

دشواره مشروعیت در تمدن اسلامی

محمدهادی احمدی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۱۵

چکیده

مدعای این نوشتار آن است که فراز و فرود تمدن اسلامی بیش از هر امری بسته منازعات قدرت و مسئله مشروعیت سیاسی دولت‌های اسلامی بوده است. در حالی که اوج تمدن اسلامی در دولت عباسیان ظهور می‌یابد، در همان دولت نیز فرود عصر زرین تمدن اسلامی نمود می‌یابد. اما ریشه‌های این فراز و فرود در فرهنگ سیاسی و تحولات سیاسی - اجتماعی دولت‌های نبوی و اموی پیشین شکل می‌گیرد. دولت عباسیان بیش از هر چیز با در اختیارگرفتن دانش فقه و کلام، در سپهر منازعات قدرت سیاسی به پیروزی رسیده و در ادامه نیز با تحول در دانش‌های مشروعیت بخش قدرت، با رقبای اصلی خود یعنی شیعیان و خوارج به برتری می‌رسند. در نتیجه اساس تمدن اسلامی بسته به قوت و ضعف دولت‌های اسلامی بوده و این قوت و ضعف نیز ریشه در صورت‌بندی مسئله مشروعیت سیاسی دارد. این مقاله برای بررسی این مدعا ابتدا چارچوب نظری مشروعیت دولت مبتنی بر عدالت سیاسی را توضیح می‌دهد؛ سپس به پیگیری قبض و بسط دشواره مشروعیت در دولت امویان و بعد از آن در دولت عباسیان می‌پردازد.

کلیدواژگان: تمدن اسلامی، دولت امویان، دولت عباسیان، عدالت سیاسی، مشروعیت.

سپهر سیاست

سال چهارم

شماره سیزدهم

پاییز ۱۳۹۶

* استادیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

رایانامه: mohammadhadi.ahmadi@gmail.com

آنچه که به عنوان تمدن اسلامی عمدتاً در عصر دولت عباسیان شناخته می‌شود، بر بستر تحولات سیاسی - اجتماعی و فرهنگی خاصی نضج گرفت که دولت نبوی پایه‌های آن را با تغییر در فرهنگ سیاسی عرب جاهلی بنیان نهاد. پس از رحلت پیامبر(ص) تمدن اسلامی متأثر از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین چالش جامعه اسلامی یعنی مسئله مشروعیت جانشینی پیامبر قبض و بسط پیدا کرد. گرچه تلاش‌های پیامبر نطفه هویت دینی مبتنی بر شریعت اسلامی را در فرهنگ سیاسی اعراب قرار داد و نوید جامعه‌ای فراقومی مبتنی بر برادری دینی را سر داد، اما پس از ایشان منازعات قدرت بار دیگر خوی عصیت عربی را بر فرهنگی دینی برتری داد. عرب‌گرایی و دنیاپرستی مسلک دولت امویان شد و ظلم و بی‌عدالتی روش حکومت ایشان گردید. عباسیان با تکیه بر موقعیت اجتماعی گروه‌های آسیب دیده و خسته از دولت بنی امیه انقلاب علیه آنان را به پیروزی رساندند و فرصت‌طلبانه ثمره قیام را به نام خود خواندند. کثرت‌گرایی و عدالت‌خواهی اولیه عباسیان گرچه موجبات رشد تمدن اسلامی شد اما درنهایت، آنان نیز نتوانستند از اندیشه انحصارگرایی عرب‌تبار دست شسته و برای حفظ قدرت به سیکل نافرجام بی‌عدالتی روی آوردند.

چارچوب نظری

شاید بتوان گفت، تمدن به هر معنایی که تعریف شود، تاریخ اسلام شاهد دوره‌ای است که در آن «تمدن اسلامی» با شاخص‌ها و ویژگی‌های معینی شکل گرفته است. هم‌چنین بیشتر اندیشمندان، دوره طلایی و اوج این تمدن را در دولت عباسیان جستجو می‌کنند؛ همان‌طور که ریشه‌های زوال و فرود این تمدن را نیز در همین دولت پیدا کرده‌اند.

برای فهم این فراز و فرود تمدن اسلامی، این نوشتار از منظری سیاسی، مؤلفه «مشروعیت» را پیگیری خواهد نمود. در واقع چارچوب این نوشتار مبتنی بر خوانشی است که ابن خلدون، از تاریخ اسلامی ارائه کرده است. ابن خلدون را اندیشمند دوره زوال تمدن اسلامی می‌خوانند. او با تأمل در واقعیت‌ها و مسائل این دوره، به فراست یافته بود، نضج و رشد تمدن اسلامی در سایه عقلانیت دولت‌های



مقتدر بوده است؛ همانطور که زوال آن نیز بسته به نحیف و ضعیف شدن دولت‌ها بوده است. از همین رو «دولت» در تحلیل تاریخی ابن خلدون نقشی محوری دارد. وی در فراز مشهوری از «مقدمه» می‌گوید:

کشور، ارجمندی نیابد جز به دین و فرمانبری از خدا و عمل کردن به اوامر و نواهی شریعت او؛ و دین استوار نمی‌شود جز به پادشاهی [دولت] و پادشاهی [دولت] ارجمندی نیابد جز به مردان و مردان نیرو نگیرند جز به مال (زر و سیم) و به مال نتوان راه یافت جز به آبادانی و به آبادانی نتوان رسید جز به داد، و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آن را به پای داشته و برای آن قیم و نگهبانی برگماشته است که پادشاه [دولت] است.^۱

فقره فوق حامی نکاتی است که اساس واقعیت‌های زمانه ابن خلدون و درک او از فراز و فرود دولت‌ها را نمایان می‌سازد. برخی بر این اعتقادند ابن خلدون برای تجدید حیات اجتماعی و معنوی تمدن و فرهنگ اسلامی، با نگاهی واقع‌بینانه به تأسیس علمی نو به نام «عمران» همت گمارده و دولت را به مثابه صورت آن توصیف می‌کند.^۲ ابن خلدون خود تصریح می‌کند که:

... دولت و پادشاهی در برابر عمران، به منزله صورت برای ماده است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده می‌باشد و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک یکی از آن دو، از دیگری امکان‌ناپذیر است. بنابراین، دولت بدون عمران به تصور نیاید و دولت و پادشاهی بی عمران متعذر است. به علت آنکه تجاوز در طبایع بشر است و این امر موجب می‌شود که در هر عمران و اجتماعی حاکم و رادعی به وجود آید و سیاست امور و نگهبانی اجتماع تعیین گردد و این سیاست از راه شریعت و یا از راه کشورداری و پادشاهی اجرا می‌شود و معنی دولت نیز همین است. هر گاه، آن دو از یکدیگر تفکیک نشوند، پس خواهی نخواهی، اختلال یکی در دیگری مؤثر خواهد بود، چنان که نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می‌بخشد و خلل عظیم، البته در نتیجه خللی است که به دولت کلی راه می‌یابد... لیکن دولت فردی... زمامداران آن، پیاپی در عمران جانشین یکدیگر می‌شوند و همان افراد

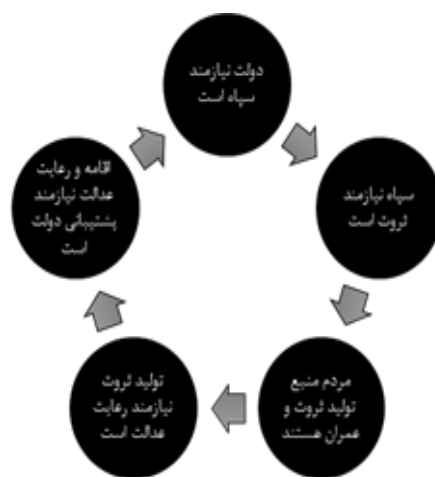
دشواره مشروعیت
در تمدن اسلامی
(۴۵ تا ۷۵)

۱. عبد الرحمن بن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۵۵۳.

۲. سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۱۸۳.

عمران را پیاپی دنبال می‌کنند و نگهبان بقا و موجودیت آن می‌باشند و یکی به دیگری شباهت نزدیک دارد و از این رو، اختلال بسیاری به آن راه نمی‌یابد، زیرا دولت حقیقی مؤثر در ماده اجتماع از آن عصبیت و قدرت لشکری است و آن هم با زمامداران دولت‌ها به طور استمرار ادامه می‌یابد.^۱

ابن خلدون در این فقرات، مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری یک دولت مقتدر که تداوم آن بالتبع شکل‌گیری تمدن را به دنبال می‌آورد را گوشزد می‌کند. از همین رو مبنای این نوشتار، درکی است که ابن خلدون از رابطه میان دولت و دانش عمران داشته است. از نظر ابن خلدون اساس تعالی جامعه اسلامی منبعث از وحی الهی و عمل به شریعت مُنزل است. اما اقامه دین الهی نیازمند یاری دولت است. دولت نیز نیازمند کارگزاران و لشکریانی است که کار امنیت و انسجام جامعه را بر عهده دارند. دولت برای خرسندی کارگزاران خود نیازمند عمران و ثروتی است که پایه تولید آن ثروت، مردم هستند. دلخوشی مردم در تولید و عمران اقامه قسط و عدل است و عدالت جز به پشتیبانی دولت سامان نمی‌یابد. بنابراین آنچه در نهایت از اندیشه ابن خلدون حاصل می‌شود، آن است که توسعه و بقای دولت مبتنی بر مشروعیتی است که ریشه در دل مردمان خود دارد. مبنا و معیار این مشروعیت، البته رعایت «عدالت» است. رابطه میان عمران، دولت و مشروعیت را می‌توان در قالب سیکل عدالت ترسیم کرد. (شکل ۱)



شکل ۱. سیکل عدالت

۱. ابن خلدون، پیشین، ج ۲، ص ۷۴۴.



در تطبیق این سیکل بر شاخص‌های تمدن اسلامی می‌توان از آیات قرآن بهره گرفت.^۱ بر اساس آموزه‌های قرآن می‌توان شاخص‌های تمدنی را در دو دسته معنوی و مادی تقسیم کرد. شاخص‌های معنوی شامل فرزاندگی معرفتی^۲، فرزاندگی ایمانی^۳، فرزاندگی فرهنگی - اخلاقی^۴ و فرزاندگی اجتماعی می‌باشد. در بعد مادی نیز اقتدار اقتصادی^۵، اقتدار صنعتی^۶ و اقتدار نظامی^۷ نمایان‌گر جلوه‌های پیشرفت تمدنی جامعه هستند. بر اساس آموزه‌های قرآن شکل‌گیری تمدن در هر جامعه‌ای مبتنی بر وجود چند رکن اصلی است. قانون حق^۸، مدیریت صالح^۹، عدالت^{۱۰}، آزادی^{۱۱}، امنیت^{۱۲} و وحدت^{۱۳} از مهم‌ترین این ارکان هستند. اما ارتباط این شاخص‌های معنوی و مادی و ارکان اصلی جامعه با یکدیگر چگونه قابل تصور است؟

با توجه به اندیشه ابن خلدون، می‌توان ارتباط و پیوستگی میان این عناصر را توضیح داد. بدین معنا که تمدنها بدون وجود دولت‌های قدرتمند مشروع و جوامع فرزانه شکل نمی‌گیرند. شکل‌گیری هسته اولیه جوامع متمدن در سایه اجرای یک مدیریت صالح که بر عهده عنصر سیاسی [دولت] است. دولت‌ها در وهله اول وظیفه تأمین امنیت و ایجاد انسجام و وحدت جامعه را بر عهده دارند. تأمین امنیت

۱. در این نوشتار از یافته‌های محمدباقر سعیدی روشن در مقاله‌ای با عنوان «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم»، در تنظیم چارچوب نظری پژوهش استفاده شده است. نگ به: محمدباقر سعیدی روشن، شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، مجله آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۹، ۱۳۹۳.

۲. اسراء، ۸۵؛ روم، ۷؛ نجم، ۲۹ و ۳۰.

۳. انعام، ۲۲؛ حجر، ۸۵؛ مؤمنون، ۱۱۵.

۴. بقره، ۱۷۷ و ۱۹۵؛ قصص، ۱۷؛ روم، ۳۰.

۵. اعراف، ۱۰؛ قصص ۷۷؛ هود، ۶۱.

۶. کهف، ۸۴؛ انبیاء، ۸۰؛ لقمان، ۲۰.

۷. انفال، ۶۰؛ نساء، ۷۱؛ توبه، ۱۲۳؛ آل عمران، ۱۲۰؛ حج، ۳۹.

۸. سبأ، ۳؛ یوسف، ۴۰؛ بقره ۲۱۳.

۹. نساء، ۱۰۵؛ مائده، ۵۵؛ بقره، ۱۲۴.

۱۰. حدید، ۲۵؛ شوری، ۱۵؛ انبیاء ۱۱؛ هود، ۱۲۲.

۱۱. ابراهیم، ۶؛ اعراف، ۱۵۷؛ شعراء، ۲۲.

۱۲. قریش، ۴؛ نحل ۱۱۲؛ سبأ، ۱۸.

۱۳. آل عمران، ۱۰۳؛ حجرات، ۱۰؛ انفال، ۴۶.

ضروری‌ترین و اولین نیاز هر جامعه است. این نیاز به یاری عنصر نظامی و سپاه صنعتی، نظامی و اقتصادی است. سپاه امکان‌پذیر است. از طرفی تأمین امنیت خود مستلزم وجود حداقلی از توانایی

صنعتی، نظامی و اقتصادی است. اما ایجاد وحدت و تداوم انسجام در جامعه با قهر و غلبه امکان‌پذیر نیست. چاره امر از طریق عناصر سیاسی - فرهنگی و ارزش‌های اخلاقی امکان‌پذیر است. منبع ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی جامعه بر اساس آموزه‌های قرآن، وحی و شریعت الهی است. ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی در جامعه شرایط تربیت صحیح افراد را فراهم می‌کنند. این تربیت صحیح خود مقدمه مدیریت صالح جامعه است. هم‌چنین در جامعه اسلامی شریعت اسلامی، مبنایی برای وضع قانون و حق‌گرایی قرار می‌گیرد. آنچه که به عنوان قانون وضع می‌شود، سنگ محک حق‌گرایی و حق‌خواهی جامعه قرار می‌گیرد و به عنوان معیار عدالت از آن یاد می‌شود. اجرای عدالت و پشتیبانی از آن ضامن بقای مشروعیت دولت است. در کنار عدالت، آزادی نیز از دیگر ارکان اصلی ایجاد وحدت و انسجام در جامعه است. در سایه ارزش آزادی است که استعدادهای فکری شکوفا و خلاقیت‌های فردی زمینه ساز پیشرفت‌های اجتماعی می‌شود. البته چون امکان تأمین رضایت همه آحاد جامعه میسر نبوده و همواره در جامعه سلاقی و افکار گوناگون و متضاد در تضاد و نزاع با یکدیگر هستند، تساهل و مدارا در کنار آزادی و عدالت از شروط اساسی یک مدیریت سیاسی صالح و قدرتمند محسوب می‌شوند.

با این توضیحات مشخص می‌شود که یک جامعه در سایه مدیریت صحیح یک دولت رشد و تعالی می‌یابد. بدین ترتیب که فرزاندگی اجتماعی ناشی از فضایل فرهنگی و اخلاقی است. مبنای این فضایل اخلاقی و فرهنگی را باید در حوزه‌های معرفتی و ایمانی جستجو کرد. از جمله این مبانی که در جامعه اسلامی معتبر دانسته شده، اعتراف به وحدانیت خداوند و پذیرش توأمان وحی و عقل به عنوان ابزارهای شناخت می‌باشد. مشروعیت دولت منوط به رعایت عدالت در جامعه بوده و معیار این مشروعیت در جامعه اسلامی، شریعت اسلامی است. هم‌چنین دولت عامل تأمین امنیت و انسجام است. برای این کارویژه‌ها دولت نیازمند حداقلی از توان نظامی و اقتصادی است. در نهایت چنانچه این عوامل در کنار یکدیگر جمع شوند، جامعه‌ای توسعه یافته را نوید می‌دهد که خود به توسعه بیشتر و جوه اقتصادی، نظامی و صنعتی (تکنولوژی) منجر شده و جلوه‌گر تمدنی بالنده می‌گردد.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

بر اساس این چارچوب نظری و تطبیق آن بر تمدن اسلامی، می‌توان ادعا کرد که هر زمان دولت‌های اسلامی توانستند امنیت و انسجام را با رعایت عدالت فراهم کنند و با تکیه بر ارزش‌های اخلاقی و رعایت تساهل و مدارا و ارج‌گذاری بر آزادی شهروندان، و مبتنی بر اندیشه‌ای کثرت‌گرا مدیریت سیاسی را به اجرا گذارند، به دلیل ایجاد ثبات و امنیت، زمینه تولید ثروت و رفاه و به قول ابن خلدون عمران که مقدمه فراز تمدنی است، فراهم شده است و تمدن سویه اوج و بالندگی می‌گیرد. اما هر زمان که دولت‌ها مبتنی بر عصیبت قومی و با رویکردی محدود و محلی اداره امور سیاسی و جامعه را در پیش گرفتند، از دایره عدالت خارج شده و مشروعیت آنها مورد چالش گروه‌های رقیب قرار گرفته و زمینه زوال دولت و فرود تمدنی مهیا شده است.

دشواره عدالت سیاسی

دولت عباسی در نتیجه ائتلاف سه عنصر بزرگ شیعی، ایرانی و قبیله‌های یمنی کوفه شکل گرفت.^۱ این سه عنصر در کنار همدیگر توانستند در بستر اجتماعی و ذهنی، قیام علیه امویان را به یک انقلاب اجتماعی تبدیل کرده و موازنه نیروهای اجتماعی - سیاسی را به نفع خود تغییر دهند. ریشه‌های تغییر موازنه قدرت نیروهای اجتماعی را باید در دولت امویان جستجو کرد. از اواخر عمر امویان، شیعیان مهم‌ترین نیروی مقاومتی بودند از مبانی مشروعیت قدرتمندی در برابر امویه برخوردار بودند. اما عباسیان توانستند از موقعیت اجتماعی و مبانی مشروعیت شیعیان به نفع خود بهره برده و با استفاده از سازماندهی قدرتمند خود، از سال ۱۰۰/۹۸ هجری، رهبری قیام به دست بگیرند.^۲

چالشگری شیعیان با امویان بر محور مفهوم «عدالت سیاسی» قابل ایضاح است. از آنجا که رکن اصیل جامعه عرب از زمان ظهور اسلام، بر پایه مذهب استوار شده بود، طبیعی است که عموم مردم در سطح سیاسی توجه خاصی به مسئله کیفیت حاکم و مشروعیت آن داشته باشند. مبنای این مشروعیت در جامعه اسلامی، همان

دشواره مشروعیت
در تمدن اسلامی
(۴۵ تا ۷۵)

۱. أبو الحسن علی بن الحسین مسعودی، التنبیه و الإشراف، ص ۳۱۹.

۲. عبدالعزیز الثعالبی، سقوط الدولة لامویة و قیام الدولة العباسیة، ص ۱۹۹.

طور که در چارچوب نظری توضیح داده شد، عمل به عدالت و شریعت الهی است. پس از رحلت پیامبر(ص) که عنوان اولین حاکم جامعه اسلامی را هم داشتند، مسئله مشروعیت به صورت چالشی جدی در جامعه مطرح شد. خلیفه پس از پیامبر(ص) مبتنی بر معیار عدالت سیاسی، مشروعیت می‌یافت.

معنا و معیار عدالت سیاسی را می‌توان از عدالت به معنای عام حاصل نمود. در یک تقسیم‌بندی عدالت را به دو وجه توزیعی^۱ و توازنی^۲ از هم تمیز می‌دهند. عدالتی توزیعی مبتنی بر توزیع منافع و وظایف میان افراد تعریف می‌شود. در این نوع، برابری اولیه در توزیع فرصت‌ها و گزینش ثانوی بر اساس استحقاق‌ها معیار قرار می‌گیرد. در توازنی، عدالت مبنایی برای اعمال افراد و مجازات خطاکاران است. به واقع در این قسم، امکانی برای ارزشیابی امور نامتجانس و مقایسه آنها فراهم می‌شود که می‌تواند مبنای آن عرف یا قانون باشد. این در حالی است که عدالت توزیعی ناظر بر منافع هم‌سنخ می‌باشد.^۳

همین دو نوع مفهوم، در عدالت سیاسی نیز کاربرد و اهمیت دارند. بدین لحاظ می‌توان عدالت سیاسی توزیعی را فراهم آوردن امکان برابری برای دستیابی به حکومت با در نظر گرفتن معیارهای استحقاق که حاکم به مثابه فرد با یکایک افراد جامعه در رقابت است، در نظر گرفت. عدالت سیاسی توازنی نیز ناظر بر حاکم از آن حیث که بر افراد تابع حکومت می‌کند، و تابع از آن حیث که تحت حکومت قرار دارد، می‌باشد. در این قسم رابطه‌ای دوطرفه و نابرابر شکل می‌گیرد. ملاک ارزیابی در اینجا همان عرف و قانون است. در اسلام از این امر به حقوق حاکم بر رعیت و بالعکس تعبیر می‌شود.^۴

با این توضیحات، مشخص می‌شود که نقطه کانونی مسئله مشروعیت در جامعه و اندیشه اسلامی، مفهوم عدالت است. این مفهوم با دو مفهوم دیگر یعنی استحقاق و برابری رابطه تنگاتنگی برقرار می‌کند. ترجمان دیگر استحقاق در تفکر اسلامی، همان «اعطاء کل ذی حق حقه» می‌شود. از منظری دیگر، برابری معنایی فرهنگی-



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

1. Distributive Justice

2. Corrective Justice

۳. پاکتچی، احمد، پی‌جویی مؤلفه‌های عدالت سیاسی در نصوص اسلامی، صص ۳۳۱ و ۳۳۲.

۴. همان، ص ۳۳۲.

اجتماعی پیدا می‌کند. به عبارتی دیگر آنچه که به عنوان دریافت غالب و عامیانه فرهنگی در طول تاریخ یک جامعه از عدالت وجود دارد، معیار برابری است. این معنای عدالت با معنای لغوی واژه «عدل» در عربی همسانی دارد.^۱ وجه دیگر معنای برابری در عدالت ناظر بر مسئولیت مشترک همه افراد در برپایی عدالت است. آیه قرآن «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^۲ می‌تواند ناظر بر همین معنا می‌باشد.

بنابراین عدالت به طور عام و عدالت سیاسی به طور خاص در اندیشه اسلامی، مفهوم محوری مسئله مشروعیت قرار می‌گیرد و بر اساس آن حاکم اعتبار می‌یابد. می‌توان گفت ضرب المثل «الملك يقي مع الكفر و لا يقي مع الظلم» ناظر بر اهمیت و ضرورت عدالت سیاسی است. بدیهی بودن این اندیشه در میان عرب انسان بود که حتی در تحلیل‌های تاریخی دیگر جوامع نیز مد نظر اندیشمندان قرار می‌گرفت. چنان که یاقوت حموی از زوال ساسانیان در عجب فرود می‌رود؛ چرا که مشی و مسلک آنان را مطابق عدالت یافته بود.^۳

چالش مشروعیت دولت امویان و تمدن اسلامی

آنچه که به عنوان تمدن اسلامی در تاریخ مورد شناسایی قرار می‌گیرد عمدتاً در دوره زمامداری دولت عباسیان جلوه‌گر شده است. اما از آنجا که تمدن امری نیست که یک شبه جلوه‌گر شود، باید بسترها و زمینه‌های اولیه شکل‌گیری آن را در زمان‌های پیشتر جستجو نمود.

پایه‌های اولیه تمدن اسلامی را می‌بایست در نظام سیاسی مدینه النبی و ساختار فرهنگ سیاسی آن جستجو نمود. تلاش پیامبر(ص) در تشکیل یک نظام اجتماعی - سیاسی نوین مبتنی بر تغییر در بن‌مایه‌های فرهنگ سیاسی جامعه عرب جاهلی بود. نتیجه این تلاش، تبدیل هویت قومی - محلی عرب جاهلی به یک فرهنگ سیاسی مبتنی بر هویت دینی فراقومی و کثرت‌گرایی مذهبی بود که باید آن را مهم‌ترین

۱. همان، ص ۳۳۷ و ۳۳۸.

۲. حدید، ۲۵.

۳. شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۲۹۵.

نکته در سرشت اولیه تمدن اسلامی دانست. اما چالش جانشینی پس از رحلت پیامبر(ص)، بار دیگر لایه‌های زیرین عصییت قوم عرب را به رو کشاند و تلاش‌های پیامبر(ص) در نتیجه بدعت‌های حاکمان اموی پنهان شد.

در زمان دولت امویان، جامعه اسلامی ساختار طبقاتی و چند فرهنگی با غلبه عنصر عرب‌گرایی یافته بود. هم‌چنین ساختار قدرت با تحول از خلافت اسلامی به سوی سلطنت ایرانی - اسلامی موجب پیشرفت‌های سیستم اداری و سازمان حکومت‌داری با گرت‌برداری از شیوه شاهنشاهی ایرانی شده بود. اما به دلیل آنکه مبانی مشروعیت آن در تضاد با بن‌مایه‌های آرمان‌گرایی دینی حکومت نبوی و خلافت راشدین قرار داشت، تداوم آن در نهایت زوال دولت و بی‌ثباتی اجتماعی - سیاسی را به همراه آورد.

هم‌چنین در نتیجه گسترش سرزمین‌های اسلامی، علم و دانش مسلمانان از طریق مرآوده با دانش‌های سرزمین‌های مفتوحه رشد قابل ملاحظه پیدا کرد. به ویژه آشنایی با علوم دخیله (پزشکی، نجوم، کیمیا و علوم عقلی) و ترجمه آثار آنها، موجب رشد علمی و فکری مسلمانان شد. این رشد به ویژه متأثر از بستر فرهنگی علم‌گرایی و دانش‌آموزی دین اسلام بود.^۱

در دوره امویان دانش‌های کلامی نیز تکوین یافتند. البته تکوین این دانش را باید ناشی از استلزامات نزاع قدرت‌های سیاسی دانست. چالش مشروعیت دولت اموی، ایشان را بر آن داشت تا برای توجیه اقتدار و اعتبار خود مبانی کلامی خاصی را تولید و ترویج نمایند که عمدتاً توجیه‌گر اندیشه «جبر الهی» و پذیرش وضع موجود و پرهیز از شورش علیه دولت بود. در مقابل، چالش‌گران قدرت نیز مبانی کلامی خود را قوت بخشیده و در سپهر دانش به رقابت با توجیه‌گری دولت امویان برآمدند. به طور مشخص خلفای اموی در برابر اندیشه‌های کلامی متعارض که مشروعیت آنها را خدشه‌دار می‌کردند به چهار اندیشه کلامی مقابل پناه بردند:

۱. اولین تلاش امویان مبتنی بر احیای سنت‌های عربی قبل از اسلام با استدلال‌ها و جعل احادیثی از سوی عمر بن خطاب و ابوبکر در جریان سقیفه همراه بود.

۱. محمد سپهری، تمدن اسلامی در عصر امویان، صص ۱۸۰ تا ۱۸۶.



۲. کار دیگر امویان پیوند دادن خودشان با سومین خلیفه از خلفای راشدین بود. جامعه عرب اسلامی هم‌چنان فرهنگ عصبیت قومی جاهلی خود را فراموش نکرده بود؛ بنی‌امیه نیز بیشترین تلاش را برای بهره‌برداری از این فرهنگ انجام دادند و خود را از لحاظ نسبی و عصبیت قبیله‌ای منسوب به عثمان کرده و حتی خون‌خواه او معرفی نمودند.

۳. رواج اندیشه‌هایی چون «ارجاء» و تفکیک عمل از ایمان و هم‌چنین توسل به اندیشه جبر الهی از دیگر تلاش‌های امویان بود. ارجاء مبتنی بر این بود که چون پس از پیامبر دسترسی به حقیقت واقعی امکان‌پذیر نیست، لذا باید قضاوت صحیح را به روز قیامت به تأخیر انداخت. از طرفی دیگر ایشان میان عمل حاکمان و ایمان محکومان تفکیک قائل شده و بی‌عدالتی‌های حاکم را مضر به حال محکوم ندانستند. اندیشه جبر الهی نیز برای ممانعت از شورش‌ها و تن‌دادن به وضع موجود ترویج می‌شد.

۴. در نهایت امویان با تدوین نظریه فضیلت صحابه و برابری آنها، اجماع صحابه در شورای سقیفه را مبنای مشروعیت خود قرار دادند.^۱

بدین ترتیب رشد دانش‌ها عمدتاً ناشی از اقتضائات منازعات قدرت بوده است. به بیان دیگر مسلمانان آنچه را که برایشان فایده عملی داشت ترجمه می‌کردند و در پرورش آن می‌کوشیدند.^۲ به بیانی دیگر می‌توان گفت که به لحاظ تمدنی، دوره‌های اسلامی به هم پیوسته هستند. اگر دولت عباسی را مرحله «سازندگی فرهنگ و تمدن اسلام» به حساب آوریم، باید مراحل پیشین را «مراحل نشر دعوت و گسترش جغرافیایی و انسانی اسلام» بدانیم.^۳ بنابراین ریشه آنچه به عنوان تمدن اسلامی در عصر عباسی شناسایی می‌شود، در خاک مراحل پیشین، یعنی دولت نبوی و خلافت راشدین و دولت امویان قرار دارد. نکته مهم آن است که توجه شود نضج و رشد تمدن اسلامی ناشی از تحولات امر واقع و منازعات قدرت بوده است و در این میان قبض و بسط مشروعیت دولت‌های اسلامی در فراز و فرود تمدن اسلامی اثرگذار بوده است.

۱. علی محمد ولوی، دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی، ص ۱۵۴.

۲. هیو کندی، «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلام»، ص ۲۹.

۳. محمد کاظم مکی، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ص ۴۰.

مشروعیت دولت امویان از همان ابتدا بدلیل عدول از مبنای عدالت سیاسی با چالش مواجه بود. خلافت امویان ویژگی‌های خاصی داشت. تأکید بر اقتدار و شوکت خلیفه، انحصار دودمانی خلافت و بهره‌گیری از اندیشه وراثت و ولایتعهدی ملهم از اندیشه ایرانشهری، مهم‌ترین این ویژگی‌ها می‌باشد. این ویژگی‌ها از طریق تغلب و تدوین اندیشه کلامی توجیه‌گر جبر الهی سازمان مشروعیت امویان را سامان می‌داد.^۱ اما امویان در نهایت با چالش ناسازگاری‌های این مبانی مشروعیت رو به زوال رفتند.

پس از رحلت پیامبر(ص) مسئله جانشینی، به چالشی بزرگ در جامعه اسلامی مبدل شد که از درون آن سه گروه عمده سنی، شیعی و خوارج از هم متمایز شدند. شیعیان با استناد به حدیث غدیر خم و آیات قرآن، جانشینی را شایسته خانواده پیامبر(ص) و در شخص امام علی(ع) معرفی می‌کردند. در حالی که در حادثه سقیفه، ابوبکر با انتساب حدیثی به پیامبر، خلیفه پس از وی را از میان قریش خواند و تنها شرط آن را عدالت قرار داد. این تعبیر خاص از مسئله جانشینی در طول تاریخ اسلام، مجموعه استدلال‌های نسبتاً منسجم عقلی، نقلی و تاریخی را در توجیه نظام سیاسی اهل سنت فراهم نمود.^۲ بدین سان نظریات مشروعیت بخش دولت امویان که مکاتب مختلف فکری آنها را طراحی و بیان می‌کردند محصول اتفاقات و تحولات اجتماعی و مبتنی بر امر واقع بود.^۳ بنابراین در حالی که شیعیان به استناد نص، مشروعیت خلیفه را تئوریزه می‌کردند، اهل سنت با تمسک به امور عینی و واقعیات اجتماعی نظریات سیاسی خود را به صورت پسینی تدوین می‌کردند. با این حال هر دو گروه بر ضرورت امامت، و عادل بودن کسی که حال یا از قریش و یا از خانواده پیامبر حاکم می‌شود و هم‌چنین ویژگی‌های خاص رهبری مانند (فرهمندی، تجربه و...) که نشانه سیادت و بزرگی او باشد، متفق القول بودند.^۴

گروه سوم یعنی خوارج، از ابتدا موضعی چالشی با هر دو گروه دیگر در پیش گرفتند. گرچه آنها نیز بر ضرورت وجود امام در جامعه اسلامی و اهمیت عدالت



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

۱. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ص ۲۵۶.

۲. داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۷۳.

۳. مجید خدوری، برداشت مسلمانان از عدالت، ص ۴۲.

۴. همان.

آن تأکید می‌کردند، اما چون حاکمیت را تنها منسوب به خداوند می‌دانستند، اعمال حاکمیت را تنها منحصر به عده‌ای خاص نمی‌کردند، بلکه همه مردم را عهده‌دار این مسئولیت مبتنی بر معیارهای عدالت در قرآن و سنت دانسته و بر لزوم مشارکت عمومی در اداره امور عامه اشاره می‌کردند.^۱ این اندیشه خوارج، یادآور فرهنگ فردگرایی و مروت عرب جاهلی است که پس از اسلام در قالبی جدید به برابری همه مؤمنان و مسئولیت مشترک همگان در امر اندیشه سیاسی ترجمه شد و بر اساس معیارهای عدالت سیاسی منبعث از قرآن مستندسازی شد.^۲ بدین سان ایشان حق عزل حاکم غیر عادل توسط مردم را محفوظ می‌دانستند. به عقیده ایشان در قرآن و سنت در خصوص شیوه به حکومت رسیدن امام نصی وجود ندارد؛ لذا امام باید از میان اصالح و افضل جامعه و با اجماع انتخاب شود.^۳

در شیوه انتخاب امام، اهل سنت با خوارج هم صدا بودند. اهل سنت این شیوه را با استناد به حدیثی که عدالت صحابه را مفروض گرفته و آنها را از خطا مصون می‌خواند، اثبات می‌کنند. اهل سنت تعداد صحابه را معین و مشخص و اتفاق رأی آنها را مشهور می‌دانند. لذا اجماع صحابه برای ایشان مهم‌ترین مستند مشروعیت نظام سیاسی بود.^۴ اندیشمندان سنی بعدی در حجیت اجماع به آیات قرآن^۵ نیز استناد جستند.^۶ این شیوه مشروعیت بخشی حاکم، عنصر مردم را برجسته می‌سازد. اما از جهتی دیگر حاکم باید محدودیت‌ها و شرایط آمریت سیاسی را که بر پایه شریعت اسلامی و سنت نبوی بود، رعایت می‌کرد. لذا عدالت حاکم مبتنی بر رعایت شریعت اسلامی از سوی مردم مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. گرچه در اندیشه اهل سنت امام در برابر هیچ کس جز خدا پاسخ‌گو نبود، اما عدالت و شریعت در حکمرانی هم‌چنان معیار اعتبار حاکم و دولت محسوب می‌شد.

اقتدار و شوکت خلیفه‌های اموی که عمدتاً از زمان معاویه به بعد به شیوه سلطنت ایرانیان، به مسلک رایج امویان تبدیل شده بود، با مسئولیت‌های اجتماعی -

۱. همان، ص ۴۹.

۲. ولوی، پیشین، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۳. خدوری، پیشین، ۵۰.

۴. داود فیرحی، پیشین، ۷۹.

۵. منظور آیات سه گانه نساء ۵۹ و آل عمران ۱۰۳ می‌باشد.

۶. داود فیرحی، پیشین، ۸۰.

فرهنگی عرب و حضور مستقیم و ساده خلفای راشدین در اداره حکومت ناهمخوان می‌نمود. چرا که تبدیل شدن خلافت به سلطنت میان دو الگوی آرمان‌گرایی دینی و واقع‌گرایی سیاسی انفکاک ایجاد کرده و هویت و انسجام اجتماعی را نابسامان نمود.^۱ از جهتی دیگر اندیشه وراثت و ولایتعهدی که امویان از سنت حکومت‌داری ایرانیان گرت‌برداری کرده بودند نیز چالش دیگر مشروعیت دولتشان شد. این شیوه که توسط معاویه بدعت گذارده شد، از یکسو در شیوه مسالمت‌آمیز انتقال قدرت اخلاص ایجاد کرد و از سوی دیگر موجبات تبعیض و بی‌عدالتی را میان خود اعراب و حتی میان قبیله‌های بنی‌امیه رواج داد. بنی‌امیه به جای اندیشه دینی برابری و برادری که در مدینه نبوی پایه‌گذاری شده بود و معیار برتری را تنها تقوا و شایستگی قرار داده بود، عصبیت قومی را بار دیگر برجسته کرده و شکاف عرب و عجم و حتی میان قبایل عرب را پررنگ کردند. از همین رو بود که شیعه و در کنار آنها خوارج (به دلیل نوع اندیشه سیاسی خودشان)، هیچ‌گاه از چالشگری علیه مشروعیت امام سنی دست بر نداشتند.^۲ شورش جنبش‌های شیعی از جمله امام حسین (ع) و گروه‌های خوارج و شخص عبد الله بن زبیر از پیامدهای همین خرق سنت معاویه به شمار می‌آید.^۳ به ویژه با ستمگری‌هایی که دستگاه دولت اموی در آزار و اذیت دگران‌دیشان داشتند، ناعادلانه خواندن دولت امویان از سوی رقبای سیاسی، مستند عینی و ملموسی برای زیر سؤال بردن مشروعیت بنی‌امیه فراهم کرده بود.

بذر بی‌عدالتی در دولت امویان از زمان خلیفه دوم کاشته شد. در نتیجه جنگ‌های فتوحی مجاهدین اسلام و گسترش وسعت سرزمین‌های اسلامی و فراوانی غنائم حاصل از آن، عمر نظام تقسیم عادلانه غنائم را بر هم زده و بر مبنای عصبیت قومی، در تقسیم غنائم شیوه‌ای غیر منصفانه و ناعادلانه را بر اساس اقریبیت نسبی به پیامبر (ص) و فضل تقدم ایمانی قبایل عرب، بدعت نهاد. این برتری جویی مبتنی بر عصبیت قومی در دوره خلیفه سوم آن چنان افزایش یافت که نارضایتی‌های عمومی به قتل وی منجر شد. اما این بدعت هم‌چنان در دولت امویان ادامه پیدا کرد. ابن‌خلدون دوران معاویه را دوران بازگشت عصبیت‌ها عنوان



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

۱. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ۲۰۵.

۲. داود فیرحی، قدرت / دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۷۹.

۳. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، صص ۲۲۲ تا ۲۳۸.

می‌کند.^۱ مثال قابل توجه در این رابطه، علم انساب است. ثمره این علم در ارتباط مستقیم با توزیع قدرت قرار داشت. چرا که در دو قرن اول تاریخ اسلام، مراتب اجتماعی افراد و سهم‌شان از منافع توزیع قدرت و ثروت ارتباط مستقیمی با نقش پدر، نیا و جد او در فتوحات اسلامی داشت. بنابراین نسب‌شناسی بسیار مهم شد تا هویت قبیله‌ای و عشیره‌ای هر کس به درستی مشخص شود.^۲

عمق بی‌عدالتی حاکمان اموی را می‌توان از طریق اعمال خلاف عادت خلیفه عمر بن عبدالعزیز، حاکم اموی بهتر درک کرد. عمر بن عبدالعزیز را نخستین خلیفه اموی می‌دانند که شیوه سنتی حکمرانی امویان را کنار زد و مترصد اصلاحات فراوان داخلی و خارجی شد.^۳ او از منظر داخلی به سیاست دلجویی و تنش‌زدایی با مهم‌ترین رقبای سیاسی امویان یعنی شیعیان و خوارج پرداخت. داستان مذاکره عمر با شوذب خارجی که در نهایت به برتری عمر منجر شد، و ثمره آن ساکت کردن شورش خوارجیان در دوره او بود، از جمله مثال‌های تغییر سیاست عبدالعزیز است. دوری از خشونت و زور و تلاش در جهت رعایت عدالت سیاسی، ثبات و آرامش نسبی را در زمان عمر به ارمغان آورد؛ سیاستی که البته پس از او تداوم نداشت و بار دیگر خشونت و شکنجه و شورش جای آن را پر کرد.^۴

از جمله خرق عادت‌های عمر بن عبدالعزیز در حکومت‌داری، دستوری بود که وی به تمام کارگزارانش صادر کرد مبنی بر اینکه نباید هیچ کس را به صرف گمان و تهمت دستگیر کنند مگر آنکه دلیل روشنی در دست داشته باشند؛ امری که البته برای حاکمان اموی چون عبید الله بن زیاد و حجاج بن یوسف به عادت‌های روزمره تبدیل شده بود.^۵ حاکمان اموی هر آن کس را که متهم به شیعه‌گری و یا خوارج می‌یافتند، حتی به صرف شبهه دستگیر کرده و مورد تعقیب و آزار و شکنجه قرار می‌دادند. روایت امام باقر(ع) در باب وضعیت شیعه که ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه خود ذکر کرده، خواندنی و گویای این حقیقت است.^۶

دشواره مشروعیت
در تمدن اسلامی
(۴۵ تا ۷۵)

۱. ابن خلدون، العبر، تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، صص ۳ و ۲.

۲. هیو کندی، زندگی عقلانی در چهار شده نخستین اسلام، ص ۲۵.

۳. محمد سهیل طقوش، دولت امویان، ص ۱۷۷.

۴. همان، ص ۱۷۸.

۵. همان، ص ۱۸۰.

۶. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۴.

اصلاحات اداری عمر بن عبدالعزیز بر شایسته‌سالاری و گزینش افرادی که نزد مردم خوش‌نام بودند، استوار بود. نقل شده که ابوبکر بن حزم، استاندار مدینه از عمر بن عبدالعزیز طی نامه‌ای درخواست کاغذ برای انجام امور اداری نمود. عمر در پاسخ وی نوشت: «قلمت را نرم کن، فاصله میان سطرها را کم کن و نیازهایت را یکی کن. من خوش ندارم چیزی را که به سود مسلمانان نباشد از اموال آنان بگیرم.»^۱ هم‌چنین وی به عبدالحمید عبدالرحمان بن زید بن خطاب کارگزارش در کوفه نامه می‌نویسد و او را به رعایت عدالت که اساس پایداری دین است، توصیه می‌کند.^۲

یکی دیگر از زمینه‌های بی‌عدالتی اجتماعی دولت اموی معضلی بود که دولت اموی در نتیجه فتوحات گسترده با آن مواجه شده بود. در واقع دولت بنی‌امیه با یک پارادوکس مواجه بود. از یکسو دولت برای تأمین مالی حکومت، وابسته به خراج و جزیه بود. خراج را از مسلمانان و جزیه را از غیر مسلمانان ساکن در سرزمین‌های اسلامی می‌ستاندند. اختلاف میان خراج و جزیه بسیار فراوان بود. به همین دلیل بسیاری برای فرار از پرداخت جزیه مسلمان می‌شدند. این کار موجب کاهش درآمدهای مالیاتی دولت می‌شد. حاکمان اموی برای جبران این نقصان بر خلاف قاعده، از نومسلمانان نیز جزیه می‌ستاندند. این بی‌عدالتی‌ها زمینه نارضایتی بیشتر را فراهم می‌کرد که نتیجه آن شورش‌های بیشتر و اعمال قهر و زور بیشتر از سوی دولت بود. بنابراین در نتیجه سیاست عصبیت قومی امویان و عرب‌گرایی مفرط ایشان، میان اعراب و غیر اعراب تبعیض ناروایی روا شده بود. در واقع در دولت بنی‌امیه نظامی سلسله‌مراتبی اجتماعی سازمان داده شده بود. در رأس خلیفه قرار داشت و مراتب بعدی شامل بنی‌امیه، قریش، دیگر اعراب و سپس موالی و نومسلمانان می‌شد.^۳ عمر عبدالعزیز سعی کرد این بدعت را متوقف کرده و نظام برابری را میان نومسلمانان و دیگر اعراب برقرار کند.^۴

این سبک بی‌عدالتی و شورش و قهر و غلبه روز به روز به نحیف‌تر شدن



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۰۰.

۲. طبری، تاریخ طبری (تاریخ الامم و الملوک)، ج ۶، ص ۵۶۹.

۳. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، صص ۲۸۲-۲۸۴.

۴. ابن سعد، پیشین، ج ۵، ص ۲۸۵.

دولت اموی منجر شد و پایه‌های مشروعیت ایشان را روز افزون سست می‌نمود. بی‌عدالتی‌های اجتماعی، ظلم دولت را به دنبال داشت و ظلم بیشتر نارضایتی را افزایش می‌داد. در واقع امویان به دلیل ناکارآمدی در کنترل یک بحران اقتصادی ناشی از کاهش درآمدهای مالیاتی، یک بحران اجتماعی را به وجود آوردند. بحران اجتماعی همان عرب‌گرایی بی‌هویتی موالی بود که به خاطر فرار از مالیات‌های سنگین سعی می‌کردند مسلمان شده و یا حتی هویت خود را عربی معرفی کنند.^۱ گسترش این بحران اجتماعی به بحران سیاسی مبدل شد که همان از بین رفتن اقتدار و مشروعیت امویان بود. مخالفان بنی‌امیه با استفاده از این بحران‌ها توانستند زمینه لازم برای سرنگونی دولت ایشان را فراهم آورند.

دعوت عباسیان: فرصت‌طلبی گفتمانی

پژوهشگران دعوت عباسیان را به دو دوره عمده تقسیم می‌کنند. یک دوره از حدود سال ۱۰۰ق شروع شده و تا زمان پیوستن ابومسلم خراسانی به عباسیان در سال ۱۲۸ق طول می‌کشد. در مرحله اول عباسیان استراتژی پنهان‌کاری کامل دعوت و پرهیز از هرگونه اختلاف و انشعاب و اقدام تحریک‌آمیز را در پیش گرفته بودند تا بتوانند در برابر انسجام حکومت اموی دوام آورده و نطفه قیام را نضج دهند. به همین دلیل است که سازمان دعوت عباسیان شعار خود را به صورت مبهم و بدون تعیین مصداق «القیام للرضا من آل محمد(ص)» قرار داده بودند تا بیشترین انسجام و حمایت را از سوی شیعیان که مهم‌ترین نیروی اجتماعی - سیاسی معارض دولت اموی بودند، به دست آورند. مرحله دوم نیز از زمان پیوستن ابومسلم خراسانی به قیام شروع شده و تا سال ۱۳۲ق با سقوط امویان ادامه می‌یابد. در این مرحله عباسیان با دعوت آشکار، قدرت را به صورت برهنه عیان کردند و قدرت نظامی را برای سرکوب به کار گرفتند.^۲

میانی مشروعیت و اقتدار عباسیان در دوره دعوت پنهان و آشکارشان برای سرنگونی بنی‌امیه متفاوت با آن چیزی است که پس از استقرار و تشکیل دولت به

۱. ابن‌خلدون، مقدمه، پیشین، صص ۲۸۲-۲۸۴.

۲. محمد سهیل طقوش، دولت عباسیان، صص ۱۷-۱۸.

آن تمسک می‌جویند. در دوره دعوت، عباسیان در مرحله منازعه بینا گفتمانی قرار دارند. تزلزل و بی‌قرار شدن اقتدار اموی، نیروهای اجتماعی رقیب را فعال کرده بود. عباسیان برای آنکه دعوت خود را مشروع جلوه دهند، گفتمانی را شکل دادند که دال مرکزی آن را «عدالت» پر می‌کرد. عدالت از دو منظر به کمک عباسیان آمد. از یکسو با تأکید بر بی‌عدالتی‌های اجتماعی و فساد امویان، آرمان عدالت‌خواهی اجتماعی را به ویژه در میان گروه‌هایی که بیشترین آسیب را از تبعیض‌های عصبیتی امویه متحمل شده بودند، رواج دادند. این آرمان در میان موالی به خصوص ایرانیان جذابیت خاصی یافت.

در حالی که عدالت‌خواهی اجتماعی برای عباسیان کارکرد سلبی نسبت به ظلم‌های بنی‌امیه داشت، آرمان عدالت‌خواهی سیاسی وجهی ایجابی داشته و برای توجیه نظری مشروعیت و اعتباربخشی به گفتمان عباسیان سر داده می‌شد. شیعیان علوی از لحاظ نظری صاحب قدرتمندترین مبانی مشروعیت و اقتدار در جامعه اسلامی بودند؛ از همین رو مهم‌ترین نیروی اجتماعی چالشگر علیه دولت اموی به حساب می‌آمدند. به ویژه آنکه در نتیجه سیاست‌های زمامداری امام علی(ع)، الگوی تسویه و برابری میان عرب و عجم و اجرای عدالت در جامعه برای همگان اثبات شده بود.^۱ عباسیان با آگاهی از قدرت این نیروی اجتماعی و با عدم تعیین مصداق شعار قیام برای رضا از آل محمد(ص)، خاصیت گفتمانی ابهام و در دسترس بودگی را با موفقیت ایجاد نمودند. در مقایسه با بنی‌امیه که فقط نسب قریشی داشتند، عباسیان از این مزیت برخوردار بودند که از شاخه بنی‌هاشم محسوب می‌شدند. این نزدیکی نسبی آنان را در چشم بسیاری جزو خاندان اهل بیت(ع) قرار می‌داد و بنی‌عباس به بهترین وجهی از این ابهام‌ها سود جستند. عباسیان در مرحله دعوت، با تمسک به مبانی نظری شیعه، نص را معیار تعیین خلیفه می‌دانستند. اما چون از نظر نسبی نسبت به بنی‌هاشم علوی در مرتبه پایین‌تری قرار داشتند، در قیام خود شعار مبهم داده و حامیان شیعیان را گمراه نمودند. این امر با نزدیک شدن به فرقه کیسانیه شیعه که منسوب به محمد بن حنفیه بود، دنبال شد.^۲ آن زمان ابوهاشم بزرگ فرقه محسوب می‌شد و چون



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

۱. علی محمد ولوی، دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی، ص ۱۳۱.

۲. ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۲۷۲.

فرزندی نداشت محمد بن علی بن عبدالله بن عباس به او تقرب می جست. همین نقشه مؤثر افتاد و ابوهاشم پس از مرگش محمد بن علی را وصی خود معرفی کرد.^۱ در نهایت به دلیل نیرومندی سازمان دعوت، عباسیان فرصت طلبانه قیام علیه امویان را به نفع خود گردش دادند.

سازمان دعوت عباسیان بسیار هوشمندانه و پیچیده طراحی شده بود. این سازمان به طور مخفی، نظامی سلسله مراتبی به صورت عمودی را ترسیم کرده بود که شامل امام، ۱۲ نقیب که معاونان امام تلقی می شدند، ۱۲ ناظر که بر کار نقیبان نظارت داشتند و ۷۰ داعی و مبلغ و در نهایت عاملان می شد.^۲ انتخاب عدد ۱۲ در تعیین نقیبان و ناظران قابل توجه است. چرا که بر اساس آیات قرآن و روایات مأثوره از رسول الله (ص)، به ویژه روایت غدیر و حدیث منزلت و حدیث خلافت، تعداد جانشینان ایشان ۱۲ نفر تعیین و معرفی شده بودند.^۳ عباسیان در برنامه ریزی خود جهت کسب قدرت، با هوشمندی تمام مبانی اقتدار و شبکه های قدرت را در جامعه اسلامی شناسایی کرده و سعی نمودند در مرحله دعوت، به طور حداکثری خود را به این مبانی و شبکه ها نزدیک نمایند؛ همین فراست عباسیان باعث شد که امر قیام برای بسیاری از دلزدگان از دولت امویان مشتبه شده و دل به قیام عدالت خواهانه عباسیان ببندند.

مرکز دعوت سری عباسیان در سال های پایانی امویه، منطقه «حُمَیمیه» قرار داشت. منطقه ای که در نزدیکی شام قرار داشت؛ اما بیشترین فعالیت را در کوفه و خراسان انجام می دادند. انتخاب این دو مرکز ناشی از شرایط اجتماعی - سیاسی و وجود شبکه های قدرتمند معارض بنی امیه در این مناطق بود. گفته شد که به دلیل ظلم و بی عدالتی دولت اموی و عرب گرایی افراطی آنها، از یکسو شیعیان به شدت مورد آزار و اذیت بودند و از سوی دیگر موالی به ویژه ایرانیان از تبعیض های عرب گرای امویان ناخشنود بودند. پایگاه اصلی شیعیان بنی هاشم در کوفه قرار داشت که از زمان امام علی (ع) عاظمه و پایتخت حکومت قرار داده شده بود. قیام امام حسین (ع) و توابعین و مختار و دیگر شیعیان علیه اموی نیز عمدتاً از این منطقه

۱. دینوری، پیشین، ص ۳۷۶.

۲. أخبار الدولة العباسیة و فیه أخبار العباس و ولده، مؤلف مجهول (ق ۳)، صص ۲۱۶-۲۲۲.

۳. حبیب الله احمدی، امام صادق (ع) الگوی زندگی، ص ۱۵۸.

ساماندهی شده بود. از سوی دیگر تجمع ایرانیان در خطه خراسان و وجود ظلم و ستم فراوان حاکمان اموی در این خطه، اوضاع اجتماعی - سیاسی این منطقه را به علت درگیری‌های قبایلی و شکایت‌های موالی آشفته و زمینه عدالت‌خواهی و شورش را فراهم کرده بود.^۱

دوره دوم دعوت عباسیان با پیوستن ابومسلم خراسانی عیان شد و به مدد قدرت نظامی ایرانیان خراسانی و نیروهای عرب عراق و کوفه، که رهبری آن را قحطبه بن شیبب بر عهده داشت در محرم سال ۱۳۲ق پیروزمندانه وارد کوفه شدند و مسئولیت استقرار خلافت را بر عهده نقیب کوفه گذاشتند. ابو سلمه خلال وزیر آل محمد و نقیب شیعیان کوفه بود که در پنج سال آخر اموی، سازمان عباسیان را در آن خطه رهبری می‌کرد.^۲ پس از درگذشت ابراهیم امام، وی تلاش فراوانی نمود تا قدرت قیام را به شیعیان علوی منتقل کند، که البته در تلاش خود ناکام ماند.^۳ چرا که بدور از دید ابو سلمه، خراسانی‌ها ابوعباس را به عنوان خلیفه برگزیدند و ابوسلمه چاره‌ای جز پذیرش واقعیت نداشت.^۴

ابراهیم امام رهبر قیام عباسیان بود که پس از مرگش، امر قیام را به برادرش ابوعباس سپرد. ابوعباس نیز در کوفه با حمایت ابومسلم خراسانی موفق به کسب بیعت از حامیان شد و بر فراز منبر مسجد کوفه رفت و اولین خطبه را به نام عباسیان خواند. او ضمن آنکه خود را سفاح خواند، سعی نمود مبانی مشروعیت و حقانیت عباسیان را نیز بیان کند. در خطبه او چند نکته قابل توجه است. یکی آنکه در راستای بهره برداری از تئوری مشروعیت شیعیان، وی خود را از اهل بیت(ع) خواند. دیگر آنکه او تمام آنچه در قرآن و سنت پیامبر(ص) نسبت به فضیلت و اولویت اهل بیت(ع) آمده بود، به عباسیان منصرف کرد.^۵ در کنار این فضیلت‌سازی‌ها، مستند دیگر آنها وصیت ابوهاشم به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس بود که چون همراهی کیسانیه را داشتند، فضیلت و چالشگری شیعیان علوی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

۱. محمد سهیل طقوش، پیشین، ۱۶.

۲. أخبار الدولة العباسية، پیشین، ص ۱۹۱.

۳. محمد سهیل طقوش، دولت عباسیان، صص ۲۳-۲۴.

۴. أبو الحسن علی بن الحسین مسعودی، التنبیه و الإشراف، ص ۳۱۹.

۵. أبو الحسن علی بن الحسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۴، ص ۲۱۴.

را تا حدی می توانست تضعیف نماید. ایشان حتی از اندیشه مهدویت نیز بهره گرفته و حکومت عباسیان را همان حکومت موعود خواندند.^۱ بنابراین عباسیان با تمسک به مبانی مشروعیت شیعه و پایگاه اجتماعی آنها در جامعه، توانستند بر محور عدالت، مشروعیت امویان را به چالش کشیده و وقتی قیام به نتیجه رسید خلافت را به نام عباسیان بخوانند. گفته خواهد شد که عباسیان در دوره دولت سازی و تثبیت قدرت خود نتوانستند این مبانی مشروعیت را حفظ کرده و چاره ای جز تغییر این مبانی به سوی کلام و فقه اهل سنت نمی یابند.

در همین دوره منازعه گفتمانی و تزلزل قدرت امویان، زمینه رشد فرهنگی گسترده ای فراهم می شود. چرا که اقتدار قدرت مرکزی ضعیف شده و نیروهای اجتماعی رقیب نیز برای کسب قدرت، بیشترین تولید محتوا را برای توجیه مشروعیت خود انجام می دهند. بنابراین یک فضای آزاد سیاسی شکل می گیرد که در آن منازعات فرهنگی - سیاسی در رقابت با همدیگر قرار دارند. نتیجه این آزادی سیاسی، کثرت گرایی فرهنگی و بالتبع آن رشد دانش است. از این منظر دوران امام باقر(ع) که مطابق با اواخر دولت امویه بوده و به ویژه دوره امامت جعفر بن محمد(ع) که دوره انتقال قدرت از بنی امیه به بنی عباس است، رشد فرهنگی و دانشی شیعه به اوج خود می رسد. مکتب های دیگر نیز در این دوران بالتبع منازعات قدرت و جریان های سیاسی گسترش می یابند. معتزله در این دوره اصول کلامی خود را تدوین می کند و دیگر مکاتب را نیز به این امر ترغیب می نماید.^۲ این رشد دانش پس از استقرار کامل عباسیان به رشد فرهنگی منجر شده و به دلیل کاهش چالش های گفتمانی و ثبات سیاسی و حمایت دولت، بالندگی تمدنی جلوه گر می شود.

دشواری مشروعیت
در تمدن اسلامی
(۴۵ تا ۷۵)

دولت عباسیان؛ کثرت گرایی نامتجانس و فراز تمدنی

تاریخ حکومت عباسی را به چهار دوره عمده تقسیم می کنند که هر کدام

۱. ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۹-۱۰، ص ۴۵۶ و ابو علی مسکویه رازی، تجارب الامم، جزء ۳۰، ص ۳۲۲.

۲. ولوی، پیشین، ص ۱۷۶.

ویژگی‌های خاصی داشتند. عصر اول عباسی که از آن به دوره گسترش قدرت و شکوفایی تمدنی یاد می‌شود از سال ۱۳۲ق تا ۲۳۲ق/۷۵۰م تا ۸۴۷م طول می‌کشد. این دوره به دلیل نیرومندی حاکمان عباسی و تمرکز بالای قدرت، صرف خاموش کردن رقبای گفتمانی دیگر شده و در نهایت یکپارچگی و ثبات سیاسی را نتیجه می‌دهد. عصر دوم عباسی را دوران نفوذ ترکان می‌خوانند و بین سال‌های ۲۳۲ تا ۳۳۴ق/۸۴۷ تا ۹۴۶م است. این دوران با خلافت متوکل آغاز شده و ویژگی آن ضعف خلافت عباسی و و شکل‌گیری نظام امیر الامرای خودمختار هستند که تنها از لحاظ دینی مشروعیت خلیفه را می‌پذیرند. عصر سوم دوران نفوذ آل بویه ایرانی و شکوفایی تمدنی در مشرق سرزمین‌های اسلامی است. این دوره از سال ۳۳۴ تا ۴۴۷ق/۹۴۶ تا ۱۰۵۵م طول می‌کشد. ویژگی این دوره به تاریخ امارت آل بویه در عراق پیوند خورده است. هم‌چنین نهایت ضعف خلیفه عباسی در این دوره قابل مشاهده است. در نهایت عصر چهارم عباسی را به نام سلجوقیان ترک خوانده‌اند و از سال ۴۴۷ تا ۶۵۶ق/۱۰۵۵ تا ۱۲۵۸م به طول می‌انجامد. ویژگی این دوران سیطره کامل سلاجقه ترک است. اما چون از لحاظ کلامی تابع مکتب اهل سنت بودند، وضع خلیفه سنی عباسی نسبت به دوران آل بویه بهبود نسبی پیدا می‌کند.^۱

گفته شد که عباسیان توانستند قیام خود را بر محور سه عنصر ایرانی، شیعی و قبیله‌های یمنی کوفه سامان‌دهی کنند و بنی‌امیه را ساقط و دولت عباسی را شکل دهند. عدالت‌خواهی و برابری بین عباسیان میان عرب و عجم موجب آن شد که دولت عباسیان برخلاف دولت امویان که یک دولت قوم‌گرای عربی محسوب می‌شد، دولتی متکثر از عناصر متفاوت عربی - ایرانی شکل بگیرد که بعدها عنصر ترکی نیز به آن افزوده می‌شود و شامل قبایل و ملت‌های گوناگونی می‌گردد که در پهنای سرزمین‌های اسلامی گسترده بودند.^۲ هم‌چنین تمسک عباسیان به مبانی دینی مشروعیت، این دولت را بر خلاف امویان که جنبه سلطنت دنیوی داشت، یک دولت دینی معرفی کرد و امر سیاسی را با امر دینی ترکیب نمود. عباسیان از عبای رسول‌الله (ص) برای نماد مشروعیت مذهبی خود سود می‌جستند و خود را به

۱. محمد کاظم مکی، تمدن در عصر عباسیان، ص ۴۲-۵۲ و محمد سهیل طقوش، پیشین، صص ۲۹ تا ۲۷.

۲. محمد کاظم مکی، پیشین، ص ۵۹.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

شریعت اسلامی ملتزم می‌دانستند.^۱ گرچه در ساختار دولت عباسی مذاهب دیگری چون مسیحیان و یهودیان نیز مشارکت داده شدند.^۲

این تکتگرایی در ساخت دولت عباسی، ثمرات تمدنی فراوانی به همراه داشت. پس از آنکه منازعات درون‌گفتمانی قدرت کم‌رنگ شدند، عباسیان سازمان اداری و بروکراسی گسترده‌ای بر پایه تجارب فرهنگ عربی و دیگر اقوام که عمدتاً ایرانی بود را سامان دادند. این بروکراسی با عبور از تنگ‌نظری قبیله‌گرایی امویان خود با مقتضیات وضعیت چندفرهنگی ساخت دولت جدید تنظیم شده بود. آنان نظامی سلسله مراتب طبقاتی را با الهام از اندیشه ایرانشهری سازماندهی کردند که شامل اشراف، آزادگان، موالی و بردگان می‌شد.^۳ هم‌چنین ساختار بروکراسی آنها عمدتاً شامل نهاد خلافت، نهادت وزارت، نهاد امارت می‌شد.^۴ کاهش سطح منازعات قدرت از نهاد خلافت به نهادهای وزارت و امارت، ثبات نسبی سیاسی را نوید داد. در سایه این امنیت و ثبات سیاسی، دولت عباسی خود را بی‌نیاز از گسترش فتوحات سرزمینی یافت و به همین دلیل نهاد نظامی دولت عباسی نیز دچار تحول شد؛ چرا که آنها سیاست جهاد مستمر را تعلیق کردند و نیروی نظامی را صرفاً جهت حفظ سرحدات و تأمین امنیت داخلی بسیج می‌نمودند.^۵ اما کثرت‌گرایی ساختار دولت عباسیان از ترکیب نامتجانسی رنج می‌برد. شکاف‌های متعددی در پایه‌های اقتدار عباسیان وجود داشت که در نتیجه تحولات سیاسی - اجتماعی بعدی و هم‌چنین تغییر حاکمان عباسی و کاهش قدرت مدیریت سیاسی آنها، در نهایت بحران‌ها را متراکم کرده و بار دیگر معمای مشروعیت را پیش روی دولت اسلامی قرار داد.

چالش مشروعیت عباسیان و فرود تمدنی

عباسیان از همان روز اول به قدرت رسیدن، مبانی مشروعیت خود را نسبت به

۱. محمد سهیل طقوش، دولت عباسیان، ص ۲۶.

۲. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ص ۲۶۰.

۳. محمد کاظم مکی، پیشین، صص ۸۶-۸۴.

۴. داود فیرحی، پیشین، صص ۲۶۷-۲۷۵.

۵. همان، ص ۲۵۹.

دوره دعوت تغییر دادند. با وجود رقیبان سیاسی قدرتمندی چون شیعیان علوی و موالی ایرانی، و بر اساس منطق حفظ قدرت این امر برای عباسیان ناگزیر می‌نمود. گفته شد که در دوره دعوت، عباسیان به مدد مبانی مشروعیت شیعیان علوی توانستند قیام را سازماندهی و به پیروزی برسانند. بعد از پیروزی سطح منازعات قدرت از بیناگفتمانی به درون‌گفتمانی تحول پیدا کرد. گفته شد که ابوعباس سفاح در خطبه اول خود در مسجد کوفه ضمن آن که عباسیان را در دایره اهل بیت قرار داد و احادیث فراوانی به منظور فضیلت‌سازی برای عباس نقل کرد، ادعای شیعیان علوی را به شدت نکوهش کرد و حدیث غدیر را که در فضیلت انحصاری علی(ع) بود را به فرقه سبائیان نسبت داد.^۱

هم‌چنین در تحولی آشکار، عباسیان که تا پیش از آن به فقه و کلام شیعی تمسک می‌جستند، برای توجیه فضیلت و اولویت عباس نسبت به علی(ع) و فاطمه(س)، به مبانی فقهی و کلامی اهل سنت پناه جستند. گفته شد که اساساً اندیشه سیاسی اهل سنت بر خلاف شیعه، اندیشه‌ای مبتنی بر امر واقع و پسینی شکل گرفته است. عباسیان برای اثبات افضلیت عباس به چند مسئله تاریخی تمسک می‌جستند که در فقه و کلام اهل سنت نیز معتبر دانسته شده بود. آنها بر منصب سقایت عباس و سهم بیشتر او از غنائم جنگی در زمان رسول‌الله(ص) تأکید فراوان می‌کردند. به ویژه پس از آنکه بدعت عمر بن خطاب در تقسیم غنائم بر اساس عصبیت قومی و فضل تقدم ایمانی - جهادی در دوره امویان همه‌پذیر شده بود، این فضایل پذیرفتنی می‌نمود. آنان از فقه سیاسی اهل سنت نیز برای تأیید مدعای خود سود می‌جستند؛ فقهی که البته مشوب به اندیشه‌های عصبیت عرب جاهلی بود. اینکه عمو نسبت به دختر و پسر عمو سهم الارث بیشتری دارد و منصب امامت اساساً به زنان نمی‌رسد، مستمسک خوبی برای توجیه اقتدار ایشان بود.^۲

از لحاظ کلامی، در حالی که قرائن زیادی بر نقش معتزله در نهضت ضد اموی وجود دارد و حتی ابو جعفر منصور دومین خلیفه عباسی قرابت خاصی با عمرو بن



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

۱. طبری، تاریخ طبری، ج ۱۱، ص ۴۶۱۸-۴۶۲۲.

۲. ولوی، پیشین، صص ۱۶۸ و ۱۷۱.

عبید - از بنیان‌گذاران جریان اعتزال - داشته است، اما به دلیل نزدیکی اندیشه اعتزال به اندیشه شیعی، عباسیان صلاح نمی‌دیدند که به این مکتب اتکا کنند. حمایت واصل بن عطاء از قیام محمد نفس زکیه مؤیدی بر این مدعاست.^۱ لذا به اندیشه اهل جماعت که مناسبت بیشتری با توجیه‌گری اقتدار حاکم داشت و در دوره امویان نیز مورد توجه حاکمان اموی قرار گرفته بود، پناه بردند. گرچه عباسیان پایه اقتدار دولت را بر اندیشه اهل جماعت بنا کرده بودند، اما از منظری دیگر به دلیل گسترش سرزمین‌های اسلامی و ورود علوم عقلیه غیر اسلامی و ایجاد شبهه‌ها و تلاطم‌های فراوان، عباسیان خود را نیازمند نظام استدلالی معتزلی می‌دانستند. رشد اندیشه‌های بددینی که به زندقه معروف شده بودند آنسان فراوان بود که به دغدغه اصلی خلیفه سوم عباسی، مهدی، تبدیل شده بود.^۲

وجه دینی مشروعیت عباسیان موجب شد تا نهادهای دینی در دوره ایشان گسترش قابل ملاحظه‌ای یابند. چرا که قدرت نیازمند دانشی برای توجیه اقتدارش بود. دخالت قدرت در این نهاد، استقلال آنها را خدشه‌دار کرد اما از بین نبرد. در نتیجه دخالت‌های قدرت، نهادهای دینی گسترش قابل ملاحظه یافتند اما از آنجا که دولت نتوانست نهاد دین را به طور کامل تحت سیطره خود درآورد و تنها بر بخش قضایی آن مسلط شد، در نهایت همین رشد و گسترش نهادهای دینی متفاوت، به پاشنه آشیل مشروعیت دولت عباسیان مبدل شد.^۳

عباسیان در کنار توجه به دانش‌های زمانه برای توجیه اقتدارشان، خود را ناچار به حذف فیزیکی مدعیان اصلی قدرت نیز می‌دیدند. قتل ابو سلمه که به شیعیان علوی قرابت داشت^۴ و سرکوب قیام محمد نفس زکیه که از ناراضیان شاخه حسنی شیعیان علوی بود، از آن جمله است.

از منظری دیگر دولت عباسی در تدوین مبانی مشروعیت خود در ترکیبی عجیب سنت ولایت‌عهدی را از اندیشه ایرانشهری با مسئله ارث در فقه اهل جماعت مورد استفاده قرار داده و سعی کرد تا خلافت را در میان اعراب عباسی

۱. همان، صص ۱۷۲ و ۱۷۷.

۲. همان، ص ۱۷۳.

۳. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ص ۲۶۱.

۴. ابو حنیفه احمد بن داود دینوری، اخبار الطوال، صص ۴۱۱-۴۱۲.

نهادینه سازند. دولت عباسی با زیرکی توانست منازعات در رأس هرم دولت را با الهام از اندیشه سیاسی ایرانشهری، به سطح وزارت انتقال دهد. وزارت خاندان‌های ایرانی چون برمکیان، بنی سهل، بنی طاهر، بنی فرات و بنی خاقان به همین منظور طراحی شده بودند.^۱ این امر نارضایتی مدعیان دیگر قدرت از اقوام دیگر را به دنبال داشت. از آن جمله ابو مسلم خراسانی بود که چون منصور خطر قدرت و نفوذ او را احساس کرد، او را نیز به قتل رساند. به دنبال آن شورش‌های دیگر ایرانیان از جمله جنبش خرم دینی، مرداویج، آل بویه و غزنویان بیش از پیش شکاف عنصر ایرانی/عربی را در دولت عباسی نمایان ساخت.^۲ بنابراین بار دیگر عصبيت عرب‌گرایی بر کثرت‌گرایی سیاسی تفوق پیدا کرد و شکاف قدرت در این سطح را افزایش داده و به مرز بحران رساند.

نهاد وزارت و امارت گرچه در مقاطعی موجب توسعه تمدنی شدند اما در نهایت خود مایه شکاف و تضعیف قدرت مرکزی شدند. گسترش روز افزون نهاد وزارت، ضعف قدرت خلیفه را به دنبال داشت و این ضعف منجر به پیدایش نظام امیرالامرای شد. در عصر سوم عباسی امارت‌های خودمختاری شکل گرفتند که تنها مشروعیت دینی خلیفه را به طور اسمی می‌پذیرفتند. در عصر سوم عباسی، محور تاریخ تمدن اسلامی امارت‌های خودمختار قدرتمندی چون سامانیان و آل بویه قرار گرفتند که گسترش تمدن اسلامی را بیش از آنکه تحت لوای قدرت مرکزی دنبال نمایند مبتنی بر آداب و ادب ایرانشهری پی ریختند. حکومت آل بویه در این عصر مهم‌ترین نمونه از این نوع می‌باشد. به ویژه آنکه مسلک شیعی آل بویه با خلیفه سنی عباسی نیز متضاد بود.^۳ تنها در دوره سلجوقیان است که بار دیگر مبانی کلامی و فقهی اهل سنت به دلیل مسلک سنی سلجوقیان از سوی رأس قدرت مورد حمایت قرار می‌گیرد و خلیفه تا حدی مورد احترام سلاجقه قرار گرفته و بار دیگر رشد تمدنی تحت سیطره وزرایی چون خواجه نظام الملک در قدرت مرکزی انجام می‌شود.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

۱. محمد سهیل طقوش، دولت عباسیان، ص ۲۷.

۲. سید جواد طباطبایی، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، صص ۸۰-۸۱.

۳. داود فیرحی، قدرت/دانش و مشروعیت در اسلام، صص ۱۹۹-۲۰۰؛ محمد سهیل طقوش، دولت

عباسیان، صص ۱۹۴-۱۹۸.

در دولت سلجوقیان نیز دین و سیاست به هم آمیخته شدند و ایدئولوژی دین به کار توجیه اقتدار سلاجقه و خلیفه عباسی آمد. سلجوقیان ترک تبار برای کسب وجهه عصبیت که هم‌چنان پر رنگ می‌نمود، تلاش فراوانی در کسب اعتبار از سوی خلیفه عباسی نمودند و در پی عناوینی چون یاور و یمین خلیفه می‌رفتند. ایشان خود را «نیکواعتقاد» و پیروان راستین مکتب نبوی می‌خوانند و به همین جهت «غیر» هویتی خود را شیعیانی که آنان را رافضی می‌خواندند، قرار داده و به شدت تمام ایشان را سرکوب می‌کردند. خواجه نظام الملک و ابوحامد غزالی از وزرای به نام سلجوقیان بودند که این نیکواعتقادی را به شدت دنبال می‌کردند.^۱ نهادهایی چون مدارس نظامیه، خانقاه‌ها و نظام اقطاع و نظام مراقبت و جاسوسی به عنوان ابزارهای ایدئولوژیکی بودند که وزرای چون خواجه نظام الملک برای استحکام پایه مشروعیت سلجوقیان انجام می‌دادند.^۲ گرچه از نتایج این اقدام‌ها رشد دانش و توسعه تمدن اسلامی هم بود. ایشان هم‌چنین سعی کردند تا مشی اعتدالی را در حکومت‌داری را جاری سازند. از این همین رو نظم اجتماعی در دوره ایشان استحکام یافت و امنیت و عرض مسلمانان محترم شمرده شد.^۳

اما سیستم وزارت و امیرالامرای در نهایت به خودمختاری فزاینده مناطق منجر شد و کم‌کم قدرت مرکزی را ضعیف کرد. این انشعاب‌ها و حرکت‌های گریز از مرکز در کنار سستی پایه‌های مشروعیت ایشان که ناشی از بی‌عدالتی‌های سیاسی و اجتماعی بود، منجر به شکل‌گیری نظام دو دولتی شد. دولت‌های کوچک در کنار دولت مرکزی توان دفاع حکومت مرکزی در برابر هجوم بیگانگان را کاهش داد و در نهایت مغولان توانستند این امپراتوری را که بیش از پنج قرن به درازا کشیده شده بود، ساقط کنند.

دشواره مشروعیت
در تمدن اسلامی
(۴۵ تا ۷۵)

نتیجه‌گیری

همانطور که در چارچوب نظری پژوهش گفته شد، عدالت در اندیشه ابن

۱. سید جواد طباطبایی، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، پیشین، ص ۹۵ تا ۱۰۰؛ امید صفی، سیاست / دانش در جهان اسلام، صص ۱۷ و ۷۳ تا ۷۵.

۲. امید صفی، پیشین، ص ۲۰.

۳. همان، صص ۷۶ و ۹۲.

خلدون مفهوم محوری محسوب می‌شود. این مفهوم در «مقدمه»، به صورت یک مفهوم اجتماعی در قالب یک نظریه کلان‌تر در مورد جامعه قرار داده شده است. فرآیندهای این جامعه نیز به وسیله عوامل اجتماعی که عمدتاً در کنترل انسان‌ها نیستند، بحث شده است. از نظر ابن خلدون جامعه متشکل از سه سطح ساختار، نیروهای اجتماعی فعال و نتایج فرآیندهای اجتماعی است. دولت در سطح ساختار مهم‌ترین واحد محسوب می‌شود. دولت‌های اسلامی نیز شامل این سه سطح می‌باشند. از طرفی دولت‌ها چونان انسان‌ها طول عمری دارند که فرایند اوج قدرت، زوال قدرت و در حال تکوین را عمدتاً در حدود سه نسل یا ۱۲۰ سال سپری می‌کنند. به نظر ابن خلدون تغییر جامعه و ظهور و سقوط دولت‌ها ناشی از نیروهای اجتماعی است. این نیروها شامل عصیبت و مذهب می‌باشند. این دو عامل در جوامع اسلامی در قالب ترکیب قبایل عرب و پذیرش دین اسلام نمود یافته است. اما به نظر وی این دو عامل همیشه هماهنگ عمل نمی‌کنند. در دولت اموی، خلافت دنیوی شد و شکل خاندانی پیدا کرد. به عبارتی دیگر عصیبت قومی قوی‌تر از مذهب شد. همین امر موجب فراموشی آرمان‌های دین اسلام و جایگزین شدن عادت‌های اجتماعی و منافع شخصی قدرتمندان به جای رعایت شریعت اسلامی و عدالت شد.^۱

مشروعیت دولت عباسیان از زمان دعوت تا زمان استقرار و تداوم آن تظورهای فراوانی یافت. ایشان به مدد موقعیت اجتماعی و اتقان مبانی نظری مشروعیت شیعیان علوی، در دوره دعوت با نزدیک شدن به فرقه کیسانیه توانستند دو گروه عمده مخالف بنی‌امیه را جلب قیام خود نمایند. شیعیان علوی کوفه و ایرانیان موالی خراسان نا امید از رنج بی‌عدالتی‌های اجتماعی و سیاسی بنی‌امیه به امید عدالت خواهی عباسیان به یاریشان شتافتند. اما وقتی قیام به نتیجه رسید و خلافت عباسی خوانده شد، خود را مغبون یافته و بار دیگر به چالشگری پرداختند. عباسیان نیز با تغییر مبانی مشروعیت خود از فقه و کلام شیعی به فقه و کلام اهل سنت، استفاده ابزاری خود از دین را نمایان ساختند و مخالفان خود را با قدرت تمام سرکوب و حذف کردند.

۱. خدوری، پیشین، ص ۲۶۶.



تمدن اسلامی در ابتدای دوره عباسی به دلیل ماهیت کثرت‌گرای ساخت دولت و قدرتمندی حاکمان و رعایت نسبی عدالت اجتماعی، در سایه ثبات سیاسی و امنیت اجتماعی رشد فرهنگی و بروکراتیک قابل ملاحظه‌ای را تجربه کرد. اما چالش مشروعیت، ناگزیر دولت را به دخالت در حوزه دانش‌های دینی کشاند تا دانش توجیه‌گر اقتدار خود را حمایت کند. اما روح استقلال‌طلبی نهادهای دینی مانع از سیطره کامل عباسیان بر آنها شده و در نتیجه رقابت‌های سیاسی این نهادها گسترش قابل ملاحظه‌ای یافتند که در نهایت نیز همین امر آب را بر پایه‌های مشروعیت دولت عباسی روان ساخت و آنها را از بُن سست گردانید.

عباسیان برای کاهش چشم‌داشت‌های رقیبان به مقام خلافت با الهام از سنت ایران‌شهری، نظام بروکراتیک پیشرفته‌ای را طراحی کردند. از آن پس مقام وزارت و نظام امارت بار اتهامات خلفای عباسی را کاهش دادند، اما قدرتمندی روز افزون وزرا و امیران را به دنبال آوردند. در نهایت نظام امیرالامرایسی و تشکیل حکومت‌های خودمختار تحت لوای مشروعیت خلیفه عباسی، جز اسمی از هیبت و صلابت خلیفه باقی نگذارد. ابن طقطقی جمع‌بندی جالبی از دولت عباسی دارد که حسن ختام این نوشتار قرار می‌گیرد:

باید دانست که دولت عباسی دولتی پر از مکر و خدعه و زیرکی بود، و بهره‌اش از مکر و فریب و به کار بردن خدعه، به خصوص در پایان آن بیش از نیرو و شدتش بود. زیرا خلفای متأخر عباسی رفته رفته نیروی دلاوری و سرسختی را از دست داده و به خدعه و حيله روی آوردند...

با این وصف دولت بنی عباس دولتی بود که محاسن زیاد و مکارم بی شمار داشت. زیرا در دولت مذکور بازار علوم رایج، و کالای ادب پر رونق، و شعایر دینی با عظمت، و خیرات فراوان، و جهان آباد، و حرمت‌ها مورد رعایت، و سرحدات محکم و استوار بود. دولت بنی عباس همواره با این مزایا باقی بود تا آنکه در اواخر کار پریشانی بدان راه یافت و بنای آن از هم پاشید.^۱

دشواره مشروعیت
در تمدن اسلامی
(۴۵ تا ۷۵)

۱. ابن طقطقی، تاریخ فخری، صص ۲۰۱-۲۰۲.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی نب طباطبا، تاریخ فخری؛ در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر، تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
- _____ تاریخ ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ ش.
- ابن سعد، ابو عبدالله محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر، ۱۴۰۵ ق.
- ابن کثیر، ابی الفداء اسماعیل، البداية و النهایه، بیروت، دارالمعرفه ۱۴۱۹ ق.
- ابن مسکویه رازی، ابو علی، تجارب الأمم، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- احمدی، حبیب الله، امام صادق(ع) الگوی زندگی، قم، فاطیما، ۱۳۸۵.
- اخبار الدولة العباسیة و فيه أخبار العباس و ولده، مؤلف مجهول (ق ۳)، تحقیق عبد العزیز الدوری و عبد الجبار المطلبی، بیروت، دار الطلیعه، ۱۳۹۱.
- پاکتچی، احمد، «پی‌جویی مؤلفه‌های عدالت‌سیاسی در نصوص اسلامی»، در: درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام، علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸.
- النعالی، عبدالعزیز، سقوط الدولة الامویة و قیام الدولة العباسیة، تقدیم و تحقیق حمادی الساحلی، بیروت، دارالمغرب الاسلامی، ۱۹۹۵ م.
- الحموی، شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بیروت دارالأحیاء التراث العربی، بی تا.
- خدوری، مجید، برداشت مسلمانان از عدالت، ترجمه مصطفی یونسی و صمد ظهیری، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۹۴.
- دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، چ چهارم، ۱۳۷۱ ش.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سیپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

- سپهری، محمد، تمدن اسلامی در عصر امویان، تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۹.
- صفی، امید، سیاست/ دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
- طباطبایی، سید جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- _____ در آمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۸.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۳ق.
- طقوش، محمد سهیل، دولت امویان، ترجمه حجت الله جودکی، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
- _____، دولت عباسیان، ترجمه حجت الله جودکی، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- فیرحی، داود، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۱.
- _____ قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی، ۱۳۸۹.
- _____ نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۲.
- کندی، هیو، «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلام»، در: سنتهای عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۰.
- محمدباقر سعیدی روشن، «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم»، مجله آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۹، ۱۳۹۳.
- مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
- _____ التنیبه و الإشراف، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
- مکی، محمد کاظم، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه محمد سپهری، تهران: سمت، ۱۳۸۳.
- ولوی، علی محمد، دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۰.