

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۷۵-۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۴/۲۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

نظریه استیلا در اندیشه سیاسی ابو یعلی بن فراء^۱

مهدی فدایی مهربانی*

چکیده

ابن فراء حنبلی از فقهای بزرگ اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری است که نقش مهمی در گسترش مکتب فقهی حنبلی داشته است. آنچه از او به جای مانده او را یک متشرع سنی مذهب متعصب نشان می‌دهد. ابن فراء در الاحکام السلطانیة که کتابی فقهی- سیاسی به شمار می‌رود، می‌کوشد تا به توجیه فقهی نظریه استیلاء در سیاست بپردازد و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کند. به راستی او را می‌توان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان نظریه تغلب و استیلا در میان اهل سنت دانست. با این حال هیچ نگاشته‌ای از وی به فارسی ترجمه نشده و کار مستقلی نیز در مورد او وجود ندارد. مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی وجوه مختلف تفکرات ابن فراء، تصویری اجمالی از اندیشه سیاسی وی ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی: فقه سیاسی، ابن فراء، سلطان، امیر، امارت استکفاء، امارت استیلاء، ولایت.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری مهدی فدایی مهربانی در دانشگاه تهران است.

مقدمه

اندیشه سیاسی در اسلام اهل سنت دارای مختصات و ویژگی‌های خاصی است. شاید بتوان گفت بحث اساسی در هر نظام اندیشگانی سیاسی در این است که آیا معرفت بر سیاست مقدم است، یا سیاست بر معرفت. نظام‌های معرفتی‌ای که تلاش می‌کنند طرحی برای سیاست دراندازند، بیش‌تر به سمت تحقق آرمان‌ها و ایجاد مدینه فاضله گرایش دارند. در قالب این نظام‌های معرفتی، الگو و طرحی اخلاقی برای نظام سیاسی در نظر گرفته می‌شود که نظام سیاسی می‌باید خود را به آن برساند. نمونه کلاسیک این گونه نظام معرفتی را می‌توان در اندیشه افلاطون دید. برعکس، نظام‌های معرفتی‌ای که نسبت به نظام سیاسی وجه ثانوی می‌یابند، غالباً سعی دارند توجه‌کننده قدرت باشند و از توجه به معیارهای اخلاقی دور می‌شوند. در این گونه نظریات، اندیشه سیاسی تبدیل به ابزاری می‌شود که دنباله‌روی قدرت است.

از سوی دیگر نظام‌های معرفتی طرح‌انداز، که همواره نسبت به نظام سیاسی تقدم دارند، تلاش می‌کنند نقشی پیش‌رو ایفا کنند و به همین جهت بیش از این که ابزاری برای توجیه قدرت باشند، ابزاری در جهت نقد قدرت هستند. خصیصه اصلی این‌گونه از اندیشه‌ها نقادی قدرت و وضع موجود است، زیرا همواره الگویی آرمانی در نظر دارند.

در طول تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، می‌توان دو گرایش فوق را در اندیشه سیاسی تشیع (که نظام معرفتی را مقدم بر نظام سیاسی می‌داند)، و اندیشه سیاسی اهل سنت (قائل به وجه ثانوی نظام معرفتی) مشاهده نمود. غالب اندیشه‌های سیاسی اهل سنت، خاصه در دوره میانه، قدرت را در کانون مباحث خود قرار می‌دهند، و این در حالی است که نظام‌های معرفتی شیعه، با در نظر داشتن نظام سیاسی آرمانی - که همان حکومت آخرالزمانی امام غایب است - به منتقد اصلی قدرت تبدیل می‌شوند.

ابن فراء حنبلی، به مثابه یک فقیه اهل سنت، به گونه‌ای نظام معرفتی خود را سامان می‌دهد که، قدرت در کانون آن قرار داشته باشد. چنان‌که در این مقاله خواهد آمد، ابن فراء هرگز در صدد در انداختن طرحی زیبا برای نظام سیاسی نیست، بلکه هر جا وارد بخش نظری می‌گردد، بیش‌تر موضوع را از زاویه توجیه بحث خود دنبال می‌کند؛ به همین جهت همواره سعی دارد با ارجاع به نص، بر اساس نظامی قیاسی، نظریات خود را موجه سازد.

زندگی و سرگذشت

ابو یعلی محمد بن الحسین بن محمد بن خلف بن احمد، معروف به ابن فراء (۳۸۰-۴۵۸ ق/ ۹۹۰-۱۰۶۶ م)، فقیه، قاضی و مفتی بزرگ بغداد در زمان خلافت قادر (۳۸۱-۴۲۲ ق) و خلافت قائم (۴۲۲-۴۶۷ ق) بود و مذهب حنبلی داشت. پدرش ابو عبدالله از بزرگان و فقیهان حنفی مذهب بود.

نظریه استیلا در اندیشه سیاسی ابو یعلی بن فراء / ۷۷

ابن ابو یعلی در طبقات الحنابله می‌آورد: در زمان خلافت الطائع لله (۳۶۳-۳۸۱ ق) ابو عبدالله از شهود قانونی بوده است (ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲: ۱۹۴).

ابن فراء از سال ۳۸۵ ق به فراگرفتن حدیث مشغول شد و ۱۰ ساله بود که پدرش درگذشت و تربیت او را مردی به نام حربی که وصی پدر بود بر عهده گرفت. پس از آن نزد ابن مفرح مقری عباراتی از مختصر خرقی را خواند و از این راه علاقه‌ای به فقه پیدا نمود. سپس برای تکمیل معلومات به مجلس درس ابن حامد رفت. بدین ترتیب در حلقه شاگردان ابو عبدالله حامد (ف ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م) که از بزرگان حنبلی بود در آمد و مدتی بعد از شاگردان ممتاز او شد. چنان‌که در ۴۰۳ ق که ابن حامد عزم حج نمود، ابو یعلی را به عنوان جانشین خود به شاگردانش معرفی کرد (همان) وی پس از مرگ استادش ابن حامد به تألیف و تدریس روی آورد. در ۴۱۴ ق به زیارت حج رفت و پس از مراجعت، همچنان به تصنیف و تدریس پرداخت؛ چنان‌که تا بازپسین سال‌های زندگی در جامع منصور در جایگاه عبدالله بن احمد بن حنبل املاء حدیث می‌کرد. عاملان نشر و املاء تعالیم وی در میان جمع، سه تن بودند: ابو محمد ابن جابر، ابو منصور ابن انباری و ابو علی بردانی (دهخدا، ابو یعلی).

در ۴۲۱ یا ۴۲۲ ق قاضی شریف ابو علی ابن موسی هاشمی (ف ۴۲۸ ق) پیشنهاد کرد تا منصب «شهادت» را نزد قاضی القضاة ابو عبدالله ابن ماکولا (ف ۴۴۷ ق) بپذیرد، ولی ابو یعلی از قبول آن سر باز زد، تا این‌که بعد از مرگ قاضی ابو علی، به وساطت ابو منصور ابن یوسف و ابو علی ابن جراده که با او دوستی و اشتراک عقیده داشتند، بر خلاف میل خود این سمت را پذیرفت (ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲: ۱۹۶).

در ۴۳۲ یا بنا به روایتی در ۴۳۳ ق، در زمان خلافت قائم، به همراه جمعی از اهل علم از جمله زاهد مشهور ابوالحسن قزوینی (ف ۴۴۲ ق) در قصر خلیفه که در آنجا کتاب قادییه با تشریفات خاصی خوانده می‌شد، حضور داشت. در این جلسه نظر مخالفان درباره کتاب *ابطال التأویلات* مورد بحث بوده است. جریان این مجلس مباحثه را یکی از یاران ابو یعلی که در جلسه حاضر بوده، نقل کرده است (همان: ۱۹۴).

در ۴۷۷ ق بعد از مرگ قاضی القضاة ابن ماکولا که خلیفه در پی آن بود تا کسی را به قضای حریم (قصر و اطراف آن) بگمارد، ابن مسلمه به وسیله ابومنصور ابن یوسف، این وظیفه را به ابو یعلی پیشنهاد کرد. وی ابتدا از قبول آن امتناع می‌کرد، ولی بر اثر اصرار فراوان با شرایطی از جمله شرکت نکردن در استقبال اشخاص و عدم حضور در قصر خلیفه آن را پذیرفت. بعدها قضای حران و حلوان نیز به او واگذار شد (همان: ۱۹۸). ابو یعلی چنان‌که در جای جای المعتمد

آشکار است، از افکار حنبلی در برابر سایر مذاهب و مکاتب زمان خود مانند معتزله، اشاعره، کرامیه، امامیه، باطنیه و سالمیه دفاع کرده و به ردّ مواضع آنان پرداخته است (دهخدا، ابو یعلی). وی با این که به کار سیاسی اشتغال نداشت، کتابی در این زمینه تألیف کرد. ابو یعلی کتابی با نام *فرستادگان ملوک و کسی که صلاحیت سفارت دارد* نگاشت که در زمینه روابط میان دول و امور دیپلماسی بوده و در آن به شرایط و اوصاف هیئت‌های رسمی و نمایندگان سیاسی و نیز آداب و رسومی که برای سفیران و همراهان آنان لازم و ضروری است می‌پردازد (عبدالرزاق، ۱۳۸۰: ۶). متأسفانه متن کتاب فوق در دست نیست.

همچنین وی کتاب دیگری به نام *تبرئه معاویه* نگاشت که در آن از سیاست‌های معاویه بن ابی سفیان و موضع‌گیری وی در مقابل مخالفانش دفاع می‌کند. البته تألیف و انتشار این کتاب دلیل بر آزادی فکری و سیاسی است که محافل علمی در سایه حکومت شیعی مذهب آل بویه بدان دست یافته بودند (همان). اما از سوی دیگر این نکته را نیز نشان می‌دهد که در نظر ابن فراء آرمان نقشی ندارد و هر آنچه هست زور و غلبه است.

انگیزه ابو یعلی حنبلی از تألیف کتاب *الاحکام السلطانیه*، طرح مباحث نظری است؛ چرا که وی به علم فقه و کلام اشتغال داشته و لذا در مقدمه کتابش می‌نویسد:

من بحث امامت و خلافت را در خلال کتاب المعتمد آورده بودم و در آن کتاب مذاهب متکلمین و ادله هر یک از آنان و پاسخ‌های مربوط به آن را آوردم. ولی تصمیم گرفتم کتاب جداگانه‌ای در مسأله امامت بنگارم و آنچه در کتاب المعتمد در باب اختلافات و ادله خلافت آورده بودم، در این کتاب حذف می‌کنم و در عوض، فصول دیگری در باب آنچه که بر خلیفه در زمینه‌های مختلف جائز است بیان می‌کنم (همان).

ابو یعلی همچنین کتابی با نام *الصفات* نوشت که مشتمل بر انواع مطالب شگفت‌انگیز بود و باب‌های آن نوعی ترتیب یافته بود که دلالت بر تجسیم محض می‌کرد و از این رو مورد حمله و اعتراض گروهی از اشاعره قرار گرفت. ابن تمیمی حنبلی در این باره گفته بود که ابو یعلی حنبلی‌ها را چنان آلوده ساخت که آب آن را پاک نمی‌کند (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۲: ۵۲). با این همه ابو یعلی مقام ویژه‌ای نزد قادر و قائم عباسی و پیروان احمد حنبل داشت و فقیهان مذاهب مختلف در مجلس او حاضر می‌شدند و از سخنانش بهره می‌جستند (دهخدا، ابو یعلی).

ابو یعلی از بسیاری علمای زمان خود مانند ابوالحسین سکری، ابوالقاسم بن حبابه، ابوالقاسم عیسی بن علی وزیر، علی بن عمر حربی و عبدالله بن احمد بن مالک حدیث شنید. او از علمای مکه، دمشق و حلب نیز حدیث شنیده و استفاده علمی کرده بود. جمعی علما همچون خطیب بغدادی، ابو الغنایم ابن نرسی، اسحاق بن عبد الوهاب ابن منده، ابو الفاء بن عقیل، ابو علی اهوازی و نیز فرزندش ابو الحسین محمد بن ابی یعلی از او حدیث شنیده‌اند (همان).

در مراسم خاک‌سپاری او جمع کثیری از طبقات مختلف از جمله بزرگان علم و علما همچون قاضی ابو عبدالله دامغانی، ابو منصور ابن یوسف و ابو عبدالله ابن جریده شرکت داشتند. جنازه وی در باب حرب بغداد در مقبره احمد بن حنبل به خاک سپرده شد (ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲: ۲۱۶). خاندان وی نیز همگی اهل علم بودند؛ برادرش ابو حازم محدث بود، از سه فرزندش نیز ابو القاسم در ۴۶۹ ق/ ۱۰۷۷ م به جوانی در جریان فتنه ابن قشیری- که از طرفداران اشاعره بود- به قتل رسید؛ دومی که مشهورترین آنان بود، ابو الحسین صاحب کتاب طبقات الحنابله و سومی، ابو حازم، فقیه و مفتی بود (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۲: ۹۵).

به رغم این که اندیشه‌های ابن فراء پیرامون سیاست، وجهی درون‌سیستمی نسبت به دستگاه فقاقت دارد، با این حال در بررسی زمانه ابن فراء می‌توانیم زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری چنین اندیشه‌ای را دریابیم. چنان که می‌دانیم ابن فراء در دوره‌ای می‌زیست که آل بویه قدرت بسیاری یافته بودند. با تصرف بغداد در سال ۳۳۴ ق، به دست آل بویه (۳۳۴-۴۴۷ ق)، دستگاه خلافت عباسی (۱۳۲-۶۵۶ ق)، موقعیت سیاسی متزلزلی داشت. با این حال بعد از مرگ بهاء‌الدوله (۳۷۱-۴۰۳ ق)، و آغاز درگیری‌های خاندانی قدرت آل بویه تا حدودی کاهش یافت. اتفاقاً در دوره‌ای که ابن فراء می‌زیست، یعنی در دوره خلافت القادر و القائم بالله، قدرت مرکزی بغداد سامان بیش‌تری یافت. اگر از خطر دولت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ق) و شورش ارسلان بساسیری از فرماندهان ترک و شیعی آل بویه نیز بگذریم، معاصر با اواخر آل بویه، در شرق جهان اسلام، شاهد ظهور قدرت دیگری به نام سلجوقیان (۴۳۱-۵۹۰ ق) هستیم که البته برخلاف آل بویه سنی مذهب بودند. با این حال ابن فراء شوکت خلافت را در گرو ضعف سلطان نمی‌دانست، چه او بر آن بود که قدرت سلاطین، باعث اتحاد قلمرو خلافت است. به همین جهت است که ابن فراء حنبلی در الاحکام السلطانیه تصویری قدرتمند از سلطان ارائه می‌دهد. خلیفه زمانی قدرت خواهد داشت که سلطانی قدرتمند داشته باشد.

دوره‌ای که ابن فراء در آن می‌زیست با خلع و نصبی قدرت‌طلبانه از جانب سلطان بهاء‌الدوله بویهی (منسوب به آل بویه) آغاز می‌شود. سلطان، خلیفه الطایع (۳۶۳-۳۸۱ ق) را از خلافت خلع و به جای او خلیفه القادر را منصوب کرد (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۹: ۷۹). نحوه روی کار آمدن قادر، حاکی از ضعف دستگاه خلافت در برابر قدرت سلطان بود. بدیهی است که این امر نقش به‌سزایی در جهت‌دهی به اندیشه‌های ابن فراء داشته است. در واقع تا زمان مرگ بهاء‌الدوله در ۴۰۳ ق، (همان: ۲۴۱) دستگاه خلافت در سایه اقتدار سلطان بویهی بود. اما با آغاز درگیری‌های خاندانی آل بویه- مشخصاً از ۴۰۳ ق به بعد (همان: ۲۹۳-۳۱۸) - فرصتی برای تجدید حیات سیاسی خلافت فراهم شد. گسترده‌گی قلمرو خلافت اسلامی، تکثر مذهبی و تنوع قومی، محیط این دوران را بیش از آنکه برای قدرت‌گیری دستگاه خلافت مناسب سازد، جهت ظهور سلاطین آماده و البته حفظ

صوری دستگاه خلافت را لازم می‌نمود. چه خلافت تنها در سایه سلطان ذی شوکت و اقتدار پایدار می‌ماند. بنابراین ابن فراء به این نکته به خوبی پی برده بود که مهم‌ترین منبع قدرت حتی در دوران ضعف آن (۴۰۳ تا ۴۴۷ ق)، سلطان بود. وقتی نهاد سلطنت ثبات پیدا می‌کرد سایر گروه‌ها و منابع قدرت محدود می‌شدند و با ضعف آن، سایر گروه‌ها مجال قدرت‌نمایی می‌یافتند. با این وجود نهاد سلطنت حتی در اوج قدرت (۴۴۷ تا ۴۶۷ ق) نتوانست سایر منابع از جمله دستگاه خلافت را به‌طور کامل حذف کند (قنبری و رضایی، ۱۳۸۹: ۲). بدیهی است که این نوعی توازن قدرت را ایجاد می‌نمود و به بقای قدرت متمرکز در بغداد کمک می‌کرد؛ یعنی همان چیزی که مورد نظر ابن فراء بود.

بنابراین سلطان که از سوی خلیفه منصوب می‌گردد، باید در جهت اقتدار قدرت مرکزی و خلیفه عمل کند. البته سلطان اگر به زور شمشیر نیز به قدرت رسیده باشد از مشروعیت برخوردار است و خلیفه باید او را به رسمیت بشناسد؛ زیرا او با قدرت خود نشان داده است که همان فردی است که می‌تواند امنیت را بر منطقه تحت نفوذ خود حاکم کند. در ترجمه تاریخ یمینی آمده است خلیفه برای تأیید سلطان به او خلعت، لوا و القاب می‌داد «امیرالمؤمنین القادر بالله خلعتی نفیس و تشریفی گران‌مایه به سلطان فرستاد که در هیچ عهد کس را از ملوک و سلاطین به مثل آن کرامت از سرای امامت مشرف نگردانیده بودند و او را یمین‌الدوله و امین‌المله لقب دادند» (جرفاذقانی، ۱۳۸۲: ۱۸۲).

خلافت القادر و القائم هشتاد و شش سال طول کشید؛ در این مدت با شش سلطان بویهی حاکم بر عراق روبرو هستیم: ۱. بهاء‌الدوله ۲. سلطان‌الدوله (۴۰۳-۴۱۲ ق) ۳. مشرف‌الدوله (۴۱۲-۴۱۶ ق)، ۴. جلال‌الدوله (۴۱۶-۴۳۵ ق)، ۵. ابوکالیجار (۴۳۵-۴۴۰ ق)، ۶. ملک‌الرحیم (۴۴۰-۴۴۷ ق). می‌توان تصور نمود که مطلوب ابن فراء قدرت و شوکت تمامی این سلاطین بوده است. او اندیشه‌ها و آثار خود را در جهت صورت‌بندی نظامی نظری برای توجیه قدرت عملی سلاطین به کار گرفت و در این میان کتاب مهم وی، *الاحکام السلطانیة* از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

آثار قاضی ابو یعلی

آثاری که به ابن فراء نسبت داده‌اند به ۴۰ عدد می‌رسد، که البته اکثر آنها از میان رفته است. با این حال، لغت‌نامه دهخدا به نقل از ابن ابو یعلی، فهرست خوبی از آثار چاپی و خطی به جای مانده از وی در کتابخانه‌های جهان را آورده است:

الف) آثار چاپی

۱. *الاحکام السلطانیة*؛ لغت‌نامه این کتاب را در زمره کتب حقوق عمومی آورده است که چندان بی‌راه نیست، با این حال باید گفت این کتاب حقوق عمومی را در قالب

سیاست نشان می‌دهد و در واقع نوعی آداب مملکت‌داری است. در باب شباهت‌های این کتاب با *الاحکام السلطانیه* ماوردی نیز در ادامه سخن خواهیم گفت. کتاب ابو یعلی در ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م به کوشش محمد حامد فقی در قاهره و در ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م در بیروت به چاپ رسیده است. ۲. *العهده فی اصول الفقه*؛ که در ۱۹۸۰ م از سوی احمد مبارکی در سه جلد در بیروت منتشر شد. ۳. *المعتمد فی اصول الدین*؛ این کتاب را معروف‌ترین کتاب ابو یعلی دانسته‌اند که گویا پیش از ۴۲۸ ق / ۱۰۳۷ م به تألیف آن پرداخته و آن ملخص کتاب حجیمی است از همین مؤلف با همین عنوان. باب اول آن مشتمل بر چند فصل درباره نظریه معرفت است که بر روش کتاب‌های علم کلام نوشته شده، قسمتی نیز مشتمل بر ردیه‌هایی است که درباره دیگر مذاهب و مکاتب نوشته شده و در همین مقاله نام آنها آمده است. این کتاب به کوشش ودیع زیدان حداد در ۱۹۷۴ م در بیروت به چاپ رسید. گفتنی است که این اثر از منابع نخستین حنبلی در عقاید است که به شیوه متکلمان تألیف شده و از این حیث اهمیت بسیار دارد.

(ب) آثار خطی

۱. *الامالی* ۲. *الایمان* ۳. *الفوائد الصحاح العوالی و الافراد و الحکایات* ۴. کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر که نسخه‌ای از آنها در کتابخانه ظاهریه موجود است. ۵. *التعلیقہ الکبری فی مسائل الخلاف علی مذهب احمد بن حنبل*، که نسخه‌ای از جزء چهارم آن در کتابخانه فیض الله افندی ترکیه نگهداری می‌شود. ۶. *تفضیل الفقر علی الغنی*؛ رساله‌ای است در شانزده برگ که ضمن مجموعه شماره ۹۵۵ در ظاهره ضبط شده است. ۷. *التوکل*؛ رساله‌ای است در هشت برگ که در ظاهره موجود است. ۸. *الروایتین و الوجیهین*؛ در فقه حنبلی، نسخه متعلق به کتابخانه احمد ثالث است. ۹. شرح مختصر *الخرقی*؛ این اثر شرحی است بر کتاب مختصر ابو القاسم عمر بن حسین خرقی (ف ۳۳۴ ق) در فقه حنبلی. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ازهریه و نسخه‌ای دیگر نیز در ظاهره موجود است. ۱۰. *الکفایه در فقه*، که نسخه قسمت چهارم آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود. ۱۱. *المفردات*، که نسخه‌ای از آن در ظاهره است (دهخدا، ابو یعلی)^(۱).

با این حال در میان آثار قاضی ابو یعلی آنچه که برای ما از اهمیت برخوردار است کتاب *الاحکام السلطانیه* است؛ زیرا در این کتاب ابن فراء با رویکردی نظری به مباحث فقه سیاسی می‌پردازد.

(ج) الاحکام السلطانیه

رویارویی مسلمانان با مقتضیات زمان و طرح مباحث جدید در زمانه‌ای که پیامبر (ص) و صحابی بزرگ صدر اسلام از دنیا رفته‌اند، آنان را بیش از پیش به مباحث نظری نیازمند می‌نمود.

بر همین اساس به تدریج در میان مسلمانان شاهد شکل‌گیری جریان‌های مختلفی در حوزه فقه و اندیشه هستیم که سعی دارند به مقتضیات زمانه پاسخ گویند. بالطبع سیاست که از مهم‌ترین حوزه‌های زندگی بشری است اهمیت بسیار داشت. در همین دوره ظهور کتاب‌های مختلف سیاست‌نامه، فقه سیاسی و اندیشه سیاسی از سوی مسلمانان، با عنوان الخراج، الحسبه و الاحکام السلطانیه، در واقع پاسخ به نیازهای فقهی حکومت با مقتضیات سیاسی زمان و مکان بود (صدرا، ۱۳۸۱: ۹۵).

کتاب *الاحکام السلطانیه* که در واقع مهم‌ترین کتاب ابن فراء در حوزه سیاست به شمار می‌رود، کتابی است که نام آن ما را بیش‌تر به یاد ابوالحسن ماوردی، فقیه و اندیشمند سیاسی معروف می‌اندازد. با این حال باید دانست ابن فراء نیز کتابی دقیقاً با همین نام نگاشته است. شگفت این که ماوردی و ابن فراء هر دو در یک روزگار و در یک شهر می‌زیسته‌اند و چنان‌که محمد حامد الفقی در مقدمه کتاب ابو یعلی اظهار می‌دارد: «نمی‌دانیم کدام یک از آنها نخست کتاب خود را تألیف کرده و کدام به تقلید از دیگری پرداخته و گام بر جای گام‌های او نهاده است. اما همین اندازه می‌دانیم که بسیار دور می‌نماید، با همه همانندی‌های موجود میان دو کتاب هر یک از آن دو تن بی‌آن‌که با دیگری ارتباطی داشته باشند جداگانه به تألیف کتاب دست یازیده باشند» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۱۴).

محمد قادر ابوفارس در رساله دکترای خود با عنوان «القاضی ابو یعلی و کتابه *الاحکام السلطانیه*» به مقایسه این دو کتاب پرداخته و مواردی را در این باب متذکر شده است. از جمله:

۱. هر دو کتاب علاوه بر داشتن نامی مشابه، ساختاری همانند و کاملاً منطبق بر یکدیگر دارند و چینش فصول و بندها و گاه حتی جمله‌ها در هر دو کتاب بسیار همانند و در مواردی عیناً یکی است.

۲. افزون بر این، برخی از فصل‌ها از آغاز تا انجام با یکدیگر همانندی و عیناً مطابقت دارند و کم‌تر فصلی را می‌توان یافت که دو کتاب در آن با یکدیگر تشابه نداشته باشند؛ تا جایی که این تخیل در ذهن برانگیخته می‌شود که گویا با دو نسخه از یک کتاب سروکار دارد.

۳. در هر دو کتاب منابعی که مؤلفان به آنها ارجاع داده‌اند همانندی فراوانی دارند و در هر دو تقریباً از منابعی واحد استفاده کرده‌اند. برای نمونه هر دو اثر از کتاب *الاموال* ابو عبید قاسم بن سلام بهره برده‌اند و هر دو نیز از واقدی، قدامه بن جعفر و یحیی بن آدم قرشی نقل کرده‌اند.

۴. در برخی موارد دقیقاً از جاهایی همانند از منابع نقل شده و گاه عبارت‌هایی که در هر دو اثر از این منابع نقل شده، عیناً یکی است.

۵. با این وجود تفاوت‌هایی نیز در دو اثر به چشم می‌خورد:

۱-۵. ابوالحسن ماوردی در کتاب خود روش فقه مقایسه‌ای را پیش گرفته و همراه با ذکر دیدگاه‌های مذاهب مختلف، در مسائلی که به آنها می‌پردازد نظریه فقه شافعی را نیز مطرح می‌کند و غالباً همان نظر را بر می‌گزیند و به دفاع از آن یا استدلال به سود آن دست می‌بازد. در حالی که ابن فراء در کتاب خود تنها مذهب احمد بن حنبل را مطرح می‌کند و البته در مواردی آنچه را در برابر این دیدگاه و پس از عبارت «گفته شده است» می‌آورد، تقریباً متن نظر ماوردی است.

۲-۵. ویژگی دیگر کتاب ماوردی آن است که او به فراوانی به آیات قرآن کریم، احادیث نبوی، اخبار روایت شده از صحابه و تابعان یا حتی کسانی از خلیفگان و فرمانروایان استناد می‌کند یا آنها را به مناسبتی گواه می‌آورد و در بسیاری موارد هم بیت یا ابیاتی از اشعری می‌آورد، در حالی که ابن فراء در کتاب خویش کم‌تر به آیات و احادیث و اقوال و آثار پرداخته و شعر هم اساساً نیاورده است.

۳-۵. ماوردی بیش از همه مذاهب با مذهب حنفی و آرای امام ابوحنیفه ستیز می‌کند و از سویی در مناسبت‌هایی که می‌بیند یا حتی به صورت هدفمند ایجاد می‌کند، به بیان مناقب امام علی (ع) یا ذکر نکاتی از تاریخ که به مناقب آن امام اشاره دارد می‌پردازد. در حالی که در اثر ابن فراء چنین چیزی مشاهده نمی‌شود (همان).

اما نکته مهم آن است که به هر حال ماوردی چند سالی بر ابن فراء تقدم زمانی دارد و امکان دارد ابن فراء که سنی متعصبی است، کتابی دقیقاً با همان نام کتاب ماوردی نگاشته باشد که هم مناقب علی (ع) و هم انتقادات ماوردی بر احمد بن حنبل را به نوعی محو کند^(۳). چنان‌که در آرای ابن فراء در کتاب نیز مشاهده می‌کنیم، بر مبنای قاعده فقهی «ضرورت» و یا حتی با نگرشی بسیار آسان‌گیرتر، در صورت برخورداری سلطان از قدرت، بسیاری از منهیات را مجاز اعلام می‌کند^(۴). زیرا کاملاً پیداست که ساختار و ادبیات هر دو کتاب به هم شبیه است و نمی‌توان این را انکار نمود که به هر حال یکی مقتبس از دیگری است.

مؤلف طبقات الحنابله که خود فرزند ابن فراء است یادآور شده که نخستین اثر ابن فراء در سال ۴۰۳ ق انجام یافته و در این زمان ماوردی دوران اوج شکوفایی علمی خویش را می‌گذرانده است^(۴).

الگوی نظری و روش‌شناختی مباحث فقهی

در مورد آراء ابو یعلی پیرامون سیاست چندان نمی‌توان از یک چارچوب تئوریک قطعی سخن گفت، زیرا آنچه وی بیان داشته بیش‌تر در قالب فقه سیاسی می‌گنجد تا فلسفه سیاسی؛ بنابراین ارائه یک چارچوب نظری نمی‌تواند به طور کامل بیان‌کننده آراء وی باشد. ویژگی دستگاه‌های فقهی اهل سنت آن است که هرگونه اندیشیدن، غایتی در نص یا سنت دارد و در واقع اندیشیدن معادل موجه‌سازی^۱ است. بنابراین، این نص است که به مباحث جهت می‌دهد و نه چارچوب تئوریک به مثابه امری که از بیرون به عنوان محمول، بر موضوع بار می‌شود.

با این حال، در چنین دستگاه‌های فقهی که با محوریت نص دینی عمل می‌کنند، ادامه حیات عقل در فقه یک راه دارد و آن قابلیت تفسیرپذیری نص است. بر مبنای تفسیر است که روزه‌ای به عالم اندیشه باز می‌شود. بر همین اساس نظریات جدید در فقه و به طور خاص فقه سیاسی، در واقع نه یک ابتکار و نوآوری، بلکه تفسیری دیگر از نص به شمار می‌رود. در نتیجه در چنین متونی همواره شاهد آنیم که فقها با ارجاعات فراوان به نص دینی و یا حداقل سنت نبوی، ناچارند به هر شکل ممکن اندیشه‌های خود را موجه سازند. به بیان دیگر هر نوع تفسیر از نص، به مثابه یک مابه‌ازای خارجی در بیرون از آن است که لزوماً می‌باید دارای ارجاعی در متن باشد، در غیر این صورت معادل تشریح و فاقد اعتبار خواهد بود.

بنابراین به لحاظ روش‌شناختی، در تفکرات فقهی اهل سنت «قیاس» نقش محوری در موجه‌سازی مباحث مطرح شده دارد^(۵). در فقه تمثیل و قیاس ارتباطی مستحکم دارند و فقها تمثیل منطقی را قیاس می‌نامند؛ فقهای شیعه به این قیاس قائل نیستند و حجیت آن را مردود می‌شمارند ولی بسیاری از فقهای اهل سنت این قیاس را حجت می‌دانند (ر.ک: دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۳۵).

آنچه که فقهای سیاسی معمولاً در اینجا از آن بهره می‌برند، مقوله تمثیل و تحلیل استعاری^۲ است. در واقع تمثیل و استعاره ابزاری هستند که فقیه بر مبنای آن، به روشی قیاسی، پلی میان نص و تفقهات خود برقرار می‌کند. چنین عملی برای فقیه مستلزم به‌کارگیری یک نظام قدرتمند موجه‌سازی است که بتواند همواره مباحث مختلف را به اجزایی از نص ارجاع دهد. زیرا در غیر این صورت روایی مباحث مطروحه محل تردید خواهد بود.

با این حال، در میان مکاتب فقهی نیز برخی به منابعی فراتر از نص تکیه دارند و همچنین از اجتهاد شخصی، همانند نص، برای موجه‌سازی استفاده می‌کنند. اما این فراء در چنین

قالبی نمی‌گنجد؛ ابن فرّاء از شاگردان مکتب حنبلی است و آن‌گونه که می‌دانیم مکتب حنبلی در میان مکاتب فقهی اهل سنت یکی از بدبین‌ترین مکاتب نسبت به اجتهاد و رأی مجتهد است؛ تا آنجا که سلفی‌گرایانی چون ابن تیمیه از شاگردان همین مکتب به شمار می‌روند. از نظر اینان هر حکمی که قرابت زمانی بیش‌تری نسبت به صدر اسلام و به‌خصوص زمانهٔ پیامبر (ص) داشته باشد از اعتبار بیش‌تری برخوردار است. بنابراین هر یافته‌ای از صحابهٔ پیامبر در هر مورد، بر رأی علمای متأخرتر مرجح است. بر همین مبنا حنبلیان معتقدند اهمیت و اعتبار خلفای راشدین بر اساس نوبت خلیفه بودن ایشان است. دوری احمد بن حنبل از اجتهاد تا بدان اندازه بود که ابن خلدون نیز در باب آن لب به سخن گشوده است (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۷۶؛ و نیز ر.ک: گرجی، ۱۳۸۵: ۹۲)^(۶).

الگوی تمثیلی ابن فرّاء

به‌کارگیری روش تمثیل و استعاره‌سازی از قدیم‌ترین دوران تفکر بشری سابقه دارد. اگر از فلاسفهٔ پیشاسقراطی که در مباحث آنان شاهد حضور گستردهٔ تمثیل‌های اسطوره‌ای هستیم گذر کنیم، افلاطون یکی از قوی‌ترین نظام‌های تمثیلی را در فلسفهٔ خود ارائه داده است. وی در تمثیل اندام‌واره خود، جامعه را به بدنی تشبیه می‌کند که در آن هر یک از اجزای اجتماع، معادل عضوی از بدن‌اند. افلاطون از این تمثیل نتیجه می‌گیرد که چون در بدن، سر به دیگر بخش‌ها فرمان می‌راند، در اجتماع نیز شاه که مظهر عقلانیت، و در واقع یک فیلسوف‌شاه تمام‌عیار است، می‌باید به دیگر اجزای اجتماع حکم براند.

فلاسفه و اندیشمندان اسلامی از این نوع نظام تمثیلی تأثیر بسیار پذیرفتند. به عنوان مثال بو علی سینا در فلسفه سیاسی خود، حاکم را به طبیبی تشبیه می‌کند که درمان درد مردم در دست اوست؛ زیرا اوست که دانای کل است و بر علوم احاطه دارد. با این حال در چنین نظامی اجبار جایی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که مراجعهٔ بیمار به طبیب از روی اختیار است و نه اجبار، مراجعهٔ مردم به دانایی که می‌باید بر مسند قدرت باشد نیز باید از روی اختیار مردم باشد. بنابراین در نظام استعاری ابن سینا هرکجا که سخن از طبیب به میان می‌آید، استعاره از حاکم داناست.

در میان فقها نیز تمثیل‌های فراوانی جهت بسط مباحث ارائه شده است. اما تفاوتی که میان تمثیل‌های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی وجود دارد در این است که در فلسفه سیاسی تمثیل‌ها از نوع عقلی و خیالی است؛ همچون تمثیل طبیب ابن سینا. اما در موارد فقهی، تمثیل‌ها لزوماً می‌باید ارجاعی در درون نص بیابند و تمثیل‌های عقلی و خیالی، به مثابه عاملی در نظر گرفته می‌شوند که در بیرون از نص قرار دارد. به بیان دیگر می‌توان تمثیل‌های فلسفی را تمثیل‌های آزاد و تمثیل‌های فقهی را تمثیل‌های مقید نامید.

علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در بحث مهم ادراکات اعتباری، اعتقاد دارد تمثیل‌ها به مثابه علوم اعتباری، می‌باید به علوم حقیقی متصل باشند؛ در غیر این صورت اعتباری نخواهند داشت. هر چند اعتباریات جزء علوم موقت و قراردادی و در واقع نوعی استعاره‌اند، اما این استعاره لزوماً باید به یک حقیقت مسلم و قطعی در عالم خارج ارجاع داشته باشد. مثال علامه تمثیل «شیر» است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۵۱)^(۷). طبق نظر علامه این استعاره باید در مورد فردی به کار رود که شجاع است و نمی‌تواند در مورد یک فرد ترسو استفاده شود. چرا که در این صورت این استعاره اثری ندارد.

بنابراین در میان فلاسفه‌ای همچون علامه طباطبایی، تمثیل‌های عقلی همچون مورد بالا می‌توانند در استدلال فلسفی به کار روند، اما تمثیل‌های فقهی کاملاً وابسته به درون نظام فقهی و نص محور هستند. به عنوان مثال تمثیل‌های فقه سیاسی ما عبارت‌اند از تمثیل عبد و مولی، تمثیل وقف، تمثیل قضاوت، تمثیل نماز جماعت، تمثیل مکاسب، تمثیل امر به معروف و نهی از منکر و ... که همگی در درون دستگاه فقهی معنا می‌یابند.

با آن‌که این فراء با ادبیات فقها به بیان آراء خود می‌پردازد، کتاب *الاحکام السلطانیه* او نوعی سیاست‌نامه به شمار می‌رود؛ و این خود مبنای دیگری می‌تواند باشد که وی را از تمثیل‌های آزاد عقلانی دور نگه دارد. فیلسوفان سیاسی اهل تفکرند، در حالی که سیاست‌نامه‌نویسان در بهترین حالت به تأمل در امر سیاسی می‌پردازند. محور اصلی تحلیل سیاست‌نامه (مثل سیاست‌نامه خواجه نظام الملک طوسی) فرمان‌رواست. سیاست‌نامه‌نویس تمام هم خود را مصروف این امر می‌کند که راه و رسم فرمان‌روایی، یا به بیان دقیق‌تر، بهترین شیوه حفظ قدرت سیاسی را نشان دهد و در این راه تمامی شئون و ساحت‌های دیگر حیات اجتماعی را در خدمت قدرت سیاسی قرار می‌دهد (لکزایی، ۱۳۸۷: ۱).

ابن فراء نیز در مقام فقیهی که به سیاست پرداخته است، از نظامی تمثیلی برای بیان آراء خود بهره می‌گیرد. او در مباحث خود همانند ماوردی با استفاده از تمثیل «احیاء موات و استخراج آب‌ها» به بسط نظریه سیاسی خود می‌پردازد. بنا بر این تمثیل، هر کس زمین مواتی^(۸) را احیاء کند، مالک آن خواهد شد؛ خواه به اذن امام باشد و خواه بدون اذن او. در این تمثیل، حکومت همچون ملکی است که حاکم با تصرف و احیاء آن، مالکیت خود را بر آن اعلام می‌دارد. در نتیجه بدیهی است که حاصل چنین اندیشه سیاسی‌ای نوعی اقتدارگرایی سیاسی خواهد بود. حاکم، نه نماینده مردم، بلکه یک مالک بزرگ است که حکومت را به تملک خود درآورده است. این نظریه در فقه سیاسی اهل سنت به نظریه تغلب مشهور است. اوج سیاست تغلبی آنجاست که امیری خروج نماید و بدون اذن امام و به زور و غلبه، بر منطقه‌ای حکمرانی کند و در عین حال از مشروعیت نیز برخوردار گردد.

ماوردی ابتدا نظر ابوحنیفه را بیان می‌دارد که معتقد است احیاء تنها به اذن امام جایز است؛ زیرا پیامبر فرمود: «لیس الاحد الا ما طابت به نفس امامه؛ برای هیچ کس چیزی نیست، جز آنچه امامش بدان خوشنود باشد». طبرانی نیز این حدیث را این چنین آورده است: «انما للمراء ما طابت به نفس امامه» و هیثمی با نقل مجدد آن، روایت را به همین نقل طبرانی مستند ساخته است (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۳۳).

ولی ماوردی معتقد است در این سخن که پیامبر (ص) فرمود «من احیا ارض مواتا فهی له»^(۹)؛ هرکس زمین مرده‌ای را زنده کند، همان از آن اوست، دلیلی بر این است که حصول مالکیت بر اراضی موات تنها مشروط به احیاء است و نه اذن امام (ماوردی، ۱۳۸۳: ۳۵۴).

به هر حال در تمثیل احیا، چگونگی احیای چیزی که قصد احیای آن را دارند، به عرف وابسته است؛ چرا که پیامبر (ص) از باب ارجاع به عرف شناخته‌شده روزگار خویش در این باره هیچ قید و وصفی را با احیاء همراه نکرده و آن را مطلق آورده است. ماوردی بر همین مبنا معتقد است اگر هدف از احیای موات، احیای آن برای سکونت گزیدن باشد، این احیاء به برپاساختن دیوار و سقف زدن تحقق می‌یابد؛ زیرا این کار حداقل شکل‌گیری ساختمانی است که سکونت در آن برای انسان امکان‌پذیر باشد. بدین ترتیب وی مالکیت را با توجه به احیاء، مشروط به سه شرط می‌کند که بر اساس آن احیاگر در صورتی مالک موات خواهد شد که آن را آباد کند (همان: ۳۵۵). اما ابن فراء برخلاف ماوردی شروطی در نظر نمی‌آورد و می‌گوید: «چگونگی احیاء در صورتی که هدف از احیاء سکونت است، در اختیار گرفتن زمین به وسیله بنای یک چهار دیواری است و ساختن سقف در آن لازم نیست»^(۱۰) (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰۹). وی در پاورقی همان صفحه برای اعتباربخشی به سخن خود، به حدیثی از پیامبر استناد کرده، می‌آورد:

و آن‌گونه که در قول نبی صلی الله علیه و سلم آمده: «من احیی أرضاً مواتاً فهی لهو؛ کسی که زمین مواتی را احیاء کند، آن زمین از آن اوست» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰۹) و در ادامه چنین می‌نویسد: «مشخص است که در اینجا ملک موات تنها با احیاء محقق می‌شود، و نیازی به اذن امام وجود ندارد» (همان: ۲۰۹).

ابن فراء سپس برای متواتر نشان دادن حدیث فوق، به ذکر آن در آثار احمد بن حنبل، نسائی، ابن حبان، بخاری و... می‌پردازد (همان: ۲۰۹). او با طرح این الگوی تمثیلی جدا از طرح مسئله‌ای فقهی، بنیان نظریه سیاسی خود را نیز تبیین می‌کند. در نظر او حاکمیت همچون ملک مایشائی است که حاکم آن مالک آن است و بنابراین فرمان‌نهایی در محدوده چنین ملکی به مالک آن تعلق دارد.

نکته مورد توجه این است که در نظریات فقهی اهل سنت، امیر استکفاء از آنجا که به حکم خلیفه شده، از مشروعیت شرعی هم برخوردار است و لذا می‌تواند در امور شرعی نیز مداخله نماید. اما امیر استیلاء، از آنجا که به زور غلبه و شمشیر به قدرت رسیده و استیلای خود را بر یک منطقه از خلافت اسلامی ثابت کرده است، از مشروعیت دینی برخوردار نیست و خلیفه تنها غلبه و ریاست سیاسی وی بر بخشی از خلافت اسلامی را تأیید می‌کند. بنابراین امیر استیلاء تنها از شأن سیاسی برخوردار است و نه شأن مذهبی.

اما در نظریات ابن فراء، نه تنها حاکمی که با تغلب و استیلاء به قدرت رسیده از مشروعیت شرعی برخوردار است، بلکه می‌تواند مناصب شرعی مهمی چون امارت حج را نیز به افراد مختلف تفویض کند؛ به نظر می‌رسد این نکته یک چرخش پارادایمی مهم در فقه سیاسی اهل سنت به شمار می‌رود (همان: ۲۰). به یک معنا می‌توان شاهد این بود که نظریات سیاسی اهل سنت از محدوده نص فراتر رفته و حوزه عمل را نظر مرجح دانسته‌اند. با این حال از آنجا که ابن فراء مباحث خود را در چارچوب فقه سیاسی بیان می‌دارد و با توجه به این‌که متدولوژی مباحث فقهی متن محور^۱ و ارجاعی^۲ هستند، سؤال اساسی این است که آیا می‌توان مباحث ابن فراء را در چارچوب فقه سیاسی طبقه‌بندی نمود؟ به نظر می‌رسد تنها قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحظورات»^(۱۱) است که دست فقها را در تعلیق احکام فقهی باز می‌گذارد، اما باید توجه داشت که فقها هر جا که بدین قاعده اشاره کرده‌اند، بلافاصله پس از آن به قاعده فقهی «ضرورت تنها به مقدار نیاز» اشاره نموده‌اند (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۱: ۴۶۸). توجیه عقلانی قاعده دوم جلوگیری از انحراف احکام فقهی است. با این حال در مباحث قاضی ابو یعلی پیرامون تشکیل حکومت، تنها قاعده ضرورت باعث رأی او به استیلاء نشده است، بلکه در فقه سیاسی ابن فراء حنبلی گویی استیلاء خود به قاعده بدل می‌گردد.

اندیشه سیاسی ابن فراء بر مبنای تمثیل

ابن فراء بر مبنای تمثیلی که ارائه می‌دهد، تئوری سیاسی خود را بنیان می‌نهد. در نظر او سرزمین همانند ملک موات و بایری است که در صورت احیای آن، می‌توان بر آن حکم راند. ابو یعلی بر همین اساس به نظریه تغلب در اندیشه سیاسی خود می‌رسد. نظریه تغلب با یک پیش‌فرض اساسی آغاز می‌شود و آن این‌که: حکومت اساساً لازم و ضروری است. بنابراین وجود هر نوع حکومتی بهتر از نبود آن است.

1. Text Oriented

2. Referential

قاعده ضرورت حکومت را می‌توان هم در اندیشه سیاسی شیعه و هم در میان اهل سنت مشاهده کرد؛ با این تفاوت که این قاعده در میان اهل سنت به قاعده‌ای تبدیل شد که بالاصاله دارای مشروعیت است و بر همین مبنا سر از نظریه تغلب در آورد. طبق این نظریه هر شخصی، ولو به زور و تغلب توانسته باشد بر دیگر افراد غلبه کند و مسلط شود، حکومت وی مشروعیت دارد و بر دیگران واجب است که از حاکم پیروی کنند.

ابن فراء بر مبنای نظام تمثیلی خود، به توجیه تئوریک نظریه تغلب می‌پردازد. از نظر وی حکومت نیز مانند ملک مواتی است که هر کس بتواند بدان برسد و آن را محصور خود کند، حق مالکیت بر آن خواهد داشت. البته چنین امری در صورتی تحقق می‌پذیرد که در ابتدا پیش‌فرض ضرورت حکومت لحاظ گردیده باشد. در نتیجه از آنجا که تشکیل حکومت یک ضرورت است، و وجود آن ولو به استبداد، مرجح بر نبودن آن است، بنابراین نخستین کسی که موفق به تشکیل دولت گردد، حکومت وی مشروع است.

مشخص است که قاضی ابو یعلی در این شرایط شروطی را برای حاکم و یا حکومت در نظر نگرفته است؛ در نتیجه زور و غلبه شمشیر برای وی کفایت می‌کند. ابن فراء حنبلی یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاست غلبه و تغلب به شمار می‌رود. به همین دلیل است که او با بازنویسی *الاحکام السلطانیه* ماوردی، در جایی که ماوردی چهار اصل را به عنوان ویژگی‌های خلیفه برمی‌شمارد، ابن فراء با ذکر این جمله که «در شرایطی که غلبه با شمشیر است، ویژگی‌های عدل، علم و فضل ساقط می‌شود» (قادری، ۱۳۸۴: ۷۵)، نشان می‌دهد که در نظر او زور شمشیر بیش از صلاحیت و عدالت حاکم اعتبار دارد.

امام مورد نظر ابن فراء همچون امام زیدیان «قائم بالسیف» خوانده می‌شود و بر مبنای استیلا به قدرت می‌رسد، با این تفاوت که هدف امام زیدیه غلبه برای استقرار حق است (همان: ۵۳)، اما امام ابن فراء صرفاً در پی کسب قدرت است. بدین ترتیب ابو یعلی با اشاره به روایتی از عبدوس بن مالک قطان، توصیه می‌کند: «کسی که به زور شمشیر بر مسلمانان غلبه کند و خود را خلیفه و امیر المؤمنین بنامد، بر هیچ کس از مسلمانان که به خدا و روز قیامت ایمان دارند جایز نیست که حتی یک شب بدون این که او را امام خود بدانند سر بر بالش بگذارد. چنین کسی، نیک یا فاجر، امیر مؤمنان است» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰).

مشخص است که آنچه در جوامع اهل سنت بر مبنای چنین تفکری شکل می‌گرفت تنها جامعه‌ای بسته و تهی از هر گونه اظهار نظر بود. تأثیرات نظریه تغلب بر اندیشه دوره میانه چنان بود که غالب سلاطین ذی شوکت در التزام به احکام دینی- خصوصی خود اهتمام نداشتند. و از سوی دیگر قدرت و شوکتشان در تدبیر نظم و مصالح عمومی که در اجرای شریعت نهفته بود،

لازم و اجتناب ناپذیر می‌نمود. راه حلی که برای خروج از این تعارض ارائه شده بود این بود که اندیشمندان مسلمان، حضور استیلایی سلطان فاجر را بنا به ضرورت و عموم نفع آن پذیرفتند و دربارهٔ مصالح و اعمال شخصی او، از آن روی که از باب اضرار نفس و عصیان در برابر تکالیف الهی فردی است، داوری را به روز جزا وانهادند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۲). و بدین ترتیب است که شاهد ظهور تفکرات تقدیرگرایانه در اندیشه سیاسی این دوره هستیم.

آنچه که ابن فراء یا کسانی چون ابن تیمیه بیان می‌داشتند، متأثر از فقه حنبلی بود که بر مبنای آرای احمد بن حنبل، مذهبی با گرایشات سلفی پدید آورده بود. ابن تیمیه نیز که چندان به صلاحیت سلطان اعتنایی نداشت، معتقد بود اجتماع قدرت و صلاحیت شخصی در بین مردم بسیار اندک و کم‌سابقه است و به همین لحاظ، حضرت رسول (ص) و خلفای راشدین همواره ناگزیر بودند که امور حساسی چون امارت سیاسی و نظامی را به افراد فاجر واگذار کنند (ابن تیمیه، ۱۹۶۹: ۱۶). وی با نقل سخنی از خلیفه دوم که می‌گفت «خدایا من از چابکی و زیرکی فاجر، و عجز و ناتوانی افراد موثق به تو شکایت می‌کنم»، به طرح دیدگاه خود دربارهٔ تقدم قدرتمندان ذی‌شوکت بر امانت‌پیشگان و صالحان ضعیف در امارت و ولایت می‌پردازد و می‌نویسد:

هرگاه دو نفر برای تصدی ولایت مورد نظر تعیین شود که یکی امانت‌پیشه‌تر و دیگری قدرتمندتر است، سودمندترین و کم‌ضررت‌ترین آن دو تقدم خواهد داشت؛ بنابراین در امارت جنگ‌ها [و امور سلطانی که مبتنی بر نیروی نظامی بود]، فرد قدرتمند فاجر بر ضعیف عاجز و امین تقدم دارد. از امام احمد [ابن حنبل، رئیس مذهب حنبلی]، سؤال شد که کدام‌یک از دو امیر، یکی قوی فاجر و دیگری ضعیف صالح، رجحان دارند؟ وی در پاسخ گفت: اما فاجر قوی چنان است که قوت و شوکتش به نفع مسلمانان است، و فسق و فجورش به زیان نفس و خود او. ولی صالح ضعیف کسی است که صلاحش به نفع خود او، و ضعفش به زیان مسلمانان است. پس [نفع مسلمانان را بگیرد و] همراه قوی فاجر باشید و در کنار او بجنگید. پیامبر (ص) فرمود: «ان الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر» و در روایت دیگری اضافه شده است: «با قوام لاخلق لهم» (همان: ۱۶-۲۲).

آنچه که ابن تیمیه در این باره آورده است در نگاه نخست منطقی به نظر می‌رسد، اما آیا به راستی هرگونه قوت در سیاست با فجور اخلاقی قرینه است؟ به نظر می‌رسد اندیشهٔ سیاسی اهل سنت در دوره میانه چنین چیزی را یک پیش‌فرض مسلم انگاشته و باب هر گونه نظریه‌پردازی پیرامون «حاکم قوی صالح» را مسدود اعلام نموده است. به همین دلیل ابن تیمیه با ارجاع به سخنی از خلیفه دوم که از عجز و ناتوانی افراد موثق به خدا شکایت می‌کند، همچون او این

سخن را مفروض انگاشته و آن را بنیانی برای طرح مباحث خود پیرامون شرایط حاکم قرار می‌دهد. بنابراین در این دوره با پیش کشیدن قاعدهٔ «لزوم تقدیم الاکفاء؛ ضرورت تقدم شخص باکفایت» در امارت و سیاست، «کفایت سیاسی» معادل فاجر بودن گرفته شد و در نهایت وجود شرایط فردی را برای وی غیرضروری ساخت.

ابن فراء بر مبنای همین قاعده معتقد است در مورد امیر صاحب شوکت و قدرت، نباید به آنچه وی در امور خصوصی خود به حرام مرتکب شده است توجهی کرد و بر همین اساس ادامه می‌دهد: «هرگاه امیری به شراب‌خواری و بدمستی شناخته شد، امارتش ساقط نمی‌شود و جنگ در رکاب او لازم است. زیرا که استعمال مست‌کننده‌ها و ... امور خصوصی و مربوط به نفس او هستند که از وظایف سلطانی جداست» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰).

بنابراین مشخص است که در دستگاه فقهی ابن فراء قواعد فقهی که اصول ثابت به شمار می‌روند، دچار تغییر گشته و در نتیجه نوع خاصی از فقه سیاسی ارائه شده که به عنصر اساسی اندیشه سیاسی اهل سنت تبدیل می‌شود.

اندیشه‌های سیاسی تغلبی در صدد توجیه وضع موجود هستند. مهم‌ترین شاخص مشترک این اندیشه‌ها، توجیه تغلب، استبداد، حکومت زور و منافع خودکامگان است. بنابراین این اندیشمندان همواره معتقدند که «الحق لمن غلب» (لکزایی، ۱۳۸۷: ۴).

یک موضوع مشترک میان فیلسوفان سیاسی و سیاست‌نامه‌نویسان مفهوم «عدالت» است. البته تفسیر و برداشت هر کدام از این دو نحله با دیگری تفاوت دارد. عدالت نزد فیلسوفان سیاسی قدیم ناظر به نظمی است که در مجموعه آفرینش وجود دارد، در حالی که در سیاست‌نامه‌ها عدالت در درون گفتاری قرار می‌گیرد که توجه به تغلب یا سلطه سیاسی دارد و نه به فضیلت و سعادت در جامعه (همان). ابن فراء حنبلی نیز با همین چشم‌انداز به مباحث خود می‌نگرد.

در نتیجهٔ چنین تفکری، امیر خواه عادل و خواه فاجر از مشروعیت برخوردار است و لذا هیچ یک از مردم حقی برای خروج علیه وی ندارند. پیامد منطقی چنین مدعایی که از سیاست نظری به سیاست عملی تسری می‌یافت این بود که اساساً مردم چیزی به نام «حق» ندارند و تمام امورات مربوط به امور نوعیه و عمومی مسلمانان در قالب «تکلیف» تعریف می‌شود.

در این نظر نیز می‌توان ردّ پای آراء احمد بن حنبل و تأثیر آن بر ابن فراء را مشاهده کرد. او معتقد بود:

کسی که به امامی از ائمه مسلمانان که مردم، به هر جهت، اعم از رضایت یا غلبه، به خلافت او اقرار کرده و گرد او فراهم آمده‌اند، عصیان کند، عصای مسلمانان را شکسته. هرگاه چنین کسی در این حالت بمیرد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. جنگ و خروج

علیه سلطان برای احدی از مردم جایز نیست و اگر کسی چنین کند، بدعت‌گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است. اطاعت از کسی که به اجتماع و رضایت مردم و یا به غلبه و زور به خلافت نشسته و امیرالمؤمنین نامیده می‌شود، واجب و لازم است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۵۴).

همان‌گونه که گفتیم چنین نظری به عنصری غالب در اندیشه سیاسی اهل سنت تبدیل شد. و بر این اساس اهل سنت بر مبنای سخنی از عبدالله پسر خلیفه دوم، شعار «نحن مع من غلب؛ ما همواره در کنار شخص غالب هستیم» را سر دادند.

رهبری سیاسی در اندیشه ابن فراء؛ امامت، ولایت و امارت

نظریه سیاسی ابن فراء پیرامون رهبری سیاسی در مقایسه با ماوردی خصلت واقع‌گرایانه‌تری دارد. ماوردی در *الاحکام السلطانیة* خود، ذیل عنوان «شرط شایستگان امامت» هفت شرط را برای امام برمی‌شمارد. نکته جالب توجه این است که ماوردی نخستین شرط را عدالت و دومی را دانش و اجتهاد می‌داند؛ به عبارت دیگر در نظر ماوردی دارا بودن صلاحیت از اهمیت برخوردار است. اما ابن فراء مشروعیت سلطان را در گرو غلبه شمشیر می‌بیند و لذا شروط ماوردی را به ۴ شرط تنزل می‌دهد (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۸-۳۷).

شروط ابن فراء، برخلاف ماوردی، مؤید و مقوم مناسبات درونی منطق قبیله است (ر.ک: الجابری، ۱۳۸۴: ۱۲۳). یعنی همان مواردی که اصالت را نه به دانش و صلاحیت، بلکه به غلبه و شمشیر می‌دهد. بنابراین شرط نخست برای ابن فراء قریشی بودن است و سپس برخوردار بودن از صفات لازم برای قاضی، توانمند بودن به تدبیر جنگ و صلح و سیاست مردم و برپاداشتن حدود و مقررات کیفری در اسلام و سرانجام برتر بودن بر دیگران از نظر علم و دین (ماوردی، ۱۳۸۳: ۲۳).

وجوب امامت در جامعه

ابن فراء فصل امامت کتاب *الاحکام السلطانیة* خود را با این جمله آغاز می‌کند که «نصب امام واجب است» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۱۹). و سپس با نقل حدیثی از پیامبر (ص)، اجتماعی را که در رأس آن امامی دارای اطاعت مردم قرار دارد به دور از فتنه می‌داند و نتیجه می‌گیرد که لازم است امامی در رأس جماعت وجود داشته باشد و وجود آن، خوب یا بد، از فقدان آن بهتر است. ابن فراء همانند بسیاری از اندیشمندان اهل سنت رهبر سیاسی را با عنوان کلی «امام» مورد خطاب قرار می‌دهد که بر خلاف آنچه نزد اهل تشیع از این اصطلاح افاده می‌شود، دارای بار

ارزشی خاصی نیست و می‌تواند شامل انواع خاصی از رهبری سیاسی باشد. در مقابل، هنگامی که از ولایت و امارت سخن می‌گوید، این اصطلاحات را با تعریف خاصی از رهبری و امامت به کار می‌برد.

انواع ولایات و امارات

ابو یعلی همانند نظریات غالب اهل سنت در باب ولایت خلیفه، چهار نوع ولایت را که برای امام از سوی خلفاء صادر می‌شود برشمرده است: ۱. ولایت عام در اعمال عامه. ۲. ولایت عام در اعمال خاصه. ۳. ولایت خاص در اعمال عامه. ۴. ولایت خاص در اعمال خاصه (همان: ۲۸).

«ولایت عام در اعمال عامه» در واقع نوعی وزارت بوده که از سوی خلیفه در قالب حق دخالت در تمام امور به کسی واگذار می‌شده است. بر همین مبنا چنین کسی را وزیر تفویض نیز می‌خواندند که در ردیف صدر اعظم در نظام‌های سلطانی متأخرتر قرار می‌گیرد.

«ولایت عام در اعمال خاص» نیز در نظر ابن فراء امارتی است که طبق آن امیر از طرف خلیفه نوعی خلافت کوچک در یک منطقه خاص برقرار کند. چنین امارتی خود بر دو قسم است:

الف) امارت استکفاء: امیر استکفاء، به نیابت از خلیفه بر مسند قرار گرفته است و به همین دلیل تمامی کارکردهای خلیفه را در منطقه فوق بر عهده دارد. مشخص است که امیر استکفاء، علاوه بر داشتن ولایت سیاسی، دارای ولایت شرعی نیز هست؛ زیرا مستقیماً از سوی خلیفه منصوب گردیده و از آنجا که خلیفه متولی امور مذهبی نیز هست، ولایت وی به امیر استکفاء منتقل می‌گردد.

ب) امارت استیلاء: امیر استیلاء منصوب خلیفه نبوده و بنا به غلبه شمشیر توانسته است در منطقه‌ای از مناطق تحت نفوذ خلیفه امارتی برای خود ایجاد کند. بنابراین خلیفه از باب اضطرار به وی فرمان می‌دهد و امارت وی را به تأیید حکومت مرکزی می‌رساند (همان: ۳۷).

در نظریات اهل سنت تفاوت دیگر چنین امارتی با نوع نخست در این است که امارت دوم از آنجا که به زور شمشیر و نه نصب خلیفه ایجاد گردیده، ولایت شرعی ندارد. بنابراین از انجام امور شرعی خلیفه همچون خواندن نماز جمعه و نصب قاضی برکنار است.

ولایت سوم که «ولایت خاص در اعمال عامه» است نیز از نظر ابن فراء اموری همچون قضاوت، نقیب لشگریان، حمایت از ثغور، مستوفی خراج و تولیت صدقات را دربرمی‌گیرد. آخرین نوع ولایت، یعنی «ولایت عام در امور عامه» نیز امور عامه همچون حج و جهاد در یک منطقه را شامل می‌شود (همان: ۳۰).

بنابراین آن گونه که مشخص است ولایت در نظر قاضی ابو یعلی، نوعی رهبری سیاسی است که به نمایندگی از سوی خلیفه مرکزی محقق می‌شود. چنین امارتی یا با اراده اولیه خلیفه صورت پذیرفته است و یا تأیید استیلای امیری صاحب شوکت بوده است. از میان این ولایات، ولایت دوم، یعنی ولایت عام در خاص و در مورد آن نیز، امارت استیلاء نقطه عزیمت مباحث ابن فراء قرار گرفته و بر مبنای آن اندیشه سیاسی حاکم محور خود را بنیان می‌نهد.

نتیجه‌گیری

اگر یک بار دیگر به مقدمه مقاله بازگردیم، و متن مقاله را نیز در نظر داشته باشیم، مشخص خواهد شد که ابن فراء حنبلی نظام معرفتی خود را بر مبنای توجیه قدرت سامان می‌دهد. در واقع می‌توان گفت، نظام سیاسی برای ابن فراء، مقدم بر نظام معرفتی است. بر همین اساس، او قدرت همواره در کانون مباحث او قرار دارد. بدیهی است در چنین نظام معرفتی‌ای، اندیشه سیاسی، خصلتی رئالیستی می‌یابد تا خصلتی اخلاقی. مؤلفه‌های اخلاقی برای ابن فراء چندان از اهمیت برخوردار نیستند، و به همین جهت است که از نظر ابن فراء هرگاه امیر صاحب شوکتی به شراب‌خواری و بدمستی شناخته شد، امارتش ساقط نمی‌شود، بلکه رعیت باید در رکاب و فرمان‌بردار او باشند.

از نگاه‌های ابن فراء این گونه می‌توان برداشت نمود که در نظر او رکن اساسی نظام سیاسی در شخص سلطان صاحب شوکت خلاصه می‌شود. بنابراین امارت استیلاء در نظریه سیاسی تغلب از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا این نوع امارت، نقطه عزیمت نظریه تغلب است و در واقع سلطنت‌های اسلامی بر مبنای این اصل شکل می‌گیرند.

پیش‌تر گفتیم در نظر ابن فراء حاکمیت همچون ملک مایشائی است که حاکم آن مالک آن است و بنابراین فرمان‌نهایی در محدوده چنین ملکی به مالک آن تعلق دارد. نتیجه اساسی این توجیه نظری، همان اقتدارگرایی موجود در فقه سیاسی اهل سنت است. ابن فراء حنبلی نیز به مثابه بخشی از جریان کلی فقه سیاسی اهل سنت، به شوکت و قدرت سلطان، بیش از عدالت و اخلاق او اهمیت می‌دهد.

در نهایت فقه سیاسی اهل سنت، به جای این که بر «عدل» و «دانش» امام تأکید کند، «کفایت» و «شوکت» امام یعنی قدرت دفاع از دارالاسلام در برابر تهدید خارجی و قدرت بر دفع و منع بروز فتنه و جنگ داخلی و پاره پاره شدن سرزمین اسلام و به عبارت دیگر، حفظ استقلال و وحدت اجتماعی و سیاسی جماعت را محور می‌داند. بنابراین اگر کسی حتی با اعمال زور و غلبه و استیلاء به «سیف»، کفایت و شوکت لازم را تحقق بخشد و به عبارتی تحقق جماعت را هموار

کند، گرچه به طریق «شرعی» زمام قدرت را به دست نیاورده باشد، ولی به دلیل کارکردی که دارد، جماعت او را به رسمیت خواهند شناخت و «اطاعت» از او واجب است، حتی اگر «فاجر» باشد. در این میان عدل و ظلم امام مطرح نیست و ظلم امام زیانی به تحقق جماعت وارد نمی‌کند، چرا که «امام ظالم بهتر است از نبود امام و حاکم در جامعه» (انصاری، ۱۳۸۵: ۴). در نتیجه در مرکز ثقل اندیشه سیاسی سنی، سلطنت و سلطان چه جائز و چه عادل قرار دارد. در واقع، نظم سلطانی مفروض گفتمان اندیشه سیاسی سنی است. پس از ابن فراء اندیشه سیاسی تغلبی در میان اهل سنت چنان گسترده شد که اندیشمندان سیاسی اهل سنت پا را از این فراتر نهادند و معتقد شدند: «من اشدت وطاعه وجبت طاعته»؛ هر کس زور و قدرتش بیش‌تر، اطاعتش واجب‌تر است (الجابری، ۱۳۸۴: ۳۶۲). ابن فراء را می‌توان از تأثیرگذارترین فقهایی دانست که بن‌مایه‌های اساسی نظریه استیلاء در میان اهل سنت را طرح افکند. ابو یعلی با تقدم دادن قدرت و امر واقع، و فرع دانستن دانش، عملاً فقه سیاسی اهل سنت را به دام نوعی اقتدارگرایی کشاند. بدیهی است با وجود معیار دانش و عدالت، به مثابه شرایط حاکم، چنان‌که در فقه سیاسی شیعه شاهد آن هستیم، حاکم در نهایت مقید به اصولی پیشینی نسبت به قدرت خواهد گشت. در حالی که با تقدم زور و استیلاء بر دانش و معرفت، عملاً فقه سیاسی به ابزار توجیه قدرت بدل خواهد شد. از این جهت، ابن فراء با تمام تلاش‌هایی که در جهت تئوریزه کردن قدرت استیلائی در فقه سیاسی اهل سنت انجام می‌دهد، در نهایت دانش را به سیاقی سراسر اعتباری، به زاویه می‌کشاند.

پی‌نوشت

۱. گفتنی است کتاب *ابطال التاویلات الاخبار الصفات* ابن فراء نیز مورد استفاده ابن تیمیه قرار گرفته است.
۲. به نظر می‌رسد شاگردان احمد بن حنبل هر یک به نوعی گوی افراط را از استاد خویش ربوده‌اند. ابن تیمیه سلفی‌گرایی را به اوج رساند، و ابن فراء هم جهد تمام نمود تا آنچه را ابن حنبل در مناقب علی (ع) نگاشته بود محو کند (برای مشاهده نظرات ابن حنبل در باب تشیع و علی (ع)، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷: ۳۰ و نیز جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۷۷).
۳. فقها معتقدند طبق آیاتی از قرآن، به هنگام ضرورت می‌توان طبق قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحظورات» عمل نمود (ر.ک: بقره، آیه ۱۷۲). البته در مقابل چنین نظری همواره یک تذکر وجود دارد که در مبانی فقهی با عنوان قاعده «ضرورت تنها به مقدار نیاز» شناخته می‌شود و طبق آن نقض حکم به وسیله ضرورت، تنها در حد نیاز مجاز است (ر.ک: حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۱: ۴۶۸؛ نیز شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۰۱). با این حال به نظر می‌رسد ابن فراء بیش‌تر به قاعده نخست و آن هم با سهل‌انگاری تمام توجه دارد و چشم بر قاعده دوم می‌پوشاند.

۴. مؤید نظر ما سخن فرزند ابن فراء است. ابن ابو یعلی (۴۵۱-۵۲۶ ق) در کتاب خود یاد می‌کند که ابن حامد، استاد ابن فراء در سال ۴۰۳ درگذشت. سپس یادآور می‌شود که «فراء پس از درگذشت استاد خود ابن حامد، تألیف را آغاز کرد» (ر.ک: ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲، ج ۲: ۱۹۴).
۵. برای آشنایی با قیاس و ارکان آن، ر.ک: توکلی، ۱۳۸۴: ۲۸۱.
۶. برای آگاهی بیش‌تر در مورد مذهب حنبلی، ر.ک: گرجی، ۱۳۸۵: ۹۲.
۷. لازم به توضیح است در فلسفه و فقه اسلامی، حوزه ادبیات کمک فراوانی به مباحث مطروحه در زمینه تمثیل و استعاره نموده است. به عنوان مثال می‌توان ردپای آرای ادبای مسلمان همچون سکاکی در باب استعاره و مجاز را در نظرات علامه مشاهده نمود (توکل، ۱۳۸۳: ۵۲۹).
۸. ابن حجر در فتح الباری می‌آورد: موات به فتح میم و واو بدون تشدید خوانده می‌شود. قزاز گفته است: موات زمینی را گویند که آباد نشده است. در این نام‌گذاری، آباد ساختن زمین به زندگی و واگذار کردن آن به مرگ تشبیه شده است (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۸).
۹. برای مشاهده این حدیث ر.ک: بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۳۸۴-۴۵۸ ق)، سنن البیهقی الکبری؛ السنن الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مکه، مکتبه دار الباز، ۱۴۱۴، ج ۶: ۹۹، ش ۱۱۳۱۸؛ ص ۱۴۲، ش ۱۱۵۵۲؛ ص ۱۴۳، ش ۱۱۵۶۱. همچنین شافعی در مسند الشافعی، ابو داود در سنن ابو داود، نسائی در السنن الکبری و ابن حنبل در مسند احمد بدان اشاره کرده‌اند.
۱۰. حدیث فوق را بخاری این چنین آورده است: «من عمر أرضاً لیست لأحد فهو حق بها» (ر.ک: ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰۹).
۱۱. ارجاع این قاعده فقهی به آیه ۱۷۳ سوره بقره است که در آن خداوند به مؤمنان اجازه می‌دهد در زمان اضطرار برای حفظ جان خود از گوشت مردار حیوانات و خوردنی‌های حرام همچون گوشت خوک استفاده کنند. این حکم در میان فقها به قاعده فقهی «اکل میته» مشهور است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابو یعلی (۱۳۲۲) طبقات الحنابلہ، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت، دارالمعرفه و النشر.
- ابن اثیر (۱۳۹۹ھ / ۱۹۳۸م) عزالدین ابی الحسن علی ابن ابی الکریم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد الشیبانی، الکامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت، دارصادر.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۱۹۶۹) السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹) فتح الباری، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی و محب الدین خطیب، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۳۸۲) مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، دهم، تهران، علمی- فرهنگی.
- ابن فراء، ابی یعلی محمد بن الحسین (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م) الاحکام السلطانیه، صححه و علق من محمد حامد الفقی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- احمد بن حنبل (۱۹۵۸) المسند، چاپ احمد شاکر، قاهره، دارالمعارف .
- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۴) عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران، گام نو.
- انصاری، حسن (۱۳۸۵) اهل سنت و جماعت و قدرت سیاسی، نگاهی دوباره به تاریخ مناسبات دین و دولت، <http://ansari.kateban.com/entry801.html> (دسترسی ۲۵ اسفند ۸۵).
- توکل، محمد (۱۳۸۳) جامعه شناسی معرفت؛ جستاری در تبیین رابطه «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفت‌های بشری»، قم، انتشارات حوزه و دانشگاه.
- توکلی، اسدالله (۱۳۸۴) مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جرفاذ قانی، ابوالشرف (۱۳۸۲) تاریخ یمینی، ترجمه جعفر شعار، تهران، علمی و فرهنگی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹) «نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت»، مجله هفت آسمان، شماره ۵، بهار.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۷) وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی و محمد رازی، تهران، بی‌نا.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چهارم، تهران، طرح نو.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵) لغت نامه، تهران، موسسه لغت‌نامه دهخدا.
- شریعتی، روح الله (۱۳۸۲) «چیستی قواعد فقه سیاسی»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۱، بهار.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۱) «ویژگی‌های فقه سیاسی اهل سنت»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۸، تابستان.
- طباطبایی، سید کاظم (۱۳۷۷) «جلوه‌های تشیع در مسند احمد»، نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان.

- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۳) اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، هفتم، تهران، صدرا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب (۱۴۱۵) المعجم الاوسط، تحقیق طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره، دارالحرمین.
- عبدالرزاق، جعفر (۱۳۸۰) «علمای اسلام؛ فقه سیاسی، عملکرد سیاسی»، ترجمه سید مجتبی سعادت الحسینی، فصلنامه معرفت، ش ۴۳، تیرماه ۸۰.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، سوم، تهران، نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.
- قنبری، صباح و عابدین رضایی، موقعیت سیاسی دستگاه خلافت عباسی (۳۸۱- ۴۶۷ هـ. ق)، <http://payf.blogfa.com/post.5.aspx> (دسترسی، ۲۰ شهریور/۱۳۸۹).
- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۸۵) تاریخ فقه و فقها، هشتم، تهران، سازمان سمت.
- لائوست، هنری (۱۳۸۶) احمد بن حنبل، ترجمه مهدی فرمانیان، از مجموعه مقالات فرق تسنن؛ مأخوذ از دانشنامه ایران و اسلام، قم، ادیان.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۸۷) درآمدی بر طبقه‌بندی‌های اندیشه سیاسی اسلامی، <http://www.majlesekhabregan.ir/index.php> (دسترسی: ۲۲ اسفند ۱۳۸۷).
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی (۱۳۸۳) الاحکام السلطانیة (أئین حکمرانی)، ترجمه حسین صابری، تهران، علمی و فرهنگی.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۲) «روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۱، بهار.