

نگاهی به

نهادهای سنتی و آیین‌های بومی ایران جستارهایی در حقوق، تاریخ و فرهنگ ایران

احمد کاظمی موسوی



نگاهی به نهادهای سنتی و

آیین‌های بومی ایران

جستارهایی در حقوق، تاریخ و فرهنگ ایران

نگاهی به نهادهای سنتی و
آیین‌های بومی ایران
جستارهایی در حقوق، تاریخ و فرهنگ ایران

احمد کاظمی موسوی



سرشناسه: کاظمی موسوی، سیداحمد، ۱۳۱۸-
 عنوان و نام پدیدآور: نگاهی به نهادهای سنتی و آیین‌های بومی ایران: جستارهایی در حقوق، تاریخ و فرهنگ ایران / احمد کاظمی موسوی
 مشخصات نشر: تهران: نشر آگاه، ۱۳۹۶.
 مشخصات ظاهری: ۳۱۸ ص:؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.
 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۶-۳۸۳-۸
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
 یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
 عنوان دیگر: جستارهایی در حقوق، تاریخ و فرهنگ ایران.
 موضوع: مقاله‌های فارسی — قرن ۱۴
 موضوع: Persian essays — 20th century
 موضوع: ایران — مقاله‌ها و خطابه‌ها
 موضوع: Iran — Addresses, essays, lectures
 رده‌بندی کنگره: ۸ ۱۳۹۶ ن ۶۲۲۶ الف/۸۳۵۸ PIR
 رده‌بندی دیویی: ۴/۶۲ فا ۸
 شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۴۷۲۴۳۱۶



احمد کاظمی موسوی
 نگاهی به نهادهای سنتی و آیین‌های بومی ایران
 جستارهایی در حقوق، تاریخ و فرهنگ ایران
 چاپ یکم: پاییز ۱۳۹۶، آماده‌سازی و نظارت بر چاپ: دفتر نشر آگاه
 (آماده‌سازی و صفحه‌آرایی: سمیه حسینی؛ ناظر چاپ: هومن بخشی)
 طراح جلد: محمودرضا لطیفی
 چاپ و صحافی: فرهنگ‌بان
 شمارگان: ۵۵۰ نسخه
 همه‌ی حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

انتشارات آگاه

خیابان انقلاب، بین فروردین و اردیبهشت، شماره‌ی ۱۳۴۰. تهران ۱۳۱۴۶

فروش اینترنتی: www.agahbookshop.ir

قیمت: ۲۵,۰۰۰ تومان

اهدا به:

همسر و فرزندانم،
یادآوران عهدهای آشنا

فهرست

پیش گفتار

۹

بخش یکم: شناخت نهادهای سنتی

۱. خاستگاه قدرت در اسلام ۱۵
۲. عرف و شوکت: دو شاخص حکومت در تاریخ اسلام ۴۱
۳. نقش تنش های مذهبی در شکل گیری نهاد مرجع تقلید ۵۹
۴. نهادهای سنتی در خدمت دموکراسی ۸۱
۵. تجربه دموکراسی در کشورهای خاورمیانه ۸۹
۶. سیری در تطوّر نهاد دادرسی در اسلام ۱۰۳
۷. مسئله حقوق بشر در اسلام ۱۱۵
۸. بازشناسی مفهوم جهاد ۱۴۵

بخش دوم: آیین های بومی ایران

۹. آیین رفاقت و همبستگی اجتماعی در میان اهل فتوت و جوانمردی ۱۶۳
۱۰. نقش شعائر و آداب عامه پسند در جامعه: رویکرد علمای شیعه به مناسک زیارت و عزاداری ۱۷۷

۸ نگاهی به نهادهای سنتی و آیین‌های بومی ایران

۱۱. علت بی‌قانونی در ایران ۲۰۹
۱۲. نقش نیروی شهری داش‌ها و جاهل‌ها در دورود یاد ۲۸ مرداد ۳۲ و ۱۵ خرداد ۴۲ ۲۱۹
۱۳. چگونگی زوال قدرت اجرایی دولت دکتر مصدق در بامداد ۲۸ مرداد ۲۳۱

بخش سوم: بازتاب سنت و معنویت در ادبیات

۱۴. یادآوری عهدهای آشنا در ذهن و زبان حافظ و صادق هدایت ۲۵۵
۱۵. شیوه طنز دهخدا با دین‌ورزان عصر قاجار ۲۷۱
۱۶. از سخن پارسی تا زبان کارکردی امروز ۲۸۵

نمایه ۳۰۱

پیش‌گفتار

در ورای روندهای جاری جامعه ما و قوانین حاکم بر آن، آیین‌ها و نهادهای دیرینه‌ای در کاراند که نقشی اساسی در طرز کار آن روندها و قوانین دارند. آیین‌ها شکل جاافتاده قوانین و عادات‌اند، و نهادها دستگاه کاربری و اجرای آن‌ها. هیچ جامعه‌ای خالی از آیین‌ها و نهادهای بومی وفق رویه‌ها و رفتارهای ویژه خود نیست. آیین‌ها و نهادهای اجتماعی، که خود شکل‌یافته از هنجارهای موجود جامعه‌اند، به نوبه خود رویه‌گذار روندهای جدید برای آینده همان جامعه می‌گردند. هیچ جامعه‌ای بدون بازشناسی و بازپروری نهادهای خود، به صرف تغییر مقررات یا انقلاب سیاسی، قادر به تحول در ساختار روابط اجتماعی خویش نیست. قوانین به آسانی به روی کاغذ بلا اجرا می‌مانند، تنها کارکرد آیین‌ها و موازنه نهادها می‌توانند میزان پذیرفته شدن و جاافتادن قوانین را تعیین کنند. مثلاً برای پیاده کردن مفهومی به نام «دموکراسی» در خاورمیانه، ما مقررات خوش‌نمایی در قوانین اساسی کشورهای این منطقه می‌بینیم، اما کمتر اثری از اجرای آن‌ها مشاهده می‌کنیم. چون آن قوانین وام گرفته از خارج در پروراندن آیین‌هایی برای فهم، و نهادهایی جهت اجرای آن قوانین، فرومانده‌اند؛ مضافاً ما در بازپروردن و یاری جستن از نهادهای سنتی نیز راهی نشناخته‌ایم. ایران گرانبار از آیین‌ها و نهادهای بومی است که هنوز در حرکت و گردش روندهای جامعه ما نقش اساسی دارند. در برخورد با معیارهای دگرگون‌ساز

تجدد، برخی از این نهادها رنگ باختند، ولی از میان نرفتند، بلکه با سازوکار دیگری زندگی خود را باز یافتند. مثلاً رسم ارادت و کمر بستگی که بُنمایهٔ اقتدار نهادِ روحانیت اسلامی (اعم از علمای شیعه و مشایخ صوفیه) بوده، امروز در برخورد با مدرنیت و ایدئولوژی‌های جدید می‌بینیم به شیوه‌ای دیگر ظهور می‌یابد. در ارتباط با دولت می‌دانیم که اجرای مقررات مربوط به مشارکت و نظارت ملی تنها از راه همگامی متوازن یا رویارویی همسنگ نهادهای جامعه با قدرت مرکزی — که دولت باشد — میسر و عملی است. نظارت نیاز به اقتدار مستقل و نهادهای نهاده شدهٔ داخلی دارد. البته معیار توانایی و کارکرد هر نهاد وابسته به میزان حضور و حمایت مردم است، یعنی همان معنایی که ما انتظار داریم از «دموکراسی» بگیریم.

آیین‌ها و نهادهای سنتی نقش بزرگی در دگرگشت‌های جامعهٔ ما داشته و دارند. باز شناختن آن‌ها و بهره گرفتن از ظرفیت و توان حرکت برانگیزشان از دیرباز بر صاحب‌نظران ما آشکار بوده است. اما آیین‌ها و نهادها مانند هر پدیدهٔ اجتماعی دیگر در گذر زمان، خود نیز دچار تغییر می‌گردند. این تغییر گاه در جهت فرسایش و ناکارایی نهاد است مثل سازمان فتوت و جوانمردی که در عصر کنونی ظاهراً هویتی جز مستهلک شدن در نهادها و سازمان‌های دیگر ندارند. گاه خود نهاد مبدل به قدرت حاکمه می‌شود مانند همین سازمان فتوت در دورهٔ صفاریان و سربداران. شبیه این مثال را می‌توان برای نهاد روحانیت (علماء) و برخی از طریقه‌های صوفیه سراغ کرد. به هر صورت، نهادهای اجتماعی نیز نیاز به نوآوری و بازپروری دارند. نوآوری در چارچوب سنت امر تازه‌ای نیست. می‌دانیم که تغییر و تداوم دو فرایندی هستند که با هم همزیستی دارند، به موازات هم پیش می‌روند، و گاه یکی عنوان آن دیگری را به دوش می‌کشد. «تغییر» نقابِ درکِ درست از «اصل» را بر سر می‌نهد، که نه فقط ماهیت تحول آفرین خود را نهان سازد، بل حرکتِ مستمر خود را بر پایه‌های سنت استوار سازد. این کاری است که در جامعه پیوسته صورت می‌گیرد، و تغییر و تثبیت پا به پای هم پیش می‌روند.

این مجموعه شامل شانزده مقاله است که در سه بخش نهادهای سنتی، آیین‌های بومی ایران و بازتاب آن‌ها در ادبیات فارسی عرضه می‌گردد. در بخش اول، سه مقاله نخستین مسایلی چون خاستگاه قدرت و عناصر سازنده اقتدار در اسلام، و سپس چگونگی شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید در جامعه مذهبی شیعه را مشخصاً مطرح می‌نمایند. پنج مقاله بعدی از تجربه دموکراسی در خاورمیانه و امکان به کار گرفتن نهاد در این تجربه، و بازشناسی مفاهیم دادرسی، جهاد و حقوق بشر در اسلام گفت‌وگو می‌کنند، و در این راستا، تلقی اندیش‌گران مسلمان از اصول حقوق بشر، مفهوم جهاد، و چگونگی دادرسی در اسلام را بررسی می‌نمایند. در پیدایش و رشد اقتدار و نهادهای مزبور، چند رشته آیین و آداب بومی و سنتی در کار بوده‌اند که بررسی آن‌ها در بخش دوم شامل پنج مقاله انجام می‌گیرد. در این مقالات، آیین رفاقت و همبستگی جوانمردان که در دوره‌هایی منجر به تشکیل سازمان فتوت گردیده، و بازمانده آن به صورت گروه‌های پراکنده شهری جاهل‌ها و لوطی‌ها که در رویدادهای سیاسی این زمان هم نقش مؤثری داشته‌اند، بررسی می‌شوند. سپس از شاعران و آداب عامه‌پسند شیعه که رواج آن پس از عصر صفوی موجب تقویت پایه‌های اقتصادی و اجتماعی بازار-مسجد گردید، گفت‌وگو می‌شود. آن‌گاه به علت بی‌قانونی در ایران، کارکرد منفی برخی از نهادهای شهری، و سرانجام چگونگی زوال قدرت اجرایی دولت دکتر مصدق می‌پردازیم.

بخش سوم این مجموعه حاوی سه مقاله است که در آن‌ها گوشه‌هایی از حضور سنت در زبان و فرهنگ فارسی بازگفته می‌شود. علت گنجاندن آن‌ها در این مجموعه نقشی است که فرهنگ در بازپروری احساسات و آیین‌های ما دارد. بسیاری از بر ساخته‌های اجتماعی ما اولین بازتاب خود را در فرهنگ و زبان فارسی می‌یابند. مثلاً احساس معنویت و دلبستگی روحی که زمینه‌ساز رشد نهاد روحانیت دینی (اعم از عارفانه و فقیهانه) بوده است، در کارکردهای گروه‌های دیگر جامعه ما نیز دیده می‌شوند. ما در بالا به نقش ارادت و کمر بستگی نیروهای شهری اشاره کردیم. اینک نوعی از دلبستگی به معنویت را در نوشته‌ها و سروده‌های اهل قلم نیز می‌بینیم. یادآوری عهدهای آشنا یکی از جانمایه‌هایی است که مرز مشترک در

توصیف زیبایی در سروده‌های حافظ و نوشته‌های صادق هدایت می‌یابند. یکی از راهکارهای سنت یادآوری عهدهای آشناست. می‌دانیم که سنت فضایی دل آشنا پدید می‌آورد که کاربرد جمعی نهاد را افزایش می‌دهد. در همین راستا، از شیوه طنز دهخدا با دین‌ورزان عصر قاجار سخن رفته است. در این فصل خواهیم دید که دهخدا در نوشتن چرند پرنده بیش از هر چیز درگیر مدرن‌گرایی و القای فکر تجدد به خوانندگانش بوده است. مقاله آخر نگاهی است به تاریخچه تحول زبان نوشتاری «از سخن پارسی به زبان کارکردی امروز.» در این جا راه دشواری که نشر فارسی در معناآفرینی و زبان‌آوری آن‌ها پیمود، مورد بازبینی قرار می‌گیرد.»

لازم به یادآوری است که به استثنای دو فصل «خاستگاه قدرت در اسلام» و «نقش نیروی شهری داش‌ها و جاهل‌ها در دو رویداد ۲۸ مرداد و ۱۵ خرداد»، مضمون فصول دیگر به صورت مقاله طی سالیان گذشته در فصل‌نامه‌های *ایران‌نامه*، *ایران‌شناسی*، *دفتر هنر*، *نگاه نو و نقد و بررسی* کتاب منتشر شده‌اند، و اینک با بازنگری کلی در این مجموعه گرد آمده‌اند. از نظر لطف و موافقتی که مدیران فصل‌نامه‌های مذکور در بازنشر این مقالات داشته‌اند، نگارنده کمال امتنان را دارد.

در پایان وظیفه خود می‌دانم که از دو دوست ارجمند که مرا در ویرایش و نشر این کتاب یاری داده‌اند، تشکر نمایم. از بیژن نامور به‌خاطر خواندن و ویراستن متن و مضمون بسیاری از مقالات این مجموعه، و از هرمز همایون‌پور به‌خاطر همدلی و راهنمایی‌های لازم برای انتشار آن. هم‌چنین از آقای احسان موسوی خلخالی سپاسگزارم که نمایه‌ای از اعلام و مفاهیم اصلی بر این مجموعه افزودند. البته کاستی‌ها و خطاهای کتاب به عهده این نگارنده کتاب است.

ا.ک.م.

اسفند ۱۳۹۵

بخش یکم

شناخت نهادهای سنتی

خاستگاه قدرت در اسلام

شناخت «قدرت» محور اصلی گفتمان و تعالیم بسیاری از ادیان از جمله دین اسلام است. این قدرت البته جهان‌شمول، جاوید و مقدس است. قدرت سیاسی با آن‌که ریشه در اجتماع مردم دارد، در نگاه و بینش دینی، نمی‌تواند از قدرت جاوید کائنات برکنار بماند. «دولت» که عالی‌ترین نهاد قدرت سیاسی است، در این دید، از قدرت مقدس پرتو می‌گیرد، و حق اقتدار ویژه‌ای برای خود می‌آفریند.

در اسلام حق اقتدار اساساً با خداست، و به ترتیبی که خواهیم دید به انسان منتقل می‌شود. شناخت قدرت باری وظیفه اصلی هر انسان است و خشت اول رابطه انسان با خدا با آن بنا می‌شود. شناخت قدرت پروردگار یک وظیفه جمعی آدمیان نیز هست. رابطه انسان‌ها با یکدیگر نیز نخست در این راستا بیان می‌شود. این رابطه اگر هم شکل مادی و سیاسی به خود بگیرد باز بعد معنوی آن به جای خود باقی می‌ماند. این رابطه در مسیر تکوینی خود به صورت «عبادت» یعنی شناخت و سپاس نعمت پروردگار نمودار می‌شود تا انسان را مشمول رحمت خدا سازد. نعمت و رحمت هر دو از مظاهر قدرت پروردگار و فرع بر آن‌اند. در قرآن تحویل حق اقتدار از پروردگار به انسان (امت) در دو بعد صورت می‌پذیرد که هر یک به گونه

متفاوتی بیان می‌شود. نخست بعد کیهانی است که در آن انسان به صورت خلیفه خدا بر روی زمین ظاهر می‌شود. یعنی مورد کرامت قرار می‌گیرد و از درجاتی برخوردار می‌شود و بر و بحر مسخرش می‌شوند تا آیات الاهی را بشناسد؛ آزموده شود و آزمایش پس بدهد.^۱

دوم، بعد عملی است که در آن اطاعت از خدا و پیامبر، و دست‌اندرکارانِ زمان (اولوالامر منکم ۵۹؛ ۴) خواسته می‌شود. اطاعت از خدا یک امر تکوینی است که هم‌زمان با آفرینش صورت می‌گیرد. اما اطاعت از دست‌اندرکارانِ زمان یک امر قراردادی است که با شناسایی یا گزینش مردم از کسانی که شایستگی اولوالامر شدن را می‌یابند، صورت می‌گیرد. اطاعت از پیامبر اسلام (ص) از جهاتی تکوینی و از جهاتی دیگر قراردادی است. بسیاری از جنگ و جدال‌های تاریخ اسلام به‌ویژه ادعای خلافت و امامت (رهبری) بسیاری از فرقه‌ها برای این بوده و هست که به حکومت اشخاص یا طبقه خاصی حقانیت الهی بدهند، و به نظر خود سکوت قرآن را با تفسیر و تأویل خویش جبران نمایند. در این جا ضمن نگاهی دوباره به این ادعاها، به بررسی این مسئله می‌پردازیم که آیا مشروعیت قدرت حاکم بر مردم، از همان مردم است یا منشئی ماورای آن مردم دارد؟

جانیشینی انسان از خدا آن‌گونه که در قرآن آمده یک استعاره از قدرت پروردگار است که نمود آن مسخرشدن بر و بحر برای بشر می‌باشد. این کرامتی است از سوی خدا که به نوع انسان به‌طور عموم تعلق یافته و تبعیض در آن راه ندارد. دلیل این کرامت توان آگاهی انسان از علم اسماء و نام‌های نیک خداوند است که فرشته فاقد آن توان بوده است.^۲ از دید هستی‌شناختی، زبان قرآن مطلق است و شامل نوع انسان و نهاد

۱. بنگرید به سورة فاطر آیه ۳۹: هو الذی جعلکم خلایف فی الارض... ، النمل آیه ۶۲: و یجعلکم خلفا الارض... ، البقره آیه ۳۰: اذ قال ربک للملائکه اینی جاعل فی الارض خلیفه... ، الانعام ۱۶۵: هو الذی جعلکم خلایف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات لیلوکم... ، الإسرا ۷۰: لقد کرّمنا بنی ادم و حملنا هم فی البر و البحر... ، سورة النور ۵۵: وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفهم فی الارض... ، یونس ۱۴: ثم جعلناکم خلایف فی الارض... .

۲. بنگرید به محمد حسین طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج ۱ ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، دارالعلم، ص ۱۴۲.

فطرت می‌گردد. اما در نگاه اجتماعی قرآن، برتری و درجات برحسب میزان آگاهی و جهاد و تقوای انسان و نزدیکی‌اش به خدا معین می‌شود. البته این نزدیکی و برتری‌ها بر اساس زور و قدرت اجتماعی یا بستگی نژادی و دودمانی نیستند. بلکه قرآن کسانی را که به دانش درجات می‌دهند، ارج می‌گذارد و تقوا را معیار والایی قرار می‌دهد.^۱

با این همه در تاریخ اسلام به مواردی بر می‌خوریم که دست‌اندرکاران عنوان «خلیفه خدا» را از نوع بشر برداشته و به اشخاص خاصی به‌ویژه حاکمان زمان منحصر کرده‌اند. این کار از زمان خلفای اموی به‌ویژه عبدالملک بن مروان (م ۸۹هـ) از زبان خود حکام و شعرای مدیحه‌گوی‌شان چون فرزذق شروع شد، و سرانجام به علمایی چون قاضی ابویوسف (م ۱۸۲هـ) در آغاز حکومت عباسیان رسید. اصل امامت شیعیان نیز در همین زمان عنوان گردید، ولی به‌طوری که خواهیم دید این اصل بر پایه‌ی جانشینی از خدا بنا نمی‌شود بلکه بر «نصب و نص الهی» بنیاد دارد.

قاضی ابویوسف انصاری نخستین فقیهی است که کوشید اصل جانشینی انسان از خدا را سیاسی کند و آن را به نفع خلیفه‌ی زمان خود تعبیر نماید. او در کتاب *الخراج* که برای هارون الرشید نوشت، می‌گوید: «خداوند از روی بزرگی و رحمت‌اش حکمرایان را خلیفه خود بر روی زمین قرار داد و از برای آن‌ها نوری آفرید که با آن کارهای رعیت و تاریکی امور مردم روشن می‌شود و آنچه از حقوق‌شان فروگذار گردیده، متمایز و برگزار می‌شود». ^۲ از این گفته پیداست

۱. قرآن، سورة المجادلة آیه ۱۱ و الحجرات آیه ۱۳.

۲. ابویوسف الانصاری، *کتاب الخراج*، تصحیح طه عبدالرؤف سعد، قاهره، مکتبه‌الازهریه، ۱۹۹۹ ص ۵ هم‌چنین *Islam, Oxford, 1981, p. 56* هم‌چنین بنگرید به مقاله سودمند آقای احمد پاکتچی در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۴۴۱ - ۴۵۰. آن گونه که مورخان اسلامی نقل کرده‌اند ابویوسف نخستین فقیهی است که برای قاضیان و عالمان دین جامعه متفاوتی با دیگران تجویز و به آن عمل کرد (ابن خلکان، *وفیات الاعیان*). افزون بر این وی نخستین بار مصلحت عامه - نه مصالح مرسله امام مالک - را به عنوان «سنت معروف» یعنی راه و روش عملی زمان مطرح کرد. بنگرید به احمد پاکتچی «ابویوسف» *دایرةالمعارف بزرگ اسلام*، ص ۴۴۴.

که ابویوسف می‌خواهد عنوان «خلیفه پیامبر خدا» را که از زمان ابوبکر مشروعیت بخش حکام شده بود، مبدل به «خلیفه‌الله» کند. در این راه ابویوسف به مدلول و روح گفته‌های قرآن کاری ندارد، و با عبارت «جعل‌الله» (خدا قرار داده) مصلحت خود و زمان خود را بیان می‌کند.

شگفت آن جاست که ابویوسف در توجیه جایگاه خلیفه از آگاهی‌هایی که ناخواسته از راه و رسم پادشاهان ایران به دست آورده بود نیز بهره می‌گیرد و «فره ایزدی» را به نام نوری که خداوند به خلیفه می‌دهد شامل حال هارون‌الرشید و همگنان او می‌کند. پیداست که ابویوسف به نوشته‌های عبدالله بن مقفع (م ۱۴۲ هـ، به‌ویژه متن عربی *نامه تنسر به گشنسپ*) و دیگر ایرانیانی که کتاب‌های عصر ساسانی را به‌تازگی به عربی ترجمه کرده بودند، نظر داشته و اطلاعات زمان خود را به قرآن و خداوند نسبت می‌دهد. مفهوم دیگری که ابویوسف از ادبیات پهلوی وام گرفته در واژگان رعیت و راعی می‌بینیم^۱. این اصطلاح نیز قرآنی نیست و رنگ سیاسی‌شده مفهوم امت را دارد که در قرآن به کار رفته است. در «امت» و «ملت» مضمون اطاعت آن‌طور که در رعیت آمده، گنجانده نشده است. افزون بر این‌ها خود عنوان قاضی‌القضاة که ابویوسف برای اولین بار در اسلام به دوش کشیده، به گفته مورخان مسلمان از جایگاه «موبد موبدان» ساسانی الهام گرفته شده است^۲.

گفتنی است که آن دسته از علمای اهل سنت که به مسئله مشروعیت حکومت پرداخته‌اند، عنوان «جانشینی از خدا» را برای این کار نپسندیدند. از آن جمله‌اند

۱. ابویوسف، *کتاب الخراج*، ص ۳. راعی و راعون در قرآن به مفهوم رعایت‌کننده عهد و امانت به کار رفته است. مضمون این صفحه از کتاب ابویوسف را مقایسه کنید با *نامه تنسر به گشنسب* ترجمه ابن اسفندیار در ۶۱۲ هجری، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۹۲، به‌ویژه ص ۵۱.

۲. ابن سعد واقدی، *الطبقات الکبری*، تصحیح ادوارد مسخو، ۱۲۴/۷ در محمدحسین ساکت، *نهاد دادرسی در اسلام*، مشهد، آستان قدس، ۱۳۹۵ ص ۹۶. برای شناخت جایگاه موبد موبدان بنگرید به *نامه تنسر به گشنسب* مذکور در فوق.

ابوالحسن ماوردی (م ۴۵۰ هـ) که به نظر می‌رسد در مسائل عملی و نظری حکومت بیش از دیگر فقها مذاقه کرده باشد. او در مورد ادعای جانشینی از خدا برای مشروعیت دادن به حکومت‌ها به نظریات علمای پیش از خود اشاره می‌کند و آن را به زیر سؤال می‌برد. وی می‌گوید:

علما اختلاف کرده‌اند بر این که چگونه رواست که خلیفه جانشین خدا نامیده شود؟ چون خلیفه حقوق خدا را نسبت به خلق اش اعمال می‌کند و خدای تعالی گفته است: «و اوست که شما را خلیفه خدا بر روی زمین قرار داده و بعضی از شما را بر برخی دیگر در مرتبه برتری نهاده است» (الانعام ۱۶۵) جمهور علما آن را روا نشمرده و گوینده‌اش را فاجر نامیده‌اند؛ چون خلیفه جانشین کسی می‌شود که مرده یا غایب است و خداوند هرگز نمیرد و غایب نشود. به ابوبکر (خدا از او خرسند باد) گفته شد «خلیفه الله». اما او پاسخ داد: «من خلیفه خدا نیستم، بلکه خلیفه پیامبر خدا هستم»^۱.

می‌دانیم ماوردی در زمانی می‌زیسته که خلافت بغداد زیر سلطه امیران دیلمی قرار داشت و همه کوشش او بر این بود که یک سازگاری شرعی بین دستگاه خلافت و حکومت امیران بیابد. او این کار را با نشان دادن خلیفه در محور اقتدار شرعی و تجویز قدرت امیران و سلاطین از دو راه زیر انجام داد: (الف) نمایندگی از سوی خلیفه، (ب) به رسمیت شناختن و تنفیذ حکومتی که به زور قدرت را به دست گرفته است (امارة الاستیلا)^۲. ماوردی که تکیه آشکار به روی محور قرار دادن حق اقتدار خلیفه دارد، با این همه «جانشینی از خدا» را محمل این کار نمی‌کند. در واقع ماوردی نخستین عالم اسلامی است که بدون گزافه‌پردازی درباره حق اقتدار صاحبان شرعی قدرت، این حق را به روشنی از قدرت عملی سلاطین سلطه‌گر باز می‌شکافد.

۱. ابوالحسن علی بن محمد الماوردی، *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، بیروت: دارالکتب

العلمیة، ۱۹۸۵، ص ۱۷.

۲. همان جا، صص ۳۵-۴۱.

نیم قرن پس از ماوردی، ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ هـ) حساسیت بیش‌تری نسبت به شرایط زمان و آگاهی‌های عصر خویش نشان می‌دهد. به پیروی از این حساسیت، غزالی نگرش‌های متفاوتی در کتب مختلف خود ارائه می‌کند. در رساله *المستظهری* که برای خلیفه زمان المستظهر بالله در حوالی ۴۸۷ هـ نوشت، مقام خلافت را خاستگاه اقتدار و سرچشمه اعتبار و وظایف دولتی برآورد می‌کند. در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* که چند سال بعد نوشت، کوشید بین اقتدار خلیفه و سلطنت پادشاه وقت تعادلی برقرار کند. او رابطه سلطان با خلیفه را روشن‌تر نمی‌کند، فقط آن را عامل مهمی برای حفظ جایگاه خلیفه می‌شمارد^۱. غزالی در کتاب *نصيحة الملوك* که در خراسان احتمالاً برای سلطان سنجر سلجوقی نوشت وزنه را به سود پادشاه وقت سنگین‌تر می‌کند و می‌گوید:

بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید. و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران، و دیگر ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نمایند. و پادشاهان را برگزید تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگانی ایشان در ایشان است به حکمت خویش، و محلی بزرگ نهاد ایشان را چنان‌که در اخبار می‌شنوی که السلطان ظل الله فی الارض، سلطان سایه هیبت خداست بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خداست بر خلق خویش. پس بایاد دانستن که کسی را که او پادشاهی و فر ایزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع با بد بودن، و با ملوک منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن^۲.

در این‌جا می‌بینیم که غزالی پادشاهان را همانند پیامبران برگزیده خداوند تلقی کرده که مصلحت زندگی مردم بسته به آنان است. مهم‌تر این‌که غزالی در این‌جا نه تنها اسمی از خلیفه به میان نمی‌آورد بلکه عنوان «سایه خدا» را به سلطان می‌دهد.

۱. بنگرید به آن لمبتون *State and Government* صص ۱۰۷-۱۲۹.

۲. ابوحامد غزالی، *نصيحة الملوك*، تصحیح جلال همایی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷، صص

این عنوان برگرفته از حدیث بسیار ضعیفی است درباره جای ایستادن پادشاهان عادل در صحرای محشر در سایه پروردگار. شگفت آن که غزالی با استفاده از آگاهی‌های خود و فارسی‌زبانان عصر «فره ایزدی» را در ردیف هیبت و سایه خدا قرار داده، و بی آن که برایش جایگاه شرعی بیابد، نتیجه می‌گیرد که پادشاهان را باید دوست داشت و متابع بود. کمی پایین‌تر در همین کتاب باز به روش ساسانیان دین و ملک را برابر می‌کند (ص ۸۲). با توجه به صبغه ساسانی استدلال غزالی در این بخش از کتاب می‌توان حدس شادروان اقبال آشتیانی را پذیرفت که غزالی در تألیف این کتاب به *سیاست‌نامه* خواجه نظام‌الملک (م ۴۸۵ هـ) نظر داشته است.^۱ البته متاثر بودن غزالی از *سیاست‌نامه* و هم‌چنین *شاهنامه* فردوسی، که در بخش‌هایی از *نصیحه‌الملوک* هویداست، شگفت‌آور نیست. آنچه مایه شگفتی است این است که چگونه وی این همه آگاهی‌های جنبی را، که در کتاب‌های گونه‌گون خود آورده، به دین اسلام که منابع مشخصی دارد نسبت می‌دهد؟

دو مفهوم فره‌ایزدی و سایه خدا که غزالی در *نصیحه‌الملوک* آورده هر دو اشاره به وجه کیهانی خاستگاه مشروعیت حکومت دارند. به دنبال ذکر این دو، غزالی به محمل‌های عملی مشروعیت حکومت می‌پردازد. نخست آیه ۵۸ سوره نساء را به این‌سان ترجمه می‌کند: «مطیع باشید خدای را و پیغامبران را و امیران خویش را.» سپس آیه ۲۶ سوره آل عمران را این‌گونه ترجمه می‌کند: «خدای تعالی پادشاه همه پادشاهان است، و پادشاهی آن را دهد که خواهد، یکی را عزیز کند به فضل، و یکی ذلیل کند به عدل^۲». این دو آیه مهم‌ترین مستند توجیه قدرت سیاسی نزد اهل سنت است.

۱. بنگرید به نظام‌الملک، *سیاست‌نامه*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۹، صص ب و ۲۳.
 ۲. غزالی، *نصیحه‌الملوک*، ص ۸۲. اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (۵۹: ۴). قل اللهم مالک الملک توتی الملک من تشا و تنزع الملک ممن تشاء تعزمن تشاء و تذلل من تشاء... (۲۶: ۳).

پس از غزالی آرای فخرالدین رازی (م ۶۰۶ هـ) در قدسی کردن خاستگاه قدرت سیاسی در خور توجه است. در کتاب *جامع‌العلوم* فخر رازی ابتدا به سبک فارابی با فن سیاست برخورد می‌کند و آن را اشرف فنون، و بسان دل آدمی در مرکز فرماندهی امت می‌بیند؛ سپس مثل تقریباً همه دانشوران و علمای مسلمان به جای یافتن یک ساختار سیاسی استوار به دنبال یک رهبر عادل و آگاه می‌گردد، و در این راه از ارشاد غیبی و تأیید الهی یاری می‌جوید که رهبری را به آن متصف کند. طبعاً چون چنین کسی را نمی‌یابد رضایت به سلطنت پادشاهان موجود می‌دهد. به هر حال فخر رازی نیز پادشاهان را سایه خدا و نایب پیغمبر می‌خواند؛ نه فقط برای مطاع بودن بلکه به منظور برازنده صفات پیامبرگونه چون حلیم و کریم بودن. آخرین محمل برای قدسی کردن قدرت همان عنوان «دین و دولت برادرند» است که فخر رازی از زبان پیامبر اسلام (ص) بیان می‌کند.^۱

ظاهراً رابطه علما با پادشاهان سلجوقی نقطه اوج همکاری و تفاهم این دو دسته از نخبگان حاکم بوده است. پس از این دوره علمایی چون ابن‌جماعه (م ۷۳۳ هـ) و ابن تیمیه (م ۷۲۸ هـ) و ابن‌خلدون (م ۸۰۹ هـ) در زمینه منشأ مشروعیت حکومت سخن گفتند ولی هیچ یک مانند غزالی و فخر رازی به آن پایگاه قدسی و ظل‌اللهی ندادند؛ بلکه به طوری که در زیر خواهیم دید، روی انتخاب امت و پایگاه قراردادی آن تکیه کرده‌اند.

پایگاه گزینشی حکومت پس از درگذشت پیامبر اسلام (ص) از روز سقیفه مورد بحث شد، و در این بحث دو راهکار را الگوی عمل قرار دادند. یکی رسم بیعت اعراب که با سنت و عملکرد پیامبر (ص) مؤکد شده بود و دیگری لزوم اطاعت از دست‌اندرکاران (اولوالأمر) که در قرآن آمده است. سخن از تعیین قبلی یا توارث در آغاز کار جایگاه نیافت، چون همه بر لزوم همکاری برای استقرار اسلام هم‌داستان بودند. رسم انتخاب رهبر که با بیعت خاصه در مورد ابوبکر، عثمان و علی بن ابیطالب (ع) صورت گرفته بود، پس از روی کار آمدن امویان در جامعه مسلمین از

۱. فخرالدین محمد بن عمر رازی، *جامع‌العلوم*، بمبئی، چاپ سنگی ۱۹۰۵ ص ۲۰۴ و ۲۰۵ در:

کارآیی افتاد. در برابر، درخواست اطاعت از مردم، هم از جانب حکمرانان و هم از سوی علمای دین، افزایش یافت. البته اینان که فقط اطاعت را گره‌گشای مشکلات خود می‌پنداشتند، اگر نه از نقش مشارکت عامه، از نقش حضور نخبگان در دولت از راه بیعت یا شورا آگاه بودند، ولی راهکاری عملی برای اجرا و پیاده کردن آن نمی‌شناختند.

اینک ببینیم این حق اقتدار و مشروعیت گرفتن از عامه مردم از سوی فقها چگونه برداشت و برآورد شده است. ماوردی که «امامت» را در قلب احکام مربوط به دولت می‌نشاند، آن را یک عقد و یک قرارداد بین یک داوطلب امامت و شایستگان گزینش (اهل اختیار) می‌خواند. به‌طوری که خواهیم دید این همان بیعت است که به صورت «عقد امامت» در بیان ماوردی و بسیاری از فقهای اهل سنت پدیدار می‌شود. مجوز شرعی این عقد همان آیه ۵۹ سوره نساء است. واژگان «اولوالامر» در این آیه مورد تفسیر و تاویل‌های گونه‌گون قرار گرفته است. از آن به امیران (به گفته غزالی)، علما و اهل حل و عقد (به گفته ماوردی و جوینی) و ائمه معصوم (به گفته علمای شیعه) برداشت شده است. به نظر می‌رسد «اهل حل و عقد» (دست‌اندرکاران) عصر از همه مناسب‌تر و به روح آیات قرآن نزدیک‌تر باشد. به هر حال باید توجه داشت که اولوالامر جمع است و مستقیماً دلالتی بر اقتدار یک فرد ندارد. شاید به تأثر از آیه مذکور بود که ماوردی امامت را از حقوق مشترک بین خدا و انسان خواند و پس از تعیین امام از طریق بیعت، تغییر او را مادامی که شرایط امامت را از دست نداده روا نشمرد.^۱

امام الحرمین جوینی (م ۴۷۹ هـ) مبنای مشروعیت امام را بیش‌تر در «اجماع» اهل حل و عقد دید. اجماع، اتفاق نظر دست‌اندرکاران زمان نسبت به یک مسئله دینی است، و جوینی آن را تکیه‌گاهی نیرومند و دستاویزی کارساز در قواعد شرع می‌نامد.^۲ اجماع لفظاً معنای اتفاق نظر همگان را دارد ولی عملاً و مجازاً به معنای «اکثریت» به کار رفته است. چون اکثریت در شرع اسلام عنوان شرعی ندارد، از این رو برخی از فقها چون جوینی رأی و نظری را که شهرت یا شوکت آشکار بیابد

۱. ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ص ۳۷.

۲. امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله جوینی، *غیاث‌الامم فی النیای الظلم*، قطر، دانشگاه قطر،

۱۴۰۰ قمری صص ۴۲-۵۵.