

فصلنامه تاریخ اسلام

سال چهارم، تابستان ۱۳۸۲، شماره مسلسل ۱۴، ص ۱۹۹-۲۱۲

ملاحظات چند در نظریه‌ی اهل سنت در باب خلافت^۱

هامیلتون آر. گیب

ترجمه: نصرالله صالحی*

- گیب، در مقاله‌ی حاضر، که هدف از آن بازخوانی نظریه‌ی اهل سنت در باب خلافت است، بر مبنای چهار نکته‌ی اساسی به بحث می‌پردازد:
۱. در وهله‌ی نخست به مخالفت با نظر کسانی می‌پردازد که معتقدند ماوردی به تدوین نظریه‌ی نهایی اهل سنت در باب خلافت پرداخته است؛
 ۲. به نظریه‌ی اشعریان در باب خلافت و سرنوشت این نظریه در پی تحولات مترتب بر آن می‌پردازد؛
 ۳. جنبه‌های مختلف نظریه‌ی خلافت و نسبت آن با امامت را در امپراطوری عثمانی مورد بازبینی قرار می‌دهد؛
 ۴. در آخر به بیان این نکته می‌پردازد که در جوامع اهل سنت، نظریه‌ی مقبول و عامی در خصوص خلافت وجود نداشته است.

واژه‌های کلیدی: خلافت، امامت، ماوردی، اشعریان، امپراطوری عثمانی.

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران.

هدف از این مقاله توجه به چهار نکته است که عمدتاً جدید نیستند؛ اما با این حال محققان و پژوهشگران، اعم از شرقی و غربی، در نوشته‌های مختلف معاصر به ارزش و اهمیت این نکات کم‌تر توجه درخوری نشان داده‌اند.

۱. نکته‌ی نخست به اثر کلاسیک قاضی الماوردی مربوط می‌شود. به نظر می‌رسد که در تمام مباحث مربوط به خلافت این فرض وجود دارد که ماوردی نظریه‌ی مرسوم اهل سنت در باب خلافت را تدوین کرده و [در واقع] نظریه‌ی او تنها نظریه‌ی موثق و معتبر در باب خلافت است.

به نظر من، این دیدگاه، به دو علت، ناموجه و خطاست. علت نخست را به طور مشروح در قالب نکته‌ی چهارم تبیین خواهم کرد؛ اما درباره‌ی علت دوم لازم است که در اینجا از باب مقدمه، مطالبی چند بیان کنم.

امت، که در نظریه‌ی اهل سنت شالوده‌ی آن بر شریعت استوار است و نمو تاریخی آن مبتنی بر هدایت الهی است و مرجعیت مصون از خطای اجماع ضامن تداوم آن است، حایز نهایت اهمیت است؛ از این‌رو یکی از وظایف فقیهان، به عنوان حافظان وجدان عامه، این است که برای هر نسلی مشروعیت ساخت سیاسی را از نو تبیین و تشریح کنند. از دید فقها چنین وظیفه‌ای عمیقاً با امر خلافت، به عنوان یک نهاد [سیاسی] مرتبط بود؛ زیرا نهاد خلافت سمبل تفوق شریعت به حساب می‌آمد. ارتباط بسیار زیاد این دو مسئله با یکدیگر تا حد زیادی ناشی از مجادلات دو گروه رقیب شیعه و خوارج بود که به اعتقاد آنان جماعت اهل سنت، به سبب بیعت با خلفای جور، از مسیر حقه اسلام منحرف گردیده و در نتیجه در ضلالت و گمراهی به سر می‌برند. فقها در مواجهه با این انتقاد شدید تلاش‌های خود را ضرورتاً به توجیه وضع موجود معطوف کردند؛ اما نه بدان معنا که همه‌ی کسانی که مدافع راست کبیتی (orthodoxy) بودند، به اتخاذ چنین موضعی مبادرت ورزیدند. نظریه‌ای که

اساس تبیین ماوردی بر آن استوار است در حقیقت فقط نظریه‌ی یک مسلک، آن هم مسلک اشعری است. به طور کلی تئوری ماوردی در بردارنده‌ی دو خصیصه‌ی نظریه‌ی اشعری‌گری است؛ به این معنا که چندان با احتجاج و استدلال میانه‌ای ندارد و منجر به نتایج و استنباط‌های بسیار جزئی و قشری می‌شود. در این صورت می‌توان گفت که ریشه‌ی مشکلات اصول‌گرایان، در تأکید اشعری‌گری بر تداوم تاریخی خلافت نهفته است. اکنون به [بررسی آرا] ماوردی می‌پردازیم. با عنایت به این نکته که اثر ماوردی در حوزه‌ی سنت اشعری‌گری قرار دارد، آیا می‌توان پذیرفت که اثر او بیان مسلم و نهایی نظریه (doctrine) سیاسی اشعری‌گری است؟ چنان که در جایی دیگر نیز تلاش کرده‌ام نشان دهم، نظر من به هیچ وجه چنین نیست.^۲ ماوردی به جای این که تبیینی منصفانه و بی‌طرفانه از یک نظریه‌ی رسمی ارائه دهد، در واقع، تحت تأثیر شرایط و اوضاع و احوال عصر خود، به تنظیم اثری توجیهی و مطابق با شرایط زمان همت گماشته است. مهم این است که بدانیم ماوردی با ارائه‌ی استدلال‌هایی بر آن است تا تئوری اشعری‌گری را با اوضاع و احوال نسبتاً نامطلوب دوران خود هم‌ساز کند؛ (زیرا اثر او در دوران حکومت آل بویه نوشته شد). این کار او [در واقع] نخستین لغزش او بود که در نهایت منجر به فرو ریختن تمامیت تئوری می‌شد.

تغییرات و دگرگونی‌های حاد پدید آمده در تشکیلات سیاسی اسلام تجزیه و از هم‌پاشیدگی [جهان اسلام] را تشریح بخشید، به گونه‌ای که اخلاف ماوردی را واداشت تا هر چه بیش‌تر در مسیر توافق و سازش با [شرایط] گام بردارند. من نمی‌توانم بگویم که به چه صورت، در نسل بعد، امام الحرمین جوینی تئوری اشعری‌گری را جرح و تعدیل کرد؛ زیرا متأسفانه تاکنون به کتاب *غیاث الامام جوینی*^۳ دسترسی نداشته‌ام، اما به نظر می‌رسد در کتاب *ارشاد او*، که اخیراً م. لوسینی* منتشر کرده است، می‌توان تمایل او را در کشاندن مسئله‌ی

* M.Luciani.

بفرنج امامت به پیشینه تاریخی آن دریافت. در حقیقت، در فرهنگ سیاسی عصر جوینی، کشمکش‌های کهنه‌ی فرقه‌ای ماهیت واقعی خود را از دست داده بودند، حال آن که با ظهور حکومت عرفی [سلطنت] مسائل جدی‌تر و نوینی مطرح می‌شد. چنین تمایلی، یک نسل بعد از جوینی، در طرز نگرش و موضع‌گزالی^۴ نیز دیده می‌شود، غزالی تقریباً با شگفت‌زدگی [نظر خود را] نسبت به نظریه‌ی اشعری‌گری که در حال زوال بود نشان می‌دهد. او می‌نویسد:

فردی از خاندان عباسی عهده‌دار امر خلافت است و سلاطینی که در بیعت خلیفه‌اند، در ممالک مختلف عهده‌دار انجام وظایف حکومتی هستند. در این دوره زمانه حکومت تنها از راه قوه‌ی قهریه به دست می‌آید؛ و لذا هر کسی که صاحب قدرت نظامی [سلطان] با او بیعت کند، همو خلیفه است.^۵

عبارت فوق‌گویی آن است که خلافت از منظر خاندان عباسی، دیگر زعامتی که عطیه‌ی الهی است تلقی نمی‌شد، بلکه فقط حق مشروعی بود که از طریق قهر و غلبه به دست می‌آمد مشروط بر آن که دارنده‌ی قدرت نظامی ضمن بیعت با خلیفه به تفوق شریعت نیز اذعان داشته باشد. وقتی که خلافت بغداد در سال ۱۲۵۸ میلادی [۶۵۶ ق] به دست مغولان از بین رفت، تنها چاره این بود که اعلام گردد حقوق به دست آمده از راه زور فی نفسه مشروع است و قدرت نظامی [می‌تواند] مؤسس امامت قانونی و موجه باشد. خلافت ظاهری و صوری که در قاهره برپا شده بود ره‌آوردی در بر نداشت؛ زیرا آثار فقهی هیچ یک از فقهای معتبر و رسمی، چنین خلافتی را به رسمیت نمی‌شناخت. در حقیقت این قاضی القضاة مالیک در قاهره بود که در نهایت به حکومت مطلقه دنیوی قداست بخشید. در این باره گفتار ابن جماعه تحت عنوان *تحریر الاحکام [فی تدبیر اهل الاسلام]* را (هر چند به اندازه‌ای است که نیازی به ذکر مجدد آن نیست) باز می‌گوییم قطعه‌ای از آن سخنان که حایز اهمیت ویژه‌ای است چنین است:

«اگر زمانی امام وجود نداشته باشد و فردی که واجد شرایط نیست منصب امامت را به

عهده‌گیر و از راه قدرت و نیروی نظامی، بدون اخذ بیعتی یا تعیین از طرف حاکم قبلی، بر مردم سلطه یابد، باید با او بیعت کرد و اطاعت او واجب خواهد بود، تا بتواند امور مسلمانان را نظم بخشیده، آنان را متحد کند؛ اما در صورتی که امامت قهریه به فردی سپرده شد و فرد دیگری با داشتن قدرت بیش تر قیام کند، بر او غلبه یابد و بر کنارش کند، فرد غالب، با همان استدلالی که فرد قبل از او به این منصب می‌رسید، امام خواهد شد، و او باید به عنوان امام پذیرفته شود تا مصالح مربوط به آسایش مسلمانان و وحدت آنان حفظ شود.^۶

بدین ترتیب، قدم به قدم، در یک تحول منطقی، نظریه‌ی اشعری، از اصول اشعری و توجیه سیاسی ماوردی منتهی به تفکیک امامت از شریعت و نفی کامل احکام شرع شد. توده‌های مسلمانان، این امر را، از آن‌جا که به وضوح بی‌پایه می‌نمود، نمی‌توانستند بپذیرند؛ اما عدم قبول این نتیجه به نوبه‌ی خود به معنای رد استدلالی بود که منجر به آن شده بود؛ لذا ضرورت ایجاب می‌کرد که مبنایی جدید برای نظریه‌ی سیاسی جست‌وجو گردد که حداقل اصل برتری شریعت و نقش خلیفه بعنوان حامی و پشتیبان شریعت تضمین گردد. به نظر می‌رسید که این نیاز بیش تر در شرق جهان اسلام، به ویژه در ایران و سرزمین‌های ایرانی - ترکی بیش تر احساس می‌شد؛ زیرا این سرزمین‌ها، به خاطر فتوحات کفار مغول، از سنت سلف دور افتاده بودند، و نیز در مناطقی که می‌بایست پیکاری طولانی برای احیای برتری شریعت بر قوانین مغول (یاسا) بعمل آید.

۲. در چنین شرایط دشواری، طبیعی بود که فقها به نظریه‌هایی رجوع کنند که به سبب تفکر اشعری ناشناخته مانده بودند. بنابر یکی از همین نظریات، فقط خلفای راشدین خلفای واقعی تلقی می‌شدند و حکومت امویان و عباسیان خلافت موهوم و غیر واقعی محسوب می‌گردید. اشعریان چنین نظریه‌ای را نپذیرفته بودند؛ زیرا نظریه‌ی مزبور نه تنها مُلهم از آموزه‌های معتزلی، بلکه تا حد زیادی نشانه‌ی ارتداد نیز بود. اما این دیدگاه در مرام ماتریدیه

ملحوظ شده بود؛ زیرا ماتریدیه در آن هنگام با تفکیک میان خلافت (بعنوان امر پایان یافته) و امامت (بعنوان امر تداوم یافته)، با خواست جامعه‌ی سنی مذهب برای [داشتن] نماینده‌ی حی و حاضر شریعت، در تقابل بود.^۷ اما از آن جا که هیچ مرجع حی و حاضری، جز قدرت غیر دینی [سلطنت]، وجود نداشت، به نظر می‌رسد نتیجه‌ی عملی این نظر بسیار شبیه به برداشت ابن جماعه باشد. این معضل، برای مثال، در کتاب عقیده اثر عضالدین ایچی که صریحاً خلافت را به خلفای راشدین محدود کرده و تمام اشارات و ارجاعات به امامت را نادیده گرفته بود، بازتاب یافته است؛ اما این رویه نوعی انحراف از مسئله بود. سرانجام معضل مزبور با توسل به نظریه‌ی دیگری حل شد، نظریه‌ای که از یک حوزه‌ی فلسفی و نیمه شیعی برآمده بود؛ لذا تا آن زمان در میان متکلمان مطلوبیت و مقبولیت زیادی نداشت. این نظریه انطباق ایده‌آل افلاطونی «فیلسوف - شاه» با «امام اسلامی» بود که مطابق آن، رتق و فتق شریعت تحت هدایت حکمت الهی (divine wisdom) صورت می‌گرفت. از آن جا که سرتوماس آرنولد، پیش‌تر، تحول این نظریه را در منابع فارسی و عربی نشان داده است،^۸ دیگر نیازی نیست که در این جا بار دیگر به تفصیل به بحث درباره‌ی آن بپردازیم. چیزی که به موضوع ما در این جا مربوط می‌شود این است که بگوییم، نظریه‌ی یاد شده، در زمانی که عناصر عرفانی خود را از دست داد و در قالب عقاید ارتدوکسی (orthodoxy) درآمد، به فقهای سنی بعدی این امکان را داد که برای تشکیلات سیاسی - مذهبی جامعه، اصول و مبنایی عملی و رضایت بخش داشته باشند؛ علاوه بر این، این نظریه موجب می‌شد که عمل امیران مسلمان در برگرفتن القاب و عناوین خلیفه توجیه شود، عناوینی که از قبل در سرزمین‌های شرق جهان اسلام مرسوم و متداول شده بود. در اواخر قرن چهاردهم میلادی [هشتم ق] ابن خلدون بعنوان یک قاضی مالکی مذهب به طور صریح بیان داشته است که:

«حکومت و سلطنت در حکم خلافت الهی است برای عمل و اجرای احکام و فرامین

خداوند در میان مردمان».^۹

اما کم‌تر از یک قرن بعد، جلال‌الدین دوانی، قاضی شافعی ایرانی، در سایه‌ی اعتبار و منزلت خویش و نیز تأثیر گسترده‌ی آثارش در شرق جهان [اسلام] توانست در کتاب *اخلاق جلالی* شرح و توصیفی مقبول و نهایی [در باب حکومت] ارائه کند. از این زمان به بعد، تنها نظریه‌ای مسلم و مقبول تلقی می‌شد که بنا بر آن خلافت تنها سی سال تداوم یافته و بعد از آن تنها امامتی که عناوین خلافت را از باب ادب یدک می‌کشیده رواج داشته است؛^۱ اما، بر خلاف نظریه‌ی ابن جماعه، امامت به سادگی به دست هر غاصب زورمند نظامی نیفتاد؛ بنابراین، یک تفاوت حیاتی وجود دارد. ابن خلدون و جلال‌الدین دوانی هر دو صراحتاً به تمایز میان سلطنت دنیوی و خلافت اشاره کرده و نیز بر این عقیده بوده‌اند که فقط فرمان‌روای بر حقی که به عدالت حکومت می‌کند و شریعت را به عنوان قانون حاکم بر جامعه اجرا می‌نماید مستحق عنوان خلیفه و امام است؛ بدین ترتیب، بر خلاف تحولات بعدی نظریه‌ی اشعریت، خلافت به طور جدی با تفوق شریعت ارتباط داشت.

۳. بدون تردید نه هیچ یک از شکل‌های نظریه‌ی اشعریت بلکه نظریه‌ای که قایل به تفکیک میان خلافت و سلطنت دنیوی بود، مبنای استعمال واژه‌های امام و خلیفه در امپراطوری مغول و عثمانی قرار گرفت. داستان انتقال خلافت به [سلطان] سلیم اول توسط خلیفه نمای قاهره نوعی عوام‌فریبی تلقی می‌شد؛ اما اذعان به آن حقیقت، ادعای کاملاً موجه امامت سلاطین عثمانی بر قلمروشان را هیچ‌گاه بی‌اعتبار نساخت. اطلاق دایمی واژه‌های «دارالخلافت» و «دارالامام» (در کنار دارالسلطنه) بر دربار عثمانی، نشان دهنده‌ی مقبولیت عام عنوان خلافت برای عثمانیان بوده است. حتی زمانی که نادرشاه در سال ۱۷۴۱ میلادی [۴-۱۱۵۳ ق] می‌خواست سلطان عثمانی را به شناسایی شیعه به عنوان «مذهب» پنجم (جعفری) ترغیب سازد، از سلطان عثمانی تحت عنوان «خلیفه‌الاسلام» یاد کرده بود.^{۱۱} با این حال، در همان قرن، یک وقایع‌نگار تریپولیتانی [واقع در شمال غربی لیبی] به نام ابن

قَلاُئِن، تعابیر «ظل الله» و «خلیفه» را برای امیر محلی قرمانلی (Qaramanli) به کار برده، به گونه‌ای که میان این عمل خود با اذعان و تأکید بر حکومت سلطان عثمانی در همان زمان، هیچ تضاد و تناقضی ندیده است.

با وجود این که خلافت در دوره‌های بعدی از لحاظ فقهی تنها امامت بود، جالب است که سلاطین عثمانی نه در قراردادهای رسمی و نه در اسناد دولتی خود از لقب «امیرالمؤمنین» استفاده نکرده‌اند. بنابر یک تحقیق نسبتاً جامع در منابع ترکی و عربی سده‌ی هیجدهم میلادی [دوازدهم قمری] می‌توان گفت که برای سلاطین عثمانی این عنوان حتی در یک مورد هم استعمال نشده است. در اواخر سال ۱۸۱۳ میلادی [۱۲۲۸ قمری] در ضمن خطبه‌ی الجبرتی (al - jabarti) که به مناسبت بازپس‌گیری مکه و مدینه ایراد شده آمده است:

«سلطان بن سلطان، محمود خان، ابن سلطان عبدالحمید خان، ابن سلطان احمد

خان، جهادگر راه دین و ایمان، خادم الحرمین الشریفین.»

اما به نظر می‌رسد که این گفته مغایر با مطلب پارگراف قبل باشد؛ زیرا در آن جا از استعمال اصطلاح «امیرالمؤمنین» در دستورهای رسمی تنی چند از سلاطین نخست عثمانی سخن گفته شد. در این مورد، من خود به سه مورد برخورده‌ام، شاید دیگران نیز برخورده باشند. آخرین مورد - نه چندان چشم‌گیر - کتیبه‌ای است در قلعه‌ی اورشلیم، که در آن، سلیمان اول با لقب مزبور یاد شده است.^{۱۲} این کتیبه، به خودی خود، بر هیچ وجه معنایی که با آن، چنین واژه‌ای تفهیم گردد دلالت ندارد؛ اما به احتمال قوی با دو نمونه‌ی قبلی در ارتباط است. [متن] شگفت‌انگیزتر اخیراً منتشر شده، کتیبه‌ای است متعلق به مسجد جمعه‌ی مدینه که در آن می‌خوانیم:

«أَمَرَ بِنَاءِ هَذَا الْمَسْجِدِ الْمُبَارَكِ... مَوْلَانَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سُلْطَانَ الْمَلَائِكِ الْمُظْفَرِ

۱۳
بایزید.»

این شخص، بایزید دوم، سلف سلیمان اول است؛ بنابراین، کتیبه‌ی مزبور مربوط به زمانی

است که مدینه هنوز در تحت حاکمیت سلاطین مملوک بوده است. واضح است که ما در این جا ناچاریم به تصویری از شخص «امیرالمؤمنین» پردازیم که با هیچ یک از نظریه‌های بحث شده تا این جا جور در نمی‌آید. بنا به دو دیدگاه، بعید به نظر می‌رسد که اصطلاح مزبور تنها یک تعریف و تمجید توخالی باشد؛ نخست این که، بسیار قابل توجه است که تعریف و تمجید، آشکارا در قلمرو سلاطین رقیب به عمل آمده؛ دوم، در حالی که تعریف و تمجیدها معمولاً وجهه‌ای عمومی می‌یابند، [کاربرد] بسیار ناچیز این عنوان، به طور ضمنی، حکایت از آن دارد که برخی معانی و مفاهیم ویژه بر آن حمل شده باشد.

با استناد به سومین و متقدم‌ترین مورد، به نشانه‌ای در راه‌یابی بدین مضمون پی می‌بریم. این معنی در «وقف‌نامه»ی سلطان محمد فاتح، که اخیراً در استانبول انتشار یافته است، به چشم می‌خورد.^{۱۴} در آن وقف‌نامه در اشاره به سلطان آمده است:

امیرالمؤمنین و امام المسلمین، سیدالغزوات و المجاهدین، المؤید بتأیید رب العالمین،... شمس السماء السلطنه و الخلافه و الدوله و الدنیا و الدین، ابوالفتح و النصر،
السلطان محمد خان.»

در ترکیب‌بندی این عبارات دو نکته دارای برجستگی خاصی است: از طرفی تقابل جدی میان آمیزه‌ی بی‌روح «سلطنت» و «خلافت» در عبارت‌پردازی «فقهی» معاصر با کاربرد متأخر عثمانی‌ها وجود دارد و از طرفی نیز وجود القاب نافذی که عبارات با آنها آغاز می‌شود چشم‌گیر است. لقب «امیرالمؤمنین» هیچ رابطه‌ای با «ساحت سلطنت و خلافت ندارد»؛ اما از طرف دیگر، معادل و مکمل ذاتی آن در گروه دوم القاب، لقبی است که به وسیله‌ی آن از نخستین سلاطین عثمانی بسیار با احترام یاد شده است: فرمانروای غازیان و مجاهدان راه‌دین و ایمان.^{۱۵}

اشارات موجود در این سند با بسیاری از نمونه‌ها و اسناد متأخر شرح و تفصیل یافته و تأیید شده است. احتمالاً، از جمله قابل توجه‌ترین موارد، عبارتی است مندرج در تراجم احوال

شيخ محمد المرادى (وفات ۱۷۹۱م/۱۲۰۶ق) تحت عنوان *سلک الدرر (Silkud-Ourar)*.^{۱۶} بايد در نظر داشت که المرادى مفتى اعظم حنفى دمشق بوده، نفوذ زيادى در محافل مذهبى، و روابط شخصى با سلطان عبدالحميد اول و علمای ترک عثمانى داشته است. در اثر او (که شامل شرح حال سلاطين عثمانى است) اصطلاح «اميرالمؤمنين» يک بار، و فقط يک بار، آن هم نه در مورد سلطان عثمانى، بلکه در مورد يکى از سلاطين مغولان کبير هند (اورنگ زيב) به کار رفته است:

اورنگ زيب سلطان هند در عصر ما، فرمانده و امام مؤمنان، پشت و پناه و حامى مسلمين، مجاهد فى سبيل الله...، او که کفار را در قلمروش منکوب ساخت و آنان را خوار و خفيف گردانيد، معابدشان را ويران ساخت و عقايد شرک آلودشان را خوار شمرد، او که به اسلام قوت بخشيد و چراغ هدايت آن را برافروخته داشت، او که فرمان الهى را بر هر چيز مقدم داشت و نصرت دين و ايمان را تضمين نمود...^{۱۷}

خلاصه اين که اورنگ زيب در ميان سلاطين مسلمان عصر خود در حُسن سيره و خوف از خدا و شوق و اشتياق در به جا آوردن فرايض دينى همتايى ندارد.^{۱۸}

اين عبارات براى من در حکم بارقه‌هاىي از مکاشفه‌هاى نفسانى بود که خستگى ساعت‌ها مطالعه‌ى کسل کننده را جبران کرد. گفته‌هاى المرادى ناشى از انگيزه‌هاى متملقانه نبوده است. زيرا مطالب او زمانى به رشته‌ى تحرير در آمده که اورنگ زيب ده‌ها سال قبل از آن از دنيا رفته بود.^{۱۹} مطالب المرادى بيان آزاد اعتقاد راسخى است که در نظريه‌ى رسمى خلافت مبتنى بر سلطان عادل، ايجاد شکاف مى‌کند. در پرتو اين اعتقاد، مواضع جديدى مطرح شد که در واقع نه به عنوان يک پديده موهوم، بلکه به مثابه تدبيرى صرفاً فقهى براى تحقق بخشيدن به نظريه‌ى الهى - سياسى بود. تمثال رنگ‌باخته‌ى خليفه چيزى جز نماد موقر شريعت ايستا نبود؛ از اين رو فقط کسى اميرالمؤمنين به شمار مى‌رفت که راه و رسم مصالحه و سازش را خوار بشمرد و با گفتار و کردار از شريعت «پويا» در مقابل دشمنان آن دفاع کند.^{۲۰}

در اشاره به همان تقابل، باید گفت که این همان ندایی است که در سلسله القاب سلطان محمد ملاحظه کردیم. تقابلی که در بقای خود هیچ یک از الزامات ذاتی‌اش را طی سده‌های میانی از دست نداد.

۴. ما دریافتیم که، حتی در جوامع اهل سنت، نظریه‌ی مقبول و عامی در خصوص خلافت وجود ندارد. این فرضیه که یک چنین نظریه‌ی عامه‌پذیری وجود نداشته دارای پشتوانه‌ی اندکی در نوشته‌های فقها و نیز در روان‌شناسی اسلام سنی است. این مطلب صحیح است که نسل‌های بعدی اثر ماوردی را به عنوان شرح و تفسیری مطلوب از حکومت و دستگاه اداری پذیرفتند؛ اما این امر به معنای پذیرفتن تفسیر ماوردی به عنوان تنها نظریه‌ی شناخته شده‌ی سنی نیست. مبنای اساسی اندیشه‌ی سنی در حقیقت بر عدم پذیرش یک نظریه به عنوان نظریه‌ی قطعی و نهایی است، آنچه باقی می‌ماند این اصل است که خلافت شکلی از حکومت است که حافظ احکام فرمان‌های شریعت بوده، نسبت به اجرای آنها اهتمام می‌ورزد. تا هنگامی که به این اصل عمل شود ممکن است بی‌نهایت تنوع و گوناگونی در طریقه اجرای آن [موجود] باشد.

اما این تمام مطلب نیست، پژوهش مختصر ما درباره‌ی تحول نظریه‌ی سیاسی سنی، مثال بارزی از این حقیقت است که ما در آغاز درک و فهم هر چه کامل‌تری از این نظریه هستیم. در اسلام در موارد عدیده واقعیت درونی کاملاً با چهارچوب‌های ظاهری که فقها عرضه می‌کنند تفاوت دارد. میان مضمون و محتوای واقعی اندیشه‌ی مسلمین و تعبیر فقهی آن گسیختگی بارزی وجود دارد؛ از این‌رو، درک واقعیت از شکل و صورت بیرونی محتوای اندیشه‌ی اسلامی امکان‌پذیر نیست. تنها زمانی که هر دو جنبه دانسته شوند می‌توان به درک و فهم رابطه‌ی میان آن دو امید داشت؛ لذا راه حل این مسئله در گرو تلاشی است که به صورت افراطی معطوف به بیان اصول [اسلام] بدان گونه که هست باشد و نه این که مضمون

و محتوی اسلام در قالب‌های خشک و سخت‌گیرانه به منظور بهره‌گیری در استدلال‌های شرعی و مقاصد جانب‌دارانه خلاصه شود. اما در عین حال پژوهش ما مثال بارزی از یک حقیقت متضاد نیز فراهم می‌کند و آن این‌که، اندیشه‌ی مسلمین از مقید شدن به راه حل‌های صوری و ظاهری امتناع می‌ورزد. اندیشه‌ی مسلمین فشار مداومی را اعمال می‌کند، فشاری که تأثیر آن باید در شکل‌دهی مجدد نظریه‌ای دیده شود که تحت یک قشری‌گری ظاهری و انعطاف‌ناپذیر، تمام شاخه‌های فعالیت نظری در اسلام را متمایز می‌کند. اینجاست که اسلام به صورت یک جریان زنده و پویا باقی می‌ماند. اندیشه‌ی مسلمین، اگر ضرورت ایجاد کند، از تنگناهای نظریه‌پردازی فراتر می‌رود و تفسیری مستقل از درک خود از واقعیت ارائه می‌کند. در پایان، ارائه‌ی نتیجه‌ی دیگری از مباحث مطروحه حایز اهمیت است و آن این‌که مفهوم «امیرالمؤمنین»، که ما به آن پرداخته‌ایم، اگر باریک‌بینانه به آن نگاه کنیم، یک مفهوم سنی نیست، بلکه به معنای عام یک مفهوم اسلامی است. از روی اتفاق نیست که چنین اصلی را که در خلافت «پویای» [سلطان] محمد فاتح و اورنگ زیب بیان می‌شود، به طور وضوح، می‌توان هم در شیعه‌ی زیدیه و هم در مرام خوارج اباضی - حتی با کنار گذاشتن روابط هر دوی این‌ها با مفهوم مهدویت - مورد شناسایی قرار داد.^{۲۱} گروه‌های بدعت‌گذار (heterodox)، کمال مطلوب (ideal) را با قید و بندهای فرقه‌ای دچار حد و حصر کرده‌اند؛ و در مقابل، فقهای سنی به افراط رفته و کمال مطلوب را با ارفاقات مُفرط، از مضمون واقعی خود تهی ساخته‌اند؛ اما در زیر صورت‌های پیچیده‌ای که در لابه‌لای آنها این اصل بدیهی تنیده شده تا در خدمت مقاصد مکاتب رقیب باشد، میثاق اسلامی مشترکی نهفته است که بر تفاوت‌های سطحی مذهب فایق می‌آید.

پی‌نوشت‌ها:

۱. گفتار حاضر ترجمه مقاله‌ای است با عنوان:

"Some considerations on the sunni theory of the Caliphate".

برگرفته از کتابی با این مشخصات:

Studies on the civilization of Islam; By Hamilton A.R. Gibb; Edited by stanford J. shaw and william R. polk. Beacon press. Boston.

۲. نظریه‌ی ماوردی در باب خلافت، فصل ۹ [اشاره به فصل نهم کتاب:

Studies on the civilization of Islam

مقاله حاضر ترجمه‌ی فصل هشتم همین کتاب است.]

۳. ر.ک: پروکلمان، با این مشخصات:

G.A.L.,suppl., I 673.

۴. ر.ک: غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بخش پایانی کتاب.

۵. *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ص ۱۲۴ (قاهره، ۱۳۵۲).

۶. ر.ک: متن منتشر شده ه. کُفلر (H.Kofler) در:

Islamica, VI, 4, 355 sqq.

هم‌چنین ر.ک: د. سانتیلانا (D.Santillana) در:

Instituzioni di Diritto Musulmano, I 24.

۷. برای نمونه ر.ک: عقیده، النسفی.

۸. خلافت (The caliphate). اکسفورد، ۱۹۲۴، فصل ۱۰.

۹. مقدمه‌ی [ابن خلدون]، (BK. II. C. 20) توجه کنید به تعبیر مهم و غیر معمول «خليفة الله».

۱۰. برای نمونه ر.ک: التفنازانی در بخش مربوط به العقائد النسفیة.

۱۱. محمد مهدی [استرآبادی]: *تاریخ نادری*، ص ۲۳۱ (بمبئی، ۱۸۴۹).

۱۲. از دکتر ل. آ. می‌یر (L.A.mayer) به جهت آن که توجه ام را به این مرجع جلب نمودند سپاس گزارم.

13. *Revue des Etudes Islamiques*, 1936, p 109.

14. Zwei stiftungsurkunden des sultans Mehmed II. fatih, hg, von Tahsin öz (Istanbul, 1935) pp. 7-8.

از بابت این منبع و منبع بعدی مرهون راهنمایی محبت‌آمیز دکتر پُل ویتک (Paul Wittek) هستم.

۱۵. ر.ک: پُل ویتک، در:

Ann, de L'Institute de philologie et d'Histoire orientales et slaves, t vl (Brussels. 1938).

هم‌چنین در تاریخ ابو الفتح تورسان بگ (استانبول، ۱۹۳۰) ص ۳۰. در این کتاب اصطلاح «امیرالمؤمنین» از جمله القاب محمد دوم است در حالی که این کتاب در دوره‌ی بایزید دوم نوشته شده است. اصطلاح «امیرالمؤمنین» جزء القاب او نیامده است. (ص ۱۴ و ۱۷۹).

۱۶. پروکلیمان:

G.A.L. II. 294 suppl. II. 404.

۱۷. «سلطان الهندی فی عصرنا، و امیرالمؤمنین و امامهم، و رکن المسلمین و نظامهم، المجاهد فی سبیل الله... الذى غبد الكفار فی ارضه و قهرهم».

۱۸. *سلک الدرر*، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۱۹. اورنگ زیب در سال ۱۱۱۸ (۱۷۰۷م) وفات یافت.

۲۰. در این معنا، این اصطلاح حتی می‌تواند برای شخص دیگری به غیر از سلطان به کار رود. دکتر ویتک (Wittek) نظرم را به فرمان (احتمالاً مجعول) [سلطان] رادوال به قاضی اورنوس (Evrenos) - ملک القضاة و المجاهدین - جلب کرد؛ فرمانی که در آن از قاضی نیز با عنوان امیرالمؤمنین یاد شده است. (Feridun² I, 87). در کتاب *حلیة الاولیاء*، ج ۷، ص ۱۵ و ۱۴۴ اصطلاح امیرالمؤمنین برای یک عالم [نیز] به کار رفته است. (امیرالمؤمنین فی روایت).

۲۱. نویسندگان عرب و اسپانیایی قرن چهارم قمری (دهم میلادی) کراراً به عبدالرحمن اول و جانشینانش با عنوان «خلفا» اشاره می‌کنند، اما اصطلاح امیرالمؤمنین بالأخص برای عبدالرحمن سوم به کار می‌رفته است.