



اندیشه سیاسی اسلام و

ایران

مجموعه علوم سیاسی

مؤلف:

دکتر معزالدين بابافانی تیموری

آمادگی آزمون دکتری

دکتر باباخانی تیموری معزالدین (۱۳۵۰)

اندیشه‌های سیاسی اسلام و ایران

انتشارات مشاوران صعود ماهان: ۱۴۰۱

۳۱۷ صفحه، نمودار (آمادگی آزمون دکتری علوم سیاسی)

ISBN: 978-600-458-613-9

فارسی - چاپ اول

۲- آزمونها و تمرینها

۱- اندیشه‌های سیاسی اسلام و ایران

۴- دانشگاه‌ها و مدارس عالی - ایران - آزمونها

۳- آزمون دوره‌های تحصیلات تکمیلی

معزالدین باباخانی تیموری

ج - عنوان

کتابخانه ملی ایران ۵۷۳۶۲۴۴

رده بندی کنگره BP۲۳۱

رده بندی دیویی ۲۹۷/۴۸۳۲



انتشارات مشاوران صعود ماهان



- نام کتاب: اندیشه‌های سیاسی اسلام و ایران
- مولف: دکتر معزالدین باباخانی تیموری
- مدیران مسئول: هادی و مجید سیاری
- مدیر تولید محتوا: سمیه بیگی
- ناشر: مشاوران صعود ماهان
- نوبت و تاریخ چاپ: اول / ۱۴۰۱
- تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
- قیمت: ۲/۶۹۰/۰۰۰ ریال
- شابک: ISBN ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۸-۶۱۳-۹

۴۵۰

انتشارات مشاوران صعود ماهان: تهران - خیابان ولیعصر، بالاتر از تقاطع ولیعصر مطهری، پلاک ۲۰۵۰

تلفن: ۸۸۱۰۰۱۱۳ و ۸۸۴۰۱۳۱۳

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به موسسه آموزش عالی آزاد ماهان می‌باشد. و هرگونه اقتباس و کپی‌برداری از این اثر بدون اخذ مجوز پیگرد قانونی دارد.

نام خدا

ایمان داریم که هر تغییر و تحول بزرگی در مسیر زندگی بدون تحول معرفت و نگرش میسر نخواهد بود. پس بیایید با اندیشه توکل، تفکر، تلاش و تحمل در توسعه دنیای فکریمان برای نیل به آرامش و آسایش توأمان اولین گام را برداریم. چون همگی یقین داریم دانایی، توانایی می آورد.

شاد باشید و دلی را شاد کنید

برادران سیاری

فصل اول - واکاوی اندیشه سیاسی اسلام و ایران	۵
فصل دوم - مجادلات کلامی در اندیشه سیاسی در اسلام	۳۵
فصل سوم - معرفی فیلسوفان سیاسی در اسلام	۶۹
فصل چهارم - متفکران اسلامی معاصر	۱۰۷
سوالات تألیفی	۱۵۴
پاسخنامه	۱۷۲
سوالات تستی سال ۸۴	۱۹۲
سوالات تستی سال ۸۵	۱۹۴
سوالات تستی سال ۸۶	۱۹۶
سوالات تستی سال ۸۷	۱۹۸
سوالات تستی سال ۸۸	۲۰۰
سوالات تستی سال ۸۹	۲۰۲
سوالات تستی سال ۹۰	۲۰۴
سوالات تستی سال ۹۱	۲۰۷
سوالات تستی سال ۹۲	۲۰۹
پاسخنامه سوالات تستی سال ۸۴	۲۰۸
پاسخنامه سوالات تستی سال ۸۵	۲۱۰
پاسخنامه سوالات تستی سال ۸۶	۲۱۲
پاسخنامه سوالات تستی سال ۸۷	۲۱۵
پاسخنامه سوالات تستی سال ۸۸	۲۱۷
پاسخنامه سوالات تستی سال ۸۹	۲۲۸
پاسخنامه سوالات تستی سال ۹۰	۲۱۹
پاسخنامه سوالات تستی سال ۹۱	۲۲۰
پاسخنامه سوالات تستی سال ۹۲	۲۲۱
پاسخنامه تشریحی آزمون دکتری تخصصی اندیشه سیاسی اسلام	۲۲۲

فصل اول

واکاوی اندیشه‌سیاسی اسلام و ایران

توضیح مفاهیم:

مفهوم اندیشه

با طرح مسئله و ایجاد صورت مسئله و چرایی آغاز می‌شود و اندیشه با امور واقعی مطرح می‌شود، در اندیشه با واقعیت سروکار داریم. رویکردهای متفاوتی نسبت به اندیشه وجود دارد. مانند اندیشه ایده آلیسم و اندیشه رئالیسم. برای مثال ایده آلیستها به امر واقع خارج ذهنی باور ندارند، اما رئالیستها به امر واقع خارج ذهنی باور دارند.

مفهوم فلسفه

در فلسفه ما با حقیقت و با امور آرمانی سرکار داریم و فلسفه به معنای دانستن است و فیلسوف به معنای دوستدار دانش است. تفاوت اندیشه و فلسفه:

اندیشه به دنبال واقعیت، ولی فلسفه به دنبال حقیقت است. حقیقت امری مطلق، ولی واقعیت امری نسبی است. لازم به ذکر است که تا قبل از رنسانس اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی و فلسفه یکی بوده‌اند. زیرا تفکیکی بین حقیقت و واقعیت انجام نشده بود. اما از بعد از رنسانس و دوره مدرن بین اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی تفکیک انجام شد. همچنین ذکر این نکته ضروری است که محور اصلی فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی در قبل از رنسانس عدالت بوده است. اما در دوره مدرن مفاهیم دیگری نظیر آزادی، دموکراسی، حقوق بشر مطرح می‌شود.

تفاوت اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی:

اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی تا قرون وسطی باهم برابر بودند. ولی از بعد قرون وسطی تحولاتی به وجود آمد و اراده انسان مطرح شد و اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی تفکیک شد.

مفهوم اندیشه سیاسی: برای فهم مفهوم اندیشه سیاسی می‌بایست ابتدا مفهوم فلسفه سیاسی مشخص شود.

تفاوت اندیشه سیاسی، نظریه سیاسی، تئوری سیاسی، فلسفه سیاسی: اگر یک ساختمان را در نظر بگیریم طرح اولیه ساختمان که مهندس معمار ترسیم می‌کند در حکم اندیشه سیاسی بوده، پی ساختمان در حکم نظریه سیاسی است، و شیوه‌های اجرای ساختمان به مانند تئوری سیاسی است. کل این فرآیند فلسفه سیاسی می‌باشد.

هست‌ها (وضع موجود) - بایدها (وضع مطلوب)

اندیشه سیاسی: یعنی حرکت از وضع موجود و رسیدن به وضع مطلوب (تعریف لئو اشتراوس) اندیشه سیاسی در تعریف دیگر یعنی حرکت از مجهولات و رسیدن به معلومات و تکرار این پروسه (طرح سوال و بیان پرسش) این تعریف ارسطویی و منطقی است. اسپرینگر در رابطه با اندیشه سیاسی می‌گوید ابتدا باید طرح مسئله نماییم سپس شناخت مسأله در مورد پیرامون آن و در نهایت حل مسأله است. اندیشه سیاسی برای عمل است که پشتوانه آن نظر است.

مفهوم اندیشه سیاسی در اسلام

اندیشه سیاسی در اسلام نسبتی با دین اسلام و پیش‌نیازی به نام دین دارد بنابراین اندیشه سیاسی اسلام علاوه بر این که از جنس اندیشه است، از جنس دین نیز می‌باشد، دین اسلام را در یک تقسیم‌بندی می‌تواند به سه بخش اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و عملی تقسیم نمود. طبقه‌بندی سه‌گانه از دین اسلام را معمولاً غالب متفکرین اسلامی قبول دارند به طور کلی این سه حوزه دین اسلام که شامل عقاید، اخلاق و رفتارها است به نوعی با وجوه انسان مرتبط است برای مثال حوزه عقاید با بعد بینش‌های انسان و با ویژگی‌های شناختی انسان و ذهنی او ارتباط دارد. و در اندیشه سیاسی اسلام حوزه عقاید در حوزه اندیشه سیاسی و کلام قرار می‌گیرد و حوزه‌هایی که با این حوزه در ارتباط است فلسفه و حکمت می‌باشد.

حوزه یا ساحت اخلاق: با گرایش‌های انسان نسبت دارد و ویژگی‌های عاطفی انسان را دربرمی‌گیرد و جایگاه آن در ذهن و دل است و عرفان و اخلاف جزء آن است و اخلاق در اسلام با امر قدسی و الهی مرتبط است.

حوزه یا ساحت رفتار: که بعد عملی انسان را دربرمی‌گیرد و متعلق به بدن انسان است.

حوزه باورها: که پشتوانه آن دین اسلام است که این باورها بر مبنای قرآن و سنت و احادیث است که در دو مذهب شیعه و سنی متفاوت است.

ارتباط بین اندیشه‌سیاسی اسلام و فلسفه سیاسی اسلام: ارتباط تنگاتنگی باهم دارند به عبارتی تمام اندیشه‌های سیاسی، فلسفه سیاسی هستند اما همه فلسفه‌های سیاسی اندیشه‌های سیاسی نیستند.

فلسفه با حقیقت سروکار دارد و حقیقت واحد است و فلسفه به دنبال حقیقت است ولی اندیشه به دنبال واقعیت می‌باشد. نتیجه این که ما از حقیقت باید به واقعیت برسیم، اندیشه سیاسی در اسلام به دنبال حقیقت است نه واقعیت برای این که می‌خواهد به سعادت برساند.

خواستگاه اندیشه سیاسی اسلام عبارت است از:

۱) اندیشه‌های ایرانی مانند زرتشت (۲) اندیشه یونانی (افلاطون، ارسطو)، اندیشه‌های زرتشت در شکل‌گیری فلسفه سیاسی اشراق تاثیر داشته مانند فلسفه سهروردی و اندیشه‌های یونانی در شکل‌گیری فلسفه مشائی تاثیر داشته، مانند فلسفه سیاسی کندی، فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن رشد، ابن باجه، ابن طفیل.

نکته: لازم به ذکر است که فلسفه سیاسی ابن سینا کاملاً مشائی نیست و نظریات اشراقی نیز در فلسفه وی و آثارش دیده می‌شود.

زرتشت: یکی از ایران‌شناسان به نام گای‌گر در مورد اندیشه‌های زرتشت در کتاب تمدن ایرانیان خاوری در عصرهای باستان چنین می‌گوید، اندیشه زرتشت، اندیشه‌ای است که مرتبط و همسو با طبیعت است و از آن جا که در طبیعت تضاد و کشمکش وجود دارد در اندیشه زرتشت نیز به چشم می‌خورد، (روز، شب، تاریکی و ...) و یک اندیشه دوگرا و دارای تضاد است که البته خود معتقد بود در نهایت به یک وحدت یعنی خیر می‌رسد. اندیشه زرتشت اولین اندیشه یکتاپرستی در طول حیات انسان است. در اندیشه زرتشت نکته قابل تأمل آن است که وی به عنوان اندیشمند به نوعی کثرت را در وحدت بیان می‌کند، در اندیشه زرتشت با یک دوالیسم (دوانگاری) مواجه هستیم که عبارت است از هستی.

اندیشه مانی: مانند زرتشت، دوالیسم است و زرتشت معتقد بود خیر پیروز می‌شود ولی مانی اعتقاد داشت که در نهایت این بدی و شر است که پیروز می‌شود و یک اندیشه بدبین است.

اندیشه مزدک: که با یک مرام اشتراکی مواجه هستیم و مزدک هم مانند مانی مادی‌گرا بوده است.

رویکردهای متفاوت نسبت به فلسفه اسلامی:

مشترکات اسلام از سه جزء تشکیل شده است:

الف) اعتقادات و باورها (حوزه فلسفه) ب) اخلاق (فلسفه و عرفان) ج) فقه (احکام)

رویکردهای غالب در اندیشه سیاسی اسلام :

رویکرد اول: رویکرد جامعه‌شناختی نسبت به فلسفه سیاسی اسلام که این رویکرد را در ابن‌خلدون در کتاب مقدمه وی می‌توان مشاهده نمود. از نظر وی در شکل‌گیری نظام سیاسی اسلام دو نهاد خلافت و سلطنت و چگونگی تبدیل خلافت و سلطنت محوریت اصلی را دارد. این رویکرد به اندیشه سیاسی اسلام در دنیای معاصر توسط ناسیونالیست‌های عرب نظیر طهطاوی دنبال می‌شود.



رویگرد دوم: رویکرد اهل تسنن و فقهای سنی نسبت به اندیشه سیاسی اسلام. در این رویکرد با توجه به مفاهیم فقه سنی و اندیشه ایرانی‌شهری که مربوط به ایران قبل از اسلام است نظام سیاسی دولت در اسلام مطرح می‌شود. چنین دیدگاهی را می‌توان در رویکرد ابوالحسن ماوردی ملاحظه نمود. این رویکرد به اندیشه سیاسی در کلام اشعری و اندیشه غزالی مطرح است.

رویگرد سوم: رویکرد اهل تشیع نسبت به اندیشه سیاسی اسلام، همانطور که می‌دانید در اندیشه شیعه امام اول علی بن ابیطالب است و اصول فکری شیعه عبارت است از: عصمت، ولایت، غیبت و در مذهب شیعه می‌توان به شیعیان زیدیه که چهار امامی هستند و در مورد انتخاب امام مانند اهل تسنن به امامت مفضول قایلند و شیعه ۱۲ امامی که به دو قسمت اخباری و اصولی تقسیم بندی می‌شوند. شیعه اخباری بیشتر به نقل توجه دارد و شیعه اصولی علاوه بر نقل بر اجتهاد و عقل توجه می‌نماید. لازم به ذکر است که در رویکرد نظریات سیاسی شیعه نسبت به شکل‌گیری نظام سیاسی در دوره معاصر ۴ نظریه قابل طرح بوده: (۱) نظریه سیاسی مشروطه شیعه که توسط نایینی مطرح شده، (۲) نظریه سیاسی ولایت فقیه که توسط امام خمینی مطرح شده، (۳) نظریه ولایت امت که توسط حاجری یزدی مطرح شده، (۴) نظریه صالحی نجف آبادی.

شناخت اندیشه‌های ایران قبل از اسلام

نکته: اندیشه ایرانی مانند: زرتشت، مانی و مهم‌ترین اثر مانی، شاپورگان است.

نکته: اندیشه زرتشت: در اندیشه زرتشت خیر و شر وجود دارد که اهورامزدا یعنی نور، و اهریمنی یعنی تاریکی و نور از دل تاریکی پدید می‌آید و خدای زرتشت یک خدایی درونی است و یعنی به کار بستن خرد و شناخت از طریق عقل است.

نکته: اندیشه مانی: وی یک دوالیسم است، ولی معتقد بود که نهایتاً بدی بر خیر پیروز می‌شود و این یک اندیشه بدبین است.

نکته: اندیشه هندی: این مقفّع. لازم به ذکر است که شناخت اندیشه‌های ابن مقفّع در شکل‌گیری اندیشه ایرانی‌شهری در دوره اسلامی نقش بسزایی داشته است. وی کلیله و دمنه را ترجمه نمود. آثار دیگر او عبارتند از: رساله ادب کبیر و رساله ادب صغیر.

نکته: تأثیر اندیشه‌های یونانی بر اندیشه اسلامی: از آنجایی که فیلسوفان اسلامی نظیر کندی، فارابی، ابن سینا و دیگر فیلسوفان مشایی از اندیشه‌های یونانی تأثیر گرفته‌اند، لذا شناخت اندیشه‌های یونانی در شناخت اندیشه‌های اسلامی حایز اهمیت است.

نکته: آثار افلاطون عبارت است از: جمهور و قوانین.

نکته: آثار ارسطو عبارت است از: رساله درباره نفس، سیاست و مابعدالطبیعه.

نکته: آثار نوافلاطونی‌ها که از مهم‌ترین آن‌ها فلوطین بود. که اصول فلسفه نوافلاطونی، نظریه صدور و قاعده الواحد است و آثار فلوطین عبارت است از: انشاده‌ها.

تقسیم‌بندی ارسطو از فلسفه:

۱- **سقراط:** پرورش ندای درونی و پرورش عقلانیت

۲- **افلاطون:** شناخت سعادت و سعادت‌مندی در اجتماع و افلاطون در آثار خود به نام جمهور و قوانین مطرح کرده است.

حکومت فیلسوفان که در اسلام به بحث امامت می‌رسد، آرمانشهر: منظور آرمانشهری است که وی در تمثیل غار اشاره می‌کند.

فیلسوفان اسلامی مانند فارابی، از اندیشه مدینه فاضله تأثیر گرفتند، قوانین افلاطون که فارابی تلخیص نوامیس را بر مبنای آن نوشت.

۳- **ارسطو:** ۱۸ سال شاگرد افلاطون بود و سه دوره فکری را پشت سر گذاشت:

۱- در زمان افلاطون

۲- تأسیس دبیرستان

۳- زمان اسکندر

آثار مهم ارسطو عبارتند از:

۱- رساله‌ای در مورد ماوراء طبیعت

۲- رساله درباره نفس

۳- اخلاق نیکو ماخس

۴- رساله سیاست

وی در اثر خود بنام متافیزیک فلسفه را به سه قسمت تقسیم می‌کند:

۱) فلسفه نظری (۲) فلسفه عملی (۳) فلسفه صناعی (ساختنی) که در اصطلاح یونانی پوئتیک نامیده می‌شود.
۱- فلسفه نظری شامل: فلسفه اولی (متافیزیک)، فلسفه ریاضی (هندسه)، فلسفه طبیعت (با هستی انسان سروکار دارد)
۲- فلسفه عملی شامل: اخلاق (عادت)، سیاست (زیر مجموعه اخلاق است)
۳- فلسفه صناعی (ساختنی) شامل: هنر، ادبیات، شعر، موسیقی.
فلسفه نظری با امور ثابت، تغییرناپذیر و برهانی و عوامل معقول سروکار دارد ولی فلسفه عملی با امور متغیر و تغییرپذیر و جدلی و محسوسات سروکار دارد. تقسیم‌بندی فوق مبنای، تقسیم‌بندی الکندی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد قرار گرفت.
ویژگی‌پولیس (شهر) در یونان:
اجتماع انسان‌ها با رویکرد متفاوت برای یک هدف مشخص
کلام بر نقل استوار است و فلسفه بر عقل، لازم به ذکر است که پولیس یونان در فلسفه سیاسی اسلام از آن تعبیر به مدینه می‌شود.

شناخت اندیشه سیاسی اسلام:

۱- علم کلام: مینا کشف اندیشه خداست که از طریق نقل صورت می‌گیرد.
۲- فلسفه سیاسی: کشف کلام خدا از طریق عقل و استدلال است.
۳- مجادلات که بین اهل کلام و اهل فلسفه است.
۴- شناخت ماهیت و عملکرد نظام سیاسی در ارتباط با کلام خدا
اندیشه سیاسی در اسلام و ایران:
۱- شناخت قرآن (کلام خدا)
۲- شناخت اندیشه‌های ایرانی
۳- شناخت اندیشه‌های یونانی (افلاطون، ارسطو، نوافلاطونیان)
۴- شناخت اندیشه‌های فیثاغورث که در اخوان الصفا و تفکرات عرفانی تاثیرگذار بوده است.
تأثیر اندیشه‌های ایرانی بر فلسفه اسلامی:
اندیشه زرتشت: مسئله خیر و شر و دوگانه‌گرایی است و همواره خیر بر شر پیروز می‌شود.
اهورامزدا: خیر و اهریمن شر است. و به عبارتی همواره دانایی و عقل انسان بر نادانی غلبه می‌یابد.
کتاب مهم زرتشت: اوستا و سروده‌ها است.

اندیشه مانی: یک اندیشه ترکیبی است در قرن سوم میلادی و در اندیشه مانی نیز خیر و شر وجود دارد ولی معتقد است دنیا از شر به وجود آمده و همواره شر حاکم است و برای رهایی از آن باید درون را پاک کرد از طریق کسب دانش است و باطنی می‌باشد.
تأثیر اندیشه‌های یونانی بر فلسفه سیاسی اسلام:
شناخت سقراط، افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان ضروری است.
تقسیم‌بندی اندیشه‌های سیاسی در اسلام:

۱) فلسفه سیاسی اسلام (۲) کلام سیاسی اسلام (۳) فقه سیاسی اسلام (۴) ادب سیاسی اسلام (۵) نصوص یا آثار اسلامی
ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلام:

۱- با امور عقلانی سروکار دارد.
۲- با برهان و استدلال پیش می‌رود.
۳- ارتباط بین عقل و وحی را مستدل ارائه می‌نماید.
فلاسفه اسلامی: فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و ملاصدرا
کلام سیاسی اسلام:

۱) کلام معتزله (۲) کلام اشاعره (۳) کلام شیعه (۴) خوارج مرجئه

نکته: ویژگی اندیشه سیاسی اسلام آن است که این اندیشه از یونان و ایران قبل از اسلام تاثیر گرفته است ولی کاملاً منطبق بر این



اندیشه‌ها نیست. این نکته را می‌توان در آثار فیلسوفان اسلامی نظیر فارابی و ابن سینا و غیره دریابیم. بسیاری از مفاهیمی که فیلسوفان اسلامی بیان می‌کنند حاصل شرایط زمانی آنهاست. برای مثال حاصل مواجهه آنها با مسایل کلامی نظیر: اشعریه، معتزله، ظاهریه، ماتریدیه بوده است. ابن سینا در کتاب «شفا» هنگامی که در مورد فلسفه اسلامی مطالبی را می‌گوید به افکار اشاعره نیز اشاراتی دارد.

فقه سیاسی شیعه:

انبساط احکام شرعی از کتاب، سنت، اجماع و عقل و مسایلی از جمله تقیه و اجتهاد وجود دارد. ادب سیاسی اسلام:

اندیشه‌های سیاسی قبل از اسلام وارد اندیشه سیاسی اسلام شده است مانند کلیله و دمنه و بیانگر اندیشه ایران‌شهری که وارد فلسفه اسلام شد. از متفکرانی که می‌توان آنها را از منادیان اندیشه ایران‌شهری و ادب سیاسی در اسلام دانست می‌توان از ابن مقفع نام برد. لازم به ذکر است که بسیاری از اندرزنامه‌هایی که در ایران قبل از اسلام نوشته شده است، مانند نامه تنسر که در زمان ساسانی نوشته شد، در شکل‌گیری شریعت‌نامه‌نویسی در ایران بعد از اسلام تاثیرگذار بوده است. از جمله این شریعت‌نامه‌ها می‌توان از نصیحه الملوک غزالی و یا سیاست‌نامه خواجه نظام الملک نام برد.

در اندیشه ادب سیاسی سه مؤلفه مطرح است:

این سه مؤلفه عبارتند از:

۱- اندیشه‌های پیش از اسلام در زمان ساسانیان و هخامنشیان

۲- مؤلفه دوم: شکل‌گیری نهضت شعوریه، فرقه‌های ایران‌گری، مانند: یعقوب‌لیث صفا

۳- شکل‌گیری نهضت ترجمه و احیای نهاد وزارت: نهاد وزارت یک نهاد کاملاً ایرانی است که از زمان ایران پیش از اسلام وارد اندیشه‌های اسلام شده است.

و بالاخره در رشد ادب سیاسی آثاری مانند شاهنامه فردوسی، سیرت‌الملوک خواجه‌نظام‌الملک و آثار سهروردی در زمینه ادب سیاسی از جمله مهم‌ترین عوامل است که می‌توان به شکل‌گیری این موضوع پرداخت همان‌طور که گفته شد یکی از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده ادب سیاسی موضوع وزارت است، شعالبی در کتاب تحفته‌الوزرا را چند معنی برای وزیر ذکر نموده است و سه معنا برای واژه وزارت بیان نموده است:

۱- وزارت مشتق از کلمه وزر به معنای کسی که مسئولیت زیاد را قبول می‌کند و با فرمان‌روا همکاری می‌نماید. معنای دوم وزارت عبارت از یاری‌دهنده امور سیاسی وزراء، و معنای سوم آن عبارت از شدت و قوت زیرا می‌گویند این کلمه از کلمه فارسی زور گرفته شده است. لازم به ذکر است که نهاد وزارت برای اولین بار در اندیشه‌های اسلام در عهد عباسیان به رسمیت شناخته شد اما نقش وزیر در زمان بنی‌امیه نیز دیده می‌شد. در فقه سیاسی اهل سنت اشخاصی مانند ابوالحسن ماوردی در کتاب احکام السلطانیه و خواجه نظام‌الملک طوسی در کتاب سیره‌الملوک به شکل‌گیری نهاد وزارت پرداخته است.

فلسفه سیاسی در اسلام:

برای بررسی فلسفه سیاسی در اسلام لازم به ذکر است که دو جریان بسیارمهم در این فضا وجود داشته باشد: (۱) فلسفه مشاء (۲) فلسفه اشراق
فلسفه مشاء: بیشتر پیروان ارسطو بودند و به دنبال روش ارسطویی در اثبات ادعای خود بودند. از فیلسوفان مشاء می‌توان از ابونصر فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، خواجه‌نظام‌الملک طوسی نام برد.

فلسفه اشراق: ریشه افلاطونی و نوافلاطونی داشتند؛ از فیلسوفان اشراق می‌توان به سهروردی، ملاصدرا اشاره نمود.

فلسفه مشاء: تأثیر گرفته از ارسطو هستند؛ تقسیم‌بندی ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه: که فلسفه به سه قسمت تقسیم می‌شود:

(۱) فلسفه نظری (۲) فلسفه عملی (۳) فلسفه صناعی (ساختنی)

فلسفه نظری به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱- فلسفه اولی یا متافیزیک (بحث در رابطه با کل هستی، جوهر انسان)

۲- ریاضیات (عالم بر اساس حجم و عدد)

۳- طبیعیات (آنچه هست و انسان در درون طبیعه قرار دارد)

فلسفه عملی: (۱) اخلاق (۲) سیاست

ویژگی فلسفه نظری این است که از ثبات بحث می‌کند و در اصلاح اسلامی به آن فلسفه ماوراء قمر می‌گویند و به فلسفه عملی مادون‌قمر می‌گوید. فلسفه نظری بر کلیات مربوط است. فلسفه عملی: به جزئیات مربوط است.

کندی مانند ارسطو فلسفه اسلامی را به نظری و عملی تقسیم نمود وی فلسفه نظری را به فلسفه اولی، ریاضیات، طبیعیات تقسیم کرد و فلسفه عملی را به اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدون تقسیم کرد. فلسفه صناعی: بیشتر به قوه تخیل انسان وابسته است که در شعر و هنر به کار می‌رود.

بررسی فقه سیاسی اهل سنت

۱- ماوردی:

بنا به گفته ماوردی، امام دو وظیفه عام دارد که از ماهیت دینی، حقوقی، نظامی برخوردارند و عبارتند از: (۱) حفظ دین بر طبق اصول و اجماع سلف (مسلمانان صدراسلام)، از نظر ماوردی امام می‌بایست حقایق دین را روشن سازد و راه راست و درست را به انسان‌ها بنماید و حدود و تعزیرات شرعی را بر انسان جاری سازد تا دین از بی‌نظمی و امت از معصیت در امان ماند. (۲) اجرای حکم در میان طرفین دعوی و حل دعوی مخاصمین به گونه‌ای که عدالت فراگیر گردد، ظالم امکان تجاوز نیابد و مظلوم ضعیف نگردد. (۳) دفاع از سرزمین اسلامی و مقدمات به گونه‌ای که مردم بتوانند آزادانه به طلب روزی برخیزند و از هر گونه تهدیدی نسبت به جان و مال خود در امان باشند. (۴) اجرای حدود شرعی به گونه‌ای که حرمت الهی نقض نگردد و حقوق بندگان از هر گونه تزییع و تباهی در امان باشد. (۵) تجهیز افراد به وسیله تدارکات و نیرو تا دشمنان با فریب و نیرنگ بیش نیابند و مرتکب اعمال حرام شده و حقوق مسلمانان یا معاهدی را بریزند. (۶) اقدام به جهاد علیه کسانی که پیش از دعوت، از پذیرش اسلام طفره رفتند و استمرار آن تا زمانی که اسلام آورده یابد پیمان درآیند و نمی‌شوند و به گونه‌ای که خداوند دین اسلام را بر تمامی ادیان دیگر برتری بخشد. (۷) جمع‌آوری صدقه بر طبق احکام شریعت و توزیع آن‌ها بدون هیچگونه ترس یا جانبداری (۸) حسابرسی عطایا و هزینه‌های بیت‌المال بدون هیچگونه اسراف یا امساک و پرداخت آن‌ها به دقت خود، نه دیرتر و نه زودتر. (۹) یافتن افرادی امانتدار و تعیین مشاورانی که شایستگی آن مذهب و اموالی که به آنها سپرده می‌شود، داشته باشند تا آن منصب‌ها و اموال در دست افرادی توانا و امین محفوظ بماند. (۱۰) نظارت شخصی بر امور و دقت نظر در آنها به گونه‌ای که بدون نیاز به ارسال فرستادگانی تدبیر امور را در اختیار داشته از امت دفاع کند. از نظر ماوردی امام در مقابل انجام وظایف ذکر شده حق دارد تا زمانی که اوضاع تغییر نکرده است، از مردم خواستار اطاعت و حمایت باشد. ماوردی در بحث از زوال امامت، معتقد است که دو چیز موجب آن می‌گردد: اولاً: از میان رفتن عدالت امام به واسطه فسق یا ارتداد و ثانیاً: جدا افتادن امام از امت و از میان رفتن آزادی وی.

ماوردی در خصوص عزل امام که با زوال امامت فرق دارد، موضعی ما بین موضع اشاعره که به حق امت در قیام برضد امام فاسق اعتقاد ندارند، و موضع خوارج که معتقد به وظیفه قیام هستند، اتخاذ می‌نماید. ماوردی زوال امامت را به واسطه از میان رفتن عدالت اخلاقی مطرح می‌سازد. اما هیچگونه ابزار قانونی برای تحقق آن پیش‌بینی نمی‌کند. (لمبتن، ۱۱۲: ۱۳۷۹)

نظریه‌پردازان مسلمان درجات مختلفی از قدرت را شناسایی کرده‌اند. اولین درجه، کامل‌ترین و بی‌عیب‌ترین قدرت قرارداد که قدرت خداوند است دومین قدرت از آن حضرت محمد (ص) پیامبر اسلام و سومین آن از امامان است و قدرت حاکمان قضات و دیگر صاحب منصبان در برهه چهارم است. هر کدام از سه مورد آخر، قدرت خود را از درجه مافوق خود می‌گیرد، بنابراین ماوردی در بحث از نهاد اسمی حومت بر تعیین معتبر ماموران، از سوی خلیفه تاکید می‌ورزد و آنان را به چهار گروه تقسیم می‌کند. (۱) کسانی که بر تمامی استان‌ها قدرتی عام دارند، یعنی وزیرانی که بدون هیچ ماموریتی خاص بر تمامی امور منصوب شده‌اند. (۲) کسانی که در استان‌هایی خاص از قدرت عام برخوردارند، یعنی امیران ایالات و نواحی، که حق نظارت بر تمامی امور منطقه خاص خود را دارا هستند. (۳) کسانی که در تمامی استان‌ها از قدرتی خاص برخوردارند، همچون قاضی القضاات و فرمانده ارتش (نقیب الجیش) نگهبان مرزها (حامی الثغور) جمع‌آوری کننده مزاج و جمع‌آوری کننده صدقات. (۴) کسانی که در نواحی خاص قدرتی خاص دارند مانند قاضی یک شهر یا ناحیه، جمع‌آوری کند. صدقات یا خراج یک ناحیه یا نقیب نیروی نظامی محلی.

ماوردی با تمهید دو شکل وزارت یعنی وزارت تفویض و وزارت تنفیذ و نیز دو نوع امارت یعنی اماره الاستکفاء و «اماره الاستیلاء» کوشید تا صاحب منصبان و دیگر قدرتمندانی را که در عمل، خلیفه را نادید می‌گرفتند در چارچوب حکومت اسلامی نگهدارد. ماوردی معتقد است صاحب وزارت تفویضی از قدرتی کامل برخوردار است، در حالی که صاحب وزارت تنفیذی تنها قدرتی محدود برای



مقاصد خاص داراست.

ماوردی با شناسایی دو نوع امارت می‌کوشید تا این وضعیت نابسامان را به سامان درآورد: یکی اماره استکفا: که آزادانه به همراه سرزمین تحت حاکمیت به شخص اعطاء می‌شود و صاحب آن از وظایفی تعریف شده برخوردار است و دیگری «اماره الاستیلاء» است که با غلبه و غصب به دست می‌آید و به دلیل وضعیت‌های خاص اعطاء می‌گردد.

وظایف امیر استیلاء عبارت است از: (۱) حفظ سپاهیان، گماشتن آنها در مناطق مختلف و تخصیص ارزاق برای آنها و یا اگر خلیفه آن را تخصیص داده است، پرداخت آن ارزاق به آنها (۲) نظارت بر اجرای عدالت و نصب قضات و حکام (۳) جمع‌آوری خراج و صدقات و تعیین جمع‌آوری کننده آنها و تقسیم درآمدهای حاصله در میان مستحقین. (۴) دفاع از دین و جلوگیری از توهین به مقدسات بدعت و ارتداد (۵) اجرای حدود شرعی (۶) امامت جماعت شخصاً یا نیابتاً (۷) ترتیب دادن سفر حج از استان خود و محافظت از حجاج در طی سفر. (۸) اقدام به جهاد در صورتی که حکومت وی در منطقه‌ای مرزی واقع شده باشد و تقسیم غنائم.

بررسی نهاد وزارت از نظر ابوالحسن ماوردی:

ابوالحسن ماوردی به ۳۶۴ هجری قمری و یا ۹۷۴ میلادی در بصره متولد شد ماوردی یک فقیه شافعی مذهب بود و برای اولین بار در اندیشه سیاسی اسلام نهاد وزارت را مطرح نمود به طور کلی فقه سیاسی در اسلام با اندیشه‌های ماوردی آغاز می‌شود و وی را پدر فقه سیاسی در اسلام می‌نامند. ماوردی کسی بود که در زمان حیاتش قاضی‌القضات بغداد شد و به ایشان لقب الفضل قضات داده شد. شرایط وزیر تفویض همانند شرایطی است که خلیفه دارد جز این که وزیر تفویض می‌تواند عرب نباشد و می‌تواند از قریش نیز نباشد و وزیر تفویض می‌تواند اهل ذمه یا مهاجر باشند لازم است که ماوردی تئوری نهاد وزارت را برای اصلاح حکومت بنی‌عباس انجام داد. ماوردی علاوه بر توزیع نهاد وزارت به توزیع یک نهاد دیگر استناد می‌کند به نام نهاد امارت، وی در کتاب احکام‌السلطانیه برای تئوریزه نمودن نهاد امارت از واقعیت‌های موجود کمک می‌گیرد و این نهاد را برای توجیح اقدامات خلیفه به کار می‌برد. از نظر وی امارت به دو گونه است:

(۱) امارت استکفاء (۲) امارت استیلاء. لازم به ذکر است کلمه استکفا به معنای کفایت است و کلمه استیلاء به معنای ولایت گرفته شده است. در امارت استکفاء خلیفه تشخیص می‌دهد شخص با کفایت والی و حکمران یک منطقه شود و در امارت استیلاء شخصی بدون اجازه خلیفه از طریق جنگ والی می‌شود مانند صفاریان که با سامانیان جنگیدند و صفاریان بر سامانیان استیلاء یافتند و در واقع می‌توان گفت امارت استیلاء یک نوع فدرالیسم سنتی قدیمی است.

از نظریه امارت استیلاء، نظریه سلطنت اسلامی از معنای پادشاهی اسلامی بیرون می‌آید نهاد وزارت در نزد خواجه نظام‌الملک طوسی: او در ۴۰۸ هجری قمری و یا ۱۹۰۲ میلادی از دنیا رفت، او در ۳۰ سال آخر زندگی‌اش وزیر دولت سلجوقی بود و علاوه بر وزارت یک محقق و پژوهشگر نیز بود و بنیانگذار دانشگاهی به نام نظامیه بغداد بود، وی مذهب فقه شافعی داشته و مهم‌ترین اثرش به نام سیاست‌نامه مطرح است.

(نظر سیاسی خواجه نظام‌الملک که به نوعی درصدد احیاء نظریه ادب سیاسی و اندیشه ایران‌شهری است. نظام‌الملک در ۴ مؤلفه می‌توانیم اندیشه‌شهری را ملاحظه نماییم که این ۴ مؤلفه خود را به صورت ۴ مفهوم به نام سلطنت، دین، داد و سامان سیاسی یا نظم است).

ماوردی سلطان را مساوی سلطنت نمی‌داند و سلطان را به معنای پادشاه نیز نمی‌داند بلکه منظور وی از سلطان آن است که قدرت تصمیم‌گیری و گزینش امور را دارد و در کتاب احکام سلطانیه توضیح می‌دهد که این یک کتاب فقهی است که در مورد وظایف حاکم بحث می‌نماید. کتاب احکام سلطانیه ماوردی به ۴ قسمت تقسیم می‌شود. در قسمت اول کتاب در مورد خلافت سخن می‌گوید و وظایف خلیفه را در مقابل مردم و مردم را در مقابل خلیفه مشخص می‌کند. از نظر ماوردی خلیفه یکی از نهادهای ضروری برای حکومت است وی از خلیفه به امام نیز نام می‌برد. قسمت دیگر کتاب ماوردی در مورد قراردادها است، قسمت سوم در مورد مسائلی نظیر جهاد، مالیات، حج می‌باشد و قسمت چهارم کتاب ماوردی در مورد وزارت است. ماوردی بیان می‌کند کلمه وزیر ریشه ایرانی و پهلوی دارد و بیان می‌کند اصل نهاد وزارت ایرانی است و در ایران پیش از اسلام شاه و وزیر همزمان امور را انجام می‌دادند و دو نوع وزیر وجود داشت:

(۱) وزیر اعظم، (۲) سایر وزیران

ماوردی بیان می‌کند که نهاد وزارت هیچ‌گاه در دوره بنی‌امیه نهادینه نشد و تنها در دوره بنی‌عباس بود که این نهاد به عنوان نهاد

رسمی به کار گرفته شد و اولین بار ایرانی‌ها بودند که به خلیفه عباسی توصیه کردند که چنین نهادی را در حکومت قرار دهد و اولین خلیفه عباسی به نام ابوصفا، ابوسلمه خلال را به عنوان وزیر انتخاب کرد. ولی به دلیل شیعه بودنش کشته شد و در زمان آل‌بویه و برمکیان کلیه وزراء ایرانی بودند از نظر ماوردی وزارت دو نوع است؛ وزارت تفویض و وزارت تنفید، وزیر تنفید توسط وزیر تفویض انتخاب می‌شود.

وزیر تفویض، وزیر اعظم یا نخست‌وزیر یا رئیس‌جمهور اسلام است که خلیفه نصب می‌کند و این وزیراعظم، برای هر قسمت وزیر را انتخاب می‌کند که وزراء تنفیذ نامیده می‌شود بنابراین می‌توان گفت ماوردی در کتاب احکام سلطانیه بذرهای یک هیأت دولت مدرن را طراحی نموده است.

مفهوم سلطنت سلاطین ترک با اتکا به اندیشه تقدیرگرایی نه اشعری بود که خواجه نظام‌الملک این اندیشه اشعری را با مفهوم فرح ایزدی درهم آمیخت، مفهوم دین در اندیشه ایران‌شهری یادآور اصل سیاست قدسی است که یکی از وظایف اصلی پادشاه دین‌داری و مبارزه با بی‌دینی است اما در اندیشه خواجه نظام‌الملک از آن‌جا که سلطان سلجوقی خود نودین بود این وظیفه اصلی از پادشاه به وزیر منتقل شد. وی مسئول آن شد که راه و رسم دینداری را به پادشاه بیاموزد در مورد مؤلفه سوم یا دادگری و هدایت که یکی از اهداف و آرمان‌های اندیشه‌های ایران‌شهری بود در این مورد نیز خواجه نظام‌الملک تغییراتی در نظام سلجوقی وارد کرد زیرا سلجوقی دایم در جنگ و ستیز بود و با هیچ‌گونه داورزی سازگاری نداشت و وزیر ایرانی وظیفه داشت پادشاه را با اندیشه داورزانه آشنا سازد و به وی بفهماند که برای تحقق دادگری وجود یک سازمان سیاسی در کشور ضروری است و نیاز به یک تشکیلات اداری برای جلوگیری از درازدستی و تعیین حدود و کوتاه‌دستی ضروری است.

۲- غزالی:

به سال ۴۵۰/۱۰۵۸ زاده شد. وی از سال ۴۷۱/۱۰۷۸ تا سال ۴۷۸/۱۰۸۵ در محضر امام الحرمین الحوینی که پس از مرگ کندری به نیشابور بازگشته بود، در آن شهر به تحصیل پرداخت. غزالی در سال ۴۷۸/۱۰۸۵ با خواجه نظام‌الملک که وزیر ملک‌شاه و در مدرسه نظامیه بود دوستی و آشنایی یافت. نوشته‌های غزالی حول محور فقه، دین، اخلاقیات سیر می‌کند و بحث و جدل‌هایی بر ضد باطلیه و فلاسفه دارد. غزالی در موضوع فقه موضعی ما بین ماوردی که هدفش توجیه روند تاریخی خلافت و در نتیجه حمایت از وحدت سیاسی خلافت است و ابن تیمیه که طرفدار نوعی بلورالیسم سیاسی در خصوص مشارکت در حکومت است. داراست لائوست اشاره می‌کند که از نظر غزالی سیاست از ملحقات ضروری‌ترین و اخلاق و هنر رفتاری مطابق با شرائط عینی زندگی است. اگر آثار غزالی را به ترتیب تاریخی مورد بررسی قرار دهیم، سیر کلی و تسلسل اندیشه غزالی را ابتدا در «مستظهری» مشاهده می‌کنیم و به دنبال آن «اقتصاد الاعتقاد» می‌رسیم و پس از آن در «احیاء علوم الدین» و سپس در مستصفی که آخرین اثر بزرگ او در سال ۵۰۳/۱۱۰۹ به پایان رسید قرار دارد. غزالی با نظرافکندن به مشکلاتی که در گذشته در مقابل دین پدید آمده بود خود را از یک سوی با مساله ارتباط میان حکم و سلطان و از سوی دیگر ارتباط میان دین و ملک مواجه دید.

غزالی در کتاب «مستظهری» که احتمالاً ما بین سال‌های ۴۸۷/۱۰۹۴ و ۴۸۸/۱۰۶۵ برای خلیفه المستظهر نگاشته شده است، تنها به امام می‌پردازد. این اثر به درخواست خلیفه عمدتاً بر علیه باطنیان به رشته تحریر درآمد، اما بخشی از آن رساله فقهی و بخشی دیگر مرآت الملوک است قصد آن این است که نشان دهد که المستظهر امام مشروع و خلیفه خداوند است و با تائید قانون الهی به امامت رسیده است و تمامی مردم باید از او اطاعت کرده بدو مدد رسانند. غزالی معتقد است که امامت بنا بر حکم عقل و وحی، لازم و ضروری است و شرایط لازم برای تعیین امام و خصوصیات ضروری وی را برمی‌شمارد. از نظر غزالی تمامی قدرت مشروع از امام سرچشمه می‌گیرد و هیچ‌کدام از امور عامه بدون نشأت گرفتن از وی اعتبار ندارد. امام جانشین پیامبر است و ماموریت وی نظارت بر دین و اداره امور دنیوی است و استمرار قانون دینی توسط پیامبر صورت می‌پذیرد.

غزالی در اقتصاد الاعتقاد که رساله‌ای در باب کلام است و کمی پس از مستظهری نگاشته شده است و از جهت نظریه سیاسی مهمترین اثر وی است در بحث از امامت و سلطنت زمینه جدید را می‌گشاید و آموزه‌های مبتنی بر همکاری نزدیک میان امامت و سلطنت ارائه می‌دهد.

در نظریه غزالی، امامت دارای سه جنبه است: اولاً، اینکه از قدرت لازم برای حفظ نظم برخوردار است. ثانیاً نماینده یا سمبل وحدت جمعی و استمرار تاریخی امت اسلامی است. ثالثاً، اقتدار کارکردی و نهادی خود را از شریعت می‌گیرد. از نظر غزالی، امامت تنها شکل مشروع حکومت در اسلامی است و مشروعیت آن به تمامی اعمال اقتدار است. امامت از نظر وی تنها شکل مشروع حکومت در اسلام



است و مشروعیت آن به تمامی اعمال یک شخصیت حقوقی و سیاسی اعتبار می‌بخشد. خلافت را به صورت نقطه مرکزی شریعت در میان است در می‌آورد و آن را در پرتو اطاعت از شریعت سمبل هدایت الهی جامعه سنی می‌سازد.

به طور خلاصه امامت در تئوری غزالی نماینده تمامی حکومت اسلامی بود و به سه عنصر عمده تقسیم شده بود: امام، سلطان و علما که هر کدام از آنها بخشی از اقتدار حکومت اسلامی را در اختیار داشتند و وظیفه مورد درخواست آن اقتدار را انجام می‌دادند. به علاوه هر بخش از امامت نه تنها نماینده جنبه‌ای خاص از اقتدار و عملکرد حکومت اسلامی بود بلکه یکی از عناصر عمده قدرت سیاسی در جامعه سنی بود.

غزالی در «احیاء علوم دین» که ما بین سال‌های ۴۸۹/۱۰۹۶ و ۴۹۵/۱۱۰۱-۲ به رشته تحریر درآورد. این کتاب بر آن است تا مسلمانان را به حیات فکری وارد سازد و به کسانی که در دنیا مانده‌اند چگونگی تنظیم معیشت خود را نشان دهد. لذا به بحث درباره قوانینی می‌پردازد که حکومت‌کننده و حکومت‌شونده باید برای خیر مشترک خود رعایت کنند. در احیاء علوم الدین، غزالی بیان می‌کند که سیاست از نظر مسلمانان قانونی مجزا به شمار نمی‌رود بلکه خود بخشی از الهیات است. امت بر مبنای این الهی بنا یافته است. غزالی در زمان نوشتن «احیاء علوم الدین» آشکارا به این نتیجه رسیده بود که تقریباً تمامی اموال دولت از راه نامشروع به دست آمده است و خودسرانه مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما از نظر غزالی نظرات جنگ داخلی و لزوم ثبات لازم است به این دلیل است که غزالی خواستار حمایت و اطاعت از دولت می‌شود. به نظر وی حاکمی ظالم و غافل است که از قدرت نظامی (شوکت) نیز برخوردار باشد نمی‌توان به راحتی از قدرت برکنار کرد و این امر به بهای جنگ داخلی (فتنه) تمام خواهد شد و بی‌نظمی پدید می‌آید. از نظر دکتر دینانی کتاب «احیاء علوم الدین» غزالی پاسخی است به اخلاق ارسطویی که وارد اسلام شده بود و وی با نوشتن این کتاب در صدد بود به احیای اسلام ناب بر اساس اخلاق اسلامی اهتمام ورزد.

غزالی در «نصیحة الملوک» که یک مرات الملوک است و مابین سال‌های ۴۹۸/۱۱۰۵ و ۵۰۵/۱۱۱۱ به زبان فارسی نوشته شده است، مفهوم سلطنت را از مفهوم خلافت متمایز می‌کند.

غزالی در نصیحة الملوک بیش از آن که به تئوری پردازی اهتمام ورزد، به وظایف عملی حاکمیت می‌پردازد.

از نظر غزالی، عدالت تنها با مراجعه به ضد آن یعنی ظلم و فساد تعریف می‌شود، اما منظور غزالی از عدالت، عدالت حقوقی نیست. از نظر غزالی دین و پادشاهی همزاد یکدیگرند. و پادشاه بیش از هر چیز به دین درست نیازمند است.

در نصیحة الملوک، نظریه غزالی بر حول محور موهبت الهی عدالت و دانشی که به سلطان عطا شده است دور می‌زند پادشاه سایه خداوند و جزء کاملی از نظام الهی است که شورش بر ضد وی مجاز نیست. هدف غزالی در نصیحة الملوک آن است که حاکم را در محدوده مسئولیت اخلاقی خود قرار دهد و پادشاهی را نه با پناه بردن به جهان ماوراءالطبیعی صوفیه یا عالم تئوریک فقها، بلکه با ولایت حاکم به عدالت و رعایت حقوق به خداوند نزدیک سازد.

غزالی در «مستصفی» که نگارش آن در سال ۵۰۳/۱۱۰۹ به پایان رسید، در هماهنگی کامل با دیدگاه وی درباره حکومت و جامعه عمدتاً به اصول فقه اختصاص یافته است تاکید غزالی بر آن است که شریعت اساسی اندیشه‌های او را تشکیل می‌دهد و دانش دینی پیش نیاز دانش سیاسی است. منظور غزالی از اجماع، توافق مجتهدین است که صراحتاً در فتاوی آنها اظهار می‌گردد.

در آثار غزالی نوعی عدم اطمینان به عوام وجود دارد. این مطلب در بحث وی درباره تقلید و اجتهاد انعکاس یافته است. غزالی تقلید را به معنای پذیرش بدون دلیل یک آیین رد می‌کند و معتقد است که این امر به اطاعت کورکورانه از شخص ثالثی می‌انجامد و نمی‌تواند ما را به بنای نظامی برای فراگیری دانش در محدوده اصول شریعت و اجرای آنها رهنمون دارد. اما وی معتقد است که عوام الناس می‌بایست به تقلید توسل جویند.

از نظر غزالی انسان تنها یک سرور و یک قانون دارد که عبارتند از خداوند و شریعتی که خداوند به او داده است. سیاست از نظر غزالی با الهیات و آخرت‌شناسی و علم اخلاق و حقوق پیوند دارد. (لمبتن: ۱۴۸: ۱۳۷۹)

نکته: غزالی مخالف عقل نبوده است. اگر چه اشعری مسلک بوده. وی در کتاب «المستصفی» می‌گوید: عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود، غزالی عقل منطقی را پذیرفت و در منطق خود به وحی آسمانی باور داشت.

غزالی یکی از اندیشمندانی است که پیرو مذهب اشعری است وی یک فقیه شافعی (اهل سنت) با مسلک اشعری است در سال ۴۵۰ هـ ق متولد شد در یک خانواده بسیار مذهبی در منطقه‌ای در طوس، پدرش شغل نخ‌ریسی داشت با درآمد اندک و دو فرزند داشت محمد و احمد، و کنیه محمد را گفت ابوحامد و کنیه احمد را ابوالفتوح گفت. هنگامی که محمد و احمد خردسال بودند پدرشان مرد و

یکی از دوستان پدر غزالی به نام احمد بن محمد طوسی سرپرستی دو کودک را به عهده گرفت برادر بزرگ‌تر به نام محمد به دنبال فلسفه و فقه کلامی به نیشابور رفت تحت نظر جبینی و برادر کوچک‌تر از همان ابتدا صوفی شد و به دنبال کسب عرفان رفت بعد از فوت جبینی، غزالی به بغداد رفت و از آن‌جا که طوسی سمت خیلی مهمی را در نظامیه داشت، غزالی را به عنوان رییس نظامیه بغداد منصوب می‌کند. هنگامی که غزالی به این مقام می‌رسد این مقام او را راضی نمی‌کند و به عرفان روی می‌آورد از غزالی کتاب‌های زیادی به جا مانده که معروف‌ترین آن‌ها احیاء علوم دین، کتاب عظیم و گسترده و مانند دایرةالمعارف اسلامی است به نظریات مهم خود می‌پردازد انگیزه نگارش کتاب احیا به گمان محمد غزالی آن بوده که عالمان دین از راه راست منحرف می‌شدند این کتاب دارای ۴ بخش کلی است و در هر بخش ده بخش وجود دارد و در مجموعه ۴۰ بخش است، باب‌های این کتاب عبارتند از: (۱) رب عبادات، (۲) رب عادات، (۳) رب محلکات، (۴) رب منجیات، در رب عبادات مسائلی مانند کتاب العلم، کتاب قواعد العقاید، کتاب اسرار نماز، اسرار زکات، اسرار روزه و اسرار حج و تلاوت قرآن، کتاب ذکر دعوات، کتاب الوقت، رب‌العادات شامل کتاب آداب خوردن، آداب نکاح، کسب معاش، حلال و حرام، آداب سفر، امر به معروف و نهی از منکر و آداب اخلاق و کتاب آداب معاشرت و رب محلکات، تزکیه نفس و ... و در رب منجیات مانند کتاب توبه، توکل، تفکر و ...

به طور کلی می‌توان گفت غزالی در احیای دین یک دیدگاه بدبینانه نسبت به اهل کلام و فقیهان زمان خود دارد و این کتاب را برای هدایت فقیهان گمراه نگاشته است.

نکته: لازم به ذکر است که غزالی یک چهره کلامی دارد و یک چهره فلسفی، غزالی پیرو مکتب اشعری بوده و از نظر سیاسی وابسته به حکومت عباسیان و دستگاه سلجوقیان بود، وی از این سینا انتقاد کرد و بیان نمود که اندیشه‌های ابن سینا امکان دارد با تعالیم اسلام سازگار نباشد. کتاب‌های «تهافت الفلاسفه» و «احیاء علوم دین» از آثار وی به شمار می‌آید. (دینانی، ۱۴۵: ۱۳۸۹)

غزالی در اثر کیمیای سعادت که به فارسی ترجمه شده اهل فقه را به ۴ بخش تقسیم می‌کند، این ۴ بخش عبارتند از بخش عبادات عادات، محلکات، بخش منجی، کیمیای سعادت. رکن اول و دوم آن در مورد عبادات و معاملات است و قرآن خواندن بهترین عبادت است و در قسمت معاملات از آداب غذا خوردن، میزبانی، دوستی، سفر و مسافر و آداب امر به معرف و نهی از منکر سخن می‌گفت، نتیجه‌ای که از خواندن کتب غزالی می‌گیریم آن است که غزالی متفکری است که فلسفه را زیر سوال می‌برد ولی عقل را زیر سؤال نمی‌برد مسئله غزالی آن است که فیلسوف بیشتر به عقل نظری می‌پرداخته اما وی بیان می‌کند چگونه بین عمل و نظر می‌توان ارتباط برقرار کرد طرح مسئله غزالی چگونه می‌توان بین نظر و عمل ارتباط برقرار نمود برای پیدا کردن ارتباط نظر و عمل غزالی عالم را عالم کشف و عالمی می‌داند که انسان در آن عالم می‌تواند نور الهی را کشف کند.

عقل از نظر غزالی عبارت از رسیدن شخص به نور و روشنایی به صورت بی‌واسطه که این نور و روشنایی را باید رد عالم عمل به کار گیرد و می‌بایست دیگران را نیز آگاه کند. بنابراین از نظر غزالی آن چیزی که از درون انسان حاصل می‌شود بارزش است و خود و خدا را بشناسد در زندگی اجتماعی خوبی دیگران را بخواهد.

غزالی در کتاب نصیحت الملوک به خواست سلطان سلجوقی نوشت که در سال ۵۰۲ هجری قمری آن را نوشت مباحثی که در کیمیای سعادت مطرح کرده را برای آیین پادشاهی و سلطانی به ۷ بخش تقسیم می‌کند:

۱- ذکر عدل و سیاست در پادشاهان پیشین

۲- در سیاست وزارت و سیرت وزیران

۳- در ذکر دبیران

۴- در همت پادشاه و بلندهمتی او

۵- در حکمت حکیمان

۶- به‌کارگیری فرد در نزد پادشاه و خردمندان برای اداره مملکت

۷- در صفت زنان و خیر و شر ایشان.

نکته: حایز اهمیت در اندیشه غزالی آن است که غزالی برخلاف اندیشه‌های فیلسوفان که به عقل اهتمام داشتن به اراده توجه داشت و از طریق این عامل پیشرفت و سیر را برای انسان مشخص می‌نمود از نظر غزالی رابطه بین دین و سیاست از طریق عاملی به نام اراده رابطه مستقیم و اجتناب‌ناپذیر است از نظر وی دین و سیاست به عنوان وسیله‌ای انسان را به نور که همان سعادت است می‌رساند غزالی این نکته را در کتاب «عمکاءالنور» بیان نموده و لازم به ذکر است که بعدها شیخ اشراق یا شهاب‌الدین سهروردی از این اندیشه غزالی



در کتاب «حکمت‌الشراق» خود استفاده نموده است از جمله اشخاص دیگری که از غزالی تأثیر گرفته‌اند و نه پیرو عرفان و تصوف می‌باشند و نه معتزله، می‌توان از شخصیتی به نام ابن تیمیه که وی را از بنیان‌گذاران نهضت سلفی می‌نامند مبانی فکری ابن تیمیه به این صورت است که وی منطق ارسطو را زیر سوال می‌برد و به طور کلی با فیلسوفان مشاع به مخالفت برمی‌خیزد وی منطق ارسطو را زیر سوال می‌برد. و بیان می‌کند برای شناخت یک پدیده ممکن است سه یا ۴ مقدمه دخالت نماید و مقدماتی که برای شناخت پدیده در نظر گرفته می‌شود می‌تواند بدون واسطه باشد که این مقدمات بدون واسطه شهود نامیده می‌شود بنابراین برای شناخت پدیده‌ها، منطق ارسطو نادرست است. همچنین ابن تیمیه بیان می‌کند معتزلیان که صفات خدا را عین ذات او می‌دانستند قرآن را حادث می‌دانستند سخنی باطنی می‌گویند زیرا ذات و صفات خدا مانند هم نیست و همچنین وحی قدیم است، ابن تیمیه غزالی را استاد خود می‌خواند و بیان می‌کند استادش درست تشخیص داد که کلام راه به جایی نمی‌برد اما راه استاد را نمی‌پذیرد و می‌گوید به جای این که به صلف روی آوریم می‌بایست به صلف و گذشته و سنت روی آوریم و قرآن را از طریق ظاهر آیاتش بفهمیم. نهضت صلف‌گیری ابن تیمیه بعدها توسط افراط‌گرایان سنت مانند بن‌لادن دنبال شد.

ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هجری / ۱۰۵۸-۱۱۴۳ میلادی)

نکته: غزالی اندیشه‌های خود را در مخالفت با فلسفه بعد از ابن سینا گفته است.

ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی ملقب به حجة الاسلام در طوس زاده شده از شهرهای خراسان. پدرش شغل پشم‌ریسی و یا پشم‌فروشی داشته و فرزند را به همین مناسبت غزالی گفته‌اند. در پی تعلیم به نیشابور، بغداد، حجاز، شام و مصر سفر کرد. در نیشابور نزد امام الحرمین جوینی که بعد از مرگ کندوری به نیشابور باز گشته بود، به تحصیل پرداخت پس از درگذشت امام الحرمین جوینی (۴۷۸ یا ۴۷۹ هجری)، غزالی از نیشابور به معسکر (لشکرگاه نزدیک نیشابور) نزد خواجه نظام‌الملک، وزیر معروف آل ارسلان و ملک‌شاه سلجوقی رفت و مورد احترام او و ملک‌شاه قرار گرفت. نظام‌الملک هم مانند غزالی، پیرو مذهب شافعی و مذهب اشعری و اهل طوس بود. غزالی در سال ۴۸۴/۱۰۹۱ مدرس نظامیه بغداد شد و در آنجا به تدریس فقه شافعی پرداخت. او تا سال ۴۸۸/۱۰۹۵ در بغداد ماند و در این سال از فعالیتهای اجتماعی کناره گرفت. در مدتی که غزالی در بغداد بود رقابت و اختلاف شدیدی میان مذاهب و فرقه‌های مختلف وجود داشت. او بعد از ترک بعد مدتی در دمشق بود، در سال ۴۸۹/۱۰۶۹ عازم حج شد و از راه دمشق و بغداد به طوس بازگشت. در این سال با خود عهد کرد که هیچ‌گاه از هیچ سلطانی پول دریافت نکند، به دربار هیچ سلطانی نرود و با کسی به مناظره نپردازد، اما در سال ۴۹۹/۱۱۰۶ تحت فشار فخرالملک بن نظام‌الملک، وزیر سلطان سنجر، از عزلت بیرون آمد و مدرس مدرسه نظامیه در نیشابور شد. او در سال ۵۰۵/۱۱۱۱ از دنیا رفت.

نوشته‌های غزالی بیشتر در زمینه‌های فقه، دین و اخلاق است، و شامل رویه‌هایی است علیه باطنیان و فلاسفه و سمبلی است از سیر کلی تفکر سیاسی و دینی اسلامی. غزالی در اندیشه سیاسی خود، موضعی میانه بین ماوردی و ابن تیمیه می‌گیرد. هدف ماوردی، توحید تحولات تاریخی خلافت، و در نتیجه حفظ وحدت سیاسی است بود ویژگی نظریه او اطاعتی است انفعالی از دولت و ابن تیمیه مدافع نوعی از جمع‌گرایی و مشارکت مردم در اداره کشور است. یکی از مفسران غزالی به نام «لاویت» توضیح می‌دهد که سیاست در دیدگاه غزالی، یکی از شقوق ضروری دین و اخلاق است. سیاست از نظر غزالی هنر اداره جامعه به گونه‌ای است که تطبیق دین بر شرایط عینی زندگی است، شرایطی که هر فردی باید در محدودهای موقعیت و پایگاه خود با آن همساز شود تا امور مربوط به او و دولت به درستی نظم یابد. به نظر او سیاست سه پایه دارد: (۱) اصول دین، (۲) اصول فقه، (۳) این نظریه که انسان بالطبع موجودی است مدنی.

غزالی قابل به پیوند دین و سیاست بوده است که این مساله ریشه در دوره ساسانیان داشت و در اسلام پذیرفته شده بود و غزالی از این نظریه پیروی می‌کرد.

اندیشه سیاسی غزالی بیشتر برخاسته از ترس، فتنه و فساد بود که به بی‌نظمی و هرج و مرج می‌انجامید، و او بیشتر با ساله ارتباط خلیفه و سلطان و تهدیدهای داخلی باطنیان درگیر بود. در آثار غزالی نشانی از تهدید جامعه و سرزمین اسلامی از سوی دنیای غیر مسلمان وجود ندارد.

تکامل اندیشه غزالی را می‌توان از ترتیب زمان تألیف آثار او دریافت. او زمانی که بغداد بود او مستظهری و «اقتصاد الاعتقاد» را نوشت، احیاء علوم‌الدین را در دوران عزلت به تحریر کشید، و «مستصفی» آخرین اثر مهم اوست که در سال ۵۰۳/۱۱۰۹ پایان یافت.

غزالی که مسایل سیاسی را با دید مذهبی می‌نگریست خود را با مساله رابط حاکمیت و قدرت (نیوی اسلطان) از یکسو، و دین و پادشاهی (ملک) از سوی دیگر مواجه دید.

غزالی در کتاب «مستظهری» که احتمالاً بین ۱۰۹۴/۴۸۷ و ۱۰۹۵/۴۸۸ برای خلیفه المستظهر نوشته شد، تنها به امام می‌پردازد. این کتاب بنا به درخواست خلیفه و بیشتر از هر چیز علیه باطنیان نوشته شده بود. اما این اثر هم فقهی است و هم تصویری است از شهر یاران.

هدف کتاب، نشان دادن مشروعیت المستظهر، نماینده خداوند است، و اینکه دستیابی او به امامت، طبق شرایط، مطابق با شرع بوده و همه مردم باید از او اطاعت کرده و یاری‌اش کنند. غزالی معتقد است که امامت، هم از طریق عقل، و هم از طریق نقل، واجب است. از نظر غزالی امام، جانشین پیامبر است و ماموریت او پاسداری از دین و ریاست بر امور دنیاست. و ادامه حیات دین، مبتنی بر ویژگیها و خصوصیات شخصی او و چگونگی نصب و تعیین اوست. (آن. کی. اس. لمبتون، ۲۹۴، ۱۳۸۵)

غزالی یک واقع‌گرا بوده است و مسایل را آن‌گونه که بود، می‌نگریست، او در کتاب «اقتصاد الاعتقاد» که رساله‌ای است در علم کلام و کمی بعد از مستظهری نوشته شده و از نظر تئوری سیاسی، مهمترین اثر اوست.

بررسی آثار غزالی: ۱) بررسی کتاب «اقتصاد الاعتقاد»

غزالی در کتاب «اقتصاد الاعتقاد» با بحث از امامت و سلطنت، زمینه تازه‌ای می‌گشاید و نظریه‌ای مبتنی بر اجتماع و پیوند نزدیک امامت و سلطنت را ارائه می‌دهد.

در تئوری خلافت که قبل از غزالی از سوی فقهای سنی تحول یافته بود. منبع همه اقتدارها از جمله اقتدار سیاسی، شریعت بود و منبع نهایی قدرت شریعت نیز خداوند. فقه، در مجموع، ضرورتی در تعیین منبع بلافصل دیگری احساس نمی‌کردند و تعیین چنین منبعی دشوار است، پر رنگ شدن نقش امامت را می‌توان در نوشته باقلانی و بغدادی دید که آنها در آثار خود امت و جامعه را پیشنهاد نمودند و در اثر جویی، اهل حل و عقد مطرح شد. هم علماء و هم جامعه، به یک معنا، منبع اقتدار شریعت بودند، چون علم در کشف واقعیت حکم شرعی لازم بود و رابطه تنگاتنگی بین جامعه یا اجماع وجود داشت. در طول دوران امویان و اوایل دوره عباسیان، خلیفه بیشتر سمبل قدرت بود تا یک مقام مقتدر، اما در قرنهای آخر خلافت عباسی، به‌ندرت به‌عنوان سمبل قدرت تلقی می‌شد. به‌طور کلی خلیفه مجری شریعت و فرمانده سپاه اسلام بود، و امام هرگونه مراسم مذهبی رسمی که شرع مقرر داشته بود، خلیفه رهبر نهاد دینی در اسلام بود و همچنین در دوره عباسیان نقش خلیفه پررنگتر شد و نهاد سیاسی هم محسوب شد. عباسیان خود را به‌خاطر خویشاوندی با پیامبر، برای خلافت حق می‌دانستند و اهل سنت آن را پذیرفته بودند. در دوره عباسی وقتی خلیفه کل قدرت را از دست می‌داد بنابراین اعتبار خلیفه مبتنی بر اعمال می‌شد و نه نصب و قدرت اتفاقی. ماوردی با این مساله به‌طور جدی برخورد نکرد و غزالی به‌نحو متفاوت برخورد کرد مشخصاً اصلی غزالی از امامت و سلطنت در «اقتصاد الاعتقاد» پیوندی است که بین امام و سلطان و تصور او از همکاری میان امام و زماندار موجود برقرار می‌کند. غزالی به همکاری بین امام (خلیفه) و سلطان قائل است و مانند همه فقهای سنی امام (خلیفه) را بر پایه شریعت معرفی می‌کردند. غزالی امامت (خلیفه) را می‌پذیرد اما نظر معتزله را در مبتنی بودن لزوم امامت بر عقل وارد می‌کند و تعیین امام (خلیفه) را مبتنی بر اجماع قرار می‌دهد که در زمان او یکی از منابع شریعت بوده است. و اساس اجماع منسوب به حدیثی از پیامبر بود که «امت من هرگز بر خطا جمع نمی‌شوند». غزالی در لزوم وجود خلیفه یا امام می‌گوید که بدون وجود او قضاوت هیچ‌یک از قضات و هیچ‌کدام از عهد و پیمانها و وصیت معتبر نخواهد بود. کارگزاران دون پایه هیچ‌گونه مشروعیت اتفاقی ندارند،

و اعتبار آنها تنها «تاسیسی» است، یعنی نیازمند نصب و تعیین است. بنابراین نبودن امام هرگونه رابطه انسانی عادی و طبیعی را به گناه تبدیل خواهد کرد.

خلافت (امامت) در تئوری غزالی دارای سه بعد است: ۱) قدرت لازم را برای حفظ نظم می‌طلبد، ۲) سمبل وحدت امت اسلامی و ادامه حیات آن است. ۳) اقتدار و اعتبار عملی و نظری خود را از شریعت گرفته است. (آن. کی. اس. لمبتون، ۳۰۰، ۱۳۸۵). از نظر غزالی خلافت (امامت) تنها شکل شروع حکومت در اسلام است، مشروعیت آن (خلیفه) همه اعمال قانونی و سیاسی را اعتبار می‌بخشد، و خلافت را هم به‌عنوان نقطه مرکزی شریعت در جامعه و هم به‌عنوان سمبل هدایت الهی اهل تسنن از طریق اطاعت آن از شریعت مستقر می‌کند. غزالی کمتر از ماوردی به خصوصیات فردی خلیفه (امام) می‌پردازد.



غزالی سه راه را برای گزینش خلیفه (امام) می‌گوید، (۱) نصب توسط پیامبر، نصب توسط امام حاکم، و نصب توسط کسی که در حال حاضر قدرت را در دست دارد. لازم به ذکر است که در زمان خود غزالی تنها به روش سوم یعنی نصب توسط کسی که در حال حاضر قدرت را در دست داشت عمل می‌شد. که البته ضرورت بیعت اهل حل و عقد نیز مطرح بوده است.

در زمان غزالی سلطان امام را تعیین می‌کرد، و سپس توسط شاهان سلجوقی، امر او کارگزاران بلند پایه اداری به رسمیت شناخته می‌شد. و در نهایت توسط علما به تأیید می‌رسید. بنابراین این روند زیر بنایی تشکیل دولت، روندی مشروع بود، اما سلطان بنیانگذار دولت شمرده می‌شد. و امام منهای سمت امامت، تنها یکی از افراد جامعه و شریک آنان به‌شمار می‌رفت. و خلیفه در زمان غزالی همه مقتضیات امامت را در خود نداشت اگرچه سمبل اصلی این سمت بود. خلیفه دیگر هیچ قدرت اجرایی نداشت، ولی هیچ‌یک از فرمانها و دستورات دولت نیز بدون تأیید مستقیم یا غیر مستقیم او از مشروعیت برخوردار نبود. و قدرت در زمان غزالی به‌دست سلطان بود و غزالی برای حل این مشکل، می‌پذیرد که حکومت در اسلام، عملاً به‌دست سلطان است و او را در محدوده خلیفه (امامت) می‌گنجد و به‌گونه‌ای امام می‌داند. از نظر غزالی اعتبار حکومت سلطان فقط بر پایه سوگند وفاداری و هم‌پیمانی او با امام و تعیین سلطان از سوی امام است.

در نزد غزالی امام همچنان سمبل حکومت شرع باقی می‌ماند، در حالی که سلطان به‌عنوان دارنده قدرت الزامی و اجباری شناخته می‌شد. در نزد غزالی و خلیفه و کارکرد اصلی سیاسی علما، تفسیر شریعت متناسب با مشکلات جامعه است. در نظریه غزالی خلیفه (امامت) همچنان به‌معنای کل حکومت اسلامی بود، ولی به سه عنصر عمده تقسیم می‌شد: امام، سلطان، علماء که هر کدام پاسخگوی بعدی از اختیارات حکومت اسلامی بود و هر یک کار و وظیفه‌ای در خور مقام خویش انجام می‌داد. از نظر غزالی هرکدام از اجزای امامت نه تنها نمایانگر بخشی از اقتدار در حکومت اسلامی بود، بلکه یکی از عناصر عمده قدرت سیاسی در جامعه اهل سنت محسوب می‌شد. ابتکار غزالی در این بود که امامت را به مساله قدرت سیاسی ربط داد، در حالی که نویسندگان قبل از او عمداً این مساله را نادیده گرفته بودند.

(۲) بررسی کتاب احیاء علوم‌الدین غزالی: مشهورترین کتاب غزالی احیاء علوم‌الدین است که کمی بعد از کناره‌گیری‌اش از فعالیت‌های اجتماعی، احتمالاً بین ۴۸۹/۱۹۰۶ و ۴۹۵/۲-۱۱۰۱ نوشته شد. در این کتاب غزالی به بحث درباره قواعدی که حکمرانان و فرمانبران در رسیدن به مصلحت مشترک خود با پیش‌گیرند، می‌پردازد. در احیاء علوم دین غزالی به صراحت اعلام می‌کند که سیاست برای مسلمانان جدای از دین نیست، بلکه بخشی از اصول دین است.

غزالی هنگامی که کتاب «احیاء علوم‌الدین» را می‌نوشت، به روشنی به این نتیجه رسیده بود که تقریباً کلیه دارایی و اموالی که دولت در اختیار دارد از طریق غیر قانونی به‌دست آمده و خودسرانه مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما از خطرات جنگ داخلی و نیاز به ثبات در جامعه نیز آگاه بود. در نتیجه، توصیه او حمایت و اطاعت از دولت است. از نظر غزالی فرمانروای ظالم و جاهلی را که از قدرت نظامی (شوکت) برخوردار بود، به‌آسانی نمی‌شد برکنار کرد. و در اثر برکناری او امکان فتنه و جنگ داخلی است، و بی‌نظمیها و اختلالات ناشی از چنین اقدامی از فسادها و زشتیهای حاکم ظالم بدتر بود. در این صورت، فرمانبرداری از چنین فرمانروایی که نیرویی نظامی داشت لازم می‌آمد. از نظر غزالی امیری که قوه قهریه را در اختیار داشت و مطیع امام بود، تا زمانی که او را به امامت قبول داشت و به‌نام او خطبه می‌خواند و سکه می‌زد، هرچند به دیگر شرایط و احکام شرع چندان ملتزم نبود، فرمانروایی مشروع شناخته می‌شد که اقتدار شریعت را در استانهای تحت اداره خود می‌پذیرفت. برکناری و خلع چنین امیری جز از راه خشونت و زور ممکن نبود و خطر این وضع از بقای او در سمت خود بیشتر است. به‌نظر می‌رسد که از نظر غزالی وجود امیر ستمگر بهتر از نبودن امیر است.

غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین می‌گوید: سلطان بدکار و خونریز تا زمانی که از قدرت نظامی برخوردار بود و به سختی می‌شد او را برکنار کرد و برکناری او موجب جنگ خونین داخلی میان مسلمانان بود، می‌بایست همچنان بر سر قدرت نگاه داشته شود و فرمان او اطاعت شود، درست چنانکه از فرمان اولی‌الامر اطاعت می‌شود. (آن. کی. اس. لمبتون، ۳۰۸، ۱۳۸۵).

بررسی کتاب نصیحة‌الملوک غزالی: در کتاب «نصیحة‌الملوک»، آیینة شهر یاران، که حدود بین سال ۴۹۸/۱۱۰۵ و ۵۰۵/۱۱۱۱ به زبان فارسی نوشته شد، و به ترسیم برداشت خود از سلطنت می‌پردازد که با برداشت او از خلافت و رابطه این دو نهاد با هم که به ترتیب در کتاب «مستظهری» و «اقتصاد الاعتقاد» بحث شده، متفاوت است. غزالی در نصیحة‌الملوک بیشتر با وظایف عملی حاکم سروکار دارد تا طرح یک نظریه بنیادی. وی مثالهایی را از خلیفه عمر می‌آورد و همچنین به بیان مثالهایی از دوره ساسانیان می‌پردازد. غزالی این حدیث را می‌آورد که «والی، شبان مردم خویش است»، ولی بر این برداشت چندان پافشاری نمی‌کند و بیشتر به سنت

ساسانیان، یعنی پادشاهی مطلق می‌نگرد تا به برداشت کلیسایی که فرمانروا را تنها پدر جامعه می‌شناسد. به نظر می‌رسد غزالی شاید از آن جهت که خطابش نه به فقها و حنیفه که به شاهزاده‌های سلجوقی است، از ضرورت تأیید خلیفه برای حکومت او سخن نمی‌گوید، بلکه تنها با کلمات زیر یادآور می‌شود که مبنای قدرت حاکم در قدرت لایزال الهی است. از نظر غزالی آنطور که در نصیحة‌الملوک می‌گوید خداوند جهان همواره به گونه‌ای روشن قدرت خویش را به جهانیان نموده است و در هر زمانی، گروهی از بندگان خویش چون شاهان، وزیران و عالمان را برگزیده است تا جهان را آباد سازد. از نظر غزالی تقدیس سلطنت، ریشه‌های اخلاقی دارد، و غزالی بارها یادآور می‌شود که فرمانروا، در جهان باید پاسخگوی کردار خویش باشد. و نه تنها باید خود عادل باشد بلکه غلامان، چاکران، گماشتگان و نایبان او نیز می‌بایست رعایت عدالت را نمایند. و به ظلم آنها رضا ندهد که در روز رستاخیز باید پاسخگوی ستمهای آنان نیز باشد.

غزالی در نصیحة‌الملوک به بیان نوعی اعتقادات اسلامی می‌پردازد که به صورت درشت ایمان مطرح شده است و زبانی که به جای مانده از ادبیات زرتشتی است و غزالی در پرتو آن وظایف حکمران را قبال خداوند و مردم بیان می‌دارد. وظیفه حاکم در مقابل مردم آن است که با آنان با عدالت رفتار کند و از ظلم اجتناب ورزد و بی‌عدالتی و ظلم نسبت به آنان در بازخواست روز جزا به فراموشی سپرده نخواهد شد.

غزالی در نصیحة‌الملوک می‌گوید ولایت نعمتی است که هر که به حق آن قیام کند. سعادت یابد که در ورای آن هیچ سعادت نبود، و اگر تقصیر کند، در شقاوتی افتد که پس از کفر، هیچ شقاوت، چنان نبود. دلیل بر بزرگی قدر این نعمت (ولایت) آن است که رسول صلی الله علیه و آله وسلم گفت: «یک روز زندگی سلطان عادل، بهتر از شصت سال عبادت است.» غزالی در ادامه، به حدیثی اشاره می‌کند که: «روز رستاخیز هیچ سایبان و پناهگاهی جز سایه قدرت والای پروردگار وجود ندارد، و هفت تن در سایه رحمت خاص پروردگارند که یکی از آنان، سلطان عادل است.» (به نقل از نصیحة‌الملوک، ۱۵)

غزالی می‌گوید پادشاهی برای کسی پایدار خواهد ماند که دین، عدل و خرد داشته باشد. برای پادشاهان، چهار صفت لازم است: عدل، خرد، صبر، خویشن داری (شرم)، غزالی خرد را صفتی جامع و فراگیر می‌داند که امور دیگر از آن مشتق‌اند، و از آن جمله است عفت، ادب، پرهیز، امانت، راستی، شرم، رحمت، خوش‌خویی، وفا، صبر، مدارا و حلم که هم اینها اوصاف ملوک‌اند. غزالی صفات اخلاقی دیگر که برای پادشاه بر می‌شمارد عبارت است از اینکه شاه باید بر غرور خویش چیره شود، و هر چه برای خود نمی‌پسندد برای دیگران نیز نپسندد. پادشاه نباید نیازمندی را که به درگاه او می‌آیند خوار و حقیر شمارد، پادشاه نباید خود را به عیش و تجمل‌پرستی عادت تا آنجا که ممکن است با همه کس به دلسوزی رفتار کند، و با عمل به احکام شرع همواره در پی آن باشد که رضای رعیت خویش را به‌دست آورد، ولی نباید در این راه احکام شرع را زیر پا نهد (به نقل از نصیحة‌الملوک، ۵۰)

در نصیحة‌الملوک در مورد چاپلوسان می‌گوید: «پادشاه نباید فریب ثناگویان و چاپلوسان را بخورد و چنین پندارد که همه مردم از او خشنودند. اینها همه از روی ترس است. او باید افراد مورد اعتماد خود را وادارد که در امور زندگی مردم تحقیق کنند و از احوال او از خلق بپرسند، که عیب خویشن از زبان مردم بشنود. (نصیحة‌الملوک، ۵۰)

غزالی در نصیحة‌الملوک بیان می‌دارد که خسروان پیشین، روز را به چهار قسمت تقسیم می‌کردند: در یک بخش، خدا را عبادت می‌کردند؛ در یک بخش، در پادشاهی و ملک خویش نظر می‌کردند، به داد ستم‌دیدگان می‌رسیدند، با دانایان و خردمندان مشورت می‌کردند، فرمان می‌دادند، نامه می‌نوشتند و پیامهای خود را می‌فرستادند؛

غزالی در نصیحة‌الملوک می‌گوید: «باید دانست که آبادی و خرابی کشور، به‌دست پادشاه است. اگر پادشاه، دادگستر باشد، جهان، آباد و مردم آسوده و در امان هستند، چنانکه در زمان اردشیر، فریدون، بهرام گور و خسرو انوشیروان چنین بود، و اگر پادشاه ستمکار باشد، کشور ویران می‌شود. چنانکه در زمان ضحاک، افراسیاب، یزدگرد و دیگران چنین شده و هر چه آبادانی بیشتر باشد. عمر سلطنت بیشتر و جمعیت کشور بیشتر می‌شود. و حکیمان جهان راست گفته‌اند که: دین به پادشاهی به سپاه، سپاه به خواسته، خواسته به آبادانی، و آبادانی به عدل استوار است.» از نظر غزالی دین و ملت توأمان است و بهترین کمال پادشاه، دینداری است. غزالی معتقد بود که مردم در اخلاق و رفتار از پادشاه خویش پیروی می‌کنند، بنابراین پادشاه باید که نیک سیرت باشد، نه تنها به کارگماشتگان خود، که به کار رعیت هم نظر کند، و به بد کردن ایشان راضی نباشد.

غزالی در نصیحة‌الملوک در مورد مسئولیت وزیر می‌گوید، وزیر حاجب، نایب و شخته، بارشوه از انجام اوامر او منحرف می‌شوند، پادشاه باید از کشور مانند خانه خویش نگهداری کند تا کشور آباد شود. بر سلطان واجب است که چون رعیت او بیچاره شوند و به سختی



افتد، به فریادشان رسد خصوصاً آن‌هنگام که قحط افتد و از نافرمانی دست باز دارند. پادشاه باید آنان را طعام دهد، از خزانه یاریشان کند. و نگذارد که حشم او بر رعیت ستم کنند، که آنگاه مردمان درویش گردند و از سرزمین خویش کوچ می‌کنند، درآمد دولت کاهش می‌یابد و تنها به سود محتکران و زرانه‌ورزان است، و بدنامی آن برای سلطان می‌ماند. (نقل از نصیحة‌الملوک، ۱۶۷).

از نظر غزالی پادشاه باید درباره وزیر خویش سه کار را فراموش نکند: (۱) چون لغزشی از او سر بزند، در کیفر دادن او شتاب نکند، (۲) در مال و ثروت او طمع نکند، (۳) هرگاه حاجتی داشته باشد، حاجت او را روا کند و پادشاه باید سه چیز را از او دریغ ندارد: (۱) هر وقت که بخواهد پادشاه را ببیند، (۲) سخن بدگویان را درباره او نشنود، (۳) راز او از او پنهان ندارد، که وزیر شایسته، رازدار پادشاه، کارساز، مایه آبادی کشور، خزانه‌دار شاهنشاه، زیور پادشاهی، شکوه و توانایی او بود. (آن. کی. اس. لمبتون، ۳۲۲، ۱۳۸۵).
بخش سوم به خوردن، خفتن، از این جهان بهره بر گرفتن، و به شادی و خرمی گذراندن زندگی می‌گذشت، بخش چهارم، به شکار، چوگان زدن، و مانند آن مشغول می‌شدند. (به نقل از نصیحة‌الملوک، ۱۳۶۹).

و در ادامه می‌گوید: «بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بین آدم دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران برتری داد، یکی پیغامبران و دیگری پادشاهان. پیامبران را فرستاد تا بندگان را به‌سوی او راهنمایی کنند و پادشاهان را برگزید تا مردم را از شر یکدیگر نگاه دارند، و مصلحت زندگی مردم بنا به حکمت خدا در وجود شاهان نهفته است. خدا به پادشاهان جایگاه بلندی بخشید، چنانکه در روایات آمده است که: «السلطان ظلّ الله فی الارض» (سلطان سایه هیبت خدا بر روی زمین است) یعنی، بزرگ و برگماشته خدا بر خلق خویش است. پس باید کسی را که خدا به او پادشاهی و فرّ ایزدی داده، دوست بداریم و از پادشاهان اطاعت کنیم (نصیحة‌الملوک، ۸۱).

فرّ ایزدی برای غزالی ترکیبی از یک رشته صفات جسمانی و روانی و فضایل اخلاقی، و بی شباهت به اوصاف رئیس مدینه فاضله در دیدگاه فارابی نبود. فره ایزدی غزالی شبیه صفاتی بود که نظام‌الملک در سیاست‌نامه برای حکمران لازم می‌شمرد. این صفات عبارت بود از: خرد و دانش، تیزهوشی، دریافتن هر چیزی و صورت تمام و فرهنگ و سواری، مردانگی یا دلیری، آرامش و خوش‌خویی، گرفتن حق ضعیف از قوی و گشاده دستی، دوستی و مهتری کردن، بردباری و مدارا، رای و تدبیر در کارها، مطالعه تاریخ، رعایت آداب ویژه پادشاهان، و بررسی روش شهر یاران گذشته (به نقل از نصیحة‌الملوک، ۸-۱۳۷).

غزالی در نصیحة‌الملوک تأکید بسیار بر "عدالت" حاکم می‌کند و می‌گوید: «الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم» (نصیحة‌الملوک، ۸۲).

غزالی از عدالت تعریف ارائه نمی‌دهد و فقط به ضد آن، جور و فساد، اشاره نمی‌کند و به‌نظر می‌رسد که آنچه مورد نظر اوست، عدالت "حقوقی" نیست؛ او آبادانی را جزء فضایل می‌آورد و در اینجا هم در تفکر او بقایای زرتشتی‌گری دیده می‌شود. کتاب مستصفی، آخرین اثر مهم غزالی، که به سال ۵۰۳/۱۱۰۹ به پایان آمد، در درجه نخست به اصول فقه اختصاص دارد، البته در زمینه برداشت او از دولت و جامعه نیز قابل تحسین است. او تأکید می‌کند که شریعت در بنیاد اندیشه او جای دارد و دانش دین، شرط لازم سیاست است. غزالی چهار منبع برای شرع می‌شمرد: کتاب، سنت، اجماع، عقل.

از دیدگاه غزالی دین و قدرت، چه قدرت مادی، و چه معنوی از آغاز به‌صورتی ناگسستنی با هم ارتباط داشتند. در آرمان غزالی، امت، سازمان و تشکیلاتی است که بر پایه دین و عقل استوار است؛ و گردهمایی بزرگ یا پیمان برادری گسترده‌ای است که در آن، همه برابر موقعیتی که خدا به آنان داده است، در کارهای دینی و دنیوی، امور معنوی، و در زمینه عقایدی که پذیرفته‌اند، با یکدیگر همکاری می‌کنند، هدف نهایی همه تلاشها سعادت است و سعادت محض، با اطاعت از خدا، پاسداری از حریم او، عمل به فضایل اخلاقی شرعی، و واجبات دینی میسر خواهد بود.

مساله محوری برای غزالی، حاکمیت بود. انسان فقط یک ارباب دارد: خدا و تنها یک قانون دارد: شریعت، که خداوند به او بخشیده است. سیاست نزد غزالی، پیوند نزدیکی با اصول دین، معاد، اخلاق و قانون دارد. (آن. کی. اس. لمبتون، ۳۲۷، ۱۳۸۵).
نظر غزالی در مورد فلسفه:

غزالی فیلسوف نیست ولی با فلسفه آشناست، وی فلسفه را برای تخریب فلسفه آموخته است، نه به‌خاطر مقام فلسفه در کتاب. "تهافت التهافت" به نقد فلسفه بر می‌خیزد. غزالی در اثری به‌نام "المنقذ من الضلال" بیانیه کناره‌گیری‌اش از سیاست و دولت را می‌گوید و نظر خود در مورد مخالفت با فیلسوفان بیان می‌کند.

غزالی اصناف فیلسوفان را به سه دسته: (۱) دهریون، (۲) طبیعیون، (۳) الهیون تقسیم می‌کند.

غزالی اقسام دانش فیلسوفان را بر شش قسم می‌داند: (۱) دانش ریاضی، (۲) منطق، (۳) طبیعیات، (۴) الهیات، (۵) علوم سیاست، (۶) اخلاق ذکر کرده است.

از نظر او دانش ریاضی و دانش منطق نفیاً اثباتاً به امور دینی ارتباطی ندارد (صادق آئینه‌وند، ۵۷، ۱۳۸۵).

۳- اندیشه سیاسی فخرالدین رازی:

بحث خود را درباره علم سیاست را با استدلال سنتی فلاسفه درباره اجتماع انسانی و مفهوم انسان به عنوان موجود سیاسی یا اجتماعی آغاز می‌کند. وی با برشمردن ماهیت مشاغل مختلف چهار حرفه را به عنوان اساسی‌ترین حرفه‌ها در نظم دادن به امور انسانی معرفی می‌کند، کشاورزی برای تهیه غذا، بافندگی برای تهیه لباس بنایی برای خانه ساختن و نهایتاً علم سیاست که امور زندگی انسان‌ها را نظم و فسق می‌دهد. چرخ عالم تنها یا تقسیم کار و امور انسان‌ها با همکاری به جریان می‌افتد. از نظر فخرالدین رازی ارتباط میان انسان‌ها باعث ظلم و تعدی می‌شود و شخص لازم است که آنها را از ظلم و تعدی نسبت به یکدیگر باز دارد. این نقش را پادشاه عهده‌دار است که در نظم بخشیدن به امور عالم خلیفه خداوند است.

سیاست از نظر فخرالدین رازی برترین فنون است وی جامعه را به پیکر و علم سیاست را به قلب تشبیه می‌کند. که بر دیگر اعضای جامعه حکومت دارد. از نظر فخرالدین رازی سیاست به دو نوع «داخلی» و «خارجی» که سیاست خارجی به دو نوع «جلی» و «خفی» تقسیم می‌شود و وی در این تقسیم‌بندی به این قدرت دینی و دنیوی را مد نظر قرار می‌دهد. اولین نوع سیاست، سیاست پادشاهان و نایبان آن‌هاست. دومین نوع از آن علمایی است که عقاید عبث را از ذهن مردم می‌زدایند و با دلیل و برهان عقاید درست را جایگزین آن می‌سازند. تنها پیامبرانند که این دو نوع سیاست را در خود جمع کرده‌اند. حاکم آرمانی (سائس مطلق) و کسی که شایستگی خلافت آورنده شریعت یعنی حضرت محمد (ص) را دارد، آن است که در دانش و پادشاهی صاحب کمال باشد. از نظر غزالی سیاست تقدم دارد بر سایر فنون، زیرا الف) منفعتی که از تدبیر پادشاه حاصل می‌آید گسترده‌ی بیش از سایر فنون دارد چرا که به واسطه امنیت و فراغ بالی که از حکومت پادشاه حاصل می‌آید انسان‌ها به مقصود خود دست می‌یابند. ب) فنی که از شریف‌ترین ابزار برای رسیدن به اهداف خود مدد می‌جوید، خود نیز شریف‌ترین است و علم سیاست از آنجایی که تنها با عقل کامل، رای مشعشع امداد الهی و هدایت خداوند (ارشاد غیبی) کسب می‌شود شریف‌ترین فنون است ج) فنی که در شریف‌ترین جاها جمع آید، خود نیز از شریف‌ترین است و از آنجایی که سیاست در جان و روح انسان‌ها پدید می‌آید و عنصر انسان شریف‌تر از سایر موجودات است، شریف‌ترین هنرهاست.

از نظر فخرالدین رازی؛ عدالت موجب امنیت می‌گردد و امنیت به مومنان توانایی آن را می‌دهد که در هر جا که هستند خود را وقف عبادت سازند و از آنجائیکه امنیت از اعمال حاکمیت منتج می‌گردد، نباید از حاکم جائز بدگویی کرد، زیرا جور او به هر مقدار که باشد، خیری که از وجود او حاصل می‌شود بیش از شر آن است. فخرالدین به همنشینی پادشاه با انسان‌های اهل علم توصیه می‌کند، از نظر فخرالدین رازی، دین و سلطنت دو برادر هستند.

فخرالدین رازی، فقیه و مقاله شافعی مذهب و اشعری مکتب بود و شاید آخرین متکلم دوره عظیم میانه در ایالات شرقی امپراطوری عباسی قبل از اتحاد فلسفه الهیات و عرفان بوده است. وی پس از تحصیل در ری به خوارزم رفت و در آنجا در بحث ماتریدیه شرکت جست و سپس بیان داشت عقاید معتزله غلط است و از خوارزم به بین‌النهرین رفت و سه سال در دربار تکش خوارزمشاه گذراند و اثر دانشنامه‌ای تحت عنوان «جامع العلوم» را نوشت. وی در جامع العلوم، بخشی را به علم سیاست و بخش دیگر را به «آداب الملوک» اختصاص می‌دهد که براساس تئوری فارابی بنیان یافته بود. لحظه‌ای که فخرالدین درصدد حل آن برآمد این بود که چگونه در عین جدایی میان قدرت دینی و دنیوی می‌توان مفهوم امام به عنوان حاکم آرمانی را حفظ کرد.

وی قریشی بودن را شرط امامت نمی‌داند. (لمبتن: ۱۵۵: ۱۳۷۹)

فقیه شافعی و متکلمی اشعری بوده است. وی شاید آخرین متکلم بزرگ قرون میانه در ایالت‌های شرقی امپراطوری عباسی، قبل از ادغام کلام، فلسفه، عرفان در نوع جدیدی از فلسفه یا حکمت بوده باشد. پدر فخرالدین، نخستین معلم او بود و خطیب ری بود. از جمله معلمان دیگر او، ابوالقاسم انصاری، شاگرد امام الحرمین جوینی بود. تحصیلات و مطالعات فخرالدین در رشته‌های فلسفه، فقه و علم کلام بود و اطلاعات عمیقی از آثار فارابی کسب کرده بود. او در تفسیر قرآن، کلام، فقه، فلسفه، نجوم، تاریخ و علم بلاغت نویسنده توانایی بود. او بعد از تحصیل در ری، به خوارزم رفت و در آنجا با ماتریدیه‌ها و معتزله به مناظره پرداخت. سپس به ماورالنهر رفت و سه سال را در پایتخت تکش خوارزمشاه گذراند. او کتاب دائرةالمعارف گونه «جامع‌العلوم» را برای وی نگاشت. بیشتر باقی مانده عمرش را



در هرات، که تحت حاکمیت «نوریان» قرار داشت، سپری کرد و در سال ۶۰۶/۱۲۰۹ از دنیا رفت. لقب وی «شیخ‌السلام» بود. و به نظر می‌رسد که سنی بوده است و در سال ۵۹۹/۱۲۰۲ شورش علیه او در فیروزکوه بروز کرد و متهم شد که تعالیم ارسطو، فارابی و ابن‌سینا را بر اسلام اصیل ترجیح می‌دهد. (آن. کی. اس. لمبتون: ۳۴۷، ۱۳۸۵).

کتاب جامع‌العلوم فخرالدین رازی، فصلی درباره علم سیاست و فصل دیگری در آداب الملوک دارد که بیشتر بر اساس نظر فارابی است، ولی به گونه‌ای نزدیک با اسلام سنتی سازگار شده است. فخرالدین بحث در سیاست را از استدلال سنتی فلاسفه در مورد اجتماع انسانی که مبتنی بر اندیشه موجود سیاسی یا اجتماعی بودن انسان است آغاز می‌کند.

او با بیان ماهیت متفاوت هنرها و پیشه‌ها، چهار حرفه را مبنا و اساس هدایت امور انسانی بر می‌گزیند: کشاورزی برای تهیه غذا، ریسندگی برای تهیه پوشاک، بنایی برای ساختن منازل، و سیاست که سر و سامان داد امور جامعه است. از نظر وی کارهای مربوط به دنیا، تنها با تقسیم نیروی کار قابل انجام است و امور انسانها، از طریق همکاری و تعاون. او ادامه می‌دهد که تماس و ارتباط انسانها اغلب به ستم و تجاوز به دیگران می‌انجامد، در نتیجه تقسیم کار، جامعه نیازمند نظامی است که انسانها را از ظلم بر یکدیگر باز دارد، این کار پادشاه است و او در نظم بخشیدن به امور دنیا، خلیفه خدا شمرده می‌شود. (آن. کی. اس. لمبتون، ۳۴۹، ۱۳۸۵)

به نظر فخرالدین، هنر سیاست، عالیترین هنر است. او جامعه را به یک بدن تشبیه می‌کند و سیاست را به قلب که اعضای دیگر بدن را تحت فرمان دارد تشبیه می‌کند. از نظر فخرالدین رازی سیاست دو نوع است: معنوی و مادی یا درونی و برونی. او با چنین تقسیمی جدایی دینی و قدرت دنیوی را به رسمیت می‌شناسد. نوع اول سیاست که سیاست معنوی است، سیاست شاهان و نایبان آنهاست و دومی، سیاست علماست که عقاید باطل را از افکار انسانها می‌زداید و عقاید حق را با استفاده از ادله در دل آنان جای می‌دهند. پیامبران هر دو نوع سیاست را دارا بودند. فرمانروای شایسته (سائنس) مطلق و شایسته جانشینی صاحب شریعت (پیامبر)، کسی است که دانش و قدرت کامل را دارا باشد فخرالدین رازی با بحث از آداب و صفات پادشاهان می‌گوید: «از آنجا که پادشاه سایه خدا و نایب پیامبر است، باید در همه حال سعی کند پیامبر گونه باشد.» فخرالدین شروطی را برای او در نظر می‌گیرد: (۱) پادشاه باید حلیم باشد، (۲) پادشاه باید کریم باشد، (۳) عقل باید حاکم بر اندیشه‌ها، سخنان و اعمال او باشد. نباید هیچ چیز را ساده بگیرد و هرگاه به کاری مبادرت می‌ورزد، نه تنها باید قدمها و مراحل نخست را مورد توجه قرار دهد، بلکه باید همه لوازم امر و چگونگی دستیابی به آن را مطابق با عقل و تفکر درست مورد ملاحظه قرار دهد. (۴) او باید چه در عفو و چه در عقوبت با تامل و بررسی گام بردارد. (۵) او باید با رعیت مهربان باشد. فخرالدین رازی به پادشاه هشدار می‌دهد که در روز جزا در پیشگاه خدا مورد سؤال قرار خواهد گرفت و (۶) حکمران باید عادل باشد، زیرا که عدالت برای کل جامعه سودمند است با عدالت است که امنیت به دست می‌آید و امنیت، مومن را هرجا که باشد، امکان پرداختن به عبادت می‌بخشد. از آنجا که امنیت نتیجه به‌کارگیری حاکمیت است، جایز نیست از پادشاه ستمگر به زشتی یاد شود، از نظر فخرالدین رازی او هرچه ستمگر باشد، خیری که از وجود او به دست می‌آید از شرش بیشتر است.

فخرالدین رازی اهمیت زیادی به تأمین ثبات و نظم پادشاهی می‌دهد. لازم به ذکر است که قبل از وی غزالی و پس از او نیز ابن جماعه به خاطر توجه به همین نکته، حق هرگونه شورش را از مردم در برابر سلطان ستمگر سلب کردند. (۷) لزوم مجالست با علماء فخرالدین در اینجا متأثر از غزالی است زیرا از نظر وی نظم امور دنیا فقط از راه تنظیم درست امور مادی و معنوی قابل دستیابی است: که امور مادی مربوط به شاهان و معنوی در حوزه علماء است و از همین جا است که پیامبر می‌گوید دین و پادشاهی با هم برابر هستند. (۸) پادشاه باید چندان سختگیر باشد که شاکیان از طرح دادخواست خود نزد او بار داشته شوند (احساس ناراحتی کنند). او نیز نباید چنان حلیم و بردبار باشد که مردم هرچه خواستند نزد او آورند. رد و پذیرش شکایات از طرف او باید مبتنی بر مصالح عامه باشد (آن. کی. امی. لمبتون، ۱۳۸۵، ۳۵۵)

فخرالدین رازی با بحث فارابی درباره مدینه فاضله و دیگرانواع مدینه آشنا بود. اوبه اختصار از مدینه و سلسله مراتب آن سخن می‌گوید. او مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند و تا حدی از نظریات فارابی فاصله می‌گیرد، اما همچنان متأثر از مدل‌های فارابی است. (۱) طراحان، (۲) صاحبان حرف، (۳) نگاهبانان. هر دسته رهبری دارد و خود به گروههای فرعی تقسیم می‌شود تا میرسد به گروههایی که فقط مرکب از خدمه و بندگان است. حرفه‌هایی که تاثیری در نظم درست مدینه ندارد، نباید دنبال شود، و هر نوع حرفه‌ای که موجب هرگونه فساد، چه عقلی مثل فروش مسکر، یا فساد مالی مثل قمار، یا کار ناشایستی مثل قوادی شود، باید از میان برود، اما اشتغالاتی که موجب تقویت عقل، دین، افزایش رفاه زندگی، تولید و ثروت شود، باید برقرار شود و دنبال شود.

در انتهای کتاب جامع العلوم فخرالدین رازی آمده است «جهان بوستانی است که آبیاری آن دولت است، دولت سلطانی است که نگاهبان و حاجب آن شریعت است، سیاست شریعتی است که مملکت را حفظ میکند، ملک و پادشاهی شهری است که لشگرپدیدی آورد، لشکر را مال کفایت کند، مال از بنده جمع شود، رعیت با عدالت بنده شوند، عدالت محور آسایش جهان است.»
ومشابه این گفته را ابن خلدون دارد «جهان بوستانی است که دیوار آن دولت است، دولت قدرتی است که بدان دستور یا سنت زنده میشود، دستور سیاستی است که سلطنت آن را اجرا میکند، سلطنت آیینی است که سپاه آن را یاری میدهد، سپاه پارانی باشد که ثروت آنرا تضمین کند، ثروت روزی است که رعیت آنرا فراهم می‌آورد، رعیت بندگانی باشند که داد آنها را نگاه می‌دارد، داد بر هر کس شناخته است، باید در میان همه مردم اجرا شود و قوام جهان به آن است و جهان بوستانی است»

۴- اندیشه سیاسی ابن جماعه:

به سال ۶۳۹/۱۲۴۱ در جومات زاده شد. وی در دمشق به تحصیل پرداخت و مذهبی شافعی داشت. او در سال ۶۸۷/۱۲۸۸ به خطیبی مسجد الاقصی در اورشلیم رسید. به سال ۷۳۳/۱۳۳۳ درگذشت. کتاب «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» از اوست که یادآور «احکام السلطانیه» ماوردی است هر چند که اوضاع وی با اوضاع ماوردی متفاوت بوده است این جماعه معتقد بود که احراز قدرت، خود اقتدار آخرین و مشروعیت بخش است. وی امرا (طبقات نظامی) علما، رؤسا و وجوه الناس (خواص مردم) را نیز از جمله «اهل الحل و العقد» برشمارد. وی مانند غزالی این نظریه را که خلافت، قوه قهریه را نیز در برمی‌گیرد، می‌پذیرد و تشخیص می‌دهد که عنصر قوه قهریه عنصر اصلی ثنوری خلافت غزالی است. از نظر ابن جماعه علماء نیز نقش دارند، همچنین وی بر نیاز سلطان به مشورت با علماء و وظیفه آنان در نصیحت او تأکید می‌ورزد. او و ابن تیمیه معتقد بودند که علما نقش ممتازی در حکومت دارند که از عنوان آنها یعنی «ورثه الانبیاء» استخراج می‌گردد.

کتاب «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» خلاصه‌ای از احکام السلطانیه و القواعد الاسلامیه، است که به بحث درباره منابع بیت‌المال و مصارف آن پرداخت موجب لشکر، تمامی جوانب جهاد و جایگاه مشرکین، اهل ذمه و مستامنین می‌پردازد. ابن جماعه به لزوم وجود امام می‌پردازد. ابن جماعه نصب امام را برای دفاع دین دفع اعداء گرفتن حق مظلوم از ظالمان و نیز جمع‌آوری مالیات و مصرف مناسب آنها لازم می‌داند. ابن جماعه اعلام می‌کند که امور مردم تنها با وجود سلطانی مقتدر به اصلاح می‌رسد. از نظر ابن جماعه وجود سلطان به دلیل طبیعت متجاوز انسان‌ها ضروری است

از نظر ابن جماعه سلطان باید باشد تا انسان‌ها را از تعدی به یکدیگر باز دارد. ابن جماعه می‌گوید سلطان سایه خداوند بر روی زمین است که مظلومان در تحت آن پناه می‌گیرند. (لمبتون، ۱۶۳: ۱۳۷۹)

این احتمال وجود دارد که ابن جماعه واژه سلطان را مترادف با امام به کار برده باشد.

امامت از نظر ابن جماعه بر دو نوع است: امامت اختیاریه و امامت قهریه. امامت منتخب دو خصیصه را داراست. ذکوریت، حریت، بلوغ، خرد، اسلام، عدالت، شجاعت، قریشی بودن، دانش و کفایت در اداره اموری که بدو سپرده شده است. از نظر ابن جماعه اطاعت از امام جز در مورد معصیت واجب است. ابن جماعه در توضیح امامت قهریه می‌گوید که این تنها امامتی است که در زمان وی وجود داشته و صاحب آن به وسیله قوه قهریه بدان دست یافته است. اگر امام یا سلطان مرتکب فسقی شدند بهتر است که به دلیل خطر اغتشاش و بی‌نظمی وی را از امامت برکنار نسازند، ابن جماعه امامت مفضول را مجز می‌داند اما وجود همزمان دو امام را چه در یک منطقه و یا در مناطق مختلف نمی‌پذیرد. یا انجام بیعت امام می‌تواند خود را «خلیفه رسول الله» بخواند ولی بهتر آن است که خود را خلیفه الله نخواند.

از نظر ابن جماعه عدالت باعث افزایش برکات و خیرات است و برعکس جور و ظلم باعث ویرانی ملک می‌شود. پادشاهی با عدالت پابرجا می‌ماند.

ابن جماعه در سال ۶۳۹/۱۲۴۱ میلادی در «حمص» به دنیا آمد. او در دمشق تحصیل کرد و پیرو مذهب شافعی بود. در سال ۶۸۷/۱۲۸۸ قاضی مسجد الاقصی در بیت المقدس شد. سپس در سال ۶۹۰/۱۲۹۱ برای عهده‌داری منصب قاضی القضاة به مصر فرا خوانده شد. سه سال بعد او را به دمشق فرستادند تا در آنجا به همین سمت منصوب شود. در سال ۷۰۹/۱۳۰۹ به قاهره بازگشت و یک بار دیگر قاضی القضاة شد. در این مدت یکبار از کار برکنار شد. ولی بعد دوباره منصوب شد. در سال ۷۲۷/۱۳۲۷ دوباره برکنار شد و بعد از آن خود را وقف نوشتن کرد و در سال ۷۳۳/۱۳۳۳ از دنیا رفت. کتاب «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام»، یادآور کتاب «الاحکام السلطانیه» ماوردی است. ابن جماعه تأکید می‌کند که سلطان باید با علما مشورت کند و علما هم باید او را طرف مشورت قرار دهند.



(آن. کی. اس. لمبتون، ۳۶۳، ۱۳۸۵). کتاب «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» ابن جماعه، خلاصه‌ای است از کتاب «الاحکام السلطانیه و القواعد الاسلامیه»، که توصیفی است از منابع بیت‌المال، موارد صرف آن، مواجبه لشکریان، جهاد در همه ابعاد آن، موقعیت مشترکین، ذمیها و مستامنین.

ابن جماعه به لزوم استقرار یک سلطان مقتدر اشاره می‌کند و بیان می‌کند که «ظلم چهل ساله یک سلطان برای مردم بهتر از آن است که برای یک ساعت بدون رهبر باشند.» دلیل لزوم سلطان، خوی تجاوزگری انسانهاست، و سلطان آنان را از ظلم به یکدیگر باز می‌دارد.

ابن جماعه به‌طور ضمنی امام بودن سلطان را می‌پذیرد و به این صورت سلطان رابط مستقیمی است میان مردم و خدا و یا میان مردم و پیامبر. امامت در نظر ابن جماعه دو نوع است: امامت اختیاری، امامت قهری. امام انتخابی دارای دو شرط است: مذكر بودن، حریت، بلوغ، عقل، مسلمان بودن، عدالت، شجاعت، فرشی بودن، علم، و کفایت در اداره امور جامعه که به او واگذار شده است. از نظر ابن جماعه اطاعت از اولی الامر، اطاعت خدا و اطاعت پیامبر است و سرپیچی از اطاعت ایشان، نافرمانی خدا و پیامبر به‌شمار می‌آید.

«امامت اختیاری» از دو طریق به‌وجود می‌آید: یکی از طریق بیعت اهل حل و عقد که در میان امراء، علماء، روسا و رهبران (وجوه الناس) یافت می‌شوند. وجوه الناس می‌توانند به‌آسانی در شهر «امام» حاضر شوند. برای ابن جماعه مباحثی از این قبیل که آیا همه افراد جامعه باید برای بیعت حاضر شوند تا بیعت معتبر شود، یا اینکه اهل حل و عقد محدود به مجتهدین است یا «خیر» یا بیعت توسط یک منتخب معتبر است یا خیر، بحثهای نامربوطی بودند. او در واقع بر این نظر است که صاحبان بالفعل قدرت بیعت می‌کنند. راه دوم در امامت انتخابی تعیین امام می‌تواند شورایی تعیین کند که آنها یکی را از میان خود به جانشینی او نصب کنند، و یا امامت را به جانشین او واگذار می‌کنند و برای او ولیعهد تعیین می‌کنند. امامت قهریه که تنها شکل موجود در زمان ابن جماعه بود، به گفته صریح او به دلیل اعمال قدرت قهریه به صاحب آن داده شد. غزالی از طریق وارد کردن سلطنت در خلافت، راه را برای به‌رسمیت شناختن این نوع امامت هموار کرده بود. ابن جماعه تحت فشار شرایط زمان خود گامی فراتر می‌نهد و امکان جذب شدن خلافت در سلطنت را می‌پذیرد. او می‌گوید: «اگر زمانی امام وجود نداشته باشد و فردی که واجد شرایط، نسبت منصب امام را به عهده گیرد و از راه قدرت و نیروی نظامی بر مردم سلطه یافته، بدون آنکه بیعتی اخذ کرده یا توسط حاکم قبلی تعیین شده باشد، باید با او بیعت کرد و اطاعت او واجب خواهد بود، تا بتواند امور مسلمانان را نظم بخشیده و آنان را متحد کند.

از نظر ابن جماعه امامت قهریه به فردی سپرده شد و فرد دیگری با داشتن قدرت بیشتر قیام کند، بر او غالب شود و برکنارش کند، فرد غالب با همان استدلالی که فرد قبل از او به این منصب می‌رسید، امام خواهد شد، و او باید به‌عنوان امام پذیرفته شود تا مصالح مربوط به آسایش مسلمانان و وحدت آنان حفظ شود. (لمبتون، ۳۶۷، ۱۳۸۵).

اگر امام یا سلطان مرتکب فسق و فجور شود بهتر آن است که به خاطر آن از امامت برکنار نشود، و دلیل آن خطر بی‌نظمی و آشفتگی است. ابن جماعه، امامت مفضول را قبول دارد اما وجود دو امام معاصر را، خواه در یک منطقه و خواه در مناطق مختلف نمی‌پذیرد بعد از بیعت کردن با امام، او حق دارد خود را خلیفه رسول الله بنامد. ولی بهتر آن است که خود را خلیفه الله نخواند (لمبتون، ۳۶۷، ۱۳۸۵).

وی بحث سلطان شدن خلیفه و خلیفه شدن سلطان را پیش می‌کشد. سلطان اگر خلیفه باشد، انتظار حفاظت کلیه سرزمین‌های اسلامی و اگر سلطان باشد حفاظت منطقه‌ای را که به او واگذار شده داشته باشند او نیز حق دارند تا از سلطان بخواهند که شخصا عهده دار جهاد و هرچه به آن متعلق است باشد، حملات دشمنان و نیز شورش‌ها را دفع کند، سرباز گیری کرده و مرزها را محافظت کند.

ابن جماعه به عدل سلطان توجه می‌کند، عدل موجب فزونی برکات و نعمتها و خیرات میشود و ظلم، به فروپاشی پادشاهی می‌انجامد. پادشاهی با عدالت قوام و استحکام می‌گیرد (لمبتون: ۱۳۸۵: ۳۶۸)

«عطاء ملک جوینی»

در سال ۱۰۲۸/۴۱۹ در روستای جوین نزدیک نیشابور دنیا آمد. او در نیشابور به تدریس پرداخت. غزالی از شاگردان اوست. وی در علم کلام «اشعری مسلک» بود. عبدالملک کندوری، وزیر طغرابیک، در سال ۱۰۳۴/۴۴۵ از تدریس مکتب اشعری و شیعه جلوگیری کرد. جوینی دو سال قبل از ورود طغرا به بغداد، به این شهر آمد و بعد از ورود طغرا به حجاز رفت. او در مکه و مدینه تدریس کرد و از همین رو «امام الحرمین» لقب گرفت. بعد از مرگ طغرا بیگ در سال ۱۰۶۳/۶۵۵، نظام الملک که وزیر آلب ارسلان در دوره ولیعهدی او بود، کندوری را

محکوم به مرگ کرد و خود وزیر سلطان جدید شد. نظام الملک از اشاعره حمایت نمود و از کسانی که پراکنده شده بودند دعوت به عمل آورد که در میانشان جوینی هم قرار داشت. جوینی به نیشابور آمد و در سال ۴۴۹/۱۱۵۰ در روستای زادگاه خود از دنیا رفت. او در کتاب «الارشاد» شرح مختصری درباره امامت آورده است و آنرا کاملاً متکی بر سنت میدانند. جوینی با توسل به اجماع، عقیده شیعه امامیه را که معتقدند پیامبر (ص)، علی (ع) رابه جانشینی تعیین کرد، رد میکنند و مینویسد: «مسلمین، به جز شیعه، همه اتفاق نظر دارند که پیامبر (ص) علی (ع) رابه جانشینی خود تعیین نفرمود.» و بر همین اساس، امکان وجود نص منفی را، چنانکه برخی از امامیه مدعی آن بودند، رد میکند. به نظر جوینی، برای اعتبار اجماع، اتفاق شرط نیست و متأثر از ماوردی انتخاب توسط یک منتخب را هم جایز میدانند، او امامت دو امام همزمان را هم قبول میکند، با این شرط که در مناطق دور از هم حکومت کنند. از نظر جوینی برکنار شدن امام را در صورت ارتکاب گناه یا فسق و فجور جایز میدانند. جوینی در مورد شرایط و صفات لازم در امام معتقد است که او باید متعهد باشد، بتواند سپاهیان را سازماندهی کرده و مرزها را حفظ کند و در تدبیر امور مسلمانان قدرت قضاوت و صدور حکم داشته باشد و امام باید از صلاحیت و کفایت اعمال قدرت، تقوا، عدالت برخوردار باشد. وی قریشی بودن امام را واجب نمیداند. وی همچنین عقیده امامیه در عصمت امام را رد میکند و مانند بغدادی می‌گوید «چنین نظری معتقدان را و میدارد تا لزوم عصمت فرمانداران، قضاوت و جمع آوری مالیات را نیز بپذیرند. جوینی با مساله امامت مفضول روبرو بود ولی از آن سخنی نگفت (آن. کی. اس. لمبتون: ۱۳۸۵: ۲۸۸: ۲۸۷).

سلفیه

۵- اندیشه سیاسی ابن تیمیه (۶۶۱- ۷۲۸ هـ. ق):

ابن تیمیه در عقاید دینی متکی به ظاهر قرآن و حدیث بود. فلاسفه را در قول به قدم عالم تکفیر می‌کرد و بر حسن و قبح عقلی بود. ابن تیمیه بر این پایه است که می‌گوید: «خدای تعالی، عالم را برای خدمت و عبادت خود آفریده است» و معتقد بود که اگر دین و قدرت (به دولت) از هم جدا باشند، دولت (امت) دچار بی‌نظمی و هرج و مرج (فتنه) می‌گردد. به نظر او وحدت واقعی است. در وحدت افسانه‌وار سیاسی نیست بلکه در یک همبستگی پیمانی (عجیبیت وضعی) است که از طریق آن هر دولت خود مختار وابستگی خود را به یک کل آلی تأکید می‌کند و می‌پذیرد. ابن تیمیه همچنین به اهمیت «مبايعه» یا سوگند وفاداری امام و رعایای او پافشاری می‌کند، و معتقد است این کار سبب ایجاد همیاری (تعاون) می‌شود. نخستین تکلیف اما توسل به «شوری» و اولین تکلیف دعا یا «اطاعت» از اوست. «عدل» پایه‌ای است که حیات «امت» همه بر اساس آن قرار دارد. از نظر وی می‌بایست از حاکم جائز اطاعت کرد، هیچ مسلمانی حق ندارد که برضد برادر دینی خود شمشیر بکشد، زیرا ایجاد فتنه و غوغا از گناهانی است که هرگز نباید بخشوده شود. بدعت آوردن را میبایست از میان برداشت نه برای اینکه مرتد هستند بلکه برای آنکه آنان نظم عمومی را تهدید می‌کنند. بدون اجرای قانون وحی «دولت» سازمانی جائزانه و ستمگرانه خواهد شد. وظیفه اساسی دولت باید این باشد که عدل را در میان امت جاری سازد. و این وقتی تحقق خواهد یافت که امر به معروف و نهی از منکر اجرا شود. و اگر چنین شود «توحید» تحقق خواهد یافت. (علی اصغر حلبی، ۱۰۰: ۱۳۷۱)

ابن تیمیه همانند معاصر خود ابن جماعه، سهم به سزایی در توسعه تئوری فقهی دارد. وی در سال ۱۲۶۲ در حران متولد شد و در سال ۱۳۲۸ در دمشق درگذشت. دو اثر عمده ابن تیمیه به علم سیاست اختصاص یافته است که عبارتند از: «السیاسة الشرعية فی اصلاح الرعی و الرعیة» که ما بین سال‌های ۷۰۹/۱۳۰۹ و ۷۱۴/۱۳۱۴ به رشته تحریر درآمد و منهای السنه که ما بین سال‌های ۱۳۲۱-۱۳۲۰ نگاشته شد. هدف وی از نگارش کتاب اول این بود که با قراردادان شریعت در جایگاه مناسب خود و کاهش شکاف موجود میان تئوری و عمل امت و حکومت را اصلاح نماید، ولی کتاب دوم، عمدتاً رویه‌ای است که بر ضد تشیع نوشته شده است. ابن تیمیه سیاسته الشرعیه را رساله‌ای درباره اصول حکومت الهی و تعیین جانشین برای پیامبر معرفی می‌کند و اظهار می‌دارد که این کتاب برای حاکم، رعایا و ولات امور لازم و ضروری است. از نظر ابن تیمیه هدف از حکومت پیروزی کلمه الله و ایجاد اجتماعی است که خود را وقف عبادت خداوند کرده باشد. ابن تیمیه بر عدل نیز تأکید زیادی می‌ورزد و به پیروی از غزالی، تعدادی از احادیث را نقل می‌کند. اولین حدیثی که وی نقل می‌کند این است که «یک روز امام عادل بهتر از شصت سال عبادت است.» دومین حدیث اینکه «محبوب‌ترین افراد نزد خداوند امام عادل و مغبوض‌ترین افراد نزد او امام جائز است» و سومین حدیث این است که «در روز رستاخیز شما هفت شخص سایه‌بان و پناهگاه می‌یابد و اولین آنان امام عادل است. (لمبتون: ۱۷۳: ۱۳۷۹)

ابن تیمیه آموزه سنی را که امام باید قریشی و برخوردار از خصوصیات خاص جسمانی، فکری و اخلاقی باشد رد می‌کند و لازم دانستن



خصوصیاتی آرمانی برای رئیس حکومت را «معصیت الهی» می‌شمارد.

ابن تیمیه، فقیه حنبلی، همچون معاصر خود ابن جماعه، سهم مهمی در تحول تئوری فقهی داشت. ابن تیمیه به سال ۱۲۶۲/۶۶۱ در حران دنیا آمد. و در سال ۱۳۲۸/۷۲۸ در دمشق از دنیا رفت. پدر او در سال ۱۲۶۹/۶۶۷ با نزدیک شدن مغولها به حران آنجا را ترک کرد و ابن تیمیه و سه برادرش را با خود به دمشق برد. ابن تیمیه در سال ۱۲۸۴/۶۸۳ با مرگ پدر، جای او را به عنوان مدرس مدرسه شکاریه دمشق گرفت و بعدها در سال ۱۲۹۶/۶۹۵ در مدرسه حنبلیه همین شهر به تدریس پرداخت. زمانه او آشفته و پرتلاطم بود، از لحاظ خارجی مغولها دنیای اسلام را تهدید میکردند و از لحاظ داخلی، ثبات سیاسی جامعه از سوی اقلیت‌های مخالف مورد تهدید بود و یا دست کم چنین تصور میشد. ابن تیمیه اهل حدیث، صوفی و شخصیتی سرسخت و مقاوم بود. دو کتاب مهم سیاسی ابن تیمیه عبارتند از: «السیاسته الشرعیه فی اصلاح الرعی والرعیه» که بین ۱۳۰۹/۷۰۹ و ۱۳۱۴/۷۱۴ نوشته شد و «منهاج السننه» که بین ۱/۷۲۰-۱۳۲۰ به تحریر درآمد، رده‌ای است بر کتاب «منهاج الکرآمۃ فی معرفۃ الامۃ» ابن مطهر علامه حلی. هدف ابن تیمیه در کتاب «السیاسته الشرعیه فی اصلاح الرعی والرعیه» ایجاد اصلاح در جامعه و دولت از طریق احیای شریعت به مقام اصلی و تأثیر درست آن، و کاستن از شکاف بین فقیه و عمل ولی در «منهاج السننه» هدف در وهله نخست حمله به تشیع است. ابن تیمیه کتاب «السیاسته الشرعیه فی اصلاح الرعی والرعیه» را به رساله‌ای در اصول کلی سیاست الهیه و نصب به جانشینی پیامبر توصیف میکند و میگوید: این مساله برای حاکم و رعایای او و برای ولات امور ناگزیر و لازم است. نظریه ابن تیمیه بر اساس این تز استوار است که خداوند جهان را خلق کرد تا او را اطاعت کنند. جانشینی پیامبرانی که آخرینشان محمد (ص) بود، از سوی خداوند نازل شده است. پیامبران معصوم بودند و هر کدام بعد جدیدی از عقیده را آشکار کردند. قانونگذار ایده‌ال پیامبر بود که وظیفه او حفظ وحدت و صلح در جامعه بود. در نظریه ابن تیمیه کار پیامبر ترکیبی از جنبه سیاسی (اجرائی) و قانونگذاری است و درست شبیه نظریه «فیلسوف-پادشاه» فارابی و مفهوم «امام» در نظر فقیه شیعه ابن مطهر حلی است. با این حال ابن تیمیه هم تعلیمات فارابی در زمینه تفکر عقلی و برتری فلسفه بر وحی و هم عقیده شیعه در امامت را رد میکند (لمبتون: ۳۷۱: ۱۳۸۵).

به نظر میرسد از نظر لمبتون، ابن تیمیه در جستجوی اساس جدیدی برای دولت است تا به حیات جامعه امکان استمرار بخشد. وی از این نقطه شروع میکند که حاکمیت مطلق از آن خداست و بر آن است که حاکمیت بعد از رحلت پیامبر به عا و فقها انتقال یابد که مسئولیت پیاده کردن دین را در شرایط زمان و مکان جدید برعهده دارند. این مساله ابن تیمیه را وادار به ارزیابی تازه و تفسیر جدید تاریخ جامعه کرد.

در سراسر کتاب «السیاسته الشرعیه فی اصلاح الرعی والرعیه»، مساله نیاز به قدرت قاهره برای حفظ آیین و برقراری نظم همچون رشته‌ای سریانی دارد. ابن تیمیه این سخن را از علی ابن ابی طالب (ع) نقل میکند که مردم نیاز به امیر دارند، چه عادل و چه فاجر و توجیه ولایت امام ... هم آن است که به وسیله او حدود اجرا میشوند، راهها امنیت می‌یابد، جهاد علیه دشمنان انجام می‌پذیرد و خراج تقسیم میشود. ابن تیمیه بیان میکند که دین و سیاست جدایی ناپذیر هستند. از این جهت معتقد است که «شریعت» محتاج «سلطان» و صرف اموال حکومتی در راه خداست و این موجب اصلاح دین و دنیا خواهد شد. اما اگر قدرت دنیوی از دین و یا دین از قدرت معنوی جدا شود، آشفتنگی و بینظمی در امور مردم حاکم میشود. (لمبتون: ۳۷۲: ۱۳۸۵) اطاعت از خدا و پیامبر از نظر ابن تیمیه به صلاح کشور و جامعه می‌انجامد. این امر به سهم خود فقط با امر با معروف و نهی از منکر میسر میشود که متضمن وجود ولایتی است که حدود و کیفیهای قانونی شرع را به اجرا درآورد. عدم اجرای این مقررات دین را خوار می‌سازد و اقویا را بر پایمال کردن ضعفا توانا میکند. ابن تیمیه می‌گوید «شصت سال با امام جابر بهتر از یک شب بدون سلطان بودن است» و به همین دلیل است که فضل بن عباس، احمد بن حنبل و دیگران گفته (لمبتون: ۳۷۲: ۱۳۸۵).

ابن تیمیه میان زندگی خصوصی والی و اجرای شرع توسط او، تمایز قائل است و بر این نظر است که بر عهده گرفتن مسئولیت عمومی الزاما پیوندی با خصوصیات اخلاقی دارند آن ندارد. حتی اگر سلطان جابر باشد رعایا حق ندارند از تکالیف خود نسبت به او سرباز زنند. وی به طور ضمنی، نظریه قیام مسلمانان بر چند امام...

و میگوید: هیچ مسلمانی نباید علیه برادر دینی خود شمشیر کشد و برهم زدن آرامش و صلح عمومی از نابخشودنی‌ترین گناهان است. حکومت برای ابن تیمیه دیگر خلاف ایده ال نبود. دولت پیشنهادی او اساس شرعی داشت و او در صدد بود برای اصول حکومتی که ارائه میداد، محوری قرآنی بیابد. هدف دولت اعتلای کلمه الله و ایجاد جامعه‌ای است که وقف خدا باشد. لاست یکی از شارحین ابن تیمیه می‌گوید مشروعیت دولت، بر پایه انتخاب یا اسزوره نصب و تعیین از سوی خدا نبود، بلکه به دلیل اراده حاکم در احترام به شرع و توان او

در تحمیل اراده خود بود. ابن تیمیه نیاز انسان را به اجتماع، تعاون و کمک متقابل می‌پذیرد و در بخش عمومی مقدمه رساله خود در «الحسبة فی الاسلام» چنین می‌گوید:

منافع دنیوی و اخروی انسانها جز با اجتماع، تعاون و همیاری متقابل به دست نمی‌آید. تعاون و همکاری برای رسیدن به اموری است که به مصلحت ایشان است و نیز در دفع مفسداتی است که متوجه آنان است. به همین دلیل است که گفته اند: «انسان فطرتاً اجتماعی است، اما هر گاه انسانها دور هم گرد آمدند، لازم است برای تامین مصالح خود کارهایی را انجام دهند و از اموری دیگر به خاطر داشتن مفساد اجتناب کنند و باید از فرمانروای خویش برای رسیدن به اهداف اطاعت کنند. همچنین همه انسانها باید امرکننده و نهی کننده داشته باشند و حتی آنها که دارای کتاب آسمانی نیستند و یا دینی را باور ندارند، برای رسیدن به منافع مادی خویش به درست یا نادرست باید از فرماندهان خویش اطاعت کنند. (لمبتون: ۳۷۴: ۱۳۸۵)

به نظر ابن تیمیه، عقل و دین هر دو به لزوم وجود یک رهبر حکم میکنند. از طرفی سعادت انسانها جز در جامعه بدست نمی‌آید. چون محتاج یکدیگرند و وقتی در اجتماع زندگی کنند ناگزیر نیازمند رهبر خواهند بود. از طرف دیگر اعمال ولایت یکی از مهمترین وظایف دین است و بدون آن دین حفظ نمی‌شود و خدامند مردمی را که در جامعه‌ای گرد هم آمده‌اند موظف به امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و این جز با قدرت و امارت انجام نمی‌پذیرد. واجبات دیگر مانند جهاد، عدالت، حج، جمعه، اعیاد، فریادرسی مظلومان و اقامه حدود جز با قدرت و فرمان‌روایی انجام نمی‌شود. از این روست که گفته اند: «سلطان سایه خدا در روی زمین است» (لمبتون: ۳۷۴: ۱۳۸۵)

درست همانطور که بدن بدون سر پایدار نمی‌ماند دولت نیز محتاج رهبر و سلسله مراتب است. در کتاب سیاست الشریعه ابن تیمیه بیشتر مایل است که حاکم را ولی امر بنامد تا "امام" شاید به این دلیل که او با آن که به دنبال یافتن اساس شرعی برای حکومت توصیفی خود است، کمتر از خلافت تاریخی سخن می‌گوید.

نظریه ابن تیمیه با نظریه اهل سنت از سه جهت متفاوت است.

(۱) او معتقد است که خلافت واجب نیست

(۲) با معتبر دانستن چند حدیث مانند خوارج، نظر می‌دهد که تعداد ائمه هر زمان نامحدود است و بر آن است که در یک زمان بیش از یک امام می‌توانند حکومت کنند

او نظریه اهل سنت در زمینه انتخابی بودن امام را نمی‌پذیرد. او توضیح می‌دهد که حتی در آغاز انتخاب درستی انجام نگرفته است، بلکه فقط مردم، رهبر اجتماع را، که یا منصوب بوده یا تحلیل مورد حمایت قرار می‌داده‌اند. وی بر بیعت، یعنی پیمان دو جانبه تأکید می‌کند. او می‌گوید که "مبايعه" پیمانی است چون سایر پیمان‌ها با هدف، و نهایت آن که اراده مشترک در اطاعت خداوند و رسول اوست و چون دیگر قراردادهای دو طرف را مفروض می‌گیرد. و در یک سو امام و در سوی دیگر نه شما علماء، بلکه همه کسانی را که با علم، استعداد و دارایی با نفوذ شخصی، قدرتی در جامعه به دست آورند قرار می‌دهد. او احتمالاً ماهیت را در نهایت به عنوان فرماندهم برای رسیدن والی به حاکمیت تصور می‌کند و مبايعت چون دیگر قراردادهای امتیازاتی برای هر دو طرف خواهد داشت. قدرت موثر برای امام و برخورداری مستمر از قدرت که کلاً بر اساس زور استوار نباشد، و آرامش اجتماعی و ضمانت‌های قانونی بای رعیت. (لمبتون: ۳۷۶: ۱۳۸۵)

نکته ۱) ابن تیمیه بر وظیفه شورا تأکید کرده و هم معتقد است که بر هر مسلمانی واجب است که امر به معروف و نهی از منکر کنند و در همان حال سعی کند از هر چه یکپارچگی مؤمنان را به خطر انداخته و یا جامعه را دچار تفرقه سازد، اجتناب کند.

نکته ۲) ابن تیمیه برای ولی امر آزادی عمل زیادی در تصمیم‌گیری به صلاح‌دید خود می‌دهد.

نکته ۳) ابن تیمیه امام را به چوپان تشبیه می‌کند و وجود سلطان حائز را بهتر از نبود سلطان می‌داند.

نکته ۴) از نظر ابن تیمیه اعمال قدرت از سوی امام همان اعمال اراده ملت است که به امام واگذار شده است.

نکته ۵) ابن تیمیه بر امور اقتصادی بر رقابت تأکید دارد.

نکته ۶) از نظر ابن تیمیه حکومت حاکم در جوامع اسلامی مصداقی از ولی امر است.

۶- ابن‌خلدون:

در سال ۷۳۲/۱۳۳۲ در خانواده‌ای عرب - اسپانیایی در تونس زاده شد. ابن‌خلدون در فلسفه پیرو سنت افلاطونیان اسلامی بود و آثار



ابن سینا، فخرالدین رازی ابن رشد و خواجه نصیرالدین طوسی را مطالعه کرده بود. وی منصب قاضی‌القضاتی خاندان مالکی در قاهره را اجرا کرد. اثر ابن‌خلدون تاریخ العبرات که در هفت مجلد به تاریخ جهان می‌پردازد او در اولین مجلد یعنی مقدمه به بیان تئوری تاریخی خود می‌پردازد. پروفسور محسن مهدی، واژه کلیدی این عنوان را «عبر» (جمع عبرت) می‌داند. هدف ابن‌خلدون از العبر تفسیر تاریخ است. کتاب العبر متامل یک دیپاچه یک مقدمه و سه کتاب تقسیم شده است. مقدمه به بحث درباره تاریخ می‌پردازد. کتاب اول حاوی علم جدید فرهنگ (عمران) است و کتاب دوم به تاریخ عمومی جهان تا زمان ابن‌خلدون و کتاب سوم به تاریخ مدرن غرب اسلامی می‌پردازد. مقدمه این کتب و کتاب اول بر روی هم به «مقدمه» معروفند. ابن‌خلدون سخن خود را با این فرضیه آغاز می‌کند که سازمان اجتماعی (الاجتماع الانسان) ضروری است و انسان موجودی سیاسی (مدنی بالطبع) است. نیازهای جسمانی او را وادار می‌کند تا با دیگران همزیستی داشته باشد. اجتماع از زمان آغاز حیات خود می‌بایست از مراحل خاصی بگذرد که به تکوین و شکل‌بندی جامعه خاصی می‌انجامد و به کمک آن انسان‌ها به راحتی و موفقیت قادر به وضع حوائج ساده و ابتدائی خود همچون نیاز به خوراک، پوشاک و مسکن و تولیدمثل خواهند بود. آنان با تقسیم کار نیازمندی‌هایی را برآورده می‌کنند که هیچ فردی به تنهایی هرگز قادر به وضع آن نیست. ثانیاً برای دفاع و حفظ خود در مقابل حملات حیوانات وحشی به همکاری با یکدیگر نیاز دارند. مرحله بعدی زمانی فرا می‌رسد که با همکاری و تقسیم کار چیزی را بنا نهند که ضرورتی بیش از بقای محض داشته باشد. اجتماع تنها در زمانی حفظ می‌شود که انسان‌ها تحت فرمانروایی قدرتمندترین و تواناترین فرد در میان خود قرار گیرند. که توان محدودسازی و آشتی دادن آنها را داشته باشد. وی (وازع) آنان را به اطاعت از فرامین خود وامی‌دارد و بدین ترتیب سلطنت (سلطان یا ملک) و دولت را پایه‌گذاری می‌کند. لذا دولت از آن رو ضرورت دارد که جامعه طبیعی است و نمی‌تواند بدون وجود دولت به حیات خود ادامه دهد. از نظر، ابن‌خلدون پادشاهی (ملک) خصیصه طبیعی بشر است و برای بشریت ضرورت تمام دارد وی تاکید دارد که فلاسفه می‌کوشند تا نشان دهند که نبوت نیز یکی از ضروریات بشری است ولی ابن‌خلدون با ادعای اینکه وجود و حیات انسان بدون نبوت نمی‌تواند تحقق و تجلی یابد، این مطلب را رد می‌کند. از نظر ابن‌خلدون نبوت عقلاً ثابت نمی‌شود، بلکه ضرورت آن را شریعت تعیین می‌کند.

ابن‌خلدون دو نوع فرهنگ (عمران) را از هم متمایز می‌سازد فرهنگ بدوی (عمران به وی) و فرهنگ متمدن (عمران حضری) اعضای عمران به وی تمام هم و غم خود را صرف رفع حاجات اولیه شامل خوراک، پوشاک، مسکن از طریق کشاورزی یا دامپروری می‌کنند. اعضای جامعه دوم برای گذران زندگی به پیشه‌وری یا تجارت می‌پردازند و لذا جامعه به اشکال زیر تقسیم می‌شود: (۱) بادیه نشینان (بدو) و نیمه بدوی‌ها (۲) شهرنشینان یا حضری‌ها.

از نظر ابن‌خلدون عصبیت به تنهایی برای بنیان‌گذاری یک متون عظیم کافی نیست، بلکه نیروی دیگری نیز برای حمایت، پشتیبانی و افزایش نیروی همبستگی گروه و وضع کمبودهای آن لازم است. این نیرو را مذهب فراهم می‌آورد که خود نیز برای تثبیت و تحکیم نیازمند نیرویی وحدت بخش است. بنا به عقیده ابن‌خلدون پادشاهی که علت و هدف عصبیت است به مددالهی با دین پیوند دارد. و وحدتی پدید می‌آید که هیچ نیرویی تاب مقاومت در برابر آن را ندارد و فتوحات صدر اسلام این نظر را تأیید می‌کند ولی همان‌طور که پادشاهی بدون عصبیت به وجود نمی‌آید، تبلیغات مذهبی هم بدون عصبیت پیشرفتی نخواهد داشت.

از نظر ابن‌خلدون، زمانی که دولتی پا به عرصه وجود می‌گذارد از قوانین ضروری و طبیعی رشد، بلوغ و زوال تبعیت می‌کند و هر دولت نوبنیادی از پنج مرحله می‌گذرد: غلبه و پیروزی، پایه‌ریزی سلسله جدید، رسیدن به اوج قله، زوال و سقوط. (لمبتن ۱۸۷: ۱۳۷۹) منصب خلافت از نظر ابن‌خلدون منوط به اجماع است. ابن‌خلدون روند استحاله خلافت به پادشاهی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و براساس نظریه عصبیت خود به شرح تاریخ خلافت می‌پردازد. (لمبتن: ۲۰۰، ۱۳۷۹)

ابوزید عبدالرحمن بن محمد معروف به ابن‌خلدون به سال ۱۳۳۳ / ۷۳۲ در تونس زاده شده و به سال ۱۴۰۶ م / ۸۰۵۸ در قاهره بدرود حیات گفت. اجرا او کمی بعد از فتح اندلس به آن سرزمین آمده، نهضت در قرمونهوسپس در اشبیلیه اقامت گزیده بودند. مورخ اندلسی ابن حیان میگوید ((بنی خلدون هنوز هم در هایت عزت در اشبیلیه هستند.

ابن‌خلدون مدتها گرفتار مناصب و مشاغل گوناگون بود. در بسیاری از حوادث با سلاطین آن دیار همراه و همقدم بود. ملت‌ها و دولت‌های بسیار دید چه در حال قدرت و توسط و چه در حال ضعف و زبونی و خود در همه این احوال سهم بسزایی داشت سپس از سیاست کناره جست. به قلعه ابن سلامه افتاد. خلوت گزید و ثمره همه تجارب و تأملات و اندیشه‌ها خود را در کتاب مفصل ((مقدمه خود که سبب اشتهار علمی او شد. نگاشت ((مقدمه)) پراز جنت‌ها و تصورات سیاسی و فکری، عصری پر از انقلابات و کشمکش‌ها، که

مسلمانان از آن پس روی به قهقرا نهادند و پیمان راه تعالی و ترقی در پیش که قسمت اول کتاب قرار گرفت. در این مقدمه نظریات اجتماعی و فلسفه خود توجهی بود که به نوشتن تاریخ داشت. ((مقدمه)) ابن خلدون کوششی است در راه نقد تاریخ و حمله بر مورخان دیگر که در روایات به نظر انتقادی در کتابهای خود بگنجاندند. بسته‌های مهم ((مقدمه)) بسته‌های اجتماعی آن است. اجتماعات امری واقعی هستند. راز این رو باید در پیدایش و اختلافات موجود میان آن‌ها و طریق حاکمیتشان به جستجو تحقیق پرداخت. ابن خلدون در این جستجو و تحقیق به تأثیری که مسکن بر زندگی اجتماعی دارد، پی برد و به تحلیل پدیده‌های اقتصادی و کشف قوانین که بر آنها حاکم است پرداخت. اجتماعات به صورت واحدهای سیاسی بر مبنای جغرافیایی و اقتصادی استوارند. از آنجا که این خلدون قسمت زیادی از عمر خود را در امور سیاسی گذرانده است می‌کوشد تا به وضع نظریه‌ای کلی و همه جانبه نائل آید.

که در پرتو آن بتواند اصل و ابتدا حکومت‌ها را در زمان و مکان مورد تحقیق و بررسی قرار دهد. تاریخ در نزد ابن خلدون بیان حقیقت و تفسیر ما جرای است که اتفاق افتاده است و حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون، توحش و همزیستی و عصبیت‌ها و انواع جهان‌گشایی‌های بشر و چیرگی‌برگی و، دیگر و آنچه از اینجا عصبیت‌ها ایجاد می‌شود، مانند تشکیل سلطنت و دولت و مراتب درجات آن، و آنچه بشر در پرتو کوششی و کار خویش به دست می‌آورد چون پیشه‌ها و معاش و داشتن‌ها و هنرها و دیگر عادات احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد. (حنافا خوری و خلیل جر: ۱۳۸۶: ۷۱۸)

او در سال ۷۳۲ قمری / ۱۳۳۲ میلادی در تونس در خانواده‌ای از اعراب "اندلس" به دنیا آمد و به فراگیری قرآن و علوم قرآنی، احادیث فقه، و علوم فلسفی پرداخت و از این طریق با دیدگاه‌های مختلف فقه و فلاسفه درباره "انسان" و "جامعه" آشنا شد. فقه، شرع را بر عقل برتری می‌دادند و فلاسفه، حاکمیت مطلق عقل را در مسائل نظری و عملی پذیرفته بودند. ابن خلدون در فلسفه پیرو مکتب "اسلامی افلاطونی" بود و آثار مهم ابن سینا، فخر الدین رازی، ابن رشد و نصیر الدین طوسی را دیده بود. وی دارای مناصب سیاسی بود و مدتی قاضی القضاات مذهب مالکی را در قاهره را عهده دار شد. وی در مدت خدمت خود، چندین بار از سوی حکمرانان مختلف محلی در آفریقای شمالی با بربرها به مذاکره نشست و این جریان سبب شد که وی جریان اطلاعات ممتازی را از اختلاف میان زندگی کوچ نشینی و زندگی ثابت و میان شهر و روستا برای او فراهم سازد.

اثر مهم و عمده ابن خلدون، کتاب "العبر" است که تاریخی است عمومی در هفت جلد و از دیدگاه پروفیسور محسن مهدی، کلمه اصلی این عنوان، عبر "جمع عبرت" است. او خاطر نشان می‌کند که عبرت در زمینه تاریخ، اساساً نشانه جستجوی وحدتی میان رویدادهای گوناگون است که با وجود تغییر و نابودی یکایک آن‌ها این ویژگی واحد همواره در میان آن‌ها ثابت می‌ماند و آن را می‌توان چون نتیجه‌ای در مسائل عملی به کار گرفت و در نتیجه برای مسلمانی که تاریخ را خوانده است و عبرت‌ها یان را شناخته است، درسی معنوی است و اطاعت خدا و آمادگی برای روز حساب را به دنبال دارد. (لمبتون: ۱۳۸۵: ۳۹۳)

هدف ابن خلدون در نوشتن تاریخ صرفاً ضبط وقایع نبوده است بلکه بیشتر تفسیر تاریخ و کشف رموز آن از طریق مقایسه، فهم نظری و تحلیل سرشت علل وقایع تاریخی بود که از آن، قوانین عام نهفته در آن‌ها استخراج می‌شود.

به گفته محسن مهدی "عبرت" پلی بود که ابن خلدون اندیشه خود را از طریق آن و از این جهت است که اصطلاح عبرت در نزد ابن خلدون تقریباً با نظر، استدلال، فهم و شرح وقایع تاریخی با استفاده از فهمی که با نظریه درست آمده بود.

عبرت از نظر ابن خلدون به سوئی است که از ماهیت داخلی به سوی ماهیت داخلی حرکت می‌کند. "العبر" نه تنها حلقه ارتباطی است میان تاریخ و حکمت، بلکه فرایندی است که از طریق آن تاریخ با هدف فهم ماهیت آن و به کار گرفتن عملی دانشی که از این راه به دست می‌آید، مورد تعمق و تفکر قرار می‌گیرد. (لمبتون: ۳۹۴: ۱۳۸۵)

ابن خلدون از نوشتن تاریخ به دنبال اطلاعات صحیح بود، و برای تصحیح اطلاعات در زمینه وقایع و تمیز بین راست و دروغ، می‌بایست ماهیت و موجبات وقایع شناخته شود. ابن خلدون احساس کرد که خود باید علم جدید را که مشخصاً به مسأله راست و دروغ پدیده‌هاست بپردازد و اصول، سبک، موضوع و غایت آن را مشخص می‌سازد.

علم جدید مورد نظر ابن خلدون باید بر تاریخ وقایع اسلام مغرب زمین پشی گیرد، زیرا بعد از تسلط بر این دانش است که می‌توان این تاریخ را فهمید و از آن گسترش درستی نوشت. هدف علم جدید از نظر ابن خلدون که او آن را علم عمران می‌نامد عبارت بود از تمدن انسانی و سازمان اجتماعی و مسائلی که ابن خلدون برای پاسخگویی در این علم طرح می‌کند.



مجموعه "العبر" به یک پیش‌گفتار، یک مقدمه و سه فصل تقسیم می‌شود. مقدمه کتاب به مسأله تاریخ به طور کلی می‌پردازد، فصل اول شامل علم جدید اجتماع (عمران) طرح شده اصلی در مورد مغرب اسلامی است. مقدمه و فصل اول با هم تحت عنوان مقدمه شناخته شد.

ابن‌خلدون بحث خود را با این فرض شروع می‌کند که سازمان اجتماعی (الاجتماع الانسانی) ضرورت دارد، و اینکه انسان مدنی بالطبع است، حوایج مادی انسانی او را ضرورتاً به همکاری با دیگران سوق می‌دهد، جامعه پیش از پیدایش، باید از مراحل خاصی عبور کند تا به شکل خاصی از اجتماع برسد که از طریق آن انسان‌ها بتوانند نیازهای ابتدایی خود را برای زنده ماندن و بقای نسل به خوبی بر آورند. آن‌ها با تقسیم کار، و همچنین برای دفاع از خود در برابر حیوانات درنده نیاز به همکاری و تعاون دارند. مرحله بعدی وقتی به دست می‌آید که با همکاری و تقسیم کار در زمینه تولید،

به چیزهایی که بیشتر از بقای نسل به کار آن بپردازند. در این مرحله انسان‌ها از حفظ حیات فراتر می‌روند و به تجاوز علیه اموال دیگران و فراتر رفتن از حریم خود دست می‌زنند. نتیجه کشمکش و درگیری است و برای حفظ حیات لازم می‌آید که تمایلات حیوانی انسان‌ها تهدید شده و روابط آن‌ها نظم یابد. جامعه، تنها وقتی حفظ می‌شود که انسان‌ها تحت حاکمیت قوی‌ترین و تواناترین فرد (واضع) در میان خود درآیند تا او بتواند آن‌ها را در مرز خویش نگه دارد و آشتی دهد. این فرد آن‌ها را به پیروی از اوامر خود وا می‌دارد و باین کار حاکم آنان شده و پادشاهی (سلطان یا ملک) و دولت را تأسیس می‌کند. به این طریق دولت طبیعی و ضروری است، زیرا اجتماعی طبیعی و ضروری است. اجتماع جز از مجرای دولت قادر به ادامه وجود نیست.

به نظر ابن‌خلدون، پادشاهی (ملک) خاصیت طبیعی انسان بود و برای بشریت مطلقاً ضرورت دارد. ابن‌خلدون می‌گوید: "حکما سعی می‌کنند نشان دهند که نبوت هم لازمه ضروری طبیعت انسانی است"

ابن‌خلدون معتقد است که موجودیت و حیات فردی و اجتماعی بشر بدون پیامبران هم ممکن است تحقق یابد. به عقیده وی وجود پیامبری و نبوت مسأله‌ای عقلی نیست و چنان‌که حکما تصور می‌کنند ضرورت عقلی و منطقی ندارد. بلکه از راه شرع به ثبوت رسیده است، چنان‌که مسلمانان صدر اسلام این اعتقاد را داشتند. ابن‌خلدون ناگزیر با پدیده نبوت سر و کار دارد، چون جامعه اسلامی اساس شریعت قانون، و ویژگی خود را مدیون وحی پیامبر است. از نظر ابن‌خلدون به یک معنا، نبوت عالی‌ترین مراتب وجود انسانی است. علم پیامبر عبارت است از حرکت عقل انسانی به حوزه دانش ملائکه یا علم تعقل محض (مجردات) و بازگشت از آن عالم و بازگو کردن آنچه یافته در صورت‌های رسا و روشن برای هموطنان بشری خویش.

ابن‌خلدون به معجزه، شهود باور دارد و از نظر او پیامبر انسان بی‌همتایی است که دارای استعداد، ویژگی و مهارت فکری است که او برای رسیدن به علم اشیای غایب، از هموعانش مهیا می‌کند. به خاطر همین استعداد و دانش است که او از قدرت اعجاز، قدرت انتقال اندیشه‌هایش را با مؤثرترین طریق در ایجاد عقاید و ایمان در دیگران، قدرت و ترغیب آنان به انجام رشته خاصی از کارها و تشریح و قانونگذاری به شکل دائم برخوردار است و در همین قدرت تشریح است که در یافت‌های او از جهان غیب و ارشاد به امور مبتنی بر آن دریافت‌ها تبلور می‌یابد.

بنابراین، پیامبر حق کسی نیست که فقط به او الهام شده و قدرت خارق‌العاده اعجاز داشته باشد، بلکه او را در درجه نخست یک رجل سیاسی به دولتمرد، و یک قانونگذار است. و باید شرایط لازم را در عهده داری این سمت‌ها دارا باشد. (لمبتون: ۳۸۹: ۱۳۸۵)

ابن‌خلدون فرهنگ (عمران) را به دو دسته تقسیم می‌کند: عمران بدوی و عمران شهری

افراد جامعه اولین تلاششان متمرکز در رفع نیازهای اولیه، خوراک، جان پناه است و آن را با کشاورزی یا دامپرزشکی به دست می‌آورند. اعضای اجتماع دوم، جهت تأمین معاش از صنایع یا بازرگانی استفاده می‌جویند. بنابراین جامعه بهع (۱) چادر نشینان، تقریباً کوچ نشین، (۲) شهر نشینان (حضر) تقسیم می‌شود. در هرکدام از این دو سازمان تأمین اجتماعی وجود دارد که برای کمک افراد در دستیابی به ابزار معاش و تأمین حمایت متقابل اعضای جامعه رشد یافته است. اجتماع شهری، از آنجا که در کنار ضروریات زندگی به تجملات و وسایل آسایش نیز دارد، از اجتماع بدوی پیچیده‌تر و در نتیجه پیشرفته‌تر است. آ‌ها که در جوامع بدوی به سر می‌برند، زندگی طبیعی‌تر از کسانی که به اجتماع شهری وابسته دارند، بدویان نیکوکارتر و دلاورترند.

زندگی در بیرون شهرها، مستلزم تشکیلات و سازمان قبیله‌ای است، و این نظام به سهم خود موجد عصبیت و نیروی یکپارچگی است که بر پایه پیوندهای ناشی از ارتباط که خود بر پیوندهای خونی صله رحم، و هم سوگندی (حلف) یا هم پیمانی (ولاء) استوار است، مبتنی است.

از نظر ابن‌خلدون صله رحم و پیوند خونی و نژادی مهم‌ترین عامل عصبيت ساز است. و عصبيتی که از هم سوگندی و یا از هم پیمانی حاصل می‌آید، نتیجه وابستگی اشخاصی از یک نسب به گروهی از نسب دیگر از طرق ازدواج با یکدیگر است، و حمایت یا روابط اجتماعی دیگر نظیر آن است. از آنجا که همه انسان‌ها به خانواده خود علاقه دارند و از ستم به دیگران خودداری نمی‌کنند. باید در هر جامعه بیابانگرد و چادر نشین خانواده‌های حاکم و فرمانروا در بین باشد، خانواده‌ای که عصبيت آن قوی‌تر از دیگر خانواده‌ها باشد، این قدرت برتر، به آنان امکان می‌دهد که سلطه یا پادشاهی خود را بر دیگر خانواده‌ها تحمیل کنند. این فرایند گسترش ادغام تا آنجا ادامه دارد که دولت موجود تصرف و فتح شده یا دولتی جدید ایجاد شود. از نظر ابن‌خلدون فرهنگ بدوی با نیل به قدرت، توانگری و آسایش به سوی تمدن سوق می‌یابند. اعضای چنین جامعه‌ای قادرند، دولتی موجود و متمدن را فتح کنند.

همبستگی جوامع بدوی از نظر ابن‌خلدون از طریق "عصبيت" است بنابراین فرهنگ بدوی یا عمران بدوی دارای نقایص و کاستی‌هایی است. از نظر ابن‌خلدون پادشاهی همواره با زور و قدرت استقرار می‌یابد و طی آن دولت‌های بدوی، اسلاف ناتوان و از کار افتاده خود را کنار زده و آنگاه خود نیز رو به زوال می‌روند.

از نظر ابن‌خلدون همبستگی جوامع شهری (عمران خضری) فقط بر مبنای "عصبيت" نیست بلکه علاوه بر این عامل "دین" نیز مطرح است. بنابراین دین می‌باید در میان گروهی پدیدار شود که دارای همبستگی نیرومندی هستند و با مبارزه برای همبستگی جدید تلاش می‌کنند، دین سبب به وجود آمدن وفاداری جدید می‌شود که سبب به وجود آمدن تمدن می‌شود، از نظر ابن‌خلدون آن‌گاه که خویشاوندی که نتیجه و هدف عصبيت است با کمک و امداد خداوند از طریق دین متحد شد، وحدت حاصل می‌آید و در چنین صورتی هیچ نیرویی در برابر چنین مردمی یارای مقاومت نخواهد داشت و این حقیقتی است که فتوحات مسلمانان صدر اسلام به ثبوت رسانده است.

از نظر ابن‌خلدون هنگامی که دولتی به وجود آمد، تابع قانون طبیعی و ضروری رشد، بلوغ، و انحطاط خواهد بود و از پنج مرحله عبور و گذر خواهد کرد:

۱- دوران فتح و استیلا

۲- دوران خودکامگی و تسلط بر قبیله و تشکیل دودمان

۳- دوران دستیابی به اوج قدرت

۴- دوره انحطاط

۵- دوره سقوط

ابن‌خلدون در جاهای مختلف، دولت را به مانند یک ارگانسیم تشبیه می‌کند. یکی از وجوه مقایسه دولت با انسان به این صورت که همانطور که انسان دارای دوران نوجوانی، جوانی، میانسالی و کهنسالی و مرگ است. دولت‌ها نیز چنین تأسیس می‌شوند و تولد می‌یابند، رشد می‌کنند و سرانجام به پیری و فرسودگی و مرگ می‌رسند. این مراحل در طی چندین نسل انجام می‌شود. دوره دولت جوانی در نسل اول و دوره فرتوتی و پیری و فروپاشی آن معمولاً در نسل چهارم است. نکته دیگر سن و عمر دولت‌هاست. عمر دولت‌ها از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان دوره رشد و بلوغ نهایی است. در نظریه دولت ابن‌خلدون این نسل‌ها قابل بررسی است. نسل بنیانگذار، نسل مباشر، نسل مقلد و نسل مفهوم.

نسل اول، نسل بنیانگذاران: این نسل همچنان برخی و خوشونت و توحش بادیه نشینی مانند تنگی معیشت و دلاوری و شکار و اشتراک در فرماندهی پادارانند. به همین علت شدت عصبيت در میان آنان همچنان محفوظ می‌ماند. از این رو شمشیر آن‌ها برنده و جانب آنان شکوهمند و مایه بیم دشمن است و مردم مغلوب و فرمانبر آنان می‌باشند.

نسل دوم، نسل مباشر: این نسل فرزند نسل بنیانگذار است پس از مرگ پدر، مباشر و عهده‌دار سمت پدر می‌شود. این نسل نیز موجبات بقا و ماندگاری رژیم را از پدر می‌شود و فرا می‌گیرد. اما از آنجا که می‌گویند "شنیدن کی بود مانند دیدن" در امر موجبات بقای رژیم قصور و کوتاهی می‌ورزد و این قصور به اندازه کوتاهی شنونده چیزی به بیننده آن است. شاخص دیگر این نسل آن است که از آغاز با کشور داری و ولایت عهدی کار خود را آغاز می‌کنند. بنابراین به سبب کشور داری و ناز و نعمت تغییر خوی می‌دهند و از بادیه‌نشینی به شهر نشینی می‌گرایند و از تنگی روزی به فراخی معیشت و ناز و نعمت می‌رسند. در نسل دوم یک تن سالاری حاکم می‌شود و. یاران دیروز رقیبان امروز می‌شوند. بنابراین حاکم یکی یکی آنان را از میان بر می‌دارد. نظیر قتل ابومسلم در دوره عباسیان. بنابراین پس از کسب قدرت جنگ قدرت درون گروهی، در راه تثبیت سلطه فردی آغاز می‌شود و از اشتراک و فرمانروایی به خود