

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، سال نهم، شماره هفدهم، پاییز و زمستان ۹۷، صفحات ۱۵۵-۱۷۸

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۰۵

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۷/۰۲/۰۳

## تحلیلی بر مفهوم امنیت و جایگاه آن در نظریه سیاسی خلیفه - سلطان از منظر اندیشه‌گران اسلامی

رسول عربخانی<sup>۱</sup>

### چکیده

نظریه خلیفه - سلطان در حقیقت بازتولید شرایط پراگماتیک جامعه اسلامی بود. ظهور خاندان‌های حکومتگر و بالاخص ترکان به‌عنوان بازوی نظامی ممالک اسلامی، از یک سو منجر به استقرار قدرت سلطان و اقتدار معنوی خلیفه شد. از سوی دیگر اندیشه‌گران اسلامی را واداشت با ابداع نظریه خلیفه - سلطان درصدد توجیه فقهی نظم جدید به‌عنوان یکی دیگر از شیوه‌های کسب قدرت برآیند. در این نظریه دو رویکرد قرینه وجود دارد، همچون دو روی یک سکه. در رویکرد اول اندیشه‌گران سیاسی برآنند تا نظام تغلیبه (غلبه سلطان بر ممالک اسلامی از طریق قوه نظامی) را توجیه و تصدیق فقهی کنند و دیگر اینکه برقراری امنیت را علت اساسی این تصدیق قرار دهند. بنابراین غلبه و امنیت جوهره اصلی این نظریه است که در یک رابطه متقابل فهم و درک می‌شود. در این جستار کوشش بر این است تا مقوله امنیت را با توجه به آرای اندیشه‌گرانی چون نظام الملک، غزالی و ماوردی در چارچوب نظریه خلیفه - سلطان مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم.

**واژگان کلیدی:** امنیت، نظریه خلیفه - سلطان، اندیشه سیاسی ایران و اسلام.

---

*The Concept of Security and its Position in the Political Theory of the Caliph-Sultan from the Perspectives of the Islamic Thinkers*

R. Arabkhani<sup>1</sup>

**Abstract**

Caliph-Sultan theory was in fact the reproduction of the pragmatic conditions of the Islamic society. On one hand, the emergence of governing families and especially Turks as the military arms of the Islamic countries led to the establishment of the Sultan's power and the spiritual authority of the Caliph. On the other hand, Islamic thinkers invented the theory of the Caliph-Sultan to jurisprudentially justify the new order as one of the other methods of gaining power. There are two symmetrical approaches in this theory, as the two sides of the same coin. In the first approach, political thinkers seek to justify the system of domination (the overthrow of the king over Islamic countries through military force) jurisprudentially and to express establishing security as the main reason for this confirmation. Therefore, the issues of overcome and security are the main essences of this theory which could be understood in a mutual relationship. In this paper, we try to examine and analyze the security issue with respect to the opinions of some thinkers such as Nizam al-Mulk, Ghazali and Al-Mawardi within the framework of the theory of the Caliph-Sultan.

**Keywords:** Security, Theory of Caliph\_ Sultan, the Political Thought of Iran and Islam.

---

1 . Assistant Professor, Department of History, Payame Noor University  
rasoularabkhani@yahoo.com

## مقدمه

در مباحث سیاسی و همچنین در عمل، مفهوم امنیت از مفهوم قدرت جدایی‌ناپذیر است. در طول تاریخ، مسأله قدرت ملل همیشه از طریق جنگ‌ها مورد آزمون قرار گرفته است. در جهان اسلام، حادثه رحلت نبی اکرم و اختلافی که بر سر مسأله جانشینی ایشان به وجود آمد عملاً منجر به انشقاق در جامعه اسلامی و تکوین دو فرقه شیعه و سنی و قاعدتاً دو مکتب فقهی شد که هر یک در طول تاریخ به تبیین فقه سیاسی خود پرداختند. با توجه به اینکه فرقه سنت و جماعت اکثریت را در بین جامعه مسلمانان کسب کرد و بیشتر امت اسلامی پیرو این فرقه شدند، لذا آرای که بعدها توسط متفکران این مکتب عرضه شد تأثیر عمیقی بر قاموس اندیشه سیاسی اسلام و نقطه کانونی آن یعنی قدرت و راه‌های کسب و نگهداری آن برجا نهاد. نتیجه کوشندگی این اندیشه‌گران امروزه در آثاری که با عناوینی چون سیاست‌نامه‌ها، آداب‌الملوک‌ها و نصیحه‌الملوک‌ها شناخته شده‌اند، برای ما باقی مانده است که مهم‌ترین خصیصه این منابع تکیه آن‌ها بر تجارب بشری است. از نظرگاه این اندیشمندان، خلافت به معنای واداشتن همه مردم به احکام شرع بود و برای فقیهان خلافت چیزی نبود جز تفویض قدرت به‌منظور به‌کار بستن و دفاع کردن از شریعت و توجیه کردن نظم سیاسی و اجتماعی اسلامی. شاید به‌همین خاطر است که در اندیشه سیاسی متفکران اسلامی مانند نظام‌الملک و ماوردی کمتر به ماهیت قدرت پرداخته شده است و به قول لمتون «کنترل قدرت سیاسی در فکر سیاسی ایران وجود نداشته است و قدرت همواره به صورت مطلق توسط عالی‌ترین مرجع به کار بسته می‌شده است که می‌توان آن را در نظریه پادشاهی ایران، در نظریه خلافت و در نظریه خلیفه - سلطان مشاهده کرد.» (لمتون، ۱۳۷۹: ۳). شیخ نا امنی و گسسته شدن انتظام امور که هراس سست شدن باورهای دینی مردم را در افق خود نمودار می‌ساخت بزرگترین توجیه‌کننده قدرت سیاسی خلفا و سلاطین از منظر فقه سیاسی سنت و جماعت بود. عباسیان لقب خلیفه الله را برای خود برگزیدند که قدرتی مطلق می‌شد که حتی در خلافت مدینه جایی نداشت (همان: ۲۳). بنابراین بین تغلب سیاسی و امنیت رابطه مستقیمی وجود دارد که با انگیزه حفظ موجودیت جامعه اسلامی در برابر باورهای الحادی فرق خارج از سنت و جماعت مرتباً باز تولید و تقویت می‌شود. با توجه به مطالب مذکور پرسش‌ها و مفروض ذیل قابل طرح است: آیا هسته اصلی نظریه خلیفه -

سلطان با توجه به مقتضیات سیاسی و عینی جوامع اسلامی ضرورت امنیت است یا گفتمان نظری کسب قدرت؟ از منظری دیگر، آیا نظریه خلیفه-سلطان در تداوم نظریات پیشین کسب قدرت (اجماع اهل حل و عقد، استخلاف، شورا، اجماع مردم) و برآیند فقه سیاسی اسلام است یا صرفاً توجیه گر قدرت‌گیری سیاسی- نظامی؟

ابا عنایت به مستندات تاریخی به نظر می‌رسد امنیت پیش درآمد و توجیه‌گر نظریه خلیفه-سلطان است. در نظر مردمان قدیم از آنجایی که هر تغییری را با ما به ازا خارجی آن در طبیعت می‌سنجیدند هر تغییری که روال و نظم را برهم می‌زد شورش و فتنه تلقی می‌شد، مانند سیل و زلزله که ویرانگر بود. پس ثبات مستحسن و تغییر مذموم بود؛ هدف، حفظ نظم بود تا کز آیینی قدرت نگیرد و راست دینی قویم گردد و این حاصل نمی‌گردد مگر در سایه امنیت. در امنیت است که کسب و کار مردمان مقدور و عبادت مؤمنان میسر و زمینه تعالی جامعه فراهم می‌گردد.

تاکنون کتاب‌ها و مقالات مختلفی درباره تاریخ اندیشه‌های سیاسی ایران و اسلام در قرون میانه به قلم محققان ایرانی و خارجی به نگارش درآمده است. همینطور به‌طور خاص مسأله امنیت نیز از منظر تاریخی و جامعه‌شناختی بارها مورد توجه پژوهشگران تاریخ و علوم اجتماعی قرار گرفته است.<sup>۱</sup> با اینحال علیرغم رونق مطالعات مربوط به تاریخ نظریات اندیشه‌گران اسلامی نظیر غزالی، خواجه نظام‌الملک و ماوردی و دیگران و در کنار آن انتشار آثار فراوان در حوزه اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها و متون فقهی کلامی متعدد، هنوز جای مطالعات جدی در خصوص مسأله امنیت و جایگاه آن در جامعه ایرانی-اسلامی عصر میانه خالیست. با توجه به اینکه نظریه خلیفه و سلطان<sup>۲</sup> از مباحث عمده و کلان متفکران اسلامی به‌شمار می‌رود و اساس بسیاری از تحلیل‌های اجتماعی سیاسی و فرهنگی عصر مزبور را تشکیل می‌دهد به نظر می‌رسد توجه به موضوع امنیت و بررسی نقش آن در تکوین نظریه

۱. یکی از آثاری که به تازگی در این حوزه منتشر شده کتاب «جامعه‌شناسی تاریخی امنیت در ایران» اثر سید محمد می‌رسند سی می‌باشد که توسط انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، منتشر شده است. بخش اعظم پژوهش‌های مربوط به امنیت در تاریخ ایران اعم از کتاب و مقاله، بیشتر به دوره قاجار و پس از آن مربوط است تا دوره‌های میانه.

۲. نخستین بار واسیلی ولادیمیرویچ بارتولد خاورشناس روس در ۱۹۱۲ با انتشار کتاب ارزشمند «خلیفه و سلطان» نگاهی تازه به مناسبات قدرت در قرون میانه ایران افکند و زمینه طرح نظریه خلیفه و سلطان را فراهم نمود.

خلیفه و سلطان می‌تواند زمینه فهم شایسته تاریخ سیاسی قرون میانه را فراهم نماید. مقاله حاضر چنین هدفی را دنبال می‌کند.

### درآمدی تاریخی بر اندیشه خلافت و سلطنت

خلفای راشدین پس از پیامبر بیشتر امیرالمؤمنین بودند تا خلیفه رسول الله. چیزی نمی‌گذرد که جامعه دینی رسول خدا پس از ایشان با جنگ قدرت از هم می‌پاشد. کشتن عثمان نخستین جنگ خانگی است بر مبنای کسب قدرت و برای قدرت و انشقاق در جامعه اسلامی آن هم بر سر جانشینی. بنابه روایات، معاویه نخستین کسی بود که خود را پادشاه (ملک) نامید (ابو العلی المودودی، ۱۳۶۳: ۲۸) در واقع سیر تحول تصور «خلیفه رسول الله» به «خلیفه الله فی الارض» به آرامی در این دوران آغاز شد. امویان اصطلاح خلیفه الله را به کار بردند، عباسیان گستاخی بیشتری به خرج دادند و بر روی سکه‌ها خلیفه الله را منقوش کردند. با از دست رفتن یکپارچگی عالم اسلامی در روزگار عباسیان و سر برآوردن حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل در شرق و غرب عالم اسلامی مانند صفاریان در شرق و طولونیان در شمال آفریقا به تدریج اصطلاح «سلطان» اهمیت ویژه‌ای یافت. این واژه هم در قرآن و هم در نخستین سده‌های اسلام به طور کلی تنها برای نشان دادن مفهوم مطلق فرمانروایی به کار رفته است، اما پایه پای آن و در مقابلش اصطلاح «امام» یعنی مقام مذهبی برای نشان دادن نماینده یگانه حکومت دنیوی به کار رفته است چنان می‌نماید که واژه سلطان در این معنی برای نخستین بار در تاریخ طبری در شرح رخداد‌های سال ۲۶۲ هجری آمده باشد، در آنجا درباره آمدن سلطان برای جنگ با یعقوب لیث صفاری سخن رفته است و الموفق برادر خلیفه المعتمد که در حقیقت فرمانروای حقیقی او بود نه خلیفه، با نام سلطان از او یاد شده است (طبری، ۱۳۶۲، ج ۱۲: ۹۸). سرانجام در سده سوم هجری از هم گسیختگی جهان اسلام کاری بود بی‌بازگشت که نمایندگان سه خاندان (عباسیان در بغداد، فاطمیان در قاهره و امویان در قرطبه) در یک زمان خود را امیر المومنین نامیدند. بتدریج هر فرمانروایی را گذشته از پهناوری سرزمینش رفته رفته سلطان نامیدند، اما این لفظ هنوز بر روی سکه‌ها نتابیده بود؛ اما با برآمدن دولت‌های سامانی و غزنوی دین و دولت یگانه شدند. غزنویان با تفسیر خاصی از دیانت آن را به ابزاری برای توجیه کردارهای سلطان

و اعمال قدرت مطلق او تبدیل کردند و کوشش هماهنگی در جهت احیای از سوی دستگاه خلافت و اسلام نمایی سلطان غازی بیش از آن که مبین اعماق تحولی در جهت تجدید مشروعیت خلافت باشد، نشانی از این بود که کوشش‌های القادر بالله خلیفه عباسی مقارن غزنویان را بایستی به مثابه واپسین شعله شمعی در نظر گرفت که در حال فرو مردن است. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲۸)

اما در دوران استیلاگران ترک سلجوقی، بیرق سنت برافراشته شد و آرمان اتحاد دین و دولت زیر سیطره فرمانروایان دنیوی در اسلام پدیدار گشت. این فرمانروایان از یک‌سو استقلال عمل داشتند اما در عین حال اتباع وفادار خلیفه بودند؛ در نتیجه لقب سلطان اهمیتی جز آن که پیشتر داشت، پیدا کرد. دیگر هر فرمانروای کوچک را سلطان نمی‌نامیدند تنها سرکرده دودمانی مستقل می‌توانست خود را سلطان بنامد. سلاطین سلجوقی خویشتن را شاهنشاه نیز نامیدند و پس از استیلاء بر آسیای صغیر به سیاق فرمانروایان این سرزمین لقب قیصر بر خود نهادند. پس از ایلغار مغول و برچیده شدن بساط خلافت، انتساب به تبار چنگیزی مبنای مشروعیت به جای قدرت و تأیید روحانی خلیفه بود مانند تیمور و فرمانروایان مسلمان آسیای مرکزی مانند ازبکان. در زمان فرمانروایی شاهرخ تیموری اندیشه خلافت به شکل کامل خود نمایان شد، شاهرخ دستور داد یاسای چنگیزی را ملغی و تنها شریعت را جاری سازند و به تلمیح حافظ ابرو می‌خواست در یک زمان هم شاه و هم خلیفه باشد نه تنها برای اتباع خود بلکه برای همه مسلمانان و همه پادشاهان جهان اسلام از هند گرفته تا مصر و آسیای صغیر (بارتولد، ۱۳۷۷: ۳۵).

### نظریه خلیفه - سلطان

طبق نظریه خلیفه - سلطان، هر فردی از مسلمین که بتواند با شمشیر مقام حکومت بر جامعه مسلمین را به دست بیاورد و امنیت را در جامعه برقرار سازد و از مرزها پاسداری نماید، واجب‌الاطاعه است و قاطبه مسلمانان باید از وی اطاعت کنند؛ چه اینکه از نظر بسیاری از متفکرین سیاسی اسلام، حفظ امنیت جامعه، صیانت از مرزهای اسلام و جلوگیری از هرج و مرج در جامعه، مهم‌ترین وظیفه حکومت اسلامی ملحوظ می‌شد. با این وصف می‌توان دید که رابطه پویایی بین نظریه‌پردازی و عمل سیاسی در تاریخ تفکر و اندیشه‌ورزی سیاسی

مسلمین در قرون اولیه وجود دارد و این پویایی همچنان در قرون بعدی و نیز در دوران معاصر وجود داشته و به انحاء مختلف به بالندگی و تحول خود ادامه می‌دهد.

نظریه خلافت که سنگ بنای مشروعیت دینی نظریه خلیفه - سلطان در دوران بعدی جهان اسلام است، از نظریه‌هایی است که از جهان شرق هلنیسم برخاسته است و به گونه‌ای فزاینده شیعیان و صوفیان در انتقال این افکار نقش مهمی داشتند و در نتیجه وفق دادن آرمان افلاطونی پادشاه - فیلسوف در حوزه آرمان‌های اسلامی برای اجرای شریعت تحت رهبری الهی به شدت از نظریه شیعی تأثیر گرفته است. پادشاه آرمانی از نظر افضل الدین کاشانی پادشاه - فیلسوف است و تنها اوست که جانشین خداست (افضل الدین کاشانی، ۱۳۱۱ش: ۵۲) نجم الدین کبری در مرصاد العباد می‌نویسد: والاترین خیر هنگامی است که سلطنت ایمان و سلطنت دنیا در وجود یک فرد متحد شود (نظریه هلنیستی فیلسوف - پادشاه) (نجم الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۳۴) این گرایش با افکار ناشی از دریافت‌های ایران پیش از اسلام درباره نهاد حکومت تحکیم شده است و با نظریه امامت در تفکر شیعه و اندیشه‌های مرید و مرادی صوفیان دوباره تقویت می‌گردد. این نظریه همراه با اعتقاد به لزوم اطاعت از حکومت، حتی اگر بر پایه‌های زور بنا شده باشد در آثار فیلسوفان منعکس می‌شود و به طبیعت خود سرانۀ سازمان سیاسی کمک می‌رساند.

نظریه خلیفه - سلطان در تدقیق محققان، بیشتر با نام ماوردی رقم خورده است. سید جواد طباطبایی به عنوان نظریه پرداز اندیشه «زوال» بر تفکیک دو سیر تفکر سیاسی در جهان اسلام اصرار دارد؛ یکی سنت سیاست‌نامه نویسی که با نام خواجه نظام الملک آن را گره می‌زند و دیگر شریعت‌نامه نویسی که با نام ماوردی همراه است. در این وجیزه مجال نقد دیدگاه‌های مذکور وجود ندارد و صرفاً به آنچه که به نظریه خلیفه - سلطان و ارتباط آن با مقوله امنیت مربوط می‌شود، اکتفا خواهیم کرد.

تفکیک دو سنت شریعت نامه نویسی و سیاست‌نامه نویسی از سوی طباطبایی و برشمردن مختصات متعارض هریک به نظر می‌رسد از حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناختی ایشان نشأت می‌گیرد. تحلیل طباطبایی، تحقیقی بیرونی است که با خروج از سنت و با تکیه بر تجدد اروپایی، به‌عنوان مفهومی بنیادی به طرح پرسش‌هایی درباره سنت سیاسی دوره گذار

می‌پردازد. از آن‌جا که این پرسش‌ها، پرسش‌هایی از درون سنت سیاسی ما نیستند، پاسخی شایسته نمی‌یابند، بنابراین پژوهشگر به ناچار به طرح نظریه‌ای از انحطاط رهنمون می‌شود که فراز و فرود آن را نه در ذات اندیشه سیاسی اسلام که در تفکر غربی باید جستجو کرد. به باور آقای طباطبایی «ماوردی بر خلاف نظام‌الملک دارای پشتوانه اندیشه ایرانی‌شهری نیست و به سیاست شرعی روی آورده است و نخستین نظریه منظم خلافت را تدوین می‌کند. بر طبق نظریه ایرانی‌شهری شاهی آرمانی نظام‌الملک، شاه بر خلاف خلیفه و امام که توسط امام پیشین یا به واسطه بیعت امت انتخاب می‌شود برگزیده خداوند و دارای فره ایزدی است. پادشاه برگزیده خداست و نخستین صفت چنین پادشاهی عدل است که خود فرع بر فره ایزدی است بنابراین نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فره ایزدی بر آن فرمانروایی کند. خواجه با تکیه بر نظریه شاهی آرمانی به گسترش و تعمیم آن در مورد خلفا و شاهان دوره اسلامی پرداخته است تا آرمانخواهی دوران باستان به واقع بینی دوره اسلامی گذر نماید.» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۷-۶۶).

چنین حکم کلی درباره ماوردی و انتساب صرف اندیشه خلافت اسلامی به وی شاید بیش از اینکه استنباط طباطبایی از تفکر او باشد بیشتر به نظر می‌رسد ناشی از نژاد غیر ایرانی و مقام او به‌عنوان اقصی‌القضات دستگاه خلافت عباسی است، و‌گرنه آثار سیاسی ماوردی منحصر به احکام السلطانیه نیست و قضاوت جامع درباب آرای یک تن ضرورت تدقیق در تمامی نوشته‌ها و زوایای فکری او را اقتضا می‌کند. گذشته از تفاوت روشی فوق، برخی وجوه اندیشه سیاسی اسلام (شیعه) چنان متمایز است که آن را به سادگی نمی‌توان بازگشتی بی‌توجه به ایران قدیم و استمرار شاهی آرمانی در دوره اسلامی دانست، بنابراین رنسانس دوره میانه که در بخارای عهد سامانی آغاز گردید و سلطنت اسلامی جزء مقوم آن بود، ویژگی‌های خاص خود را داشت که اگر آن را به معنای نوزایی گذشته بدانیم، ممکن است ما را به بی‌راهه بکشاند. در این اندیشه [ایران باستان] شاه آرمانی به اعتبار فره ایزدی، پیکری دوگانه داشت و از این حیث انسانی خداگونه بود که خرمی و تباهی روزگار بر نیت و اراده او استوار بود... اما سیاستنامه‌های دوره اسلامی هیچ یک از مختصات فوق را که بنیاد اندیشه ایرانی‌شهری هستند، بر نمی‌تابند. ملوک و پادشاهان در سیاستنامه‌ها، نه پیکری دوگانه و شخصیت خداگونه دارند و نه اراده و نیت آنها علت خرمی و تباهی جوامع است، بلکه



سلطین نیز همانند دیگر مردمان در دایره لطف و قهر خداوند قرار دارند و بنابراین، نیکی و بدی پادشاهان نیز ناشی از اراده و تقدیر خداوند است. تلاش راقم این سطور گفت و گو با گذشتگان به منظور یافتن «فضای فکری» آنان و «فهمی همدلانه» از موضوع خویش است

به نظر می‌رسد نظریه خلیفه سلطان را بیش از آنکه منتسب به طیف شریعت‌نامه‌نویسان در تقابل فکری - فلسفی با سیاست‌نامه‌نویسان قلمداد کنیم آن را باید تکاپویی واقع‌گرایانه و سیال از سوی بخش اعظم اندشمندان سیاسی بدانیم که می‌کوشیدند دستگاه خلافت را به سلطنت نزدیک کنند تا ایدئولوژی جدیدی برای خلافت تأسیس و تدوین کنند و شریعت و خلافت مبتنی بر آن را با سازماندهی سیاسی و نظام اجتماعی ایران قبل از اسلام همسو و سازگار نمایند.

بنابه گفته سر هامیلتون گیب «ماوردی کوشید خلافت را با توجه به تحول تاریخی آن توجیه کند، روند زیر بنایی این کار یک روند شرعی است ولی قدرت سازنده آن سلطان است (hamilton alexander gibb: 1962: 67).

به عقیده غزالی سلطانی که صفات لازم مُلکداری را داراست، اطاعتش واجب می‌باشد، اما اگر سلطانی دارای چنین صفاتی هم نباشد، بر مردم لازم است که اطاعتش کنند زیرا خداوند او را به فضل خویش بر مردم مسلط ساخته است، نه به سبب لیاقتش بر دیگران (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۰۶-۱۰۸) احمد بن حنبل - رئیس مذهب حنبلی - نیز چنین نظری داشت: «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 آمده‌اند، عصیان کند، عصای مسلمانان را شکسته... هرگاه چنین کسی در این حالت بمیرد به مرگ جاهلیت از دنیا مرده 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... اطاعت از کسی که به اجتماع و رضایت مردم و یا به غلبه و زور به خلافت نشسته و امیرالمومنین نامیده می‌شود، واجب و لازم است» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۵۴) به نظر امام فخر رازی در کتاب حقائق الانوار فی حقایق الاسرار، قابلیت در حکمرانی مقدم بر معرفت است و حتی بد گفتن درباره پادشاه ظالم را

حرام می‌داند (فخر رازی، حدائق‌الانوار، نسخه خطی، کتابخانه ملی، شماره ۳۰۵۷، برگ ۸۹).  
 فضل‌الله روزبهان خنجی به‌عنوان یکی از واپسین نظریه‌پردازان خلیفه-سلطان در «سلوک و ملوک» تغلب را به مثابه پنجمین شکل انعقاد تلقی می‌کند، آنچه در نظریه سیاسی فضل‌الله اهمیت دارد توجیه نظام موجود و نفی نظم مطلوب فلسفه سیاسی است که به ضرورت به فضیلت و سعادت توجه دارد، اساس نظریه او تسکین فتنه در ملک و مملکت است، از نظر وی اگر چه سلطان از دیدگاه شریعت مسؤل است اما در قلمرو سیاست مستقل الحکم است و به صرف حفظ حدود و ثغور و نظم موجود می‌پردازد هر چند که از اقامه احکام شرعیه دور افتاده باشد (روزبهان خنجی، بی‌تا: ۲۸۶).

نظریه خلیفه-سلطان در واقع همانا جمع شاهی آرمانی و اندیشه خلافت یا به‌عبارت دیگر تفسیر این با توجه به آن است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۷۸). آشتی خلافت با سلطنت در حقیقت قبول زور برای تصدیق قدرت سلطان در اصل مبتنی بر موازین اخلاقی بود که با مصلحت‌گرایی عملی تقویت گشت. تجدید پیوند میان نهاد خلافت و سلطنت دو هدف پی‌داشته: نخست، حفظ استقلال معنوی نهاد مذهب در برابر قدرت فزاینده سلطان و نظام مطلق آیین و دوم نگاهداری ثبات سیاسی دولت. این تجدید پیوند به ابتکار خواجه نظام الملک حاصل شد.

### گفتمان امنیت در پرتو نظریه خلیفه - سلطان

یکی از مبادی مهم گفتمان امنیت، پیوند میان دین و سلطنت است. توأمانی دین و سلطنت، چنان که از «نامه تنسر» و آثار «ابن مقفع» برمی‌آید، اندیشه‌ای قدیمی می‌باشد. ذکر این نکته مهم است که دین در قبل از اسلام به مجموعه‌ای از معانی اطلاق می‌شد که نویسندگان مسلمان آنها را در سه معنای مجزا، اطاعت و عادات و رسوم خلاصه می‌کردند. دین به این معانی، و به ویژه طاعتی که با گذشت زمان تبدیل به عادت شده است، در ادبیات سیاسی ایران قبل از اسلام رایج بوده و کارکردهای مهمی را در حفظ و استمرار نظم سیاسی داشته است. به همین لحاظ چنان که از اردشیر بابکان نقل شده، ایرانیان دین را شالوده پادشاهی می‌دانستند؛ پادشاهی را از شالوده، و دین را از پادشاهی گریز نیست (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۳). گفتنی است توأمانی دین و سلطنت در اندیشه ایرانی شهری مبتنی بر این

مفروض است که شاه واضع و عین شریعت می‌باشد، اما در اندیشه اسلامی سلطنت، شاه تنها یک مجری است و در حدود شریعت فعالیت می‌کند. با توجه به این که اکثر سلاطین مسلمان - اعم از شیعه و سنی - در مقامات بالایی از شریعتمداری قرار نداشتند، لزوم توجه به علما و دخیل نمودن آنها در قدرت، بیش از پیش شکل گرفت. با مراجعه به متون تاریخی آشکار می‌شود که تنها سلاطین بلکه خلفا هم هیچ‌گاه در مسند تام و مطلق مسایل و رهنمودهای مذهبی قرار نگرفتند (قادری، ۱۳۸۹: ۳۰). بدین ترتیب، اندیشه سیاسی اسلام در چنان موضع معرفت‌شناختی قرار گرفت که به ناگزیر تا ظهور نهضت‌های قانون خواهی، همواره بر پیوند میان سلطنت و شریعت تأکید نموده، رابطه سلطان و علما را شرط ضروری جامعه اسلامی تلقی می‌کند و از تصور گسست بین آن دو در هراس است. در این تلقی خداوند پادشاهان را از برای محافظت مردان و حراست ایشان از شر مفسدان قرار داده، پس علما و غیر علما به آنها محتاج‌اند. هم‌چنین علما را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفسد و اجحاف و تعدی و تجاوز که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد، از راه حق قرار داده و در سلوک این مسلک و یافتن طریقه حقه، پادشاه و غیر پادشاه به آنها محتاج‌اند. لذا در ارزیابی اندیشه ورزان اسلامی شر و نابسامانی نافی امنیت، خطری بزرگ برای عدالت و تهدیدکننده اساس و بقای دین است. به‌همین خاطر نوع نگرش اندیشه‌ورزان سلطنت به پدیده شر و این که سرشت آدمیان به نوعی از گناه آلوده است، موجب شده آنان برای حفظ نظم اجتماعی، به ضرورت وجود سلطانی قاهر حکم نمایند. اندیشمندان مسلمان، بر خلاف ایران باستان، وجود دو منبع را برای خیر و شر نپذیرفته و خداوند را مدبر تمام امور می‌دانند، در عین حال شر را از ویژگی‌های مادیات می‌دانند؛ هر آنچه مشوب به ماده باشد طبعاً شر نیز در آن وجود خواهد داشت، هر چند قرآن کریم گناه جبلی را نپذیرفته است، ولی آیاتی دارد که انسان را گنهکار، ستم‌پیشه و نادان توصیف می‌کند. «إنا عرضنا الأمانة علی السماوات و الأرض و الجبال فأبین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً» (احزاب، آیه ۷۲)

نمایش طبیعت انسان به عنوان موجودی که بالطبع ضعیف و خطاکار است، احتیاج وی به ارشاد و دستگیری را روزمره و الزامی می‌کند. با همین تلقی است که ملا احمد نراقی انسان‌ها را موجوداتی می‌داند که «جامه حیاتشان به تار و پود شهوات بافته و تار حیاتشان

به رشته طول امل تافته است»، لذا «هر یکی را در تحصیل مراد به ارتکاب صدگونه فساد داعی، و از تحریفشان از جاده مستقیم انصاف ساعی است... و به این سبب امر معیشت تباہ و دست از دامن مقصود که تعمیر خانه آخرت است، کوتاه می‌شود، لہذا ناچار است از سرکرده مطاع و فرمانده لازم الاتباعی که فقرا و زبردستان در کنف حمایتش از شر اشرار ایمن و محفوظ باشند.» (نراقی، ۱۴۱۵ق - ۱۳۷۳ش، ج ۸: ۴۳۱). نظام الدین شامی در کتاب خود به نام ظفر نامه اظهار می‌کند که به کار بردن جبر به سبب بی‌میلی مردمان در گوش فرا دادن به سخن خدا لازم می‌آید، بنا براین پادشاهان به دنبال پیامبران آمدند و نقش قدرت دنیوی آن است که آدمی را به سوی خدا بیاورد (شامی، ۱۹۳۷: ۴۳).

به اعتقاد فقها و اندیشه‌گران سیاسی «وجود متکفلان تدبیر امور معاش و معاد اجتماع انسانی را از آن جهت لازم و واجب» است که اختلاف آرا و عقول موجب می‌شود که هر یک از افراد بشر «در افعال و حرکات خود مقصدی و غایتی غیر از مقصد و غایت دیگری» را دنبال کنند، به‌گونه‌ای که اگر به حال خود وا گذاشته شوند چنان که طبیعت آنان اقتضا می‌کند، عمل می‌کنند؛ هر آینه یکدیگر را مثل سباع برّ و ماهیان بحر می‌درند و به فساد و افنای یکدیگر مشغول می‌شوند و عالم را به هرج و مرج [می‌کشاند] و نظام را مختل کنند، پس قدرت حاکمان رافع شر و فساد و قائم امنیت و آرامش است (میرزای قمی بی‌تا: ۲۴).

### امنیت در اندیشه غزالی

غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین به تفصیل درباب زندگی اجتماعی و منشأ آن، پیدایش تقسیم کار اجتماعی و تولد حرف و صناعات مختلف سخن گفته است و در ضمن آن به تأثیر نظام معیشتی بر نظام فکری اشاره می‌کند. به نظر وی نیازهای اساسی انسان (غذا، مسکن و لباس)، او را به تلاش برای تأمین آنها وامی‌دارد و در این راستا، پنج‌حرفه کشاورزی، چوپانی، شکار، بنایی و بافندگی که اصول سایر حرفه‌ها و صناعات است به‌وجود می‌آید. لزوم بکارگیری آلات و ابزار مخصوص در این حرفه‌ها، مستلزم وجود حرفه‌هایی دیگر برای ساخت این ابزارهاست. از سوی دیگر زندگی جمعی که معلول نیاز به بقای نسل و نیاز به تعاون و همکاری برای تأمین نیازهای اساسی است، خواه‌ناخواه به بروز منازعات و خصومت‌هایی بر سر منافع فردی منجر می‌شود. غزالی در بیان دنیوی بودن علم فقه به

استدلال می‌پردازد. او در این زمینه می‌گوید: «خداوند آدمیان را بدین دنیا در آورده است تا توشه‌ای برای حیات دیگر ببندوزند. اگر این آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی می‌کردند و آتش خصومت نمی‌افروختند نیازی به فقیهان پدید نمی‌آمد: «فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات و تعطل الفقهاء». اما چون شهوات در میدان زندگی جولان کردند و غبار خصومات برخاست، لازم آمد که سلاطین برای ضبط و مهار و سیاست مردم و فرونشاندن آتش تجاوز و ستاندن حق ستمدیدگان، پای بر مسند سلطنت و حکومت نهند و چون این سلاطین خود محتاج قانون بودند، به فقیهان که قانون‌دانان و آموزگاران سلاطین‌اند، نیازمند شدند و روی آوردند. بلی فقه هم متعلق به دین است، اما نه مستقیماً، بلکه به وساطت دنیا. چرا که دنیا مزرعه آخرت است و دین جز با دنیا تمامیت نمی‌یابد و ملک (سیاست) و دین همزاد و همراه یکدیگرند. این به منزله ریشه است و سلطان پاسبان آن است. و هر چه ریشه نداشته باشد وجود نخواهد داشت و هر چه بی‌پاسبان بماند ضایع خواهد شد. سلطنت و سیاست و ضبط قانونی جز با سلطان راست نمی‌آید و فقه است که متکفل بیان نحوه قانونی داوریه‌هاست و همچنان که سیاست کردن خلق جزو علوم اولی و مستقیم دین نیست، بلکه به تحقق امری کمک می‌کند که دین بدان قائم است، شناخت روش‌ها و قوانین آن سیاست هم تعلق مستقیم به دین ندارد. پیداست که حج نمی‌توان گزارد مگر اینکه نگاهبانانی باشند که کاروان حجاج را از راهزنان عرب حراست کنند. حج گزاردن یک امر است و راه پیمودن به سوی خانه کعبه امر دوم، و حراست کردن از کاروان امر سوم، و دانستن آداب و قوانین و فنون حراست امر چهارم، و فن فقه از قبیل داشتن فنون و شیوه‌های سیاست و حراست است.» (غزالی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۷؛ سروش، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱).

به عقیده غزالی، خداوند پیامبران و پادشاهان را بر دیگران مسلط گردانید تا به وسیله پیامبران (ع) راه را نشان دهد و به وسیله پادشاهان، مردم را از تعرض به یکدیگر باز دارد. این برداشت غزالی بر اساس تفسیری است که وی از آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» ارائه می‌دهد. بر اساس این تفسیر، پادشاهان و امیران برگزیده و سایه خدا بر روی زمین و مصداق «اولی الامر» هستند و مردم باید آنان را دوست بدارند و از آن‌ها اطاعت کنند (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۱-۸۴). از نظر غزالی سیاست اولاً وسیله‌ای برای فراهم آوردن الفت، درستی و همدلی بین آدمیان؛ ثانیاً ابزاری برای جمع کردن؛ ثالثاً راهی برای

تأمین رزق و حفظ اجتماع انسانی به‌شمار می‌رود. به دیگر سخن، سیاست، انسان‌ها را دوست هم می‌سازد و در پرتو این دوستی انسان‌ها دور هم جمع می‌شوند تا به صورت دسته جمعی، به تهیه غذا که شرط بقا و حیات جامعه‌ی انسانی است بپردازند (قادری، ۱۳۷۰: ۹۹-۱۰۰). چنین سیاستی بر سه پایه توحید، پرهیز از معاصی و عمل به دستورهای شرع قرار دارد. در نتیجه، هرگونه سیاستی که از سه ویژگی مذکور تهی باشد، مورد قبول غزالی نیست؛ زیرا نمی‌تواند انسان و انسان‌ها را به رستگاری ابدی برساند. بنابراین، سیاست از نظر غزالی کاری است که نحوه‌ی فراهم آوردن زمینه‌های همکاری انسان‌ها و به‌وجود آوردن راه‌های حفظ اجتماع در چارچوب شرع مقدس اسلام را ترسیم می‌کند (همان: ۹۹-۱۰۱).

از منظر غزالی، هدف سیاست اصلاح ظاهر و باطن افراد به منظور نیل به سعادت دنیا و آخرت است. این اصلاح نیازمند عاملان و اصلاح‌گران متعدد است. از نظر وی ضرورت وجود تعدد اصلاح‌گران به آن است که بعد از پیامبر (ص)، فرد صالح و شایسته‌ای نبوده است تا بتواند به تنهایی اصلاح جوارح و نفوس را به انجام برساند، بلکه سلاطین، فقها، علما و وعاظ انجام این وظیفه را بر عهده داشته‌اند، در حالی که سلاطین و فقها به اصلاح ظاهر و علما و وعاظ به ترتیب، درگیر اصلاح باطن خواص و عوام هستند (همان: ۱۵۳-۱۵۰). سلطان، خلیفه یا امامی که از صفاتی همچون بلوغ، عقل، حریت، سلامت، شوکت و کفایت برخوردار است، به روش‌های ذیل بر اصلاح ظواهر خلق می‌پردازد: نخست آنکه وجود و حضور سلطان، خلیفه یا امام وسیله‌ای برای انتظام جامعه است. همچنین وی از بروز فتنه و فساد جلوگیری می‌کند و عدالت را برقرار می‌سازد. دوم آنکه امر به معروف و نهی از منکر به عنوان مهم‌ترین وسیله تحقق اهداف سیاست، به اذن و اجازه سلطان، خلیفه یا امام جاری می‌گردد. البته پیشوای مردم برای اصلاح ظواهر خلق نیازمند علم، معرفت، همکاری و همگامی فقها است (همان: ۱۵۳-۱۷۴). اغلب سلاطین از احکام الهی کم اطلاع و یا بی‌خبرند. از این رو، فقها به دلیل تسلط و اطلاعی که از احکام دارند قادرند در اصلاح ظاهر مسلمانان به سلاطین مدد رسانند. اما اگر فقها به جاه طلبی و مال اندوزی و در یک کلام، به دنیا خواهی روی آورند و یا به دلیل میل و زور، در خدمت سلاطین مستبد، خود رأی و فاسد قرار گیرند، فقط اخلاق زشت و آداب نکوهیده را به مردم می‌آموزند و بدین‌سان، دنیا و آخرتشان را تباه می‌کنند (همان: ۱۷۵-۱۷۴).

غزالی در نصیحه‌الملوک سنت اندرز نامه‌ای عصر ساسانی را پی می‌گیرد و با تأکید بر

مسأله عدالت که در حقیقت رهاورد توأمانی دین و دنیا است سلطان را به عدالت گستری فرا می‌خواند چرا که سعادت دنیا و عقبی را در ترفیه حال رعیت می‌داند و این رفاه حاصل نمی‌شود مگر در پناه امنیت تا مبدا زور دستان بر ضعیفان ستم روا دارند. غزالی علما را مشاوران امین سلطان و نگاهبانان دین الهی می‌داند که از پند و اندرز به سلطان نباید لحظه‌ای درنگ کنند. در یک نظر کلی، غزالی چون دیگر اندیشه‌ورزان اسلامی وجود سلطان مقتدر را برای حفظ اساس دین و برقراری امنیت واجب و ضروری می‌داند هرچند این سلطان ستم پیشه باشد اما غزالی امیدوار است با اندرز و نصایح بتوان او را به راه عدل و دادگستری رهنمون کرد. در اندیشه غزالی ما از اندیشه سلطنتی به توجیه اصالت قدرت و روابط مبتنی بر سلطه و تغلب رهنمون می‌شویم. با توجه به خطر اسماعلیان بود که غزالی با تکیه بر واقع‌بینی سیاسی، تقویت سلطنت را از نظر سیاسی و عملی بدون نفی مشروعیت خلافت و جبهه همت خویش ساخت تا از آن تاریخ به نجات ملک و مملکت یاری رساند. کار خلق با کار سلطان زمانه پیوسته است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۲۵). غزالی مانند دیگر متکلمان اهل سنت از دیدگاه فقهی هم نصب امام را واجب می‌شمارد و آن را حکمی شرعی می‌داند. او معتقد است که برهان قطعی شرعی بر وجوب نصب امام اقامه شده است. وی به اجماع امت بر وجوب نصب امام بسنده نمی‌کند و می‌گوید نظام امر دین، مقصود قطعی صاحب شرع است و نظام امر دین جز به وسیله امام مطاع حاصل نمی‌شود. و در نهایت از سخنان فوق نتیجه می‌گیرد که نصب امام واجب است.

### امنیت در اندیشه خواجه نظام الملک

در اندیشه سیاسی قدیم، هر تضاد و تنش در جامعه به صورت تنشی میان راست دینی و کژ آیینی تعبیر می‌شد. اصل، نظم سابق و سنتی امور است و هر انقلابی بدعتی است که نظم مطلوب سابق را بر هم می‌زند و بایستی به دست پادشاهی دین آگاه بار دیگر استقرار یابد (نظام الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۱۸۹).

تحلیل سیاسی خواجه نظام الملک بر خلاف اندیشه سیاسی جدید متوجه رابطه نیروهای سیاسی و ساختار قدرت نیست، بلکه شاه در کانون تحلیل قرار دارد. عامل تعیین کننده پادشاه است. بنابراین دگرگونی جهان، تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است و نه برعکس.

همه تلاش خواجه این است که پادشاه سلجوقی را متوجه حکومت عدل و آرمانی خود کند. سلطان باید با عبرت از داستان‌هایی که خواجه به‌عنوان تمثیل بیان می‌کند، نظم و نسق امور را برگرداند. خواجه نظر سلطان را به اهمیت دیانت نیز جلب می‌کند. چراکه از نظر وی قوام اجتماع به «دین درست» است. تضاد اصلی در جامعه بین پاک دینان و بدطینتان است. به‌همین خاطر خواجه تمام قوای خود را به کار می‌گیرد تا با اطمینان اسماعیلیان را که جزو بددینان و اهل فتنه می‌داند، سرکوب نماید تا جامعه به سمت صلح و آرامش برود. خواجه در جای جای سیاست‌نامه بر عنصر مهم عدالت تأکید می‌کند چرا که بقای حکومت و جامعه به عدل و فروپاشی آن بر اساس ظلم است، بنابراین سلطان عادل که نمونه آن انوشیروان است عامل اصلی بقای یک جامعه مطلوب مورد نظر وی است. از نظر خواجه همسانی‌هایی میان عصر خسرو انوشیروان و زمان خواجه وجود دارد. این هر دو، عصر خروج خوارج بود که بنیاد مملکت و دولت را بجد تهدید می‌کردند. اندیشه خواجه در این مورد این است که نظم اجتماعی در نتیجه جابجایی اصناف و طبقات و از میان رفتن حدود و ثغور «فرومایگان و بزرگان» دستخوش تباهی شده است. بنابراین عدالت از نظر خواجه، بازگشتن به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب است. بازگشت به نظم سابق یعنی دور کردن زوال و تلاشی از ملک و دولت و از میان بردن فساد کار، در واقع همان استقرار نظم نوین و دادگرانه است که توسط سلطان صورت می‌گیرد. نظام‌الملک امنیت جامعه را در سایه شاه می‌بیند که او را بی‌شک ایزد تعالی برگزیده است: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند.» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۶۷: ۵۲).

در نظامی که متکی به اراده فردی است امنیت، قائم به شخص است نه قانون و مردم. شاه، مظهر امنیت است با مرگ و قتل وی، امنیت از کشور رخت بر می‌بندد؛ چنان که سلطنت از خاندان وی. شهرها و روستاهای ایران بارها دستخوش هجوم‌ها و طغیان‌های داخلی و خارجی بوده و پیوسته امنیت را یک ضرورت نمایانده است. اما امنیتی پایدار که ناگزیر قانون‌گرایی می‌طلبد و بازگردانیدن کارها به نظم و عدل. خواجه در این باره می‌نویسد: «به هر وقتی حادثه‌ای آسمانی پدیدار آید و مملکت را چشم بد اندر یابد و دولت



یا تحویل کند و از خانه‌ای به خانه‌ای شود [تغییر سلطنت] و یا مضطرب گردد از جهت فتنه و آشوب و شمشیرهای مختلف و کشتن و سوختن و غارت و ظلم و اندر چنین ایام فتنه و فتور، شریفان مالیده شوند و دونان با دستگاه شوند و هر که را قوتی باشد هر چه خواهد می‌کند و کار مصلحان ضعیف شود و بد حال گردند و مفسدان توانگر شوند... پس چون از سعادت آسمانی روزگار نحوست بگذرد و ایام راحت و ایمنی پدیدار آید ایزد تعالی، پادشاهی پدیدار آورد عادل و عاقل...» (شریف، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۲۵).

اگر چه نظام الملک در سیاست نامه (سیر الملوک) یک اندیشه سیاسی کامل و متقن ارائه نمی‌دهد، اما با یک نگاه کلی می‌توان گفت که آراء و نظرات وی در قالب یک منشور قانونی و عمل‌گرا حاوی مفاهیم و دستورات دینی در کنار ساختارهایی از نظام حکومتی ایران قدیم است. او به دنبال ایجاد یک حکومت متمرکز با سازوکاری منظم و دقیق است و برای رسیدن به چنین نظامی دستورهای کاملاً عملی و شفاف را به صورت قانون مطرح می‌کند. او به عنوان یک متدین و سیاست‌مدار با تجربه در کنار نقد برخی از آسیب‌های موجود در زمان خویش به روش‌های اصلاح آنها اشاره می‌کند. دین، علم و دانش، عدالت، شایسته سالاری، مشورت، عدم شتاب‌زدگی و نوع برخورد پادشاه با گروه‌های مختلف از مهمترین تأکیدات نظام‌الملک برای تقویت مبانی و بسط حکومت است. او بر اساس تجربه طولانی خود نقش بالایی برای ایجاد نظم و ترتیب در مناسبات مختلف حکومت و مرکز دربار قائل است. او قصد دارد تا با تقویت فکری و دیوانی شخص پادشاه انسجام یک دستگاه قدرتمند را نهادینه کند. او شاه را موظف به تحقیق و مطالعه می‌نماید. از دید وی برای اینکه در حکومت امنیت دینی برقرار باشد و بدعت‌گذاران توان ایجاد انحراف و هرج و مرج نداشته باشند، حاکم و پادشاه می‌باید به‌طور پیوسته در معرض مباحث دینی و مناظرات قرار بگیرد تا توان دفاع از مذهب و تفکر خویش را در مقابل مخالفان داشته باشند. نظام الملک در کنار مذهب نقش برجسته‌ای نیز برای علم و دانش قائل است. هر جا که از «دین درست» یاد می‌کند و پادشاه را به رعایت مذهب دعوت می‌کند، از علم و دانش و تعقل نیز سخن به میان می‌آورد. او تلاش برای ایجاد فضای تحصیل و علم آموزی را از وظایف اصلی حکومت می‌داند. از دیدگاه وی یکی از دلایل اهمیت داشتن دانش و تعقل مقابله با تفکرات انحرافی و فرقه‌های مخالف است. از طرف دیگر معتقد است بهره‌مند بودن پادشاه از

علم و دانش از بهترین زمینه‌های راهنمایی مردم است: «اندازه دانش و شناختن رسوم نیکو بر قیاس دولت بود و دانش او چون شمعی باشد که بسیار روشنایی‌ها از آن شمع افروخته باشند و مردمان بدان روشنایی راه یابند و از تاریکی بیرون آیند.» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۱۴).

بنا بر این تصور، نظم واحدی در جهان و عالم آسمانی و زمینی است. در این نظم تکلیف همه چیز معلوم بوده و هر چیزی از شأنی برخوردار است و شأن سلطان جهانگیری و جهان داری است؛ بنابراین لازم است علم و حکمت لازم را برای جهان داری از حکما اخذ کند تا بتواند حافظ این نظم باشد (شریف، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰). بنابراین اصل، سیاست به معنای سامان دادن امور جامعه و حفظ شأن و شوون آن و تنبیه فرد متخلف از نظم موجود است. لذا یکی از وظایف شاه، شناخت نظم و اصول حاکم بر جهان - چه جهان طبیعی و چه اجتماعی - و پاسداری از آن است (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۱۹۰). در این نظم، هر تحول و انقلابی که نظم را به هم بریزد بدعت تلقی می‌شود و لازم است که این نظم به دست پادشاهی دین آگاه استقرار یابد. این نظم و امنیت زمانی ایجاد می‌شود که پادشاهی نیک عادل و دارنده فرّ ایزدی باشد که با از بین رفتن چنین پادشاهی، نظم و امنیت از بین می‌رود و فتنه‌ها پدید می‌آید (همان: ۱۸۴).

### امنیت در اندیشه ماوردی

وی از سلسله جنبانان اندیشه سیاسی اسلام است و نظریه‌پردازان سیاست اسلامی بعد از او تا حال به نحوی به اندیشه‌ها و دیدگاه‌های او معطوف بوده‌اند. دکتر طه حسین حتی ابن‌خلدون را متأثر از ماوردی دانسته است (طه حسین، ۱۳۸۲: ۱۲۷). ماوردی در عصری می‌زیست که امپراتوری بزرگ اسلامی دچار تشتت بود و ملیت‌های مختلف که آل‌بویه و سلجوقیان در مناطق شرقی از مهم‌ترین آن‌ها بودند داعیه استقلال داشتند افکار و آرای جدید در زمینه‌های کلامی فقهی سیاسی و... رونق داشت. خلافت مرکزی با ضعف‌های تئوریک و عملی فراوان مواجه و مشروعیت آن به شدت تنزل یافته بود. از این رو عصر ماوردی دارای مؤلفه‌های دوگانه بود: از یک سو تمدن و فرهنگ اسلامی در اوج شکوفایی و از طرف دیگر بنیان‌های سیاسی اسلام دچار مخاطرات بود. ماوردی با بهره‌گیری از فرهنگ

شکوفای اسلام به بازسازی و پی‌ریزی نظریه خلافت در قالبی کارآمد پرداخت.

نظام و ساختار مباحث سیاسی در آثار ماوردی تبویب و تنظیم مباحث سیاسی در چهار اثر سیاسی ماوردی «الاحکام السلطانیه»، «نصیحه الملوک»، «تسهیل‌النظر و تعجیل الظفر» و «قوانین الوزاره» همانند نیست. بررسی تطبیقی ساختار صوری آن‌ها گویای نظام فکری در هریک از آن آثار است.

الاحکام السلطانیه از اولین آثاری است که به نظام سیاسی خلافت پرداخته و دارای بیست باب و هر باب شامل فصل‌هایی است. ماوردی در مقدمه به طبقه‌بندی بیست‌گانه از مباحث حکومتی فقه تصریح کرده است. غیر از باب اول که به چگونگی شکل‌گیری رهبری و شیوه مشروعیت‌یابی و نقش مردم در تکوین دولت پرداخته بقیه باب‌ها به بررسی شئون و مناصب سیاسی بین‌المللی اقتصادی اداری قضایی و جزایی زمامدار اسلامی پرداخته است.

نصیحه‌الملوک تقسیم ده‌گانه‌ای از موضوع‌های سیاسی ارائه کرده است. سیمای مباحث این اثر موعظه‌گری، نصیحت و اخلاق سیاسی و نه همانند الاحکام‌السلطانیه بیان وجوب و حرمت‌های فقهی است. پاره‌ای از مباحث آن دو اثر مشترک‌اند ولی حیثیت «الاحکام السلطانیه» فقهی و حیثیت «نصیحه‌الملوک» اخلاقی است. رابطه دو دانش فقه و اخلاق با این که علی‌رغم قلمرو متباین در برخی مسائل و محدوده مشترک در بعضی دیگر از مسائل دارای دو غایت می‌باشند: یکی به بیان احکام مکلفین می‌پردازد و دیگری در مورد تهذیب نفوس است.

از نظر ماوردی مقبولیت دولت به دو نوع مشروعیت حقوقی و مشروعیت اخلاقی یا روان شناسانه منقسم است. هر نظام حکمرانی از دو منبع حقوق و اخلاق کسب وجاهت و مشروعیت می‌نماید. تمام سعی ماوردی در «نصیحه‌الملوک» تبیین مشروعیت اخلاقی نظام سیاسی خلافت و در «الاحکام‌السلطانیه» تشریح مشروعیت حقوقی آن است. او اظهار می‌دارد: نظام دین به معرفت و عبادت است؛ ولی این دو، در گرو ادامه زندگی دنیوی، سلامت و امنیت جامعه است. لذا تا هنگامی که آرامش و امنیت، بر جان و مال و مسکن انسان حاکم نباشد، دین سامان نمی‌پذیرد و انسان توفیق معرفت و عبادت نمی‌یابد. پس روشن شد که نظام دنیا برای تأمین این نیازها، شرط نظام دین است. ماوردی از قول احمد

بن‌حبل می‌گوید: «إنها تثبت بالقهر و الغلبه» امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود. و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست، هرچند که آن حاکم فاجر باشد. از نظر ماوردی نصب امام قبلی بر انتخاب مردم ترجیح دارد، چرا که در استخلاف، هم انتخاب شونده و هم انتخاب‌کننده شخصیت‌های ویژه‌ای هستند و خلیفه بهتر از هر کس شخص شایسته را تشخیص می‌دهد. و تصمیمش مطمئن‌تر و به مصلحت نزدیک‌تر است. پس یک خلیفه می‌تواند خلیفه یا خلفای بعدی را، خود معین و منصوب نماید. ماوردی پس از بیان نحوه انتخاب خلیفه، به شرایط نامزدهای خلافت اشاره می‌کند (ماوردی، ۱۴۰۶: ۳). هرگاه خلیفه به وظایف مطروحه خود که ماوردی آن‌ها را در هفت عنوان آورده است عمل نماید، بر مردم لازم است که اطاعتش کنند و هیچ کاری را بدون فرمان و رضایت او انجام ندهند. در همان حال ماوردی چنین می‌افزاید که اگر کسی به زور به خلافت رسیده باشد و عدالت را پیشه خود نسازد و در حفظ نظم اجتماعی و ثغور تلاش مفیدی انجام ندهد، مسلمانان برای پرهیز از هرج و مرج و آشوب باید از او اطاعت کنند (همان: ۳۵).

ماوردی در کتاب «قوانین‌الوزارة» به وزارت به عنوان یک نهاد که معین رهبری با ضوابط قوانین و وظایف حقوقی ویژه پرداخته است. این نهاد بعد از رهبری عهده‌دار عالی‌ترین منصب در تدبیر امور و اداره جامعه است. «تسهیل النظر وتعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سياسة الملک» همان‌گونه که از نامش پیداست دارای دو مبحث کلی اخلاق زمامدار و کشورداری است (ماوردی، ۱۹۸۸: ۶۹). ماوردی در مبحث دوم مقوله‌های سیاسی را نه از نگاه یک حقوق‌دان و فقیه بلکه از منظر یک فیلسوف و عالم سیاسی نگریسته و تحلیل کرده است. تحلیل‌های وی صبغه فقهی ندارد بلکه تعلیل و غایت‌سنجی و استدلال عقلی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن است. بحث‌هایی همچون مناسبات زمامدار و مردم و دین قواعد دولت و کشور اقشار اجتماعی و رابطه هر یک با نظام حاکم چگونگی اداره جامعه گویای ذهنیت اصلی نویسنده است. البته مسائل فقهی در مطاوی مباحث نه به‌منظور ارائه اباحت فقهی بلکه برای تشیید و تحکیم مباحث عقلی و استدلالی است.

هر چهار اثر سیاسی ماوردی مشحون از دانش‌های فقهی کلامی تفسیری و حدیثی اما نه به یک اندازه است. غیر از استفاده از قرآن احادیث نبوی و نهج‌البلاغه جملات و

عبارت‌های فراوانی از آثار یونانی ایرانی و عربی قبل از اسلام آورده است. نقل قول‌های فراوان از اسکندر، اردشیر بابکان، انوشیروان کسری، سابور، بزرگمهر، سقراط، لقمان حکیم، متنبی، جالینوس هم‌چنین از خلیفه‌ها و سردمداران اسلامی به‌عنوان تجربه‌های زمامداری مانند مأمون و هارون الرشید آورده است. در باب اول نظامی که از فضایل و رذایل ارائه کرده شبیه اخلاق نیکو ماخوس ارسطو است. در باب دوم از واژه‌های الحزم الحذر تدبیر و... که گویای اهمیت عقل و تجربه در کشورداری است بهره گرفته است. مبحث اقسام الملوک مأخوذ از الادب‌الکبیر ابن مقفع است (ماوردی، ۱۹۸۸: ۹۱).

ماوردی در «الاحکام‌السلطانیة» با شیوه‌های فقهی و در چهارچوب فقه شافعی و به اتکاء منابع فقه (قرآن سنت عقل اجماع و قیاس) به تحلیل و تبیین مسائل سیاسی پرداخته است. در عین حال مصلحت عمومی، عرف، رویه اداری و عملی و شرایط زمان و مقتضیات آن برای وی اهمیت داشته است (هانری لائوست، ج ۱: ۱۸). چرا که ماوردی از یک‌سو در صد نظریه‌پردازی و تأسیس نظام حقوقی خلافت و زمامداری است و از سوی دیگر واقع‌گرا و واقع‌بین می‌باشد. درست برخلاف برخی از محققان که «الاحکام‌السلطانیة» را آرمانی محض و تئوری‌پردازی به دور از واقعیت‌ها می‌دانند (حبیبی، ۱۳۷۵: ۳۵۰، ۳۵۱ و ۳۹۷).

عمده آرای ماوردی در الاحکام‌السلطانیة حول محور وجوب رهبری، ضرورت انعقاد زمامداری به نام سلطان برای حفاظت از نهاد معنوی خلافت و حدود و ثغور بلاد اسلامی و استقرار امنیت برای عبادت صالحان و معاش رعایا. دغدغه عمده ماوردی از وضع سیاسی- اجتماعی زمانه‌اش نشأت می‌گیرد: دستگاه خلافت کم فروغ و فاقد ابزار حکمفرمایی، در مقابل سلاطین سلجوقی سودای جهانگیری دارند اما ناآگاه و بی‌بصیر از احکام دین. در چنین هنگامه‌ای ماوردی با انتظام بخشیدن به نظریه خلیفه- سلطان از یک‌سو قدرت سیاسی- نظامی سلطان را با تأیید شرعی خلیفه مشروعیت می‌بخشد و از سوی دیگر مقام معنوی خلافت را یگانه عامل مشروعیت بخش و پشتوانه قدرت‌های دنیایی قرار می‌دهد. در این فرآیند یک همکاری و همزیستی سودمند میان نهاد قدرت دنیوی سلطان و نهاد معنوی خلافت به‌وجود می‌آید که به مثابه واپسین شکل انعقاد فرمانروایی محسوب می‌شود که اساس آن بر تعامل دو نهاد سلطنت و خلافت و غایت آن حفظ امنیت و ممانعت از بروز هرج و مرج است.

## نتیجه

در اندیشه متفکران قدیم انقلاب یا دگرگونی ناگهانی و قهرآمیز نوعی زوال و نیستی (همانند الگوهای طبیعی: سیل، زلزله، طوفان) تلقی می‌شده است، آنچه وجود داشته اصلاح و احیای بوده که الهام بخش آن موارث گذشتگان بوده است. بنا براین، اندیشه سیاسی هم در نزد اندیشمندان اسلامی از یک‌سو پای در گذشته دارد و از سوی دیگر دغدغه حل یا به تعبیری توجیه مسائل مستحدثه. آنچه از تحلیل دیدگاه اندیشه‌گران اسلامی در خصوص نظریه خلیفه سلطان استنباط می‌شود تقدم عمل سیاسی بر نظریه سیاسی است یا به تعبیر دیگر تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری.

نظریه خلیفه- سلطان به سیاق دیگر نظریات پیشین کسب قدرت (اجماع اهل حل و عقد، استخلاف، شورا، اجماع مردم) برآیند مقتضیات سیاسی و عینی جوامع اسلامی یعنی استیلاء امرای ترک و در واقع تصدیقی شرعی براین غلبه و وجوب تداوم امنیت است. امنیت مرکز ثقل و نقطه کانونی نظریه خلیفه- سلطان است، چرا که بیم از ناامنی و هرج و مرج راه غلبه سلطان را چه عادل و چه جائر در تئوری خلیفه- سلطان توجیه می‌کند. از این غلبه با عنوان «نظم سلطانی» نام برده‌اند.

عناصر مقوم نظم سلطانی عبارتند از: الف) خروج بر حاکم، خروج از دین است. ب) حاکم و خلیفه فردی معمولی است. ج) امنیت و ثبات سیاسی، اولویت دارد. د) توجه به واقعیات اجتماعی و وضع موجود. ح) اجماع و قدرت مفاهیم اصلی آن است. در نظریات این اندیشه‌گران، بین غلبه سیاسی و امنیت رابطه مستقیمی وجود دارد که با انگیزه حفظ موجودیت جامعه اسلامی در برابر باورهای الحادی خارج از مذهب سنت و جماعت مرتباً باز تولید و تقویت می‌شود. ناامنی بر هم زنده راست دینی مردمان و قوت گرفتن کژآیینان محسوب می‌شود؛ پس وجود و اطاعت از سلطانی هر چند ظالم به مثابه دینداری محسوب می‌شود. در مشرب فکری تمامی اندیشه‌گران اسلامی به‌رغم پاره‌ای تضادها، در وجوب برقراری امنیت از سوی سلطان به مثابه بدیهی‌ترین وظیفه او، اشتراک نظر وجود دارد.

## منابع

- قرآن کریم
- ابوالعلی المودودی (۱۳۶۳)، *خلافت و ملوکیت*، ترجمه خلیل احمدی حامدی، تهران، انتشارات فرهنگ قرآن.
- افضل الدین کاشانی (۱۳۱۱ش)، *ساز و پیرایه شاهان پرمایه*، به کوشش مبصر السلطنه اصفهانی، تهران.
- بارتولد، و. و (۱۳۷۷)، *خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- حبیبی، حسن (۱۳۷۵)، «اندیشه و عمل سیاسی ماوردی» در مجموعه «آیین حقوق» زیر عنوان، *مجله کلک*، شماره ۴۷.
- روزبهان خنجی، فضل الله (بی تا)، *سلوک الملوک*، تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، تهران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸)، *قصه ارباب معرفت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- شامی، نظام الدین (۱۹۳۷)، *ظفرنامه*، براك، مؤسسه شرقیه چکسلواکی.
- شریف، میان، محمد (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه فارسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فخر رازی، حدائق الانوار، *نسخه خطی*، کتابخانه ملی، شماره ۳۰۵۷، برگ ۸۹.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰)، *اندیشه سیاسی غزالی*، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
- قادری، حاتم (۱۳۸۹)، *اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۵)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، چ دوم، تهران، انتشارات کویر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۸)، *در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چ دوم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی بین المللی وزارت امور خارجه.

- طه حسین (۱۳۸۲)، *فلسفه اجتماعی ابن خلدون*، ترجمه امیر هوشنگ دانایی، تهران، نگاه.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۱۹ق)، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، تحقیق و تنفیح عبدالله الخالدی، انتشارات دارالارقم.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱)، *نصیحه الملوك*، تصحیح و حواشی جلال‌الدین همایی، تهران، انتشارات بابک.
- لمبتون، آن. (۱۳۸۲)، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی.
- لمبتون، آن. ک. س (۱۳۷۹)، *نظریه دولت در ایران*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، نشر گیو.
- ماوردی (۱۴۰۶ق)، *الاحکام السلطانیه*، قاهره، مطبعه الوطن. افسست: قم دفتر تبلیغات اسلامی.
- ماوردی (۱۹۸۸م)، *نصیحة الملوك بتحقیق فواد عبدالمنعم احمد*، اسکندریه مؤسسه شباب الجامعه.
- میرزای قمی (بی‌تا)، *اصول دین*، به کوشش رضا استادی، تهران، انتشارات رجا.
- *نامه تنسر به گشنسب* (۱۳۵۴)، به تصحیح: مجتبی مینوی، انتشارات خوارزمی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- نراقی، ملا احمد (۱۴۱۵ ق - ۱۳۷۳ ش)، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، تحقیق مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث، مشهد، مؤسسه آل‌البت، ج ۸.
- نظام‌الملک طوسی (۱۳۷۲)، *سیرالملوک*، به اهتمام هیربرت دارک تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- نظام‌الملک طوسی (۱۳۶۷)، *وصیت نامه*، به کوشش منصور ثروت، تهران: امیرکبیر.
- هانری لاتوست (۱۳۵۴)، *سیاست و غزالی*، ترجمه مهدی مظفری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱.
- Gibb, Hamilton Alexander: *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962.