

فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام

داوود فیروزی

مقدمه

«فرهنگ سیاسی»

سلسله‌ای از عقاید،

سمبلها و ارزشهاست که

وضعیتی را که «عمل سیاسی» در

قالب آن رخ می‌دهد، تعریف

می‌کند.^۱ این چارچوب - که بیشتر

ناظر به پروسه‌های روانی عمل

سیاسی است - با تعریف فرهنگ

سیاسی به مثابه یک پدیده روانی

جمعی، رفتار سیاسی جامعه را توضیح

می‌دهد.^۲

شماری از مطالعات توسعه، پیوند میان

«سنت و سیاست» را در جهان سوم، مورد

توجه قرار داده‌اند. کلیفورد گیرتز (Clifford

Geertz) استدلال می‌کند که «گذشته»

سیاسی» (عقاید و سنن) این کشورها عنصر

اصلی جهت

دهنده در سیاست

امروز است.^۱ اما آیا

شناخت سنت ممکن است؟

چگونه می‌توان گذشته سیاسی جهان

اسلام را بدرستی فهمید؟ آیا تنفس مستمر در

فضای امروز مانع از فهم سنت

نمی‌شود؟ کدام ابزار معرفتی قادر

است گذشته و حال ما را یکجا و

بدرستی نشان دهد؟

به نظر می‌رسد، بررسی‌هایی از نوع

مطالعه گیرتز، از یک معضل روش شناختی

رنج می‌برند. بنابراین، گرفتار نوعی دور

باطل هستند. این نوشته‌ها، شناخت

سیاست کنونی کشورهای جهان سوم را

منوط به فهم سنت سیاسی آنها می‌دانند و

برعکس. اما در واقع، به دلیل همین

مشکل، هرگز نمی‌توانند دو سوی سنت و سیاست امروز این کشورها را بدرستی نشان دهند. به عبارت دیگر، این نوشته‌ها چون قادر نیستند ساختار، عناصر و به طور کلی نظام گفتاری (discours) سنت را بدرستی ببینند، در فهم ماهیت سنت و سیاست امروز، از محدوده خلاصه‌هایی توصیفی فراتر نمی‌روند. این مقاله، با توجه به وجوه اسلامی فرهنگ سیاسی ایران، برخی جوانب مشکل (Probleme) فوق را مورد تأمل قرار داده، عوامل مؤثر در اقتدارگرایی آن را بررسی می‌کند.

سیمای فرهنگ سیاسی معاصر ایران

فرهنگ سیاسی سده اخیر ایران، ترکیب خاصی دارد. این ترکیب پیچیده که معلول تلاقی فرهنگهای بزرگ و متنوع است، آثار و بازتابهای مهمی در ساحت سیاسی جامعه داشته و دارد. یکی از نویسندگان معاصر، ویژگی جامعه کنونی ایران را همزیستی سه فرهنگ عمده می‌داند: فرهنگ ملی، فرهنگ دینی و فرهنگ غربی.^۴ پژوهشگران دیگری نیز، با اندکی تفکیک، چهار نوع فرهنگ سیاسی را در دوره پهلوی قابل تشخیص دانسته‌اند؛ فرهنگ سیاسی اسلامی-شیعی، فرهنگ سیاسی شاهی، فرهنگ سیاسی لیبرال-ملی و فرهنگ سیاسی سوسیالیستی.^۵

به هر حال، ترکیب ناپالوده فرهنگهای سیاسی متضاد در جامعه ما، با فقدان یک هیأت تألیفی (Synthese)، تضادهای عمده‌ای در مقوله سیاست ایجاد نموده، و چنانکه دکتر شایگان بدرستی توضیح می‌دهد، این «چند پارگی فرهنگ سیاسی»، لاجرم، عرصه عملی سیاسی را به «لانه اژدها» بدل نموده است.^۶ داریوش شایگان، با الهام از مفهوم میشل فوکو،^۷ تضادهای عمل سیاسی را نتیجه دوپارگی و کژتابی معرفتی دانسته و می‌گوید:

این تضادها در سطح امر سیاسی به گونه آگاهی کاذب و در سطح فردی به گونه اسکیزوفرنی فرهنگی بروز می‌کنند؛ که خود از سوی دیگر روند کژتابی (distortion) یا تحریف مربوط است که هم در سطح تفکر و هم در سطح خلیات و پی‌ریخته‌های اجتماعی منعکس می‌گردد.^۸

دکتر شایگان، ضمن مقایسه و تحلیل معرفت‌شناسی سنتی و مدرن، کوشش می‌کند تا وضعیت ادراکی و کژتابیهای ذهن میان-معرفتی (Inter-epistémique) روشنفکر جهان سومی را،

که در آن دو جهان معرفتی قدیم و جدید، به سبب برخورد تصاویر، همدیگر را از شکل می اندازند، نشان دهد.

وی، همچنانکه خود می گوید، کوشیده است با پرداختن به آسیب شناسی روانی و ذهنی، و بر ملا کردن مراحل این کژتاییها، «باستان شناسی عقب ماندگی»^۹ را طرح نماید.

چنین می نماید که، با استخدام مدل شایگان و رهیافت میشل فوکو، به سهولت می توان با تحلیل چندپارگی فرهنگ سیاسی و تأثیر آن بر رفتار سیاسی ایرانیان، باستان شناسی خطوط عمده فرهنگ سیاسی ایران را مطرح کرد. در این سطور، هدف اساسی ما بررسی اجمالی در وجوه اسلامی فرهنگ سیاسی ایران است و از آن روی که فرهنگ اسلامی، از مهمترین ارکان فرهنگ سیاسی جامعه ما است، طرح این پرسش که «چگونه می توان به باستان شناسی فرهنگ سیاسی اسلامی پرداخت؟» خالی از فایده نخواهد بود. منظور از فرهنگ سیاسی اسلام در اینجا، آن گونه فرهنگ سیاسی ای است که در متون علمی و کلاسیک علمای اسلام، مطرح شده و بسط یافته است.

ضرورت بررسی فرهنگ سیاسی اسلام

در دوره پس از انقلاب اسلامی، مساعی نسل حاضر را می توان مهمترین کوشش برای «بازیابی سنت» و سازگاری با «مفهوم جدید زندگی اسلامی» به شمار آورد. فرهنگ سیاسی جدید که مشروعیت خود را از سنن اسلامی اقتباس می کند، به هیچ روی، صرف بازگشت به گذشته (مفاهیم دوره میانه) نیست. گو اینکه تعریف مجدد برخی از مفاهیم این سنت، یکی از جنبه های انقلابی است که به دست نسل ما، در اذهان و افکار برپا شده است.^{۱۰}

در جریان این کوشش و انطباق، زمینه های نوعی خودآگاهی در حال شکل گیری است که ممکن است جایگاه تاریخی خود را، به عنوان حلقه رابط میان گذشته و آینده جامعه، دریابد. برای این نوع از خودآگاهی - که نشانه های قطعی آن پیداست - بازگشت انتقادی به گذشته، امری است ضروری. این نگرش تازه مستلزم همسازها و ترکیبهایی است که «فرهنگ و اندیشه سیاسی ما» را سخت تحت فشار قرار می دهد، و همواره امکان دارد که با کشیده شدن به «گذشته گرایی» یا «تجدد نمایی» نهال اندیشه را فروپاشد.^{۱۱}

به نظر می رسد که حتی متفکران بزرگ نسل حاضر نیز تاکنون نتوانسته اند تعادل خویش را در

گام برداشتن در این «راه باریک اندیشه» حفظ کنند؛ از لحاظ نظری، عده‌ای سرانجام تسلیم گذشته‌گرایی برگشت ناپذیر شده‌اند، کثیری، در مانده از تفکر، در دام روزمرگی یا سیاست زدگی گرفتارند، و جمعی نیز به بهانه حضور در دنیای جدید، گذشته را در آستانه تجدّد، محاکمه می‌کنند.^{۱۲} در عمل، به این لحاظ که همه این متفکران در فضای عمومی مشترک زندگی می‌کنند، حیات فردی و سیاسی را به خانه اضداد بدل نموده، به دلیل اشتباه در محاسبه و جانگیریهای نااندیشیده، خود به عوامل فعال عقب ماندگی تبدیل می‌شوند.^{۱۳}

از دیدگاه بررسی حاضر، این وضعیت میان معرفتی، روشنفکران جامعه ما را در نسبت بین سنن سیاسی و واقعیت زندگی جدید، همواره با مشکل تدلیس معرفت شناختی و به اصطلاح روکش کاری (Placage) ناخواسته مواجه کرده است. این نوع تدلیس، که خود بازتاب تعارضات عوالم ذهنی متفکر در ساحت امر سیاسی است، موجب شده است تا آگاهی ما به «وضعیت زمان و مکان» همواره در حالت تأخیر قرار گرفته و، بنابراین، در شرایط عقب ماندگی مستمر و بی تاریخی جبران ناپذیری واقع شویم.

دکتر شایگان در توضیح این وضعیت می‌نویسد:

روکش کاری عبارت از آن است که عقایدی را که در واقعیت هیچ قرینه‌ای ندارند، با واقعیت‌های اجتماعی، همقران و همزمان سازیم. روکش کاری شیوه به عمل درآوردن کژتابی است. سکه‌ای است که دو رویه دارد: رویه اول، روکش کردن یک جهان بینی قدیمی روی یک زمینه نو است که به سنتی کردن جامعه می‌انجامد. وجه دیگر، روکش کردن یک گفتار جدید بر یک زمینه قدیمی است ... [در هر دو صورت، سرانجام، همواره به کژتابی می‌رسیم].^{۱۴}

در واقع، مشکل کنونی جامعه ما، مشکل فهم چنان معرفت سیاسی‌ای است که معرفت اصیل و در اصطلاح امروز، «اسلام ناب» است. این نکته، به این معناست که متفکران امروز جامعه ما، هم نیازمند بازگشت به گذشته هستند و هم باید از آن پرهیز کنند. به عبارت دیگر، متفکر جامعه امروز با دو نوع «گذشته» سروکار دارد: اسلام ناب و سنن تاریخی (یا اسلام تاریخی).^{۱۵} رویکرد به اسلام ناب و اعراض از اسلام تاریخی، دو رویه کاوش فکری است که به ضرورت، متفکرین نسل ما را در وضعیت ویژه قرار می‌دهد. نکته مهم این است که جستجوی اسلام ناب، در تاریخ تفکر سیاسی اسلامی، از آن روی که بر روش شناسی ممتاز و مستقلی

(جدای از معرفت‌شناسی سنتی قدیم) استوار نیست، بناگزیر «کرّ علی ما فرّ» و بازگشت به گریزگاه، محسوب می‌شود. بنابراین قبل از هر چیز باید برای فهم این مشکل به باستان‌شناسی و جوه سیاسی اسلام تاریخی، دانش سیاسی و فرهنگ سیاسی برخاسته از آن پرداخت و به این ترتیب، مختصات و بنیادهای آن را نشان داد.

فرهنگ سیاسی اسلامی

چنانکه گذشت، موضوع فرهنگ سیاسی، «دلیل تراشوها» در باب مشروعیت قدرت و آمریت سیاسی است. این دلیل تراشوها، از پیچیدگی و غموض متفاوتی برخوردارند و به همین دلیل، فرهنگ سیاسی اسلامی دشوارترین و در عین حال فریبنده‌ترین موضوعی است که باید مورد بررسی قرار گیرد. از آن روی که پژوهنده این مقوله، همواره با اطلاعات ناهمگون و داده‌های انبوهی مواجه است، لذا، هر گونه «بحث عقلانی» در این باب مستلزم ساخت دادن و طرح ریزی است. در غیاب چارچوبی مشخص، سامان دادن به داده‌ها و اطلاعات سرکش در مقوله فرهنگ سیاسی ما، تقریباً غیرممکن می‌نماید.

از دیدگاه پژوهش حاضر، دو مقوله «دولت» و «دانش سیاسی» اسلامی، به مثابه دو کانون مهم فرهنگ سیاسی، «چارچوب مفهومی» مناسبی برای توضیح خصایص فرهنگ اسلامی هستند. دولت-بویژه دولت اسلامی- چنانکه «دیسون» (Dyson) تعریف می‌کند، چارچوبی از ارزشهاست که در درون آن، زندگی عمومی جریان می‌یابد و خود، قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزشها به کار می‌برد.^{۱۶} در جوامع اسلامی، از جمله در ایران، به دلیل نگرش مثبت به قدرت سیاسی، تحول دولت مساوق با تحول دانش و فرهنگ سیاسی است و بالعکس.^{۱۷}

نظریه‌های سیاسی مسلمانان، به طور کلی، تجرید دولت و بازتاب بحرانهای فرهنگی-سیاسی در سطح عوالم ذهنی است. این نکته بسیار مهم است که اکثر قریب به اتفاق تبیین‌های مهم سیاسی، اگر نه همگی، در دوره بحران و یا حداقل در شرایطی ظاهر شده‌اند که جامعه و دولت اسلامی با بسیاری از مسائل بزرگ مواجه بوده و اذهان متفکران مسلمان بدانها مشغول شده بود.^{۱۸}

بعد از این اشاره خواهیم کرد که اندیشوران مسلمان فقط یک بار به تأسیس دانش سیاسی

توفیق یافتند.^{۱۹} بنابراین، با تأکید بر این واقعیت که وجوه عمده دانش سیاسی اسلام در یک دوره تاریخی و تحت شرایط خاصی ظاهر شده‌اند، می‌توان با استفاده از روش باستان‌شناسانه فوکو و با واژگونی مجدد در مفهوم پیشنهادی دکتر طباطبایی،^{۲۰} به توضیح شرایط امکان و ظهور چنان دانشها و موضوعات جدید - و بالتبع به مختصات فرهنگ سیاسی منبعث از آنها - پرداخت. دکتر طباطبایی با واژگونی در باستان‌شناسی «شرایط امکان» فوکو، و طرح باستان‌شناسی «شرایط امتناع»، در معارف سیاسی دوره میانه اسلام، گام مهمی برداشته است. اما چنین می‌نماید که تعمیم رهیافت فوکو و طرح باستان‌شناسی شرایط امکان و ظهور دانش سیاسی دوره میانی اسلام، نه تنها مشکلی ندارد، بلکه پرتوی بر بعضی زوایای ناروشن فرهنگ سیاسی اسلام و ایران خواهد افکند.

اکنون، شاید بتوان با استخدام مفاهیم «نگاه شکسته»^{۲۱} دکتر شایگان، و نشان دادن کژتاییها و سرشت دانش سیاسی دوره میانی، نسبت این دانش را با نصوص و تعالیم «مدینه الرسول» از زاویه رابطه فرد و دولت تعیین کرد. مفهوم «اسکیزوفرنی فرهنگی» شایگان، به عنوان یک ابزار مؤثر، ضمن کمک به توضیح کانونهای معرفتی متداخل، می‌تواند وضعیت میان معرفتی (inter-epistémique) موجود در دانش سیاسی دوره میانه اسلام را بر ملا کرده، انحراف و کژتاییهای آن را در مقایسه با وضعیت «مدینه النبی» آشکار سازد. فهم این وضعیت، مبنای مهمی بر تحلیل انتقادی فرهنگ سیاسی دوره میانه اسلام، و به عبارت دیگر، اسلام تاریخی تدارک می‌کند.

زمینه‌های دانش سیاسی اسلام

اشاره کردیم که در تمدن اسلامی، تأسیس دانش سیاسی فقط یک بار تحقق یافت. تألیفات سیاسی در فاصله نخستین سده‌های دوره اسلامی تاکنون، صرفاً بسط وجوه گوناگون چنان دانش سیاسی است که در عصر زرین فرهنگ اسلامی ظاهر شد و برای مدتی خوش درخشید. وجوه عمده این نوع دانش سیاسی، فقه سیاسی، سیاستنامه‌ها و فلسفه سیاسی، که همگی در دوره مشخصی ظاهر شده‌اند، از نظر معرفت‌شناسی و رابطه فرد و دولت، نظام گفتار (Discourse) واحدی دارند.^{۲۲}

اگر بتوان مفهوم پارادایم (نمونه) توماس کوهن را در اینجا استخدام کرد، این نکته قابل تشخیص است که فرهنگ اسلامی، در ساحت دانش سیاسی، تنها یک پارادایم ویژه را تجربه کرده است.^{۲۳} این دانش، از نظر تحولات سیاسی-اجتماعی با تمایل خلافت به ساختار دولتهای ایرانی، و از نظر معرفت‌شناسی، با بازگشت و آشتی تفکر اسلامی با منطق ایرانی و یونانی، پیوند بامعنایی دارد. هر کدام از شاخه‌های دانش سیاسی اسلام (فقه سیاسی، سیاست‌نامه‌ها و فلسفه سیاسی) ترکیب خاصی از چنین بازگشت معرفت‌شناسانه را نشان می‌دهند.^{۲۴} بنابراین، تحلیل منطق درونی و ماهیت این پارادایم و تعریف مبانی و تبدیل آن به «دانش نرمال»^{۲۵} جامعه اسلامی، فهم رابطه فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام را تسهیل می‌کند.

متون مهم دانش سیاسی اسلام در شاخه‌های فقه سیاسی، فلسفه سیاسی و سیاست‌نامه‌ها، این نکته را نشان می‌دهد که دانش سیاسی دوره میانی، هر چند در ظاهر، مشروعیت خود را از نصوص، سنن مدینه‌النبی و نیز خلفای راشدین اقتباس کرده و نیم قرن نخست اسلام را دنیایی آرمانی تلقی نمود؛ اما در واقع، این دانش در قالب «منطق بازسازی شده» ملهم از وضعیت خلافت عباسی بضرورت نصوص و سنن مدینه‌النبی را مثله شده و گزیده می‌دید.^{۲۶} به عبارت دیگر، هر چند در ظاهر و بر مبنای دستگاه فکری ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ق)^{۲۷} مدینه‌النبی و خلافت راشدین الگوی دولت و دانش سیاسی در دوره عباسی بود، اما در واقع، این وضعیت خلافت عباسی است که از زاویه یک «منطق بازسازی شده» ملهم از فرهنگ و سنن ایران و یونان، به فهم خاصی از دوران نخست اسلام می‌پرداخت.

تذکر این مطلب شاید بی‌فایده نباشد که در راستای پیوند مذهب و سیاست و تمایل ضروری خلافت به سنن و میراث ایرانی، منطق ایرانی در هیأت تألیفی دانش سیاسی اسلام موقعیت ممتازی پیدا کرد.^{۲۸} بی‌جهت نیست که هر سه شاخه مهم دانش سیاسی اسلام، سرانجام در نوعی سیاست‌نامه نویسی، که تا اوایل دوره قاجاریه امتداد دارد، خلاصه شده‌اند.^{۲۹}

به هر روی، تحلیل گزیده‌بینی دانش سیاسی دوره میانی، نسبت به مسائل مدینه‌النبی و نصوص دینی، که بسیاری از مفاهیم و نصوص را از مرکز تحلیلها و تفکرات سیاسی مسلمین کنار گذاشته است، از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت بسیاری دارد. فقط با چنین تحلیلی است که می‌توانیم نوع رابطه فرد و دولت را در دانش سیاسی این دوره و مجموعه نصوص اسلامی، مقایسه و بررسی کنیم.

از دیدگاه ما، این نکته مهم است که دانش سیاسی مسلمین، بخصوص تأمل در ماهیت دولت اسلامی، سالها پس از نخستین تحولات دولت و خلافت ظاهر شده است.^{۳۰} اولین بار در حدود سال ۱۳۲ قمری، بویژه در دوره خلافت معمار بزرگ امپراتوری عباسی (منصور) بود که پرسش از معنای دولت اسلامی، به طور جدی مطرح گردید.^{۳۱} سپس، علمای اسلامی (اهل سنت) به ترسیم سیمای عمومی آن پرداختند. از دیدگاه این متفکران، حاکم اسلامی قدرت خود را مستقیماً از خداوند می‌گیرد و اطاعت او به مثابه اطاعت از خداوند و در راستای فرمانهای اوست.^{۳۲} ماوردی به عنوان مهمترین نظریه پرداز فقه سیاسی اهل سنت، سرانجام، دیدگاههای تازه‌ای - متناسب با وضع جدید - درباره عناصر نظارتی موجود در نصوص اسلامی ارائه داد.^{۳۳}

نکته فوق، با توجه به ماهیت دین اسلام، مستلزم معنای مهمی است: نخست آنکه دانش سیاسی دوره میانه، بازتاب ساختار پیچیده دولت عباسی است. به عبارت دیگر، بین منطق این دولت و دانش سیاسی ما رابطه معرفت شناسانه قابل درکی وجود دارد. بنابراین، با درک ماهیت این دولت، آگاهی ارزشمندی نسبت به دانش سیاسی خود کسب می‌کنیم. دوم آنکه، دولت عباسی از یک سو محصول مناقشات فکری - مذهبی ناشی از توقف جهاد و بحران تثبیت نیروهای جدید توسعه اجتماعی در دوره اموی است و از طرف دیگر، آغاز تحول دولت اسلامی در مفاهیم و سنن ایرانی.^{۳۴} بدین سان، به منظور کشف ماهیت دانش سیاسی و ایضاح منطق حکومت عباسی، اشاره‌ای گذرا به نخستین تحولات فرهنگ سیاسی و تحول دولت اسلامی در مفاهیم و سنن ایرانی، خالی از فایده نیست.

مشاهده تاریخی نشان می‌دهد که در اسلام - برخلاف مسیحیت - حکومت نه یک شر بشری، بلکه «خیر الهی» است.^{۳۵} پیامبر (ص) علاوه بر رسالت، دو منصب قضا و سیاست را نیز از جانب خداوند بر عهده دارد.^{۳۶} بنابراین در دانش سیاسی اسلام، پرسش از کیفیت انتقال «مناصب» و اجرای وظایف سه گانه نبی اکرم (ص) پرسشی اساسی است، که پس از مناقشات طولانی و با تمسک به مبانی کلامی ابوالحسن اشعری، سرانجام پاسخ ویژه‌ای پیدا کرد. تحلیل ماهیت این پاسخ و رابطه آن با وضعیت دولت عباسی، هدف اساسی این نوشتار است.

زنجیره حوادثی که منجر به نبرد صفین شد غالباً تحت عنوان «فتنه اکبر» نامیده شده است. هر چند پایان این نخستین جنگ داخلی، معاویه را به مثابه حاکم (defacto) برجای گذاشت،^{۳۷} اما

در میان جامعه اسلامی این پرسش، حتی عمیقتر و جدی‌تر از گذشته، مطرح شد که: «حاکم واقعی چه کسی است؟»

این پرسش، بتدریج، نه تنها جامعه اسلامی را در اعتقادشان نسبت به «حاکم و حکومت مشروع» تقسیم کرد، بلکه مناقشات کلامی مهمی نیز برانگیخت. «خوارج» با طرح این سؤال که «کدام گروه از درگیرشدگان در جنگ، رستگار یا مخلد در آتش هستند؟» به طور طبیعی پرسش کلامی تعریف و شرایط مسلمان و کافر را مطرح کردند. در راستای همین پرسشها، مخالفین خوارج، از جمله معتزله، استدلالهایی داشتند. حمید دبّاشی در کتاب جدید خود «اقتدار سیاسی در اسلام»^{۳۸} ضمن تحلیل حوادث سده نخست، ظهور سه شاخه اساسی اقتدار سیاسی در اسلام، یعنی الگوهای اقتدار سنی، شیعی و خوارج را در قالب مفاهیم وبری^{۳۹} توضیح می‌دهد. در اینجا فقط بخشی از مباحث دبّاشی مورد توجه ماست و کوشش می‌کنیم با توضیح روند نهادینه شدن اقتدار سنی^{۴۰} در سنن ایرانی و بر مبنای مکتب کلامی اشعری، ظهور دانش سیاسی در دوره طلایی خلافت را بررسی کنیم و عناصر آن را نشان دهیم.

باری، به اشاره گفتیم که، حوادث دوران خلافت امام علی بن ابی طالب (ع) موجب بروز بسیاری از تحولات مهم فکری-سیاسی در عالم اسلام گردید. تحلیل رخدادهای این دوره (که بعدها به تمام دوره خلافت مدینه تسری داده شد) در آستانه بحران خلافت هشام و آشنایی مسلمین با فرهنگهای دیگر، پیچیدگی خاصی پیدا کرد و جریانهای مهمی را برانگیخت.

در شرایطی که ایمان ساده مسلمانان، در چالش با افکار و الهیات مسیحی و لاهوت زردشتی، با عناصر جدیدی مواجه گشته و مسأله عقل و دین مطرح شده بود، انقسامات سیاسی و نابسامانیهای داخلی مشکلات را پیچیده تر نموده و مباحث مهمی را مطرح کرد. یکی از این مسائل، موضوع مرتکبین گناهان کبیره بود که به سبب درگیری در اختلافات سیاسی و قتل امام علی (ع) و عثمان، خلیفه سوم، برجسته شده بود.^{۴۱}

مسلمانان این مسائل را از دیدگاههای گوناگون مورد بررسی قرار داده و وجوه و لوازم آن را، طرح کردند و سرانجام، بحث در باب مؤمن یا کافر بودن حداقل یکی از دو جناح درگیر در جنگ خلافت، اجماع و وحدت سیاسی جامعه اسلامی را در آستانه فروپاشی قرار داد. خوارج، بخصوص از ارقه (پیروان نافع بن ازرق)، با این عقیده که ایمان با عمل کامل می‌شود، فاسق صنفین

را کافر و مخلد در آتش می دانستند. در مقابل، مرجئه می گفتند چنین کسی - یا کسانی - مؤمن هستند و حکم درباره آنها را باید به روز قیامت موکول کرد.

در این میان، حسن بصری (۲۱-۱۱۰هـ / ۶۴۲-۷۲۸م) در مناظراتی که در مسجد بصره ترتیب می داد، برخلاف دو گروه فوق، مرتکبین کبیره (غیر از شرك) را منافق می خواند؛ ولی همچنان، مسأله برای مسلمانان لاینحل مانده بود تا آنکه اصل بن عطاء جنبش معتزله را به عنوان یک حرکت منظم فکری بنیاد نهاد.^{۴۲}

اندیشه سیاسی معتزله

در وضعیت بحرانی اوایل قرن دوم هجری، اصل بن عطا (۸۰-۱۳۱هـ / ۶۹۹-۸۴۸م) راه حل جدیدی ارائه کرد. وی گفت: مرتکب کبیره (حداقل یکی از دو جناح صفین) فاسق است و منزلتی میان کفر و ایمان دارد؛ بنابراین، نه مؤمن است و نه کافر. اصل، با کوشش در استدلالی کردن دیدگاه خود و پیوستن گروه زیادی به وی، مذهب اعتزال را در بصره (که یکی از مهمترین مراکز تحولات فکری-سیاسی بود) پدید آورد.

به عقیده بسیاری از پژوهشگران، ریشه معتزله یک ریشه سیاسی است و در آن جوی که مرجئه، شیعه و خوارج ظهور کردند، پدید آمد. پیدایش معتزله و طرح نظریه «منزله بین المنزلتین» فقط بدان سبب نبود که می خواستند مسائل را صرفاً با نگاهی عقلانی و با ابزار عقل مطلق بررسی کنند، بلکه بیشتر بدان سبب بود که درباره رجالی که در قضیه بحران خلافت امام علی (ع) شرکت داشتند رأی صریحی صادر کنند.^{۴۳} بغدادی در «الفرق بین الفرق»^{۴۴} توضیح می دهد که جدایی اصل از استاد خود (حسن بصری) و طرح نظریه اعتزال به منظور حفظ سامان جامعه، در زمان فتنه ازارقه اتفاق افتاد. خوارج، طرفداران حضرت علی (ع) را تکفیر می کردند؛ در حالی که اکثریت اهل سنت در اسلام اصحاب جمل و پیروان امام علی (ع) تردیدی نداشتند. اصل اظهار می کرد که بی شک، یکی از این دو فرقه فاسق هستند، ولی معلوم نیست که مشخصاً کدام فاسق و کدام مؤمن است. بدین ترتیب، اصل مناقشه سیاسی-کلامی فوق را به سمت نوعی «موضع سکوت» سوق داد.

معتزله همچنین با قول به مسأله آزادی انسان، با جبرگرایی بنی امیه نیز به مقابله برخاست. بنی امیه با تمسک به نظریه جبر و دفاع از آن، سعی در اثبات مشروعیت خود داشت و چنین تلقی

می کردند که آنچه در صفین
گذشت و موجب انتقال خلافت
به امویان شد، امری محتوم و
تقدیری خدایی بوده است. اما
معتزله با توجه به اصول مذهب
خود (توحید، عدل، وعد و
وعید، منزله بین المنزلتین، امر
به معروف و نهی از منکر) با
دفاع از نظریه آزادی و اراده
انسان، مشروعیت خلافت اموی را
مورد حمله قرار دادند.

به نظر معتزله، مسلم است که عواقب و
پاداشهای خداوند وقتی منطقی است که آدمی در
افعالش «آزادی مطلق» داشته باشد. بدین ترتیب، معتزله به
تبع حسن بصری و در چارچوب یک منظومه عقلی-استدلالی
معتقد بودند که بنده آزاد است و در افعال خود، اعم از خیر و شر،
اختیار مطلق دارد. هیچ تقدیری وجود ندارد که آدمیان را برخلاف اراده
خود، به سوی اعمال ویژه ای سوق دهد. پافشاری معتزله در این عقیده
فردگرایانه، این فرقه را به «عدلیه» مشهور ساخت.^{۴۵}

گرچه جنبش معتزله در آغاز خوش درخشید، اما بزودی هم در بُعد
نظری و هم از لحاظ عمل اجتماعی با بحران و بن بست مهمی مواجه
شد: از لحاظ نظری، معتزله با قول به اصالت عقل و التزام به دفاع عقلانی از عقاید اسلامی،
سرانجام به موضعی رانده شدند که در اختلاف بین عقل و شرع، عقل را ترجیح داده و هر آنچه
مخالف عقل بود تفسیر یا کنار نهادند.

از نظر سیاسی-اجتماعی نیز، معتزله که سعی در دفاع عقلانی از دین و جامعه اسلامی
داشتند، در دفاع از عقیده خود به خشونت گراییده و همین که خلیفه ای چون مأمون به آنها گروید،

عقاید خود را از واجبات دانسته و مخالفین را مورد آزار و قتل قرار دادند. در نتیجه، عالم اسلام دچار تشقت و کشتار خونین گردید و به دو گروه افراطی طرفداران عقل و شرع تقسیم شد.^{۴۶} هرچند در نهایت، عقلگرایی در زمان متوکل به نفع اهل حدیث کنار گذاشته شد، ولی با ظهور مکتب کلامی ابوالحسن اشعری، این دو گرایش ترکیب خاصی یافت و به عنوان مبنای کلامی دانش و فرهنگ سیاسی جامعه اسلامی رواج پیدا کرد.

مکتب اشعری؛ مبانی کلامی دانش سیاسی دوره میانه
مکتب اشعری، اعتراضی بود به نتایج و پیامدهای عقلگرایی معتزله که معتقد بودند مبانی و معتقدات اسلامی را می توان با موازین عقل بشری درک و تبیین کرد. این مکتب، بازگشتی است از کوشش مایوسانه بنیاد یک دستگاه کلامی تعقلی صرف، به سمت اتکای بر قرآن و سنت و شیوه «سلف» در جامعه اولیه و دولت مدینه. این رجعت به گذشته سبب شد تا ریع قرن نخست اسلام به عنوان مدینه فاضله و الگوی مثالی دولت اسلامی تلقی گردد و دانش سیاسی مسلمانان بر مبنای چنان الگویی تدوین و توسعه یابد.

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴هـ/ ۸۷۳-۹۳۵م)، بازگشت تئوریک به گذشته را با تأسیس اصل مهم «عدالت صحابه» امکان پذیر کرد. وی، برخلاف معتزله که ملاک عقلی خاصی در نقد تحولات سیاسی نیم قرن نخست اسلام داشتند،^{۴۷} با تأکید بر «عدالت صحابه و سلف صالح» می نویسد:

فاما ما جرى بين علي [عليه السلام] والزيير وعائشة، فانما كان علي تأويل واجتهاد...، و كلهم من اهل الاجتهاد وقد شهد لهم النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- بالجنة، والشهادة تدل على انهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية... كان علي تأويل واجتهاد وكل الصحابة ائمة مأمونون غير متهمين في الدين وقد اثبت الله ورسوله على جميعهم وتعبدنا بتوقيعهم وتعظيمهم ومولاتهم والتبري من كل من ينقص احداً منهم.^{۴۸}

بدین سان، مکتب کلامی اشاعره، با تأسیس اصل عدالت صحابه و تعریف دولت اسلامی گذشته به مثابه مدینه مثالی^{۴۹} و دولت آرمانی مسلمانان، که در عمل گرایش به سیستم ساسانی را تجربه می کرد، بنیاد نظری استواری بر دانش سیاسی اهل سنت - بویژه فقه سیاسی - فراهم کرد. به

عبارت دیگر، در چارچوب این مکتب کلامی و بر اساس اصول و مقومات آن، میراث سیاسی و حکومتی ایران باستان، به مثابه الگوی مثالی و مرجع تئوریک دانش سیاسی اسلام تلقی شد، و به دست نظریه پردازانی همچون باقلانی، ماوردی، امام الحرمین، غزالی و ابن خلدون، به مذهب مختار اهل سنت تبدیل شد. طبیعی است که دولت اسلامی در بستر این تحولات، در عمل به راه هموار سیاستنامه نویسی دوره میانه گام نهاد،^{۵۰} و در جستجوی مشروعیت، به نصوص و سنن تمسک کرد.

اشعری که خود در محیط پرهیاهوی معتزله زاده شده و علم و تجربه آموخته بود، ابتدا از مدافعان این مذهب بود. ولی سرانجام در چهل سالگی در مسجد بصره موضع جدید خود را در مخالفت با معتزله اعلام کرد. مک دونالد معتقد است که علت اصلی تغییر موضع ابوالحسن، شکاف سیاسی-اعتقادی موجود در جامعه اسلامی بود.^{۵۱} وی کوشش نمود با ترکیب بین عقاید معتزله و اهل حدیث، راه وسطی ارائه دهد و بدین ترتیب راه سومی را مطرح کرد. او برای درک نص، به عقل تمسک جست و بدون آنکه نص را فدای عقل سازد، با استخدام عقل در فهم شریعت، مکتب کلامی خود را تأسیس کرد. ابوالحسن اشعری با انکار اعتبار مطلق عقل، معتقد بود که وحی به منزله منشأ حقیقت و واقعیت، اساسی تر است و عقل باید صرفاً تابع وحی باشد.^{۵۲}

باری، از دیدگاه پژوهش حاضر، سه عنصر مهم مکتب اشعری، قابل توجه است: الف) قول به نظریه «کسب» و اکتساب اعمال به وسیله انسان (در مخالفت با نظریه «خلق اعمال» که از طرف معتزله تبلیغ می شد) و این نکته که اراده شرط اصلی پاداش و کیفر است؛

ب) عقیده به عدالت صحابه و سلف صالح که از نظر اشعری، همه مجتهد و مصیبتند؛
ج) اتخاذ موضع فوق در نسبت بین عقل و شرع.^{۵۳}

هرچند این عناصر، و به طور کلی مکتب اشعری، در ابتدا مورد تردید برخی محافل علمی و سیاسی قرار گرفت، اما به دلیل مبنای ویژه ای که داشت، سرانجام از سوی نظام الملک به صورت رسمی در مدارس نظامیه پذیرفته شده و ترویج گردید.^{۵۴}

در اینجا، به منظور تأمل بیشتر در اهمیت مبانی اشعری و طرح اینکه میراث ایرانی دولتمداری، چگونه از مجرای این مکتب وارد دانش سیاسی اسلام شده است، به طور گذرا به

تحولات و بحرانهای دولت اسلامی در دوره اموی اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی عناصر نظارتی و رابطه فرد و دولت در دانش سیاسی اسلام می‌پردازیم.

بحران و تحول در خلافت اسلامی

در تاریخ دولت اسلامی، حکومت طولانی هشام (۱۰۵-۱۲۵هـ / ۷۲۴-۷۴۳م) به عنوان دوره بحران خلافت اموی تلقی می‌شد که هیأت سیاسی مسلمانان بناگزی می‌بایست به مشکل محدودیت‌هایی که هر سازمان گسترش یافته با آن مواجه است، پاسخ دهد.^{۵۵} در این راستا، دگرگونی روندهای مرسوم و رفتارها و نهادهای گذشته، به منظور پاسخگویی به شرایط و نیروهای جدید توسعه اجتماعی، ضروری بود. تا این زمان، دولت اموی خصلتی قبیله‌ای داشت و به واقع دنیایی به آن گستردگی را سری کوچک رهبری می‌کرد.^{۵۶}

در واقع، مشکلی که هشام با آن مواجه بود، نتیجه پیوند دو عامل اساسی بود. بحران دوره هشام، از یک سو محصول وضعیت جدیدی بود که با توقف نیروهای جهادی و تنش و تعارض ناشی از بازگشت این نیروها به درون جامعه ایجاد شده بود؛ وضعیتی که در اصطلاح جامعه‌شناسی جدید بحران تثبیت و مشارکت نامیده شده است؛^{۵۷} و از طرف دیگر، مشکلات هشام ریشه در میراث یک قرن خلافت پیش از خود داشت و به ویژگیهای خلافت شبه قبیله‌ای در مدینه پس از نبی اکرم(ص) برمی‌گشت.

دولت -شهر مدینه‌النبی که پس از دگرگونیهای عمده در زندگی عمومی عرب جاهلی و تأسیس «امت واحده» از سوی پیامبر اسلام شکل گرفته بود، چنانکه نخستین قرارداد پیامبر نشان می‌دهد، متضمن مفهوم جامعی از زندگی شهری و حکومت فراقبیله‌ای بود.^{۵۸} این قرارداد، مشارکت همه قبایل و گروههای یثرب را به رسمیت شناخته بود. اما تشکیلات سیاسی خلفای راشدین، بخصوص در زمان عمر، به دلیل شرایط به وجود آمده پس از پیامبر به صورتی نامتوازن توسعه پیدا کرده و به سبب ضرورت جهاد، به یک سازمان نظامی تبدیل شد. امویان چنین سازمانی را به ارث بردند و تغییراتی در آن ایجاد کردند.

در این دوره هیأت سیاسی اسلام می‌بایست میان دو عامل اساسی، آشتی برقرار کند: نخست، سنت قبیله‌ای که پس از رحلت پیامبر اسلام دوباره نیرو گرفته و علی‌رغم کمک به توسعه جهادی در مقابل تمرکز دولت مقاومت می‌کرد؛ و دوم، ضرورت تمرکز فزاینده قدرت خلیفه به

موازات توسعه دارالاسلام. این دو امر، پیامدهای مهمی داشت. تحت تأثیر میراث قبیله‌ای، قدرت دولت اموی در شخص خلیفه منحصر شد. بنابراین، هرگونه تمرکز در دولت، مستلزم برتری یک قبیله بر قبایل دیگر بود؛ به عبارت دیگر، تمرکز قدرت در شخص خلیفه در مقابله با بی‌ثباتی قبیله‌گرایانه ضرورت داشت، اما هرگونه تمرکزی به معنای برتری منافع امویان نسبت به قبایل دیگر تلقی می‌شد و خشم قبیله‌ای را برمی‌انگیخت.

بدین سان، خلافت اموی روی دو ضرورت استوار بود و همزمان باید دو چیز اتفاق می‌افتاد: یکی استقرار پایه‌های قدرت خلیفه و بالطبع قبیله بنی‌امیه، و دیگری پاسخ به بحران مشارکت عمومی مسلمانان. در عمل، قدرت اموی متکی بر نیروهای سوری و ارتش حرفه‌ای عرب تحت سازماندهی مردان بود و -بضرورت- عربگرایی پایه مشروعیت بنی‌امیه گردید. در این زمان که قسمت اعظم فعالیت‌های جهادی در آسیا متوقف شده بود، به منظور حفظ وضع موجود، خلافت اموی تمایلی به آشتی با ساختار سیاسی-اداری سلطنت ساسانی

نشان داد. این تمایل که ضرورتی عاجل بود و در دوره بنی عباس به کمال نهایی خود رسید، برای دولت اموی مشکلات مهمی ایجاد کرد: از یک طرف، هشام مصالح و منافع مهمی در تأکید بر الگوی سیستم ساسانی می‌دید، و از سوی دیگر، سنت ساسانی با دیوانسالاری و سلسله مراتب اداری اش، عمیقاً با تفکر اسلامی ناسازگار می‌نمود. بدین ترتیب، همزمان با اصرار هشام بر موجودیت دولت، پایه‌های قدرت بنی امیه به طور یکنواخت محدود و افول کرد.^{۵۹}

به موازات کوشش هشام - و جانشینانش - در انجام تعدیلات ساختاری که امپراتوری اسلامی بر اثر وضعیت جدید داخلی و خارجی نیازمند آن بود، و در نتیجه رشد نیروهای داخلی جدید توسعه اجتماعی که ناشی از توقف حرکت جهادی بود، دولت بنی امیه دستخوش یک پروسه دیالکتیکی در درون جامعه شد که بتدریج «روندی خودانتقادی» در تقابل با قومگرایی بنی امیه شکل گرفت.^{۶۰} در چنین موقعیتی با توجه به پیوند مذهب و سیاست در فرهنگ اسلامی، نحله‌های فکری - مذهبی متعددی تأسیس شد.

هشام هوشیارانه وضعیت را درک کرده بود و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در صدد ایجاد یک اجماع سیاسی مجدد، با تقویت مدارس مذهبی و بهبود وضع مالی - سیاسی «موالی» بود. این تحول، مقدمات طرح پرسشی از ماهیت دولت اسلامی را فراهم نمود. اما به نظر می‌رسد که بنی امیه، فرصت کافی برای جستجوی پاسخ این پرسش را پیدا نکرد. شاید تقدیر این بود که این وظیفه به عهده خاندان عباسی گذاشته شود. نوع پاسخ بنی عباس به پرسش فوق، که مشروعیت خلافت آنان را تمهید می‌کرد، مبتنی بر پایه‌هایی بود که بنی امیه با گرایش به ساختار ساسانی از یک سو و کوشش فکری به آشتی تفکر اسلامی، با این گرایش از سوی دیگر، تدارک دیده بود. در جریان این تحول - که در سطور آتی برخی وجوه فکری آن را خواهیم دید - نقش فرد و عناصر نظارتی موجود در تعالیم اسلامی بتدریج و به نفع اقتدار دولت، تضعیف شد و افول کرد. به این ترتیب، در شرایط دو قرن نخست اسلام، که تفکر اسلامی نتوانست خود را در قالب هیچگونه نهاد اجتماعی - غیر از نهاد حکومت - سازمان دهد، هیچ نهاد نظارتی دیگری در مقابله با انحصار نهاد حکومت فرصت تولد نیافت. در چنین وضعیتی دانش سیاسی مسلمانان با ماهیت خاصی (که چهره عمومی آن توجیه اقتدار بود) ظاهر شد.

رابطهٔ فرد و دولت در دانش سیاسی اسلام اشاره کردیم که جامعه اسلامی فقط یک بار به تأسیس دانش سیاسی توفیق یافت. در واقع، تاریخ معرفت سیاسی در جامعهٔ اسلامی، به معنای دقیق کلمه، جز بسط شاخه‌ها و وجوه چنان دانشی که بر بنیاد کلام اشعری و در دورهٔ عباسی تأسیس شد، نبوده است. از این نظر بود که بناگزی، به مقدمات ظهور این دانش پرداخته و کوشش کردیم ضمن توضیح شرایط و مقدمات پیدایش آن، ماهیت و عناصر این پارادایم را در قالب رابطهٔ فرد و دولت تحلیل نماییم. در اینجا به دلیل اهمیت فقه سیاسی اهل سنت، بیشتر به این شاخه از معرفت سیاسی اسلام تأکید می‌کنیم.

دانش سیاسی مسلمین که در دورهٔ عباسی تأسیس شد، بواقع، بازسازی نظری «خلافت اسلامی» در سنت ایرانی است که دیری بود چنین تحولی را تجربه می‌کرد. در سوم ربیع الاول سال ۱۳۲ (۷۴۹م) در حالی که هنوز برخی جناحهای سپاه شام در مقابل «خراسانیان»، این «ابناء الدولة الاسلامیه» مقاومت می‌کرد، عراق و کوفه شاهد استقرار دولت تازه‌ای بودند که به کمک «موالی» ایرانی - و در سنت ایرانیان - بنیاد گرفت.^{۶۱}

ابوالعباس عبدالله بن محمد بن علی بن عباس، پس از اخذ بیعت برای خلافت خود، خطبه‌ای در مسجد کوفه خواند که شرح مجملی از دعاوی عباسیان دربارهٔ «خلافت اسلامی»، انحصار حکومت در قریش و برخی ریشه‌های انقلاب علیه بنی امیه را منعکس می‌کند.^{۶۲} در این خطبه، سفاح مدعی شد که شناخت حق آنها برای خلافت، الزامی است. آنان با تفضّل الهی خلافت را به دست گرفته‌اند، نه صرفاً با موافقت مردم. سفاح اظهار کرد که: این حق ناشی از قرابت آنان با پیامبر است.^{۶۳}

بنابراین، با پیروزی بنی عباس و به اقتضای سنت دیرپای ایرانیان، «امامت» ضرورتاً به مثابه تجلی و نمایندگی اقتدار الهی تلقی شد. چنین استنباطی نتایج ضمنی مهمی در روابط بین دولت، جامعه و فرد در پی داشت. اندیشه و نظریه‌های سابق (به عنوان مثال بغدادی، باقلانی و...) که امت را تا اندازهٔ زیادی منبع اقتدار «امام» دانسته و عناصر نظارتی ویژه‌ای همچون امر به معروف و نهی از منکر را تمهید نموده بود، مغفول و متروک گردید.^{۶۴} در این دوره، حتی در اندیشه‌های ابوالحسن ماوردی نیز،^{۶۵} چنین به نظر می‌رسد که اقتدار سیاسی مستقیماً از طرف خداوند به امام عطا شده است و به هیچ نحوی از جانب امت محدود نمی‌شود. در اندیشهٔ ماوردی با توجه به

شرایط امام یا خلیفه، اختیار اهل حلّ و عقد جنبه‌ی طریقی داشته و در کنار نصب خلیفه، صرفاً محدود به کشف مصداق امام است.^{۶۶} در توضیحات ابویوسف، نویسنده کتاب فقه الکبیر، مفهوم حاکم به مثابه چوپان مردم و رعیت، به طور فزاینده‌ای با مفهوم سلطان ظل الله که از تئوریهای ایران پیش از اسلام اخذ شده و حاکمیت او را بازتاب اقتدار مطلق خداوند تلقی می‌کند، تحت الشعاع قرار گرفته است.^{۶۷}

به طور کلی با گسترش این اندیشه که «حاکم جامعه» قدرت خود را از خداوند می‌گیرد، اطاعت فرد از حاکم در راستای وجوب اطاعت خداوند، ضروری تلقی شد. در چنین وضعیتی که خلافت عباسی علاوه بر میراث قبیله‌ای در چارچوب سنت سیاسی ایرانیان، ماهیتی شخصی پیدا کرد، عناصر نظارتی موجود در جامعه اسلامی نیز، بسرعت موقعیت خود را از دست داد. بالتبع، دانش سیاسی مسلمین، در شرایطی که در آستانه «ظهور» بود، با تنفس در فضای ایجاد شده، بناگزی چنان نظام فکری‌ای را تنظیم کرد که وجه غالب آن، اقتدار دولت و حاکم بود. این منظومه فکری که در واقع تجرید وضعیت زمان بود، به نوبه خود و به ضرورت دفاع از موجودیت خویش، در قالب یک منطق بازسازی شده‌ای به تبیین نظام پرداخته و با الهام از مبانی اشاعره، گذشته را چراغ راه خود تلقی نمود. این در حالی است که در عمل، مسأله کاملاً برعکس بود؛ به عبارت دیگر، هرچند در منطق بازسازی شده‌ای که این دانش ارائه می‌کرد، نصوص و سنن سالهای نخست مدینه (خلفای راشدین) الگوی رهیافتهای عصر عباسی بود؛ اما در واقع، متفکران این دوره تحت تأثیر معرفت‌شناسی برخاسته از شرایط این دوران، به گزینش و تفسیر دولت پیامبر و خلفای راشدین پرداختند و - بضرورت - نصوص و سنن را مثله شده و گزیده دیدند.^{۶۸} نتیجه قهری این کژتابی، تصویب شدن و اسلامی خواندن چنان منظومه معرفتی است که نه در منطق بازسازی شده، بلکه در منطق عینی و واقعی خود، ایرانی است.

حسن عباس حسن، استاد اندیشه سیاسی اسلام، هرچند از دیدگاهی که با چارچوب این مقاله متفاوت است، اما بدرستی نشان می‌دهد که در باب فکر سیاسی اسلام، تمایز بین منطق بازسازی شده و منطق طبیعی و واقعی، اساسی است. وی بدین ترتیب کوشش می‌کند با توضیح پیوندهای این دو، نسبت بین منطق بازسازی شده، و به تعبیر او «الصیایة المنطقیة»، را با نصوص اسلامی (قرآن و سنت) بررسی کند. حسن عباس حسن بدرستی تأکید می‌کند که:

بحث از صیایة منطقی [یا منطق بازسازی شده] جدای از واقعیت اجتماعی

نخواهد بود. به عبارت دقیقتر، واقعیت اجتماعی که در چارچوب آن صیایه منطقی متبلور می شود، تأثیر عظیمی در تحدید اصول و ارزشهای آن منظومه دارد. ۶۹

نویسنده، با همین دیدگاه، به بررسی رابطه بین حوادث سقیفه و شکل گیری منطق شیعه از یکسو، و نیز رابطه جنگ صفین با مکتب خوارج از سوی دیگر، پرداخته و کیفیت تقدم و تأثیر حوادث اجتماعی را در ساختار منظومه فکری بازسازی شده، نشان می دهد. ۷۰ بقیه فصول کتاب «الصیایه المنطقیة للفکر السیاسی الاسلامی» به بررسی تطبیقی اصول و ارزشهای شیعه و سنی اختصاص دارد. ۷۱ باری، آنچه از مباحث عباس حسن برای پژوهش ما حائز اهمیت است، این نکته است که وی ضمن تحلیل رابطه صیایه منطقی یا به اصطلاح منطق بازسازی شده یک دانش با تحولات تاریخی زمان ظهور آن، نسبت آن دانش را با مجموعه نصوص دینی می سنجد. وی بدین سان، نشان می دهد که چگونه علی رغم صراحت نصوص در باب نقش سیاسی فرد و منطق بازسازی شده، بضرورت، این منابع را گزیده و مثله شده می بیند. ۷۲

به هر روی، دانش سیاسی دوره عباسی، از دیدگاه رابطه فرد و دولت، دانشی یکجانبه و گزیده بین بود و نمی توانست مجموعه نصوص اسلامی را به طور یکسان مورد توجه قرار دهد. این دانش، به ضرورت منطق اقتداری غالب خود، که برآمده از واقعیت سیاسی-اجتماعی زمان بود، صرفاً قادر به دیدن آن دسته از نصوصی بود که آمیزه اقتدار داشتند. بدین سان، سایر نصوص اسلامی که خارج از منطق بازسازی شده چنین دانشی بودند و بر جنبه های فردی و مسؤلیت مدنی تأکید داشتند، به حاشیه رانده و مغفول گشتند. ۷۳ نتیجه طبیعی این وضعیت، تسری افول «عناصر نظارتی» در ساختار عباسی به منطق درونی دانش سیاسی بود که سیمای عمومی آن را در دوران طولانی بسط این دانش و تا چالش با فرهنگ غرب تشکیل می داد.

به عبارت دیگر، تئوری سیاسی مسلمانان و واقعیت اجتماعی-سیاسی ایجاد شده در دوره عباسی به صورت نهادهای ایرانی، دو وجه نوآوری خلافت عباسی بود که یکی از دیگری مایه می گرفت و هر یک به نوبه خود، پشتوانه ای استوار برای دیگری فراهم می آورد. با تحلیل رابطه فرد و دولت در دانش سیاسی و واقعیت اجتماعی این دوره از یکسو، و بررسی این رابطه در مجموعه نصوص دینی و تجارب نخستین سالهای دولت اسلامی از سوی دیگر، این نکته روشن می شود که چگونه معرفت سیاسی مسلمانان بر بنیاد واقعیات دوره عباسی ظاهر شده و اندیشه و

سنت اقتداری، نه تنها نزد حاکمان، بلکه در نزد نویسندگان، فقها، فلاسفه، سیاستنامه‌نویسان و سیاستمدان نیز به سگه رایج زمان تبدیل شد و آثار خود را در دوره میانی تمدن اسلامی بر جای گذاشت. ۷۴ در بحثهای بعدی به وضعیت عناصر نظارتی در اسلام اشاره خواهیم کرد.

عناصر نظارتی در اسلام

عناصر نظارتی در فرهنگ سیاسی اسلام، مختصات ویژه‌ای دارد. در تمایز با «فردگرایی فلسفی» دوران مدرنیته در غرب، که با تأکید به تفرد انسانها، جوهره شخص را از طریق تفاوتها و تمایزات او تعریف می‌کند،^{۷۵} فرد مسلمان هیچ حقوقی مستقل از شریعت ندارد. بدین سان، در جامعه اسلامی، هرگز «حق و ناحق بودن»^{۷۶} وجود ندارد و فرد و دولت صرفاً ملزم به اطاعت از احکام و قوانین خداوند هستند که: «ذلکم حکم الله یحکم بینکم واللہ علیم حکیم» (ممتحنه، آیه ۱۰).

در اندیشه سیاسی اسلام، فرد مسلمان نمی‌تواند هیچگونه حقوقی فراتر از قوانین شرعی، در مقابل دولت داشته باشد. فرد و دولت فقط این حق را دارند که از طرفین انتظار داشته باشند تا ملتزم به چارچوب شریعت باشند. این الزام و التزام متقابل، به منظور حفظ وحدت، عصمت و کلیت جامعه اسلامی، یک اصل و ضرورت تلقی شده است.^{۷۷}

دولت از یک طرف، این حق را دارد که پیشروی مردم را در هر زمینه‌ای، غیر از گناه، انتظار داشته باشد. از طرف دیگر، مردم نیز حق دارند که دولت در تمام تصمیمات و رفتارهایش منصف و درستکار بوده و ملتزم به قواعد و احکام شریعت باشد. این حقوق که بتفصیل در کتابهای فقهی و اخلاقی شیعه و سنی شرح داده شد،^{۷۸} موجبات ظهور سه عنصر نظارتی در فرهنگ سیاسی اسلام را فراهم کرد. اما چنانکه در سطور آینده خواهد آمد، کژتاییهای معرفت‌شناختی موجود در دانش سیاسی دوره میانه - که ملهم از سنن ایرانی بود - باعث گردید که این عناصر نظارتی هرگز نتواند در قالب هیچگونه نهاد اجتماعی خارج از نهاد حکومت، سازمان یافته و به عنوان یک نهاد هم‌عرض، قادر به نظارت و کنترل مؤثر بر دولت باشد. این وضعیت سبب شده است که علی‌رغم انقلابهای متعدد در تاریخ دولتهای اسلامی، نهاد حکومت هر موقع و به دست هر کس - یا کسانی - که تأسیس گردید، به محض استقرار خود، به غول عظیمی بدل شود که هرگز از جانب ایجادکنندگان آن قابل کنترل نبوده و صرفاً از قوانین خاص خود [تأکید و تکیه هرچه بیشتر بر ابزار

سلطه و خشونت] اطاعت کند.^{۷۹} در اینجا عناصر نظارتی اسلام را، باختصار، بررسی می‌کنیم و تفصیل آن را، بنا به اهمیت موضوع، به جای دیگری وامی‌گذاریم.

۱- امر به معروف و نهی از منکر

در تئوری سیاسی اسلام، همه مسلمانان که به حد تکلیف رسیده‌اند، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر دارند. در یک سطح گسترده‌تر، خوارج و زیدیه، الزام به انجام این وظیفه را در هر شرایط و فرصتی مورد تأکید قرار می‌دهند.^{۸۰} و از طرف دیگر، مرجئه اصولاً چنین الزامی را انکار می‌کنند.^{۸۱} اهل سنت، تقریباً وضعیتی بین‌دین دارند. ابویوسف در فقه الکبیر با اشاره به اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در جلوگیری از اطاعت حاکمان غیر مشروع از یک طرف، و نیز نتیجه عملی تهدید نظم عمومی در صورت پافشاری به این وظیفه از طرف دیگر، بر چنین موضع «وسطی» تأکید می‌کند.^{۸۲}

امام خمینی - قدس سره - در کتاب تحریر الوسیله،^{۸۳} امر به معروف و نهی از منکر را اشرف فرایض، که دیگر واجبات قائم به آن هستند، تعریف می‌کند. حضرت امام - رحمه الله علیه - با اشاره به دو آیه: «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر ویأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر واولئک هم المفلحون» (آل عمران، ۱۰۴)، و «کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر و تؤمنون بالله» (آل عمران، ۱۱۰)، ضمن تأکید بر اینکه این دو واجب از ضروریات دین هستند، منکر و جوب آن را در صورت التفتات به لوازم انکار، کافر می‌داند.^{۸۴} امام خمینی - قدس سره - سپس با اشاره به روایاتی از دیگر ائمه معصوم شیعه - علیهم السلام - روایت ذیل را از امام علی - علیه السلام - نقل می‌کند:

أما بعد، فإنه انما هلک من کان من قبلکم حیثما عملوا من المعاصی ولم ینهم
الربانیون والاحبار عن ذلک نزلت بهم العقوبات، فأمروا بالمعروف وانہوا عن
المنکر، واعلموا ان الامر بالمعروف والنہی عن المنکر لن یقرّبا اجلاً، ولن یقطعاً
رزقاً.^{۸۵}

در اینجا، به دلیل محدودیت مقاله، اشاره تفصیلی به دیدگاه‌های امام - قدس سره - ممکن نیست، اما کوشش می‌کنیم بخشهایی از آن را که از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت دارد، ذکر کنیم. حضرت امام - رحمه الله - پس از اشاره به «وجوب کفای» و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، تأکید می‌کند که این نوع امر و نهی، امر و نهی مولوی است. هر چند که شأن امر و نهی کنندگان،

پایینتر از مخاطبان آنها باشد.^{۸۶}

شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر

امام خمینی - رحمه الله - پس از اشاره اجمالی به اقسام وجوب و نیز کیفیت وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به منظور جلوگیری از بی نظمی اجتماعی، با توجه به چهار شرط مهم، به تحدید حدود این دو واجب شرعی می پردازد. این شروط عبارتند از:

۱- علم؛ علم به معروف و منکر و مصادیق آنها، نخستین شرط وجوب است. بنابراین، چنین وظیفه ای به هیچ وجه، برای شخص جاهل واجب نیست.^{۸۷} برای پرهیز از عواقب امر به معروف و نهی از منکر از جانب شخص جاهل که خود در امر و نهی خویش مرتکب منکر می شود، تعلم شرایط امر به معروف و نهی از منکر واجب است.^{۸۸}

۲- احتمال تأثیر؛ امر به معروف و نهی از منکر، در صورت علم و اطمینان به عدم تأثیر آنها، واجب نیست. به عبارت دیگر، وجوب این وظیفه، با ظن بر عدم تأثیر، حتی با ظن قوی نیز ساقط نمی شود. حضرت امام - رحمه الله - در اینجا «احتمال عقلایی» را ملاک وجوب و عدم آن می داند.^{۸۹}

۳- اصرار عاصی بر استمرار؛ بنابراین، در صورت علم به ترك و یا ظهور نشانه های ترك، وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیز ساقط می شود.^{۹۰}

۴- فقدان مفسده؛ اگر امر به معروف و نهی از منکر موجب ضرر جانی، حیثیتی و مالی قابل توجه باشد، واجب نخواهد بود. ملاک این ضرر نیز - به استثنای مواقع تهدید ارکان دین - «احتمال عقلایی» است.^{۹۱} امام - رحمه الله - در بحث از شرایط امر به معروف و نهی از منکر، ضمن تأکید بر جایگاه محبت، شفقت و رعایت مصلحت عامه^{۹۲} از یکسو، و اهمیت التزام شخص یا گروهی که امر به معروف و نهی از منکر می کنند، از سوی دیگر، می نویسد:

در کسی که امر به معروف و نهی از منکر می کند، عدالت یا عمل به آنچه دیگران را بدان امر می کند و ترك آنچه دیگران را از آن باز می دارد، شرط نیست و در صورت اجتماع شرایط (چهارگانه)، همچنانکه واجب است خود عمل کند، واجب است دیگران را امر و نهی نماید.^{۹۳}

به عبارت دیگر، امر به معروف و نهی از منکر، واجبات مستقلی هستند و فارغ از اینکه شخص عمل واجب را ترك کرده یا مرتکب عصیانی است، در صورت تحقق شرایط چهارگانه،

مكلف به امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود. این نکته، در صورت بسط صحیح خود، می تواند مبنای تئوریک مهمی برای فعالیت احزاب و گروههای سیاسی تلقی شود.

مراتب امر به معروف و نهی از منکر

امام خمینی - قدس سره - فصل آخر کتاب امر به معروف و نهی از منکر را به بیان مراتب و حدود سلسله مراتبی این وظیفه اختصاص می دهد و به ترتیب، سه مرحله را مشخص می کند:

- مرحله اعلان انزجار.

- مرحله امر و نهی لسانی.

- مرحله امر و نهی عملی و توسل به سلسله مراتب اعمال قدرت.^{۹۴}

در اندیشه امام - ره - در صورت ضرورت توسل به خشونت، استیذان و اجازه فقیه جامع الشرایط (ولی فقیه) ضروری است.^{۹۵}

چنین می نماید که علی رغم جایگاه مهم امر به معروف و نهی از منکر در نصوص و معارف اسلامی از یک طرف، و نیز زندگی سیاسی مدینه النبی و خلافت مدینه از طرف دیگر، به دلیل تحولات ساختاری ایجاد شده در دولت اسلامی، این دو اصل ضروری دین هرگز نتوانستند در هیأت تألیفی دانش سیاسی اسلام در دوره میانه، موقعیت مهمی احراز نمایند. چون فرهنگ سیاسی شیعه نیز از استقرار صفویه تاکنون، به گونه ای تحت تأثیر و حتی استمرار این فرهنگ و دانش است، هنوز هم نتوانسته ایم امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان یک نهاد مستقل خارج از دولت، در مجموعه فرهنگ انقلابی خود لحاظ نماییم. بنابراین هنوز قادر نیستیم در تئوری و عمل، به تأسیس احزاب سیاسی در جمهوری اسلامی توفیق یابیم.^{۹۶}

۱- مشاوره و نصیحت

مفهوم «شورا» علی رغم آنکه غالباً در بحث از دولت اسلامی مورد توجه قرار گرفته است، هنوز دلالت و مصداق مشخصی ندارد. هر چند دو آیه «وامرهم شوری بینهم» (شوری، ۳۸) و «وشاورهم فی الامر» (آل عمران، ۱۵۹) بصراحت به لفظ «شورا» اشاره کرده است و بویژه اهل سنت روایات زیادی در این زمینه از پیامبر اسلام نقل کرده اند، اختلاف نظر در باب شورا و مشاوره چنان زیاد است که به نظر نمی رسد بتوان مفهوم دقیقی از آن استنباط نمود.^{۹۷}

در عین حال، نویسندگان معاصر اهل سنت، «شورا» را به عنوان یکی از اصول اندیشه سیاسی خود تلقی می کنند و حوادث سقیفه بنی ساعده و شورای شش نفری منصوب از جانب

خلیفه دوم را به عنوان مصادیق عینی آیات و احادیث مربوط به شورا تعریف می‌کنند.^{۹۸} اما، با توجه به ماهیت دانش سیاسی دوره میانه، و تحولات این دانش در فرهنگ شیعی بعد از صفوی، چنین می‌نماید که شورا و مشاوره در چارچوب معرفت سیاسی ما، معنا و مفهوم ویژه‌ای دارد که آن را به مفهوم «نصیحت» و «النصیحة لائمة المسلمین» نزدیک کرده و با آن یکسان می‌سازد. اصولاً دانش سیاسی دوره میانه، دانشی اقتدارمحور است و صاحب‌نظران آن، به گونه‌ای، ولایت خلیفه را در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان ساری و جاری کرده‌اند.^{۹۹} که مفهوم شورا، گزیری جز استحاله در مفهوم «نصیحت» نمی‌توانست داشته باشد. در این وضعیت، چنانکه استاد عمید زنجانی بدرستی اشاره می‌کند، شورا در اسلام نه یک نهاد مدیریت جمعی، بلکه صرفاً به معنای یک نیروی فکری کمکی است که بدون قدرت چالش با مدیریت سیاسی جامعه، تصمیم‌نهایی را به عهده او وامی‌نهد.^{۱۰۰} طبیعی است که چنین برداشتی از مفهوم شورا، آن را دقیقاً با مفهوم «نصح الائمة» یکسان می‌کند.

وضعیت خلافت عباسی در قرن چهارم و پنجم هجری (سده‌های تأسیس دانش سیاسی دوره میانه) نیز نشان می‌دهد که در این دوره، متفکران مسلمان به عنصر «نصیحت» بیش از دیگر عناصر نظارتی توجه می‌کرده‌اند. به عنوان مثال، در آیین قادریه، پیروان القادر بالله (۴۰۹ق)، خلیفه عباسی، هیچ اشاره‌ای به امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه در عوض، به مفهوم نصیحت به مثابه «مفهومی بنیادین» اشاره شده است.^{۱۰۱} لمبتون احتمال می‌دهد که افزایش ستیزه‌های فرقه‌ای در این دوره در بغداد، حداقل از بعضی جهات، موجب تمایل به محدود کردن امر به معروف و نهی از منکر و تبدیل آن به مشاوره و نصیحت شده است.^{۱۰۲} اما به نظر می‌رسد که این تأکید بر مفهوم نصیحت، تأکیدی بنیادی است که ناشی از تغییر موضع و استحاله تدریجی حکومت اسلامی در دولت ایرانی است.

به نظر نگارنده تأکید خلفای عباسی به مفهوم نصیحت نه یک امر مقطعی، بلکه در راستای استقرار و استمرار این خلافت در سنت ایرانی، تأکیدی بنیادی است. به همین جهت، بی‌دلیل نیست که «نصیحة الملوك»‌های اسلامی، متناظر با «سیاستنامه‌های» ایران باستان، در سراسر دوره میانی و تا دوره قاجاریه بسط پیدا می‌کنند.^{۱۰۳} هیأت عمومی این نصیحت‌نامه‌ها به گونه‌ای است که بدون هیچ‌گونه تعرضی نسبت به حاکم جامعه، آن گونه که عمید زنجانی در مفهوم مشاوره می‌گوید، در صدد ارائه یک نیروی فکری کمکی است. ابوالحسن ماوردی،

بنیانگذار فقه سیاسی اهل سنت، که به احتمال زیاد نخستین «نصیحت نامه نویس» اسلامی نیز هست، در کتاب نصیحة الملوك خود، با اشاره به وظیفهٔ علما^{۱۰۴} در نصیحت حاکم، می نویسد:

ملوك بهترين مردم برای نصیحت هستند و سزاوارترین آنان در قبول مواعظ. زیرا که صلاح آنان صلاح رعیت و فساد آنان فساد رعیت است ... پس نصیحت سلطان نصیحت کافی و کامل است و چنین نصیحتی متضمن هدایت و راهنمایی به سوی مصلحت عالم به طور کلی و نظام امور همگان است ... لهذا معمول است که خداوند انبیا را برای ملوك امم یا به سوی جماعت آنان مبعوث کند و نه به سوی تک تک رعایای آنها. زیرا که شخص سلطان به تنهایی برای جمیع مملکت و کسانی که تحت سیاست او هستند کفایت می کند و راعی و سلطان هر مسلک و مذهبی که داشته باشد رعایای او نیز به چنین مسیری و مذهبی گام می گذارند.^{۱۰۵}

با چنین فرضی که سعادت فرد - و به قول ماوردی «رعیت» - نه به استقلال خود، بلکه از مجرای هدایت سلطان ممکن است، «نصیحة الملوك» های دورهٔ میانه، نه از موضع فرد، بلکه به طور بنیادی از موضع سلطان به نظم جامعه می نگرستند. نیز در دورهٔ صفویه و بخصوص قاجاریه، علی رغم تحول از مذهب اهل سنت به فرهنگ شیعی، اما در تداوم سنن سیاسی اهل سنت، موقعیت فرد به طور کلی همچنان در غفلت ماند و تأمل سیاسی، چنانکه نوشته های میرزای قمی^{۱۰۶} و ملا احمد نراقی^{۱۰۷} نشان می دهد به «مذاکرهٔ علمیه و مشاورهٔ سرّیهٔ دو دانا»؛ یعنی فقیه و سلطان، محدود ماند. در سطور آتی، پس از اشاره به موقعیت «حسبه» در واقعیت خلافت و دانش سیاسی دورهٔ عباسی، به جمع بندی دیدگاه خود و دربارهٔ کژتاییهای دانش سیاسی دورهٔ میانه و تأثیر آن در فرهنگ سیاسی ایران می پردازیم.

۲- حسبه

از دیدگاه پژوهش حاضر، بررسی جایگاه حسبه در مجموعه دانش و فرهنگ سیاسی دورهٔ میانه موضوع جالبی است. در تعریف حسبه گفته اند: «هی امر بالمعروف اذا ظهر تركه ونهی عن المنكر اذا ظهر فعله» (امر کردن به معروفی که ترك آن ظاهر شده، و نهی کردن از منکری که انجام گرفته است).^{۱۰۸} اما آنچه در باب حسبه مهم است تأکید به مقام دولتی و حکم ولایتی «محتسب»

می باشد. ۱۰۹ بنا بر این، در اینجا نه از فریضة امر به معروف و نهی از منکر به طور کلی، بلکه از زاویه نسبت دولت اسلامی با این دو فریضة بحث می شود. ابن الفراء و ماوردی، که هر دو از صاحب نظران قرن پنجم هجری هستند و هر دو نیز فصل آخر الاحکام السلطانیة خود را به بحث از مقام حسبه اختصاص داده اند، بین مسلمان عادی (المتطوع) و محتسب (که مقام دولتی است)، در باب امر به معروف و نهی از منکر، تمایزات نه گانه زیر را ذکر می کنند. ۱۱۰

- ۱- امر به معروف و نهی از منکر برای شخص عادی (المتطوع) واجب کفایی، اما برای محتسب به حکم ولایت، واجب عینی است.
- ۲- شخص محتسب نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر را ترك کرده و به کار دیگری اشتغال داشته باشد؛ ولی شخص عادی چنین الزامی ندارد.
- ۳- محتسب، مقام منصوب دولتی است و می توان در مورد لزوم، به او مراجعه کرد. اما دیگران چنین موقعیتی ندارند.
- ۴- محتسب باید به کسانی که به او مراجعه می کنند پاسخ مناسب دهد. اما اجابت متطوع واجب نیست.
- ۵- بر محتسب واجب است که جستجوی کشف منکرات و تفحص از ترك معروف نماید؛ اما بر غیر محتسب لازم نیست.
- ۶- محتسب می تواند همکاران و نیروهای کمکی در اجرای وظیفه خود داشته باشد؛ در حالی که مسلمان عادی چنین اختیاری ندارد.
- ۷- محتسب می تواند در باب منکرات آشکار تعزیراتی - که نباید بیشتر از حدود شرعی باشد - منظور نماید. اما شخص متطوع چنین قدرتی ندارد.
- ۸- محتسب در مقابل کار خود می تواند از بیت المال ارتزاق نماید؛ ولی غیر او چنین نیست.
- ۹- محتسب می تواند در امور عرفی - غیر شرعی - به اجتهاد و رأی خود عمل نماید؛ اما متطوع (شخص عادی) چنین اختیاری ندارد.

با توجه به تعریف فوق از محتسب، و نیز نسبت امر به معروف و نهی از منکر با دولت، چنین می نماید که ماوردی و بتبع او هیأت تألیفی دانش سیاسی دوره میانه، مسؤولیت این دو فریضة را از «فرد» به «محتسب» که منصبی حکومتی است، منتقل نموده است. به عبارت دیگر، ماوردی، به دنبال تحول بنیادین دولت اسلامی در سنت ایرانی - که دیرزمانی بود روند آن آغاز شده بود - مجبور

بود برخلاف نویسندگان دیگری چون عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ق) که هنوز بر جدایی و استقلال این وظیفه تأکید داشتند، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را به هیأت سیاسی اسلام وصل و در درون آن تعبیه نماید.^{۱۱۱}

هر چند مدتها قبل از ماوردی، جامعه اسلامی بعد سیاسی امر به معروف و نهی از منکر را به باد نسیان سپرده بود، اما در بعد نظری و تئوریک، تغییر موضع ایجاد شده به دست ماوردی، اهمیت داشت. وی با تسری واقعیت سیاسی دوره عباسی و چند دهه قبل از آن، به حوزه نظری و دانش سیاسی اسلام، موجب گردید که در تئوری نیز، امر به معروف و نهی از منکر به طور مؤثری از حوزه «سیاسی» به قلمرو اخلاقی و روابط بین خود مردم - و نه رابطه فرد و دولت - رانده شود. چنین دانش سیاسی که به دست ماوردی ایجاد شد و در دوره های بعد بسط پیدا کرد، در جایگاهی قرار گرفت که توانست کارکردی دوگانه را به عهده گیرد. اولاً، با ایجاد یک شبکه معرفت شناسی ویژه، موجب کژتابی و گزیده بینی بنیادی نسبت به نصوص و سنن مدینه النبی گردید؛ جامعه و دولتی که خود این دانش - بر مبنای کلام اشعری - آن را جامعه و دولتی آرمانی و مثالی می دانست. ثانیاً، بر اساس همین کژتابی و کژی بینی، طرح چنان فرهنگ سیاسی اقتداری را باز تولید کرد که سایه سنگین آن هنوز هم رفتار سیاسی جوامع اسلامی را تحت فشار قرار داده است.

به هر روی، در نظریه ماوردی، «محتسب» به عنوان یک مقام دولتی که قدرت و اقتدار ولایی نیز داشت، وجدان جامعه را به امانت دارد و فراتر از حوزه قضایی، بسیاری از زمینه های عبادی، اجتماعی و تجاری را دربر می گیرد.^{۱۱۲} ماوردی با توجه به تقسیم متداول، حقوق و موارد امر به معروف و نهی از منکر را به سه قسم عمده تقسیم می کند: حق الله؛ حق الناس؛ و آنچه مشترك است بین حق الله و حق الناس. وی سپس هر کدام از این سه مورد را به دو بخش عمومی و خصوصی تقسیم می کند.^{۱۱۳} بدین ترتیب، ماوردی کار ویژه محتسب را به همه بخشهای خصوصی و عمومی جامعه اسلامی سرایت می دهد و از سوی دیگر، چون خود منصبی حکومتی است، طبق قاعده ولایت، نمی تواند مافوق خود را امر و نهی نماید. بنابراین، در عین حال که در اندیشه ماوردی، تضمین کامل انجام اوامر شریعت و منع از محرّمات به عهده محتسب گذاشته شده است، اما وجوه سیاسی امر به معروف و نهی از منکر - به طور کلی و بضرورت - مغفول مانده است. به طور خلاصه، در صورتی که امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان یک واجب کفایی

متضمن مسؤولیت همگانی و در همه حوزه‌های زندگی بود، با تأسیس مقام «محتسب» که فضیلتی مفوض از «ولایت» داشت، این مسؤولیت همگانی در نهاد حکومت مستحیل گردید و همچنان باقی ماند.

از زمان ابوحامد غزالی به بعد، دیگر این مسأله روشن بود که وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، به طور فزاینده‌ای به قلمرو اخلاقی و غیر سیاسی رانده شده است. او وظیفه حسبه را به مثابه وظیفه‌ای همگانی به رسمیت شناخت، اما سرانجام کوشش کرد که آن را به حیطه اندرزهای اخلاقی و لسانی صرف تقلیل دهد. در عین حال یادآور شد که بالاترین شهید آن است که در راه انجام این وظیفه به دست سلطان جابر کشته شود.^{۱۱۴}

به نظر می‌رسد که جامعه اسلامی در چارچوب تحولات فکری و سیاسی خود، با یک تعارض مهم مواجه بود. «فرد» مسلمان حق داشت علیه حاکم جائز اعتراض و شورش کند و این حق از نصوص اسلامی (بویژه امر به معروف و نهی از منکر) ناشی می‌شد، اما هرگز امکان قیام علیه دولت را نداشت. هرچند در تئوری، دولت ملزم به اجرای شریعت بود، اما هیچ وسیله و نهاد قانونی برای مسؤل دانستن دولت و فشار بر او وجود نداشت. در وضعیتی که دانش سیاسی مسلمین قادر به تمهید چنین نهادی نبود، تأمل سیاسی، با ناخرسندی از وضع موجود، سرانجام به اندیشه‌ای رانده شد که بر طبق آن حاکم جامعه، اعم از اینکه خوب یا بد باشد، اراده و مصلحت خدا و بنابراین لازم‌الاطاعة تلقی گردید.^{۱۱۵}

باید تأکید کرد که در جامعه امروز ما، کمتر کسی است که چنین تصویری از دولت و حکومت داشته باشد و ما نیز هرگز نمی‌خواهیم به چنان ساختار اقتدارگرایانه‌ای اشاره کنیم که تقریباً زمان آن سپری شده است و تکرار آن هم بی‌فایده می‌نماید. اکنون، شواهد موجود نشان می‌دهد که جامعه ما اگر نه در تئوری، بلکه به دلیل فقدان همین قالب تئوریک، حداقل به صورت ناقص الخلقه‌ای در عرف عمومی، «فردگرایی» را تجربه می‌کند. حتی به نظر برخی از پژوهشگران، بعضی روندهای جامعه مدنی نیز قابل شناسایی است. بنابراین، آنچه برای مقاله حاضر اهمیت دارد، تشخیص آن نوع از مبانی معرفت سیاسی است که تحت تأثیر کژتاییهای ناشی از تمایل عملی و تئوریک دولت عباسی به سنن ایرانی، موجب سلطه جنبه اقتداری بر عناصر نظارتی در دانش سیاسی اسلام گشته و شیخ سرگردان آن، ما را در فهم اسلام اصیل از یکسو، و تمهید مقدمات نظریه‌ای ناظر به مسائل امروز، از طرف دیگر، تحت فشار قرار می‌دهد.

نتیجه

چنانکه گذشت، تغلیظ وجه اقتداری در فرهنگ سیاسی دوره میانه اسلام، به هیچ روی منبعث از ماهیت نصوص دینی، سنن مدینه‌النبی و میراث اسلام اصیل اولیه نیست. از دیدگاه رابطه فرد و دولت، موقعیت کنونی اقتدارگرایی در فرهنگ سیاسی اسلام، نتیجه ظهور چنان دانش سیاسی است که تحت تأثیر تحولات خلافت و استحاله دولت اسلامی در میراث ایرانی از یکسو، و تأسیس مکتب کلامی اشعری از سوی دیگر، زاده شد.

این نوع دانش سیاسی، با مختصات معرفتی خود، دو کار ویژه مهم انجام داد: نخست، گزیده بینی و کژتابی نصوص و سنن، که موجب تغلیظ وجوه اقتداری و نادیده گرفتن عناصر نظارتی گردید و دوم، بار تولید مضاعف اقتدارگرایی در فرهنگ اسلامی تا دوران چالش با غرب. بدین ترتیب، فرهنگ سیاسی اسلام نتیجه بسط در وجوه گوناگون نوعی دانش سیاسی است که هیأت تالیفی آن، به هیچوجه، قادر به طرح و بسط عناصر نظارتی موجود در نصوص و سنن اسلامی نبوده، و بضرورت، به تفسیر و تحدید این عناصر می پرداخت.

پی نوشتها

1. L. pye and S. Verba (eds), *Politica culture and Political Development* (Princeton University Press, Princeton, 1965) P. 513.

۲. آلموند و پاول، تحت عنوان «فرهنگ سیاسی»، ترکیبات و عناصر سه گانه ادراکی، احساسی و ارزشی را در تحلیل گرایشهای ملی نسبت به رفتار سیاسی مورد توجه قرار می دهند.

- Gabriel Almond and G. Bingham powell (eds), *Comparative Politics* (Little, Brown and co, Boston, 1976) PP.52-77.

در این مقاله، بدون بحث از ارزش تقسیمات سه گانه فوق در فرهنگ سیاسی ایران صرفاً به دیدگاه عمومی آلموند و پاول توجه شده است که به گونه ای، کردار سیاسی را به ذهنیت تاریخی-فرهنگی هر جامعه ربط می دهد.

۳. بنگرید به:

- C. Geertz, *The interpretation of culture*. (Basic Books, New York, 1973).

کار «کلیفورد گیزرتز» در مورد مسائل اندونزی است. اما رسول نفیسی در مقاله ای با عنوان «تعلیم و تربیت و فرهنگ سیاسی در، ج. ۱. ایران»، مفاهیم گیزرتز را در بررسی مسائل ایران به کار برده است. وی بدین ترتیب، برخی مفاهیم و واژه های موجود در متون درسی را در دوره پهلوی و ج. ۱. ایران

مقایسه کرده است.

- S. Farsoun and M. Mashayekhi, **Iran: Political culture in the Islamic Rrepublic** (London: Routhledye, 1992) PP. 160-177.

۴. عبدالکریم سروش، سه فرهنگ، مجله آینه اندیشه، شماره ۳ و ۴.

5. S.Farsoun and M. Mashayekhi, Iran: Political culture..., PP. 7-27.

۶. داریوش شایگان، زیر آسمانهای جهان - گفتگوی شایگان با رامین جهانبگلو، ترجمه نازی عظیمیا (تهران: نشر فرزانه، ۱۳۷۴) ص ۲۲۴. شایگان در صفحات ۲۲۳-۲۴۰ این گفتگو به ارائه خلاصه دیدگاه خود در کتاب جدیدش نگاه شکسته می پردازد که در آن مشکلات معرفتی روشنفکر جهان سومی - بویژه ایرانی - را در دنیای جدید بررسی می کند؛

- Dariush Shayegan, **Le reyard Mutile. Schizo Phrenie Culturelle: Pays traditionnels Face a la Modernité**, paris, Albin Michel, 1989.

۷. همان، ص ۲۳۳-۲۳۴. و نیز بنگرید به نظریه «باستانشناسی دانش» میشل فوکو در:

- Michel Foucault, **the Archaeolog of knowledge**, translated by: A. M. Sheridan Smith, London; Routhledye, 1994.

- Barry Smart, **Michel Foucault**, London, Reuthledye, 1985.

- سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴) ص ۳۷۱-۳۷۳.

۸. شایگان، همان، ص ۲۲۴.

۹. همان، ص ۲۲۶.

۱۰. به عنوان مثال بنگرید به:

- محمد جواد لاریجانی، حکومت؛ مباحثی در مشروعیت و کارآمدی (تهران: سروش، ۱۳۷۳).

- محمد مسجد جامعی، زمینه های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن (تهران: المهدی، ۱۳۶۹)، ص ۱۶-۶۵.

۱۱. نگاه کنید به: سید جواد طباطبایی، پیشین، ص ۲۰-۶۱.

۱۲. شایگان، پیشین، ص ۲۲۸-۲۲۹.

۱۳. همان. و مسجد جامعی، پیشین، فصل سوم.

۱۴. شایگان، پیشین، ص ۲۲۵.

۱۵. امام خمینی (قدس سره) در بیانات خود، با توجه به شرایط تاریخی دوران انقلاب اسلامی، تقسیم دوگانه اسلام ناب محمدی (ص) و اسلام آمریکایی را طرح فرموده اند:

- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۱۹۵.

- همان، ج ۲۰، ص ۱۹۴، ۲۳۵.

- همان، ج ۲۱، ص ۲۱، ۹۰، ۱۱۳.
- در این نوشته، تعریف ما از اسلام تاریخی بیشتر ناظر به مجموعه دانش و فرهنگ اسلامی است که در دوره میانه بسط یافته است.
16. K. H. Dyson, *the state tradition in western Erupe; a study of an Idea and institution*, (Oxford; Martin Robertson, 198) P.
- ایندرووینست، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱)، ص ۳۲۲.
۱۷. هامیلتون گیب و برنارد لوئیس، در دو تحقیق زیر به بررسی و تفصیل دو دیدگاه اسلامی و مسیحی در باب قدرت سیاسی و دولت پرداخته اند:
- Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Newjersy; Princeton University Press, 1962) PP. 34-42, 245-282.
- Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (London; University of Chicgo Press, 1991).
- این کتاب به وسیله یکی از مترجمین در واحد ترجمه آموزش عالی باقرالعلوم (ع) ترجمه شده و در آستانه انتشار است.
۱۸. در تاریخ تحول دولت اسلامی، مقایسه بحرانیها با ظهور دانشمندان و تالیفات سیاسی، از ابوالحسن ماوردی تا شیخ جعفر کشفی در اوایل دوره قاجاریه، به گونه ای، این همبستگی را نشان می دهد. همه این اندیشه ها و نظریه ها، چنانکه به اجمال اشاره خواهیم کرد، علی رغم تحول و دگرگونی ممتد، از نوع تداوم بنیادی برخوردارند. به همین لحاظ، تمام تالیفات سیاسی دوره میانه را تحت عنوان واحد؛ «دانش سیاسی دوره میانه»، مورد توجه قرار می دهیم.
۱۹. چنین توفیق بزرگی در قرن چهارم و پنجم هجری قمری، دوران استقرار دولت عباسی در سنن ایرانی اتفاق افتاد. این دوره که به عصر زرین تمدن اسلامی معروف است، شاهد تأسیس نحله های عمده دانش سیاسی است که به تناسب ماهیت اقتداری دولت عباسی، همگی اقتدارگرا هستند. اروین روزنتال، احتمالاً نخستین نویسنده ای است که با توجه به منطق گفتار، (Discours) و با نظر به صرف نظامهای فکری، به بررسی سه گرایش مهم فلسفه سیاسی، سیاستنامه ها و فقه سیاسی پرداخته، و سپس، «آن لمبتون» آن را - بخصوص در فقه اهل سنت - بسط داد. مشخصات کتابشناختی این دو تحقیق عبارتند از:
- E. I. G. Rosental, *Political thought in Medieval Islam*, (London; Cambridge Press, 1962).
- A. K. S. Lambton, *state and Government in Medieval Islam* (London; 1985).
- این نوع بررسی، در ایران، از سوی دکتر جواد طباطبایی و نیز دکتر فرهنگ رجائی مورد توجه قرار گرفته است در این بررسی، با قطع نظر از شاخه ها و وجوه متعدد دانش سیاسی اسلام، به ماهیت واحد این نوع دانش تاکید شده است.
۲۰. طباطبایی، پیشین، ص ۲۶۱-۲۷۳.

۲۱. شایگان، پیشین، ص ۲۲۳-۲۳۹.
۲۲. تطبیق سه متن مهم: آراء اهل المدينة الفاضلة فارابی، سیاستنامه یا سیر الملوك خواجه نظام الملک و الاحكام السلطانية ابوالحسن ماوردی، قرابت و پیوند درونی بین این شاخه های متعدد را نشان می دهد.
۲۳. تامس کوهن. ساختار انقلابهای علمی، ترجمه احمد آرام (تهران: سروش، ۱۳۶۹).
- دیدگاه کوهن در باب ماهیت، زمینه های پیدایش و تحول دانش را می توان به اختصار در نمودار ذیل توضیح داد:
- پارادایم (نمونه) نخست ← علم هنجاری ← ناهنجاریها ← بحران ← انقلاب ← پارادایم (نمونه) دوم.
۲۴. دانش سیاسی دوره میانه، به لحاظ همین ترکیبات ویژه خود، به «صورت» و قالبهای فرعی و متعدد «ظاهر» شده است. تأکید بر جنبه هایی چون فقه سیاسی، سیاستنامه و فلسفه سیاسی، هرگز نشانگر ماهیت متفاوت آنها نبوده، بلکه اضافه هایی توصیفی و تأکیدی هستند که به هیچ وجه افاده حصر ندارند. بنابراین، می توان بموازات تقسیمات فوق، وجوه دیگری چون عرفان سیاسی، تصوف سیاسی و ... را برشمرد.
۲۵. کوهن، پیشین.
۲۶. برای اطلاع از دیدگاههای کلاسیک اهل سنت که در دوره عباسی شکل گرفته، بنگرید به:
- ابوالحسن ماوردی، الاحكام السلطانية (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶).
- همو، نصیحة الملوك، تحقیق دکتر فؤاد عبدالمنعم احمد (اسکندریه: مؤسسة الشباب الجامعة، ۱۹۸۸).
- تقی الدین ابن تیمیه، السياسة الشرعية فی اصلاح الراعی والرعیه (چاپ چهارم: مصر، دارالکتاب العربی، ۱۹۶۹).
۲۷. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، الابانة عن اصول الדיانة (قاهره، دارالطباعة الامیریة، بدون تاریخ).
- همو، مقالات اسلامیین واختلاف المصلین (چاپ اول: قاهره، مكتبة النهضة، ۱۹۵۰).
۲۸. محمد محمدی، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، و تأثیر آن در تمدن اسلامی (تهران: توس، ۱۳۷۴)، ص ۸۴-۹۷.
۲۹. نگاه کنید به: فرهنگ رجایی، معركة جهانبینی ها، در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان (تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۳) ص ۱۷-۳۶.
30. H. A. R. Gibb, studies on the civilization of Islam, PP. 34-42.
۳۱. برای آگاهی بیشتر درباره وضعیت تاریخی این دوره ر. ک:
- ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۵)، ج ۲، ص ۲۴۱ به بعد.
- عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۴۴۸-۴۱۱.
- حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: جاویدان، بی تا)، ج ۲،

- ص ۴۳ به بعد .
۳۲. ماوردی، الاحکام السلطانیة، پیشین، ص ۵ .
۳۳. به عنوان مثال، نگاه کنید به فصل آخر کتاب الاحکام السلطانیة ماوردی، ص ۲۴۰-۲۵۶ .
۳۴. زرین کوب، پیشین، ص ۴۴۷ .
۳۵. برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم، فصلنامه «علوم سیاسی» مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)، بهار ۱۳۷۴، ش ۱۰، ص ۷-۵۱ .
۳۶. امام خمینی (ره)، الرسائل (قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق) ج ۱، کتاب لاضرر، ص ۵۰ .
37. Gibb, op. cit, p.36.
38. Hamid Dabashi, **Authority in Islam**, Newjersy: transaction publishers, 1989.
۳۹. دبّاشی در این بررسی، مفهوم اقتدار کاریزمائی ماکس وبر، دانشمند آلمانی را در توضیح تحولات دهه های نخست تاریخ سیاسی اسلام استخدام نموده است .
40. Dabashi, Ibid, ch.5, pp. 71-94.
۴۱. حناالفاخوری و خلیل الحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۱۰۹ به بعد .
۴۲. همان، ص ۱۱۴ و نیز: م. شریف. تاریخ فلسفه در اسلام (تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۳۱۵ .
۴۳. حناالفاخوری و خلیل الحر، پیشین .
۴۴. بغدادی، ابومنصور، الفرق بین الفرق، (بیروت: دارالکتب العالمی، ۱۹۸۴) .
و نیز بنگرید:
- مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ترجمه ملل و نحل شهرستانی، با مقدمه و حواشی سیدرضا جلال نائینی، (تهران، ؟، ۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۷۰-۷۳ .
۴۵. همان، ص ۶۷ .
۴۶. احمد امین، ظهر الاسلام، (چاپ چهارم: قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۷۵)، ص ۳۰ به بعد .
۴۷. حسن عباس حسن، الصیاعه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی، (بیروت: الدار العالمیه للطباعة والنشر، ۱۹۹۲/۱۴۱۲)، ص ۴۳۰ .
۴۸. ابوالحسن اشعری، الابانة عن اصول الدیانة، (قاهره، دارالطباعه الامیریة، بی تا)، ص ۶۹ .
۴۹. حسن عباس حسن، پیشین، ص ۳۷۳-۴۴۴ .
۵۰. فرهنگ رجایی، پیشین؛ سید جواد طباطبایی، پیشین، ص ۲۷-۲۸ .
۵۱. به نقل از: الفاخوری، پیشین .
۵۲. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، ترجمه محسن مؤیدی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲) .
۵۳. همان؛ و نیز الابانة فی اصول الدیانة، ص ۶۹ .

۵۴. آن، لمبتون، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۲)، ص ۳۲۷.
55. H. Gibb. pp. cit.
۵۶. صادق زیباکلام، ما چگونه ما شدیم، (تهران: روزنه، ۱۳۷۳)، ص ۲۱۵.
۵۷. بنگرید به:
- W. M. Watt, Islamic Fundamentalism and Modernity, London: Routhledye, 1988.
۵۸. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، (قم: نشر دانش، ۱۳۶۳)، ص ۴۶۲-۴۶۵، به نقل از سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۴-۵۰۳.
۵۹. برای اطلاع بیشتر از زندگی سیاسی هشام بنگرید به:
- ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: علمی-فرهنگی، ۱۳۶۵)، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۴.
- 60.H. Gibb. op. cit. p.36.
۶۱. محمد محمدی، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، و تاثیر آن در تمدن اسلامی، پیشین، ص ۸۵.
۶۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: اساطیر، ۱۳۶۳)، ج ۱۱، ص ۲۶۲۰-۲۶۲۲.
۶۳. همان.
64. A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, op.cit. pp. 310-12.
۶۵. ابوالحسن ماوردی، نصیحة الملوك، پیشین، ص ۶۲-۶۴؛ و نیز، احکام السلطانیة، پیشین، مقدمه.
۶۶. احکام السلطانیة، ص ۷-۸.
۶۷. لطفاً مراجعه کنید به مقاله «شاهنشاهی ایران و تاثیر آن در ایجاد و تکمیل دولتهای اسلامی»، از علیمحمد مزده در مجموعه زیر:
- آئین کشورداری ایرانیان (تهران: وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳)، ص ۲۰۵-۲۱۹.
۶۸. ماوردی، احکام السلطانیة، پیشین، ص ۷.
۶۹. حسن عباس حسن، الصیاعة المنطقية للفکر اسلامی، پیشین، ص ۴۲.
۷۰. همان، ص ۴۳.
۷۱. البته باید توجه داشت که دیدگاههای حسن عباس حسن بیشتر ناظر به تألیفات و دیدگاههای سیاسی متأخرین اهل سنت و شیعه است و به همین لحاظ، بحث از ساختار فکر و نظام سیاسی اسلام در دوره میانه و در اندیشه علمای متقدم مغفول مانده و یا نویسنده آگاهانه از ارجاع به این نوع متون سیاسی کلاسیک پرهیز کرده است.
۷۲. حسن عباس حسن، همان، ص ۴۵.
۷۳. چنانکه دکتر داوری اشاره می کند، نظام مطلق امپراتوری اسلام وارث نظام بیزانسی و ساسانی بود؛ اما

- سازمان سیاسی آن رنگ و سبک تشکیلات ایرانی داشت و تحت تأثیر افکار سیاسی ایرانیان بود. بنابراین، طبیعی بود که دانش سیاسی منبعث از چنین نظامی هم می‌بایست منطقی ویژه داشته باشد. بنگرید به:
- رضا داوری، فارابی، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴)، ص ۹۰-۹۱.
۷۴. چنانکه در جای دیگری به تفصیل اشاره خواهیم کرد، معرفت سیاسی مسلمانان قطع نظر از دیدگاههای مذهبی شیعه و سنی که صرفاً به تفاوت در مستندات رجالی-و نه تفاوت بنیادی- منتهی می‌شود، کالبد و هیأت واحدی دارد و به آسانی می‌توان در دنیای تشیع و بخصوص تا دوره قاجاریه نیز تالیفاتی متناظر با نوشته‌های اهل سنت، در باب افکار سیاسی ملاحظه نمود.
۷۵. آنتونی. آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷)، ص ۵۵-۸۲.
۷۶. همان.
۷۷. نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر.
۷۸. در مورد اهل سنت بنگرید به:
- تقی‌الدین ابن تیمیه، السياسة الشرعية فی اصلاح الراعی والرعیه، (مصر: دارالکتب العربی، ۱۹۶۹).
79. H. Gibb. op. cit. p.37.
۸۰. حنا الفاخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، پیشین، ص ۱۱۱-۱۱۳.
۸۱. محمد جواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، (تهران: اشراقی، ۱۳۶۲)، ص ۴۰.
۸۲. ر.ک: محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، فی السیاسة والعقاید (قاهره، ۱۹۵۹).
۸۳. روح‌الله الموسوی‌الخمینی، تحریر الوسیله، (تهران: مکتبه‌الاعتماد، بی‌تا)، ج ۱، ص ۳۹۷.
۸۴. همان.
۸۵. همان، ص ۳۹۸.
۸۶. همان، مسأله ۲ و ۱۳، ص ۹ و ۳۹۸.
۸۷. همان، ص ۴۰۰.
- ۸۸ و ۸۹. همان، ص ۴۰۱.
۹۰. همان، ص ۴۰۵.
۹۱. همان، ص ۴۰۵-۴۰۶.
۹۲. همان، ص ۴۱۴.
۹۳. همان، ص ۴۰۸.
۹۴. همان، ص ۴۰۹-۴۱۴.
۹۵. همان، ص ۴۱۳.

۹۶. در باب مبانی فقهی و موانع عملی و اجتماعی تأسیس احزاب سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، در جای دیگری بتفصیل سخن خواهیم گفت. برای اطلاع از برخی جوانب فرهنگی و اجتماعی این مشکل، بنگرید به:
- S. Farson, and M. Mashayekhi, *Iran: Political culture in the Islamic Republic*, op. cit.
۹۷. رجوع کنید به: حسن عباس حسن، پیشین، ص ۳۵۰-۳۵۷.
۹۸. همان، و نیز *ازمة الشوری فی الاسلام*، (بیروت).
۹۹. ابوالحسن ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، پیشین، ص ۲۱.
۱۰۰. عباسعلی عمید زنجانی، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، جزوه درسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۲-۱۳۷۳، ص ۹۳.
101. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, op. cit. ch17, pp. 307-316.
102. Ibid.
۱۰۳. برای اطلاع بیشتر از وضعیت این نوع فکر سیاسی در دوره قاجاریه، بنگرید به دو اثر مهم سید جعفر کشفی که به نظر می رسد از جمله آخرین نسل از نصیحت نامه نویسهای دوره اسلامی است:
- سید جعفر کشفی *دارابی و بروجردی، تحفة الملوك* (تبریز: چاپ سنگی، ۱۲۷۲ق).
- همو، *میزان الملوك*، نسخه خطی (این کتاب بزودی توسط گروه اندیشه سیاسی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم منتشر می شود).
۱۰۴. ابوالحسن ماوردی، *نصیحة الملوك*، پیشین، ص ۴۳.
۱۰۵. همان، ص ۴۴-۴۵.
۱۰۶. حسن قاضی طباطبایی، *ارشادنامه میرزای قمی*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ص ۲۰، ش ۳، سال ۱۳۴۷ ش.
۱۰۷. ر. ک: ملا احمد نراقی، *معراج السعادة*، تهران.
۱۰۸. ابوالحسن ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، پیشین، ص ۲۴۰.
۱۰۹. همان، ص ۲۴۰-۲۴۷.
۱۱۰. همان، ص ۲۴۰؛ و ابن فراء، *الاحکام السلطانیة* (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ؟) ص ۲۸۴-۲۸۵.
۱۱۱. همان؛ لمبتون، پیشین؛ مصطفی خالقداد هاشمی، *توضیح الملل*، پیشین، ص ۶۶-۷۰.
۱۱۲. ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ص ۲۴۲.
۱۱۳. همان، ص ۵۹-۲۴۳.
۱۱۴. امام محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، پیشین، ج ۲، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر؛ فی امر السلاطین بالمعروف ونهیهم عن المنکر.
۱۱۵. کشفی، *تحفة الملوك*، پیشین؛ میرزای قمی، *ارشادنامه*، پیشین.