْتَمِد**: این کتاب در علم کلام، از معروف‌ترین آثار ابن فراء و همچنین از نخستین آثار بزرگ در زمینه تألفات حنبیلی است.

۳. ردیه‌هایی بر «کرامیان»، «باطنیان» و «مجسمه»: ابن فراء در مبارزات سیاسی و مذهبی زمان خود وارد شد و ردیه‌هایی بر تفکرات مخالفان نوشت. نویسنده در این کتاب به آن ردیه‌ها اشاره می‌کند؛ اما ظاهراً نسخه‌هایی از آنها اکنون در دست نیست.

۴. از دیگر آثار ابن فراء می‌توان به **الاحکام القرآن**، **نقل القرآن**، **ايضاح البيان**، **مسائل الايمان**، **المقتبس**، **مختصر المقتبس** و **عيون المسائل** اشاره کرد.<sup>۹</sup>

کتاب **الاحکام السلطانیه** در بیست باب تنظیم شده است: باب اول در مورد امامت (خلافت) است. باب‌های دیگر، نظریات موجود در باره شئون حکومتی از وزارت گرفته تا قضاء و جهاد را بر اساس فقه حنبیلی بررسی کرده است، مهم‌ترین بخش‌های این کتاب در زمینه مباحث سیاسی، امامت (خلافت)، وزارت و امارت است. مقاله حاضر مبحث خلافت در **الاحکام السلطانیه** را بررسی می‌کند؛ همچنین عقاید و اندیشه‌های سیاسی ابن فراء در باره این موضوع معرفی و دیدگاه‌های او و مأوردی با هم مقایسه می‌شود.

### باب امامت (خلافت)

ابن فرآء کتاب خود را با طرح مسئله «امامت<sup>۱</sup> (خلافت)» آغاز کرده است. او با استناد به نظر ابن حنبل که معتقد بود در صورتی که امام (خلیفه) حضور نداشته باشد فتنه به وجود خواهد آمد، بر لزوم وجود امام تأکید می‌کند. وی عقیده دارد که اگر امامت واجب نبود، مسلمًاً گفت‌وگوی مطرح شده در جریان سقیفه و تلاش‌های ابوبکر و عمر در زمینه جانشینی پیامبر ﷺ بیهوده بود.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد حضور آل بویه شیعه مذهب در بغداد که دستگاه خلافت را زیر سلطنت خود داشتند، ابن فرآء را بر آن داشت که حضور خلیفه را امری واجب و ضروری بداند و دولتمردان و مردم را از خطر و فتنه‌ای که به سبب عدم حضور امام به عنوان ولی مسلمانان به وجود می‌آید، آگاه سازد.

مهم‌ترین عقاید ابن فرآء در باره انعقاد امامت را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد: اول اینکه ابن فرآء - همان طور که اشاره شد - بر ضروری بودن حکومت اعتقاد داشت و این ضرورت را بر اساس «نقل» که پایه شرعی دارد می‌پذیرد. او آشکارا دیدگاه «عقلی» را در این باره رد می‌کند،<sup>۳</sup> چون معتقد است عقل نمی‌تواند به «وجوب» یا «اباحه» حکم کند یا حلال و حرام را تشخیص دهد.<sup>۴</sup> به نظر می‌رسد صراحت گفتار ابن فرآء در پذیرش نقل و رد عقل بر اساس اعتقاد او به فقه «حنبلی» است که اعتبار و ارزشی برای «عقل» قائل نیست و بیشتر بر نقل احادیث و آیات قرآن تکیه دارد تا جایی که احمد بن حنبل بیشواری مذهب حنبلی توصیه می‌کند که در باره مسائل عقلی و کلامی از مناظره اجتناب شود و کسی «علم جدال» را نیاموزد. اما مادری ضرورت وجود امام را بر اساس «اجماع» که پایه شرعی دارد می‌پذیرد. اگر چه مادری در ادامه می‌نویسد که گروهی آن را عقلی می‌دانند و دسته‌ای دیگر آن را شرعی به حساب می‌آورند.<sup>۵</sup>

دوم اینکه ابن فرآء بر اساس عقاید اهل سنت بر «انتخاب» خلیفه تأکید می‌کند؛ این نظریه با اعتقاد شیعه که اصحاب «نص»<sup>۶</sup> نامیده می‌شوند و معتقدند امام از طریق نص برگزیده می‌شود، مغایرت دارد. ابن فرآء در باره چگونگی انتخاب خلیفه، عقد امامت را از

سه راه ممکن می‌داند:

۱. انتخاب «أهل حل و عقد» که دستاورد نظری ماجرای سقیفه است. در این باره ابن فرآء لزوماً عقد امامت را با حضور نمایندگان تمامی مسلمانان جایز می‌داند.<sup>۱۱</sup> اما ماوردي عقد امامت را از این طریق با حضور عامه مردم یا بر اساس شورای عمر، شش نفر یا بر اساس عقد نکاح، سه نفر و یا بر طبق گفته عباس عمومی پیامبر - که به امام علی علیه السلام گفت: دست خویش را دراز کن تا با تو بیعت کنم - یک نفر جایز می‌داند.<sup>۱۲</sup> به نظر می‌رسد سخت‌گیری ابن فرآء در باره عقد امامت، به عدم تساهل فقه حنبیلی بر می‌گردد. اما ماوردی که شافعی مذهب است، راه‌های گوناگونی را برای عقد امت، مطرح می‌کند که این امر علاوه بر اینکه نشان دهنده تساهل بیشتر فقه شافعی نسبت به فقه حنبیلی است، حاکی از شرایط نامناسبی است که نهاد خلافت در این دوره به سبب سلطآل بودیه با آن مواجه است و ماوردی در تلاش است تا به هر شکل ممکن مشروعيتی برای آن کسب کند، حتی اگر این مشروعيت با حضور یک نفر صورت گیرد.

۲. روش «استخلاف» یا تعیین از طریق «وصیت» که بر اساس انتخاب عمر به خلافت توسط ابوبکر، خلیفه اول، مشروعيت یافت. در این روش خلیفه احتیاجی به اجازه اهل حل و عقد ندارد.<sup>۱۳</sup> و اگر خلیفه جانشین خود را معرفی کند، مسلمانان مجبور به پذیرش هستند و این خلیفه، خلیفه شرعی و اسلامی است و پذیرش او و جوب دینی دارد. ابن فرآء معتقد است پذیرش خلیفه بدين شکل مورد اجماع و اتفاق است و پذیرش عموم مسلمانان نشان می‌دهد که این راه و روش را صحیح دانسته‌اند.

۳. استقرار خلیفه از طریق غله و پیروزی نظامی که بر عموم مسلمانان واجب است، حاکم پیروز را خلیفه و امام بدانند و از وی اطاعت و تبعیت کنند. مؤلف در مورد این شیوه می‌گوید:

کسی که بر مردم به وسیله شمشیر غله کند، به گونه‌ای که خلیفه مسلمانان گردد و امیر المؤمنین نامیده شود، هرگز برای کسی که ایمان به خداوند و روز

قیامت دارد روا نیست که شب بخوابد او را امام خویش نداند، چه وی خلیفه نیکوکاری باشد و چه جنایتکار.<sup>۱۰</sup>

بی‌شک هیچ دلیل عقلی و شرعی برای مشروعيت حکومت حاکمی که با قهر و غلبه نظامی به قدرت رسیده است، وجود ندارد و ابن فرآ با ارائه این نظریه در صدد مشروعيت بخشیدن به قدرت‌های حاکم و وضع موجود زمان خویش بود. به نظر می‌رسد نظریه اهل حل و عقد و استخلاف در این دوران رواج بیشتری داشته و ابن فرآ، تلاش خود را بیشتر به این دو راه عقد امامت معطوف داشته است. از طرفی دیگر انتخاب یکی از این دو راه برای عقد امامت به عواملی چون وضع سیاسی جامعه، قدرت خلیفه و قدرت اطرافیان بستگی داشت. اگر خلیفه قدرت و اقتدار لازم داشت، می‌توانست شخصی را با میل و خواسته خود و بدون اجازه اهل حل و عقد به خلافت انتخاب کند؛ اما اگر خلیفه به دلایلی چون شرایط نامساعد حکومت، عدم قدرت و مرگ نتواند جانشینی برای خود برگزیند، اهل حل و عقد می‌توانند برای او جانشینی انتخاب کنند.

ابن فرآ سه شرط عدالت، دانش و اهل رأی و نظر بودن را برای انتخاب کنندگان امام لازم می‌داند؛ در حالی که برای شخص امام شرایطی چون قریشی بودن، داشتن صلاحیت قضاویت - یعنی آزاد، بالغ، عاقل، عالم و عادل بودن - توانایی انجام جنگ و فاضل‌ترین شخص در میان امت از لحاظ علّمتی و تدبیر را ضروری می‌داند.<sup>۱۱</sup> چنین به نظر می‌رسد که ابن فرآ با آوردن شرط «قریشی بودن» بر ادعای بسیاری که در آرزوی خلافت بودند و برای کسب آن تلاش می‌کردند، خط بطلان می‌کشد و با این شرط، خلافت را مختص خاندان بنی عباس - که قریشی هستند - می‌داند و مهر تأییدی بر شعار مصلحتی «الائمه من قریش»<sup>۱۲</sup> در جریان سقیفه می‌زند.

ابن فرآ بر اساس اقدام پیامبر ﷺ در «جنگ موته»<sup>۱۳</sup> و اقدام عمر در «جنگ نهاوند»<sup>۱۴</sup> حداکثر افرادی را که می‌توانند به ترتیب به ولایت عهدی انتخاب شوند، سه نفر ذکر کرده است؛ پیامبر در جنگ موته به ترتیب ابتدا زید بن حارثه، بعد از او جعفر بن

ابی طالب و پس از جعفر، عبدالله بن زواحه را به فرماندهی شپاه اسلام بگزیرید.<sup>۲۴</sup> عمر بنیز در جنگ نهاوند ابتدا نعمان بن مقرن، سپس حذیقہ بن یمان و آن گاه نعیم بن مقرن را به فرماندهی جنگ منصوب کرد.<sup>۲۵</sup> همچنین می‌توان به انتخاب دو ولی‌عهد هم زمان در قرن اول هجری اشاره کرد.<sup>۲۶</sup> که در آن، معاویه دوم با مروان برای خلافت شرط‌بست که بعد از او خالد بن یزید و سپس عمرو بن سعید بن عامر به خلافت برستند.<sup>۲۷</sup> به نظر می‌رسد انتخاب بیش از یک ولی‌عهد، راه حلی موقت بود تا اختلافات انتخاب خلیفه وقت را از بین ببرد. نکته جالب توجه اینکه حاکمان سعی می‌کردند که ولی‌عهدها را از گروههای مתחاصم انتخاب کنند تا رضایت هر دو گروه را جلب کنند و به تبع آن درگیری و نزاع به حداقل برسد.

ابن فرآء موانع مؤثر در عقد امامت را به دو دسته تقسیم کرده است: اول؛ عیب و نقص: مانند نایینایی، ناشنوایی و نداشتن ذست و پا که امید رفع آن وجود ندارد؛ اما در مورد عیب و نقصی که امید رفع آن وجود داشته باشد مانند اغما، شب کوری، نداشتن حش بویایی و چشایی، سخت شنوایی، قطع گوش‌ها و بریدن بینی را نمی‌توان مانع عقد امامت دانست.<sup>۲۸</sup>

دوم؛ حُجْر و قهر: حُجْر یعنی اینکه اطرافیان و یاران خلیفه بر او مسلط شوند. در این صورت اگر احکام جاری باشد و بنا بر مقتضای عدل رفتار شود، عقد امامت پا بر جاست، اما اگر اقدامات امام، خارج از حیطه عدالت باشد و احکام دینی جاری نباشد، عقد امامت باطل است.

قهر به معنای اسارت خلیفه به دست دشمن است. ابن فرآء از دست رفتن آزادی امام به سبب اسارت و نبودن امید رهایی و فرار را مانع عقد امامت می‌داند.<sup>۲۹</sup> این امر سبب می‌شود تا امام نتواند بر امور مسلمانان نظارت داشته باشد. در چنین حالتی ملت می‌باید برای نجات و رهایی امام خود بکوشند و تنها در صورت نالمیدی از رهایی او، اهل اختیار می‌توانند با شخص دیگری بیعت کنند؛ بنابراین از موارد پیش گفته این طور استباط می‌شود که بین ملت و خلیفه ارتباط مستقیم وجود دارد و هر کدام از آنها مکمل یکدیگر

هستند. به این طریق که امام وظیفه دارد عدالت را برقرار و احکام را در مورد ملت اجرا کند و وظیفه ملت، حفظ و حراست از خلیفه و نیز اطاعت پذیری از او است. بدیهی است که این دو بدون یکدیگر مفهومی ندارند. خلیفه برخلاف داشتن شأن و مقام بالاتر نسبت به ملت، به توانایی، قدرت و اعتماد مردم نیاز بیشتری دارد.

نکته قابل تأمل در مورد خلیفه اسیر این است که تا زمانی که امیدی برای رهایی او وجود دارد و نیز شورشیان امامی بر تگریدها نداشتند، او حتی با وجود نداشتن آزادی بر منصب امامت باقی خواهد ماند و ارتباط او با ملت تا آنجا که ممکن است همچنان حفظ می‌شود و هیچ عاملی حتی اسارت نمی‌تواند مانع از این ارتباط شود، زیرا امت از قبل با او برای امامت بیعت کرده‌اند و در نتیجه اطاعت از او واجب است. در این حالت بیعت وسیله‌ای ارتباط دهنده بین آن دو است و مانع می‌شود که منصب امامت ضعیف و در نزد ملت خوار و ذلیل شود. البته اگر شورشیان برای خود امامی برگزینند و با او بیعت و از او اطاعت کنند، امام اسیر، به دلیل نبودن امید رهایی از امامت ساقط می‌شود.<sup>۳۰</sup> برای اینکه او در منطقه و جایگاهی است که قانون آن با قانون جامعه متفاوت است؛ از این رو اهل انتخاب می‌توانند با هر کسی که او را شایسته می‌دانند، عقد امامت بینندند. به نظر می‌رسد چون وجود دو امام در یک زمان و مکان از دیدگاه اهل سنت پذیرفتی نیست، در صورت اسارت امام و بیعت شورشیان با امام دیگر، عقد امامت خلیفه اسیر باطل می‌شود و امور جامعه به خلیفه بعدی واگذار می‌گردد. نکته قابل توجه اینکه اگر بعد از تعیین امام جدید، امام قبلی از اسارت آزاد شود، دیگر نمی‌تواند بر منصب امامت بنشیند، چون احتمال دارد که امام اسیر با خلیفه وقت مقابله کند و همین امر باعث اختلاف در امر رهبری جامعه و در نهایت باعث ضعف مقام خلافت شود.

به عقیده اهل سنت، خلیفه در جامعه اسلامی تنها یک حاکم «مردم دار» نیست، بلکه باید در بین بیعت کنندگان دارای مقبولیت نیز باشد و تا زمانی که این امر صورت نگیرد، حکومت او دارای مشروعيت نخواهد بود.<sup>۳۱</sup>

به عبارت دیگر، از دیدگاه اهل سنت بحث در باره رضایت امت بر سر مشروعتی مردمی حاکم است که باید پیش‌تر تضمین گردد و مقبولیت عمومی وی که بعداً باید کسب شود مورد بحث نمی‌باشد.<sup>۳۳</sup> بر این اساس ابن فراء برخلاف شیعه امامیه، امامت مفوضول بر فاضل را می‌پذیرد و معتقد است که نمی‌توان امامی را که به شکل صحیح انتخاب شده به نفع کاندیدای افضل کنار گذاشت، چون ممکن است که امام فاضل، غایب یا مريض باشد و امام مفوضول در نزد مردم از مقبولیت بيشری برخوردار باشد.<sup>۳۴</sup>

از طرف دیگر ابن فراء وجود دو امام را در یک زمان - اگر چه در دو منطقه مختلف باشند - نمی‌پذیرد.<sup>۳۵</sup> ماوردی نیز این نظریه ابن فreau را می‌پذیرد.<sup>۳۶</sup> لمبتوون مهم‌ترین انگیزه ابن فreau و ماوردی را در نشر چنین عقایدی، رد دعاوی فاطمیان و امویان اندلس می‌داند.<sup>۳۷</sup> البته برخی از فرقه‌های اسلامی عقیده دارند که هرگاه بین دو سرزمین اسلامی دریا فاصله بیندازد، آن دو سرزمین می‌توانند دارای دو امام مجزا باشند.<sup>۳۸</sup>

ابن فreau معتقد است می‌توان لقب «خلیفه رسول خدا» را بر خلیفه اطلاق کرد.<sup>۳۹</sup> به نظر او خلیفه، جانشین پیامبر ﷺ در میان امت اسلامی است و استعمال این واژه برای خلیفه اول، ابوبکر، امری پذیرفتی و رایج بود و بعد از او نیز واژه خلیفه یا خلیفه رسول الله به کار می‌رفت؛ اما «خلیفة الله» برای نامیدن شخصی که در رأس قدرت است، از زمان معاویه متداول شد<sup>۴۰</sup> و بعد از او سایر خلفای اموی و سپس خلفای عباسی و حاکمان فاطمی و اسماعیلیان هم این عنوان را به کار می‌برندند. ابن فreau در باره این موضوع نظر قاطع و آشکاری ابراز نمی‌کند و تنها به ذکر دو دیدگاه بسنده می‌کند: یک گروه با استناد به کلام وحی «هو الذي جعلكم خلائف الارض و رفع بعضكم فوق بعض درجاتٍ»<sup>۴۱</sup> عقیده دارند که این لقب برای خلیفه جایز است؛ اما گروهی دیگر بر این باورند که خلیفه جانشین کسی می‌شود که مرده یا غایب است؛ در حالی که خداوند نه غایب و نه مرده است؛ همچنین با استناد به اینکه ابوبکر به عنوان اولین خلیفه مسلمانان، خود را خلیفه رسول خدا می‌دانست و نه خلیفه خدا، اطلاق این عنوان را بر خلفاً «جایز» نمی‌دانند.<sup>۴۲</sup>

اگر چه – همان طور که نوشته شد – از کلمه خلیفه در قرآن کریم به عنوان جانشین خدا تعبیر می‌شود، اما شایان ذکر است که این کلمه بعد از رحلت رسول اکرم ﷺ، ریشه در معنای لغوی «جانشینی» داشته است و امام یا خلیفه به عنوان مصدق عاملان سیاست بود که پس از انبیا در مرتبه دوم قرار داشت؛ بنابراین به نظر می‌رسد آنها بیشتر از آنکه جانشین خدا باشند، جانشین یک انسان یا پیامبر ﷺ هستند و اطلاق لقب خلیفة الله بر آنها جایز نیست؛ از این رو کاربرد لقب خلیفة الله می‌توانست دلایل سیاسی داشته باشد؛ به خصوص اینکه معاویه چنین رویه‌ای را بنیان گذارده بود، زیرا او سعی داشت با به کار بردن این عنوان برای خود «مشروعیت» بیشتری کسب کند، به ویژه اینکه امویان، آخرين کسانی بودند که بعد از فتح مکه، اسلام آوردند و برای تأخیر در پذیرش اسلام به دنبال چاره‌ای بودند تا این خلا را پر کنند و «برقراری رابطه مستقیم میان خلیفه و خدا تا حدی می‌توانست این کار را انجام دهد».<sup>۴۲</sup>

### وظایف امام (خلیفه)

- ابن فراء عقیده دارد چون ملت موظف‌اند از امام اطاعت کنند و به او یاری رسانند، امام هم در مقابل آنان وظایفی دارد که این **وظایف**<sup>۴۳</sup> عبارتنداز:
۱. حفظ دین بر اصولی که گذشتگان بر آن اتفاق نظر دارند؛
  ۲. اجرای احکام بین گروه‌های درگیر و رفع دشمنی بین آنها تا ستمگر، تجاوز و تعذی نکند و ستمدیده ضعیف واقع نشود؛
  ۳. حمایت از قلمرو و دفاع از حوزه مسلمانان تا مردم به معاش خود پردازند؛
  ۴. اجرای حدود تا محramات خداوند نادیده گرفته نشود و حقوق بندگان حفظ شود؛
  ۵. پاسداری از مرزاها با تمامی امکانات و نیروها تا دشمن نتواند بر آنها پیروز شود و خون مسلمانان یا اهل ذمہ‌ای را بریزد؛
  ۶. جهاد علیه دشمنان اسلام تا اینکه اسلام آورند؛

۷. جمع‌آوری فیء و صدقات برابر با آنچه در احکام شرع آمده است؛
۸. مقرر داشتن عطا و دست مزدها از بیت‌المال به شرطی که در زمان مقرر پرداخت شود؛
۹. انتخاب امنای امت و تعین ناصحان در مناصبی که به آنها سپرده شده است؛
۱۰. نظارت شخصی بر امور، به طوری که با سپردن کارها به دیگران، خود سرگرم خوشی‌ها نباشد.

### نتیجه‌گیری

با سقوط بنی امیه، جهان اسلام وحدت خود را از دست داد. شاید تشکیل دولت امویان اندلس، نخستین گام در این شکست وحدت به حساب آید. هر چند با روی کار آمدن عباسیان، وحدتی در جهان اسلام پدید آمد، اما پس از هارون الرشید آن بخش از جهان اسلام نیز که خلفای عباسی را به رسمیت می‌شناختند، دیگر دولتی یکپارچه نبود. اگر بتوان ظهور دولت‌هایی مثل طاهریان، صفاریان و حضور ترکان را در دربار خلافت عباسی گام‌های بعدی ضعف دستگاه خلافت دانست، مطمئناً حضور آل بویه شیعه مذهب دلیل روشی بر این ضعف به شمار می‌رود؛ به خصوص که آنها توanstه بودند با تسلط خود بر دستگاه خلافت، سبب گسترش تشیع در سازمانی سنی مذهب شوند و موقعیت و جایگاه خلافت را به خطر اندازد.

در چنین حالی لازم بود تا گام‌های مؤثری برای تقویت نهاد خلافت برداشته شود؛ بنابراین تلاش‌های افراد مثل ابن فرآء و ماوردی از نخستین گام‌ها در راستای تقویت و تثبیت نهاد خلافت است و این خود مقدمه‌ای برای دیگران فراهم کرد که به چنین اقدامی دست بزنند.

در واقع هدف اصلی ابن فرآء از نگارش چنین کتابی حفظ نهاد خلافت با تکیه بر فقه حنبیل است. شاید تربیت فقهی او، بر عهده گرفتن منصب قضاء و نزدیکی او به دستگاه خلافت او را ودادشت که این کتاب را تألیف کند؛ بنابراین نمی‌توان او را نظریه پردازی آزاد

و مستقل دانست، بلکه این اقدام او را می‌توان اقدامی حکومتی دانست. هر چند نظریات ابن فراء بیشتر جنبه تئوری و آرمانی داشته و در قالب سیاست عملی جاری نبوده است. اما با تمامی این احوال این کتاب توانست به مثابه قانونی کلاسیک و فقهی، پایه‌ای برای نویسندگان بعدی شود و اعتبار خود را در طول تاریخ حفظ کند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. احسان یار شاطر، *دانشنامه جهان اسلام* (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب) ج ۵، ص ۷۵۶.
۲. همان.
۳. محمد کاظم موسوی بجنوردی، *دائرة المعارف الإسلامية الكبيرى* (تهران: مرکز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، بی‌تا) ج ۵، ص ۵۰۵.
۴. ابو عبدالله حسین بن علی بن جعفر (۴۴۷ - ۳۶۸ق)، اصل او از گلپایگان بود. وی مذهب شافعی داشت و در سال ۴۲۰ق. به مقام قاضی القضاطی در بغداد منصوب شد و تا پایان عمر در آن مقام باقی ماند. ر. ک: به غلام رضا تهامی، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵) ص ۴۰۵.
۵. محمد کاظم موسوی بجنوردی، پیشین، ج ۶، ص ۵۰۶.
۶. وزیر القائم خلیفه عباسی بود. همان، ص ۵۰۵.
۷. یار شاطر، پیشین، ج ۵، ص ۷۵۶.
۸. همان.
۹. همان.
۱۰. باید یاد آور شد که امام مورد نظر ابن فراء همان خلیفه است و مقصود از امام، زمامدار جامعه اسلامی است، نه آن مفهوم که در فرهنگ شیعه وجود دارد.
۱۱. ابویعلى محمد بن حسین فراء (ابن فراء)، *الأحكام السلطانية*، تصحیح محمد جامد الفتی (مصر: چاپ دوم، مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبي، ۱۴۰۸) ص ۲۱.
۱۲. همان.
۱۳. همان.

۱۴. ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البحری الماوردی، *الاحکام السلطانیه*، تصحیح محمود علی صیبح، (مصر: مطبوعہ المحمدودیہ التجاریہ، بی تا) ص ۵.
۱۵. اصحاب نص کسانی اند که به منصوص بودن امام از طرف رسول خدا معتقدند و چون به عصمت امام اعتقاد دارند، می گویند: به ناچار امام باید از طرف رسول خدا منصوص باشد. شیعه امامیه اثنی عشری و اسماعیلیه از اصحاب نص به شمار می روند. هاشم معروف الحسنی، شیعه در برابر معتزله و اشعره، ترجمه سید محمد صادق عارف (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹) ص ۳۶.
۱۶. ابن فراء، پیشین، ص ۲۵.
۱۷. ماوردی، پیشین، ص ۵.
۱۸. ابن فراء، پیشین، ص ۲۸.
۱۹. همان، ص ۲۳.
۲۰. همان، ص ۲۸.
۲۱. حسن بن موسی نوبختی، *فرق الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱) ص ۴.
۲۲. در باره جنگ موتہ، ر. ک: محمد بن عمر واقدی، *مفازی*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹) ص ۵۷۶.
۲۳. در باره جنگ نهاروند، ر. ک: احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، *قصوحاً البلدان*، ترجمه محمد توکل (تهران: نشر نقرة، ۱۳۶۹) ص ۴۲۷؛ ابوحنیفه دینوری، *أخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی (تهران: نشر نی، ۱۳۶۴)، ص ۱۶۸.
۲۴. ابن فراء، پیشین، ص ۲۶.
۲۵. همان.
۲۶. همان.
۲۷. ابن واضح یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ترجمه محمد ابراهیم آیتی (تهران: انتشارات

- علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲) ص ۱۹۸؛ ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ۲
- ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸) ص ۹۰.
۲۸. ابن فراء، پیشین، ص ۲۳.
۲۹. همان، ص ۲۴.
۳۰. همان، ص ۲۵.
۳۱. حاتم قادری، آندیشه سیاسی در اسلام و ایران (تهران: سمت، ۱۳۸۰) ص ۲۳.
32. [www.Hawzah.net](http://www.Hawzah.net).
۳۲. ابن فراء، پیشین، ص ۲۵.
۳۴. همان، ص ۲۷.
۳۵. مادری، پیشین، ص ۷.
۳۶. آن کاترین لبیتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ذ موسسه چاپ و نشر عزوج، ۱۳۷۸) ص ۱۶۷.
۳۷. فضل بن زوبیهان خنجی، سلوک الملوك، تصحیح محمد علی موحد (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲) ص ۸۰.
۳۸. ابن فراء، پیشین، ص ۳۰.
۳۹. همان.
۴۰. انعام (۸)، آیه ۱۶۵.
۴۱. ابن فراء، پیشین، ص ۳۰.
۴۲. حاتم قادری، پیشین، ص ۱۸.
۴۳. ابن فراء، پیشین، ص ۳۰.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن فرآء، ابویعلی محمد بن حسین، *الاحکام السلطانیه*، تصحیح محمد حامد الفتی، مصر، شرکه مکتبه و مطبوعه مصطفی البانی الحلبی، مصر، ۱۴۰۸ق.
- الماوردي، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البحری، *الاحکام السلطانیه*، تصحیح محمود علی صبیح، مصر، المطبعه المحمودیه التجاریه.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *تتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۹.
- تهامی، غلام رضا، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.
- دینوری، ابوحنیفه، *أخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۴.
- قادری، حاتم، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- لمبتون، آن کاترین، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸.
- مسعودی، ابوالحسن، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم یاینده، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.
- معروف الحسنی، هاشم، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹.
- موسوی بجنوردی، محمد کاظم، *دائرة المعارف الاسلامية الكبرى*، تهران، مرکز دائرة المعارف الاسلامية الكبرى.

- 
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
  - واقدی، محمد بن عمر، مفاتیح، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
  - یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
  - یار شاطر، احسان، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

