

زبان سیاسی اسلام

برنارد لوئیس

ترجمه
غلامرضا بهروز لک

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
واحد تدوین اندیشه سیاسی اسلام

فهرست نویسی پیش از انتشار : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

لوئیس، برنارد، ۱۹۱۶ -

زبان سیاسی اسلام / برنارد لوئیس؛ ترجمه غلامرضا بهروز لک - قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.

ISBN: 964-424-601-2

۹۶۴-۴۲۴-۶۰۱-۲ - شابک:

۲۰۸ ص. - (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۷۳۶:

سلسل انتشار؛ ۱۳۴۱: کتابهای مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ۱۱۰).

کتابنامه.

۱. اسلام و سیاست. الف. بهروز لک، غلامرضا، ۱۳۴۷ - مترجم.

ب. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، واحد تدوین اندیشه سیاسی اسلام. ج. دفتر

تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات. د. عنوان.

۲۹۷/۲۸۳۲

BP ۲۳۱/۱۹۲۲



مجمع‌التسلط
مراعات

زبان سیاسی اسلام

نویسنده: برنارد لوئیس

مترجم: غلامرضا بهروز لک

تهیه: واحد تدوین اندیشه سیاسی اسلام

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: اول / ۱۳۷۸

شمارگان: ۲۰۰۰

بها: ۹۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفایه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی - حوزه علمیه قم،

ص ب ۹۱۷، تلفن: ۷۴۲۱۵۵-۷، فاکس: ۷۴۲۱۵۴، پخش: ۷۳۴۲۲۶

شبکه اینترنت: BUSTAN@APADANA.COM

شبکه شارح: BUSTAN (تلفن ۷۴۴۱۵۳-۴)

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فهرست مطالب

۹ سخنی باخواننده
۱۱ مقدمه مترجم
۱۵ مقدمه دکتر فرهنگ رجایی
۲۳ مقدمه مؤلف
۲۵ فصل اول : استعاره و کنایه
۶۳ فصل دوم : هیئت سیاسی
۹۱ فصل سوم : فرمان‌روایان و فرمان‌برداران
۱۳۹ فصل چهارم : جنگ و صلح
۱۷۱ فصل پنجم : حدود اطاعت



سخنی با خواننده

انقلاب اسلامی ایران به عنوان یکی از بزرگ‌ترین پدیده‌های سیاسی جهان در نیمه دوم قرن بیستم، افکار جهانی و ذهن بسیاری از اندیشمندان و محققان داخلی و خارجی را به خود معطوف داشته است، زیرا علاوه بر دست آوردهای مهم آن در عرصه داخلی، تأثیرات عمیقی نیز بر جریان اسلام‌گرایی و ظهور جنبش‌های اسلامی داشته و موجب گردیده اسلام‌شناسان جهان، آثار علمی و تحقیقاتی فراوانی را درباره این پدیده جهانی، ریشه‌های تاریخی و فکری و نیز تأثیرات و نتایج آن ارائه نمایند.

بی تردید، آگاهی و توجه اندیشمندان و محققان داخلی به برداشت و نگرش اسلام‌شناسان خارجی درباره این پدیده، می‌تواند از یک سو ایشان را با نقاط ضعف و قوت چنین برداشتی آشنا سازد و از سوی دیگر، آنان را در ارائه چهره واقعی انقلاب اسلامی ایران و اندیشه سیاسی اسلام و در نتیجه، اصلاح برداشت‌های ناصواب اسلام‌شناسان خارجی یاری رساند. از این رو، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم برای انجام رسالت خویش در فراهم ساختن زمینه‌های تحقیق و پژوهش درباره مباحث سیاسی اسلام، ترجمه برخی از آثار اسلام‌شناسان خارجی را در برنامه کار خود قرار داده، که یکی از آنها همین کتاب است. نویسنده آن، آقای برنارد لوئیس، استاد

دانشگاه لندن، به خاطر ترجمه و انتشار برخی از آثارش، چون «پیدایش اسماعیلیه»، «ظهور ترکیه جدید» و «نخستین مسلمانان اروپا» تا اندازه‌ای برای خوانندگان ایرانی شناخته شده است. گرچه او در برخی از آثار خویش، هم چون بعضی از اسلام‌شناسان غربی، کاملاً بر خطا رفته، اما در کتاب حاضر سعی کرده است تا اندیشه سیاسی اسلام را از زاویه نسبتاً بی‌طرفانه‌تری بررسی کند. خواننده چنین آثاری باید توجه داشته باشد که اولاً: این گونه آثار از دیدگاهی بیرونی نوشته شده‌اند و در نتیجه، در برخی موارد از رعایت هم‌دلی لازم در فهم یک اندیشه ناکام می‌مانند، و ثانیاً: نویسنده این کتاب نیز هم چون بیش‌تر اسلام‌شناسان غربی، در تجزیه و تحلیل اسلام، بیش‌تر به آرای اهل سنت توجه کرده و از قرائت‌های شیعی غافل مانده است.

در مورد این کتاب، آن چه حائز اهمیت است، توجه نویسنده آن به مقایسه بین اندیشه سیاسی اسلام و مسیحیت، مطالعه تحولات اندیشه‌های سیاسی مسلمانان بر اساس تحولات زبانی و فقه اللغة و در نهایت، اصلاح برخی از برداشت‌های نادرست غربیان از رابطه میان دین و سیاست در اسلام، و تلقی ناصحیح آنان از مفاهیمی چون عدالت، برابری اسلامی و جهاد اسلامی است.

کتاب حاضر، گامی است در جهت آشنایی با تحلیل‌ها و برداشت‌های غربیان از اندیشه سیاسی اسلام و صد البته که به معنای تأیید همه آن‌ها نیست. امید که علاقه‌مندان را مفید افتد.

واحد تدوین اندیشه سیاسی اسلام

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی «پژوهشگاه»

مقدمه مترجم

از جمله روش‌های قابل توجه در مطالعه اندیشه‌ها و نظام‌های فکری، بررسی تعبیر و اصطلاحات و به تعبیر دیگر زبان آن‌ها است. هر نظام فکری همواره خود را با زبان و اصطلاحات خاصی بیان می‌کند و زبان بازتاب و نمود عینی اندیشه‌ها است. از نظر زبان‌شناسان از طریق تحولات زبانی می‌توان تحولات ساختاری اندیشه‌ها را نشان داد. از این‌رو بررسی تحولات زبانی در مطالعه اندیشه‌ها نیز مفید خواهد بود.

کتاب حاضر کوشیده است تا از این طریق به مطالعه تحولات اندیشه سیاسی اسلام بپردازد. آشنایی نویسنده با سه زبان عمده اسلامی؛ عربی، فارسی و ترکی او را قادر ساخته است تا با توان بیش‌تری وارد این حوزه مطالعاتی شود. وی در آغاز به بررسی استعاره‌ها و کنایه‌های رایج در زبان سیاسی مسلمانان می‌پردازد و در مواردی آن را با گونه‌های غربی و مسیحی مقایسه می‌کند. سپس کوشش می‌کند تا از طریق مطالعه زبان سیاسی، اندیشه سیاسی اسلام را در زمینه هیئت سیاسی، فرمان‌روایی، جنگ و صلح و حدود اطاعت بررسی کند.

روش این کتاب حائز اهمیت است. در بررسی اندیشه سیاسی اسلام چنین کاری کم‌تر صورت گرفته است و می‌تواند در مطالعه این رشته به کار گرفته شود. البته فقه اللغة به عنوان یکی از شاخه‌های علوم اسلامی در عصر شکوفایی تمدن اسلامی رایج بود و بسط منطقی آن

می‌توانست زمینه‌های نیل به مباحث تخصصی زبان‌شناسی و واژه‌شناسی را در علوم اسلامی فراهم نماید، اما متأسفانه چنین حوزه‌ای در چند قرن اخیر مورد غفلت قرار گرفته است.

با این حال قبل از مطالعه این کتاب علاوه بر توجه به جنبه‌های جدید آن باید به نکاتی نیز توجه داشت. نخست آن‌که نویسنده با دیدی بیرونی به بررسی اندیشه سیاسی اسلام می‌پردازد و پیشینه فکری او به فرهنگ دیگری بر می‌گردد. شرط اساسی چنین مطالعاتی نفهم اندیشه مورد مطالعه یا به تعبیر دیگر هم‌دلی با آن است. بدون توجه به این نکته اساسی چنین مطالعاتی نخواهند توانست به عمق و محتوای اصلی مورد مطالعه دست یابند. علی‌رغم تلاش نویسنده در رعایت این نکته در مواردی نیز خلاف آن به چشم می‌خورد. برای مثال او تلاش می‌کند برای برخی واژه‌های قرآنی هم‌چون *أُمّ‌القری* ریشه یونانی پیدا کند. نکته دیگر آن که او نیز هم‌چون برخی اسلام‌شناسان غربی با روایت اهل سنت آشنایی بیش‌تری دارد و در مواردی از روایت شیعی غافل می‌ماند. در برخی موارد نیز به روایاتی تمسک می‌کند که فاقد اعتبار لازم است به‌رحال صرف‌نظر از شخصیت نویسنده اثر وی دارای نکات علمی مفیدی است و می‌تواند با توجه به نکات فوق مورد استفاده دانش‌پژوهان این رشته واقع شود. برای مثال، او از برداشت غلط غربیان از اسلام سخن می‌گوید که سعی می‌کنند اسلام را با مسیحیت مقایسه کنند و آن را هم‌چون مسیحیت امری جدا از سیاست می‌دانند. (ص ۲۴) در جای دیگر می‌نویسد: «دین اسلام هنوز اندیشه‌های معقول‌گسترده‌ای از طرفی در هنجارها و قوانین اجتماعی و از طرف دیگر در اندیشه‌ها و آرمان‌های جدید مطرح می‌کند.» (ص ۲۸) با این حال باید در مطالعه این‌گونه آثار دقیق بود و به نکات مثبت و منفی آن توجه جدی داشت.

هدف از ترجمه این کتاب آن است که جامعه علمی ما با برداشت غربیان از اسلام و اندیشه سیاسی آن آشنا شود. مسلماً در سایه آشنایی با دیدگاه‌های متفاوت است که می‌توان در موارد لازم به نقد آن‌ها پرداخت و تصویر روشن‌تری از اندیشه اسلامی ارائه داد. امروزه در عصر تکنولوژی ارتباطات و تعامل سریع اندیشه‌ها، اندیشه‌ای مورد توجه واقع می‌شود که بتواند تصویر روشن‌تری از خود ارائه دهد. لازمه این امر آشنایی حامیان آن اندیشه با برداشت مخاطبان خود می‌باشد. امید است که ترجمه این کتاب بتواند نقش مفیدی در این زمینه ایفا کند.

لازم می‌دانم از مسئولین محترم مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع) قم که هم‌کاری ثمربخش با مترجم داشتند، تقدیر و تشکر نمایم. از آقای داوود فیروزی نیز که مرا با این کتاب آشنا نموده و انگیزه ترجمه آن را در من ایجاد کردند و طی مراحل کار نیز پیش‌نهادهای مفیدی ارائه دادند، سپاس گزارم. هم‌چنین از جناب آقای دکتر فرهنگ رجایی نیز که متن ترجمه را از اول تا آخر با صبر و حوصله وافر مطالعه کردند و دست‌نویس آن را با متن انگلیسی کتاب تطبیق داده نکات لازم را متذکر شدند، سپاس گزارم. از مسئول محترم واحد اندیشه سیاسی مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی و سایر دوستانی که در جهت فراهم ساختن امکانات نشر این اثر همکاری نمودند، کمال تشکر را دارم. لازم به تذکر است که تمامی رمزهای احترامی داخل کروش نظیر [ص]، [ع] و غیره از مترجم می‌باشند. هم‌چنین در اکثر موارد سعی شده است برای تاریخ‌های میلادی مورد استناد نویسنده، تاریخ هجری آن‌ها نیز اضافه گردد.

غلامرضا بهروز لک

مقدمه دکتر فرهنگ رجایی

اندیشه، نهاد و زبان سیاسی در اسلام

پیش‌گفتار

از امام صادق (ع) نقل است که می‌فرماید: «ابی‌الله ان یجری الاشیاء الا باسباب»^۱. تجربه‌های تاریخی بشر، در تمام حوزه‌های تمدنی، صرف نظر از این که بر کدام آموزه اعتقادی استوار بوده‌اند، نشان می‌دهد که هر کدام که محتوای این خبر را مدنظر داشته‌اند، در تمدن‌سازی موفق بوده‌اند. به‌دیگر سخن، تمام اقوام و جوامعی که توانسته‌اند در تاریخ تمدنی را بسازند و ردپای تاریخی نیکی از خود به‌جا گذارند، بدون هیچ تردیدی اسباب و لوازم متناسب با تمدن‌سازی خود را داشته‌اند. سه صورت عمده‌ای که این اسباب‌سازی به خود گرفته است،

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۳، روایت ۷.

عبارت‌اند از: نظریه‌پردازی و ایجاد یک نظام اندیشگی استوار، تأسیس نهادهای کارآمد و جعل و ساختن زبانی مناسب که با آن دو هم آهنگ باشد.

الف - تناسب اسباب، راز تولید تمدن

مروری بر تجربه تاریخی بشر نشان می‌دهد که هر جا تناسبی میان این سه حوزه ابزاری برقرار بوده، حیات ارزش‌مند و مفید امکان‌پذیر شده است. از نظم سیاسی و اجتماعی پیچیده در حوزه تمدنی بین‌النهرین باستان گرفته، که ادعا می‌شود اولین سازمان‌دهی متمرکز را ایجاد کرده است، تا انقلاب‌های اطلاعاتی و ارتباطی در سال‌های اخیر. و نیز از تجربه‌های بسیار با ارزش تمدن‌های متعدد تاریخی - محلی در ایران، هند، چین، آمریکا، اروپا و دیگر نقاط جهان گرفته تا انقلاب‌های جهان شمول کشاورزی و صنعتی، همه و همه، نه تنها اندیشه و نهاد مخصوص به خود، که زبان خاص خود را نیز ایجاد کرده‌اند و در غیر این صورت نه به تولید می‌رسیدند و نه ردپایی از خود باقی می‌گذاشتند. در دورانی که اعتقاد بر این بود که جهان از نظمی و رای نظم انسانی برخوردار است، زبان بیان و توصیف الگوی رفتاری و نهادهای سیاسی، قداست بود، جهان یک خیمه و یا دایره مینا تلقی می‌شد که در آن هر چیز در جای خود نیکو بود. در چنین نگرشی به جهان، کسانی که مسئولیت امور عمومی را برعهده داشتند، معمولاً حکمت و جودی‌شان پاسداری بود و نگرهبانی. این نظم پیشینی، ضرور می‌نمود که قواعد از پیش تعریف‌شده‌ای نیز وجود داشته باشد که به‌طور کلی به معنای راه و روش بود، گرچه در حوزه‌های تمدنی متفاوت، از مفاهیم متعددی برای القای همین موضوع استفاده می‌شد. در حالی که در مصر باستان به آن «مآت» می‌گفتند، در ایران به «اشه»، در هند به «دارما» و در چین به «تانو» معروف شد و در حوزه تمدنی اسلامی مفهوم «شریعت» به‌خود گرفت.^۱ ضمن این که تمام این مفاهیم به معنای راه هستند، اما منظور از آن فقط راه و روش انجام امور نیست، بلکه چیزی به مراتب فراتر و مهم‌تر از آن است. استاد فتح الله مجتبائی به درستی مدعی است که امروزه برای این مفهوم معادلی نداریم. و باید افزود که دلیل آن این است که ما در دنیای دیگری هستیم که در آن به زبان دیگری صحبت می‌شود. و لذا واژگان

1. F.M. Conford, From Religion to philosophy (Atlantic NJ: Humanities Press, reprint 1980), pp.172-177

خاص خود را دارا است. وی این مفهوم کلان را آیینی می‌داند «که سراسر عالم هستی را به هم می‌پیوسته، و بر همهٔ امور، کلی و جزئی، و بر همهٔ اشیا، خرد و بزرگ، حاکم بوده است؛ و نظام کلی جهانی در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی - که نموداری از کیهان اعظم تصور می‌شده است - نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام آیین‌های دینی، همگی جلوه‌های آن در عالم مختلف به‌شمار می‌آمده‌اند.»^۱

پی آمد سیاسی چنین نگرشی این بود که پس پاسدار و مجری چنین نظامی هر انسان عادی نتواند بود. و طبیعی بود که بحث اصلی، به مشخصات حاکم مطلوب اختصاص پیدا کند. بی دلیل نبود که ایرانیان حاکم خود را بهترین، حاکم نور خدا و سایه او می‌خواندند و یونانیان وی را نماد فلسفه، چینیان پسر آفتاب، و هندی‌ها تجلی برهن می‌نامیدند. زبان خطاب برای این افراد واژگانی از قبیل قبلهٔ عالم بود و زبان محاوره، الفاظ خاص خود را داشت. این تناسب جنبه‌ها، الگوها و نهادها رابطهٔ خاص و متعادل حوزه‌های اندیشه و عمل را امکان‌پذیر می‌نمود. و این به‌جای خود زمینهٔ تولید تمدنی را فراهم ساخت.

ب - روزآمدی (مدرنیت)، راز تداوم تناسب اسباب

بسیاری از تاریخ‌نویسان، از جمله، عبدالرحمن بن خلدون، سرگذشت تمدن‌ها را در سه مرحلهٔ جهان‌گیری، شهرنشینی و تجمل خلاصه می‌کنند. «و اما سن دولت‌ها نیز، هر چند بر حسب قرائات مختلف است، ولی اغلب، عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است... نسل نخستین هم‌چنان بر خوی‌های خشونت و توحش بادیه‌نشینی، مانند تنگی معیشت و دلاوری و شکار و اشتراک در فرمان‌روایی، پایدارند و به همین علت، شدت عصبیت در میان آنان هم‌چنان محفوظ می‌ماند... و نسل دوم به سبب کشورداری و ناز و نعمت تغییر خوی می‌دهند و از بادیه‌نشینی به شهرنشینی می‌گیرند و از تنگی روزی به فراخی معیشت و ناز و نعمت، و از اشتراک در فرمان‌روایی به خودکامگی گام می‌گذارند... اما نسل سوم، روزگار بادیه‌نشینی و خشونت را چنان از یاد می‌برند که گویی وجود نداشته است و شیرینی ارج‌مندی و عصبیت را، که به سبب آن ایشان

واجد ملکه قهر و غلبه بودند، از دست می‌دهند.^۱ ممکن است در یک نگرش آسیب‌شناسانه، این نحوه تحلیل از ظهور و سقوط دولت را صحیح دانست، اما واقعیت این است که بسیاری از دولت‌ها از مرحله جهان‌گیری و دولت‌سازی فراتر رفته و به تمدن‌سازی دست می‌زنند. در این مرحله، جهان‌گیری یا کسب قدرت، تنها کافی نیست، بلکه باید حفظ قدرت و اعمال قدرت نیز متحقق گردد. و این مراحل تازه تنها با روش و پشت سر گذاشتن مرحله‌ای امکان‌پذیر است که این خلدون آن را نادیده می‌گیرد. این مرحله بسیار مهم، همانا مرحله تطبیق قدرت، و به زبان امروزیان، روزآمدی و مدرن‌شدن است. نگرش نسبتاً مکانیکی ابن‌خلدون به تحولات اجتماعی و به‌ویژه حیات بشری، میدان مانور نظام‌های سیاسی را در تطبیق خویش با مشکلات و یا به زبان فقها، حوادث مستحدثه، دست‌کم می‌گیرد. درست است که در عرصه سیاست، بازی سیاسی از کسب قدرت آغاز می‌شود، اما در روند سیاست‌کردن حفظ قدرت، نمایش قدرت، اعمال قدرت، و از همه مهم‌تر، تطبیق قدرت نیز لازم می‌آید. تطبیق قدرت همان روندی است که موجب می‌شود نظام سیاسی در اثر فشارهای روز ناتوان نشود و خود را با موجودیت خاص خویش و با نظام ارزشی خاص خویش روزآمد و یا به‌هنگام سازد. این آخری روند و عمل پیچیده‌ای است: اگر دولت‌ها چارچوب اصلی ارزشی خود را حفظ نکنند، در واقع حکمت و جود خویش را زیر پا گذاشته‌اند، و اگر به ضرورت‌های روز پاسخ مناسب ندهند، در واقع اعلام کرده‌اند که نظام ارزشی‌شان کارآمد نیست. گاه ممکن است واقعاً این چنین باشد و ناکارآمدی نظام ارزشی و ناتوانی مواجهه با مسائل روز، هردو، رخ نشان دهند که در آن صورت، فروپاشی دولت حتمی است.

در بیش‌تر مواقع دولت‌ها انعطاف‌پذیری خلاقانه‌ای از خود نشان می‌دهند و ضمن حفظ نظام ارزشی خویش، خود را با شرایط و اوضاع روز وفق می‌دهند. این تناقض‌نمای ثبات و تحول و یا پای‌مردی در نظام ارزشی و در عین حال پذیرش تحول در هر سه حوزه یاد شده، یعنی نظام اندیشگی، نهادهای کارآمد، و زبان مناسب خاص، رخ می‌نماید. و همین راز بقای تمدن‌ها است. یکی از بسترهای قابل مشاهده این تناقض‌نما، صورت‌برداری‌های مکرر توسط نخبگان فکری از میراث فرهنگی خاص خود است، که در عین داشتن صورتی تکراری، حدیث‌های نامکررند. به‌طور مثال، از اولین کتاب تفسیر قرآن مجید گرفته تا

آخرین آن که المیزان روان‌شاد علامه محمد حسین طباطبائی باشد، همه صورت‌برداری‌های متناوبی از میراث آموزه‌های اسلام ارائه داده‌اند، ولی هر کدام به‌تنهایی نماینده ترکیب نظام ارزشی اسلامی با وضعیت معاصر خویش است. در عین حال که همه تفسیری از کتاب الهی است روایت هیچ‌کدام تکرار دیگری نیست. تناقض‌نمای جالبی است: همه از یک چیز صحبت می‌کنند اما هر کدام طراوت خاص خود را دارا هستند. این حالت را تناقض‌نمای طراوت و تداوم بخوانیم.

پ - صورت‌برداری از جهان اسلام و جای‌گاه بحث برنارد لوئیسیس

طراوت و تداوم یاد شده، منشأ احیا و تمدن‌سازی است. اگر طراوت با خلاقیت همراه باشد، یک قدم بحث را به پیش می‌برد، و اگر تداوم با گرته‌برداری از گذشته همراه باشد و نه تقلید صرف از گذشته یا دیگری، اصالت حفظ می‌گردد. پس از آن‌که پیامبر (ص) آموزه نهایی حضرت باری را به انسان ارائه نمود تا برخورد مسلمانان با دنیای جدید، که ضمناً با روایت غرب از آن همراه بود، طرف‌داران این تعلیمات جدید در سه حوزه یاد شده به تولید و بازتولید طراوت و تداوم اشتغال داشتند. دو قلمرو سلطان‌نشین عثمانی و شاه‌نشین صفوی آخرین مثال‌های زنده از این طراوت و تداوم در جهان اسلام هستند. هر یک از گذشته گرته‌برداری خاص خود را نمود، و در ضمن، خلاقیت خاص خود را با آن همراه کرد. بی‌دلیل نبود که هر دو به بازی‌گران اصلی در صحنه سیاسی زمان خود تبدیل شدند. سفری به پایتخت اصلی آن‌ها، استانبول و اصفهان، برای اثبات این مدعا کافی است. در هر دو شهر، طراوت و تداوم به چشم می‌خورد. جالب این است که جانشینان هر دو امپراتوری، یعنی جمهوری ترکیه و پادشاهی پهلوی، به تقلید اکتفا کردند و به همین دلیل هیچ یک از توازن سیاسی و تولید تمدنی برخوردار نشدند. اولی به تقلید از جهان جدید و دومی به تقلید از دول پیشین و به دنباله‌روی صرف اکتفا نمودند. در نتیجه، روزآمدی و به‌هنگام‌شدن در سه حوزه یاد شده صورت نگرفت. روان‌شاد، حمید عنایت، به‌درستی سه دوران متمایز را در تاریخ اسلام شناسایی می‌کند: «در نخستین روزگاران تاریخ اسلامی، چنان‌که درخور دینی گسترش خواه بود، اسلام بیش‌تر دین پیکار و کوشش بود. در آن روزگاران، مسلمانان بیش‌تر به شکست کافران و پهناوری سرزمین‌های حوزه دارالاسلام می‌اندیشیدند. دوره بعدی،

دوره تحکیم پیروزی‌ها بود و در خلال آن، آرامش و آبادانی و آمیزش با مردمان گوناگون سبب شد تا مسلمانان فرصتی برای تأمل در اصول اسلامی و سیر و نظر عقلی در مبانی و پایه‌های اعتقادی خویش بیابند و با مخالفان گفت‌وگو کنند و حجت بیاورند. در این دوره، شالوده تمدن و فرهنگ اسلامی ریخته شد و فلسفه و هنر و ادب در میان مسلمانان رونق گرفت... آن‌گاه دوره انحطاط و ناتوانی مسلمانان فرا رسید. مانند همه روزگاران بحرانی تاریخ، این دوره نه یک‌باره، بلکه به تدریج آشکار و آغاز شد و به همین سبب علت یا علل اصلی آن تا مدت‌ها بر وجدان جمعی مسلمانان ناشناخته ماند.^۱

کتاب تازه برنارد لوئیس، که ترجمه دقیق و روان آن ارائه می‌شود، سرگذشت این سه دوران تاریخی را از دید یکی از سه حوزه یادشده، یعنی زبان سیاسی (فقه اللغه) به تصویر می‌کشد. لوئیس محقق نسبتاً شناخته‌شده‌ای در ایران است. از آثار وی چندین کتاب، از جمله، پیدایش اسماعیلیه، ظهور ترکیه جدید، نخستین مسلمانان در اروپا به فارسی ترجمه و منتشر شده‌اند. شاید بتوان گفت کتاب حاضر مهم‌ترین اثر وی باشد که ضمن کم حجمی، پر محتوا و عمیق است.

کتاب با بحثی درباره ادعای مسلمانان مبارز - که در غرب اصطلاحاً «اصول‌گرا یا بنیادگرا» خوانده می‌شوند - مبنی بر انقلابی بودن آغاز می‌شود، ولی به گمان من هدف اصلی آن آخرین جمله‌های کتاب است: «در میان محافل اصول‌گرا در ایران، مصر و دیگر نقاط جهان اسلام، زیسان سیاسی جدیدی در حال شکل‌گیری است که از یک سو، مرهون اسلام ناب محمدی (ص) و کلاسیک است و از سوی دیگر، دین اظهار نشده‌ای به غرب‌گرایان و سکولاریست‌های قرن گذشته و ریشه‌های خارجی آن‌ها دارد. موفقیت یا عدم موفقیت آن‌ها به توانایی در تلفیق و هم‌آهنگ‌سازی چنین سنت‌های متفاوتی بستگی دارد.»

به بیان دیگر، مسلمانان توانستند در دورانی از تاریخ خود، زبان سیاسی خاص خود را ایجاد کنند که ضمن طراوت، تداوم آنان را نیز تضمین می‌نمود. وی نمونه‌های بارزی از این موفقیت را در خصوص ایجاد و تحول مفاهیمی از جمله، مفاهیم امت، مدینه، صاحب امر، امیرالمؤمنین، دولت، خلیفه، سلطان، ملک، ملت، جهاد، دارالاسلام، دارالحرب، دارالمهد، غازی، ذمی، فتح، غلبه و حریت مطرح می‌کند. سپس از برخورد مسلمانان و دنیای جدید یاد می‌کند که طی

۱. حمید عنایت، پیش‌گفتار بر کتاب: علی‌تهرانی، طرح کلی نظام اسلامی، ص ۴.

آن مفاهیم تازه‌ای از جمله، استقلال و قانون اساسی معرفی می‌شوند. به زعم لوئیس، تحت تأثیر این مفاهیم تازه، مسلمانان در حال حاضر رستاخیز تازه‌ای را آغاز کرده‌اند، اما هنوز از زبان مناسب آن برخوردار نیستند.^۱ این هشدار، جالب و مهم است. البته در عین حال باید گفت که این نتیجه‌گیری تا حدودی یک طرفه است؛ چرا که مباحث مهمی در حوزه‌های متعدد در جهان اسلام، از جمله، کلام جدید، روش‌شناسی، توسعه، اصالت و مدرنیت، ساختار سیاسی مردم سالار، مشارکت و کثرت سیاسی جریان دارد، که در بسیاری مواقع از دید مشاهده‌گر بیرونی پنهان می‌ماند. این مباحث به ناچار به شکل‌گیری زبان تازه‌ای خواهد انجامید که طراوت و اصالت، هر دو را به ارمغان خواهد آورد. ان شاء الله.

فرهنگ رجایی

تهران تابستان ۱۳۷۵

۱. جالب این جا است که برنارد لوئیس خود از اولین کسانی بود که در مقاله مهمی از این رستاخیز تازه در سال ۱۳۵۵ خبر داد:



مقدمه مؤلف

قسمت عمده این کتاب بر اساس سخنرانی‌هایی است که به ابتکار بنیاد اکسون (Exxon Foundation) و کمیته اندیشه اجتماعی دانشگاه شیکاگو صورت گرفت و در همان دانشگاه در تاریخ ۲۹ اکتبر - ۴ نوامبر ۱۹۸۶ ارائه گردید. در بازنگری و بسط آن‌ها برای نشر، ساختار سخنرانی‌ها را، همان‌گونه که ارائه گردید، حفظ کرده‌ام، و تلاش نموده‌ام تا آن‌ها را به شکلی ارائه کنم که نه تنها برای صاحب‌نظران مسائل اسلام و خاورمیانه، بلکه برای تمامی خوانندگان علاقه‌مند به تاریخ و سیاست، قابل فهم باشد. برای گروه نخست نیز به بسط جزئیات پرداخته و برخی مباحث را با جزئیات بیش‌تر و ذکر منابع و کتاب‌شناسی بحث کرده‌ام.

این کتاب کار کسی است که، از لحاظ تحصیلات و تخصص، یک مورخ و اسلام‌شناس است. من ضمن آگاهی از کار جدید عالمان علم سیاست و روان‌شناسان و نشانه‌شناسان (semiologists) در زمینه زبان سیاسی، و به‌ویژه استعاره‌ها و سمبل‌ها، هیچ تلاشی نکردم تا در بحث آن‌ها مداخله کنم، بلکه این امر را به آن‌ها واگذار کرده‌ام که یافته‌های مرا بر اساس

رشته خویش تفسیر و ارزیابی کنند.

سپاس‌گزاری من در بدو امر از آن میزبانان و مخاطبانم در شیکاگو است که دعوت ایشان این فرصت را برای من فراهم کرد که این سخنرانی‌ها را آماده و ارائه کنم، و سؤالات و نظرات ایشان مرا در اصلاح آن‌ها برای نشر یاری نمود. هم‌چنین وظیفه خود می‌دانم تا بار دیگر از دوستان و هم‌کارانم مایکل کورتیس (Michael Curtis) و چارلز ایساوی (Charles Issawi) که پیش‌نویس‌های متن را خوانده پیش‌نهادهایی برای اصلاح آن ارائه کردند، تقدیر و تشکر کنم. در نهایت مایلم قدردانی و سپاس خود را از دست‌یار تحقیقاتی‌ام کارین بلیک (Corinne Blake) به‌خاطر یاری فوق‌العاده ارزش‌مند وی، و از لای فدن (Leigh Faden) که مهارت، فداکاری و شکیبایی بی‌پایان وی مرا قادر ساخت این کتاب را در مسیر سخت و طولانی‌اش، از پیش‌نویس اولیه تا ویرایش نهایی آن، به سرانجام برسانم، اظهار نمایم.

استعاره و کنایه

در سال ۱۳۵۷ شمسی (۱۹۷۹ م.) تحولاتی در ایران آغاز شد که به تغییرات عمده‌ای، نه تنها در حکومت بلکه در کل جامعه آن کشور، انجامید و پی آمده‌های آن مرزهای ایران را درنوردید و به بیرون از کشور رسید. متولیان آن، این تغییرات را «انقلاب» خواندند و اکثر خارجی‌ان، علی‌رغم هرگونه قید و شرطی، چنین ادعایی را پذیرفته‌اند.

انقلاب‌ها خود را به شکل‌های مختلفی نشان می‌دهند و هر کدام با شیوه‌ای خاص، به نقد گذشته و تبیین آرمان‌های آینده می‌پردازند: انقلاب فرانسه با زمینه ایدئولوژیک در روشن‌گری^۱ قرن هیجدهم، آرمان‌های خود را در مفاهیم آزادی، برابری و برادری می‌شناساند. انقلاب روسیه نیز با زمینه سوسیالیسم قرن نوزدهم، طرح‌های خود را برای آینده در چارچوب دولت بی‌طبقه، که از طریق دیکتاتوری پرولتاریا تحقق می‌یابد، بیان می‌کرد. انقلاب ایران خود را در تعبیر اسلامی مطرح می‌کند؛ یعنی به عنوان نهضتی دینی تحت رهبری دینی، انتقادی دینی از نظم گذشته و طرح‌هایی با تبیین دینی برای نظم جدید. در حالی که ژاکوبین‌ها خود را اخلاف جمهوری خواهان رومی تلقی می‌کردند و بلشویک‌ها علاقه‌مند به تکرار یا اجتناب از وقایع مختلف انقلاب فرانسه بودند، انقلابیون مسلمان به

1. enlightenment.

نخستین روزهای اسلام به‌عنوان الگوی^۱ خویش نگاه می‌کنند و خود را در مبارزه‌ای می‌بینند که بر علیه شرک^۲ ظلم و سلطه شکل گرفته است و در صدد ایجاد، یا در واقع احیای، نظام راستین اسلامی می‌باشند.

انقلاب‌های مهم طینی فراتر از کشورهایی که در آن‌ها به وقوع می‌پیوندند، دارند. انقلاب‌های فرانسه و روسیه، هر دو، واکنش عظیمی را برانگیخته تأثیر گسترده‌ای در کل اروپا و جهان مسیحیت - که فرانسه و روسیه قبل از انقلاب هر دو بخشی از آن بوده و با آن‌ها جهان‌گفتمانی مشترکی داشتند - به‌وجود آوردند. واکنش مشتاقانه جوانی انگلیسی در آن زمان به حوادث تکان‌دهنده پاریس انقلابی را ویلیام وردورث^۳ در شعر معروف زیر بیان کرده است:

اوج خوش‌بختی زنده‌بودن در آن سپیده‌دم بود

اما جوان‌بودن [در آن حال] بهشت عدن بود

احساسات مشابهی نیز، با تعبیری متفاوت، از سوی شاهدان مسلمان انقلاب ایران از آسیای جنوبی تا آفریقای غربی و در میان اقلیت‌های مسلمان در یوگسلاوی کمونیست ابراز شده است.^(۱) انقلاب ایران نیز تأثیر شگرفی بر کل جهانی که با آن دارای فرهنگ سیاسی و عمومی مشترک است، داشته است. چنین فرهنگی با اسلام تعریف می‌شود.

وقتی ما در جهان غرب، تربیت‌شده در سنت غربی، کلمات «اسلام» و «اسلامی» را به کار می‌بریم، به‌طور طبیعی دچار اشتباه شده و می‌پنداریم که دین برای مسلمانان همان معنای رایج در غرب، و حتی قرون وسطی را دارد؛ یعنی بخشی و قسمتی از زندگی است که برای موارد خاصی معین شده است و جدا یا حداقل تجزیه‌پذیر از دیگر بخش‌های زندگی است که به امور دیگر مربوط می‌شود. در جهان اسلام این چنین نیست و در گذشته چنین نبوده است و تلاش در دوران جدید برای تحقق آن شاید در چشم‌انداز گسترده‌ای از تاریخ، به‌عنوان انحرافی غیرطبیعی تلقی شود که در ایران پایان یافته است و در برخی از کشورهای اسلامی دیگر نیز شاید به پایان خود نزدیک می‌شود.

1. Paradigm.

2. paganism.

3. William Wordsworth.

در اسلام سنتی، میان دستگاه دینی^۱ و دولت تمایزی نبود. در جهان مسیحیت وجود دو قدرت به بنیان گذار آن بر می گردد؛ کسی که به پیروان خویش دستور داد تا کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا واگذارند. در سرتاسر تاریخ جهان مسیحیت، همواره دو قدرت وجود داشته است: خدا و قیصر، که در این جهان با امور مقدس (*Sacerdotium*) و امور مربوط به دولت (*Regnum*) یا به تعبیر جدید کلیسا و دولت، تجلی یافته اند. آن‌ها ممکن است یا از هم جدا باشند؛ ممکن است هم‌آهنگ یا در تضاد با یک دیگر باشند؛ ممکن است این غلبه نماید یا آن؛ امکان دارد که یکی مداخله کند و دیگری اعتراض؛ همان‌گونه که ما اکنون در حال تجربه مجدد آن هستیم. اما آن‌ها همواره دو چیز متفاوت هستند: دو قدرت دنیوی و معنوی^۲، هر کدام با قوانین و قلمرو خاص و با ساختار و سلسله مراتب خود.

در اسلام قبل از غرب‌گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نداشت، بلکه تنها یک قدرت بود و در نتیجه مسئله جدایی نمی‌توانست طرح شود. تمایز بین دستگاه کلیسا و دولت، که عمیقاً در جهان مسیحیت ریشه دارد، در اسلام وجود نداشت و در عربی کلاسیک، همانند دیگر زبان‌هایی که واژگان سیاسی و فکری خود را از آن گرفته‌اند، کلمات مزدوجی معادل دنیوی و معنوی، عوام و خواص (کلیسایی)^۳ دینی و غیر دینی^۴ وجود ندارد. تا قرن نوزدهم و بیستم چنین چیزی نبود و از آن زمان به بعد، تحت اندیشه‌ها و سنت‌های غربی، واژه‌های جدیدی ابتدا در زبان ترکی و آن‌گاه در عربی ظاهر شدند تا مفهوم سکولار (غیر دینی) را بیان کند.^(۲) حتی در کاربرد جدید، واژه‌ای اسلامی معادل «دستگاه کلیسا»^۵ به معنای «تشکیلات دینی» وجود ندارد. تمامی واژه‌های مختلف برای مسجد تنها بیان‌گر مکانی است برای عبادت، نه یک مرجع آمریت^۶، امر انتزاعی^۷، یا نهاد. شاید کسی در تحول مابعد کلاسیک علمای دین قرابت‌هایی بین اصطلاح مسیحی فرد روحانی (*clergy*) و واژه‌هایی هم‌چون «علماء» و «ملاها»

-
- 1 . church.
 - 2 . spiritual and temporal powers.
 - 3 . lay & ecclesiastical.
 - 4 . secular.
 - 5 . The Church.
 6. authority.
 7. abstraction.

[در اصطلاح اسلامی] بیابد، اما معادلی برای واژه فرد غیر روحانی (Laity)، که در زمینهٔ اسلام اصطلاحی بی‌معنا است، نخواهد یافت. در زمان حاضر، نفس اندیشهٔ آمریت و قلمرو غیر دینی، یعنی بخش نامقدس زندگی - که خارج از قلمرو شرع و متولیان آن است - به عنوان بی‌تقوایی و در واقع خیانت نهایی به اسلام تلقی می‌شود. اصلاح این انحراف، هدف اصلی انقلابیون اسلامی - به‌طور کلی - و هدف تمام کسانی است که بنیادگرایان اسلامی خوانده می‌شوند.^(۳)

تعریف هویت و وفاداری سیاسی با اعتقاد دینی، یا به‌طور دقیق‌تر با وفاداری دینی، منحصر به انقلابیون نیست. سال‌های بسیاری است که گروه‌های بین‌المللی فعالی در سازمان ملل و جاهای دیگر، شامل بیش از چهل دولت مسلمان وجود دارند، که به تعبیری، بلوک اسلامی را تشکیل می‌دهند. این مجموعه پادشاهی‌ها و جمهوری‌ها، محافظه‌کاران و تندروها، طرف‌داران سرمایه‌داری یا سوسیالیسم، حامیان بلوک غرب یا بلوک شرق و تمامی طیف‌های بی‌طرف را در بر می‌گیرد. آن‌ها تشکیلات پیچیدهٔ رای‌زنی بین‌المللی ایجاد نموده و در بسیاری موارد هم‌کاری دارند. آن‌ها کنفرانس‌های سطح بالای منظمی برپا کرده و علی‌رغم اختلاف در ساختار ایدئولوژی و سیاست به میزان قابل توجهی از تفاهم و اقدام مشترک دست یافته‌اند. امت اسلامی از این جهت در مقابل کسانی قرار می‌گیرند که پیرو ادیان دیگر هستند.

معناداری سیاسی^۲ اسلام هم درونی است و هم بیرونی. تقریباً در تمامی دولت‌های مستقل با اکثریت جمعیت مسلمان، اسلام دین رسمی است؛ اغلب آن‌ها عباراتی مبنی بر این‌که شرع مقدس اسلام یا اساس قانون و یا منبع عمدهٔ قانون‌گذاری است، در قانون اساسی خود گنجانده‌اند.^(۴) استثنای برجسته، جمهوری ترکیه است که تحت رهبری اولین رئیس جمهور خود، کمال آتاترک، قوانینی را در دهه ۱۹۲۰ تصویب کرد که به کنار گذاشتن اسلام، الغای شرع مقدس و جدایی رسمی دین از سیاست انجامید. این قوانین هنوز نافذ هستند، اما تأثیر آن‌ها تا حدی با گنجانیدن آموزش دینی اجباری در برنامهٔ مدارس دولتی و مشارکت کامل ترکیه در فعالیت‌های بلوک اسلامی کاهش یافته و به موازات ریشه‌گیری دموکراسی

1. context.

2. political relevance.

پارلمانی در آن کشور، تمایل فزاینده احزاب سیاسی برای طرح مسائل دینی به منظور به دست آوردن آرای روستاییان در حال گسترش است.

پس قدرت و جذابیت اسلام، هم به عنوان مدعی وفاداری و هم به عنوان جذبه انقلابی، در چیست؟ این سؤال بزرگ و پیچیده‌ای است که مایلیم توجه شما را به برخی از نکات مهم آن جلب کنم. اولین مسئله که از نظر من پر ارتباط است، این است که در اکثر کشورهای اسلامی، اسلام هنوز معیار عمده هویت و وفاداری گروهی است. اسلام است که بین فرد و دیگران، بین خودی و غیر خودی، بین برادر و بیگانه تمیز می‌دهد. ما در جهان غرب، برای طبقه‌بندی، به معیارهای دیگری هم چون ملت، کشور و تقسیمات فرعی آن‌ها عادت کرده‌ایم. البته ملت و کشور هر دو واقعیت‌های قدیمی در جهان اسلام هستند، اما در تعریف وفاداری و هویت سیاسی، آن‌ها ایده‌های جدید و وارداتی‌اند. در برخی کشورها این ایده‌ها کمابیش جا افتاده‌اند. اما در مواقع بحران و اضطرار، که وفاداری‌های عمیق‌تر مسلط می‌شوند، مسلمانان تمایل مجددی برای یافتن هویت سیاسی خویش در جامعه دینی، یعنی در هویتی که به جای منشأ نژادی، زبان یا کشور محل اقامت، به وسیله اسلام تعریف می‌شود، می‌یابند.

همان‌گونه که خودی، با پذیرش اسلام تعریف می‌شود، بیگانه نیز با انکار اسلام تعریف می‌شود. او کافر است؛ یعنی کسی که به پیامبری [حضرت] محمد [ص] و حقانیت و حیی که او آورده است، اعتقاد ندارد. زبان‌های اسلامی، همانند تمدن‌های باستان، جهان مسیحیت و آسیا، واژه‌هایی برای بیان غریبه، بیگانه و بربر دارد.^(۵) اما از زمان پیامبر [ص] تاکنون تعریف نهایی «غیر»^۱ یعنی فرد بیگانه و دشمن احتمالی، با اصطلاح کافر^۲ بیان شده است.

دومین نکته آن است که برای مسلمانان زیادی و شاید اکثر آن‌ها، اسلام هنوز پذیرفتنی‌ترین اساس، در واقع در مواقع بحران تنها اساس قابل قبول، برای آمریت است. سلطه سیاسی می‌تواند برای مدتی با زور حفظ شود، اما نه به‌طور نامحدود، در قلمروهای بزرگ و زمان طولانی. برای چنان هدفی نوعی مشروعیت در حکومت لازم است و چنین

1. Other.

۲. کافر خود بر دو قسم است: کافر حربی و کافر ذمی. از میان این دو کافر ذمی می‌تواند تحت حکومت اسلامی زندگی نماید. (مترجم)

هدفی برای مسلمانان، به‌طور مؤثر، زمانی تأمین می‌شود که قدرت حاکم، مشروعیت خود را از اسلام بگیرد تا ادعاهای صرفاً ملی‌گرایانه، میهن‌پرستانه یا حتی سلطنتی و حتی کم‌تر از اندیشه‌های غربی چون حاکمیت ملی یا مردمی. در حیات سیاسی، دین اسلام هنوز اندیشه‌های معقول گسترده‌ای، از طرفی در هنجارها و قوانین اجتماعی، و از طرف دیگر در اندیشه‌ها و آرمان‌های جدید مطرح می‌کند. همان‌گونه که حوادث اخیر به‌طور مکرر نشان داد اسلام - چه در انگیزش مردم برای دفاع از حکومتی که دارای مشروعیت لازم تلقی می‌شود و چه علیه حکومتی که تصور می‌شود فاقد چنین مشروعیتی است، به زبان دیگر اسلامی نبودن آن و یا از دست دادن آن به‌دلیل اسلامی رفتار نکردن - مؤثرترین نظام نمادها را برای بسیج عمومی عرضه می‌کند.

به منظور نیل به فهم سیاست در اسلام و تحولات و تغییراتی که در واژگان اسلامی تصور و بیان شده‌اند، باید ابتدا تلاش کنیم تا زبان گفتمان (*discourse*) سیاسی مسلمانان، سبکی را که در آن، کلمات، استعمال و فهمیده می‌شوند و چارچوب استعاره و کنایه را، که بخش ضروری تمامی ارتباطات را تشکیل می‌دهند، بفهمیم. برای دستیابی به چنین هدفی، باید فراتر از زبان سیاسی معاصر جهان اسلام رفت که در خلال یکی دو قرن اخیر عمیقاً تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گرفته و شاید از نظر برخی، حتی تحریف شده است. برای درک تغییراتی که به وسیله این تأثیرات خارجی ایجاد شده است و پاسخ‌ها و عکس‌العمل‌های کسانی که متأثر از چنین عواملی هستند، باید به دوره قبل از تأثیر شدید و گسترده قدرت و اندیشه غربی برگردیم: زمانی که جهان اسلام هنوز طبق سنت‌های فرهنگی دیگر، که برخی حتی غیراسلامی اما همه آن‌ها متفاوت از سنن مدرن غرب بودند، در حال توسعه و پیشرفت بود.

چنین فرهنگی با سه زبان بیان می‌شد: عربی، فارسی و ترکی، که بر تمامی آسیای جنوب غربی و آفریقای شمالی سایه افکنده بود. از نظر زبان‌شناسی، این سه زبان، به‌اندازه اختلاف زبان‌های انگلیسی، عبری و هانگری از گروه‌های زبانی متفاوت و غیر مرتبط هستند.^(۶) با وجود این، از لحاظ فرهنگی خیلی نزدیک بوده و در آثار مشترک و واژه‌های عباریه‌ای عمده‌ای شریک هستند که تمامی محدوده اندیشه و عمل سیاسی را در بر می‌گیرند. بخش

عمده‌ای از مسلمانان خارج از خاورمیانه - سرزمین اصلی اسلام - زندگی می‌کنند - در واقع اکنون جمعیت مسلمان جنوب و جنوب شرقی آسیا بیش از مسلمانان عرب، فارس و ترک زبان خاورمیانه هستند. اما آن‌ها فرهنگ‌های سیاسی عمومی خاص خود را گسترده و بسط داده‌اند - که بیشتر تحت تأثیر محیط زندگی آنان بوده است. تناسب فرهنگی آن‌ها با فرهنگ خاورمیانه اندک بوده و به همین دلیل در بحث حاضر به آن‌ها توجه نمی‌شود.

ریشه‌های زبان سیاسی اسلام، همانند دیگر جنبه‌های آن، باید در قرآن، سنت پیامبر [ص] و سیره مسلمانان صدر اسلام جست‌وجو شود. این‌ها نیز به نوبه خود ریشه در دوران باستان عربستان و عقاید مذهبی مسیحیت، یهودیت و جاهلیت دارند که هنگام ظهور اسلام در آن‌جا حضور داشتند. اما گستره عظیمی از جامعه و نظام سیاسی اسلامی از زمان خلفای نخستین تا گسترش اسلام در اروپا و آتلانتیک از یک‌سو و دروازه‌های هندوچین از سوی دیگر، آیین و تمدن جدید را، زمانی که آن‌ها هنوز جوان و در حال شکل‌گیری بودند، تحت تأثیر عوامل متنوعی قرار داشتند. زرتشتیان در شرق، مسیحیان در ایالات مرکزی و غربی و - تا حد کمی - بقایای اقلیت‌های یهودی - که در میان آن دو زندگی می‌کردند - همگی تأثیر خود را بر جای گذاشتند.

سنت امپراتوری‌های روم و ایران نیز - که امپراتوری جدید اسلامی اکثر ایالات و کارمندان اداری خود را از آن‌ها گرفته بود - در شکل‌گیری مراحل و اصول حکومت اسلامی مؤثر بود. از قرن هشتم میلادی ترجمه عربی از متون فارسی^(۷) در زمینه کشورداری و آداب دربار، و از متون یونانی در فلسفه سیاسی^(۸) پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های تازه‌ای به گفتمان اسلامی در این زمینه‌ها بخشید. زبان سیاسی منعطف و غنی عربی با واژگان و با ترجمه عاریه‌ای از فارسی و یونانی - و حتی اصطلاحات لاتین - به‌طور گسترده‌ای غنی‌تر گشت. برخی از این وام‌گیری‌ها به دوران آغازین [اسلام] برمی‌گردند. حتی در خود قرآن از مکه تحت عنوان «ام‌القری» ترجمه تحت‌اللفظی «*Metropolis*» یونانی، یاد شده است. «الصراط المستقیم» که مسلمانان مأمور به پیروی از آن هستند، همان «جاده مستقیم» رومی است و صراط چیزی جز «*Strata*» لاتین، که واژه انگلیسی «*Street*» نیز از آن گرفته شده، نیست.^(۹)

آشنایی مستقیم با آداب و رسوم بیزانس و روم در ایالات آزادشده، واژه‌های بسیاری از این قبیل را وارد [فرهنگ اسلامی] نمود. برخی از این اصطلاحات، مثل شرطه - وابسته‌ای که

مأمور وظایف انتظامی است - به راحتی قابل تشخیص هستند. برخی دیگر ظاهر اسلامی - عربی به خود گرفته‌اند، هم چون محاسب - نوعی بازرس مسائل اخلاقی و بازار، که ملهم از کار ویژه «Agoranomos» بیزانسی است - . اقتباس‌های متشابهی نیز از سرزمین‌های شرقی وجود دارد. اماکن اداری که کارکنان دولت در آن مشغول فعالیت هستند، در عربی «دیوان»^(۱۰) نامیده می‌شود، که به‌طور مشهود سابقه فارسی دارد. رئیس دیوان‌ها، «وزیر»^(۱۱) عنوانی است که از لحاظ ریشه تاریخی، عربی است، اما سیر تکاملی عمده خود را مدیون سوابق امپراتوری ایران است.

زبان عربی، تا قرن پنجم هجری (یازدهم م.) این اقتباس‌های فرهنگی را از امپراتوری‌های باستان به‌خود جذب کرده آن‌ها را در فرهنگ سیاسی جدید و نیرومندی که به‌وضوح اسلامی بود، هضم کرد و پس از آن تحت تأثیر حرکت صحرائشینان به‌سرزمین‌های مرکزی، اسلام مجبور شد دومین تحول خود را تجربه کند: ابتدا ترک‌ها و سپس مغول‌ها از شمال و شرق در یک‌رشته امواج مهاجرت - که از قرن یازدهم تا چهاردهم میلادی ادامه داشت - وارد شدند. برخلاف ایرانیان، یونانیان و مردمان قدیم خاورمیانه، ترک‌ها و مغول‌ها هرگز مغلوب اسلام نبودند. بلکه برعکس آن‌ها به‌عنوان فاتح وارد جهان اسلام شدند، برخی در وطن خود با اختیار خویش به آیین جدید گرویدند و برخی (مغول‌ها) نیز به‌عنوان مشرکان بیگانه وارد شده و سلطه شرک‌آلود خود را بر مسلمانان تحمیل کردند.

در خلال این چهار قرن و مدت‌ها بعد از آن، دنیای اسلامی خاورمیانه نه تنها تحت سلطه پادشاهی‌ها، بلکه دولت‌ها و نظامیان ترک و مغول در آمد. این‌ها همراه تحمیل سلطه جدید، الگوی متفاوت جدیدی از «اجتماع»^۱ و حکومت عرضه کردند که در امپراتوری‌های بزرگ دوره بعد از مغول، در ترکیه، ایران، آسیای میانه و هند به تکامل رسید.^(۱۲) این امپراتوری‌ها، از چنان ثبات، دوام و نظم در ساختار اداری برخوردار بودند که در دوره کلاسیک اسلامی سابقه نداشت. آن‌ها هم‌چنین همراه خود واژگان جدیدی از «زبان‌های صحرائی»^۲ آورده، مفاهیم جدیدی به واژه‌های رایج دادند. در تمدن امپراتوری عثمانی، عربی، فارسی و ترکی، به‌عنوان سه ابزار فرهنگ عمومی و به‌خصوص فرهنگ سیاسی، آن‌چنان هم‌گون ترکیب

1. association.

2. steppe languages.

شدند که سرنوشت بخش عمده خاورمیانه را برای پانصد سال رقم زدند و آثار آن حتی امروزه نیز باقی مانده است.

در خلال تقریباً دو قرن اخیر، در برخی مناطق بیش تر و در برخی کم تر، منظومه فکری مسلمانان یک بار دیگر به وسیله ضربه خارجی، این بار از جانب اروپا، دچار تحول شده است. از جهات مختلفی این ضربه هضم ناپذیرترین ضربه بود. اروپاییان که در قرن نوزدهم و بیستم وارد جهان اسلام شدند، تابعان مغلوبی هم چون ایرانیان و یونانیان نبودند که آماده و در واقع مشتاقان خدمت به اربابان جدید خود باشند. آن ها همانند ترک ها و مغول ها نیز که به عنوان فاتح وارد شده، اما به سرعت به مدافعان دلیر اسلام در مقابل دشمنانش تبدیل شدند، نوآموزان تعلیم پذیری برای عقیده و فرهنگ اسلامی نبودند.^(۱۳) این ها آمدند و بیگانه باقی ماندند، بدون آن که نه عقیده و نه فرهنگ مسلمانان تحت سلطه خود را بپذیرند. این بار این مسلمانان بودند که یا مغلوب شدند و یا در معرض خطر مغلوب شدن قریب الوقوع قرار گرفتند و مجبور شدند برای بقا و حیات خود سنن اربابان جدید دنیا را یاد بگیرند. برخی از مسلمانانِ مقیم چهار امپراتوری بزرگ (روسیه، هلند، بریتانیا و فرانسه) به ناچار مجبور شدند تسلیم نفوذ یا سلطه سیاسی اروپا شوند. بقیه تلاش کردند رموز موفقیت سیاسی اروپا را دریابند تا بتوانند در برابر سلطه آن ها مقاومت کنند یا اگر موفق نشدند، حداقل به آن پایان دهند.

نتیجه همه این ها، تحول دولت در عمل و نظر و شکل گیری جدیدی از افکار و واژگان بود که به مراتب فراگیرتر از تغییرات ناشی از رنسانس یونانی - ایرانی اسلام در قرون میانه و سلطه ترکی - مغولی در دوره بعد است.^(۱۴)

اگر زبان سیاسی اسلام و غرب را مقایسه کنیم، به این نتیجه می رسیم که مشترکات زیادی دارند. برخی از این شباهت ها به مشکلات مشترک بشری، زندگی در دنیای فیزیکی مشترک، درک نیازهای اساسی یک سان و اغلب به مواجهه با مسائل مشترک برمی گردند. مسائل مشابه طبعاً ممکن است راه حل های مشابهی داشته باشند. بخشی از این تشابه تاریخی است. گواه این امر واژگان مشترک، از واژه های عاریتی یونانی و لاتین و ترجمه عاریه ای در عربی، و تا حد محدودتری کلمات دارای ریشه عربی در زبان های اروپایی است.^(۱۵) تمدن های اسلام و مسیحیت هرگز همانند تمدن ها و ادیان باستان چینی و هندی با یک دیگر بیگانه نبودند. تمدن

اسلامی ابتدا در داخل یا پیرامون سرزمین‌های مدیترانه‌ای شکل گرفت و در بسیاری از عرصه‌های مهم میراث مشترکی با جهان مسیحیت دارد. فلسفه و دانش یونان، وحی و شریعت یهودی - مسیحی جای‌گاه مهمی در فرهنگ و میراث اسلامی دارند، و لذا سطحی از ارتباط بین مسیحیان و مسلمانان - حتی در اکثر جوامع متعصب قرون وسطایی - امکان‌پذیر گشت که از لحاظ فکری، چنین ارتباطی، مثلاً با آیین هندو و بودایی امکان‌پذیر نبود.

اما علی‌رغم این شباهت‌ها، هنوز تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد؛ تفاوت‌هایی که به‌ویژه در زبان اظهار^۱، انتقاد و جذبۀ سیاسی مشهود هستند. مسلمانان به کتاب آسمانی متفاوتی، قرآن و نه انجیل، معتقدند. آن‌ها با آثار کلاسیک متفاوتی پرورش یافته و از تاریخ متفاوتی هدایت و الهام می‌گیرند. در گذشته تمدن‌های کم‌تری - به فرض وجود - به‌اندازه اسلام در امر آموزش، خودآگاهی و زبان محاوره‌ای روزمره به تاریخ اهمیت داده‌اند. حتی امروزه در جنگ تلخی که بین ایران و عراق راه‌اندازی شده است، تبلیغات جنگی هر دو طرف اشارات مکرری به حوادث قرون اولیه اسلام دارند.^(۱۶) در آشنایی اکثر مردم دو کشور یادشده و مسلمانان دیگر نقاط جهان اسلام، با این اشارات تاریخی کم‌تر می‌توان تردید کرد و بدون تردید قدرت تأثیر کنایه روشن و قابل فهم است.

تا همین اواخر، تاریخ - تاریخ مهم و قابل استفاده - برای مورخین اسلامی صرفاً تاریخ اسلام بود. و از وقایع تاریخی اسلام مهم‌ترین - و در نتیجه قابل استفاده‌ترین آن - وقایع صدر اسلام، زندگی پیامبر [ص] و جانشینان بلافصل اوست که تاریخ مقدس اسلام - و شاید بتوان گفت تاریخ رستگاری اسلام - را تشکیل داده و هسته خودآگاهی تاریخی مسلمانان را در همه جا رقم زده است. در جهان مسیحیت تاریخ مقدس از راه‌های مختلفی در اذهان مؤمنین نقش بسته است: از طریق تعلیم و متون، مجسمه‌سازی، تصویرها، پنجره‌های رنگارنگ و موسیقی. غیر از برخی گروه‌های منحرف، اسلام هیچ‌یک از این‌ها را ندارد. ممنوعیت تصویر به نحو بارزی هرگونه توسعه هنرهای تجسمی^۲ مذهبی را غیرممکن ساخته است. بی‌اعتمادی اسلام به موسیقی از توسعه مراسم چون عشای ربانی^۳ مانع شده است. اسلام

1. assertion.

2. representational art

3. liturgy.

هیچ‌گونه سرود روحانی^۱ قطعه موسیقی^۲ و تندیس^۳ ندارد. تزیینات داخلی مساجد دربرگیرنده متونی، اغلب از قرآن است. در سرزمین‌های اسلامی خوش‌نویسی، به‌خصوص نوشتن متون مقدس، مقام هنر عمده مذهبی را با عمق و ظرافت بیش‌تری کسب کرد. به‌بیان دقیق‌تر، متون قرآنی و دیگر متونی که دیوارها و ستون‌های مساجد مسلمانان را زینت می‌بخشند، سرود روحانی، قطعات موسیقی و تندیس‌های اسلام هستند.

البته متون از کلمات تشکیل می‌شوند و حداقل بخشی از تأثیر آن‌ها از طریق کلماتی است که آن‌ها دربردارند. اکثر چیزهایی که در دیگر مذاهب با هنر و موسیقی بیان می‌شوند، در اسلام از طریق کلمات انجام می‌گیرد که به ارتباط کلامی اهمیت بی‌ظنیری می‌دهد.

برخی از نویسندگان کلاسیک عربی متوجه این اهمیت بوده‌اند؛ کسانی که با زبان شعر و خطابه - دو هنری که عرب‌ها آن‌ها را بیشتر پسندیده و در آن‌ها سرآمد بودند - سخن می‌گفتند.^(۱۷) در واقع هر دو آن‌ها از هنرهای مهیج کلامی بوده و به‌طور گسترده‌ای برای اهداف سیاسی به کار گرفته می‌شدند. اکثر اشعار عربی کلاسیک برای قرائت در میان مردم سروده شده بودند؛ آن‌ها غالباً مدح و هجو می‌باشند. بسیاری از این شاعران در اختیار یا در خدمت حاکمان یا دیگر شخصیت‌های سیاسی در آمدند. وظیفه آنان تسلی خاطر ولی نعمتان خویش و ذم مخالفینشان بود؛ یکی از راه مدح و ستایش و دیگری از راه هجو. در قدیم - و شاید تا حدی الآن - قدرت سحرآمیزی در تمجید و ستایش حاکم و ذم و هجو دشمنان وجود دارد. حایز اهمیت است که هجا - واژه عربی برای ذم و هجو - هم خانواده ریشه شناختی واژه عبری «*Hagah*» - که علاوه بر دیگر معانی، به معنای «به‌هم‌بافتن کلمات سحرآمیز علیه کسی»^(۱۸) است - می‌باشد. در دوره قبل از پیدایش وسایل ارتباط جمعی، شاعر نقش مهمی در حوزه تبلیغات و آنچه امروزه «روابط عمومی» می‌خوانیم، بازی می‌کرد و شعر اغلب سلاح مهمی در جنگ‌های سیاسی بود. شعر معمولاً برای مورخین جدید، منبع گران‌بهای اطلاعات در باب زبان گفتمان سیاسی و کنایاتی است که شاعر از تأثر شنوندگان از آن‌ها آگاهی داشت. علاوه بر شعر شواهد ادبی و مستند فراوانی در اختیار داریم. شواهد ادبی

1. Hymn.
2. Fugues.
3. Icon.

شامل مکتوبات سیاسی و تاریخی گسترده‌ای است. شواهد مستند نیز منعکس‌کننده جنبه‌های بسیار متنوعی از رفتار حکومت و بروز جنگ‌های سیاسی در میان مسلمانان، از قرون میانی تا دوران جدید، هستند.

زبان سیاسی اسلام، هم‌چون تمامی گونه‌های زبانی، مملو از استعاره است. برخی از آن‌ها از بین رفته و فراموش یا متروک شده‌اند؛ برخی دیگر در درجات مختلفی زنده و پویا هستند. وقتی ما واژه انگلیسی «*government*» را به کار می‌بریم، کم‌تر کسی متوجه ریشه‌های آن در اسم یونان باستان به معنای «سکان» و فعل یونان باستان به معنای «هدایت کردن» می‌شود، اما وقتی ما (یعنی افراد کم‌ذوق و کم‌وسواس در میان ما) از مردی که کنار سکان هدایت کشتی کشور ایستاده است، سخن می‌گوییم هنوز توجه ضعیفی به استعاره دریایی که در این کلمات مطرح شده است، داریم. به همین سان، وقتی مسلمانان واژه عربی «سیاست»^(۱۹) را - که با اندک تفاوت‌هایی مترادف «*Politics*» در تمامی زبان‌های دنیای اسلام است - به کار می‌برند، کم‌تر کسی آن را با کلمه خار و میانه باستان به معنای «اسب» یا با فعل عربی به معنای «تیمار کردن» یا «تربیت اسب» ربط می‌دهد. اما وقتی عثمانی‌ها دم اسب را به عنوان سمبل قدرت به کار می‌بردند و برخی از افسران ارشد سلطان را به عنوان «آقاها»ی رکاب امپراتوری تعیین می‌کردند، آن‌ها به وضوح این تصور را برمی‌انگیختند که مرد روی اسب مظهر قدرتی مؤثر است.

شاید رایج‌ترین استعاره‌ها در زبان اسلام و هم‌چنین در زبان غربی، آن‌هایی هستند که مکانی^۱ خوانده می‌شوند؛ یعنی موقعیت و جهتی در مکان را القا می‌کنند. این‌ها استعاره‌هایی هستند که به وسیله آن‌ها روابط سیاسی و تغییرات به وجود آمده در آن‌ها با واژه‌های صدر و ذیل، پیش و پس، درون و بیرون و قریب و بعید نشان داده می‌شوند. در زبان اسلام همانند زبان غربی مفاهیم «بالا» و «پیش» صدر و پیش عمدتاً نشان قدرت، موقعیت و ثروت برتر هستند؛ حرکت به سوی بالا و پیش، بیان‌گر پیش‌رفت است؛ در حالی که حرکت به سوی پایین و پس نشانه زوال یا از دست دادن قدرت، موقعیت و غیره است، اما در حالی که زبان غربی از دوران قدیم، از مفاهیم بالا - پایین و پیش - پس استفاده گسترده‌ای می‌کند تا سلطه و تسلیم را نشان دهد، زبان سیاسی عربی قدیم از این مفاهیم بسیار کم‌تر استفاده می‌کند. در مواردی که

آن‌ها به کار می‌روند اغلب کنایات خاص تلقی می‌شوند تا استعاره. بنابراین، کاربرد عام افعال مشتق از ریشه «أم و قدم» - که هر دو در اصل به معنای «پیش» یا «قبل» بوده و برای بیان تقدم یا قدرت استعمال می‌شوند - از رهبری در جنگ یا نماز گرفته شده‌اند. برخلاف دوران جدید، در قدیم هر دو نوع رهبری مستلزم حضور در صف مقدم و نه پشت بود. بنابراین، استعمال این کلمات بیان‌گر واقعیاتی عینی است نه استعاره‌های ذهنی. به همین سان، به کارگیری واژه «عالی» به عنوان صفتی برای توصیف ابواب، دروازه‌ها یا عمارات واقع در مراکز قدرت، هم چون «باب عالی»^۱ عثمانی، حداقل تا حدودی به بلندی عماراتی که در دوران قدیم مرتفع‌تر از دیگر اماکن - به جز اماکن مذهبی - بودند، اشاره می‌کند. واژه‌های «عالی» و به خصوص «دانی» به طور گسترده‌ای برای بیان موقعیت و روابط انسانی در جامعه - از لحاظ اخلاقی و نه در مفهوم سیاسی - به کار می‌روند. بنابراین، دلالت ضمنی واژه عربی «سافل» شاید چیزی مثل «پلید»، «پست» و «فرومایه» باشد.

روابط قدرت در کاربرد اسلامی عمدتاً با مفاهیم قریب و بعید، داخل و خارج، یا به تعبیر علوم اجتماعی، مرکز و پیرامون و البته حرکت در هر جهت نشان داده می‌شوند. به همین دلیل، خلیفه دوم طبق متنی قدیمی، خودداری خویش را از استخدام مسیحیان در مناصب قدرت چنین بیان می‌کرد: «وقتی خدا آن‌ها را تحقیر کرده است، من آن‌ها را تکریم نخواهم کرد؛ در حالی که خدا آن‌ها را خوار کرده است من آن‌ها را عزیز نخواهم داشت، و وقتی خدا آن‌ها را دور داشته است من آن‌ها را نزدیک نخواهم کرد.»^(۲۰) گوینده یا نویسنده غربی هم مطمئناً همین ایده را با این بیان که وقتی خدا آن‌ها را تحقیر کرده است، او آن‌ها را تکریم نخواهد کرد، خواهد گفت.

در کاربرد ایرانی و عثمانی واژه «عالی» - و نه «پست» - به خصوص در عناوین و تعبیر محترمانه، مکرر مشاهده می‌شود. این کاربرد در بسیاری موارد قانون‌مند است، در حالی که در بحث از روابط و تغییرات خارجی مفاهیم نزدیک و بعید، داخل و خارج و مرکز و پیرامون به نحو گسترده‌ای استفاده می‌شود. به وضوح مرکزیت حاکم و اهمیت تقرب و دست‌رسی به او در این زبان منعکس است.^(۲۱)

یکی از ریشه‌هایی که برای بیان قدرت و آمریت، مکرر استفاده می‌شود، کلمه سه حرفی

«ولی» است که در اصل به معنای «نزدیک بودن» است و واژه‌های «والی» و «ولایت» در ترکیه، «مولا» در ایران و «مولوی» و «مولانا» در هند، از آن مشتق شده‌اند. (۲۲)

«میانه»، حد فاصل بین قریب و بعید است و کلمه عربی «وسط» قلمرو گسترده‌ای از واژه‌ها را با معنای ضمنی وساطت، وساطت‌کننده، میانجی‌ها و شافعان با گونه‌های مختلف به وجود آورده است. «وسیط» (۲۳) در دربار خلفای فاطمی مصر، کمابیش همانند وزیر خلفای عباسی بغداد، عالی‌ترین مقام دربار بود. عالی‌ترین قدرت حاکم در مرکز قرار دارد. هر چه به مرکز نزدیک‌تر، قدرت بیش‌تر و هر چه از مرکز دورتر قدرت کم‌تر است. در کاخ امپراتوری عثمانی مجموعه عمارات تو در تو به سه بخش اندرونی، میانی و بیرونی تقسیم شده بودند. مأموران «مایینچی» (۲۴) دسترسی به مناصب قدرت را تا حد زیادی کنترل می‌کردند و از این طریق خود دارای قدرت و نفوذ زیادی بودند.

یکی دیگر از استعاره‌های مکانی یا جهتی^۱، که کاربرد قدیم و جدید غربی آن برای ما آشنا است «انقلاب» یا - اگر چنانچه اغلب در عمل مشاهده می‌شود - «حرکت دورانی» است. این اصطلاح در زبان سیاسی کلاسیک نادر است. وقتی این اصطلاح به کار می‌رود معمولاً در مضمون تبیین‌های نجومی یا ادواری به قدرت رسیدن یا فروپاشی سلسله‌ها است.

تحولات در روابط قدرت با استعاره‌های مشابهی بیان می‌شوند. در زبان غربی، رقبای قدرت ممکن است ترقی کرده یا ساقط شوند. اگر آن‌ها ترقی می‌کردند، ممکن بود هم‌چون صعود کنندگان و طاغیان تلقی شوند که اقدام به شورش کرده‌اند. در اسلام افعالی با معنای «بالا آمدن» یا «صعود» (*to rise*) عمدتاً برای تجربه دینی، به‌خصوص عرفانی و کم‌تر برای ارتقای سیاسی به کار می‌روند. مسلمانان جاه‌طلب بیش‌تر به درون حرکت می‌کنند تا بالا؛ مسلمان باغی به جای آن که علیه وضع موجود قیام کند از آن کناره می‌گیرد. نخستین قیام - در واقع قیام الگوگذار - علیه نظم موجود حرکت «خوارج» - کسانی که خروج کردند - بود. حائز اهمیت است که قیام آن‌ها افقی تعبیر شده عمودی؛ حتی قابل توجه‌تر آن که این قیام به سوی بیرون بوده درون. همین معنا در کاربرد سیاسی - اجتماعی وسیع دو فعل «جَمَعَ و فَرَّقَ» بیان می‌شود. «تجمع» - و بالتبع «جماعت» که از طریق اجماع اداره می‌شود خوب است و «تفرق» بد است و منشأ فرقه‌گرایی و دیگر شکل‌های تفرقه می‌شود. این دو مفهوم در نهی پیامبر

1. spatial or orientational.

اسلام [ص] از جدا شدن از «جماعت»^(۲۵) با هم به کار رفته و در مقابل هم قرار گرفته‌اند. اصطلاح «راست» و «چپ»، «که اکنون» مقبولیتی جهان شمول یافته است. اساساً استعاره مکانی یا جهتی نیست، بلکه کنایه تاریخی است که پس از انقلاب فرانسه از نحوه نشستن در مجلس ملی آن کشور، نشأت گرفته است که خود از شیوه نشستن طرفداران دولت و مخالفین آن در پارلمان بریتانیا متأثر بود. در پس آن، استعاره قدیمی تری وجود دارد که از بدن آدمی گرفته شده است که طبق اعتقادی جهان شمول، «راست» خوب است و «چپ» تا حدی بدشگون و مشکوک می‌باشد.^(۲۶) اگر به اجزای لاتین، فرانسه و انگلوساکسون واژگان انگلیسی خود نگاه کنیم، در می‌یابیم که تداعی معانی کلمه «راست» عبارت است از: چابکی، مهارت، درستی و محق بودن - و حتی پرهیزگاری - در حالی که تداعی معانی «چپ» عبارت است از: ناپختگی - و حتی بدون تردید، ناحق. این کلمات در زبان‌های دیگر نیز مترادف‌هایی دارند. واژه عربی کلاسیک مشثوم به معنای «بد اقبال» و عربی جدید «متششم»، به معنای «بدبین» هر دو شکل‌های وصفی فعلی هستند که از ریشه‌ای با معنای «چپ» گرفته شده‌اند؛ در حالی که «یمن» به معنای «بخت نیک» و «یمین»، به معنای «قسم» هر دو از ریشه‌ای عربی به معنای «راست» نشأت گرفته‌اند. مثال بسیار جالب اصطلاح روسی «در سمت چپ» برای مبادله بازار سیاه یا قاچاق می‌باشد. اصطلاح معروف انگلیسی «مرد دست راست»^۱ در عناوینی هم چون «وزیر دست راست» برای مقام ارشد و وزرای قدرتمند رایج است.

چنین مفهوم دیرینه‌ای از راست و چپ، بیش‌تر ارگانیک است تا مکانی، و جزو دسته بزرگی از استعارات می‌باشد که از بدن آدمی گرفته شده‌اند. در زبان‌های اسلامی هم چون زبان‌های غربی، سر در جایگاه خویش در بالا و در مقام تصدی، و اشاره ما به این عضو - هم پیدا و هم ناپیدا - تحت عناوین «سر»، «رئیس» و «سرور» مترادفاتی اسلامی در کاربرد و کلمات عربی «رأس» و «رئیس» و کلمه فارسی «سر» و ترکی «باش»^(۲۷) دارد. کاربرد واژه «عضو» یا «دست» و «پا» (عضو عربی و اعضا ترکی) برای بیان فردی که جزئی از گروه یا انجمن بزرگ‌تری است، کاملاً جدید می‌باشد و به دوران نفوذ غرب برمی‌گردد. به هر حال،

1. Right - hand man.

2. Member.

اسامی جوارح و بخش‌های بدن به نحو مشهودی در استعاره سیاسی اسلام تجلی یافته‌اند. استعاره ارگانیک دیگری که زیاد هم استعمال می‌شود، سینه، «صدر» عربی است که در استعمال اولیه خود گاهی بیان‌گر مرکزیت (مثل مرکزیت ساختمان)، برتری، رهبری یا فرماندهی بوده و در استعمال بعدی عثمانی به عنوان رسمی «وزیر اعظم» تبدیل شد.

واژه‌های «ساعد» و «عضد»^(۲۸) گاهی برای بیان دستیاران یا وزرای حاکم به کار می‌روند؛ در حالی که واژه‌های مختلف برای دست، هم چون «ید» در عربی و «دست» در فارسی، به شکل گسترده‌ای کنایه از قدرت، آمریت یا حمایت است. «ید» در زبان حقوقی بیانگر «مالکیت یا کنترل بالفعل» است و در اصطلاحات دیگر، اشاره ضمنی به صلاحیت، توانایی و یاری فعال دارد. به نظر می‌رسد واژه فارسی «دست» از دوران قبل از اسلام به معنای «قدرت و آمریت» به کار رفته است. واژه «دستور» یا «دست‌ور» به معنای شخصی است که اعمال آمریت سیاسی یا دینی می‌کند. و بعدها به صورت اصطلاح خاصی در مورد اعضای روحانیان زرتشتی به کار می‌رفت. اشتقاق عربی واژه «دستور» شامل معانی «قانون»، «مقررات» و، در دوران جدید، «قانون اساسی» هستند.

زبان، پا و خون در اصطلاحات متعددی نمود می‌یابند؛ اما «عین» دو منظور مهم را ایفا می‌کند: یکی برای جاسوسان؛ دیگری برای برجستگان و افراد عالی رتبه.

تولد (birth)، باز تولد (rebirth)، نوزایی (renaissance) و رستاخیز (resurrection) آن قدر که در زبان غربی اهمیت دارند، در دوران کلاسیک اسلام - شاید به دلیل تداعی‌های صرفاً مسیحی آن‌ها - جایگاهی ندارند. نهضت بزرگ احیای فرهنگی و سپس سیاسی عرب در قرن‌های نوزدهم و بیستم که غربی‌ها اغلب آن را «رنسانس عرب» خوانده‌اند - در عربی با واژه «نهضت» بیان شده است، که از ریشه کلاسیک با معانی «روی پا ایستادن» و به زبان دیگر برخاستن از حالت نشسته یا خوابیده است. کاربرد سیاسی اصطلاح «بعث» عربی و «رستاخیز» فارسی، هر دو با مضمون کلامی «قیامت» به سالهای میانی قرن حاضر بر می‌گردد.

گرچه زبان سیاسی مسلمانان به موضوعات تولد، مرگ و رستاخیز بی‌توجه است، با این حال، از استعاره‌های «مرض» و به‌ویژه «ضعف» بهره می‌گیرد. واژه عربی «ضعیف»^(۲۹) با معنای اصلی «ضعف جسمی» از زمان‌های قدیم برای بیان حال کسانی که از لحاظ اجتماعی ضعیف هستند؛ یعنی در وضعیت اجتماعی پایینی قرار دارند، به کار رفته است. اسم مفعول

آن «مستضعف»^(۳۰) یعنی «ضعیف شده» یا «ضعیف تلقی شده» معنای «محروم» یا «مظلوم» را کسب کرده از دوران میانی تا کنون در شعارهای انقلابی به کار رفته است.

خصیصه رایج دیگر در زبان سیاسی، مفهوم «جوانی» و «سن» است. به نظر می‌رسد مسلمانان در گذشته اعتقاد مشترکی داشتند که سن و تجربه، خرد و آمریت می‌آورد. زمانی این اعتقاد مقبولیت جهان شمول داشت؛ در حال حاضر عمدتاً در خارج از جهان کمونیستی متروک شده و حتی در بین کمونیست‌ها نیز مورد اعتراض قرار گرفته است. یافتن نمونه‌های نگرش قبلی مشکل نیست. در انگلیسی، از واژه لاتین به معنای پیر مرد، واژه‌های «سناتور»، «ارشد»^۱ و با اندک تفاوتی، «سال‌مند»^۲ گرفته شده‌اند. از واژه مترادف آنگلساکسون، کلمات «مهتر»^۳ و «کدخدا»^۴ را داریم. کلمه عربی «شیخ» به معنای لغوی «پیر مرد» به اصطلاح «الگویخش»^۵ تبدیل شد که بیان‌گر بزرگی و آمریت در تمامی سرزمین‌های اسلامی بوده و در دیگر نقاط جهان نیز به‌طور گسترده‌ای شناخته شده است.^(۳۱)

جوانی مسئله کاملاً متفاوتی است. فحوای اجتماعی و سیاسی جوانی در دوران کلاسیک به دو صورت بیان می‌شد: یکی با محتوای فرودستی و خدمت و دیگری انرژی و دلاوری جوانی. معروف‌ترین مثال مورد اول، واژه «غلام» به معنای «مرد جوان» سپس «خادم» و در نهایت واژه‌ای عام برای «بردگان جوان» و به خصوص افراد تحت خدمت حاکمان و والیان است. این واژه هم‌چنین به افسران غلام و دیگر غلامان مسلح این حاکمان اشاره می‌کند و لذا معنای ضمنی نظامی نیز به خود گرفته است. دو اصطلاح دیگر برای مرد جوان، «حَدَث» و «فتی» متضمن محتوای نظامی کاملاً متفاوتی بوده و به دسته‌های مردان جوان، کارآموزان و دیگران که نوعی نیروی شبه‌نظامی را در شهرهای اسلامی قرون میانی تشکیل می‌دادند، اطلاق می‌شد.^(۳۲) «فتوت» یک اسم معنی، که بیان‌گر ویژگی‌ها و خصوصیات «فتی» است، اغلب با «مروت» مقایسه می‌شود که ویژگی‌های انسان رشید و بالغ را بیان می‌کند. هر دو واژه محتوای شجاعت و سلحشوری را القا می‌کنند. با این حال، هیچ‌کدام متضمن یا مدعی آمریت نیستند.

-
1. senior.
 2. senile.
 3. elder.
 4. alderman.
 5. archetypal term.

تا قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم - که جنبش‌های اروپایی «آلمان جوان» و «انگلستان جوان» الهام‌بخش جنبش‌های مشابه خاورمیانه‌ای خود شدند - جوانی چنین مفهومی نداشته است. هنوز این اندیشه - که جوانی مدعی آمریت است - غریب و در واقع تکان‌دهنده می‌نمود، حتی به نظر می‌رسد که رهبران این جنبش‌ها نیز مشکلاتی در پذیرفتن این اصطلاح داشته‌اند. اولین مورد این نوع جنبش‌ها گروه تندروان و اصلاح‌طلبان ترک بودند که در دهه ۱۸۶۰ رشد نمودند. در حالی که در زبان ترکی آن‌ها خود را «بنی عثمانی‌لر» یا «عثمانیان جدید» می‌خواندند و در اروپا با عنوان «عثمانیان جوان»^۱ شناخته می‌شدند. احتیاط مشابهی گروه بسیار مهم‌تر «ترکان جوان» را نیز - که انقلاب ۱۹۰۸ را به ثمر رساندند - تحت تأثیر قرار داد. آن‌ها در سراسر اروپا به همین عنوان شناخته شده و حتی در ترکیه و در زبان ترکی، نیز آن‌ها خود را (Jön Türk) با صفت فرانسوی و نه ترکی، خوانده و دیگران نیز آن‌ها را به همین نام می‌شناختند. حتی آن‌ها این عنوان را نیز فقط هنگام قیام علیه وضع موجود به کار می‌بردند و پس از به قدرت رسیدن آن را کنار گذاشتند. چند دهه بعد، رهبران سیاسی کشورهای اسلامی عرب و غیر عرب اقدام به توصیف خود با عنوان جوان نمودند، البته با این انگیزه که حمایت مردم را جلب کنند نه آن‌که آن را از دست دهند.^(۳۳)

استعاره‌هایی که از خانواده، اهل خانه^۲ و محل سکونت گرفته شده‌اند، به شکل متمایزی در زبان سیاسی اسلام تجلی یافته‌اند. اندیشه پدر بودن حاکم برای کشور و مردم خود - که در غرب رایج بود و با واژه‌های «Paternal» لاتین و «Patriarchal» یونانی بیان شده است - در اسلام وجود ندارد. احتمالاً این اجتناب، مجدداً به جهت تداعی مسیحی آن بوده است. اندیشه مسیحی پدر بودن خدا - که یهودیت نیز در معنای محدود آن مشترک است - از نظر مسلمانان اندیشه‌ای پوچ و کفرآمیز تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد چنین انکاری به کاربرد اندیشه پدر بودن حاکم نیز سرایت کرده است. تنها در ترکی واژه «آتا»^(۳۴) به معنای «پدر» مفهوم سیاسی یافته است که در آن جا این واژه، در مفهوم دقیق‌تر خود بیش‌تر برای «عمو» و «مربی» استفاده می‌شود تا «پدر». برخلاف مسلمانان عرب، در میان ترک‌ها واژه «بابا»^(۳۵) اغلب به عنوان احترام برای مردان بزرگ‌تر به کار می‌رود، و در میان درویش‌ها نیز به عنوان نوعی لقب برای

1. Young Ottomans.

2. household.

نوعی لقب برای رهبران و بزرگان^۱ درویش استعمال می‌شود. چنین کاربردی هیچ‌گونه محتوای سیاسی ندارد. اندیشهٔ مادر بودن حاکم نیز به نظر می‌رسد به همان میزان مطروود باشد و ممکن است کلمه قرآنی «أمة»^(۳۶) به معنای «مردم» یا «اجتماع» که برخی آن را به کلمه «أم» عربی به معنای «مادر» ربط داده‌اند، در واقع واژه‌ای عاریه‌ای از عبری یا آرامی باشد.

با این حال، گرچه دولت والدینی ندارد، اما یقیناً فرزندان دارد و لذا واژه‌هایی که بیان‌گر فرزندان و برادران هستند، کاربرد سیاسی عامی دارند. برخی از این کاربردها مثل مواردی که بیان‌گر عضویت قبیله یا دودمان هستند، در معنای حقیقی بوده و برخی دیگر مجازی و مبین رابطه با دولت هستند. واژه «برادر» با مترادفات متنوع خود کاربرد رایجی برای اعضای گروه مشترک، مبتنی بر پیمان یا خویشاوندی دارد و در زبان ترکی «آقا»^(۳۷) «برادر ارشد» تعبیر محترمانه‌ای از صاحبان قدرت می‌باشد. «ابنا»^(۳۸) در سلسلهٔ عباسی، معروف‌ترین نمونه‌ای است که برای اشاره به گروه نخبه‌ای از بندگان و آزادشدگان نظامی و غیر نظامی اطلاق می‌شد؛ کسانی که در خدمت این دولت بوده و بنی‌عباس را از وابستگی به حمایت قبیله‌ای عرب رهانیدند. تعمیم یافتن مفهوم واژه «ابن» تحولی طبیعی بود.

خانوادهٔ مسلمان در قرون میانی، هم‌چون اکثر جوامع باستانی، علاوه بر خویشان، بندگان را نیز شامل می‌شد و اینان به طرق مختلفی جزو اعضای خانواده تلقی می‌شدند. در عربی و دیگر زبان‌های اسلامی برای «بنده» با توجه به کار ویژه و ریشه‌های نژادی آن‌ها کلیات بسیار متعددی وجود دارد. «بنده» معمولاً استعارهٔ رایجی برای بیان رابطهٔ انسان با خدا است و کاربرد استعاری آن در مورد رابطه رعیت و حاکم - به کار رفته باشد - بسیار نادر است. واژه‌های مختلف برای بندگان اغلب در مورد عوامل و چاکران حاکم به کار می‌روند، لکن این کلمات بیان‌گر رابطهٔ حقوقی، نه استعاری، می‌باشند. اصطلاحات حقوقی و اجتماعی عربی برای «سرور» (*master*)، رئیس خانواده و مالک بندگان، هرگز تحول معنایی سیاسی واژه‌های «Despotes» یونانی و «Dominus» لاتین را پیدا نکرده است. مهم‌تر آن‌که، معروف‌ترین اصطلاح برای «سرور» (*master*)، یعنی اصطلاح «صاحب»^(۳۹) دارای معنای اولیهٔ «مصاحبت و همراهی» و نه «سروری» می‌باشد. این همان اصطلاحی است که به صحابهٔ پیامبر اسلام [ص] اطلاق شده و نزدیک‌ترین معادل اسلامی برای حواریون مسیح [ع] است؛ این واژه در دوران

متأخر، گاهی برای اشاره به ملتزمان و یاران نزدیک حاکمان اسلامی نیز استفاده می‌شد. تحول این واژه به اصطلاح آمریت، معمولاً «آمریت نیایی» یا «تبعی»^۱، نمونه بارزی از قدرت قرب است.

اندیشه شبانی حکومت - که ملهم از عهد عتیق بوده و مورد علاقه شدید نویسندگان مسیحی قرون وسطی در زمینه سیاست بود - در نوشته‌های کلاسیک و اوایل دوران مدرن اسلامی نیز آمده است. نخستین اثر عمده در زمینه سیاست، مقدمه کتاب الخراج هارون الرشید نوشته شد^(۴۰) - که آن را قاضی القضاة ابویوسف به درخواست خلیفه هارون الرشید نوشت - موضوع راعی بودن حاکم را به طور قابل ملاحظه‌ای بسط می‌دهد. یکی از وظایف راعی آن است که رمة خویش را تغذیه کند و مفهوم غذا - هم پختن و هم خوردن - گاهی برای اشاره به اداره امور عمومی به کار می‌رود. خدمت‌گزاران حاکم یا نان‌خور وی بودند و یا نمک‌دان شکن او. «وظیفه خور» یک واژه رایج عثمانی برای مستمری بگیران دولت بود. در میان نیروهای «جان‌نثار»، افسران ارشد و عادی، «آشپز و طب‌بخ» نامیده می‌شدند. و «قازان» (دیگ یا دیگچه) به نشان هویت و وفاداری این نیروها تبدیل گشت. وقتی جان‌نثاران دیگ‌های خود را واژگون کرده و به طور نمادین غذای سلطان را رد می‌کردند، این امر عادتاً نشانه شناخته شده شورش بود.

طیف دیگری از استعاره‌های سیاسی از «سفر» نشأت می‌گیرند. استعاره مذهبی تقریباً جهانی راه یا مسیر خدا - که آدمی باید از آن پیروی کند - از آغاز برای مسلمانان آشنا بود. این استعاره در شکل‌های مختلفی در قرآن مطرح و در نمازهای یومیه نیز تکرار می‌شود. شرع مقدس اسلام با ظرافت خاصی «شریعت» خوانده شده است که معنای اصلی آن «مسیر چند آب» است. اگر قرار گرفتن در مسیر خوب باشد، انحراف از آن بد خواهد بود. معنای اصلی واژه‌های متعدد برای اشاره به ملحدان، بدعت‌گذاران و طاغیان، همگی «انحراف از راه راست» است.^(۴۱)

در حالی که در اکثر زبان‌های غربی، مفهوم سفر دریایی است، در سرزمین‌های اسلامی، این امر از سفر زمینی و به خصوص سفر در پشت اسب نشأت می‌گیرد. سواره، اسب، تجهیزات، رکاب و افسار و حتی دم اسب، به صورت استعاره‌ای و برخی اوقات به عنوان

1. delegated or subordinate authority.

نمادهای آمریت به کار می‌روند. کاربرد غربی در برگیرندهٔ دو استعارهٔ متروک «سلحشور»^۱ و «مدیریت»^۲ می‌باشد که هر دو از مرد و اسب او گرفته شده‌اند. اولی از «Cheval» فرانسوی به معنای «اسب» و دیگری از طریق فرانسه از «Maneggio» ایتالیایی، به معنای «به‌کارگیری یا تربیت اسب»، که از آن نیز اصطلاحات «سوارکاری» و «مدرسه سوارکاری» مشتق شده‌اند. هر دو محور بسط و تحول در زبان سیاسی اسلام، در کلماتی هم‌چون «فروسیه»^(۴۲)، به معنای «اسب‌سواری»، «سلحشوری»، «شجاعت» و واژهٔ «سیاست» به معنای «تربیت اسب» ادارهٔ دولت و سیاست، وجود دارند.

مسافرت امر ناگهانی نبوده و به‌ندرت انفرادی است. نقطهٔ حرکت، مسیر و مقصد شماری از استعاره‌ها را عرضه می‌کند. راه‌نمایان و رهبران و کسانی که از آن‌ها پیروی می‌کنند نیز - در واقع به‌طور خاصی - چنین نقشی را ایفا می‌کنند. برخی مواقع هدایت، هم‌چون «فائد»، یعنی «رهبر و راه‌نمای جنگ» جنبهٔ نظامی دارد. گاهی مانند هدایت «مرشد» که مردم را به سوی پرهیزگاری راه‌نمایی می‌کند^(۴۳) جنبهٔ دینی پیدا می‌کند. گونهٔ خاصی از هدایت به «مهدی»، به معنای «هدایت شده» اعطا می‌شود، شخصیتی منجی که به اعتقاد مسلمانان، از سوی خداوند مأمور و هدایت می‌شود تا به عصر گناه و گناه‌کاری پایان بخشد. جهان را پر از عدل و داد نماید.

سفر استعاره‌ای ممکن است برای اهداف متعددی انجام گیرد: سفر اقتصادی برای چرانیدن یا تجارت؛ سفر دینی برای زیارت؛ سفر نظامی برای تهاجم یا جنگ‌افروزی تمامی این صور مختلف در زبان قدرت، نمود می‌یابند.

از زمان‌های قدیم، «مسکن» و قسمت‌های مختلف آن، به‌نحو بارزی در استعاره‌های سیاسی تجلی یافته‌اند. در ادبیات عربستان باستان، چادر و اجزای آن (قلاّب، عمود، خیمه و غیره) به‌عنوان استعاره‌هایی برای حاکم، حکومت و حامیان وی، به‌کار گرفته شده‌اند. در دورهٔ خلافت، که ساختمان‌های بسیار مجهز جای‌گزین چادر شد، اغلب از تعبیر مشابهی استفاده می‌شد؛ عمود چادر به‌ستون، خیمه به‌سقف و قلاّب چادر به پی‌های ساختمان تبدیل شد.

1. chivalry.

2. management.

رایج‌ترین این استعاره‌ها، از دوران باستان تا عصر جدید، کاربرد کلماتی است که بیان‌گر ورودی ساختمان یا بخشی از آن بوده و حکومت را با این تعابیر بیان می‌کنند. در تاریخ مدرن اروپا «باب عالی» عثمانی معادل معروف عثمانی برای داونینگ‌استریت، کاخ الیزه، بالپلاتز (Ballplatz)، ویلهلم‌استراس (Wilhelmstrasse) و اخیراً کاخ سفید و کرملین است. «باب عالی» در واقع ورودی مجموعه مسکونی وزیر اعظم - که امور حکومتی را به نیابت از سلطان اداره می‌کرد - بود. این آخرین نمونه استعاره‌هایی است که به‌روزگار باستان خاورمیانه برمی‌گردند، که در آن نه تنها درها و دروازه‌ها بلکه سردر، آستانه، ایوان‌ها، سالن انتظار، پرده‌ها و تمامی دیگر راه‌های منتهی به مرکز قدرت، برای بیان نفس قدرت به کار می‌رفتند. در کاربرد دیوان عظمای عثمانی، این استعاره در اشکال گوناگون به یک «ضابطه معیار»^۱ تبدیل می‌شود. از این‌رو، سلطان مراد سوم در پاسخ نامه ملکه الیزابت انگلیس در سال ۱۵۸۳ میلادی (۹۹۱ق.) به منظور قدردانی از دریافت نامه وی اشاره می‌کند که: «نامه مودت آمیز شما... به آستان باشکوه، کانون سعادت، ایوان گهربار عدالت ما، مأمن سلاطین مقتدر و حرم خاقان‌های بزرگ و محترم، رسید.» (۴۴)

با نگاه از پایین، حتی آستانه نیز ممکن است متعالی به نظر برسد. عریضه یک مترجم محبوب خطاب به «آقای (Aga) جان‌ناران، در ۱۷۶۹ میلادی (۱۸۳ق.) چنین آغاز می‌شود: «در حالی که خاضعانه سر تعظیم و اطاعت فرو می‌آورم و پیشانی بندگی در کمال خضوع و خشوع و غایت فروتنی و مستلث بر آستان باشکوه خاک پای سرور بزرگ، سخی، و بخشنده، لطیف، رئوف، مهربان و نیکوکار خود می‌سایم.» سپس عریضه را به «خاک با عظمت اقامت‌گاه باکرم» خطاب می‌کند. روی پاکت نیز چنین آمده است: «به نام خداوند قادر متعال. عریضه‌ای تقدیم به خاک پای با عظمت سرور بزرگ، عزیز، مهربان، سخی، نیکوکار و مولای بسیار بخشنده‌ام اینک آقای جان‌ناران در دربار باشکوه باب عالی.» (۴۵)

به تعبیری این مفهوم تفصیلی از موضوعات اساسی تر درون و بیرون قریب و بعید می‌باشد. در اکثر دربارهای اسلامی وجود داشتند که از پشت در، نقاط دسترسی به حاکم را حفاظت می‌کردند. آن‌ها با عناوینی هم‌چون «حاجب» در عربی و «پرده‌دار» در فارسی شناخته می‌شدند. (۴۶)

برخی مواقع استعاره‌های قدرت، صرفاً کلامی نبود بلکه مادی بودند و در نمادهایی هم چون نشان آمریت، نمود می‌یافتند. در سرزمین‌های اسلامی، همانند دیگر نقاط جهان، مشهورترین و رایج‌ترین این نمادها، سلاح‌ها بودند. گفته می‌شود، خود پیامبر (ص) زمانی که برای اولین بار دو عید بزرگ اسلامی را جشن می‌گرفت، پشت سر یکی از اصحاب خویش - که حامل نیزه بود - حرکت می‌کرد. در طی این مراسم نیزه‌ای در زمین کاشته می‌شد که قبله مسلمانان را نشان می‌داد. گفته می‌شود عمر با خود تازیانه حمل می‌کرد و اکثر خلفای اولیه همانند والیان محلی خویش، حمل نیزه یا عصا را در مراسم رسمی مرسوم نمودند، حتی همراه داشتن یا تکیه بر شمشیر، عصا، یا کمان برای خطیب نماز جمعه معمول بود. عصا و منبر هر دو «نشان‌های آمریت» (*tokens of authority*) در میان اعراب جاهلی^۱ بودند که سخنوران و داوران رفیع‌کننده اختلافات از آن استفاده می‌کردند. طبق یک سنت قدیمی، در شهرهایی که به صورت مسالمت‌آمیز به دست حکومت اسلامی می‌افتاد خطیب جمعه عصا به دست می‌گرفت اما در شهرهایی که به زور تصرف می‌شدند، او حامل شمشیر بود.

در دوران‌های بعدی این سنت دوگانه به شکل تعدیل یافته‌ای ادامه پیدا کرد. از یک سو عصا یا شمشیر به یک نشان صرفاً نمادین تنزل یافت که شخص حاکم آن را به دست می‌گرفت؛ از سوی دیگر، با سلاح نمادین، معمولاً نیزه یا «گرز»^۲ جای‌گزین شدند که توسط مأموری در پیشاپیش حاکم در مراسم عمومی حمل می‌شد. (۴۷)

در فرانسه پادشاه مقتخر بود که با عنوان پادشاه «اشعه آفتاب»^۳ خوانده شود. در خاور میانه، خورشید دوست شفیق نبود، بلکه دشمنی و حشت‌ناک به شمار می‌رفت. لذا نقش استعاره حاکم، به جای خورشید سایه بود که برای حفاظت مردم تحت آمریت خویش در مقابل خورشید بی‌رحم سایه می‌گستراند. طبق گفته‌ای قدیمی «سلطان سایه خدا روی زمین است که تمامی مخلوقات در او پناه می‌جویند». (۴۸) این امر به طور عینی در سایبان متجلی شد که آن را سایبان دار - (۴۹) که حاکم را در دیدارهای عمومی همراهی می‌کرد - حمل می‌کرد. در اصطلاح بعدی ترکی و فارسی «سایه همایونی» کنایه رایجی برای شخص سلطان و

1. ancient arabs.

2. mace.

3. Le roi - soleil.

آمریت شاهی است.

همه استعاره‌ها و نمادهای قدرت به اندازه مرتع و سایه سودمند نیستند. گاهی اسامی حیوانات درنده و پرندگان شکاری در القاب شاهان به کار می‌روند و حتی برخی به صورت تصویری نشان داده می‌شوند. برای مثال، آن‌ها به شکل تصاویری در قصرهای نخستین خلفای بنی امیه نقش بستند که صورت‌گر پلنگ‌ها و عقاب‌هایی در حال گرفتن شکارهای خود بودند. این پیام کنایی را بدون تردید کسانی که در قصر حاضر می‌شدند، به خوبی درک می‌کردند.

تاج و تخت، بدون تردید معروف‌ترین نمادها و استعاره‌های قدرت سلطنتی در جهان مسیحیت، اهمیت کم‌تری در «نمادگری»^۱ و گفتمان سیاسی اسلام دارند و حتی آن مقدار اندک را نیز می‌توان به تأثیر خارجی، به خصوص نفوذ ایران، نسبت داد. با این که مورخین مسلمان از این نشان‌ها و - آن‌گونه که پادشاهان باستان آن‌ها را به کار می‌بردند - آگاه بودند و حتی هنرمندان مسلمان آن‌ها را در مینیاتورها به تصویر کشیدند، حاکمان مسلمان بدون تردید باره آگاهانه تجملات شرک‌آلود شاهانه، حکومت خود را بدون مراسم تاج‌گذاری یا مراسم جلوس بر تخت حکومت آغاز کردند. نزدیک‌ترین قرینه چنین مراسمی در موارد جلوس بر سریر قدرت، مراسم به کمر بستن شمشیر عثمان برای سلطان جدید عثمانی بود. نقش نمادین شمشیر از روزهای آغازین اسلام شناخته شده بود.

در اکثر سلسله‌های اسلامی، «تاج»^(۵۰) - که واژه فارسی معرب است - عمامه‌ای بود که با جواهرات مزین شده بود؛ در دوران کلاسیک معادل کاربردی، نمادین تخت «سریر» بود، نه صندلی بلند بلکه تخت کوتاهی که حاکم به هنگام برپایی دربار بر آن نشسته یا طبق معمول بدان تکیه می‌کرد. والیان و دیگر مقامات عالی رتبه نیز از این دو استفاده می‌کردند، اما طبعاً هیچ‌یک از آن‌ها استعاره‌ای از قدرت فایقه نبودند. واژه دیگر عربی «عرش»، که شاید بتوان به شکل صحیح‌تری به «تخت» (throne) ترجمه کرد، تنها برای خداوند به طور مکرر در قرآن به کار رفته است. «سریر» به ندرت می‌تواند مفهومی بیش از مکانی عالی برای نشستن یا تکیه دادن داشته باشد.^(۵۱)

چنین تقابلی بین کاربرد غربی و اسلامی، به شکل بارزتری نشان درک مسلمانان از روابط

قدرت در حالت افقی و نه هم چون مسیحیت در حالت عمودی است. در این جامعه‌ای است که از لحاظ نظری همیشه، و در عمل غالباً - حداقل تا حدی - سلسله مراتب و تمایز رد شده است؛ جامعه‌ای که قدرت و منزلت عمدتاً به تقرب به حاکم و بهره‌مندی از لطف او، به جای نسب و مقام بستگی دارد.

حرکت به درون شاید با مشکلاتی مواجه شده و توسط حاجبان و دیگر موانع مسدود شود؛ اما چنین حرکتی به شکل غیر قابل مقایسه‌ای آسان‌تر از حرکت صعودی در میان لایه‌های محکم جامعه طبقه‌بندی شده است. در این مورد، مانند موارد بسیار دیگر، زبان سیاسی مسلمانان بازتاب آرمان اسلامی تحریک اجتماعی است. مورخان عرب به ما می‌گویند که وقتی خلیفه منصور، معمار امپراتوری عباسی، پایتخت جدید خود را در سال ۱۴۱ هجری (۷۵۸ م.) در بغداد بنا می‌کرد «از طرح شهرسازی [ویژه‌ای] پیروی کرده شهر را به شکل مدور ساخت»^(۵۲) طبق روایت وقایع نویسان، منصور چنین استدلال می‌کرد که «شهر مدور نسبت به شهر مربع این مزیت را دارد که اگر حاکم می‌بایست در مرکز شهر مربع مقیم شود، برخی از قسمت‌های آن به او نزدیک‌تر از دیگران خواهد بود؛ در حالی که قسمت‌های مختلف شهر مدور - بدون توجه به تقسیم‌بندی‌های آن - نسبت به حاکم، که در مرکز مستقر است - در فاصله مساوی قرار دارند»^(۵۳) نزدیک بودن مهم است و عدالت، حداقل در ابتدا، نیازمند فاصله یک‌سان است.

جغرافی دانان عرب دلایل بیش تری برای انتخاب مکان مطرح می‌کنند. عراق مرکز جهان است، بغداد مرکز عراق، و اقامت‌گاه خلیفه در مرکز بغداد قرار دارد. برای تأکید بر چنین مرکزیتی، نویسندگان کلاسیک، نماد جالب توجه «ناف جهان»^(۵۴) را به کار می‌گیرند. ناف که مستلزم بدن و هیئت سیاسی است یکی از دیر پاترین و جهانی‌ترین استعاره‌ها می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. در سال ۱۹۶۸ دولت فدرال یوگسلاوی اجازه داد تا مسلمانان بوسنی و هرزگوین به عنوان «ملیت» ثبت شوند. بعدها افرادی نیز که در دیگر جمهوری‌ها به اسلام اعتقاد داشتند اجازه یافتند تا در صورت تمایل این «ملیت» را برگزینند. واژه muslims با m کوچک، نشان دهنده پیروان دین اسلام بودند؛ واژه (Muslims) با حرف M بزرگ یکی از ملیت‌های تشکیل دهنده جمعیت یوگسلاوی بود. این واژه، محدود به سرزمین خاصی نیست، زیرا ملیت مسلمان سرزمین خاصی نداشته و در جمهوری‌های مختلف فدراسیون یوگسلاوی زندگی می‌کنند. آن‌ها صرفاً یک جامعه دینی نیستند، زیرا مذهب به این معنا جای‌گاهی در ساختار قانون اساسی یا تشکیلات حقوقی دولت کمونیستی ندارد. هم‌چنین نمی‌توان آن‌ها را به عنوان گروه‌های نژادی یا زبانی تعریف کرد؛ زیرا مسلمانان یوگسلاوی در نقاط مختلف کشور به زبان‌های صرب و کروات، آلبانی و مقدونی یا ترکی صحبت می‌کنند نک:

Alexander Popovic, *L' Islambolkanique: Les Musulmans du Sud-est européen dans La Période Post-Ottomane* (Berlin, 1986), pp. 343ff.

۲. واژه ترکی، «لادینی»، با معنای لغوی «غیر دینی»، واژه جدیدی بود. این اصطلاح که نخستین بار جامعه‌شناس و نظریه پرداز ملی‌گرای معروف، ضیاء گوکالپ (Gokalp) آن را به کار برد، اغلب به معنای «غیر دینی» یا «ضد دینی» اخذ می‌شد و این تفسیرها دشمنی با آنچه را این مفهوم دریافت کرده بود، مضاعف ساخت. بعدها واژه «لائیک» - که واژه عاریتی فرانسوی است - جای‌گزین آن شد. زبان عربی واژه‌ای را از اصطلاح عرب‌های مسیحی، که مدت‌ها قبل از آن که مسلمانان چنین علقه یا ذهن مشغولی پیدا کنند، نیازمند بیان چنین مفاهیمی بودند، گرفتند. واژه‌ای که آن‌ها به کار می‌بردند «عالمانی» از عالم به معنای «دنیا» و در نتیجه به معنای «دنیوی» بود که در مقابل عالم دیگر یا معنوی قرار می‌گرفت. این واژه در دوران جدید تغییر یافت به شکل «علمانی» تلفظ شد و به معنای علمی، از علم یعنی «دانش»، یا «علم نجربی»، در مقابل دینی درآمد. این امر، ریشه‌یابی و تفسیر کاملاً اشتباهی است نک:

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964); Bassam Tibi, «Islam and Secularization», in *Proceedings of the first International Islamic Philosophy Conference 19-22 November 1979: Cairo* (Egypt) (Cairo, 1982), pp. 65- 79.

۳. امروزه رایج است که اصطلاح «بنیادگرا» را برای شماری از مسلمانان تندرو و گروه‌های شبه‌نظامی به کار می‌برند. این کاربرد جا افتاده است و باید آن را پذیرفت، اما هنوز نامناسب و می‌تواند گمراه‌کننده باشد. «بنیادگرا» اصطلاحی مسیحی است و به نظر می‌رسد در اولین سال‌های قرن اخیر به کار رفته است و بیان‌گر برخی کلیساهای

تشکیلات پروتستانی و به خصوص آن‌هایی است که به منشأ آسمانی الفاظ کتاب مقدس و عدم تحریف آن معتقدند. به این ترتیب آن‌ها مخالف متکلمان لیبرال و مدرنیست، که دیدگاه انتقادی و تاریخی به کتاب آسمانی دارند، هستند. در میان متکلمان مسلمان چنین نگرش لیبرال و مدرنیستی به قرآن وجود ندارد و اساساً تمامی مسلمانان در نگرش خود به متن قرآن - حداقل از لحاظ نظری - بنیادگرا محسوب می‌شوند. جایی که مسلمانان به اصطلاح «بنیادگرا» با دیگر مسلمانان و حتی با بنیادگرایان مسیحی تفاوت دارند، در «مدرسی»^۱ و «شریعت‌مدار»^۲ بودن آن‌ها است. آن‌ها نه تنها خویش را براساس قرآن، بلکه براساس احادیث نبوی [ص] و مجموعه دانش فقهی و کلامی به ارث مانده بنا می‌نهند. هدف آنان چیزی جز این نیست که تمامی هنجارهای اجتماعی و قوانین حقوقی مدرن و وارداتی از بین بروند و به جای آن‌ها شریعت تام و کامل، قوانین و مجازات‌های شرعی، قضاوت شرعی و شکل حکومت مورد نظر شرع، مستقر و اجرا شوند.

۴. در مورد جای‌گاه اسلام در قوانین اساسی دولت‌های عرب نک:

Monika Tworuschka, *Die Rolle des Islam in den arabischen Staatsverfassungen* (Wall dorf Hessen, 1976); on Muslim Constitutions in general, *Dustūr: A Survey of the Constitutions of the Arab and Muslim States* (Leiden, 1966), reprinted With additional material, From the *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed. (hereafter cited as EI²)

۵. اصطلاحات زیادی برای بیان بیگانگان به کار رفته‌اند. از این‌رو، «عرب» با «عجم» مقایسه می‌شود که در اصل صرفاً به معنای غیر عرب بوده و از آن‌جا اغلب در مورد ایرانیان به کار می‌رفت؛ کسانی که می‌توان گفت، بهترین قوم غیرعرب در افق جزیره‌العرب محسوب می‌شدند. در کاربرد بعدی عربی، عجم، تقریباً منحصرأ به معنای «ایرانی» به کار می‌رود. در زبان ترکی با بسط کاربرد اولیه، صفت «عجمی» (ترکی مدرن *accemi*) گاهی معنای «خام دست» یا «نادان» یافته است. اصطلاح عربی کلاسیک «عَلِج» (ج علوج) از میان دیگر معانی، به معنای «درشت» و «زمخت»، برخی مواقع با عرب مقایسه می‌شود و کمابیش به معنای «بربر» است. و لزوماً دلالت ضمنی دینی ندارد. این امر با این واقعیت نشان داده می‌شود که نویسندگمای سوری چون ابن العبری این واژه را در باره فرانک‌ها به کار می‌برد. این واژه در کاربرد جدید از بین رفته است. واژه عربی «بربر» یا «بربری» قرینه (barbaros) یونانی، معمولاً به ساکنان ماقبل عرب شمال آفریقا و در کاربرد مصری، به مردمان سیاه نیل علیا محدود می‌شود. برخی مواقع این عنوان به برخی همسایگان ناآشنا، مثل قوم

1. Scholasticism.

2. Legalism.

هزارهٔ مغول نژاد در افغانستان اطلاق شده است، اما هیچ‌گونه دلالت ضمنی بر «توحش و بی‌فرهنگی»^۱ ندارد.
 ۶. عربی از گروه زبان سامی، هم‌خانوادهٔ عبری، آرامی و حبشی می‌باشد. زبان فارسی جزو گروه هندی-اروپایی بوده و بنابراین به زبان‌های عمدهٔ هند و اروپا بر می‌گردد. ترکی از زبان‌های گروه (Altaic) بوده و طبق یک‌نظر عام‌القول به زبان‌های فنیقی، استونی و هانگری بر می‌گردد.

۷. دربارهٔ این کتاب‌ها نک:

Encyclopædia Iranica, S.V. «Ā'in_Nāma» (by A. Tafazzoli); Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen, 1944), pp.62-64, 72-18, 318, 402; M. Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*, Part I (Bombay, 1918), With Supplementary appendices from Arabic Sources by G. K. Nariman; Jan Rypka, *Iranische Literaturgeschichte* (Leipzig, 1959), p.46.

یکی از اولین کسانی که به ترجمه و نقل کتب فارسی در زمینهٔ کشورداری پرداخت، ابن‌مقفع (۹۱۰-۹۳۹ ق) تازه مسلمان ایرانی‌الاصل بود، که شماری از مهم‌ترین رساله‌های سیاسی به‌زبان عربی نوشته یا اقتباس نمود. دربارهٔ او و کارش نک:

El², s.v. «Ibn al-Mukaffa» (by F. Gabrieli), Where further bibliography is given.

A. در مورد پذیرش اندیشهٔ یونانی در دنیای اسلامی قرون میانه نک:

A.R. Badawi, *La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe* (Paris, 1968); Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zurich and Stuttgart, 1965), especially pp. 153ff. (on Politics); for English translations, see Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy* (Ithaca, N.Y., 1965), There is an extensive Literature on Muslim Political Philosophy of the Hellenistic School For introductory accounts, see E. I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, 1958), and F. Gabrieli's Contribution on Muslim Political thought, «Pensiero Politico», in *Storia delle idee Politiche, economiche e sociali*, ed. Luigi Firpo (Turin, 1971).

۹. واژهٔ عربی‌های دیگر در قرآن، «قصر» از، Castrum است. این کلمه از طریق واژهٔ اسپانیولی Alcazar، القصر، از

عربی به اروپا بازگشت. در مورد واژه‌های عاری‌های در عربی می‌توان مراجعه کرد به:

Siegmund Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden, 1886); Arthur

Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938); Muhammad' Ali Emam Shushtari, *Farhang-i Vāzehā-i Fārsi dar zabān-i Arabi* (Tehran, 1347 s.); A. Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch* (Göttingen, 1919); Murad Kamül, «Persian Words in Ancient Arabic.» *Bulletin of the Faculty of Arts* (Cairo University) xix/i (1957), pp.55-67.

برای بحث قابل ملاحظه‌ای در باره این واژه‌های عاریه‌ای توسط یک متکلم اسماعیلی قرن دهم، نک: ابو حاتم احمد بن حمدان الرازی، *الزینة في المصطلحات الاسلامية العربية*، تصحیح حسین الحمدانی، (مصر، ۱۹۵۶ - ۱۹۵۸)، ج ۱، ص ۸۱ff.

۱۰. ریشه‌های تاریخی متنوعی - هم عربی و هم فارسی - برای «دیوان» مطرح شده است. دو ریشه که بیش‌تر در منابع کلاسیک مطرح شده است، آن را از فعل عربی «دَوَن» به معنای «جمع کردن» یا «ثبت کردن»، یا از کلمه فارسی «دیوانه»، (دیوگرفته) می‌دانند. ریشه اخیر معمولاً با داستانی همراه می‌شود که می‌گوید: خسرو شاه ایران وارد یکی از ادارات حکومتی خود شده از رفتار و صدای دیوانه‌وار منشیان شگفت‌زده شد و فریاد زد: «دیوانه و از آن‌جا آن اداره این نام را گرفت. تفسیر اخیر به روشنی یک ریشه‌شناسی غامبه‌پسند مضحک است. تفسیر اولی، به احتمال قوی به فعل جعلی برمی‌گردد که در عربی با یک ماده فارسی عاریتی ساخته شده است. شرح دیگری دیوان را به ریشه ایرانی «دیی» (Dipi) به معنای «نوشتن» - که «دبیر» و «دفتر» نیز از آن گرفته شده است - بر می‌گرداند. خود دفتر نیز از واژه یونانی Diphthera «پوستی که برای نوشتن مهیا شده است» گرفته شده که خود آن هم واژه عاریه‌ای از فارسی قدیم است. *دیوان* در عربی و فارسی اسلامی معمولاً به معنای «اداره و سازمان حکومتی» می‌باشد. معانی دیگر عبارتند از: دربار یا مجلس حاکم؛ مجموعه اشعار شاعر - به شکل منظم و دسته‌بندی شده - صاحب منصب یا وزیر ارشد حکومت (تنها در هند)؛ هیئت، جلسه عمومی (در عثمانی) و از آن‌جا شنونده، مجلس عمومی، دادگاه (عدالت)؛ تخت و نیمکت (در عثمانی). این واژه در شکل‌های douane, aduana و غیره، با معنای «سنت‌ها» یا «وظایف سنتی» وارد زبان‌های رومی گشت نک:

El², s.vv. «Dīwān» (by A. A. Duri, H. L. Gottschalk, G. S. Colin A. K. S. Lambton, and A. S. Bazmee Ansaree), and «Dīwān-i Humāūn» (by B. Lewis); Hasan al-Bāshā, *AL-Funūn al-Islāmiyya wa'L-wazā' if `ala al-Āthār al-`Arabiyya* (Cairo, 1960), pp. 537-48; idem, *Al-Alqāb al-Islāmiyya Fi'l-ta'rikh wāl'-wathā'iq wa'l-Āthār* (Cairo, 1957), pp. 292-93.

۱۱. در مورد ریشه و تحول واژه «وزیر» و اداره‌ای که به آن دلالت می‌کند نک:

S.D. Goitein, «*The Origin of the Vizierate and Its True Character*», *Islamic Culture* xvi (1942), pp. 255-63, 380-92, reprinted with appendix in idem, *Studies in Islamic History and Institutions* (Lriden, 1966), pp. 168_96; Dominique Sourdel, *Le Vizirat `abbaside de 749` a 936*, 2 Vols. (Damascus, 1959_60); 'Abd al-'Aziz al-Dūri, *Al-Nuzum al-Islāmiyya* (Baghdad, 1950), pp.210-37; Adam Mcz, *The Renaissance of Islam*, trans. Salahuddin Khuda Bukhsh and D. s.

Margoliouth (London, 1937), pp. 89-106 (German original, *Die Renaissance des Islam* [Heidelberg, 1922]); 'Atiyya Mustafā Musharrafa, *Nuzum al-Hukm bi-Misr fia sr al-Fātimiyyin* (Cairo, 1948), pp.116-42; Abbās Eghbāl, *Vezārat dar `ahd-i saatin-i buzurg-i Saljāqi* (Tehran, 1338s); al-Bāshā, *Funin*, pp.1322-42 (Particularly valuable for epigraphic material)

برای بررسی نظریات در مورد ریشه‌های فارسی وزارت نک:

Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, pp.109. 113ff. ; W. Barthold, «Die Persische Šu`ubija und die Moderne Wissenschaft,» *Zeitschrift für Assyriologie* xxvi (1912), pp.249-66 (Russian text in V.V Bartold, *Soc'ineniya*, vol. 7 [Moscow, 1971], pp.359-70). On the Ottoman *vizierate*, see H. A. R. Gibb and Harold Bowen. *Islamic Society and the West*, vol. Part I (London, 1950), pp.107-17, 363-64; Mehmet Zeki Pakalin. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol. 3 (Istanbul, 1946-54), pp.81-88, 590-95.

در خلافت کلاسیک تنها یک وزیر وجود داشت که رئیس تمامی تشکیلات اداری و نزدیک‌ترین و قدرتمندترین یار حاکم بود. او غیرنظامی بوده و نشان اداری او ظرف دوات بود. در دوران حاکمان بعدی قرون میانه و سلاطین اولیه عثمانی، وزارت دست‌خوش یک سلسله تحولات شد و بارها چهره نظامی به‌خود گرفت و بارها به‌صورت گروهی از وزرا - که زیر نظر یک رئیس خدمت می‌کردند - گسترش یافت. تا مدتی این سنت عثمانی بود و موجب رواج ترجمه متداول عربی «وزیر بزرگ» شده، که صدراعظم عثمانی در اروپا با آن شناخته می‌شد. عنوان او در ترکی و مشابه آن در ایران - sadriazam (صدراعظم فارسی - عربی) بود. گونه ویزیر از تلفظ ترکی «وزیر» عربی نشأت می‌گیرد. در عربی و فارسی جدید - اما نه در ترکی - وزیر به‌عنوان مترادف Minister، هم در معنای نمایندگی دیپلماتیک و هم رئیس سیاسی ارگان دولتی، شناخته می‌شود.

۱۲. در باره این تحول نک:

B. Lewis, «The Mongols, the Turks and the Muslim Poity,» in *Transactins of the Royal Historical Society*, 5th ser., no. 18 (London, 1968), pp.49-68, reprinted in idem, *Islam in History* (London, 1973), pp.179-98.

۱۳. در باره این مطلب نگاه کنید به مشاهدات جالب:

David Ayalon, «The European-Asiatic Steppe: A Major Reservoir of Power for the Islamic World,» in *Proceedings of the Twenty-Fifth Congress of Orientalists* (Moscow 1960), vol. 2 (Moscow, 1963), pp.47-52, reprinted in idem, *The Mamluk Military Society: Collected Studies* (London, 1979).

۱۴. در باره تأثیرات غرب‌گرایی بر زبان سیاسی عربی نک:

Charles Issawi, «European Loan-Words in Contemporary Arabic Writing: A Case-Study in Modernization,» *Middle Eastern Studies* iii (1967), pp. 110-33 ; B. Lewis, «On Some Modern

Arabic Political Terms,» in *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja Octogenario dicata*, ed. J. M. Barral, vol. I, Part I (Leiden, 1974), pp.465-71, reprinted in idem, *Islam in History*, pp.282-88; and especially, Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East* (New York, 1987).

15. Karl Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen... Wörter orientalischen Ursprungs* (Heidelberg, 1927); A. Steiger, *Origin and Spread of Oriental Words in European Languages* (New York, 1963); E. Littmann, *Morgenländische Wörter im Deutschen*, 2d rev. ed. (Tübingen, 1924).

۱۶. به همین خاطر، برای نمونه، با عطف به جنگ سال ۶۱ هجری [واقعه کربلا] سری عملیات‌های ایران علیه نیروهای عراقی با رمز «کربلا» نام گذاری شد. این واقعه زمانی بود که نوه و خاندان پیامبر [ص] همراه اصحاب وفادار خویش در جنگ تلخی به دست نیروهای خلیفه اموی، یزید، قتل عام شدند. در جنگ ایران و عراق نیز، تبلیغات جنگی ایران، رهبر عراق صدام حسین را به عنوان یزید زمان معرفی می‌کرد. از سوی دیگر عراقی‌ها ایرانیان را «قرص» - که واژه تحقیرآمیز در دوران میانه بود - می‌نامیدند، و به این امر تعریض داشتند که ایرانیان واران زرتشتیانی هستند که در جنگ قادسیه (۶۳۷م.) شکست خوردند. هر دو طرف این نبرد را - که به ازهم‌پاشیدن قدرت نظامی شاهان ایران انجامید و منجر به الحاق سرزمین‌ها و مردم آن‌ها به امپراتوری عرب گشت - با افتخار یاد می‌کردند. برای عراقی‌ها، این جنگ پیروزی عرب‌ها بر ایرانیان و اولین قدم مسلم برای فتح ایران به‌شمار می‌رفت. برای سربازان جمهوری اسلامی این جنگ پیروزی مسلمانان بر مشرکین و آغازی مبارک برای مسلمان شدن مردم ایران به حساب می‌آمد.

این نوع کنایه تاریخی به هیچ وجه به ایران و عراق محدود نمی‌شود. حمله مصر به بارلولا این (Bar Lev-Line) اسرائیل در اکتبر ۱۹۷۳ «پلر» (نام پیروزی نظامی حضرت محمد [ص] بر مشرکین عرب) نامیده شد. آرایش‌های نظامی ارتش آزادی‌بخش فلسطین به نام پیروزی‌های عمده مسلمانان بر غیرمسلمانان در دوران میانی، نام‌گذاری می‌شوند: مثل جنگ یرموک علیه مسیحیان بیزانس (۶۳۶م.)، جنگ قادسیه علیه ایرانیان زرتشت؛ جنگ حنین (Hattin) علیه صلیبیون (۱۱۸۷م.) و جنگ عین جالوت علیه مغولان مشرک (۱۲۶۰م.).

۱۷. در مورد کاربرد مدح و هجو در تبلیغات و مجادله نک:

Régis Blachère, *Histoire de la Littérature arabe*, 3 Parts (Paris, 1952-66), pp.434ff., 544ff., 580ff., 599ff., 686ff. for examples of Political Poetry, see E. García Gómez, «Poésie Politique à Cordoue,» *Revue des Études Islamiques* (1949), pp. 5-11; Marius Canard, «L'impérialisme des Fatimides et Leur Propagande,» *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, vol. 6 (Algiers, 1942-47), pp.150-93.

طبق روایت دائرةالمعارف نویسان مصری قرون میانی، خلفای فاطمی شمار زیادی از شاعران وابسته به دیوان‌الانشاء داشتند، که شامل شعرای سنی - که از مدیحه‌سرایی افراطی، یعنی ارتدادی پرهیز می‌کردند - و شعرای شیعی - که به آن می‌پرداختند - می‌شد. (القلقشندی، صیغ الأعرشی، ج ۳ [قاهره، ۱۹۱۴] ص ۴۹۷). خود پیامبر [ص] نیز

به شعر سیاسی اهمیت می‌دادند، این امر از سرنوشت شعریایی که به ایشان حمله می‌کردند روشن است.

See W. Montgomery Watt, *Muhammed at Medina* (Oxford, 1965), P. 15; Maxime Rodinson, *Mohammed*, translated from the French (London, 1971), pp.157-58, 171-72.

۱۸. به‌عنوان نمونه ر.ک: قرآن (مریم - ۸) و تفسیر آن.

۱۹. در مورد سیاست نک:

B. Lewis, «Translation From Arabic.» *Proceedings of the American Philosophical Society* cxxiv (1980), pp. 41-47; idem. «Siyāsa.» in *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, ed. A. H. Green (Cairo, 1984), pp. 3-14; Fauzi M. Najjar, «Siyasa in Islamic Political Philosophy.» in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of Gorje F. Hourani*, ed. Michal E Marmura (Albany, 1984), pp.92-97; David ayolon, "the Great Yasa of Chingizkhan :A Reexamination (C₂)," *Studia Islamica* xxxvii (1973), pp.115ff.; Ahmad :Âbd al_Salam. *Dirasat fi Mustalah al_Siyasa ind al-Ârab* (Tunis, 1978).

۲۰. ابن قتیبه، *عیون الاخبار*، ج ۱، قاهره ۱۹۶۲، ص ۴۳. مقایسه کنید با تعبیر مشابه در شعر ضد یهودی که در گرانادای اسپانیا، در قرن یازدهم میلادی سروده شد. شاعر خطاب به پادشاهی که شاعر او را متهم به لطف نابه‌جابه یهودیان می‌کند، می‌گوید: «چرا باید شما تنها متمایز باشید و آن‌ها را در حالی که در همه سرزمین‌ها دور نگه داشته شده‌اند، نزدیک سازید.»

(English translation in Lewis *Islam in History*, p.160; Arabic text in E. Garcia Gomez, *Un al-faqui espanol: Abu Ishaq de Elvira* [Madrid and Granada, 1944], pp.149ff.)

۲۱. ابن میمون در *دلالة الحائرین* (ج ۱، ص ۱۰، ۱۸، ۲۰، ج ۳، ص ۵۱) درباره اهمیت تقرب و دوری با مقداری

تفصیل بحث می‌کند. از استاد رالف لورنر که مرا متوجه این عبارت کرد تشکر می‌کنم.

۲۲. «ولی» و «ولایت» تلفظ ترکی اسم فاعل و اسم عربی از ریشه «ولی» به معنای «نزدیک بودن» و از آن‌جا «ریاست داشتن»، به ترتیب، به معنای حاکم و حاکم‌بودن یا ایالت است. «مُلا» (هم‌چنین مولاً) از طریق اردو و فارسی به انگلیسی آمده و از اسم مفعول «مُولی» علاوه بر دیگر معانی، به معنای «کسی که باید به او اعتماد داشت» و از آن‌جا، عمدتاً «حامی»، «سرور» و «پشتیبان» است و در ایران و هند عمدتاً به عالمان دینی اطلاق می‌شود. «مولانا»، «مولای ما» برای خطاب به عالمان دینی در شرق و پادشاهان در غرب جهان اسلام استفاده می‌شود. نک: الباشا، القاب، ص ۵۱۶-۵۲۲؛ همان، فنون، ص ۱۱۶۹-۱۱۷۴.

۲۳. نک: القلقشندی، *صبح الأعشى*، ج ۵، ص ۴۴۹-۴۵۲.

24. Pakalin, *Osmanli Tarih Deyimleri*, vol.2, pp.375-77. Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1 part 1, pp. 72,80,342-46.

۲۵. دو روایتی که به‌طور متواتر از پیامبر نقل شده است، این مطلب را روشن می‌سازد: «هرکس خویشن را به اندازه یک و جب از جامعه (اسلامی) کنار کشد، رتبه خویش را از پناه اسلام خارج کرده است.» و: «هرکس در حالی

که از جامعه جدا شده است بمیرد، همانند آن است که در زمان جاهلیت - یعنی قبل از ظهور اسلام - مرده است. نک: EI², S.V. Djamaa (by L.Gardet) اسم دیگر عربی «حزب» از فعلی گرفته شده است که به معنای «واقع شدن» در مورد یک واقعه به خصوص حادثه دردناک یا نامطلوب به کار می‌رود. به احتمال قوی، «حزب» واژه غریبی از «حیثی» است. (9 - 108, pp. *Jeffery, Foreign Vocabulary of the Quran*). اصطلاح «حزب الله» دو بار در قرآن (مانده - ۵۶ و مجادله - ۲۲) در مفهوم مطلوبی آمده است. با این حال، به‌طور عمده در قرآن و روایات تاریخی و سنتی اولیه، حزب دلالت ضمنی نسبتاً منفی دارد و درباره فرقه‌های مختلف باستانی استفاده شده است. (EI², S.V. "Hizb" by D. B. MacDonald). در اوایل قرن بیستم این واژه، به اصطلاح رایج عربی برای احزاب سیاسی، به مفهوم غربی آن در آمد.

26. See Meir (= Martin) Plessner. «Hadashim gam yeshanim la-sugiya `Yemin-Smol,» in *Mehqare ha-Merkaz Le-heqer ha-Folklor*. vol. 1. pp. 5730j, pp.260-74.

۲۷. در مورد کاربردهای رئیس نک:

al-Bāshā, *Alqāb*, pp. 308-9; on *ra'is*, idem. *Funūn*, pp.545-51; on *baš*, pakalin, *Osmanh Tarih Deyimleri*, vol 1. pp. 160-69.

28. Examples in al-Bāshā, *Alqāb*. pp.403-4.

۲۹. حتی در عربی مدرن، «ضعیف» اغلب با «مسکین» پیوند یافته بیانگر کارگران و روستاییان است.

(R.B. Serjeant, «Professor A. Guillaume's translation of the sirah,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [hereafter Cited as BSOAS] xxi [1958], p.11

در کاربرد کلاسیک گاهی در مقابل شریف به کار می‌رود و معمولاً بیانگر رده‌های غیر مسلح [غیر حامل سلاح] جامعه به کار می‌رود. از این رو ضعیف برخی مواقع بیانگر کسی است که فاقد مناعت، «توانایی برای دفاع از خود در برابر تعدی»، چه با اسلحه، محافظین مسلح یا اماکن حفاظت شده، است. این توانایی به‌وضوح نشان منزلت اجتماعی خاصی است، هم‌چنان فقدان آن نیز خود یک منزلت است. طبق حدیثی - که مکرر در مکتوبات سیاسی آمده است - ابوذر زاهد از پیامبر [ص] می‌خواهد تا او را به منصب فرماندهی بگمارد. آن حضرت جواب می‌دهند: «تو ضعیف هستی و این مسئولیتی هست که در روز قیامت موجب ندامت و شرم‌ساری می‌شود، به‌جز برای کسی که به‌درستی آن را پذیرفته و وظایفی را که این مسئولیت اقتضا می‌کند، به‌انجام برساند.»

English translation in Lewis, ed. and trans., *Islam From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, Vol. I (New York, 1974), p. 159; Arabic text in Muslim, *Sahih*, Vol. 6 K. al-Imāra [Cairo, A. H. 1283], p.706; Abū Yūsuf, *Kharāj*, 3d., [Cairo, 1962-63], pp.3-17).

دفاع از ضعیف در مقابل ظالمان از دوران قدیم به‌شکل ملموسی در خواسته‌های مسلمانان شورش‌کننده مطرح شده است. برای نمونه‌هایی در قرن‌های هفتم و هشتم نک:

Lewis, *Islam*, vol. 2, pp.53-55.

ضعیف اغلب با دلیل، «افتاده و فروتن» همراه می‌شود، مثل سخنی که جاحظ آن را نقل کرده است: الجاحظ، *البیان والتبیان*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ج ۳ (قاهره ۱۹۶۰)، ص ۳۶۸.

۳۰. اصطلاح قرآنی به معنای کسانی است که «ضعیف پنداشته شده‌اند» و از این رو، تحقیر شده و رنج کشیده‌اند. این واژه در سوره نساء آیات ۷۵ و ۹۷، ۹۸، ۱۲۷ و سوره انفال، آیه ۲۶ آمده است. در سوره نساء آیه ۷۵ می‌فرماید: «چرا در راه خدا و مستضعفین از مردان و زنان و کودکان کارزار نمی‌کنید. کسانی که می‌گویند: خدایا، ما را از این قریه که اهلش ظالم هستند خارج کن و برای ما از جانب خویش ولی و ناصری قرار ده.» این عبارت که، سرنوست مسلمانان را در مکه زمان شرک بیان می‌کند، همواره به عنوان مستمسک انقلابیون مسلمان به کار گرفته شده است.

۳۱. «شیخ» مشتقات زیادی دارد که بیان‌گر گونه‌های مختلف اقتدار است و امکان دارد گاهی با کلمات محلی در فارسی و ترکی و دیگر زبان‌های اسلامی جای‌گزین شود. یک مورد که در زبان ترکی بسیار استعمال می‌شود آق‌سقل به معنای «ریش سفید» و چیزی شبیه «ارشد» است. واژه فارسی «پیر» مترادف لفظی «شیخ» عربی، عمدتاً در مفهوم مذهبی به کار می‌رود و بیان‌گر اشخاص مقدس، بزرگان درویش‌ها و غیره است. این واژه معمولاً دلالت ضمنی بر ارشدیت یا اقتدار سیاسی ندارد. واژه مدرن ترکی برای پیر مرد، «اختیار» از کلمه عربی به معنای «انتخاب» می‌باشد؛ مثال جالبی که تا چه حد استعاره می‌تواند حتی معنای اصلی را نیز تحت تأثیر قرار بدهد. پیر مردان کسانی هستند که حق تصمیم‌گیری و توان انتخاب درست دارند و از این رو اختیار به معنای «پیرمرد» است.
در مورد کاربرد عربی جدید نک:

Ami Ayolan, *Language and change*, pp. 58ff, 97ff, and index s.v. shaykh.

۳۲. در مورد این واژه‌ها نک:

El², s.vv. «*Ghulam*» (by D. Sourdel, C.E. Bosworth, P. Hradý, and Hail lincik); «*Ahdāth*» (By Cl. Cahen), and «*Futuwwa*» (by Cl. Cahen and Fr. Taeschner).

۳۳. گروهی به نام *مصرالفتات* در ۱۸۷۹ - ۱۸۸۰م. در اسکندریه وجود داشت. به نظر می‌رسد این گروه تأثیر کمتری داشته به سرعت از هم پاشید. شماری از اعضای فعال آن مسیحی و یهودی بودند.

(J. m. Landu, *Parliaments and Parties in Egypt* [Tel Aviv, 1953], pp. 101-3).

به نظر می‌رسد ارتباطی بین این گروه و سازمان فراملتی دیگری به همین نام که در دهه ۱۹۳۰ شکل گرفت، وجود ندارد.

اولین وقوع آن در ترکیه، در مفهومی شبه‌سیاسی، از صفت ترکی با دلالت ضمنی روشن بر جوان اصطلاح *Genc* Kalemier (قلم‌های جوان) نام یک بنیاد نقد ادبی در سالونیکا در سال ۱۹۱۱، است. مقالات این نشریه بیش‌تر بر هویت و وفاداری ترکی، به جای هویت و وفاداری عثمانی یا اسلامی تأکید داشتند.

34. See El², «*Atabak*» (by Fr Cl. Cahen); al-bāshā, *Alqāb*, pp.122-25; idem, *Funūn*, pp. 3-24.

35. See El², «*Baba*» (by Fr. Tacschner); al-bāshā, *Alqāb*, pp.220; idem, *Funūn*, pp. 291-92.

در میان عرب‌های مسیحی، هم‌چون دیگر مسیحیان، مبلغین مذهبی «پدر» نامیده می‌شوند.

36. Cf. Hebrew *umma*, Aramic *ummetha*, South Arabian *Lumiya*.

37. See El² s.v. «*Agha*» (by H. Bowen).

38. See E1² s.v. «*Aghā*» (by K.V. Zettersteen and B. Lewis).

39. See al-bāshā, *Alqāb*, pp. 367-76; idem, *Funūn*, pp. 651-85; Henry Yule and A. C. Burnell, *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*, 2d ed. revised by William Crooke (London, Boston, and Madras, 1985), pp. 781-82.

«صاحب» از زمان‌های قدیم در موارد مختلفی به کار می‌رفت: حاکم کشور یا مردمی بیگانه (مثل: صاحب الروم برای امپراتور بیزانس «صاحب الزنج» برای رهبر غلامان سیاه که در قرن سوم هجری در عراق شورش کردند)؛ فرمانده شهر، قلعه، پادگان و عمدتاً فرمانده نیروی نظامی؛ والی یا حاکم مستقل یک ولایت؛ رئیس پلیس؛ رئیس نهاد یا اداره به‌ویژه حکومتی؛ شخص مأمور به وظیفه یا تکلیف یا خدمتی. در حکومت آل‌بویه، عنوان وزیر بوده و در اغلب سلسله‌ها به‌شکل بارزی از القاب پادشاهی به‌شمار می‌رفت. در هند بریتانیا، به‌نحو خاصی به‌عنوان شکل محترمانه خطاب به اروپاییان استفاده می‌شد.

۴۰. ابویوسف، کتاب الخراج، ترجمه انگلیسی، مقدمه آن در:

Lewis, *Islam*, vol. 1, pp. 151-70.

۴۱. برای مثال: شاذ (منحرف) برای انحراف از اصول دینی به کار می‌رود؛ ضلاله (بی‌راهه رفتن) و از این رو «سنت یا اعتقاد غلط یا باطل»؛ و تضلیل (گمراه کردن، گمراهی)؛ مروق (انحراف) و از آن‌جا «بی‌وفایی»، «ترک آیین»، «ارتداد»؛ و مارق (گمراه) و از آن‌جا «مرتد» یا «بدعت‌گذار»؛ زخا (منحرف شدن) و از آن‌جا «انحراف از عقیده»، «فریب دادن» یا «گول زدن» هستند. ریشه دیگر قَلَبُ به معنای «خیلی دور رفتن»، «دور پرتاب کردن» به کار رفته است تا مفهوم تجاوز و تدروی را برساند. اما غَالِي (ج غلات) «تندرو» و غَلَوُ، (تندروی کردن) تنها در مورد جنبش‌های دینی به کار رفته است، و تنها به دلیل آن‌که تمامی جنبش‌های اسلامی پی‌آمدهای سیاسی دارند، دارای اهمیت سیاسی است.

42. See E1² s.v. «*Furūsiyya*» (by G. Douillet and D. Ayalon).

۴۳. ریشه رشادت به معنای «بیرونی از مسیر درست»، «به‌درستی هدایت شده» است و بنابراین به‌طور مجازی و حقیقی در مقابل واژه‌های مختلفی با مفهوم انحراف و خطا قرار می‌گیرد. این واژه به‌خصوص در مورد هدایت الهی، یعنی هدایت به اسلام، به کار رفته است. مشتقات آن شامل: رشید «به‌درستی هدایت شده» - برای مثال، لقب خلیفه هارون - مُرشد «راهنما» ارشاد «هدایت کردن» همگی مکرراً در زبان سیاسی - دینی نمود یافته‌اند. معنای مفعولی آن، یعنی «به‌درستی (از طرف خدا) هدایت شده» با ریشه هَدَى بیان می‌شود، که واژه‌های هَدَى، «هدایت» و مهدی «هدایت شده (به‌وسیله خدا)» نیز از همین ریشه است.

44. London, Public Record Office (PRO), S.P.102/61/14.

45. London, (PRO), S.P.102/62.

46. See E1² s.v. «*Hādijib*» (by D. Sourdel, S. E. Bosworth, and A. K. S. Lambton).

طبق گزارش یک عثمانی در مورد تصرف شهر قسطنطنیه، سلطان محمد دوم در بازدید از این شهر ویران و اشغال شده، در زوال قدرت دنیوی به فکر فرو رفته، این ابیات را خواند:

عنکبوت در کاخ خسرو پرده‌دار است بانگ جغد در قصر افراسیاب به گوش می‌رسد
(تاریخ ابوالفتح [استانبول، دهه ۱۳۳۰] ص ۵۷). خسرو و افراسیاب از شخصیت‌های تاریخی و اساطیری ایران
باستان هستند.

47. See E1², s.v. «Anaza» (by G.C. Miles), «Asa» (by A. Jeffery), «Dürbäsf» (by J. Burton-Page), and «Kadib» (by D. Sourdel). Cf. the interesting reflection of C.H. Beckere, *Islamstudien*, vol. 1 (Leipzig, 1924), pp. 469-71.

48. On this dictum, see I. Goldziher, *Muslim Studies*, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, vol. 2 (London, 197), pp. 67-68; idem, «Du sens Proper des expressions Omber de Dieu. Kfalife de Dieu, pour designer les chefs dans l' Islam», *Revue de L' Histoire des Religions* xxxv (1897), pp. 133-40; Färuq `Umar, «Min alqäb al-Khulafä` al-`Abbäsiyyin Khalifat Allaäh Wa-zill Alläh», *Majallat al-Jämi`a al-Mustansiriyya* 2 (1971), pp. 3-19.

۴۹. این واژه در عربی با کلمات «شمسه»، «شمسیه»، «مِظَلَّة» یا «جتر» (از چتر هندی؟) شناخته شده و سایبان
تشریفاتی به گذشته بسیار دور برمی‌گردد. برای بحث در این باره نک:

Mez, *Renaissance of Islam*, pp. 133-34; Marius Canard, «Le cérémonial Fatimite et le cérémonial byzantin: Essai de Comparaison», *Byzantion* xxi (1951), p. 386n. 3; Émile Tyan, *Institutions du droit Public musulman*, vol. 2, *Sultanat et califat* (Paris, 1956), pp. 31, 155.

۵۰. در مورد تاج نک:

Encyclopaedia of Islam, 1st ed. (hereafter cited as E1² s.v. «Tādij»). (by w. Bjorkman); R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Mrabes* (Amsterdam, 1845, reprinted Beirut, n.d.), pp. 100-4; Canard, «Le cérémonial», Fatimite,» pp. 389-92; Dominique Sourdel, «Cérémonial abbaside», *Revue des Études Islmiques*, 1960, p. 134; Tyan, *Institutions*, vol. 1 (Paris, 1953), p. 490; Shaul Shaked, «From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* vii (1986), pp. 75-76.

۵۱. در مورد سریر نک:

Shaked, «From Iran to Islam», pp. 79-82; Tyan, *Institutions*, vol. 1, pp. 488-90, vol. 2, p. 89; Sourdel, «Cérémonial abbaside», pp. 130-31; Becker, *Islamatudien*, vol. 1, pp. 468-69.

واژه‌های دیگر برای «تخت» عبارتند از: «کرسی» و «اریکه» عربی «تخت» و «دست» فارسی، «صندلی» ترکی-در
لغت به معنی «از چوب صندل ساخته شده» است، اما مقایسه کنید با صندلیه - در سلسله‌های فارسی و ترکی زبان،
اصطلاح معمول برای آن «تخت» بود که از آن «پایتخت» به معنای شهر مرکزی گرفته شده است. برای بحث متکلم
اسماعیلی از واژه‌های عربی برای تخت، نک: ابوحاتم الرازی، کتاب الزینة فی المصطلحات الاسلامیة العربیة، تصحیح
حسین الحمدانی، ج ۲ (قاهره ۱۹۵۰) ص ۱۵۰ - ۱۵۹.

علاوه بر گرز، شمشیر، سایبان، تاج و تخت، سمبل‌ها و سنت‌های حکومتی دیگری، به‌خصوص بردهٔ پیامبر [ص]، پرچم‌ها و بیرق‌ها و طبل‌های مراسم (نوبه، طبل‌خانه) وجود دارند. دو نشان عمدهٔ قدرت حاکم در تاریخ اسلام، عملی و صریح هستند، نه سمبلیک و استعاری و آن‌ها امتیاز نام برده شدن در سکه و خطبهٔ جمعه هستند. این دو پذیرفته شده‌ترین نشانه‌های حاکم مستقل به شمار می‌رفت. حذف اسم حاکم از این دو - به‌خصوص از خطبه که تأثیر آنی دارد - روش شناخته‌شده‌ای برای اعلام استقلال بود. در این مورد نک:

Tyan, *Institutions*, vol. 1, pp. 474-83. vol. 2, pp. 28-30, 228-30; Norman Calder, «Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsi, Shirzi, Mawaridi,» BSOAS xlix (1986), pp. 53-47.

۵۲. الیعقوبی، کتاب البلدان، چاپ دوم، تصحیح م. ج. دی. گویج، (لیدن ۱۸۹۲) ص ۲۳۸.
یعقوبی و دیگر مورخان و جغرافی‌دانان عرب در این نظر که عراق اولین و تنها شهر مدور جهان بود، دچار اشتباه شده‌اند. طرح مدور از زمان‌های باستان در خاورمیانه شناخته شده بود. نک:

K. A. C. Creswell, *A short Account of Early Muslim Architectur* (London, 1958), pp. 170-73; EI², s.v. «Baghdād» (by A. A. Duri), P. 896, Where Further references are given.

۵۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، (قاهره ۱۹۳۱) ص ۷۲. ترجمهٔ انگلیسی در:

Jacob Lassner, *The Topography of Bagdag in the Egrly Middle Ages* (Detroit, 1970), p. 52.

۵۴. اندیشهٔ «ناف جهان» به‌طور گسترده‌ای در نوشته‌های یهودی و هندی همانند آثار اسلامی به‌کار رفته و نمود یافته است. نک:

A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, in *Verhandlingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen te Amsteranm, Afdeling Letterlunde, nieuwe Reeks, Dell xvii*, no. I (Amsterdam, 1916).



هیأت سیاسی

طبق روایت وقایع نویسان، سلطان محمد چهارم عثمانی در سال ۱۰۶۴ هـ.ق. مجلسی از مقامات ارشد امپراتوری برگزار کرد تا مشکلی را که ذهنش را مشغول کرده بود، مطرح کند. او اظهار داشت که در دوران حکومت پدر و نیاکان او درآمد دولت برای تأمین هزینه‌ها کافی بوده حتی مازاد نیز وجود داشت. «هزینه‌های من به اندازه پدرم نیست و درآمد دولت هم یک‌سان است؛ پس چرا درآمد دولت برای تأمین هزینه‌ها کفایت نمی‌کند؟ و چرا نمی‌توان بودجه امور مهمی هم چون ناوگان دریایی و امثال آن را افزایش داد؟» ابتدا وزیر اعظم و سپس دیگر حاضران، هر کدام پاسخ‌های مختلفی به این پرسش‌ها دادند، مقامات در زمان مربوطه، بررسی‌های بی‌نتیجه‌ای انجام داده و نسخه‌های بی‌ثمری تجویز کردند.

یکی از نویسندگان و دانشوران مشهور عثمانی نیز که در بخش امور مالی استخدام شده بود، در این مجلس حضور داشت. وی که به «کاتب چلبی» معروف است، در رساله‌ای نظریات خویش را درباره مشکلات مالی دیرپای امپراتوری و بهترین راه مقابله با آن‌ها را بیان کرد. چارچوب تحلیل کاتب چلبی به استعاره‌ای قوی مجهز بود. از نظر چلبی دولت‌های بشری - البته مقصود وی سلسله‌ها است - همانند افراد بشر حیات «اندام‌واره» دارند: آن‌ها زاده می‌شوند، مراحل سه‌گانه رشد، بلوغ و زوال را پشت سر می‌گذارند و در نهایت و به ناچار

می‌میرند. در دولت‌ها نیز هم‌چون انسان‌ها طول این مراحل ممکن است در مورد سلامت و قدرت فرد متفاوت باشد. دولت عثمانی به‌دلیل داشتن بنیان قوی و اندام‌های قدرت‌مند، حیات طولانی و سالمی را پشت سر گذاشته است. مشکلات جاری آن، نشانه‌نزدیکی به مرحله‌ی زوال است. در افراد انسانی وظیفه‌ی اطبا و در دولت‌ها وظیفه‌ی دولت‌مردان است که علایم مرض را تشخیص داده، چاره‌ی مناسب بیندیشند. از طریق طبابت صحیح در بدن انسان و کشورداری قوی در هیئت سیاسی می‌توان سال‌خورده را بهبود بخشید و مرگ را تأخیر انداخت.^(۱)

در طول قرن‌ها، مسلمانان علاقه و توجه زیادی به خصایص، کار و ویژه‌ها و ضعف‌های نظام سیاسی، ماهیت حاکمیت، کیفیت تحصیل و اعمال آن، ملاک حکومت خوب و بد و به‌طور کلی روابط فرمان‌روا و فرمان‌بردار، مبذول داشته‌اند. از زمان‌های قدیم آثار غنی و متنوعی در این زمینه‌ها تدوین شده است. این آثار را می‌توان در زبان‌های عربی، فارسی و دیگر زبان‌هایی که حامل تمدن اسلامی بودند، یافت.

تفاوت تاریخی مهمی بین آثار قرون میانی اسلام و قرون وسطای مسیحیت کاتولیک در زمینه سیاست و تاریخ وجود دارد. تمدن مسیحی غربی در خلال هرج و مرج ناشی از حملات بربرها و در فضایی سیاسی، تحت سیطره‌ی دو واقعیت متقابل اما مرتبط - یعنی سقوط دولت روم و اوج‌گیری کلیسای مسیحی - زاده شد. از نظر اگوستین قدیس، اولین نظریه پرداز سیاسی مسیحی، نظام سیاسی امری بشری و پلید محسوب می‌شد و حکومت دنیوی، مجازات یا - در بهترین حالت - جبران گناه اولیه به‌شمار می‌رفت. به یاد بیاوریم که قایل نخستین شهر را بنا نهاده بود. در چنین نگرشی - که از ادیان ابراهیمی باستان نشأت یافته و با حوادث زمان شکل گرفت - شکست و «ویرانی»^۱ دو اسباب الهی به‌شمار می‌رفتند تا آدمی را به کلیسا جذب کنند؛ جایی که فقط در آن‌جا می‌توان به «رستگاری»^۲ رسید. تنها در قرن سیزدهم میلادی بود که توماس آکویناس قدیس با به رسمیت شناختن ظهور نظام سیاسی کلیسایی، تا حدی به دولت و نهادهای سیاسی مشروعیت و ارزش مثبت بخشید.

نگرش تاریخی و تحلیل سیاسی مسلمانان در جهتی مخالف با مسیحیت سیر نمود. چنین

1. destruction.

2. salvation.

دیدگاهی نه با شکست بلکه با پیروزی و نه با سقوط بلکه با شکوفایی امپراتوری اسلامی آغاز شد. برای ناظر مسلمان صدر اسلام، آمریت سیاسی نه تنها شتر بشری به شمار نمی‌رفت بلکه حتی شتر کم‌تر یا شتر ضروری نیز محسوب نمی‌شد، بلکه موهبتی الهی بود. نظام سیاسی و قدرت حاکم بر آن - را ذات خداوندی تجویز نموده است تا آیین او تعالی یابد و قانون الهی گسترش یافته، فراگیر شود. مسلمانان نیز همانند مسیحیان خداوند را در امور انسان‌ها دخیل می‌دانند که می‌خواهد مردم را در معرض امتحان‌های مختلف قرار دهد. اما مسلمانان عقیده دارند که منظور اصلی خداوند بیش‌تر یاری‌بندگان است تا آزمایش آن‌ها، به‌ویژه یاری آن‌ها برای نیل به موفقیت و تعالی در این جهان. بنابراین، از نظر مورخ مسلمان، صاحبان قدرت و نقش آنان در غایت‌مندی تاریخ امری ثانوی یا حاشیه‌ای نیست؛ آن‌ها جوهره بنیادین آن هستند. حتی بعدها در دوران رکود نیز، زمانی که نویسندگان پرهیزگار مسلمان، نظام سیاسی را آفت‌زده و خدمت به دولت را آلودگی می‌دانستند،^(۲) آن‌ها قاطعانه بر این اصل، ملتزم بودند که آمریت حاکم مسلمان - از هر راهی که به‌دست آمده اجرا شود - تقدیر ضروری الهی است و جامعه سنی - که در نظام سیاسی سازمان می‌یابد - واسطه تغییرناپذیر هدایت الهی محسوب می‌شود. این عقاید به‌شبهه‌های متنوعی در نوشته‌های سیاسی و تاریخی کلاسیک مسلمانان و به‌ویژه در درک صحیح و پذیرش آرام و اقعیت‌های قدرت تجلی یافته‌اند.

نوشته‌های سیاسی کلاسیک اسلامی دسته‌بندی‌های مشخص و متنوعی دارند. احتمالاً معروف‌ترین آن‌ها در غرب آثار فلسفی هستند، که اغلب به زبان‌های غربی ترجمه شده‌اند. برخی از این ترجمه‌ها به قرون وسطی برمی‌گردند و تأثیر مهمی بر توسعه اندیشه سیاسی اروپا گذاشته‌اند. فلسفه سیاسی در مکتب اسلامی ریشه در ترجمه‌ها و اقتباس‌های عربی از متون یونانی، و بالاخص ترجمه آثار سیاسی افلاطون و ارسطو دارد. فلاسفه مسلمان، ذهن مشغول مرتبط نمودن آموزه‌های فلسفی مأخوذ از دوران باستان با تعالیم دینی اسلام بودند. در روبرو شدن با این معضلات، آن‌ها آثار فلسفی اصیل و جدیدی با دیدگاهی جدید در مباحث سیاسی به‌وجود آوردند و اغلب درباره مسائل اصلی سیاست بصیرت‌های تازه‌ای ارائه کردند. در انجام این وظیفه، آن‌ها با ساختن مترادف‌های عربی برای واژه‌های سیاسی یونان و ترکیب آن‌ها با تعابیر اصیل‌تر دیگری که بیان‌گر سنت‌های دینی - سیاسی اسلام بودند، اصطلاحات سیاسی جدیدی آفریدند.^(۳)

اما علی‌رغم علاقه و توجه فراوان غربی‌ها به این آثار - شاید به‌خاطر شناخته شده بودن [این مباحث] در غرب - آن‌ها در تاریخ فکری و سیاسی اسلام اهمیت حاشیه‌ای دارند. در تاریخ فلسفه اسلامی، فلاسفه یونانی‌مآب گروه نسبتاً کوچک و در اقلیت بودند. هرچند سبک فلسفی آنان برای مدتی در خلال قرون میانی در حوزه‌های اسلامی شکوفا شد، اما [به‌زودی] از رونق افتاده تأثیر کم‌تری بر نسل‌های بعدی برجای گذارد.

با این حال، فلسفه اسلامی در شکل‌گیری اصطلاحات دیگر نوشته‌های سیاسی نقش زیادی داشت. این نوشته‌ها اهمیت زیادی در مطالعه اندیشه‌ها، نگرش و رفتار مسلمانان - بدان‌گونه که در تاریخ منعکس گشته است - دارند. در اسلام قرون میانی برخلاف مسیحیت قرون وسطی، نه یک گروه بلکه دو گروه نخبه تحصیل کرده وجود داشت که هرکدام آثار و حتی زبان خاصی برای خویش آفریدند. روحانیان در سرزمین‌های مسیحی غرب، طی قرن‌های متمادی تنها گروه باسواد محسوب می‌شدند. در سرزمین‌های اسلامی در همان زمان علاوه بر روحانیان، نخبگان باسواد دیگری نیز وجود داشتند که می‌توان آن‌ها را «طبقه دبیران» نامید. آن‌ها در بخش‌های مختلف دستگاه اداری مرکزی یا محلی خدمت می‌کردند. دبیران دوره اسلامی آثار گسترده‌ای در زمینه‌های تاریخ، «تاریخ ادبی»^۱ و مهم‌تر از همه مباحث سیاسی به‌وجود آوردند. ذهن مشغولی آن‌ها بیش‌تر مقولات عملی بود تا نظری و بیش‌تر در زمینه کشورداری بود تا فلسفه سیاسی. آثار آن‌ها، که شامل متونی مستقل یا فصولی از مجموعه‌های بزرگ است، اغلب به فنون حکومت اختصاص یافته است و به‌شکل‌های مختلفی حاکمان، وزرا یا دبیران دولتی را مخاطب قرار می‌دهد. این آثار به‌روشنی بازتاب مهارت‌های فنی، اهداف و طرز نگرش نظام اداری قرون میانی اسلام می‌باشند.

در زبان عربی کلاسیک از چنین آثاری با تعبیر رایج «ادب» یاد می‌شود.^(۴) ادب در متون قرون میانی اسلام، مفهومی نزدیک با اصطلاح امروزی «فرهنگ سیاسی» دارد. این واژه در قدیمی‌ترین نمونه‌های عربی، در جزیره العرب عصر جاهلی، به‌معنای «سنت یا پیشینه» و به‌ویژه الگوهای بازمانده از اجداد و اسلاف کرام است. در این مفهوم، ادب در معنا به واژه سنت - که بیانگر سیره پیامبر [ص] و اصحاب آن حضرت می‌باشد - نزدیک می‌شود و در

کاربردهای بعدی، مفهومی عملی و اخلاقی می‌یابد. این واژه در مفهوم نخست، متضمن تربیت خوب، آداب‌دانی و «شهری منشی»^۱ است و در مفهوم اخیر بر «مدنیت»^۲، «آداب معاشرت»^۳ و رفتار صحیح در گستره اجتماعی و سیاسی اشعار دارد. برای دست‌یابی به چنین خصوصاتی «ادیب» یعنی دارنده ادب، نیازمند نوعی وقار در رفتار و میزان معینی از فرهیختگی بود. به‌مرور زمان از مفهوم اخیر ادب چنین برداشت می‌شد که مستلزم آشنایی با شعر عربی، تاریخ، آثار باستانی و نیز متون بسیار متنوع و روزافزون غیر مذهبی گشت که در دست‌رس خوانندگان عربی قرون میانی قرار داشت. در حدود قرن سوم هجری (نهم م.) ادب به‌طور مکرر در معنای «ادبیات» به‌کار می‌رفت؛ چنین کاربردی هنوز هم باقی است. در همان زمان ما آن را به‌معنای دانش یا مهارت خاصی نیز می‌یابیم که برای انجام برخی امور اداری به‌ویژه مناصب عمومی هم‌چون قضاوت، وزارت یا کارگزاری عمومی لازم بود.^(۵)

بنابراین، ادب آفرینش و خوراک فکری طبقه باسواد و تحصیل‌کرده محسوب می‌شد که در آن تعلیم یافته و بازتاب کامل «ویژگی‌های مشترک»^۴ آنان بود. ادب معمولاً با علم به‌معنای دانش به‌ویژه دانش عالمان دینی مقایسه می‌شود. این علما نیز همانند ادیبان، آثار خاصی برای خویش به‌ویژه در مسائل دینی مثل فقه و حقوق آفریدند. این مسائل «فقه» و متولیان آن «فقیه» نامیده می‌شوند که اصطلاحاً به «مجتهدین شرع مقدس» معنا می‌شوند. بدیع‌ترین جنبه نظام سیاسی که آیه‌الله خمینی [ره] آن را طرح کرد، نظریه «ولایت فقیه»^(۶) است که زمینه را برای به‌قدرت رسیدن یک فقیه - به‌عنوان بالاترین آمریت قانونی کشور - مهیا ساخت؛ چیزی شبیه دادگاه عالی قانون اساسی که صلاحیت دارد هر عمل و قانونی را که مغایر اسلام تشخیص داده رد و ابطال کند. پیشینه‌ای برای چنین نهادی در نظریه و عمل گذشته اسلامی وجود ندارد.^۵

1. urbanity.
2. civility.
3. etiquette.
4. corporate ethos.

۵. چنین قرائتی از کل اندیشه سیاسی اسلام نشانه عدم آشنایی کامل نویسنده با تمامی فرق و مذاهب اسلامی است گرچه ادعای او در مورد نقش فقیه در نظریه و عمل گذشته اهل سنت درست می‌نماید؛ اما نگاهی به متون فقهی شیعه در کل تاریخ آن، نشانه وجود یک نوع اجماع اولیه در مورد ولایت فقیه و نقش نهادینه‌ی وی در امور سیاسی -

←

تمامی کتب رایج فقهی^(۷) - تقریباً بدون استثناء - حاوی مباحثی در باب حکومت هستند و برخی نویسندگان، کل کتاب را به این مبحث اختصاص می‌دهند. از نظر فقیه این متون نه به اندیشه فلسفی می‌پردازند و نه به نظریه سیاسی یا حتی کشورداری عملی، بلکه موضوع اصلی آن‌ها قانون احکام شریعت^۱ است. «شریعت» تمامی فعالیت‌های بشر را در بر می‌گیرد و بنابراین طبیعتاً ذهن مشغول کل جنبه‌های اجرایی حکومت است. از آن‌جا که قانون از نظر مسلمانان، الهی و تغییرناپذیر است، ابواب مربوط به حکومت نیز دارای چنین ویژگی‌هایی است. نقش فقیه در این باب هم‌چون دیگر ابواب فقهی، تفکر و تأمل نیست و کم‌تر نوآوری و ابداع است؛ وظیفه او تنظیم و در مواقع لازم، تفسیر قوانین صریح و تفریع اصول کلی است که در قرآن، سنت نبوی [ص] و دیگر منابع پذیرفته شده فقه آمده است. ذهن مشغولی «فقیه» به دولت نه از جنبه انتزاعی فلسفی است و نه به عنوان پدیده‌ای تاریخی، گرچه ممکن است او از این جنبه‌ها آگاهی داشته باشد. از نظر او دولت اساساً ابزاری الهی است؛ یعنی به عنوان بخش ضروری و اساسی تقدیر و مشیت الهی برای بشر محسوب می‌شود.

کار ویژه اساسی حکومت آن است که فرد مسلمان را قادر سازد تا زندگی اسلامی خوبی داشته باشد. طبق این تحلیل، این همان غایت دولت است که خداوند صرفاً به جهت آن، دولت را تأسیس کرده است و تنها به این دلیل دولت‌مردان بر دیگران آمریت یافته‌اند. ارزش دولت و کارکرد خوب و بد دولت‌مردان با میزان تأمین این غایت ارزیابی می‌شود. اصل اساسی حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان، چنان‌که اغلب در اصل امر به معروف و نهی از منکر تجلی می‌یابد،^(۸) عبارت است از: مسئولیت مشترک حاکم و رعیت، یا به تعبیر امروزی، دولت و فرد.

اصولاً، شرع مقدس در سیاست نیز هم‌چون موضوعات دیگر، بر وحی استوار است؛ بنابراین، تغییرپذیر نیست. اما در عمل، با گذشت زمان اختلاف نظر در میان فقها ظاهر شد. این امر بازتاب تأثیر افکار جدید داخلی و گاهی خارجی و هم‌چنین - در واقع به‌ویژه -

→ اجتماعی است، گرچه در حدود چنین ولایتی اختلاف نظر وجود دارد. در عمل نیز فقیه شیعی، بر خلاف همتای سنی خود، با تأکید بر جایگاه شرعی خویش همواره - حتی در موارد موافقت - جدا و در عرض حاکم بوده است و هیچ‌گاه زیر مجموعه‌ای از قدرت حاکم نگردید (مترجم).

تحولات عملی در حال تکوین بود. در طی چهارده قرن، پس از هجرت پیامبر اسلام [ص] مسلمانان دولت‌های بسیاری را تأسیس کردند و آن‌ها را اسلامی نامیدند. چنین اختلاف‌هایی در امور بشری امری طبیعی است و بیان‌گر شرایط بسیار متنوع، چالش‌های گوناگون و عکس‌العمل‌های مختلف هست؛ گرچه فقها - حداقل در اصول - به احکام اساسی شریعت پای‌بند بودند، اما در تفسیر و اجرای این احکام جایی برای عدم توافق و پویایی وجود داشت. فقهای مسلمان، حداقل فقهای اهل سنت، این اصل را پذیرفته‌اند که ممکن است مردان علم و تقوا تا حدی در اعتقاد صحیح اختلاف نظر داشته باشند اما در عین حال، همگی درست‌آیین محسوب شوند. آنان از این طریق، هم‌زیستی و تحمل متقابل مذاهب مختلف فقهی را توجیه می‌کنند. سازش و هم‌سازی این تغییرات و تحولات از طریق نظریه «اجماع» امکان پذیر شد که [در زبان انگلیسی] consensus (اتفاق نظر) ترجمه می‌شود، اما احتمالاً ترجمه آن به climate of opinion (فضای آرا) دقیق‌تر خواهد بود.^(۹)

معمولاً دو گونه درک نادرست از اندیشه سیاسی و حکومت اسلامی وجود دارد: یکی تلقی تئوکراتیک و دیگری مطلقه^۱ یا حتی دیکتاتور پنداشتن حکومت اسلامی است. این داوری‌ها مبتنی بر نوعی درک نادرست است. این سؤال که آیا نظام سیاسی اسلام تئوکراتیک است یا نه؟ بیش‌تر معناشناختی^۲ است تا بنیادی^۳ و پاسخ آن بیش‌تر به نوع تعریف تئوکراسی بستگی دارد. اگر مراد از تئوکراسی، دولتی است که در آن دستگاه کلیسایی، یعنی کشیشان حاکم هستند، اسلام آشکارا چنین نبوده است و تاکنون هم نتوانسته است تئوکراسی باشد. در اسلام هیچ‌گونه دستگاه کلیسایی یا کشیش وجود ندارد؛ نه از لحاظ کلامی؛ زیرا در اسلام هیچ‌گونه نهاد روحانی که واسط میان خالق و بنده مؤمن باشد، وجود ندارد و نه از لحاظ نهادی^۴؛ زیرا هیچ‌گونه سلسله مراتب و مقام ارشد روحانی در اسلام پذیرفته نشده است.

حداقل هیچ یک از این امور در دوران کلاسیک اسلام وجود نداشته است. پس از قرون

1. despotism.

2. semantic.

3. substantial.

4. institutionally.

میانی به ویژه در دوران اخیر، تحولاتی صورت گرفته است. عثمانی‌ها سنت مفتیان منطقه‌ای را در پیش گرفتند^(۱۰) که طبق آن هر مفتی قلمرو خاصی را به عهده داشت و خود جزئی از سلسله مراتبی بود که مفتی اعظم استانبول آن را سرپرستی می‌کرد. چنین نظام سلسله مراتبی در دوران میانی وجود نداشت. در آن دوره، مفتی به عنوان فقیه مشاور، بدون هیچ‌گونه منصب دولتی و قلمرو خاصی خدمت می‌کرد. در ایران با پذیرش رسمی تشیع در قرن دهم هجری، تخصصی شدن دین مسیر دیگری را طی کرد؛ اما در این کشور نیز «مجهتدین»^(۱۱) به عنوان عالمان دینی، حداقل در مفهوم جامعه‌شناختی آن، فعالیت خود را آغاز کردند. این گرایش در اواخر قرن نوزدهم با پیدایش مقام «آیه‌الله»^(۱۲) برای نخستین بار، و نخستین قرینه اسلامی برای اسقف، افزایش یافت.

علی‌رغم این تحولات، هنوز در مفهوم دقیق کلامی، هیچ‌گونه منصب کشیشی^۱ وجود ندارد؛ در نتیجه تئوکراسی واقعی - بدان‌گونه که تعریف شد - وجود نخواهد داشت. اما تفسیر دیگری نیز از واژه تئوکراسی وجود دارد که بر معنای اصلی و حقیقی آن، یعنی «حکومت خدا» مبتنی است.^(۱۳) در مفهوم فقهی دولت اسلامی، خداوند تنها حاکم مطلق، بالاترین و در واقع یگانه منبع مشروع امریت محسوب می‌شود. طبق این مفهوم قانون‌گذاری تنها در دست خداوند است و تنها او اعطاکننده و حداقل مشروعیت‌بخش قدرت است. بدین سان خداوند مظهر رسمی حاکمیت مطلق است و در همان سیاق و همان مفهوم می‌که شهر، تاج یا مردم در نظام‌های سیاسی غربی مطرح می‌باشند، اطلاق می‌شود. البته این امر به معنای حکومت روحانیون نیست. چنین حکومتی در مفهوم مقدس^۲ [مسیحی] آن وجود نداشته است. در اکثر کشورهای اسلامی فعالیت روحانیون در اداره سیاسی کشور مرسوم نیست. در اسلام هیچ پاپی وجود ندارد و تاریخ اسلام شخصیت‌هایی هم چون وُلسی^۳، ریشلیو^۴، مازارین^۵ یا البرونی^۶، ندارد. در این زمینه نیز حکومت روحانیون در ایران امروز فاصله زیادی از

-
1. priesthood.
 2. sacerdotal.
 3. Wolsey.
 4. Richelieu.
 5. Mazarin.
 6. Alberoni.

پیشینه‌های اسلامی خویش گرفته است.

حتی زمینه کم‌تری برای نمود حکومت اسلامی به‌عنوان نظامی که حاکم آن مستبدی قدرت‌مند و رعیت آن بنده‌ای بی‌یاور و کاملاً در اطاعت او باشد، وجود دارد. چنین تصویری از لحاظ نظری و عملی اشتباه است. شرع اسلام هرگز قدرت مطلقه‌ای به حاکم نداده است و در عمل نیز جز چند مورد استثنایی، حاکمان اسلامی قادر نبوده‌اند چنین قدرتی را برای هیچ مدت زمانی اعمال کنند. درست است که نگرش غالب در فقها آمریت‌گرا است، بدین معنا که از نظر آن‌ها حاکم به محض انتصاب به این مقام، آمریت قابل ملاحظه‌ای می‌یابد و وظیفه رعیت در اطاعت، علاوه بر ضرورت سیاسی، اجباری دینی است. با این حال، آمریت حاکم گرچه برتر از همه است، تابع محدودیت بسیار مهمی نیز می‌باشد.

اصلی که شالوده این محدودیت را تشکیل می‌دهد از تلقی مسلمانان از قانون نشأت می‌گیرد. در نظریه سنتی اسلامی، دولت واضع قانون نیست بلکه قانون آن را ایجاد و از آن حمایت می‌کند. چنین قانونی، الهی است و تفسیر و اجرای آن در صلاحیت کسانی است که در این امور مهارت یافته‌اند. وظیفه حاکم، دفاع و حمایت، حفظ و اجرای قانونی است که تقید خود او بدان به هیچ وجه کم‌تر از پایین‌ترین رعایای خویش نیست. در راستای این اهداف، او می‌تواند قواعد و مقرراتی برای تبیین و اجرای این قانون وضع نماید، اما به هیچ وجه نمی‌تواند، آن را ابطال یا اصلاح کند یا چیزی بر آن بیفزاید.

از آن‌جا که حاکم نمی‌تواند شرع مقدس را تغییر دهد، شرعاً نمی‌تواند از میزان قدرت قانونی خویش تعدی نماید؛ اگر او در این صدد بر آید یا اگر برخلاف قانون شرع رفتار نماید یا دستوری برخلاف قانون صادر کند، متهم به عمل خلاف شرع می‌شود و می‌توان مجازاتش کرد.

گرچه نویسندگان سیاسی مسلمان دوران کلاسیک معمولاً توجهی به تفاوت امروزی میان دولت و حکومت نداشتند، با این حال واژه‌های فنی بسیار گسترده‌ای ایجاد کردند. چنین واژه‌هایی برای بیان و بحث درباره نظام سیاسی، آمریت حاکم بر آن، ماهیت قدرتی حاکم به کار می‌گیرد و شیوه اعمال آن به کار می‌رفتند.

نویسندگان سیاسی مذاهب و نحله‌های مختلف از اصطلاحات خاص خود استفاده

می‌کردند. فقها و متکلمان، نظریه‌پردازان آموزه‌های اصلی^۱ دوران کلاسیک اسلامی، در نوشته‌های خود، برای بیان قدرت عالی حاکم، از واژه «امامت» به معنای منصب یا کار ویژه امام بهره می‌گرفتند. امام از ریشهٔ اَمَّ به معنای «در پیش»^۲ گرفته شده است و در مورد امام جماعت، و از آن‌جا، با گسترش معنایی در مورد رئیس سیاسی-دینی کل جامعهٔ اسلامی به کار می‌رود. وظیفهٔ الهی چنین رئیسی، هدایت و ارشاد مردم در جهت اجرای دستورهای الهی است. شایان توجه است که فقها در تبیین ویژگی‌ها، کار ویژه و وظایف حاکم عالی، از این واژه بیش از واژه روشن‌تر «خلافت» استفاده می‌کنند.^(۱۴)

نظام سیاسی یا جامعه‌ای که این حاکمان بر آن حکومت می‌کنند «امت» نامیده می‌شود؛ یعنی جامعهٔ واحد فراگیر اسلامی، که شامل تمامی سرزمین‌هایی است که حکومت اسلامی در آن‌ها استقرار یافته و قانون اسلام بر آن حاکم است. [از لحاظ زبان‌شناسی] واژه «امت» به دورهٔ قبل از اسلام بر می‌گردد و در عربی قدیم همانند دیگر زبان‌های سامی به کار رفته است. می‌توان واژهٔ امت را در مورد گروه‌هایی که به شیوه‌های مختلف قابل تعریف هستند، استفاده کرد. این واژه چندین بار و با تنوعات جالبی در قرآن به کار رفته است. «امت» می‌تواند نژادی باشد؛ زیرا قرآن از «امت عرب» سخن می‌گوید و می‌تواند دینی باشد، زیرا قرآن از «امت نصارا» سخن می‌گوید و می‌تواند اخلاقی باشد؛ زیرا قرآن از «امت مردمان نیکوکار» در مقابل «امت اشرار» سخن گفته است. هم‌چنین می‌تواند مذهبی و اعتقادی باشد؛ زیرا قرآن از «امت» انسان‌های شایسته در میان مسیحیان سخن می‌گوید. در جنوب جزیرهٔ العرب در دورهٔ باستان، واژه به وضوح مرتبط لومیه (Lumiya) به معنای «ائتلاف قبیله‌ای» بود و شاید در چنین مفهومی، «امت» در زمان حیات پیامبر اسلام [ص] در مورد نخستین جامعهٔ اسلامی مدینه استفاده می‌شد.

در آثار کلاسیک اسلامی «امت» به‌طور مکرر هم در مفاهیم دینی و هم نژادی و گاهی بدون هیچ تمایزی میان این دو، استفاده می‌شد. از این‌رو، اصطلاح «امت‌های» ترک و فارس در نوشته‌های عربی قرون میانی در سیاق‌های مختلف، شاید به گذشتهٔ قبل از اسلام آن‌ها، اشاره می‌کند یا احتمالاً آن‌ها را به‌عنوان مسلمان با مسلمانان عرب مقایسه می‌کند. با وجود

1. the constitutional lawyers.

2. in front of.

این، نویسندگان مسلمان به طور روزافزونی از اصطلاح «امت واحد اسلامی» بدون توجه به تقسیمات منطقه‌ای و نژادی، سخن گفتند و هنگامی که آن‌ها از دیگر «امم» سخن می‌گفتند، منظورشان اغلب گروه‌های دینی هم‌چون مسیحیان و زرتشتیان بود. ممکن است مراد از دیگر امم، گروه‌های نژادی هم‌چون فرانک‌ها و اسلاوها باشد، گرچه از اواخر قرون میانی، واژه امت به ندرت در مورد گروه‌های نژادی به کار رفته است. (۱۵)

آثار فلسفی عربی که با ترجمه و اقتباس از متون یونانی آغاز شد و شاخه مهمی از فرهنگ اسلامی را شکل داد از اصطلاح متفاوتی برای بیان مفهوم هیئت سیاسی استفاده می‌کند. اصطلاحی که به طور رایج در مورد نظام سیاسی یا جامعه سیاسی به کار می‌رفت، مدینه است که به وضوح نمایانگر تلاش که فلاسفه اسلامی برای انتقال معنای واژه‌های یونانی (Polis) و (Politeia) می‌باشد. گونه‌های مختلف شهرها - که در طبقه‌بندی یونانی آمده است -، شهر الیگارش، شهر اریستوکراسی، شهر دموکراتیک و غیره، همگی، همراه صفت‌های ابداعی مناسب خود، به مدینه ترجمه شده‌اند. (۱۶)

واژه «مدینه» در کاربرد عربی تاریخچه جالبی دارد و در اصل واژه‌ای عاریه‌ای از زبان آرامی یا عبری است و با کلمه «دین» ریشه مشترکی دارد که با معنای «مذهب» در عربی و «قانون» در عبری آرامی پیوند دارد. «مدینه» حوزه قضایی^۱ «دیوان» یا قاضی است. این واژه مکرر در قرآن و اغلب در شرح سرگذشت پیامبران پیشین استفاده شده است. در چهار مورد برای شهر یثرب - جایی که پیامبر اسلام [ص] و اصحاب او از مکه بدان‌جا مهاجرت کردند و نخستین نظام سیاسی اسلامی را بنا نهادند - به کار رفته است. واژه «مدینه» در زمان حیات پیامبر [ص] به زودی به عنوان احترام آمیزی برای یثرب تبدیل گشت و در اندک زمانی نام قبلی از رواج افتاد. در طی قرون اولیه دوران خلافت، واژه «مدینه» و اغلب شکل جمع آن، «مدن» در مورد مراکز اداری ولایات استفاده می‌شد. در آن زمان زبان آرامی هنوز به طور گسترده‌ای رایج بود و بعید نیست که این واژه معنای اصلی خود، یعنی حوزه قضایی را حفظ نمود. کلمه «مدائن» شکل دیگر جمع مدینه است که برای شهر باستانی ایران، تیسفون - تنها پایتخت امپراتوری که به دست عرب‌ها فتح شد - استفاده شد. خلفای عباسی از اصطلاح «مدینه السلام» (شهر آرامش) به عنوان مشخصه رسمی بغداد استفاده می‌کردند. این واژه در مفهوم

1. jurisdiction.

احترام آمیزی مشابهی نیز در مورد دیگر شهرهای اسلامی، هم چون قاهره، اصفهان، سمرقند و بخارا به کار رفته است، در شمال آفریقا نیز تا دوران جدید برای بیان داخل شهر، حصار یا قلعه، در مقابل حومه خارجی شهرها، استفاده می‌شد.

تنها فلاسفه و فقها نبودند که از ماهیت حکومت بحث کردند. مباحث اصلی سیاست در نوشته‌های متنوع دیگری نیز هم چون متون ادبی، اداری، تاریخی و غیره مطرح شده‌اند. این نوشته‌ها بخش بزرگی را به مباحث نظری و نیز عملی حکومت، کشورداری و مدیریت اختصاص داده‌اند. گرچه این نویسندگان، که می‌توان آن‌ها را «نحله‌های عمل‌گرا و ادبی» نامید، در بحث عمل‌کرد دولت و نهادهای حکومتی، از برخی اصطلاحات فقهی و فلسفی استفاده می‌کردند، اما تمایل داشتند که از واژه‌های متفاوت خاص خویش که بیشتر ادبی و عملی‌تر بود، بهره ببرند.

به‌ویژه دو ریشه عربی نقش مهمی یافته‌اند. یکی واژه «امر» - که در قرآن و متون اولیه به معنای «آمریت»^۱ و «فرمان» به کار رفته است - مکرر استفاده شده است. از کسی که حکم، تدبیر یا منصب آمریت در اختیار او است، با اصطلاح «صاحب امر» یاد می‌شود. البته صاحب امر برتر «امیر» است. در اواخر دوران میانی، صفت امیر اغلب به معنای حکومتی یا دیوانی به کار می‌رفت؛ در حالی که شکل منخف آن «میری» با معادل ترکی آن، «تیلیک» در امپراتوری عثمانی رواج یافته بود و در معنای «حکومتی»، «دولتی» و «رسمی» استفاده می‌شد. در استعمال عثمانی میری هم‌چنین در مورد خزانه دولت، انبارهای حکومتی و به‌طور کلی اموال دولتی به کار می‌رفت.^(۱۷)

ریشه دیگری که در متون اولیه زیاد استفاده شده «ولی» است. این واژه از معنای اصلی خویش، یعنی «قرابت به کسی یا چیزی» به مفاهیم عام «مسئولیت داشتن»، «اداره یا تدبیر نمودن»، «حکومت کردن یا حکمرانی»، «اعمال قدرت یا آمریت» گسترش یافته است. این فعل و شکل‌های اسمی آن «ولئی» و «ولایت» مکرر در قرآن، احادیث و متون اولیه به کار رفته‌اند و به ترتیب بیان‌گر حاکم و اعمال حکومت‌اند. ابن مقفع در مبحث سیاست خویش که آن را در اواسط قرن هشتم میلادی نوشته است اغلب از این دو واژه استفاده می‌کند. نمونه بارز آن، این کلام او است: «ولاية الناس بلاء عظیم»^(۱۸) حکومت بر مردم بلای بزرگی است.

1. authority.

شکسپیر همین معنا را چنین بیان نمود: «سری که تاج می‌گذارد راحت به سر نمی‌برد.»^۱ غزالی نویسنده معروف قرن دوازدهم میلادی، هنگام بحث از نهاد و کار ویژه حکومت و اعمال قدرت حکومتی، از واژه ولایت استفاده می‌کند. از نظر او ولایت سلاطینی که با خلیفه بیعت کرده‌اند، مشروع است. غرض او آن است که نوعی آمریت عملی^۲ را که سلاطین اعمال می‌کردند از لحاظ نظری و شرعی توجیه کند. او می‌گوید: امروز ولایت صرفاً نتیجه قدرت نظامی است و صاحب قدرت نظامی با هر کس بیعت کنند، او خلیفه است.^(۱۹) هم‌گام با امپراتوری عثمانی، «ولایت» حتی اهمیت سرزمینی یافت. در کاربرد اولیه عثمانی ولایت به معنای «حکمرانی» و در نتیجه، قلمرو تحت کنترل آمریت حاکم بود. طبعاً حکمران همان ولی است.

واژه دیگری که در مفهوم عام انتزاعی برای آمریت استفاده می‌شود «سلطان» است. این واژه بارها در قرآن به معنای «قدرت» و به ویژه «قدرت نافذ» و گاهی به معنای «حجت»^۳ و اغلب همراه صفت مبین - «سلطان مبین» (حجت روشن) - آمده است. هم‌چنین در قرآن به معنای سلطه شخصی بر شخص دیگر به کار رفته است، و به نظر می‌رسد این مفهوم را در کاربرد اولیه اسلامی حفظ کرده باشد. زیاد به هنگام انتصاب به ولایت عراق از سوی معاویه، در سخنرانی معروفی - که به او نسبت داده‌اند - چنین گفت: «ما بر شما با سلطان الهی که خداوند بر ما ارزانی داشته است، حکومت می‌کنیم.»^(۲۰)

چنین کاربردی، در دوران اولیه اسلام در منابع دیگری نیز مشاهده می‌شود. کاتب عبدالحمید، از نویسندگان اوایل قرن هشتم، «سلطان» را در مورد «حکمرانی» یا «حکومت» به کار می‌برد.^(۲۱) نکته‌ای که شاید بیش تر جالب توجه باشد، کاربرد این واژه در مورد اوراق دیوانی^۳ است که در آن زمان از مصر وارد می‌شد. خود این واژه در مصر به معنای «مقامات دولتی» بود. از این رو، خراجی که به حکومت می‌پرداختند «خراج سلطان» خوانده می‌شد؛ خزانه عمومی یا دولتی نیز «خزانه سلطان» نامیده می‌شد. این‌ها به وضوح مترادف‌های عملی و اداری آن چه در متون فقهی مالیات الهی، خزانه الهی یا حتی خزانه مسلمان، خوانده

1. de Facto.
2. proof.
3. administrative papyri.

می‌شوند، هستند. حتی بعدها، زمانی که واژه سلطان بیش از پیش در مورد شخص استفاده شد، این واژه باز هم مفهوم کلی آمریت را در موارد خاص و معین حفظ نمود. برای مثال می‌توان این امر را در عبارتی که حاکمان و الامنصبان از نوشته‌های خود به صورت «آدام الله سلطانه» به کار می‌بردند، یافت. (۲۲)

رایج‌ترین واژه برای نظام سیاسی و دولت (State)، از قرن دوم هجری تاکنون واژه دولت می‌باشد که با تلفظ‌های متنوع خود در دیگر زبان‌های اسلامی، اکنون اصطلاحی عالم‌گیر است. این واژه از ریشه عربی «دول» به معنای اصلی «چرخیدن، تغییر، تبدیل و جای‌گزین شدن» گرفته شده است. مثلاً، برای بیان تغییر فصول سال از این ریشه استفاده می‌کنند. در قرآن نیز هنگام سخن از تداول ایام خوب و بد، از این واژه استفاده شده است (آل عمران - ۱۴۰) و در عربی دوران اولیه، مفهوم نزدیکی با واژه انگلیسی (turn) داشت. در اشعار عربستان باستان عباراتی وجود دارد که در آن‌ها «دولت» بیان‌گر «تغییر» به موفقیت و قدرت یا صرفاً تغییر در علاقه و توجه، مثل تغییر علاقه زن به شوهر خویش در خانواده چند همسری است. این ریشه در قرآن (حشر - ۷) به شکل «دَوْلَةٌ» و با مفهوم مال مشترک - مالکیتی که به نوبت در دست افراد می‌چرخد - به کار رفته است. این‌ها و اصطلاحات مشابه دیگر، بر گردونه بخت و اقبال استوار است؛ گردونه‌ای که با گردش خود گروهی را بالا برده و فرد یا گروه دیگری را به‌زیر می‌کشد.

کاربرد رایج سیاسی واژه «دولة» به روی کار آمدن خلفای عباسی، در نیمه دوم قرن سوم هجری برمی‌گردد. دوران بنی‌امیه به سر رسیده بود و اکنون دوره بنی‌عباس محسوب می‌شد. متون فراوان باقی مانده از این دوره، بیان‌گر چنین تحولی بوده است و برای بیان این منظور از واژه دولة استفاده کرده‌اند. هنگامی که ابن مقفع می‌گوید: «الدنيا دول» - برخلاف آن‌چه که ممکن است در عربی امروز از این عبارت فهمیده شود - منظور او آن نیست که دنیا از دولت‌ها و پادشاهی‌ها تشکیل شده است، بلکه منظور او آن است که دنیا مملو از اوج و حضيض و فراز و نشیب‌ها است. (۲۳)

دوران بنی‌عباس به مدت طولانی ادامه یافت و واژه دولت، طی مراحل تحول تدریجی، مفهوم حکومت بنی‌عباس و سپس به‌طور گسترده‌ای مفهوم سلسله و در نهایت دولت را کسب کرد. تحول این واژه از مفهوم اولیه خویش، یعنی چرخش به دور خود، به مفاهیم

حکومتی، امپراتوری و حتی به یک بیان درباری^۱، بی سابقه نیست. اندک تأملی در کاربرد رایج واژه‌های «انقلاب» و «انقلابی» در دوران اخیر، این مطلب را روشن می‌سازد. در عصر حاضر، واژه رایج برای حکومت «government» در عربی و دیگر زبان‌های اسلامی همان واژه «حکومت» است. البته علی‌رغم فراگیر بودن آن در تمامی سرزمین‌های اسلامی، کاربرد آن در این مفهوم بسیار جدید است و به فراتر از قرن نوزدهم بر نمی‌گردد. اما خود این واژه قدمتی دیرینه دارد. ریشه «حکم» در عربی و برخی دیگر از زبان‌های سامی بیانگر مفاهیم اصلی قضاوت و حکمت است. در برخی از زبان‌های سامی، به ویژه عبری مفهوم حکمت غالب است؛ گرچه این واژه در عربی نیز به معنای «حکمت» یا حتی «دانش» به کار رفته است، هم‌چون «حکیم» که به معنای «خردمند» و نیز «طیب» است ولی اغلب «بیان‌گر» مفهوم قضاوت و دادرسی^۲ را بیان می‌کند. «حکومة» به معنای دادرسی، اجرا و اعمال عدالت را، معمولاً قاضی یا دیگر مأموران قضایی انجام می‌دهند.

در خلال قرون میانی، طی تکاملی طبیعی، محدوده معنای این ریشه و مشتقات متنوع آن گسترش یافته و علاوه بر قدرت قضایی، قدرت سیاسی را نیز در بر گرفت. «حکومت» اغلب بیان‌گر نهاد یا کار ویژه حکمرانی، یا حتی تصرف^۳ و تصدی^۴ یا منصب حاکم بود. در اواخر قرن هیجدهم میلادی، این واژه مفهوم کلی آمریت را کسب کرد. از این رو، در نامه‌ای که ژنرال فرانسوی ژاک منو - که بعدها نام کوچک خود را به عبدالله تغییر داد - به دیوان قاهره می‌فرستد، خود را فرمان‌ده نیروهای جمهوری فرانسه و نماینده حکومت خویش «مُظاهر حکومته» در مصر می‌خواند.

در متون ترکی اوایل قرن نوزدهم، شکل ترکی این کلمه «hukümet» معمولاً در مفاهیم حکومت (government) قدرت سیاسی، سلطه و حتی به مفهوم رژیم نیز به کار می‌رفت. این واژه در متون عربی معاصر نیز، نظیر ترجمه عربی بخش اول کتاب ویلیام رابرتسو تحت عنوان «تاریخ حکومت چارلز پنجم» (چاپ ۱۸۴۴) تقریباً همان محدوده معنایی را بیان

1. aulic.

2. adjudication.

3. seizure.

4. tenure.

می‌کرد. به نظر می‌رسد چنین کاربردی در عربی، تازگی داشت و هنوز معنای روشن واژه اروپایی (government) را کسب نکرده بود. در ترجمه عربی «شاهزاده» اثر معروف ماکیاولی، در سال ۱۸۲۵ و ترجمه قانون اساسی فرانسه در سال ۱۸۳۴ از واژه‌ها و اصطلاحات دیگری برای ترجمه (governo) ایتالیایی و (gouvernement) فرانسوی استفاده شده است. (۲۴)

اولین کاربرد صریح آن در مفهوم جدید، تا جایی که مشاهده شده است در یک تذکره ترکی مربوط به سال ۱۸۳۷ م. می‌باشد که نویسنده آن، صادق رفعت، از حکومت دولت‌های اروپایی «دول اوروپا حکومت لری» سخن می‌گوید. در این تذکره نویسنده آشکارا میان دولت، به عنوان امری انتزاعی، و حکومت، به معنای گروهی از افراد که قدرت دولت را اعمال می‌کنند، تمایز قائل شده است. از آن پس این واژه رایج می‌شود و می‌توان گفت کاربرد آن کاملاً با مفهوم آن در زبان‌های غربی منطبق می‌شود.

در میان واژه‌های فراوان دیگری که متضمن مفاهیم قدرت یا آمریت هستند، دو واژه بسیار چشم‌گیر بوده است و به جنبه دیگری از طیف ادراک سیاسی مربوط می‌شوند. «شوکت» از ریشه «شوک» یعنی «خار» یا «خار نوک تیز» به معنای «قدرت»، می‌باشد و به‌ویژه در قدرت نظامی، بدون توجه به مشروعیت و قانونی بودن یا جواز شرعی آن، به کار می‌رود. این واژه اغلب برای تمایز میان قدرت مادی محض و مشروعیت دینی استفاده می‌شود. غزالی نیز آن را در این مفهوم به کار برده است. مفهوم شوکت در دوره عثمانی دچار تحول ظریفی شد و محتوای بسیار مثبتی به خود گرفت و با کلمات دیگری هم چون «اجلال» و «اقبال» پیوند خورد و بازتابی از عظمت و شکوه سلطانی گشت. در نتیجه، ضمن ترکیب با کلمات دیگر، به‌طور برجسته‌ای در القاب سلطانی تجلی یافت و مفهومی شبیه «پادشاهی»، «باشکوه» و «با عظمت» پیدا کرد. (۲۵)

اگر «شوکت» نمایان‌گر قدرت فیزیکی است واژه دیگر، یعنی «حضرت» بیان‌گر جنبه مقدس و به تعبیری معنوی، پادشاهی است. حضرت در لغت به معنای «حضور» می‌باشد و از فعل «حَضَرَ» گرفته شده است و در قرون میانی رایج بود. به نظر می‌رسد این واژه در آغاز، به حضور یا قرابت فیزیکی حاکم، که در این دوران توسط خیل حاجبان، ندیمان و نگهبانان از توده مردم جدا بود، اشاره می‌کرد. به تدریج این واژه، می‌توان گفت، خود تقدس یافت. و بدون تردید این واژه ارزش مضاعفی از اصطلاح معاصر خود نزد عرفا - که با تعبیر مشابهی

از حضور یا قرب الهی سخن می‌گفتند - کسب کرد. «حضرت» در مورد اماکن مقدس نیز به کار می‌رود؛ هم چون مرقد پیامبر اسلام [ص] در مدینه که خود آن نیز با ضریحی از دسترس عموم دور است و خادمان حرم از آن حفاظت می‌کنند. (۲۶)

گرچه اصطلاح اخیر، واژه‌های جدید فراوانی در مورد حاکم و حکومت به واژگان اولیه اسلامی افزود، اما واژه‌های کم‌تری به اصطلاحات مربوط به جامعه (society) یا اجتماع (community) به‌عنوان یک کل عرضه کرد. واژه امت تا حد زیادی رایج‌ترین واژه برای بیان جامعه اسلامی و دیگر جوامع داخلی یا خارجی که با سرزمین اسلام ارتباط دارند، مانده است. با این حال، واژه‌های دیگری نیز رایج شده و اهمیت ویژه و جدیدی یافته‌اند.

ملت، که برای ما بیش‌تر در شکل ترکی (millet) آشنا است، واژه‌ای قرآنی - عربی با ریشه آرامی است که در اصل به‌معنای «کلمه» است و از همین معنا بر گروهی از مردم که به کلمه یا کتاب آسمانی خاصی معتقدند اطلاق شده است. در زبان آرامی مسیحی در ترجمه واژه لوگوس (Logos) از این واژه استفاده شده است. در قرآن و کاربردهای بعدی، محتوای دینی آن از امت بیش‌تر است. این واژه در مورد جامعه دینی اسلام و نیز دیگر گروه‌های دینی، شامل غیر مسلمانان و هم‌چنین برخی از فرقه‌های منحرف در جهان اسلام به کار رفته است. در امپراتوری عثمانی، ملت، به اصطلاح خاصی تبدیل شد که در مورد جوامع مذهبی - سیاسی یک‌پارچه و پذیرفته شده‌ای که از امتیاز ویژه خود مختاری و رؤسای محلی خاص خود برخوردار بودند به کار می‌رفت. (۲۷)

این‌جا نیز بنیان اصلی، دینی بود تا نژادی. از هر دو تفسیر می‌توان در مورد ارامنه و یهودیان استفاده کرد؛ زیرا می‌توان آن‌ها را هم به‌عنوان گروهی دینی و هم به‌عنوان گروه‌های نژادی تعریف کرد. اما ترکیب بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ملت غیر مسلمان، یعنی ملت یونانی نشان آن است که ملاک طبقه‌بندی، دینی بود. ملت یونانی در امپراتوری عثمانی به‌معنای کلیسای ارتدوکس یونانی و پیروان بود و علاوه بر یونانی‌ها، نژادهای صرب، رومانی، بلغار، آلبانی و عرب را نیز شامل می‌شد. فقط در دوران‌های خیلی بعد و تحت تأثیر اندیشه‌های ناسیونالیستی اروپا بود که ملت‌های نژادی گوناگون ظاهر شدند.

با همین قیاس، در امپراتوری عثمانی، فقط یک ملت مسلمان وجود داشت و این اصطلاح برای ترک‌ها، آلبانی‌ها، عرب‌ها، کردها و دیگر گروه‌های نژادی در درون جامعه بزرگ‌تر

اسلامی استفاده نمی‌شد. حتی عثمانی‌ها، جهان خارج را نیز با چنین تعبیری بیان می‌کردند. در نخستین مکاتبات با ملکه الیزابت اول انگلستان، سلاطین عثمانی وی را چنین خطاب کردند: محضر با شکوه بانوان بافضیلت جامعه مسیحی، مهتر بانوان فرقه عیسوی، رئیس مردم نصرانی^۱، دارنده عظمت و احترام، ملکه ولایت انگلستان، که فرجام او نیک باد. از نظر دبیران عثمانی، نکته مهم درباره الیزابت آن بود که او ملکه‌ای مسیحی است و این امر در اولین، دومین و سومین القاب او آمده است. تنها در مورد چهارم است که قلمرو انگلستان وی، با عبارت پیش پا افتاده^۲ ولایت ذکر شده است.^(۲۸)

گرچه مسلمانان اغلب به مرزهای سرزمینی توجهی نداشتند و آن‌ها را فقط در مورد دیگران - و نه حکومت‌های اسلامی - به کار می‌بردند؛ با این حال، از وجود قلمرو پادشاهی محدود به سرزمینی خاص آگاه بودند. رایج‌ترین واژه در زبان عربی و دیگر زبان‌ها «مملکت» - که جمع آن ممالک می‌باشد - است. مملکت واژه‌ای عربی از فعلی به معنای «مالک بودن یا حاکم بودن» گرفته شده و با واژه‌های *مَلِک* و *مالک* هم‌ریشه است. و می‌توان آن را به «قلمرو»، «سلطه»^۳ یا «پادشاهی»، ترجمه کرد. کاربرد متداول آن، به‌هنگام سخن‌گفتن از سرزمین‌های خود، اغلب به شکل «سرزمین‌های اسلامی» یا «سرزمین مورد عنایت الهی» بود. حدود خاص سرزمینی یا دودمانی، اغلب تنها در مورد دیگران استفاده می‌شد، گرچه در اواخر دوران عثمانی اصطلاح «قلمرو عثمانی» احتمالاً تحت تأثیر اروپاییان، رایج گشت.^(۲۹)

در دوران جدید اصطلاح تازه‌ای در واژگان سیاسی اسلام مطرح شد و در حال حاضر تقریباً از کاربرد جهانی برخوردار است. این اصطلاح جدید واژه عربی «وطن» می‌باشد که در دیگر زبان‌های اسلامی با معادل‌ها و تلفظ‌های مختلف وجود دارد. این واژه در استعمال کلاسیک خود به معنای «محل تولد یا اقامت» بود و اغلب در مفهوم «سرزمین مادری» یا «محل تولد» به کار می‌رفت و کاربرد آن همواره با عواطف و احساسات همراه بود. از این رو، اشتیاق آدمی به وطن نیز معمولاً با حسرت بر دوران سپری‌شده جوانی همراه است. این واژه متضمن هیچ مفهوم سیاسی نبود و قرینه‌ای وجود ندارد که بتواند محور اتحاد، هویت و یا

1 . Nazarene.
2 . dismissive.
3 . dominion.

اساس نوعی ساختار سیاسی قرار بگیرد.

مفهوم جدید به اواخر قرن هیجدهم برمی‌گردد و می‌توان آن را به تأثیر خارجی نسبت داد. نخستین نمونه‌های کاربرد آن در معنای صریح - سیاسی تا جایی که مشاهده شده است - در گزارش سفیر ترک در پاریس، پس از انقلاب فرانسه می‌باشد. در این گزارش او واژه «وطن» را در مضامینی به کار می‌برد که آشکارا بازتاب واژه «Patrie» فرانسوی، با همان مفاهیم معمول سیاسی که این کلمه در آن زمان و آن فضا القا می‌کرد، است.

در خلال قرن نوزدهم، واژه وطن همراه مشتقات خود با معانی «میهن پرست» و «میهن پرستی» به عنوان بخشی از واژگان جدید ناسیونالیسم رایج گشت و برخی از واژه‌های قدیمی دیگر نیز در زبان سیاسی اسلام، به تدریج مفاهیم جدیدی به خود گرفتند. تأثیرات ایدئولوژیک اروپا بعد از انقلاب فرانسه، مفاهیم جدیدی از هویت و آمریت سیاسی را معرفی کرد که دیگر هم چون گذشته بر وفاداری قومی^۱ و بیعت‌های دودمانی مبتنی نبود؛ چنین هویتی بر اساس کشور یا ملت پایه‌ریزی شد.^(۳۰)

البته کشورها و ملت‌ها از دوران بسیار دور وجود داشته و همواره تعلق عاطفی و غرور نژادی انسان‌ها را برانگیخته‌اند؛ این امر در آثار مسلمانان به خوبی مشهود است. اما کشورها و ملت‌ها هرگز تا به این زمان اساس هویت جمعی یا منبع مشروعیت قدرت سیاسی نبوده‌اند. چنین اندیشه‌ای جدید بود و مقبولیت عمومی آن در قرن بیستم صحنه و حتی نقشه سیاسی جهان اسلام را دگرگون ساخت. امپراتوری اسلامی بزرگ سلاطین ترک، از هم پاشید و حکومت شاهان ایرانی متحول گشت و به جای آن‌ها سرزمین‌های باستانی خاورمیانه، با لحاف وصله‌دوزی شده‌ای از واحدهای به اصطلاح دولت - ملت پوشیده شد. جز چند مورد خاص، مرزها و گاهی خود هویت آن‌ها نیز جدید و ساختگی بود. مرزهای کشورهای جدید اسلامی اغلب با خطوط مستقیمی روی نقشه - هم چون کشورهای قاره آمریکا - اما به هیچ وجه نه مثل اروپا - مشخص گشت. حتی اسامی برخی از آن‌ها نیز از گذشته فراموش شده یا از غرب بیگانه، گرفته شد.

ساختارهای سیاسی جدید و وارداتی نیازمند واژگان جدیدی بودند. مفهوم «کشور» - سرزمین، مکان، عینی و مشاهد - به اندازه کافی آسان بود و واژه وطن سریعاً بار عاطفی و

1. communal loyalty.

ایدئولوژیکی واژه‌های *rodina*, *Vaterland*, *Patrie* و غیره را گرفت و تاکنون نیز آن را حفظ کرده است. اما مفهوم ملت، بسیار مشکل‌تر بود. در نهایت ملت چیست؟ با چه معیارهایی تعریف می‌شود؟ و یا چه ویژگی‌ها و ارزش‌های مشترکی دور هم گرد آمده‌اند؟ پاسخ به این سؤال‌ها در اروپا، به اندازه کافی مشکل است و هنگامی که همراه با تفاوت‌های متنوع نژادی و وفاداری‌های عمیق قومی جهان اسلام مطرح می‌شوند، بسیار مشکل‌تر می‌گردند.

در زبان‌های عربی، فارسی و ترکی همگی واژه‌های بی‌شماری برای بیان گروه‌های نژادی وجود دارد. اما شایان توجه است که این واژه‌ها هرگز اصطلاحات مورد نیاز ناسیونالیسم نوظهور را تأمین نکردند. در عوض عرب‌ها، ایرانی‌ها و ترک‌ها همانند هم ترجیح دادند از واژه‌های قدیمی، دارای مفهوم دینی، بهره گرفته و با تجدید نظر در آن‌ها نیاز جدید را برآورده سازند. هم در فارسی و هم در ترکی اصطلاحات *ملّی* و *ملت* معادل واژه‌های (national) و (nation) از اصطلاح قدیمی ملت، به معنای «جامعه دینی - سیاسی»، گرفته شده‌اند. امروزه در جمهوری «غیر مذهبی»^۱ ترکیه نیز معادل Nation ملت؛ Nationalism ملیّت؛ و Nationalist ملیت‌چی به کار می‌رود. در عربی جدید واژه‌های ملت و *ملّی*، عملاً متروک شده‌اند. اما عرب‌ها برای بیان مفهوم ملت عرب واژه امت را، با همان محتوای دینی، برگزیدند.

واضح است که این واژه‌ها هنگامی که مفاهیم جدید را می‌گیرند، هرگز تمامی مفاهیم قبلی را از دست نمی‌دهند. ممکن است تناسب مفاهیم جدید و قبلی و محتوای ملی و دینی که در آن به کار می‌روند، نسبت به زمان، مکان، شرایط و استفاده‌کننده به نحو قابل ملاحظه‌ای متفاوت باشد. گاهی ممکن است در یک سند، مفاهیم متفاوت، در واقع متقابل، یافت. برای نمونه، در فرمان بزرگ اصلاحات عثمانی در سال ۱۸۳۹ ملت عثمانی تمامی عثمانی‌ها را بدون توجه به دین آن‌ها، در بر می‌گیرد. سپس از نیاز به روابط حسنه میان «مردم مسلمان و دیگر ملت‌های» در داخل امپراتوری سخن می‌گوید.^(۳۱)

این ابهام‌ها و نظایر آن تا امروز نیز در زبان گفتار سیاسی^۲ مسلمانان باقی مانده است. در واقع در سال‌های اخیر به موازات گسترش فعالیت و مشارکت سیاسی به فراتر از گروه

1 . secular.

2 . political discourse.

اقلیت و اغلب نخبگان غرب‌گرا، که برای مدت مدیدی حیات سیاسی را در این کشورها در دست خود داشتند، و حتی شمول آن بر گروه‌های وسیع‌تر جمعیتی - جایی که مفاهیم سیاسی غرب کم‌تر پذیرش داشته و یا حتی شناخته شده‌اند و آرمان‌ها و ارزش‌های سنتی هنوز حاکم است - این ابهامات به‌جای کاهش، افزایش نیز یافته‌اند. در بحبوحه فشارها و اضطراب‌های عصر حاضر، این امر روشن است - و شگفت‌انگیز نیست - که وفاداری‌های عمیق‌تر و قدیمی‌تر، در زیر رویه ترکی‌خورده دولت - ملت‌های جدید، در تکاپو و جنب‌وجوش هستند.

یادداشت‌ها

۱. در مورد کاتب چلبی - که نام مستعار حاجی خلیفه است - نک:

El², s.v. (by Orhan Saik Gokyay).

رساله‌وی به نام *دستورالعمل لاصلاح الخلل*، در سال ۱۲۸۰ هـ در استانبول. در ضمیمه کتاب *قواتین العثمان*، از عین علی، منتشر شد. ترجمه آلمانی از نسخه دست‌نویس توسط W.F.A. Behrner در *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* xi (1857), pp. 110 - 132 منتشر شده است. خلاصه‌ای انگلیسی از ترجمه آلمانی، ضمیمه کتاب زیر است:

E.I.J. Rosenthal, Political Thought, pp. 228 - 33.

مورخ عثمانی نعیمه در سال ۱۰۶۳ هـ سیر تاریخی تألیف این رساله را شرح داده است: نعیمه، تاریخ، ج ۴، ص ۵۴ [استانبول، ن. د.] ص ۲۸۱ - ۲۸۳.

کاربرد اندام وارگی انسان به عنوان استعاره‌ای برای نظام سیاسی. از دوران باستان شناخته شده بود. ادعا می‌شود مورخ لاتین فلوروس (Florus) با الهام از سنکا (Seneca)، تاریخ روم را با تقسیم به چهار قسمت کودکی، جوانی، میان‌سالی و پیری نوشت. این کتاب به‌طور گسترده‌ای در قرون میانی قرائت می‌شد. مقایسه بین شهر یا خانواده و بدن انسان، در هم‌آهنگی، سلامتی و مرض، را فارابی (فیلسوف متوفای قرن چهارم هـ) با جزئیات بیش‌تری مطرح کرده است؛ برای مثال نک: فارابی، *رساله فی آراء اهل المدینه الفاضله*، تصحیح ف. دیترسی [F. Dieterici], (1895) (Leiden, ص ۵۴ به بعد).

German trans. F. Dieterici, *Der Musterstaat von Alfarabi* (Leiden, 1900), pp. 85II, and in his *The Fusūl al-Madani, Aphorisms of the Statesman*, ed. and trans. D.M. Dunlop (Cambridge, 1961), pp. 37 - 39.

با این حال، فارابی از این استعاره برای بیان مرحله سقوط و زوال استفاده نمی‌کند. ابن‌خلدون اندیشه زوال و سقوط [نظام سیاسی] را تبیین کرد. او در مقدمه خویش، آن را چارچوب جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ قرار داد.

English trans. Franz Rosenthal, *The Muqaddimah*, 3 vols. (New York, 1958). See Mohammed Taibi, «Ibn Haldun et le sens de l'histoire», *Studia Islamica* xxvi (1967), pp. 73 - 148.

گرچه تأثیر ابن‌خلدون بر معاصرین و هم‌میهنان خود اندک بود، به‌منظر می‌رسد تأثیر قابل توجهی بر ترکیه عثمانی داشته است.

(see B. Lewis, «Ibn Khaldun in Turkey», in *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon* [Jerusalem and Leiden, 1986], pp. 27 - 30.)

2. See A. J. Wensinck, «The Refused Dignity», in *A Volume of Oriental Studies*

Presented to Edward G. Browne, ed. T.W. Arnold and Reynold A. Nicholson (Cambridge, 1922), pp. 491 – 99; A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1981), pp. 190 – 91, 242ff; Goitein, *Studies in Islamic History*, pp. 205 – 8.

3. For introductory accounts, see E.I.J. Rosenthal, *Political Thought*; Gabrieli, «Pensiero politico.» and Lerner and Mahdi, *Medieval Political Philosophy*. For a very useful collection of relevant articles, see Joel L. Kraemer and Ilai Alonn, eds., *Religion and Government in the World of Islam* (Tel-Aviv, 1983), = *Israel Oriental Studies* x (1980).

۴. در مورد ادب نک:

El², s.v. (by F. Gabrieli); Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di Scritti*, vol. 6 (Rome, 1948), pp. 1 – 20.

۵. برای فهرست کتابهای، ادب الکاتب، ادب المفتی، ادب القاضی، ادب الوزير و غیره نک:

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, supp. 3 (Leiden, 1942), pp. 790 – 91.

۶. روح الله الموسوی الخمینی [ره]، ولایت فقیه، (نجف ۱۹۷۱): نسخه عربی، الحكومة الاسلامیه. (چاپ بیروت، ۱۹۷۹)، ترجمه انگلیسی در:

Islam and Revolution, trans. and annotated by Hamid Algar (Berkeley, 1981).

۷. تاکنون معروفترین و رایجترین متن در این زمینه کتاب احکام السلطانیه، از ابوالحسن علی بن محمد ماوردی (متوفای ۱۰۵۸م. قاهره) است. خلاصه‌ای از آن به زبان انگلیسی در کتاب زیر آمده است:

Lewis, *Islam*, vol. 1, pp. 171 – 79.

برای ترجمه کامل فرانسوی، البته تا حدی قدیمی، نک:

Mawerdi, *Les statuts gouvernementaux*, trans. E. Fagnan (Algiers, 1915).

برای مطالعات منبجم در باب آثار فقهی در زمینه سیاست نک:

Lambton, *State and Government*, and Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam* (Zurich and Munich, 1981).

لمپتون بررسی‌های اولیه مهم گیب و دیگران را مطرح کرده است. برای شرح کلاسیک از دیدگاه حقوقی اسلام، توسط یک شرق‌شناس و حقوق‌دان، نک:

David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, vol 1 (Rome, 1926), pp 1 – 24.

تقریر سانتیلان (Santillana) هرگز بسط یا تغییر نیافته است. برای گزارش مختصری توسط همین نویسنده

به انگلیسی، نک: مقاله او تحت عنوان «Law and Society» در:

The Legacy of Islam, ed. Sir Thomas W. Arnold and Alfred Guillaume (Oxford, 1931), pp. 284 – 310. The new edition of *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C.E. Bosworth (Oxford, 1974), contains chapters on «Politics and War» (B. Lewis, pp. 156 – 209) and «Islamic Political Thought» (A.K.S. Lambton, pp. 404 – 24).

۸. این عبارت، مکرر در قرآن آمده است: (أل عمران، آیات ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴) در نوشته‌های بعدی نیز زیاد به کار

رفته است.

9. See EI², s.v. «Idjma» (by M. Bernand); George Hourani, «*The Basis of Authority and Consensus in Sunnite Islam*,» *Studia Islamica* xxi (1964), pp. 13 – 60.

10. On the mufti, see Emile Tyan, *Histoire de L'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2d. ed (Leiden, 1960), pp. 219 – 30; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), passim; al-Bāshā, Funūn, pp. 1116 – 20 (on mentions in inscriptions). On the Ottoman mufti, see Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1, part 2, pp. 133 – 38, and Pakalm, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, vol. 2, pp. 599 – 601.

۱۱. «مجتهد» اسم فاعل (از مصدر اجتهاد) از فعلی به معنای «خود را به تلاش و داشتن» است. در اصطلاح فقهی «اجتهاد» عبارت است از: «به کارگیری رأی مستقل» چه در مورد خاص یا در قاعده فقهی، در جایی که قرآن و احادیث نبوی [ص] ارشادات صریحی ندارند.^۱ در حدود آغاز قرن چهارم هجری فقهای سنی توافق نمودند که تمامی تردیدها از طریق اجماع حل شده است و «باب اجتهاد بسته است». استدلال مستقل دیگر ضرورت نداشته و لذا مجاز نبود و از آن پس، وظیفه فقها و متکلمان تنها توضیح و تفسیر حقایق ابدی و به کارگیری این قوانین بود. در دوران مدرن «باب اجتهاد» دوباره توسط برخی متکلمان و فقهای سنی در تلاش برای مواجهه با پیچیدگی‌های زندگی جدید، احیا شد. بسته شدن باب اجتهاد هرگز نزد شیعیان پذیرفته نشد؛ کسانی علمایشان خود را مجتهد - کسی که اجتهاد می‌کند - می‌نامیدند تا این حق را اظهار نمایند. با این حال آنها اغلب از آن استفاده نمی‌کردند. در عمل، فقهای سنی، به خصوص در امپراتوری عثمانی، بیش تر و مجتهدان شیعی کم تر از آن چه جایگاه نظری آنها تجویز می‌کرد، پویایی داشتند. برای بحث‌های تاریخی متنوع و جالب در این موارد، نک:

R. Brunschvig and G.E. von Grunebaum, eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris, 1957), especially the chapter by Joseph Schacht (pp. 141 – 66); George Makdisi, «*Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid and Academic Freedom*,» in *La notion de liberte au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, published under the joint auspices of the University of Paris-Sorbonne and the University of

۱. چنین تعریفی از اجتهاد بر مبنای اهل سنت، به‌ویژه، مکتب فقهی ابوحنیفه، مبتنی است. از نظر فقه شیعی، اجتهاد عبارت است از ملکه و توان استنباط حکم شرعی از ادله شرعیه آن؛ یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع: «هو فی اصطلاح الفقهاء معرفة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها» (سید علی نقی حیدری، اصول استنباط، قم، مکتبه المفید، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۸). مترجم

Pennsylvania (Paris, 1985), pp. 79 – 88.

12. See EI², supp, s.v. «Ayatullah» (by J. Calmard); Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785 – 1966* (Berkeley, 1969).

۱۳. فقط در این مفهوم بود که جوزفس (Josephus) مورخ یهودی این واژه را در کتاب (*Contra Apionem*, II, 165) برای بیان نظام سیاسی باستان بنی اسرائیل به کار می برد.

14. See Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford, 1924), new edition with a concluding chapter by Sylvia G. Haim (London, 1965).

در کتاب دائرة المعارف اسلام (EI²) دو مقاله در مورد «امامة» و «خلافة» آمده است. مقاله نخست (از ویلفرد مادلونگ) به قواعد نظری فقها و متکلمان می پردازد و دیگری به تحول خلافت به عنوان نهادی تاریخی (از سوردل) و در نظریه سیاسی (از لمبتون).

۱۵. در مورد واژه اُمم نک:

Louis Massignon, «L'umma» et ses synonymes: Notion de communauté sociale en Islam, *Revue des Etudes Islamiques*, 1941 – 46, pp. 151 – 57; C.A.O. van Nieuwenhuijze, «The Umma – An Analytic Approach,» *Studia Islamica* x (1959), pp. 5 – 22; Louis Gardet, *La cité musulmane: Vie sociale et politique* (Paris, 1954), pp. 193 – 221; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968), pp. 9 – 14. and passim; EI² s.v. «Umma» (by R. Paret), where Qur'ān references are enumerated and discussed; A. J. Wensinck, J. P. Mensing, and J. Brugman, eds, *Concordance de la tradition musulmane* (Leiden, 1936 – 69), s.v. *umma* for references in *hadith*. On modern Arabic usage, see Ami Ayalon, *Language and Change*, pp. 21ff, 50ff, 131ff.

16. Fraenkel, *Die aramaischen Fremdwörter*; pp. 280 – 81. The fullest discussion of the various types of city will be found in al-Fārābī's *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* (Hyderabad, A.II. 1346), pp. 57 – 76, German version by Paul Brönnle, *Die Staatsleitung vor Alfarabi* (Leiden, 1904), pp. 71 – 91. They include the *madina fādila* (excellent or ideal city); *jāhila* (ignorant city), also the *fāsiqa* (sinful), *mubaddala* (perverted), and *dālla* (erring) cities; *madinat nadhala* (vile city, probably corresponding to the Platonic oligarchy); *madinat Karāma* (timocracy); *madina mutaghalliba* (tyranny); *madina jamaiyya* (democracy).

بعدها تذکر خواهیم داد که این طبقه بندی بر اساس طبقه بندی یونانی، همراه تغییرات و اضافات اسلامی، است نک:

E.I.J. Rosenthal, *Political Thought*, pp. 125 – 42; Lambton, *State and Government*,

pp. 316 – 25; Muhsin Mahdi, «Alfarabi ca. 870 – 950,» in *History of Philosophy*, ed. L. Strauss and J. Cropsey (New York, 1963), pp. 161ff.

۱۷. واژه عربی امیر در فارسی اغلب به صورت مخفف میره کنه می رود و در ترکی از هر دو شکل آن و هم چنین از تین معادل ترکی آن ها استفاده می شود. بنابراین، حاکم کل ولایت در میرنوری عثمانی در اسناد با عناوین، «بیشلر تینی» «میرمیران و امیرالأمراء» یاد می شد.

۱۸. ابن مقفع، *الادب الصغیر*، (بیروت ۱۹۵۶)، ص ۱۲۱ = رسائل البلقاء، چاپ چهارم، ویراسته محمد کردعلی (قاہرہ، ۱۹۵۴) ص ۱۴.

۱۹. الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، (قاہرہ ۱۹۳۳)، ص ۱۲۴. ترجمه انگلیسی در:

H. A.R. Gibb, «Constitutional Organization», in *Law in the Middle East*, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny. (Washington, D.C., 1955), p. 19 Cf. al-Ghazali, *Kitāb al-Iqtisad* (Cairo, A. II. 1320), p. 107, English translation in Gibb, «Constitutional Organization», p. 19; see also Lambton, *State and Government*, pp. 110 – 11; Santillana, *Istituzioni*, vol. 1, pp. 22 – 23.

20. Al-Tabari, *Ta'rikh*, ed. M.J. de Goeje et al. (Leiden, 1879 – 1901), vol. 2, p. 75 Cf. Tyan *Institutions*, vol. 1, p. 448.

۲۱. عبدالحمید، «رسائل الكتاب»، در رسائل البلقاء، ص ۲۲۲ff. ترجمه انگلیسی در:

Lewis, *Islam*, vol. 1, pp. 186FF.

22. Examples in al-Basha, *Alqab*, pp. 323ff. for examples from Fatimid Egypt, see S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. 1, *Economic Foundations* (Berkeley and Los Angeles, 1967), p. 267, p. 467 nn 5,6. Cf Arnold, *Caliphate*, pp. 202ff.

۲۳. ابن مقفع، *الادب الصغیر*، ص ۱۲۴، در رسائل البلقاء، ص ۱۷.

24. See B. Lewis, «Hukûmet and Devlet», *Belleten x/vi* (1982), pp. 415 – 21, where further references are given. On modern terms for government, see Ami Ayalon, *Language and Change*, pp. 97ff.

۲۵. الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ص ۱۳۰.

cf. I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte* (Leiden, 1916), pp. 82 – 83; Lambton, *State and Government*, p. 116; Henri Laoust, *La politique de Gazali* (Paris, 1970), pp. 40, 127, 194 – 96, 247 – 51. On the «*Dhu Shawka*» as de facto ruler, see Santillana, *Istituzioni*, vol. 1, p. 70.

26. See al-Bāshā, *Alqāb*, pp. 260 – 64; Armand Abel, «Le Khalife, présence

sacrée», *Studia Islamica* vii (1957), pp. 29 – 45.

۲۷. در مورد واژه ملت نک:

Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, pp. 268 – 69; EI1 s.v. «Milla» (by F. Buhl). On the Ottoman millet see Gibb and Bowen, *Islamic Society and the west*, vol. 1, part 2, pp. 212ff; B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2d ed. (London, 1968), pp. 229ff; B. Braude and B. Lewis, eds. *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (New York, 1982).

راهنمای مفید در مورد این واژه و واژه‌های دیگر را برای کاربرد عثمانی. حداقل در مفهومی که دیدار کنندگان اروپایی آن را درک نموده و می‌فهمیدند، می‌توان در لغت‌نامه‌ها و دیگر نوشته‌های عثمانی‌شناسان اروپایی از قرن ۱۶ به بعد یافت. به عنوان مثال، در مورد ملت به لغت‌نامه‌های زیر نک:

Giovanni Molino, *Dittionario della lingua Italiana Turchesca* (Rome, 1641), p. 161, Joh. Christian Clodius, *Compendiosum Lexicon Latino-Turcicum Germanicum* (Leipzig, 1730), pp. 249, 444, 567, 631; and the dialogues of the seventeenth century Hungarian Jakab Nagy de Harsany, ed. G. Hazai, *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert* (The Hague-Paris, 1973), index s.v., especially pp. 162ff.

در اصطلاح قدیمی عثمانی، ملت در مورد گروه‌هایی که یا کاملاً با مذهب (هم‌چون مسلمانان، مسیحیان و لوتریان) یا عمدتاً با مذهب (یونانی‌ها، ارمنی و یهودیان) تعریف می‌شدند، به کار می‌رفت. استعمال نسبی و سپس عمده آن در مفهوم جدید در خلال قرن نوزدهم شکل گرفت. در اوایل سال ۱۸۲۶م. در ضمیمه معاهده‌ای که در این سال امضا شد، از ملت صرب یاد شده است. (متن ترکی در مجموعه معاهدات [استانبول - ۹۸ - ۱۲۹۴ هجری]، ج ۴، ص ۶۹). در مورد اصطلاح عربی مدرن نک:

۲۸. برای نمونه‌ای از این نام‌ها، که جزو اسناد فراوان ترجمه شده در اداره بایگانی عمومی در لندن (Public

Record Office) است نک:

B. Lewis, «The Ottoman Archives», in *Report on Current Research, Spring 1956* (Middle East Institute, Washington, D.C.).

۲۹. در نوشته‌های جغرافی و دیگر نوشته‌های قدیمی عثمانی هنگام نیاز به تعریف ارضی روشن از قلمروهای عثمانی، واژه‌ای که بسیار به کار می‌رفت، روم بود، که از طریق بیزانس از روم گرفته شده بود. واژه‌های «روم» و «رومی» در برخی مناطق تا قرن بیستم رواج داشت و برای مشخص ساختن مردم، سرزمین‌ها و دولت عثمانی از دیگر مسلمان‌ها و دیگر ترک‌ها به کار می‌رفت. از آن جایی که این واژه‌ها هم‌چنین در مورد ملت ارتدوکس یونانی به کار

۰ □ زبان سیاسی اسلام

می‌رفت، احتمال سردرگمی وجود داشت.

۳۰. در مورد وطن نک:

B. Lewis, *The Middle East and the West*. (Bloomington, Ind. 1964, reprinted New York 1966), pp. 75 – 77; idem, *Emergence of Modern Turkey*, pp. 334 – 40, 358 – 59; Ami Ayalon, *Language and Change*, pp. 52 – 53. On earlier Ottoman usage, see Franciscus Mesgnien–Mecninski, *Lexicon Arabico–Persico–Turcicum*, rev. ed. (Vienna, 1780), p. 5387; Clodius, p. 520.

31. Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, p. 336.

فرمان‌روایان و فرمان‌برداران

در کتاب‌های روایی مسلمانان حدیثی از پیامبر [ص] نقل شده است که در آن به برخی از عناوین اصلی و رایج حاکمان اسلامی، به‌طور مناسب و با ترتیب نزولی بر حسب شایستگی و اولویت اشاره شده است. طبق این حدیث آن حضرت [ص] می‌فرماید: «پس از من خلفاء، سپس امیران، و آن‌گاه ملوک، و بعد از ملوک، جباران... می‌آیند.»^(۱)

مسئله این حدیث جعلی بوده و از نوع احادیث شناخته‌شده‌ای است که در آن‌ها برخی قضاوت‌ها و ادعاها در مورد حوادث سده‌های نخستین اسلامی، به پیامبر [ص] نسبت داده شده است. این حدیث جزو احادیث فراوان «موعودگرا»^۱ است که احتمالاً به قرن دوم هجری برمی‌گردد و به خلفای متقدم و متأخر،^۲ پدرسالار^۳ اموی اشاره می‌کند.^۴ به هر حال، این امر هیچ تأثیری بر مفید بودن آن برای اهداف مطالعه ما نمی‌گذارد. در واقع،

1. messianic

2. early and late

3. patriarchal.

۴. باید توجه داشت که علی رغم ورود برخی احادیث جعلی در باب مهدویت و تطبیق آن بر برخی خلفای عباسی، روایات صحیح و معتبر زیادی در کتب روایی سنی و شیعی در مورد حضرت مهدی (عج) وجود دارد. و نباید این دو نوع را باهم خلط کرد. (مترجم)

این طبقه‌بندی، همراه با بار ارزشی آن، نقطه آغازین مناسبی را برای مطالعه عناوین حاکمان اسلامی، ریشه‌ها، توسعه و تحولات آن‌ها و تداعی‌هایی که در آن دوران برای مسلمانان داشته‌اند، مهیا می‌سازد.

نخستین عنوان از عنوان‌های یاد شده و به‌وضوح پرارج‌ترین آن‌ها، خلیفه است که هم‌چنین عنوان حاکمان مسلمان قرون میانه نیز بوده، شناخته‌ترین عنوان در خارج از جهان اسلام است. در واقع در تاریخ‌نگاری جدید مرسوم است که کل نظام سیاسی قرون میانه اسلام را خلافت می‌نامند. واژه انگلیسی آن از واژه عربی خلیفه^(۲) گرفته شده است؛ ریشه‌ای که در شماری از زبان‌های سامی، گاهی به معنای «گذشتن»^۱ یا «چشم پوشی کردن»^۲ آمده است. این واژه در زبان عربی معمولاً معنای «در پی آمدن» یا جای‌گزین شدن» دارد. از این‌رو واژه مزبور سه مفهوم نمایندگی^۳، جای‌گزینی^۴ و جانشینی^۵ را باهم عجین می‌سازد - ابهامی که در تحولات بعدی این عنوان حائز اهمیت است.

واژه خلافت نخستین بار در جزیره العرب قبل از اسلام، در نوشته‌ای مربوط به قرن ششم میلادی، مشاهده شده است که در آن خلیفه به معنای نوعی نایب یا جانشینی است که در جای دیگر برای حاکم خدمت می‌کند.^(۳) واژه خلیفه دو بار در قرآن به کار رفته است: نخست در مورد حضرت آدم [ع] (بقره - ۲۸)؛ و دیگری در مورد حضرت داوود [ع] (ص - ۳۸). مورد اخیر در سیاقی است که اشاره‌ای قوی بر حاکمیت دارد. خداوند به حضرت داوود [ع] می‌فرماید: «ما تو را در روی زمین خلیفه قرار دادیم، پس میان مردم به حق حکم کن.» از نظر مسلمانان آن حضرت، چنان‌که خواهد آمد، هم پیامبر و هم پادشاه بود، و به تعبیر دیگر، جامع امریت دینی و سیاسی بود. این واژه هم‌چنین در قرآن، به صورت جمع، (خلفا و خلائف) در مضمونی به کار رفته است که می‌توان آن را به «جانشینان» و گاهی «وارثان»، «مالکان» و

-
1. pass on.
 2. pass over.
 3. deputy.
 4. replacement.
 5. successor.

احتمالاً «نواب» ترجمه کرد.^(۴)

خلافت تاریخی، به‌عنوان نخستین، و به‌مراتب بزرگ‌ترین و مهم‌ترین نهاد حاکم در تاریخ اسلام، با درگذشت پیامبر [ﷺ] و انتصاب ابوبکر به‌جانشینی آن حضرت، در ریاست جامعه اسلامی آغاز می‌شود. او نخستین فرد از این سلسله طولانی است. گفت‌وگوی جالبی، که نویسندگان متأخر عرب آن را به‌گونه‌های مختلفی ثبت کرده‌اند، تقریباً این‌گونه صورت می‌گیرد: «هنگامی که ابوبکر جانشین پیامبر [ﷺ] گشت، او «خلیفه رسول الله» نامیده می‌شد. سپس عمر جانشین او شد - یا شاید به جای او نشست و اثره عربی «استخلفه» است - و مردی برای استماع از عمر نزد وی آمده او را «خلیفه الله» خطاب کرد. عمر او را توبیخ کرده گفت: «همانا خلیفه الله داوود [علیه السلام] بود». مرد او را «خلیفه رسول الله» خواند. عمر گفت: «او نیز ابوبکر بود که اکنون درگذشته است». پس مرد او را «خلیفه رسول الله» خواند. عمر گفت: «این صحیح است اما طولانی خواهد بود». مرد پرسید: پس، تو را چه‌گونه خطاب کنیم؟ عمر پاسخ داد: «شما مؤمن هستید و من امیر شما هستم پس مرا «امیر المؤمنین» بخوانید.»^(۵) درباره این عنوان اندکی بعد بحث خواهیم کرد.

این روایت نیز بیش از حدیثی که از پیامبر [ﷺ] نقل شد، قابل اعتماد نیست و همانند آن، نشان‌گر ایش‌های دوران بعدی بوده و به‌دنبال مستمسکی قدیمی برای عقیده خاصی است. اما موضوع مورد بحث بسیار مهم است و با فرض این که حاکم کل نظام سیاسی اسلام یک جانشین است، این سؤال مطرح می‌شود که او در واقع جانشین کیست؟ خدا یا پیامبر؟ از نظر فقها، که اغلب در این‌گونه روایات و مستقیماً به‌شکل استدلال تجلی می‌یابد، حاکم، خلیفه پیامبر [ﷺ] است و به‌هیچ‌وجه خلیفه خداوند محسوب نمی‌شود. از همان روزهای نخستین آرای بسیاری را به‌طور خاص در رد نظریه نیابت یا جانشینی خداوند می‌یابیم. به‌وضوح فقها و دیگران ضروری می‌دیدند که چنین نکته‌ای را مطرح و تکرار نمایند. البته مقصود آن‌ها جلوگیری از استعمال یا سوءاستعمال آن بود و نه ابطال هرگونه دلیل مخالف. در آثار فقهی، فلسفی و سیاسی اهل سنت هیچ نظریه خاصی در مورد نیابت از سوی خداوند مطرح نبود. حتی خود خلفا نیز، در کل، نسبتاً مراقب بودند تا هیچ‌گونه موضع‌گیری رسمی در قبال این مسئله نداشته باشند. در سکه‌ها و مکتوبات نیز - که عنوان حاکم بسیار به کار رفت - از حاکم صرفاً با عنوان «خلیفه»، بدون اشاره به این که او خلیفه چه کسی یا در چه چیزی است

و بر چه کسانی اعمال خلافت می‌کند، یاد می‌شد.

جز سه مورد، عنوان خلیفه الله با ادعای بزرگی که در آن نهفته است، اغلب به طور مقطعی، و شاید بتوان گفت غیر رسمی، به کار می‌رفت. برای نمونه شاعران درباری، یا چنان که امروزه آن‌ها را متصدیان روابط عمومی می‌نامیم، در اشعار مدحی خویش در مورد خلفای اموی و بعدها خلفای عباسی، از عنوان خلیفه الله استفاده می‌کردند. این عنوان هر از گاهی در خطابه‌ها و نامه‌های مذکور در کتب، یا در نوشته‌های روایی تاریخی یا دیگر نوشته‌ها دیده می‌شود. با این حال، کاربرد آن در آنچه می‌توان متون رسمی نامید، بسیار نادر است و هنگامی هم که به کار رفته است اهمیت دارد. نخستین کسی که به نظر می‌رسد این عنوان را به طور مکتوبات به کار برده عبدالملک، خلیفه اموی (۸۶۶-۸۶۵ ه. ق.) است. او هم چنین نخستین خلیفه‌ای است که گرایش مشهود امپراتوری داشته و رقیبی اسلامی برای امپراتور مسیحی روم در قسطنطنیه محسوب می‌شد. بلندپروازی‌های امپراتور منشانه وی در ایجاد دیوان اداری متمرکز و جدید، که با زبان عربی فعالیت می‌کرد، و به طور چشم‌گیری در ضرب طلای مسکوک با نوشته‌های اسلامی - عربی، تبلور یافته است. تا آن زمان فقط امپراتوران روم، در رُم و قسطنطنیه، به ضرب طلای مسکوک می‌پرداختند و دست‌درازی عبدالملک به این امتیاز جهانی تا آن زمان به مبارزه نطلبیده، امپراتور روم را به جنگ برانگیخت.

سکه‌های باقی مانده از عهد خلیفه عباسی مأمون نیز نشانه آن است که او خود را خلیفه الله می‌نامید. همان‌طور که یادآور خواهیم شد مأمون، یکی از خلفایی است که می‌خواست آمریت دولت را بر آموزه‌های دینی غالب کند، او پایه‌گذار جریانی است که به درستی به تلاش منحصر - و ناکام - یک حاکم سنی برای مقدم ساختن دولت بر مذهب در اسلام توصیف شده است.

سومین کسی که عنوان خلیفه الله را در مکتوب به کار برده است، آخرین خلیفه عباسی الناصر (۵۷۵-۶۲۲ هجری) بود. در آن جا او نه فقط خود را خلیفه الله می‌خواند بلکه خود را حاکم بر کل مسلمانان (کافة المسلمین) تلقی می‌نماید. او هم چنین، چنان‌که خواهد آمد، در سیاست دینی اسلامی، تنها کسی است که کوشید تا نوعی دولت مذهبی خلافتی و اتیکانی به وجود آورد. در عهد او قدرت واقعی سیاسی خلافت مدت‌ها پیش از بین رفته بود، اما ظهور قدرت‌های نظامی رقیب در سرزمین‌های غربی و شرقی خلافت نوعی حالت

نیمه‌استقلال زودگذری را برای خلیفه - که هنوز در بغداد حکومت می‌کرد - مهیا ساخت که «الناصر» تلاش می‌کرد تا آن را به قلمرو سیاسی محلی با اقتدار دینی جهانی تبدیل کند.^(۶) عنوان خلیفه الله به‌وضوح نشانه ادعایی شبیه آن است که حاکمیت امتیازی الهی بوده و اقتداری است که مستقیماً از خداوند نشأت می‌گیرد. تا حد زیادی تفسیر رایج‌تر یعنی اتفاق علمای سنی این بود که خلیفه، نماینده یا جانشین پیامبر [ص] است؛ یعنی او حافظ میراث مادی و معنوی آن حضرت در مناصب دوگانه آن حضرت به‌عنوان مؤسس آیین و بنیان‌گذار جامعه و نظام سیاسی اسلام است، اما نه در منصب معنوی وی به‌عنوان پیامبر و آورنده و مفسر کلام الهی.

اصولاً فقط یک خلیفه و یک حاکم کل می‌تواند وجود داشته باشد. این عنوان به‌مثابه عنوان جهانی، و از چشم‌انداز دیگری می‌توان گفت نوعی عنوان امپراتوری محسوب می‌شد. قرینه‌ای اسلامی برای اندیشه «پادشاه کل»^۱ در مکتب یونانی مآب و مسیحی - یونانی مآب، با ریاست بر امپراتوری واحد جهانی. در واقع، در سراسر دوران میانی عنوان «خلیفه» تنها در مورد بالاترین حاکم اسلامی، یا مدعیان چنین حاکمیتی، به‌کار می‌رفت و هرگز به حاکمان محلی که ادعاهای کوچک‌تری داشتند اطلاق نمی‌شد. جهان آفریدگار واحدی دارد که همو قانون واحدی برای بشر فرستاده و نیز حاکم واحدی را برای حفظ و اجرای این قانون در تنها جامعه خویش برگزیده است.

بنابراین از لحاظ نظری فقط حاکمیت یک خلیفه امکان‌پذیر بود و جز یک مورد، این اصل در سراسر قرون میانی اسلام حفظ شده است. یگانه استثنای موجود، چالش خلفای فاطمی^(۷) بود که در آغاز قرن چهارم هجری (دهم م.) در شمال آفریقا به قدرت رسیده و بر مصر، سوریه و غرب جزیره العرب حکومت می‌کردند و تلاش ناموفقی برای تصرف قسمت شرقی صورت دادند. دستگاه خلافت هم‌چون پاپ‌های روم که مدتی با یک جریان ضد پاپی روبه‌رو شدند، درگیر یک جریان ضد خلافت گردید. خلفای فاطمی سلسله‌ای محلی که در آن‌زمان رایج بود و هدف آن‌ها صرفاً کسب استقلال و خودمختاری از قدرت مرکزی بود، محسوب نمی‌شدند. آن‌ها رهبران جنبشی دینی - سیاسی عمده‌ای بودند که از

شیعه اسماعیلی الهام گرفته و مشروعیت خلفای عباسی را منکر بودند و می‌کوشیدند تا با براندازی خلافت عباسی خود رهبری جهان اسلام را به دست گیرند. این چالش چندین قرن ادامه یافت و بارها تا مرز موفقیت پیش رفت. اما در نهایت شکست خورد و بار دیگر سلطه اسمی خلفای عباسی در بغداد بر تمامی جهان اسلام برقرار گشت. نخستین، و برای مدتی طولانی تنها، نمونه خلافت کاملاً محلی در سال ۳۱۷ هجری (۹۲۹ م.) به دست امیری اموی در قرطبه، پایتخت اندلس، تأسیس شد. تا آن زمان حاکمان اندلس، علی‌رغم استقلال مؤثر خویش از قدرت‌های اسلامی در شرق، به مقام امیری قانع بودند و خود را پیرو اسمی دستگاه خلافت عباسی در بغداد می‌دانستند. اما شکل‌گیری خلافت فاطمی در شمال آفریقا، چالش بسیار نزدیک و بسیار خطرناکی برای آن‌ها محسوب می‌شد، و امرای اندلس به سختی می‌توانستند به حمایت بغداد متکی شوند. خلافت اندلس هرگز ادعای آمریت در مورد فراتر از قلمرو اولیه خویش نداشته در عرض مدت کمی بیش از یک قرن، در سال ۴۲۳ هجری (۱۰۳۱ م.) از میان رفت.

با کاهش قدرت عملی سلسله خلفا، عنوان «خلافت» نیز در روند تنزل ارزشی قرار گرفت. به مرور این عنوان دلالت خود را بر حاکمیت یا در واقع هرگونه آمریت مؤثر از دست داد. این امر در آخرین قرون خلافت عباسی در بغداد عیناً صدق می‌کند و چنین روندی با انقراض خلافت بغداد به دست مغول‌ها در سال ۶۵۶ هجری (۱۲۵۸ م.) و تأسیس نوعی خلافت دست‌نشانده در حکومت ممالیک قاهره کامل گشت. حتی قبل از این وقایع انتقال قدرت مؤثر از خلیفه به دیگر حاکمان مقبولیت پیدا کرده و - به تعبیری - نهادینه شده بود. وقتی الناصر خلیفه عباسی برای کسب نوعی آمریت سیاسی برای خلفا در مقابل امرای نظامی کوشید این عمل وی غصب تلقی شد. طبق روایت راوندی، مورخ ایرانی، امرای نظامی در سال ۵۹۱ هجری (۱۱۹۴ م.) ضمن اعتراض به این اقدام خلیفه، خطاب به جمعیت گفتند: «اگر خلیفه امام است باید همواره مشغول نماز باشد؛ زیرا نماز اساس دین بوده و بهترین اعمال است. منزلت برتر او در این زمینه است و کافی است که او الگو و اسوه مردم باشد. این همان حاکمیت واقعی است؛ دخالت خلیفه در امور حکومت بی‌معنا است. امور حکومتی باید به سلاطین واگذار شود.»^(۸)

این عبارت و عبارت‌های بسیار دیگری که می‌توان ذکر کرد، تنزل قدرت و منزلت خلیفه

را نشان می‌دهد که مقارن و تا حدی معلول اوج‌گیری قدرت و منزلت آمریت دیگری - که سلطان خوانده می‌شود - بود. این عنوان به‌طور تلویحی بر آمریت سیاسی و نظامی دلالت می‌کند.

با زوال قدرت حقیقی خلافت، عناوین بسیاری که روزگاری از ویژگی‌های انحصاری خلیفه محسوب می‌شدند، حتی در نهایت خود عنوان «خلیفه» مورد استعمال عام قرار گرفت و حتی کار به جایی رسید که هر حاکم محلی مسلمان نیز می‌توانست در قلمرو خود یک خلیفه باشد.

در سال ۱۲۵۸ م، هنگامی که مهاجمان مشرک مغول بر بغداد تسلط یافتند و حکومت آخرین خلفای عباسی را برانداختند، نهاد تاریخی خلافت نیز از هم پاشید و قدرت اصلی، از لحاظ نظری و عملی، به سلاطین منتقل شد. با این حال نهاد خلافت به‌سان شیهی پس از مرگ به حیات خود ادامه داد. بیبارس سلطان مملوک مصر در سال ۱۲۶۱ م. از امیر عباسی - که از بغداد گریخته بود - استقبال کرده او را به‌عنوان خلیفه، بدون هیچ قدرت و صلاحیت خاصی، در دربار خویش منصوب کرد.^(۹) حتی پس از زوال و فروپاشی خلافت نیز حاکمان مسلمان سنی هنوز نوعی آمریت مشروعیت‌بخش را - که مظهر رسمی اعتلای اسلام و اتحاد جهان اسلام باشد - ضروری می‌دیدند. خلافت صوری خلفای عباسی بیش از دو قرن و نیم تحت حکومت سلاطین مملوک مصر ادامه یافت. حتی این ممالیک توانستند اعتبار محدودی برای خلیفه خویش در دیگر دولت‌های سنی، به‌خصوص در امپراتوری عثمانی و دولت‌های مسلمان هند کسب کنند. با پیروزی عثمانی‌ها بر ممالیک مصر در سال ۱۵۱۷ م. و عزل آخرین خلیفه صوری عباسی در قاهره، دوره خلافت صوری نیز پایان یافت.

طبق روایتی تاریخی - که بعدها اسطوره‌ای^۱ رسمی شد - آخرین خلیفه صوری عباسی در قاهره، خلافت را به سلطان سلیم اول، فاتح عثمانی بر حکومت ممالیک مصر، تسلیم کرد و از این طریق او نخستین فرد از سلسله خلفای مشروع عثمانی شد.^(۱۰) در جعلی بودن این روایت کوچک‌ترین تردیدی وجود ندارد. هیچ یک از مورخین مصری یا عثمانی قرن دهم هجری اشاره‌ای به آن نکرده‌اند و نمی‌توان پذیرفت که حادثه‌ای به این مهمی از نظر آن‌ها دور

مانده باشد. عثمانیان گاه به گاه از عناوین خلافتی استفاده می کردند، اما دیگر سلاطین مسلمان نسبتاً کوچک تر نیز خود را خلیفه می خواندند. آنچه ارزش مضاعفی به استفاده عثمانی ها از این عناوین می داد قدرت نظامی و دریایی امپراتوری عثمانی و نیز موقعیت آن ها به عنوان مدافعان اسلام در برابر اروپای مسیحی از یک سو و ایران شیعی از سوی دیگر بود. به نظر می رسد به جهت چنین موقعیتی، بارها رهبری - و نه حاکمیت - عثمانی ها بر جهان اسلامی ستی در دیگر دولت های اسلام پذیرفته شد. با این حال، این امر هرگز بیانگر هرگونه ادعای اقتدار از جانب سلاطین عثمانی، فراتر از اولویتی مبهم، بر دیگر مسلمانان نبود. دیگر عصر خلافت جهانی به سر رسیده بود و هیچ حاکم اسلامی نیز چنین ادعایی نداشت. چنین روندی ادامه یافت تا آن که این ایده در اواخر قرن هیجدهم میلادی مجدداً از سوی سلاطین عثمانی مطرح شد.

این ادعا نخستین بار در معاهده کوچک کینرجه (۱۷۷۴ م.) مطرح شد. همان طور که یادآور خواهیم شد، طبق این معاهده، روسیه در نخستین قدم برای الحاق کریمه به خاک خود در چند سال بعد، عثمانی ها را وادار ساخت تا استقلال تاتارهای کریمه را به رسمیت بشناسند. سلطان عثمانی نیز برای حفظ آبرو و حیثیت خویش، علی رغم رد حاکمیت سیاسی خویش بر مردم کریمه، مجاز بود تا این ادعا را مطرح سازد که «به عنوان زعیم دینی اسلام»^(۱۱) ریاست دینی تاتارهای کریمه را که بر این اساس نسبت به او دین وفاداری دینی، و نه سیاسی، دارند، بر عهده دارد. چنین ادعایی، از سوی دیگر، عکس العمل حفظ آبروی متقابل برای سزار روس شد تا، در عبارتی طعنه آمیز در همان معاهده، مدعی شود که وی حامی مسیحیان ارتدوکس ساکن امپراتوری عثمانی است. گرچه حمایت سزار از مسیحیان ارتدوکس منجر به مداخلات گسترده و مکرری^(۱۲) گشت، ادعای مشابه سلاطین عثمانی مبنی بر زعامت دینی مسلمانان ساکن در سرزمین های تحت اشغال سزار، هرگز به نحو مؤثری پذیرفته یا اعمال نشد.^(۱۳) با این حال، چنین ادعایی بعدها به شکل گیری گونه دیگری از سیاست خلافتی منجر شد که در غرب به «پان اسلامیس» معروف است.

داستان انتقال خلافت از آخرین خلیفه عباسی در قاهره به سلطان سلیم را نخستین بار در سال ۱۷۸۸ م. نویسنده مشهوری در کتابی معروف مطرح کرد. نویسنده این کتاب - که به زبان فرانسوی نوشته شده بود - یک ارمنی ترک در دستگاه دیپلماسی سوئد به نام اقاتوس

موراجی (Ignatius Mouradgea) با لقب اشرافی بارون داسون (Baron d'Ohsson) سوئدی بود.^(۱۴) بدون تردید طرح این داستان در آن زمان به فکر جدید زعامت دینی عثمانی مربوط می‌شد. مطرح‌بودن این قضیه، و حتی زیر سؤال بودن آن، در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم از بخشی برگرفته از رمان انگلیسی معاصر آن که در خاورمیانه رخ می‌دهد، روشن می‌شود. شخصیت رمان ضمن اظهار نظر در مورد صداقت عمومی مقامات، خاطر نشان می‌سازد که حتی سلطان «که مدعی عنوان «خليفة المؤمنین»^(۱۵) است، بر خدا مکر کرده است». داستان انتقال حتی اگر دروغ هم باشد، پذیرش فزاینده‌ای یافت و در اواخر قرن نوزدهم سریعاً بسط پیدا کرد. در دورانی که قدرت‌های استعماری اروپای شرقی و غربی، بر اکثر سرزمین‌های اسلامی حاکم بودند چنین ادعایی توانست همگام با تز «پان اسلامیسیم جدید» حمایت مسلمانان را جلب نماید. امپراتوری عثمانی به عنوان آخرین دولت مستقل اسلامی در هر اندازه و قدرتی، نقطه تجمعی شد و ادعای سلطان عثمانی در مورد ریاست بر تمامی مسلمانان جاذبه‌آنی یافت. این ادعا به‌طور رسمی در نخستین قانون اساسی عثمانی در سال ۱۸۷۶م. مطرح شد^(۱۶) و تا انقراض خلافت به دست جمهوری ترکیه در سال ۱۹۲۴م. آموزه رسمی امپراتوری عثمانی باقی ماند.

مطابق حدیث مذکور، پس از خلفا، امیران آمدند و این امر، همان‌طور که متن حدیث در صدد بیان آن است، نخستین قدم نزولی و نخستین قدم به سوی «بی‌دادگری»^۱ بود. واژه «امیر» نیز هم‌چون «خليفة» ریشه سامی دارد، این بار با معانی «سخن» یا «فرمان». در عربی اغلب به معنای «فرمان» بوده و «امیر» کسی است که فرمان می‌دهد (مثل فرمان‌ده نظامی، والی محلی) یا شاه‌زاده (وقتی منصب قدرت تا حدودی ارثی باشد).

گفته می‌شود نخستین بار عمر از عنوان «امیر المؤمنین» استفاده کرده است. این عنوان به‌زودی به‌عنوان رایج و متعارف خلفا تبدیل شد و برای طولانی‌ترین مدت، حتی مدت‌ها پس از رواج دیگر عناوین برای تمامی حاکمان کوچک‌تر، از امتیازات انحصاری خلیفه باقی ماند. البته در حدیث صرفاً از عنوان امیر، و نه «امیر المؤمنین» یاد شده است. امیر اغلب به «فرمانده» یا «شاهزاده» ترجمه می‌شود. بسیاری از حاکمان کوچک‌تر نیز خود را امیر

می خواندند. آن‌ها حاکمان ولایات یا حتی امرای دربار بودند که علی‌رغم تبعیت ظاهری از خلیفه، به عنوان بالاترین آمریت مشروعیت‌بخش در اسلام، حاکمیت واقعی را در دست خود داشتند.

دوران امرای عصر چندپارگی قدرت و سرزمین، هر دو، بود. خلفا نخست حاکمیت خویش را بر ولایات - که سلسله‌های مستقل و حتی موروثی بر آن‌ها حکومت می‌راندند - از دست دادند. در مدت نه‌چندان طولانی حتی پایتخت و ولایت مرکزی نیز از تحت حاکمیت و کنترل آن‌ها خارج گشت. امیر بغداد به منظور نشان دادن برتری خویش بر دیگر امیران محلی، در سال ۹۳۵م. خود را «امیرالامرا» نامید.^(۱۷) مدتی بعد حاکمان آل‌بویه نیز از این عنوان بهره گرفتند. آن‌ها عنوان امیرالامرا را به عنوان نافذ حاکمیت، متمایز از خلافت و حتی از جهاتی برتر از آن تبدیل نمودند؛ زیرا خلیفه در این دوران کمی بیش از بازیچه دست امرای درباری بود. این اولین مرحله‌تطور به سوی آنچه سرانجام به اصطلاح شاخص حاکمیت در اسلام، یعنی «سلطان» تبدیل شد، بود.

سلطان اسم معنای عربی و به معنای «آمریت»^۱ یا «حکومت» می‌باشد. این واژه در اصل امر انتزاعی بوده و هرگز در مورد فرد استفاده نمی‌شد. حتی بعدها نیز با وجود کاربرد آن در مورد اشخاص، ما هنوز آن را در مفهوم انتزاعی می‌یابیم. به نظر می‌رسد در ابتدا آن را به طور غیررسمی برای وزرا، والیان یا دیگر مقامات عالی‌رتبه استفاده می‌کردند. این خود به درستی نمونه‌ای است از گرایش غالب در زبان سیاسی که بر اساس آن واژه‌های دال بر امور انتزاعی در القاب حاکمیت استفاده می‌شوند. گفته می‌شود نخستین بار هارون الرشید لقب سلطان را به وزیر خویش اعطا کرد. گرچه این امر مشکوک است اما بعید نیست. برخی مواقع در مورد خلفای عباسی یا فاطمی نیز این عنوان به کار رفته است. در قرن چهارم هجری سلطان شاخص عام - گرچه تنها غیر رسمی - حاکمان و امرای مستقل بوده و آن‌ها را از دیگر حاکمان تابع قدرت مرکزی متمایز می‌ساخت. شواهد ادبی بسیاری در اشعار، نامه‌ها و روایات تاریخی در مورد چنین استعمالی وجود دارد، اما هیچ سگه یا نوشته‌ای نمی‌توان یافت که واژه سلطان به عنوان لقب شاخص استفاده شده باشد. از این جا روشن می‌شود که چنین

کاربردی هنوز رسمیت نیافته بود. در قرن پنجم هجری چنین استعمالی رسمیت می‌یابد؛ در این دوران ترکان سلجوقی آن را به‌عنوان لقب اصلی خویش برگزیدند.^(۱۸)

در اصطلاح سلجوقی «سلطان» مفهوم جدیدی یافته و با ادعای جدیدی همراه گشت. چنین ادعایی به‌هیچ وجه کم‌تر از لقب امپراتوری جهانی نبود. از نظر آن‌ها همان‌طور که تنها یک خلیفه وجود داشت، تنها یک سلطان بود و سلطان بالاترین رئیس نظامی و سیاسی اسلام محسوب می‌شد. من ترجیح می‌دهم به‌جای «دنیوی و غیر دینی» از اصطلاح «نظامی و سیاسی» استفاده کنم، زیرا این امر در واقع به‌مانند اصطلاح غربی، تمایزی میان دنیوی و اخروی، دینی و غیر دینی نیست. از نظر مسلمانان، سلطنت نیز، حداقل از لحاظ نظری، جنبه دینی دارد. سلطان سلجوقی مدعی بود که حاکمیت او به‌عنوان رئیس اسلام پایه‌ای دینی دارد، اما او ادعای خود را صرفاً به امور سیاسی و نظامی محدود نموده رهبری دینی را یا به‌تعبیر یک نویسنده «منصب و عظم و عبادت» را به‌خلیفه واگذار کرده است. از این زمان به‌بعد است که از نظر عملی و نظری تقسیم میان مقام خلافت و سلطنت به‌عنوان دو مرجع عالی اقتدار شکل می‌گیرد.^(۱۹)

تا مدتی سلطنت به اصطلاح بزرگ سلجوقیان تنها حاکمیت جهانی محسوب می‌شد. اما حق انحصاری سلطنت، عمر بسیار کوتاه‌تری از نهاد خلافت داشت. اندکی بعد برخی از حاکمان محلی نیز، مثل زنجی حاکم معروف موصل، و هم‌چنین صلاح‌الدین ایوبی به‌طور غیر رسمی از لقب سلطان استفاده کردند. حتی آن‌ها در مکتوبات خویش نیز، امانه در سکه‌ها، این عنوان را به‌کار بردند. حاکمان مسلمان احتیاط بیش‌تری در سکه‌های خود می‌کردند، سکه‌ها بیش‌تر در گردش بودند و ادعاهای افراطی در آن‌ها ممکن بود به‌عنوان نوعی بهانه‌جویی برای جنگ^۱ تلقی شود، اما نوشته‌ها خوانندگان بسیار کم‌تری داشتند و کاملاً امن بوده و در قلمرو حکومت آن‌ها قرار داشت.

با زوال سلطنت بزرگ سلجوقیان، عنوان سلطنت نیز تحت روند نزولی و زوال قرار گرفت. پس از سلجوقیان، خوارزم‌شاهیان به‌عنوان مدعیان جانشینی سلطنت جهانی آن‌ها این لقب را برای خود برگزیدند. از آن پس بسیاری از سلسله‌های دیگر نیز از این عنوان

استفاده کردند. اندکی بعد، علاوه بر حاکمان، شاهزاده‌ها و حتی شاه‌دخت‌ها نیز این عنوان را به کار می‌بردند. در کاربرد عثمانی، لقب سلطان، پس از نام اصلی، نه پیش از آن، به دختران حاکم یا شاهزادگان اطلاق می‌شد. نوه دختری دربار عثمانی از طریق مادر خویش، خود دختر یک مرد عثمانی، دارای عنوان پایین‌تر «خانم سلطان» بود. و مادر حاکم با عنوان «والده سلطان» بالاترین مقام حرم سلطان، قدرت فراوانی داشت.^(۲۰)

در دوران پس از سلجوقیان، عنوان سلطان به عنوان اسلامی رایج حاکمیت تبدیل شد. و می‌توان گفت به عنوان رایجی برای شاهانی - که مدعی ریاست دولت بوده و هیچ سلطه یا قدرت برتری را به رسمیت نمی‌شناختند - تبدیل شد. از این رو در اواخر قرون میانی اسلام، ممالیک مصر، سلاطین عثمانی در ترکیه و بسیاری دیگر خود را سلطان می‌نامیدند. سلطان در این مفهوم تا دوران معاصر ادامه یافت، هنگامی که تحت تأثیر غرب مقهور عنوان جدید، اما به اعتباری قدیمی، «ملک» شد. تحول معنای عنوان سلطان در تحولات القاب حاکمان مصر، از محمد علی (۱۲۲۰-۱۲۶۶ هجری) تا فاروق (۱۳۵۵-۱۳۷۲ هجری) کاملاً مشهود است. در دوران عثمانی، حاکمان مصر هم‌چون دیگر والیان ولایات عثمانی، «پاشا» نامیده می‌شدند. آن‌ها در قرن نوزدهم هم‌گام با دست‌یابی به مقام خودمختاری و موروثی، برای نشان دادن منزلت ترقی یافته خویش لقب ایرانی «خدیو»^(۲۱) را برگزیدند. خدیوها علی‌رغم تبعیت از امپراتوری عثمانی، به عنوان حاکمانی خودمختار و موروثی، مقامی بیش از پاشاها داشتند. قرن بیستم دو تحول دیگر را نیز به همراه آورد: خدیو مصر به منظور اعلام استقلال خویش از سلطان عثمانی به سلطان و سلطان مصر برای اعلام استقلال خویش از ملکه انگلیس به ملک تبدیل شد. تحولات مشابه در مناطق دیگر نیز مؤید منزلت برتر عنوان «ملک» است. چنین منزلتی از اطلاق این عنوان بر حاکمان قدرت‌مند امپراتوریهای اروپایی نشأت می‌گرفت. به عنوان مثال استقلال مراکش از فرانسه نیز با تغییر عنوان «سلطان» به «ملک» ه... هم‌گام با عنوان «ملک»، حاکمان مسلمان از عنوان افتخاری اروپایی «اعلی حضرت»^۱ نیز بهره‌گرفتند. این عنوان قبلاً فقط در مورد خداوند استفاده می‌شد. شاید بتوان نخستین نشانه بازگشت به تلقی‌های سنتی - اسلامی را از «پادشاهی» و «اعلی حضرت» در

تصمیم پادشاهی سعودی در اکتبر ۱۹۸۶م. مبنی بر کنار گذاشتن عنوان اعلیٰ حضرت و انتخاب عنوان سنتی «خادم الحرمین الشریفین» داشت. (۲۲)

واژه عربی «مَلک» (۲۳) همواره چنین محتوای مثبتی نداشته است، و در حدیث نبوی مذکور به عنوان سومین مرحله در روند تنزل مشروعیت و قبل از عنوان آخر جور ذکر شده است. این که عنوان ملک ضرورتاً چنان معنای منفی در نزد مسلمانان صدر اسلام داشت، چندان شگفت‌آور نیست. اعراب جاهلی هم چون بنی اسرائیل، در دوران قبیله‌ای خود به ملوک و هنگامی که بنی اسرائیل از زمامداری فرزندان شمعون ناراضی بودند، پیش آن حضرت آمده تقاضا کردند که: «اکنون برای ما نیز هم چون دیگر ملل، ملکی تعیین کن تا در میان ما داوری کند.» شمعون ناخشنود گشت، و به نظر می‌رسد خداوند نیز ناخشنود شد. «شمعون [عَلِیَّ] تمام کلام الهی را بر مردمی که از او تقاضای ملک کرده بودند، بیان کرد.» وی آن‌ها را از آن چه احتمالاً از ملک انتظار داشتند، بر حذر داشت: [مثل درخواست] کاهش نرخ مالیات، [تعلیق] خدمت و وظیفه^۱ مصادره اموال^۲ کار اجباری و بندگی. «و شما در آن روز از ملکی که برگزیده‌اید شکوه خواهید کرد؛ حق تعالی در آن روز عذر شما را نخواهد پذیرفت.» با این حال، بنی اسرائیل بر خواسته خویش پافشاری کردند، و به ناچار تبعاتی را که پیامبران بعدی مکرر گوشزد می‌کردند، پذیرفتند (عهد عتیق، کتاب اول، سوره شمعون، فصل هشتم و نهم).

البته، اعراب جاهلی با نهاد حاکمیت در دولت‌های همسایه آشنا بوده حتی برخی نیز مجبور به پذیرش آن شدند. ملوکی در دولت‌های جنوبی جزیره العرب و امیرنشین‌های مجاور شمالی حکومت می‌کردند، اما همگی این‌ها به درجات متفاوتی نسبت به جزیره العرب امری حاشیه‌ای محسوب می‌شدند. «پادشاهی‌های سکناگزین»^۳ جنوب به زبان متفاوتی سخن می‌گفتند و به فرهنگ دیگری تعلق داشتند. امیرنشین‌های مجاور شمالی نیز گرچه اصالتاً عرب بودند، اما عمیقاً تحت تأثیر سنت‌های امپراتوری‌های ایران و بیزانس

1. conscription.

2. confiscation.

3. sedentary kingdoms.

قرار داشتند و در جهان عرب آن روز، تافته‌ای جدا بافته، یا حداقل متمایز شده از جهان عرب محسوب می‌شدند. حتی در میان قبایل عرب نیز عنوان «ملک» ناشناخته نبود. در قدیمی‌ترین کتیبه باقی مانده به زبان عربی، در سنگ قبر مربوط به سال ۳۲۸ میلادی از «ملک کل عرب» یاد شده است. (۲۴)

تاریخ بادیه‌نشینان جزیره‌العرب در دوره قبل از اسلام، کم‌تر شناخته شده و تحت لعابی از افسانه‌ها و اساطیر مخفی مانده است. خاطره جمعی^۱ یادآور تلاشی مجدد برای ایجاد حکومت پادشاهی، پادشاهی کوتاه مدت «کنده»^(۲۵) است که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم شکوفاگشت. قلمرو «کنده» از هم پاشید و نگرش کلی ساکنان جزیره‌العرب، هم اعراب شهرنشین و متمدن و هم اعراب بدوی، مخالفت با پادشاهی بود. حتی در شهر واحه‌ای هم چون مکه عرب‌ها ترجیح می‌دادند تا به جای اطاعت از ملوک تحت رهبری رؤسای اجماعی^۲ قرار بگیرند.

چنین نگرش منفی به پادشاهی، به‌طور کلی در قرآن و احادیث نیز منعکس شده است. «ملک» مکرر به‌عنوان یکی از صفات الهی آمده است و بدین‌سان مفهوم مقدسی دارد. اما اطلاق آن بر آدمی معمولاً معنای ضمنی نامطلوب دارد. از این جهت، در قرآن، در داستان حضرت یوسف [ع.ا.س.] فرعون ملک نامیده شده است با عنوانی که به‌ندرت در مورد حاکم صالح و عادل به کار می‌رود.^(۲۶) در قرون اولیه اسلامی، مقایسه پادشاهی با خلافت مرسوم گردید. خلافت حکومتی اسلامی و مبتنی بر شریعت و پادشاهی حکومتی فردی و استبدادی و عاری از تقدس و مبنای دینی و حقوقی بود. طبری، مورخ معروف، گفت‌وگویی را میان سلمان، نخستین مسلمان ایرانی و عمر نقل می‌کند: «سلمان گفت که: عمر از او پرسید آیا من خلیفه هستم یا ملک؟ سلمان پاسخ داد: اگر از زمین‌های مسلمانان یک درهم، کم‌تر یا بیش‌تر، بستانی و آن را در راه نامشروع صرف کنی، در آن صورت تو ملک خواهی بود نه خلیفه. و عمر گریست.»^(۲۷)

مورخان عربی دوران عباسی از وجه تمایز مشابهی برای تمییز حکومت برکنار شده

1. corporate memory.

2. consensual chiefs.

بنی‌امیه از اسلاف و نیز جانشینان آن استفاده کرده‌اند. این مورخان در روایات خویش، و حتی در فهرست مطالب، از «خلافت» خلفای راشدین و به‌دنبال آن از «پادشاهی بنی‌امیه» تا «احیای مجدد خلافت» باروی کار آمدن سلسله بنی‌عباس سخن می‌گویند. در میان خاندان اموی، تنها از عمر دوم (دوران خلافت: ۹۹ الی ۱۰۳ هـ)، به‌خاطر پرهیزگاری وی به‌عنوان خلیفه یاد شده است. دیگر حاکمان اموی «مَلک» و دوره حکمرانی آن‌ها «مَلک» نامیده می‌شوند.

جاحظ در رساله «رساله‌ای تبلیغاتی»^۱ این نکته را در اوایل قرن سوم هجری با مقایسه دوران عباسی با دوران اموی کاملاً روشن ساخته است. از نظر وی امامت در دوره اموی به پادشاهی ایرانی و «غصب» بیزانسی، یا به‌تعبیر دیگر «پادشاهی خسروی و غصب قیصری»^(۲۸) تبدیل شده بود. با چنین تداعی عنوان «مَلک»، شگفت‌آور نیست که مسلمانان آن را در مورد حاکمان کفار - امپراتور بیزانس، مَلک حبشه و دیگر پادشاهان مسیحی اروپا - به کار می‌بردند و همگی را به‌عنوان «ملوک الکفار» یا حتی «ملوک الکفر» می‌شناختند.

در صدر اسلام واژه «مَلک» اغلب برای تحقیر دیگران و نه تعظیم خود به کار می‌رفت. با این حال، نشانه‌هایی از نگرش دیگری که در کاربرد اسلامی تداوم یافته بود، یا شاید بازگشته بود، وجود دارد. شاعران و دیگر مدیحه‌سرایان درباری به‌منظور دست‌یابی به القابی جدیدتر برای تجلیل از اربابان یا مخدومان خویش گاهی از عنوان «مَلک» نیز استفاده می‌کردند. اما چنین استعمالی هنوز اندک و کاملاً غیر رسمی بود. تنها پس از اواسط قرن چهارم هجری (دهم م.) است که عنوان «مَلک» در سکه‌ها و نوشته‌ها رایج گشته و رسمیت می‌یابد و حاکمان مسلمان در توصیف خود از آن بهره می‌گیرند.

اهمیت بازگشت به منش پادشاهی روشن است. در این دوران، نهاد مرکزی خلافت حاکمیت خود را بر ولایات از دست داده بود. بر این ولایات کسانی حکومت می‌کردند که در آغاز حاکمانی موروثی بودند و به‌مرور زمان به سلسله‌های محلی تبدیل شدند. استفاده از عنوان «مَلک» هرگز به‌منظور ادعای برابری با خلیفه یا بعدها با سلاطین نبود. بلکه هدف آن‌ها

1. propaganda tract.

2. usurpation.

اعلام حاکمیت محلی اما تحت حاکمیت سست حاکم مرکزی بود. چنین استعمالی از این جهت شباهت زیادی به استعمال واژه اروپایی «king» در مورد حاکمان محلی اروپایی تحت حاکمیت امپراتوری مقدس روم دارد.

درک دلیل انتخاب چنین لقبی، از میان واژه‌های فراوان موجود در زبان غنی عربی، چندان مشکل نیست. حاکمانی که این عنوان را برای خویش برگزیدند؛ یعنی سامانیان و جانشینان آن‌ها، بر سرزمین‌های دارای فرهنگ ایرانی حکومت می‌کردند و سنت‌های پادشاهی ایران باستان هنوز تا حد زیادی در میان آن‌ها زنده بود. حتی خلفای عباسی نیز از سبک و تشریفات درباری و حتی عناوین ایرانی متأثر گشتند. این تأثیرات در پایتخت دولت‌های جدید و در حال تکوین در حوزه حاکمیت اسلامی بسیار بیش‌تر بود. با این حال، عنوان ایرانی «شاه» هنوز بسیار بیگانه و ملحدانه بود تا حاکمان مسلمان آن را به کار گیرند، اما به جای آن از معادل عربی آن ملک استفاده می‌کردند. از کاربرد چنین عنوانی تا احیای دیگر القاب سلطنتی ایرانی و اخیر ترکی تنها یک قدم باقی بود و به‌طور یقین ظهور مجدد القاب ایران باستان هم چون «شاه» و «شاهنشاه» در راستای احیای آگاهانه فرهنگ ایرانی صورت گرفت. در مورد کاربرد لقب ایرانی «شاه» در دربار سامانیان قرینه نسبتاً تردیدآمیزی وجود دارد، اما می‌توان دلایل روشنی برای کاربرد آن در حکومت آل‌بویه ارائه کرد. در واقع، آن‌ها چنان آشکار از این لقب استفاده می‌کردند که برخی از مورخین آن‌ها را «شاهنشاهیان» نامیده‌اند. از آن پس، ما شاهد استعمال غیررسمی این القاب در مدح‌ها و اشعار، و رسمی‌تر آن در القاب اتخاذ شده توسط حاکمان مختلف سرزمین‌های ایرانی و ترکی جهان اسلام، هستیم. (۲۹)

البته معروف‌ترین این حاکمان، صفویه بودند که در اوایل قرن دهم هجری سلسله جدیدی از شاهان حاکم بر دولت متحد ایران را بنا نهادند. نسل جدید شاهان ایرانی از طریق سلسله‌های متعددی تا استقرار جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۷ شمسی (۱۹۷۹ م.) ادامه یافت. همراه شاه، القاب «شاهنشاه» و «پادشاه» نیز رایج گشت که به معنای شاه‌شاهان و یا سرشاه بود. عثمانی‌ها، فرمان‌روایان گورکانی هند و دیگر سلسله‌های اسلامی حاکم بر سرزمین‌های دارای فرهنگ ترکی و ایرانی از این عناوین بسیار استفاده می‌کردند. (۳۰)

خان و خاقان از القاب ترکی و مغولی هستند که گه‌گاه در اوایل دوره اسلامی، در سرزمین‌های حاشیه‌ای جهان اسلام در آسیای میانه، نیز مشاهده شده‌اند. این القاب پس از

پیروزی‌های مغول اهمیت جدیدی یافتند. در آن زمان استفاده از عنوان خان به حق انحصاری نسل چنگیزخان تبدیل گشت و فقط نوادگان این فاتح بزرگ می‌توانستند این لقب را پس از نام خویش به کار ببرند. حتی تیمورلنگ، یکی از فاتحان بزرگ، نیز هرگز جرأت نکرد که خود را خان بنامد. او نهایتاً توانست از عنوان کورقان (kürgän) واژه‌ای مغولی به معنای «داماد»، استفاده کند. بالاترین عنوان افتخار او - که حتی در سنگ قبر او نیز در سمرقند آمده است - آن بود که او از طریق سببی به خاندان امپراتوری چنگیز منتسب داشت. اما به مرور، خان نیز ارزش خود را از دست داد. سلاطین عثمانی، و سپس دیگر حاکمان کوچک نیز از آن استفاده کردند، و در دوران جدید خان در ایران و قسمت‌های مختلف قاره هند معمولاً در معنایی کمی بیش از «آقا» یا شاید «اریاب»^۱ به کار می‌رود.^(۳۱)

حاکمان مسلمان، بدان‌گونه که مشاهده شده است، نه مراسم تاج‌گذاری و نه مراسم برتخت‌نشستن داشته‌اند. با این حال، جانشینی خلیفه یا بعدها سلطان جدید طبق مراسم خاصی گرامی داشته و جشن گرفته می‌شد. مراسم و تشریفات جانشینی از اعمال ساده و صریح در زمان خلفای اولیه گسترش یافت و به مرور زمان با تعابیر پیچیده و بسیار غرض‌مند و مملو از نمادگرایی و اغلب «جدلی»^۲ همراه گشت. زبان مراسم و تشریفات از ابزارهای عمده ارتباطی، یا شاید بتوان گفت هم‌دلی، میان حاکم و دست‌یاران وی با رعایای او محسوب می‌شد. هدف آن بیان رمزی و تشریفاتی برخی از اعتقادات و اصول اسلامی درباره ماهیت حاکمیت، آمریت و غایت حکومت بود. این رسوم می‌توانست در مواقع اختلاف انگیزه مضاعفی را برای ادعای حقوق برتر حاکم، سلسله یا فرقه خاصی تأمین کند و یا ادعاهای رقبا را خنثی سازد.^(۳۲)

گرچه چنین مراسمی و تشریفات از نقطه‌ای به نقطه دیگر و از زمانی به زمان دیگر متفاوت بود، اما بخشی از آن عام و فراگیر بود و از نظر فقها و متکلمین از یک سو، و رهبران سیاسی و نظامی از سوی دیگر، به عنوان عمل اساسی تنفیذ^۳ تلقی می‌شد که طبق آن حاکم

1. esquire.

2. polemic.

3. validation.

وظایف ریاست دولت اسلامی را پذیرفته و قدرت لازم را برای انجام دریافت می‌کرد و رعایا متعهد می‌شدند تا از او اطاعت کنند. چنین عملی که در زبان عربی «بیعة»^(۳۳) نامیده می‌شود، اغلب به «سوگند وفاداری»^۱ ترجمه می‌شود. به مرور زمان «سوگند وفاداری» بخش متعارف این اقدامات را تشکیل می‌داد، اما «سوگند وفاداری» هرگز بیان‌گر مفهوم اصلی بیعت نیست و اصولاً چنین سوگندی عنصر ضروری بیعت نمی‌باشد. بیعت در اصل بیش‌تر به‌عنوان توافق طرفین تلقی می‌شود. واژه «بیعت» که برای بیان این تنفیذ قدرت به کار می‌رود، به‌وضوح مفهوم خود را نیز منعکس می‌کند. «بیعت» از ریشه‌ای به‌معنی «مبادله» و از آن‌جا «خرید و فروش» با معنای مرتبط، و شاید اصلی، دست‌دادن یا مصافحه، مشتق شده است. در جزیره‌العرب باستان مرسوم بود که طرفین به‌عنوان نماد توافق برای مبادله با یک‌دیگر دست می‌دادند. در حقوق و عرف تجارت واژه «بیع» با تفاوت اندکی از «بیعة» واژه متعارفی برای «فروختن» و از آن‌جا «توافق میان خریدار و فروشنده» است. در اصطلاح حکومتی با شکل «بیعت» بیان‌گر توافق منعقد شده میان حاکم و رعیت یا به‌تعبیر دیگر «میتاق دو جانبه» است که طبق آن طرفین تعهدات متقابلی را در مورد یک‌دیگر می‌پذیرند. خود بیعت نه «انتخاب» است و نه «سوگند وفاداری» بلکه متأخر از یکی است و متقدم بر دیگری. البته یک طرف قضیه خود حاکم است که تغییر نمی‌کند. طرف مقابل، طبق متون فقهی «مسلمانان» می‌باشند که در عمل گروه کوچکی از مقامات درباری، نظامی، دیوانی و به‌ندرت رهبران دینی را شامل می‌شد که در مرکز قدرت قرار داشتند.

در عهد خلافت، گرچه این مراسم بسیار پیچیده و مفصل گشت، اما بیعت هنوز نماد اصلی مراسم «تفویض»^۲ حاکمیت بود. در دوران سلاطین نیز بیعت از عناصر اصلی این مراسم محسوب می‌شد، اما اغلب نمادهای دیگری با مضامین صریح‌تر نظامی، آن را تحت الشعاع قرار می‌داد. معروف‌ترین آن‌ها مراسم مشهور «به‌کمر بستن شمشیر» توسط سلطان جدید عثمانی در مراسم انتصاب به قدرت است. درباره جابران و غاصبان، کفار و مرتدین که در پایان این سلسله به قدرت رسیدند، در

1. oath of allegiance.

2. investiture.

جای دیگر بحث خواهیم کرد. اما بررسی القاب حاکمیت می‌بایست القابی را نیز که در دوران جدید، علی‌رغم داشتن ریشه در گذشته دور، رواج یافته‌اند، در برگیرد. از این میان، دو لقب حایز اهمیت بوده و در واقع در جهان اسلام امروز نیز اهمیت فراگیر دارند: یکی از آن‌ها «رئیس» معادل رایج president و دیگری «زعیم» است که در ربع دوم قرن بیستم در قاره اروپا رایج گشت.

واژه «رئیس»^(۳۴) به قبل از اسلام برمی‌گردد و در آن دوران از جمله اصطلاحاتی بود که به بزرگ قبیله اطلاق می‌شد، البته این واژه نسبت به واژه‌های سید و شیخ رواج کم‌تری داشت. به‌نظر می‌رسد در صدر اسلام نیز رواج کم‌تری داشته است. اما در دوران خلافت، سران نیروها و بخش‌های مختلف اداری جوامع دینی غیر مسلمان «رئیس» نامیده می‌شدند.^(۳۵) گاهی نیز چنین عنوانی را حاکم به برخی از بزرگان اعطا می‌کرد. در قرن چهارم هجری (دهم م) فارابی، فیلسوف معروف اسلامی، در بحث از سازمان مدینه این عنوان را در مورد حاکم یا رئیس آن به کار می‌برد.

«رئیس» در دوران سلجوقی و بعد از آن، مفهومی متفاوتی یافت. در حکومت کاملاً نظامی آن‌ها «رئیس» نوعی مأمور اجرایی غیرنظامی در داخل شهر تحت حکومت یا تصرف نظامی محسوب می‌شد. چنین مأموری ممکن بود از بزرگان محلی یا مقامی منصوب از سوی حاکم نظامی و در خدمت او باشد. در امپراتوری عثمانی^(۳۶)، رئیس، پس از نام شخص، به‌عنوان لقب فرمان‌ده نیروی دریایی به کار می‌رفت. در اصطلاح جدید - که از قرن نوزدهم آغاز می‌شود - به «رئیس جمهور» نظام جمهوری اطلاق می‌شود. در آغاز، تنها در مورد رؤسای جمهوری‌های اروپایی و آمریکایی به کار می‌رفت؛ زیرا گونه دیگری وجود نداشت. بعدها با ظهور نظام جمهوری در کشورهای اسلامی در مورد رؤسای آن‌ها نیز استفاده شد و اکنون رایج‌ترین عنوان حاکمیت در جهان اسلام درآمده است و جایگزین تمام عناوینی که تا به حال برشمرده و بررسی کردیم، گشته است این واژه منفرد ممکن است معانی و مفاهیم بسیار متعددی را بیان کند.

«زعیم»^(۳۷) اصطلاح رایج جدید عربی برای رهبران سیاسی فرّه‌مند^۱ و معادلی برای

واژه‌های اروپایی *caudillo, vozhd, tübrer, duce* و امثال آن با تمامی مضامین متفاوتی که این واژه‌ها بیان می‌کنند، است. شایان توجه است که کاربرد نخست آن در عربی کلاسیک محتوای مثبتی نداشته است. و در چنین مفهومی بیان‌گر تظاهر و ادعا، با تأکید بر تظاهر کردن می‌باشد و غالباً به رهبران غیر مطلوب در نظر استفاده کننده اطلاق می‌شد. از این رو به‌عنوان مثال، مورخین سنی زمان حسن صباح، پیر معروف کوهستان و رهبر حشاشین، را «زعیم اسماعیلیه»^(۳۸) می‌نامیدند. امام زیدی یمن نیز که جسارت به خرج داده خود را «امیر المؤمنین» می‌خواند، در معاهده‌ای با سلطان مملوک مصر، «زعیم المؤمنین»^(۳۹) خوانده شد. به تعبیر دیگر «او فکر می‌کند که چنین هست اما ما [حال او را] بهتر می‌دانیم». حاکم سلسله الموحیدین مغرب نیز بدین سان «زعیم الموحیدین» خوانده می‌شد.^(۴۰) وزیر خلیفه نیز هنگام نصب رئیس یهودیان بغداد، در سال ۶۴۵ هجری از همین عنوان استفاده کرده است: «من شما را «زعیم» اهل ملت خودتان، پیروان دین منسوخ شما، آیینی که شرع مقدس اسلام آن را نسخ کرد، قرار می‌دهم.»^(۴۱) حتی در عربی جدید نیز چنین مفهوم منفی در اسم مفعول آن، «مزعوم» «خوانده شده» یا «پنداشته شده»، باقی مانده است. در فرهنگ عربی-اسپانیولی که در سال ۹۱۱ هجری (۱۵۰۵ م.) پدرو دی آلكالا^۲ در گرانادا منتشر کرد، «زعیم» به (Vanaglorioso' hablador de soberbias) «لاف‌زن» و «خودستا» ترجمه شده است.^(۴۲)

با این حال کاربرد آن صرفاً منفی نبود. به‌عنوان نمونه در سلطنت ممالیک «زعیم» به‌عنوان لقبی نظامی و اغلب همراه واژه «الجیوش» یا «الجنود» به کار می‌رفت. حتی اصطلاح «زعیم الدوله» نیز رایج بود. چنین عنوانی، آشکارا نشان تعظیم، و نه تحقیر، صاحب منصب ارشد نظامی است.^(۴۳) به نظر می‌رسد، در قرن نوزدهم مفهوم جدید «رهبر» را کسب کرد. نخستین نمونه کاربرد محلی آن در مفهوم جدید، تا جایی که من می‌دانم، در مورد رهبر ملی‌گرای مصر، مصطفی کامل، است که «الزعیم الامین» نامیده می‌شود. بعدها رئیس جمهور وقت عراق، قاسم، که خود را «الزعیم الاوحد» می‌خواند، این لقب را احیا کرد. بدون تردید، این صفات مختلف به همراه «زعیم» برای اصطلاح رفع تداعی‌های منفی‌اش که در آن زمان

1. soi disant.

2. Pedro de Alcala.

هنوز با آن همراه بودند، ذکر می‌شد. در سوریه جدید «زعیم» به‌عنوان درجه نظامی و هم‌چنین در لبنان در مورد رؤسای محلی به کار می‌رود.

چنین بود سرگذشت حاکمان، ملوک و رهبران. حال این سوال مطرح است که آن‌ها بر چه کسانی حکومت، فرمان‌روایی یا رهبری می‌کردند؟

در بحث از کسانی که حاکمان و فرمان‌روایان مسلمان بر آن‌ها حکومت می‌کردند سه واژه حائز اهمیت است: «رعیت، تبعه و موطن».^(۴۴) از نخستین دوران‌ها تا نفوذ مفاهیم سیاسی و حقوقی اروپایی در جهان اسلام تمامی افراد تحت حکومت حاکم، بدون هیچ‌گونه تمایز خاصی، «رعیت» نامیده می‌شدند.^(۴۵) این واژه از طریق کاربرد عامیانه و اداری، در دو شکل، وارد فرهنگ لغت انگلیسی شد: (rayah) توسط مسافران غربی عازم امپراتوری عثمانی؛ و (ryot) از طریق فرمان‌داری انگلیس در هند. «مدخل‌های»^۱ فرهنگ انگلیسی آکسفورد بیان‌گر تمایز جالبی میان این دو واژه است. طبق این منبع، نخست واژه (ryot) در سال ۱۶۲۵ م. از اردو و نهایتاً از عربی با معنای «روستایی هندی، دهقان یا کشاورز مستأجر»^۲ وارد زبان انگلیسی شد. (rayah) نیز در سال ۱۸۱۳ م. با معنای «تبعه غیر مسلمان عثمانی»، «تبعه جزیه‌پرداز» وارد شد.

چنین تعاریفی نه کاملاً نادرست هستند و نه بیان‌گر کامل استعمال اسلامی آن. در استعمال عربی کلاسیک، رعیت به معنای «تمامی مردم» در مقابل «حاکم» به کار می‌رفت و بیان‌گر استعاره شبنانی حکومت، اعتقادی مشترک در اسلام، یهودیت و مسیحیت است. در چنین مفهومی حاکم، چوپان و مردم گله او محسوب می‌شوند که به آن‌ها رسیدگی کرده و از آن‌ها محافظت می‌کند. در نیمه قرن دوم هجری واژه «رعیت» گاهی با توسعه مفهومی بیش‌تری رایج بود. نمونه بارز کاربرد آن، مقدمه «کتاب الخراج» نوشته قاضی القضاة ابویوسف و خطاب به هارون الرشید - حکومت ۱۷۰ - ۱۹۳ هجری (۷۸۶ - ۸۰۹ م.) - است.^(۴۶) این کتاب حاوی مواعظی غنی در باب وظایف خلیفه به‌عنوان چوپان رعیت خویش می‌باشد. این واژه علاوه بر متون فقهی و مذهبی در سایر متون ادبی و دیوانی نیز با همان معنا به کار رفته است.

1. entries.

2. cultivating tenant.

«رعیت» معمولاً با حاکم مقایسه می‌شود و بیانگر نوعی رابطه میان چوپان و گله او است که در قبال خداوند مسئولیت حفظ آن‌ها را بر عهده دارد.

در کاربرد عثمانی، طبق بررسی اولیه اسناد بایگانی، تغییر خاصی در معنای واژه «رعیت» ایجاد شد. در آن دوران این واژه علاوه بر خطابه و وعظ در گونه‌های مختلف، در تعداد بی‌شماری از اسناد اداری و مالی نیز مشاهده می‌شود و در آن‌ها اصطلاح خاصی با معنای خاص خود است. در این مفهوم «رعیت» دیگر در مقابل «حاکم» به کار نمی‌رفت، بلکه در مقابل «تشکیلات حکومتی» - نهاد حاکم یا کارگزاران آن - استفاده می‌شد. مورد اول، یعنی نهاد حاکم، «میری» خوانده می‌شد که اصطلاح رایج عثمانی به معنای «دولت»، «حکومت»، «نهاد اداری» بود. مورد دوم نیز، یعنی کارگزاران، اغلب «عسکری»^(۴۷) نامیده می‌شد. در این جا «عسکری» مفهومی بیش از معنای اصلی خود، «سرباز»، دارد و به معنای عضو طبقه نظامی حاکم است.

گروه‌های دیگری که در اصطلاح رایج عثمانی «رعیت» محسوب نمی‌شد، طبقات اداری و مذهبی، یا به تعبیر عثمانی «قلمیه» و «علمیه»^(۴۸) بودند این‌ها به همراه طبقه «عسکری» نهادهای اداری، دینی و نظامی را تشکیل می‌دادند که دولت عثمانی را اداره می‌کردند. گرچه واژه «رعایا» در مفهوم عام خود، تمامی زیردستان حاکم را در بر می‌گرفت، اما کاربرد متداول‌تر و دقیق‌تر آن مردمی را شامل می‌شد که به گروه ممتاز خاصی تعلق نداشتند. در چنین مفهومی «رعیت» تمامی شهرنشینان و روستاییان، مسلمانان و غیرمسلمانان را در بر می‌گرفت. و «غلامان»^۱ - که کاملاً شامل اموال منقول محسوب می‌شدند و حتی به این بخش از جامعه نیز تعلق نداشتند - نمی‌شد.

نخستین بازدیدکنندگان اروپایی از امپراتوری عثمانی، عمدتاً از ولایات اروپایی آن دیدار کردند که اکثریت جمعیت آن‌ها را روستاییان و شهرنشینان مسیحی تشکیل می‌داد. این امر به باوری عام، اما ناصحیح منجر گشت که اصطلاح عثمانی «رعیت» تنها به تبعه غیرمسلمان دولت عثمانی اطلاق می‌شود. چنین باوری تقریباً در تمامی نوشته‌های اروپاییان در مورد امپراتوری عثمانی رایج گردید، حتی خود عثمانی‌ها نیز در قرن نوزدهم تحت تأثیر

چنین تصویری قرار گرفتند.

اما در این دوران، اصطلاح دیگری نیز در جهان اسلام برای بیان رعایای حاکم رایج گشت. اصطلاح جدید واژه عربی «تبعه» با معادل‌های خود در دیگر زبان‌های اسلامی است. «تبعه» جمع «تابع»^(۴۹) اسم فاعل عربی از فعلی به معنای «پیروی کردن» است. در اصطلاح کلاسیک اداری عثمانی، برای بیان «تبعیت» و «وابستگی» به کار رفته و می‌توانست به نحو یکسانی در مورد افراد، اماکن و ادارات اطلاق شود. از این رو، روستا «تابع» شهر مرکزی منطقه و شهر مرکزی منطقه، «تابع» مرکز ولایت بود. «تابع» هم‌چنین برای بیان رابطه حاکمان محلی، والیان یا مقامات اداری واحدهای مختلف با مقامات ارشد خویش به کار می‌رفت. در خلال قرن نوزدهم، هنگامی که امپراتوری عثمانی به «کنسرت اروپا» پیوست و خود را بیش تر و بیش تر در معاهدات دیپلماتیک حاکم بر روابط قدرت‌های اروپایی درگیر ساخت، «تابع»، کاربرد جدیدی یافت و به معادلی عثمانی برای واژه انگلیسی (subject) تبدیل شد. به تعبیر دیگر، «تابع» همان مفهوم امروزی «ملیت» یا «شهروندی» را کسب کرد. «تبعه» عثمانی کسانی بودند که به سلطان عثمانی به عنوان حاکم خویش اظهار وفاداری نموده بودند و امپراتوری عثمانی را کشور خویش می‌دانستند. اصطلاح غریب دیگری که برای نخستین بار محتوای سیاسی یافته بود. این افراد هنگام سفر به خارج - که در خلال قرن نوزدهم رواج بیش تری یافته بود - می‌توانستند از گذرنامه‌ای که نشان تابعیت عثمانی آن‌ها بود استفاده کنند. امپراتوری عثمانی نظامی پادشاهی بود و در نتیجه یک عثمانی هم‌چون یک فرد انگلیسی یا هلندی «تبعه»^۱ محسوب می‌شد؛ او برخلاف یک فرانسوی یا آمریکایی هرگز یک «شهروند» نبود.

در واقع واژه «شهروند» با دلالت ضمنی بر حق مشارکت در شکل‌گیری و اداره حکومت و با ریشه در انقلاب‌های فرانسه و آمریکا - که خود به دولت - شهرهای یونان باستان برمی‌گردد - از تجربه سیاسی مسلمانان کاملاً خارج بود و به همین دلیل در زبان سیاسی اسلام نیز ناشناخته بود. هنگامی که آثار سیاسی یونان باستان، در اوایل قرون میانه به عربی ترجمه شدند و اساس جدیدی را برای آثار سیاسی جدید و اولیه عربی شکل دادند، معادلی عربی

1. subject.

برای «شهر» وجود داشت: «... معادلی برای «شهر وند» نبود. واژه یونانی (polis) به «مدینه» ترجمه شده ولی واژه «civitates» «شهر وند» معادل صحیحی نیافت و واژه «مدنی» که معمولاً ترجمه آن محسوب می‌شود، هم می‌بیش‌تر شبیه «دولت‌مرد» (statesman) دارد.^(۵۰) چنین روندی ادامه یافت، تا آن‌که «... پیش‌ترش عام مفاهیم غربی «ملیت» و «شهروندی» در جهان اسلام، واژه‌های [برای بیان] ضرورت یافت و وضع شد. این واژه اکنون کاربرد اداری عامی تقریباً در تمامی تمدن‌های اسلامی دارد.

واژه‌های که از میان منابع «...» و از زبان عربی برای بیان این مفهوم جدید انتخاب شد، حائز اهمیت است، واژه منتخب «...» «مواطن» است؛ معادل‌های فارسی و ترکی آن به ترتیب «هم وطن» و «وطن‌داش» هستند. هر دو اصطلاح فوق از ریشه عربی «وطن»^(۵۱) گرفته شده‌اند که خود در اصطلاح کلاسیک به «محل تولد یا اقامت» بود و در خلال قرن نوزدهم معادلی برای واژه فرانسوی (patrie) محسوب می‌شد و تمامی مفاهیم میهن‌پرستانه آن را بیان می‌کرد. مفهوم لغوی «مواطن» در معادل‌های آن، عبارت است از: «هم‌میهن» یا «هم‌کشور» و چنین مفهومی بیان‌گر میهن‌پرستی و ملی‌گرایی است نه آزادی‌خواهی.

اسلام اغلب به‌عنوان آیین مساوات و برابری توصیف شده است و این امر در مفهوم بنیادین خود صحیح است. «...» که اسلام در قرن هفتم میلادی در آن ظهور کرد با مساوات و برابری فاصله زیادی داشت: در شرق، نظام طبقاتی با ساختار مفصل و نسبتاً بسته ایران باستان و بسته‌تراز آن نظام تبعیض‌آمیز «کاستی» در هندوستان حاکم بود. در غرب نیز نظام‌های اشرافی موروثی و ممتاز حاکم بودند که جهان مسیحیت از دنیای رومی-یونانی قبایل ژرمن به ارث برده بود. چنین نظام‌هایی گرچه با تعالیم و ارزش‌های مسیحی منعطف گشتند، اما هرگز از بین نرفته و حتی به شیوه‌های مختلفی استحکام و گسترش یافتند.

اسلام اصولاً هیچ‌کدام از نظام‌های کاست طبقاتی یا اشرافی‌گری را نپذیرفت. تا جایی که به نظام کاستی مربوط می‌شود، اسلام هم در نظر و هم در عمل، آن را طرد نمود. البته طرد اشرافی‌گری بسیار مشکل‌تر بود. در جهان اسلام نیز هم‌چون دیگر جوامع انسانی، افراد موفق‌تری توانستند به شیوه‌های مختلفی قدرت، ثروت و امتیازات خویش را به فرزندان خود منتقل کنند و تمایل اجتناب‌ناپذیری برای تشکیل گروه‌های ممتاز موروثی وجود داشت. چنین امری در اسلام علی‌رغم ابانولوژی حاکم، و نه جزئی از آن، بود و تنها رسمیت شرعی

محدودی یافت. وجود جو نا امنی موقعیت گروه‌های ممتاز را بیش‌تر تضعیف کرد. اشرافی‌گری‌های اسلامی شکننده بوده عمر کوتاهی داشتند. بسیاری از آن‌ها با امواج متوالی فتوحات ساقط و جای‌گزین گشتند و هر کدام از این فتوحات نیز طبقه حاکم و فاتح جدیدی با عمری کوتاه به‌وجود آوردند. معادلی در شریعت اسلام، حتی اغلب در کاربرد اسلامی نیز، برای «نجبا و طبقه پایین رومی»^۱ اشراف فنودال اروپایی و رعایای^۲ آن‌ها یا اشراف‌زادگان و بارون‌های کشورهای مسیحی وجود ندارد. در سرزمین‌های اسلامی از صدر اسلام تاکنون هیچ‌گونه لقب یا عنوان موروثی، جز القاب سلطنتی، وجود نداشته است، مگر در حالت بسیار محدود و محلی که حتی در این موارد نیز رسمیت نداشته و بیشتر جنبه تشریفاتی داشت.

گرچه در کاربرد اسلامی هرگونه امتیاز رد شده است، اما در برخی موارد تفاوت‌ها و تمایزاتی نیز پذیرفته و حتی اعمال شده‌اند. در اسلام سه‌گونه تمایز مشخص و مقرر گشته و طی قرن‌ها کاربرد گسترش یافته است. آن‌ها عبارتند از: منزلت متفاوت بنده و مولا، زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان. البته، سه نوع طبقه‌بندی متفاوت وجود دارد که ممکن است متداخل یا «متقاطع»^۳ باشند. آثار عملی تعلق به یکی از این گروه‌ها از زمانی به زمان دیگر و مکانی به مکان دیگر متفاوت بود. اصولاً برابری منزلت و همراه آن حق مشارکت در سطوح مختلف اعمال قدرت، تنها به کسانی تعلق داشت که آزاد، مرد و مسلمان بودند. در حالی که بندگان، زنان و غیر مسلمانان از این امتیازات محروم بودند.

میزان اعمال این محرومیت در واقع تا حد زیادی متفاوت بود. حداقلی اعمال مؤثر این محرومیت عبارت بود از: ممنوعیت بندگان از اعمال قدرت. اما از قرن سوم هجری، به‌موازات اعتماد حاکمان در اداره امور به غلامان نظامی خویش به‌جای مأموران آزاد، این غلامان به‌طور روزافزونی در تشکیلات حکومتی ظاهر شدند. به مرور زمان تشکیلات نظامی و حکومتی تحت کنترل فرمان‌دهان و نظامیان غلام در آمد که خود بر سربازان غلام

1. patrician and plebeian.

2. villein.

3. overlap or intersect.

فرمان‌دهی می‌کردند. این امر منجر به شکل‌گیری سلسله‌های مالیک، حداقل در دو مورد، مصر و هند، شد. جانشینی در این سلسله‌ها از طریق خرید بردگان و آزادسازی آن‌ها بود نه رابطهٔ نسبی. زبان‌های اسلامی و ازگان اصطلاحی بسیار غنی برای «بندگان» بسط دادند که تمامی جمعیت گسترده آن‌ها را، از زحمت‌کشان پایین دست در مزارع، معادن و آشپزخانه‌ها تا غلامان سلطان را - که امرای لشکر، والیان محلی و مدیران ادارات مرکزی بودند - در برمی‌گرفت. در مورد دستهٔ اخیر واژه‌هایی هم‌چون «مملوک» عربی و قول (kul) ترکی^(۵۲) استعمال می‌شد که گرچه در اصطلاح به معنای «بنده» بودند، دلالت ضمنی بر قدرت و برتری، و نه بندگی و زیردستی، داشتند.

تا قرن هیجدهم واژه‌های اسلامی برای فرد «آزاد»^(۵۳) عمدتاً معنای حقوقی، و گاهی اجتماعی، داشت و به کسی اطلاق می‌شد که طبق قانون آزاد بوده بنده. هیچ‌کدام از واژه‌های «آزاد» یا «بنده» کاربرد سیاسی نداشتند. کاربرد واژه‌های معروف غربی «آزادی»^۱ و «بردگی» به‌عنوان استعاره‌هایی از حقوق شهروندان و حکومت‌ظالمانه، در گفتمان سیاسی کلاسیک اسلامی ناشناخته بودند. در آن‌جا از حکومت خوب و بد بسیار بحث شده است، اما مسئلهٔ مهم «عدالت» است نه «آزادی».

زنان و غیرمسلمانان منزلتی متفاوت از بندگان داشتند. از لحاظ حقوقی و اجتماعی و در اکثر موارد از لحاظ اقتصادی نیز، زن آزاد یا فرد غیرمسلمان، حتی از بندهٔ مسلمان وضع بهتری داشتند؛ اما از لحاظ سیاسی چنین نبود. اصولاً غیرمسلمان فردی بیرون از نظام سیاسی محسوب می‌شد. او در جامعهٔ اسلامی یا «ذمی» بود، یعنی ساکن دائمی با منزلت خاص، و یا «مستأمن». یعنی مقیم موقت از جهان غیر اسلامی.^(۵۴) و هر یک حقوق قانونی عام شناخته‌شده و جا افتاده‌ای داشتند. اما هیچ‌یک، از حقوق سیاسی برخوردار نبودند. متون اسلامی از صدر اسلام تا دوران جدید مملو از احکامی در مورد ممنوعیت به‌کارگیری کافران در «مناصب سیاسی» یا به‌طور کلی «در ادارهٔ امور مسلمانان» است. تکرار مکرر چنین دستور‌هایی نشانهٔ آن است که همواره اعمال نشده‌اند و در واقع از همان روزهای نخستین، غیرمسلمانان در شمار گسترده‌ای در بخش‌های حکومتی به‌کار گرفته شدند. اما آن‌ها تقریباً

بدون استثناء در پست‌های اداری و معمولاً فرعی بودند. انتصاب غیر مسلمانان به مناصب اصلی قدرت بسیار نادر است، و در صورت تحقق چنین امری تقریباً همواره دشمنی تلخ و گاهی جدی به وجود آمده است. (۵۵)

پایین‌ترین گروه اجتماعی کنیزان غیرمسلمان بودند. اما حتی زنان آزاد مسلمان نیز در وضعیت نامطلوب قابل ملاحظه‌ای قرار داشتند و اساساً از فرایند سیاسی محروم بودند، جز آنچه به‌عنوان دسیسه‌چینی‌های دربار تلقی شد محکوم می‌شد. هیچ ملکه‌ای در تاریخ اسلام وجود ندارد، و واژه «ملکه» تنها به حاکمان خارجی بیزانس یا اروپا اطلاق می‌شد. در موارد معدودی تاج و تخت سلسله اسلامی به مدت کوتاه در اختیار زنان قرار می‌گرفت، اما این امر نیز نوعی انحراف محسوب و به‌عنوان نوعی تخلف محکوم شد.

در هر یک از تقسیمات اساسی سه گانه فوق، برخی گروه‌های واسطه‌ای نیز وجود داشتند. ما بین آزاد و بنده، فرد آزادشده یا مولی (ج موالی) بود. «مولی» بنده آزادشده‌ای بود که هنوز رابطه حقوقی خاصی با ارباب سابق خویش داشت، رابطه‌ای که تعهدات خاصی را بر طرفین ملزم می‌ساخت. در اوایل دوران اسلامی این امر رابطه مهمی بود و «موالیان» گروه اجتماعی متمایزی را با نقش سیاسی مهمی تشکیل می‌دادند. بعدها، چنین رابطه‌ای و این موالیان به‌عنوان یک گروه اهمیت خود را از دست دادند.

ما بین مسلمان و کافر، که بیگانه و دشمن تلقی می‌شد، چنان‌که ذکر شد، گروه‌های واسطه‌ای «ذمی» و «مستأمن» قرار داشتند. حتی مابین مردان و زنان نیز نوعی گروه واسطه‌ای [به‌نام] «خواجه» وجود داشت. تنها خواجه‌ها می‌توانستند آزادانه میان مردان و زنان رفت و آمد کنند و در دوران‌های خاصی آن‌ها نوعی اهمیت سیاسی یافتند. (۵۶)

گرچه اعمال دقیق و جدی شریعت میان مردان آزاد مسلمان تمایزی قائل نمی‌شد، اما واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی و در نتیجه نهایتاً سیاسی زندگی قدری متفاوت بودند. در آثار اسلامی اصطلاحاتی ظاهر شدند که بیان‌گر تقسیمات اجتماعی گوناگونی در میان مردم مسلمان بودند. رایج‌ترین واژه‌های مزدوجی که برای بیان سطوح فوقانی و تحتانی جامعه به کار می‌روند، واژه‌های «خاصه» و «عامه» (۵۷) هستند. «خاصه» مفهومی شبیه به آنچه در

دوران‌های مختلف در غرب و دیگر نقاط جهان به‌عنوان نخبه، «گروه حاکم»^۱ یا «افراد نام‌دار»^۲ شناخته می‌شوند، دارد؛ «عامه» بقیه جمعیت را در بر می‌گیرد. در همین مفهوم است که شکسپیر هنگام سخن از چیزی شبیه پسند نخبه‌ای در تئاتر، خاطر نشان می‌سازد که: «به‌خاطر می‌آورم که آن نمایش مطابق ذوق توده میلیونی نبود، اما برای ژنرال مانند خاویار بود.» (هملت، پرده دوم، صحنه دوم)

تعریف دقیقی از «خاصه» نداریم. عموماً چنین برداشت شده است که خاصه بیان‌گر طبقات شهرنشین و تحصیل‌کرده مرتبط با حکومت؛ ارکان سیاسی، اداری و نظامی، و دارندگان مناصب دینی است. این اصطلاح به‌ویژه دو طبقه تحصیل‌کرده دبیران و عالمان دینی را در بر می‌گیرد. شاید تجار و ملاکین تحصیل‌کرده را نیز شامل شود، اما چنین امری همیشه روشن نیست. به‌طور اجمال این گروه عبارت است از: خانواده‌های اعیان، جماعت کم‌امیث ثروت‌مند شهرها که دارای قرابت سببی و نسبی هستند. چنین خانواده‌هایی در حلقه‌های اجتماعی یک‌سانی رفت و آمد می‌کردند و در کل رابطه‌ی مشابهی با آمریت دارند. در تمامی این امور، آن‌ها به‌وضوح از توده جمعیت بی‌سواد یا کم‌سواد متمایز بودند. در دوران عثمانی، برای نخستین بار که ما اسناد بایگانی را بررسی کردیم، شاهدی می‌یابیم که تقسیم‌بندی روشن‌تری میان نخبگان حاکم از یک سو - که، شامل مقامات سیاسی، نظامی، اداری و دینی می‌باشد - و بقیه مردم از سوی دیگر وجود داشت.

تقسیم‌بندی دیگری که در دوران اولیه اسلامی مکرر به چشم می‌خورد، تقسیم میان «شریف» و «ضعیف»^(۵۸) است. در اصل واژه «شریف» مفاهیم بسیار نزدیکی با مفهوم واژه «noble» انگلیسی در دو معنای «شرافت نسبی» و «تعالی اخلاقی» دارد. «شریف» معمولاً در مقابل «ضعیف» قرار می‌گیرد. در برخی موارد به‌نظر می‌رسد «ضعیف» به‌معنای «دون‌نسب»، یعنی بی‌اصل و نسب است. در موارد دیگر به‌وضوح به‌معنای «غیر مسلح»^۳ می‌باشد. در اسلام قرون میانه، همانند اکثر جوامع، یکی از تمایزات اجتماعی بسیار مهم، تمایز کسانی که

1. establishment.

2. nomenklatura.

3. unarmed.

حق حمل سلاح داشتند از کسانی بود که طبق قانون، سنت یا عرف از این امتیاز محروم بودند. در جوامعی که حمل سلاح رایج بود، فرد بی سلاح واقعاً ضعیف بود.

در دوران کلاسیک اسلامی، اصطلاح «شریف» به گروه خاصی از افراد عالی‌النسب - یعنی نوادگان پیامبر [ص] - اختصاص یافت. این تنها شکل شرافت نسب بود که در اسلام رسماً پذیرفته شد. به عنوان مثال، در «ثبت نامه‌های»^۱ ترکی عثمانی اسامی نوادگان پیامبر [ص] در ولایات، شهرها و روستاها در دفتر مخصوصی ثبت می‌شد و از اغلب مالیات‌ها معاف بودند. معافیت‌های مشابهی نیز در برخی، گرچه نه تمامی، دولت‌های اسلامی اعطا می‌شد. البته چنین معافیتی در ذات خود موروثی بود، اما هرگز با خود مزایا و مصونیت‌های دیگری را که قابل مقایسه با اشراف‌سالاری‌های اروپایی باشد به همراه نداشت. چنین امتیازاتی در اسلام هرگز بر اساس غلبه یا منصب یا قدرت نبود، بلکه صرفاً به خاطر انتساب به پیامبر [ص] از طریق اعقاب ذکور خویش بود. در دوران متأخر عثمانی «شریف»ها اغلب نوعی صنّف سازمان‌یافته و تحت ریاست یا رهبری خود اعضا را تشکیل می‌دادند، آن‌ها گاهی می‌توانستند نقش مهمی در سیاست درون‌شهری، گرچه کم‌تر در سیاست امپراتوری، ایفا نمایند.

آثار سیاسی مسلمانان توجه بسیار زیادی به مسائل و وظایف و تعهدات فرمان‌روایان و فرمان‌برداران مبذول داشته‌اند. این بحث بر سه محور مهم متمرکز است: ۱. انتخاب، نصب و به قدرت رسیدن حاکم؛ ۲. وظایف حاکم در برابر رعایا و وظایف رعایا در برابر حاکم؛ ۳. و مسئله برخاسته از آن‌ها، یعنی گستره و حدود آمریت و اطاعت.

در میان نویسندگان، به ویژه در میان فقها، در محورهای سه گانه فوق میزان قابل توجهی از اتفاق وجود دارد. در محور اول، این امر به طور عام پذیرفته شده است که حاکم برای دستیابی مشروع به قدرت باید شایسته باشد؛ یعنی از ویژگی‌های ضروری خاصی - که در شرع مشخص شده‌اند - برخوردار باشد. در مذاهب و فرق مختلف، اختلاف نظرهایی در مورد ماهیت این ویژگی‌ها وجود دارد، اما توافق عمومی وجود دارد که این شرایط در قانون الهی مطرح شده است و حاکم باید واجد چنین شرایطی باشد. هم‌چنین آن‌ها توافق دارند که

1. registers.

به قدرت رسیدن حاکم باید طی مراحل خاصی - که در شریعت مطرح و پذیرفته شده است صورت بگیرد. در این جا نیز اختلاف نظرهایی میان مذاهب و فرقه‌های مختلف در مورد این که چه اصولی باید مراعات شوند، وجود دارد، اما همگی متفقند که جانشینی باید طبق روند پذیرفته شده‌ای باشد و به قدرت رسیدن حاکم جدید توسط نوعی پیمان میان وی و شماری از افراد ذی صلاح شرعاً تأیید شود؛ این افراد به تنهایی یا به طور دسته جمعی، از جانب جامعه اسلامی، او را به عنوان حاکم خویش می پذیرند. طی این پیمان، حاکم مسئولیت‌های مشخصی را در قبال جامعه اسلامی و مسلمانان به عهده می گیرد و رعایا نیز متعهد می شوند که از وی اطاعت کنند.

بدین ترتیب هر کدام وظیفه‌ای در قبال دیگری و توقعی^۱ از او دارد. و چنین توقعی است که بیش از هر اندیشه‌ای به برداشت جدید غربی از حقوق^۲ نزدیک می شود. تمامی فقها و در واقع نویسندگان دیگر در زمینه سیاست، توافق دارند که رعایا موظف به اطاعت از حاکم هستند. چنین وظیفه‌ای با وظیفه اصلی رعیت به عنوان فردی مسلمان در عمل و امر به معروف و نهی از منکر توجیه و در عین حال تعالی می یابد. از آن جا که غایت بودن دولت، اساس مشروعیت آمریت و دلیل اطاعت رعیت از حاکم، همگی از ضرورت اجرای احکام اساسی اسلام شرایط لازم برای اجرای آنها نشأت می گیرند، لذا در صورت تعارض وظیفه دینی رعیت به عنوان فردی مسلمان با وظیفه سیاسی وی به عنوان یک رعیت، باید وظیفه وی به عنوان فردی مسلمان مقدم شود.

توافق کلی در اصول خاصی وجود دارد. وظایف حاکم هم دینی است و هم عملی البته وظیفه اصلی وی تعظیم و اجرای شرع مقدس است. برای انجام این هدف، لازم است او از منافع دنیوی دولت و جامعه اسلامی حفاظت کند، هم چون دفاع از مرزها یا گسترش آنها، جنگ با کفار، اداره اموال عمومی و جمع آوری و صرف درآمدهای دولتی، بسط عدالت و حفظ امنیت داخلی.

بسیاری از فقها انتظارات حاکم و رعایا را از یک دیگر تعریف و در برخی مواقع با تفصیل

1. expectation.

2. rights.

قابل توجهی بحث کرده‌اند. در مورد برخی اصول توافق کلی وجود دارد. حاکم در قبال کل جامعه اسلامی وظیفه کلی دارد تا از منافع آن دفاع کند، آن‌را در مقابل دشمنان حفظ نماید و در راه پیشرفت آرمان آن بکوشد. او هم‌چنین در قبال فرد مسلمان وظیفه دارد تا شرایط زندگی خوب اسلامی را برای او در این جهان مهیا سازد تا بتواند خود را برای جهان اخروی آماده کند. در برابر این خدمات، حاکم حق دارد که از رعایا بخواهد تا از وی در همه امور به جز گناه اطاعت کنند. وظیفه رعیت آن است که آن‌گونه که معین و مشخص گردید، از این اطاعت دریغ نکنند. او در مقابل انتظار دارد که حاکم تعهدات خویش را به انجام برساند و طبق آن‌چه معمولاً عدالت نامیده می‌شود، رفتار کند. (۵۹)

مفهوم عدالت محور مباحث اسلامی را در باب وظایف حاکم در قبال خداوند و نیز در قبال رعایای خویش تشکیل می‌دهد. گرچه تعاریف عدالت از دوره‌ای به دوره دیگر، از کشوری به کشور دیگر، از «مذهبی»^۱ به مذهب دیگر و حتی از فقهی به فقه دیگر متفاوت است، اما اصل اساسی آن است که عدالت معیار اصلی حاکم خوب است. عدالت «همتای»^۲ اطاعت و نقطه مقابل ظلم است. (۶۰)

این امر بار دیگر مسئله حدود و مجازات‌ها^۳ را مطرح می‌سازد. نظریه رایج آن بوده است که چون خداوند خود حدود را مشخص ساخته است، تنها او می‌تواند تخلفات را مشخص و مجازات نماید. حاکم باید اطاعت شود. گفته می‌شود این امر نخستین قاعده سیاست است و علاوه بر آن با این استدلال که حتی حکومت بد و ظالمانه نیز از هرج و مرج بهتر است، حمایت شده است. (۶۱)^۴ طبق گفته غالباً تکرار شده‌ای که اساساً بیش از متون دینی در متون ادبی آمده است: اگر حاکم ظالم است، رعیت باید صبور بوده و تحمل نماید.^۴ حاکم به وقت خود، به خاطر جرایم خویش مجازات خواهد شد و رعیت نیز به خاطر صبر خویش پاداش

1. school.

2. counterpart.

3. sanctions.

۴. بدیهی است که چنین نظریه‌ای به مکتب اشاعره تعلق دارد. طبق رأی مشهور شیعه سکوت در مقابل ظلم گناه است و باید علیه حاکم ظالم قیام کرد (مترجم).

خواهد گرفت، هر کدام در آخرت. نویسندگان مذهبی در برخورد با حکومت ظالمانه دیدگاه کم‌تر منعطف، شاید باید گفت کم‌تر عمل‌گرایانه، دارند. آن‌ها همواره تأکید دارند به حاکم حدود دنیوی قدرت وی را خاطر نشان سازند و با صراحت بیش‌تری اعلام می‌کردند که اطاعت نیز حدودی دارد. در این ارتباط دو حدیث مکرر ذکر می‌شود. طبق یکی از آن‌ها پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) می‌فرمایند: «از مخلوق در راه سرپیچی از خالق، اطاعت نکنید.» در حدیث دیگر می‌فرماید: «اطاعتی برای مخلوق در راه معصیت خداوند نیست.» معنای هر دو حدیث روشن است. اگر حاکم اطاعتی را طلب کند که برخلاف قانون الهی است، وظیفه رعیت در اطاعت ساقط می‌شود. حتی برخی فراتر رفته و مدعی‌اند چیزی مثل حق، یا حتی وظیفه نافرمانی وجود دارد. تعریف چنین حق یا وظیفه‌ای و تعیین مصادیق آن، یکی از مشکلات بنیادین حیات و اندیشه سیاسی اسلامی است.

یادداشت‌ها

۱. ابن اثیر، *أسدالغابه*، ج ۵ (قاهره، ۷۱-۱۸۶۹)، ص ۱۵۵. ادامه حدیث، ظهور یک شخصیت منجی را پیش‌بینی می‌کند که از خاندان پیامبر بوده و جهان را بر از عدل و داد خواهد کرد.

2. On *Khalifa*, see al-Basha, *Alqab*, pp. 275-79; and *Funun*, pp. 489-99; EI², s.v. «Khalifa» (by D. Sourdel, A.K.S. Lambton, F. de Jong, and P.M. Holt); D.S. Margoliouth, «The Sense of the Title *Khalifa*,» in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne* (Cambridge, 1922), pp. 322-28; cf. W. Montgomery Watt, «God's Caliph: Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims,» in *Iran and Islam: In Memory of V. Minorsky*, ed. C.E. Bosworth (Edinburgh, 1977), pp. 565-74; Rudi Paret, «Signification Coranique de *Halifa* et d'autres dérives de la racine *halafa*,» in *Studia Islamica*, xxxi (1970), pp. 212-17; idem, *Halifat Allah- Vicarius Dei*,» in *Melanges d'Islamologie; volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, ed. Pierre Salmon (Leiden, 1974), 224-32. Tyan, *Institutions*, Passim.

۲. برای بحث تاریخی و حقوقی درباره نهاد خلافت از دیدگاه یک مورخ بزرگ اسلامی نک: ابن خلدون، *المقدمه*، تصحیح کوترمیر (Quatremère)، ج ۱ (پاریس ۱۸۵۸)، ص ۳۴۲FF؛ ترجمه انگلیسی در:

Rosenthal, *The Muqaddimah* vol, 1, pp. 385 ff.

در سال‌های اخیر پژوهش انتقادی، بخش معظمی از اسناد قبلاً پذیرفته‌شده تاریخ صدر اسلام را - بدان‌گونه که از طریق سنت اسلامی به ما رسیده است - زیر سؤال می‌برد. چنین تردیدی مطمئناً تصور جدید ما را از صدر اسلام دگرگون خواهد ساخت. اما تاکنون نه جای‌گزین مقبولی عرضه کرده است و نه شواهد کافی معاصر برای کاربرد اصطلاحات سیاسی در نخستین قرون اسلامی وجود دارد. کل این امور شیوای را که اندیشمندان و نویسندگان اسلامی در دوران کلاسیک طبق آن اسناد گذشته را - بدان‌گونه که به آن‌ها رسیده بود - فهمیده و به کار می‌بردند، تحت تأثیر قرار نمی‌دهند.

3. Margoliouth, «sense of the Title *Khalifa*,» p. 322, citing an inscription (Glaser 618) of the year A.D. 543

۴. قرآن: انعام - ۱۶۵، اعراف - ۶۷ و ۶۸، نونس - ۱۵ و ۱۴، فاطر - ۲۷. مقایسه کنید با کاربرد *مستضعف* در: حدید - ۷.

۵. بدیع الزمان الهمدانی، *رسائل*، (بیروت ۱۸۹۰) ص ۲۸۹. ترجمه انگلیسی در:

Margoliouth, «sense of the title *Khalifa*,» p. 323-24.

نسخه‌های دیگری در: طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۲۷۴۸-۲۷۴۹. ترجمه انگلیسی در:

Islam, Lewis, vol. 1, p. 17.

عنوان «خليفة الله» در سکه‌های عهد عبدالملک آمده است:

John Walker, *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins* [London, 1941], p. 25; idem, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins* (London, 1956), pp. 30-31; idem, «Some New Arab-Sassanian Coins,» *The Numismatic Chronicle*, 6th ser., xii [1952], p. 110; Raoul Curjel, «Monnaies arabosasanides,» *Revue Numismatique*, vii [1965], p. 328) and on an embroidery, probably of the same period (al-Basha, *Alqab*, p. 276, n. 1). The coins are described in George C. Miles, «Mihrab and Anazah: A Study in early Islamic Iconography,» in *Archaeologia Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, ed. G.C. Miles (Locust Valley, N.Y. 1952), pp. 158, 168, 171; and idem, «Some Arab-Sassanian and Related Coins,» in *The American Museum Society Museum Notes*, vii (New York, 1957), p. 192. On the use of the title in coins of al-Mamun, dated A.H. 202-4 (A.D. 817-20), and an inscription of al-Nasir in Mecca, dated A.H. 584 (A.D. 1188), see al-Basha, *Alqab*, pp. 276-78; George C. Miles, *The Numismatic History of Rayy* (New York, 1938), pp. 103-7; cf Johannes Østrup, *Catalogue des monnaies arabes et turques du Cabinet Royal des médailles du Musée National de Copenhague* (Copenhagen, 1938), p. 37 n. 425. The inscription is published in the *Répertoire chronologique de L'épigraphie arabe*, vol. 9 (Cairo, 1937), pp. 165-66, previously published by Ri' at Pasha, *Mir' at al-Haramayn* (Cairo, 1925), vol. 1, p. 214. On the use of the title, see Margoliouth, «Sense of the Title Khalifa,» Tyan, *Institutions*, and the studies by Goldziher and Faruq Umar, cited above, chap. 1, n. 48. On the policies and activities of the caliph al-Nasir, see Angelika Hartmann, *An-Nasir li-Din Allah* (1180-1225) (Berlin, 1975), especially pp. 109-22. For a strongly divergent interpretation of the title, see Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, 1986), received when this book was already in proof.

۷. در مورد مفهوم سیاسی امامت و خلافت در سلسله فاطمی - اسماعیلی نک:

P.J. Vatikiotis, *The Fatimid Theory of State* (London, 1957); Sami Nasib Makarem,

The political Doctrine of the Isma'ilis (New York, 1977), an edition and translation of an Ismaili treatise on imamate. On Fatimid Politico-religious propaganda, see W. Ivanow, «The Organization of the Fatimid Propaganda,» *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* xv (1939), pp. 1-35, and Canard, «L'impérialisme des Fatimides.»

8. W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, translated from the Russian, 3d rev. ed. (London, 1968), pp. 346-47,

منبع فوق هر دو نسخه فارسی و ترکی را، که اندک تفاوتی با هم دارند، ذکر کرده است. مقایسه کنید با متن فارسی در: راوندی، *راحة الصدور*، تصحیح محمد اقبال (لندن، ۱۹۲۱) ص ۳۳۴.

ابوالفضل بیهقی، مورخ ایرانی، اندکی قبل از آن همین ایده را در شکل نسبتاً اولیه‌ای بیان کرده است: «بدان که حق - تعالی - قوتی به پیغمبران - صعوات الله علیهم اجمعین - داده است و قوت دیگر به پادشاهان، و بر خلق روی زمین واجب کرده که بدان دو قوه ببايد گروید و بدان راه راست ایزدی بدانست.» «تاریخ بیهقی»، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض [تهران، چاپ سوم، دنیای کتاب، ۱۳۷۱]، ص ۱۱۶-۱۱۷. ترجمه انگلیسی در

C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran* [Edinburgh, 1963], p. 63.

ترجمه عربی توسط یحیی الخشاب و صادق نشأت در: *تاریخ البیهقی*، [قاهره، بدون تاریخ، مقدمه، به تاریخ ۱۹۵۶]، ص ۱۰۲-۱۰۳.

See further George Makdisi, «Les rapports entre calife et sultan a l'époque saljuqide,» *International Journal of Middle Eastern Studies* vi (1975), pp. 228-36.

این دو فقره شاید برای بیان تغییری که در معنای «خلیفه» به وجود آمد، کافی باشد. متن نخست از ابن اثیر از نویسندگان قرن سیزدهم (هفتم هجری) است. او در برخورد با حوادث صدر اسلام، کمابیش کلمه به کلمه از منابع اولیه نقل می‌کند. اما هنگامی که منبع او از برخی اقدامات «خلیفه» ذکر می‌کند ابن اثیر «سلطان» را جای‌گزین آن می‌سازد؛ زیرا می‌داند که از واژه «خلیفه» ممکن است خوانندگان عصر وی برداشت ناصوابی بنمایند؛ چرا که خلیفه دیگر دلالت ضمنی بر قدرت حاکم مؤثر نداشت. (به عنوان مثال در گزارش خویش از جنگ‌های علیه قرامطه که عمدتاً بر کتاب زیر مبتنی است: ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطه» تصحیح مهیل ذکّار [بیروت، ۱۹۷۱]). متن دیگر و حتی نمونه روشن‌تر به ریع دوم قرن پانزدهم برمی‌گردد و از مورخ ترک یازبچی اوغلی علی است. او ضمن توصیف موقعیت اسقف اعظم ارتدکس یونانی در دربار امپراتور بیزانس می‌گوید: «او در میان غیر مسلمانان شباهت بسیاری به خلیفه در میان مسلمانان دارد.» البته یازبچی، اوغلی علی به خلیفه دوران کلاسیک اشاره نمی‌کند بلکه منظور وی خلیفه حاضر در دربار ممالیک مصر بود که نوعی بازبچه درباری محسوب می‌شد.

این مورخ ترک مفهوم مقام پاتریارک (patriarch) ارتدکس یونان را به طور کامل درک نکرده بود، اما این امر بسیار بهتر است از مقایسه کاملاً نادرستی که بین خلافت و مقام پاپ به عمل می‌آید نک:

Paul Wittek, «Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja,» BSOAS xiv (1952), pp. 649-50; idem, «Islam und Kalifat,» *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* liiii(1925), p. 412.

۹. در مورد خلافت مصر نک:

David Ayalon, «Studies on the Transfer of the Abbasid Caliphate from Baghdad to Cairo,» *Arabica* vii (1960), pp. 41-59; p.M. Holt, «Some Observations on the 'Abbasid Caliphate of Cairo,» BS_{AS} X/vii (1984), pp. 501-7; R. Hartmann, *Zur Vorgeschichte des 'abbasidischen Schein- Chaliphates von Cairo, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Kl.* 1947, no. 9 (Berlin 1950); Annemarie Schimmel, «Kalif und kadi im spätmittelalterlichen Ägypten,» *Welt des Islam*, 1943, p. 3-27; Arnold, *Caliphate*, pp. 89-106.

۱۰. در مورد خلافت عثمانی نک:

Arnold, *Caliphate*, pp. 129-58, 163-83; Nallino, *Raccolta di Scritti*, vol. 3 (Rome, 1941), pp. 243-83; Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1, part 1, pp. 26-38.

۱۱. بند سوم معاهده. در متن اصلی ایتالیایی چنین آمده است:

«supremo califfo Maomettano» این عنوان در نسخه ترکی امام المؤمنین و خلیفه الموحدين می‌باشد.

متن ایتالیایی در کتاب زیر است:

G.F. de Martens, *Recueil des traités...*, vol. 4 (Göttingen, 1795), pp. 610-12.

برای متن ترکی نک: جودت، تاریخ، چاپ دوم، ج ۱ (استانبول ۱۳۰۹ هجری)، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ و مجموعه معاهدات، ج ۳، ص ۲۵۴-۲۷۳.

به نظر می‌رسد نظریه‌ای درباره نوعی خلافت عثمانی قدری بیشتر رواج داشت. از این رو، جهانگرد انگلیسی

هانوی Y. Hanway در کتاب خویش به نام:

«The Reveloutions of persia,» vol. 2 (Lndon, 1762), p. 253.

درباره معاهده ایران - عثمانی، ۱۷۲۷، می‌گوید که طبق مفاد آن «سرور بزرگ به عنوان رئیس مسلمین و جانشین

واقعی خلفا شناخته خواهد شد.» البته چنین عبارتی در متن ترکی معاهده مزبور در سال ۱۱۴۰ هجری (۱۲۷۷ م.)

منتشره در «مجموعه معاهدات» ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۳، وجود ندارد و بعید به نظر می‌رسد که چنین شرطی پذیرفته شده باشد. برخی مواقع سلاطین عثمانی، حتی قبل از فتح مصر، از القاب خلافتی استفاده می‌کردند و دیگران نیز چنین القابی را بر آن‌ها اطلاق می‌کردند. و این امر چیزی جز به رسمیت شناختن تفوق روز افزون عثمانی‌ها در میان دولت‌های اسلامی، به‌ویژه رهبر در بوته امتحان مهم جهاد نبود و این امر منزلت قابل توجهی به سلاطین عثمانی اعطا می‌کرد. البته افزایش عمده چنین منزلتی هنگامی بود که حاکمیت آن‌ها بر پایتخت‌های خلافتی قدیم در دمشق، بغداد و قاهره و شهرهای مقدس مکه و مدینه گسترش یافت.

12. Roderic H. Davison, «Russian Skill and Turkish Imbecility»: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered,» *Slavic Review* 35 (1976), pp. 463-83.

۱۳. در مورد تلاش طنزآمیز یک صاحب منصب ترک برای اجرای چنین حقی نک:

جودت، تذاکیر، تصحیح جاوید بی‌سان، ج ۳ (آنکارا، ۱۹۶۳)، ص ۲۳۶-۲۳۷؛

Lewis, «The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century,» *Middle Eastern Studies* 1 (1965), p. 292.

14. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de L'empire ottoman*, vol. 1 (Paris, 1787), p. 89; cf. Arnold, *Caliphate*, pp. 146-47.

15. Thomas Hope, *Anastasius*, vol. 1 (London, 1819, reprinted Paris, 1831), p. 257

در جای دیگری، راوی ضمن بیان بی‌احتیاطی توریست‌های آلمانی که سؤالات خطرناک و نامناسبی می‌پرسیدند، خاطر نشان می‌سازد که: «آن‌ها به‌ندرت فرصت به‌دست آمده‌ای را برای سؤال از شخص سلطان که آیا او، همان‌طور که خود اظهار می‌کند، وارث مشروع خلافت، می‌باشد، از دست می‌داند» (ج ۱-ص ۱۱۰) به روشنی، هنگامی که هوب (Hope) از خاورمیانه بازدید کرد، چنین ادعایی تازه و سؤال‌انگیز تلقی می‌شد.

۱۶. ماده سوم قانون اساسی. چنین ادعایی با سنت‌های متناسبی حمایت شده است. در سال ۱۸۰۸ سلطان محمود دوم، همانند اکثر اسلاف خویش، دو شمشیر را به کمر بست که گفته می‌شد یکی از آن پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگری، از آن عثمان، بینان‌گذاران آیین و سلسله حاکم بود. در سال ۱۸۳۹ جانشین وی عبدالمجید تنها یک شمشیر به کمر بست که گفته می‌شد، از آن خلیفه عمر است. تاریخ‌نگار دریاری آن دوره، لطفی، مطلب مهم و کاملاً دروغی را ادعا می‌کند که این امر «سنت قدیمی عثمانی» است (لطفی، تاریخ، ج ۶ [استانبول، ۱۳۰۲ هـ] ص ۵۱). همان شمشیر دوباره در سال ۱۸۶۱، هنگام به قدرت رسیدن عبدالعزیز، استفاده شد و مورخ، جودت، علت آن را توضیح می‌دهد: «این شمشیر مقدس خلیفه عمر بود... که در دست خلفای عباسی که هنگام سقوط بغداد به دست هولاکو به مصر فرار کردند، قرار داشت. این شمشیر هنگام انتصاب خلفای عباسی در مصر به کار می‌رفت. هنگامی که سلطان سلیم مصر را فتح کرد، خلیفه عباسی را به استانبول آورد، خلیفه عباسی این شمشیر را به کمر سلطان سلیم بست و بدین سان خلافت اسلامی را به خاندان

عثمان منتقل کرد. «تذاکیر، ج ۲، [آنکارا، ۱۹۶۰] ص ۱۵۲). این افسانه در آن زمان مقبول افتاد و تا براندازی خلافت عثمانی به دست کمال آتاترک در سال ۱۹۲۴ م. باقی ماند.

۱۷. این نوع عنوان در تشریفات اسلامی به طور گسترده‌ای به کار می‌رود. از این رو قاضی بزرگ «قاضی القضاة» خوانده می‌شود؛ و حاجب بزرگ «حاجب الحجاب» و غیره. این سبک پیشینه‌هایی در ایران قبل از اسلام «مثل شاهنشاه و مویده مویدان» و نیز در اروپا دارد. در اروپا اسقف روم تقوی خویش را بر دیگر اسقفان با عنوان *Servus Servorum Dei*، «خادم خادمان الهی» اعلام می‌کرد.

۱۸. در مورد «سلطان» نک: الباشا، القاب، ص ۳۲۹-۳۲۳؛

EI¹, s.v. «Sultān» (by J. H. Kramers); C. E. Bosworth, «The Titulature of the Early Ghaznavids,» *Oniens* xv (1962), pp. 222-25; Arnold, *Caliphate*, pp. 202-3; Tyan, *Institutions*, vol. 2; Barthold, *Turkestan*, p. 271; idem, «caliph and Sultan,» trans. N.S. Doniach, *Islamic Quarterly* vii (1963), pp. 117-35; cf. C.H. Becker in *Der Islam*, vol. 6 (1915-16), pp. 350-412.

در مورد عناوین سلطنتی در اصطلاح عربی جدید نک:

Ami Ayalon, *Language and change*, pp. 29ff

19. See above, pp. 47ff.

20. See A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford, 1956), pp. 77ff.; Leslie Peirce, «Topkapi,» *FMR* xv (1985), pp. 67-87; EI¹, s.v. «Walide Sultan» (by J. Deny).

۲۱. در خدیو عربی. طبق نظر کرامرز (E I¹, s.v. «*Khediv*») J.H kramers لقب ایرانی خدیو، با معنای تقریبی «سرور»، «از قرون میانی گاه به گاهی به حاکمان اسلامی اطلاق می‌شد.» به هر حال «الباشا» نمونه‌هایی برای آن ذکر نکرده است، گرچه مورخ عثمانی قرن شانزدهم، علی، آن را در بررسی القاب ذکر کرده است (کنه الاحبار، ج ۵ [استانبول، بدون تاریخ] ص ۱۲۴۴) در امپراتوری عثمانی این لقب گاهی به عنوان لقبی افتخاری در مورد وزیر اعظم به کار می‌رفت. محمدعلی پاشا که سازمان امور داخلی وی «دیوان الخدیو» نامیده می‌شد و جانشینان وی در مصر در سال ۱۸۶۷ م. از این لقب به طور غیر رسمی استفاده می‌کردند. سلطان آن را به طور رسمی طی فرمان ملوکانه‌ای به اسماعیل پاشا اعطا کرد و جانشینان وی آن را تا سال ۱۹۱۴ م. هنگامی که پس از بروز جنگ میان ترکیه و بریتانیا، بریتانیا به طور رسمی به حاکمیت عثمانی‌ها پایان داد و مصر را تحت قیمومیت خویش در آورد، حفظ نمودند. آخرین خدیو، عباس دوم، عزل شد و حسین کامل به عنوان سلطان مصر جای‌گزین وی گشت. بر اساس داستانی که در منابع ترکی و

غربی آمده است، اسماعیل پاشا ابتدا لقب قرآنی را برای حاکم مصر «عزیز مصر» (قرآن - یوسف ۳۰ و ۵۱) درخواست نمود، اما سلطان عبدالعزیز آن را رد کرد؛ زیرا آن لقب با نام شخص وی در تعارض بود. (ممدوح پاشا، مرآت شئونات [ازمیر ۱۳۲۸ هـ] ص ۲۵۳۴).

E. Dicey, *The Story of the Khedivate* [London, 1902], p. 60.

دلیل احتمالی زد آن، اگر واقعاً چنین درخواستی شده باشد، این واقعیت بود که عنوان عزیز مصر در دوران اولیه، در متون عثمانی، به سلاطین مملوک مصر اطلاق می‌شد (مثلاً در عناوین: فریدن، منشآت سلاطین، دو نسخه، استانبول، ۱۸۴۸-۴۹ و ۱۸۵۸).

22. See EI², s.v. «Khadim al-Haramayn» (by Lewis).

۲۳. در مورد این عنوان نک:

B. Lewis, «Malik,» in *Mélanges Charles Pellat* (in press), and Ami Ayalon, «Malik in MModern Middle Eastern Titulature,» *Die Welt des Islams*, n.s. xxiii-xxiv (1984), pp. 306-19; idem, *Language and Change*, pp. 30ff, al-Basha, Alqab, pp. 496-506; idem, *Funun*, vol. 3, pp. 1139-42; Ahmad Abd al-Salam, *Dirāsāt*, pp. 41ff; Abu Hatim, *Kitab al-Zina*, vol. 2, pp. 99-102.

24. Text in *Répertoire chronologique de l'épigraphie arabe*, vol. 1 (Cairo, 1931), no. 1, pp. 1-2 (where earlier publications are listed).

25. See Gunnar Olinder, *The Kings of Kinda* (Lund, 1927); Irfan Kavar (= Shahid), «Byzantium and Kinda,» *Byzantinische zeitschrift iii* (1960) pp. 57-73; idem, EI², s.v. «Kinda.»

۲۶. در آیه‌ای (کهف - ۷۸-۷۹) قرآن از «ملکی که هر کشتی را توقیف می‌کرد» سخن می‌گوید، اما در جای دیگری (نمل - ۳۴) ملکه صبا در گفت‌وگویی با حضرت سلیمان خاطر نشان می‌سازد که: «هنگامی که ملوک بر قریه‌ای وارد شوند آن‌را فاسد کرده و عزیزترین افراد آن‌را خوار سازند و ملوک چنین کنند.» شایان توجه است که حضرت داوود و سلیمان، دو شخصیت بسیار مثبت در قرآن، گرچه دارای شکوه و عظمت سلطنتی بودند، ملوک خوانده نشده‌اند. تنها حاکم از پادشاهان بنی‌اسرائیل که بدین عنوان ذکر شده است، حضرت شمعون، شخصیتی تا حدی مبهم است. در آیه دیگری (مائده - ۲۳)، قرآن ضمن سرزنش یهود مدینه به جهت ناسپاسی ایشان، نیکی‌های خداوند را بر آن‌ها در گذشته خاطر نشان می‌سازد: «او برای شما پیامبرانی فرستاد و شما را ملوک گردانید و آن‌چه را به هیچ‌کس از عالمیان نداده بود به شما ارزانی داشت.» این‌جا نیز اشاره به ملوک گرچه خصمانه نیست کاملاً مطلوب نیز نمی‌باشد.

۲۸. «ملکاً کسروياً... غصباً قیصریاً» (عمر بن بحر الجاحظ، رسائل، تصحیح حسن السندی [قاهره، ۱۹۳۳]، ص ۱۱۷؛ ترجمه فرانسوی در:

Charles Pellat in *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, vol. 10 [Algiers, 1952], p. 314).

29. See Wilferd Madelung, «The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and, The Reign of the Daylam' (Dawlat al-Daylam),» *Journal of Near Eastern Studies* xxxiii (1965), pp. 84-83; Bosworth, «Titulature of the Early Ghaznavids,» pp. 21ff.; R.P. Mottahedeh, «Some Attitudes towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh and Twelfth Centuries A.D.,» in Kraemer and Alon, *Religion and Government*, pp. 86-91; al-Basha, *Alqab*, pp. 352-54.

۳۰. برای بررسی کامل کاربرد و تکامل این عنوان در امپراتوری عثمانی نک:

Halil İnalcik, «Padisah,» in *İslam Ansiklopedisi* (LA), vol. 9, pp. 491-95. Earlier discussion in Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. 1, part 1, pp. 30-31; EI¹, s.v. «Padishah» (by F. Babinger).

در هند که لفظ «پادشاه» تداعی های نامناسبی دارد، حاکمان اسلامی «پادشاه» خوانده می شدند.

۳۱. در مورد «خان» و «خاقان» نک:

Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, vol. 3 (Wiesbaden, 1967), pp. 141-79; H.H. Zarinzade, *Fars dilinde Azerbaycan Sözləri* (Baku, 1962), pp. 289-92; al-Basha *Alqab*, pp. 271-74; EI², s.v. «Khakan» and «Khan» (both by J.A. Boyle).

در مورد کاربرد اولیه ترکی «خان»:

Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (Oxford, 1972), p. 630.

در مورد مفاهیم سیاسی مردمان بدوی:

Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı 13 yüzyıl sonlarına kadar* (Ankara, 1982); P.B. Golden, «Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia,» *Archivum Eurasiae Medii Aevi* ii (1982), pp. 37-97.

فرمان‌روایان و فرمان‌برداران □ ۱۳۱

در مورد توضیحات متقاعد کننده انتخاب خان توسط سلاطین عثمانی:

Paul Wittek, «Notes sur la tughra ottomane,» *Byzantion* xviii(1948), pp. 329-34, xx (1950) pp. 279-82. On *kürgän*, see Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, vol. 1, pp. 475-77.

۳۲. در مورد کاربرد تشریفات:

Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*; Sourdel, «Cérémonial abbaside»; Canard, «Le cérémonial fatimite»; and Paula Sanders, «Ceremonial as Polemic: The Fatimid Celebration of Ghadir Khumm» (in press).

33. See Tyan, *Institutions*, vol. 1, pp. 315-57, vol. 2, pp. 344-55; idem, *EI*², s.v. «Bay'a»; Lambton, *State and Government*, pp. 18-19 and passim,

۳۴. در مورد «رئیس» در دوران میانه:

E. Ashtor, «L'administraion urbaine en Syrie médiévale,» *Rivista degli Studi Orientali* 31 (1956), pp. 92-111; Claude Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asiemusulmane du Moyen Âge,» *Arabica* v (1958), pp. 236-50, vi (1959), pp. 8-9, 11ff., 253; al-Basha, *Alqab*, pp. 308-9; Nikita Elisseeff, *Nur al-Din: Un grand prince musulman de Syrie aútemps des Croisades (511-569) H/1118-1174* (Damascus, 1967), pp. 830-32; Roy p. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, 1980), pp. 129-35.

۳۵. به‌ویژه اگزیلارک Exilarch یهودی، در آرامی *Resh Galutā* بیان‌گر عنوان و منصب، به ایران قبل از اسلام

برمی‌گردد. برای کتاب‌شناسی انتقادی:

Mark R. Cohen, «The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbetai Zevi,» in *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies* (New York, 1976), especially pp. 183ff. On the *Ra'is al-Yahud* in Egypt, idem, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126* (Princeton, 1980).

۳۶. عثمانی‌ها سنت کلاسیک اسلامی را در اطلاق عنوان عربی رئیس و دیگر مترادف‌های آن، سر در فارسی و باش در ترکی، بر سران سازمان‌ها و نیروهای مسلح حفظ نمودند. معروف‌ترین این عناوین در دنیای خارج رئیس‌الکتاب می‌باشد که اغلب با عنوان رئیس‌الندی شناخته می‌شد. او رئیس تشکیلاتی در ادارهٔ وزیر بزرگ بود که علاوه بر امور دیگر به روابط با کشورهای خارجی نیز می‌پرداخت.

۳۷. در مورد «زعیم»:

Lewis, *Islam in History*, pp. 287-88; al-Basha, *Alqāb*, pp.310-11.

۳۸. ابو شامه، تراجم رجال القرنین السادس و السابع، تصحیح محمد زاهد الکوثری، (قاہرہ، ۱۹۲۷)، ص ۸۱؛

Kamal al-Din ibn al-Adim, «Biography of Rashid al-Din Sinan,» ed. B. Lewis, *Arabica* xiii (1966), p. 266.

۳۹. القلقشندی، صبح الأعشى، ج ۲، ص ۵۱

۴۰. همان.

۴۱. ابن القوطی، الحوادث الجامع، تصحیح مصطفیٰ حواد (بغداد، ۱۳۵۱ هجری) ص ۲۱۸. والتر فیسل

(Walter Y. Fischel) در کتاب:

Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam (London, 1937), p. 131.

زعیم را به سادگی به «رهبر» ترجمه می‌کند و بدان وسیله نکته اصلی در کاربرد «زعیم» را به جای واژه رایج «رئیس» از دست می‌دهد.

42. Pedro de Alcalá, *Vocabulista aravigo en letra castellana* (Granada, 1505). The anonymous *Vocabulista in Arabico*, ed. C. Schiaparelli (Florence, 1871), p. 112, translates *za'im* as «Baro».

۴۳. برای نمونه‌هایی از کاربرد مملوک نک: الباشا، القاب، ص ۳۱۰-۳۱۱. می‌توان دو منبع زیر را نیز به آن افزود:

RCEA, vol 3, pp.53-55؛ والقلقشندی، صبح الأعشى، ج ۶ ص ۱۵، ۷، ۱۱۰ و ۱۳۱. در مصر عثمانی‌ها، این

عنوان برخی مواقع در مورد رئیس شهرتانی به کار می‌رفت.

Stanford J. Shaw, *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution* [Cambridge, 1964], p. 92, n. 86.

در کل در امپراتوری عثمانی، اصطلاح زعیم معمولاً بیان‌گر دارنده زعامت، مجموعه‌ای از اقطاع شبه فئودال با درآمدی در حدود ۲۰/۰۰۰ الی ۱۰۰/۰۰۰ سکه نقره ترکی (aspers) بود. برای توجه به پیچیدگی مطلب باید گفت، زعیم گاهی در مفهوم «ضامن» یا «کفیل» به کار می‌رفت (مثلاً: قرآن اعراف - ۷۲؛ قلم - ۴۰).

۴۴. اصطلاحات دیگری نیز استفاده می‌شد. فارابی از «مرئوس» در مقابل «رئیس» سخن می‌گوید، اما چنین

عنوانی برای رعیت در آثار غیر فلسفی به ندرت به کار می‌رود. اهل، اصطلاحی فراگیر است برای «مردم»، «جمعیت»، «اهالی» و نیز «خویشاوندان» (مقایسه کنید با واژه مرتبط عبری *أهل* (ohel) به معنای «خیمه»، اعضا یا پیروان یک گروه - چه دینی، نژادی، محلی و صنفی و غیره. اصطلاح «سوقه» موهن است و می‌توان آن را به «عوام» یا «اراذل و

«وایش» ترجمه کرد. به احتمال قوی اشتقاق آن، برخلاف آنچه گفته شده است، از «سوق» به معنای «بازار» نیست، بلکه از «ساق» به معنی «بردن یا راندن» (کله یا اسرا و غیره) است.

۴۵. ابن مقفع اغلب از آن استفاده می‌کند (برای مثال، *الادب الکبیر* (بیروت ۱۹۶۵)، ص ۲۳، ۳۱، ۳۸ = *رسائل الیفاء*، ص ۴۶، ۵۲، ۵۶). رعیت در قرآن به کار نرفته است و کاربرد آن در احادیث اندک و بحث‌انگیز است. برای کاربرد عثمانی آن نک:

Molino, pp. 440, 473 («vassallo», «suddito»); Meninski, pp.2330-31 («subditi», «coloni», «Unterthanen», «contadini», «paysans»); and Clodius, p. 856 («Unterthan»).
بعدها این واژه به اصطلاح رایجی برای بیان تبعه‌ها در داخل و خارج از جهان اسلام تبدیل گشت. از این‌رو سفیر مراکش در اسپانیا در قرن هجدهم، در آنچه شاید نخستین گزارش عربی از انقلاب آمریکا است، خاطرنشان می‌سازد که «اهل آمریکا رعیت انگلستان هستند» (محمد بن عثمان المکناسی، *الاکسیر فی فکاک الاسیر*، تصحیح محمد الفاسی [رباط ۱۹۶۵] ص ۹۷). در مورد کاربرد جدید آن نک:

Ami Ayalon, *Language and Change*, pp. 44ff., 52-53, 73-74.

۴۶. ابو یوسف، *کتاب الخراج*، ص ۲-۱۷، ترجمه انگلیسی در:

lewis, *Islam*, vol. 1 pp. 151. 70.

۴۷. در اصطلاح عثمانی، این واژه بیش‌تر بیان‌گر مقام و منزلت است تا کار ویژه؛ و عسکریان بازنشسته یا بی‌کار، خانواده ایشان، غلامان آزادشده سلطان و نظامیان، و به علاوه خانواده‌های صاحبان مناصب عمومی دینی وابسته به سلطان را شامل می‌شد. این واژه طبقات حاکم مملوک و نظامی و مزدوران شبه فتودال را در بر می‌گرفت. «هسکر» از اشراف زمین‌دار نظامی سرزمین‌های تازه فتح‌شده اروپا استفاده می‌شد. تمامی کسانی که به این گروه تعلق نداشتند، شامل تابعان مسلمان و غیر مسلمان همگی با عنوان «رعیت» شناخته می‌شدند. گاهی این اصطلاح تمامی جمعیت رعیت را در روستا و شهرها شامل می‌شد، گاهی نیز با تواتر فزاینده‌ای، تنها روستائیان را در بر می‌گرفت. از این‌رو، نویسنده عثمانی اواخر قرن شانزدهم از «مردمی که شخم می‌زنند و کشاورزی می‌کنند، کسانی که در عصر ما «رعایا» نامیده می‌شوند، سخن می‌گوید» (حسن کافی، *اصول الحکم فی نظام العالم*، تصحیح ن. ر. محمود [اسان، ۱۹۸۶] ص ۲۰). از نظر «کافی» روستائیان در سومین رتبه از رتبه‌های چهارگانه اجتماعی قرار دارند؛ یعنی پایین‌تر از حاکمان و نظامیان؛ علما و دانش‌مندان، و بالاتر از بازرگانان و پیشه‌وران. این با طبقه‌بندی ایران قدیم، که عالمان را اول، نظامیان را دوم و بازرگانان را سوم و روستائیان را در طبقه آخر قرار می‌داد، بسیار متفاوت است. برای نمونه نک: رساله‌های مشهور جلال‌الدین دوانی و نصیرالدین طوسی - که ترجمه انگلیسی هر دو آن‌ها موجود است.

W.F. Thompson, *Practical Philisophy of the Muhammadan people* (London, 1839), p.

388; G.M. Wickens, *The Nasirean Ethics* (London, 1964), p. 230.

در این زمینه و هم چنین دیگر زمینه‌ها، نویسندگان عثمانی توجه جدی‌تری به واقعیات سیاسی از برخی پیشینیان خویش نشان می‌دهند.

عسکریان عثمانی، از لحاظ نظری، اشراف فنودال ممتاز نبودند. آن‌ها هیچ‌گونه حق جا افتاده (prescriptive) یا موروثی هیچ منصب، مقام یا اقطاعی نداشتند؛ همه این امور به اراده سلطان اعطا یا پس گرفته می‌شد. به هر حال در عمل، سلطان این اقطاع و مناصب را تنها به اعضای طبقه عسکری - که حتی هنگام محروم شدن از هرگونه هبه یا مقامی نیز چنین تلقی می‌شدند - اعطا می‌کرد. در واقع انتصاب مردانی از تبار روستایی - البته به استثنای نظامیان مزدور معروف - به مناصب عسکری، مخالف قوانین اصولی امپراتوری عثمانی بود. سیره نویسان سیاسی عثمانی قرن هفدهم، در بحث از عوامل افول قدرت عثمانی، یکی از این عوامل را، نقض این قانون توسط سلاطین می‌دانند: یک عسکری می‌تواند بر اساس حکمی به طبقه رعیت تنزل کند یا یک رعیت می‌تواند به عنوان پاداشی برای خدمات بارز خویش به مقام عسکری ارتقا یابد. این دو امر در اوایل اندک بود. در اوایل قرن هفدهم، سلطان سلیمان بزرگ، ضروری دید فرمانی صادر نماید که مالکیت صاحبان اقطاع نظامی را - که از تبار روستایی بودند - بر زمین‌های خویش تثبیت کند و آن‌ها را از مصادره این اموال به جهت پیشینه روستایی‌شان مصون بدارد. در دوران افول، زوال طبقه عسکری به دلیل اختلاط با روستاییان و مردم شهری، مورد اعتراض عمومی واقع شد، و در قرن هیجدهم منزلت عسکری چنان گسترش عمومی یافت که دیگر مفهوم واقعی نداشت.

۴۸. طبقه‌بندی که نویسندگان مسلمان قرون میانه در باب سیاست اغلب از آن استفاده می‌کردند، مجریان و کارگزاران حکومت را به دو گروه تقسیم می‌کند: «مردان شمشیر» و «مردان قلم» (از *kalamos* یونانی، به معنای «نی»، «قلم نی» و از آن جا «قلم»). مردان قلم در ابتدا هر دو گروه دبیران و عالمان دینی را شامل می‌شد. در دوران عثمانی آن‌ها به دو دسته فرعی تقسیم شدند. دسته اخیر به عنوان «علمیه» شناخته می‌شد، «علمیه» از علم مشتق می‌شود به‌ویژه دانش دینی که در تخصص عالم (حج علما) بود.

۴۹. نخستین کاربرد «تابع» در مفهوم اصطلاحی خود به صدر اسلام برمی‌گردد، و به نسل دوم یاران پیامبر اطلاق می‌شد. صاحب، یعنی آن‌که خود شخصاً پیامبر را ملاقات کرده بود و تابع، یعنی کسی که شخصاً یکی از صحابه پیامبر را دیده بود. نک:

Miklos Muranyi, *Die Prophetengenossen in derfrühislamischen Geschichte* (Bonn, 1973), pp. 29-32.

تابع هم چنین در مفاهیم عام «پیرو» و «هوادار»، «طرف‌دار» به کار می‌رود. در آثار جغرافی جمع مؤنث آن، توابع، واحدهای وابسته و حومه اطراف شهر یا استان را بیان می‌کند. کاربرد اصطلاحی اداری آن به اواخر قرون میانه برمی‌گردد و به کرات در اوایل دوران عثمانی ثبت شده است. به نظر می‌رسد کاربرد آن در مفهوم ملیت و شهروندی به قرن نوزدهم برمی‌گردد. نک:

Ami Ayalon, *language and change*, p. 141 n.4. مورخ مصری الجبرتی، که گزارش معاصری از اشغال کشورش توسط فرانسه نوشته است، گاهی کلمه «سیتویان»، تعریب (citoyen) فرانسوی، را قبل از اسامی فرانسوی به کار می‌برد. او به وضوح آن را یک عنوان تلقی می‌کند.

۵۰. برای مثال نک: فارابی «فصول المدنی» مکرر؟ در ترکی و فارسی «مدنی» به معنای «شهروشین» بود و از آنجا احتمالاً از طریق گرتنه‌برداری، معانی «شهری» را در فارسی و «متمدن» را در ترکی، کسب کرد.

۵۱. در مورد کاربرد وطن، نک: منبع فوق، ص ۴۰-۴۱ و فصل دوم، ش ۳۰. در مورد مواطن نک:

Ami Ayalon, *Language and Change*, pp. 44, 52- 53, 131

۵۲. در مورد نظام و واژگان بردگی، نک:

EI², s.vv. «Abd» (by R. Brunschvig), «Ghulam» (by D.Sourdel, C.E. Bosworth, p. Hardy, and Halil Inalcik), «Kul» (by C. E. Bosworth), «Mamluk» (by D. Ayalon), etc.

۵۳. در مورد اصطلاحات حرّ و حرّیت نک:

Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden, 1960); Francois de Blois, «'Freemen' and 'Nobles' in Iranian and Semitic Languages,» *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1985, pp. 5-15; Lewis, *Islam in History*, pp. 267-81; idem, «Serbestiyet,» *Istanbul Universitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* x/1 (1984), pp. 47-52; Dominique Sourdel, «Peut-on Parler de liberté dans la société de l'Islam médiéval?» in *La notion de liberté*, pp. 119-33, On Ottoman usage, see Molino, p. 234; Meninski, pp. 1738-39 (hur = «non servus,» «ingenuus») and p. 2583 (serbest = exempt, tax-free); Clodius, pp. 341-42. On modern Arabic usage, see Ami Ayalon, *Language and Change*, pp. 47, 52-53, 105-6, 125.

54. See above pp. 4-5.

55. Examples in Lewis, *Islam*, vol. 2, pp. 224 ff.

56. For some examples, see Bahriye Uçok, *Femmes turques souveraines et régents dans les états islamiques* (n.p., n.d., [Ankara? 1985]).

۵۷. در مورد «مؤالی» نک:

Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. I (London, 1967). pp. 101ff. (German original, *Muhammedanische Studien*, vol. 1 [Halle, 1889], pp. 104ff.)

On eunuchs, see David Ayalon, «On the Eunuchs in Islam,» *Jerusalem Studies in*

Arabic and Islam i (1979), pp. 67-124.

در مورد ذمی و مستأمن نک: ص ۷۷-۷۸.

58. See EI², s.v. «Al-Khassa wa l-`Amma» (by M.A.J. Beg); Mez, *Renaissance of Islam*, pp. 74, 147ff.; Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the later Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1967), pp. 79ff.; Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, pp. 115-29 and passim.

۵۹. برای نمونه‌هایی از کاربرد ضعیف در متون کلاسیک نک: الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج ۳، ص ۳۶۸؛ مسلم، *صحیح*، ج ۶، کتاب الاماره، ص ۷۵۶. ترجمه انگلیسی در:

lewis, *Islam*, vol.1, p.159

برای نمونه‌هایی جدید از عربستان جنوبی، جایی که ضعیف همراه مسکین برای توصیف روستاییان و کارگران فنی به کار می‌رود، نک:

Serjent in BSOAS, xxi (1958), p. 11.

۶۰. واژه عدل از ریشه‌ای با معنای ضمنی «مستقیم»، «ساوی»، «متوازن» از همان آغاز معنای «عدالت» را کسب کرد. این واژه مکرر در قرآن و احادیث به کار رفته است.

(cf. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* [Montreal, 1966], pp.

91, 209-11, 234; Wensinck et al., *Concordance*, s.v. «Adl»).

طبق حدیثی، که با اندک تفاوتی مکرر ذکر شده است، پیامبر [ص] فرمودند: «یک ساعت عدالت از شصت سال عبادت بهتر است». طبق حدیث دیگری: «محبوب‌ترین خلاق و نزدیک‌ترین آن‌ها به خداوند امام عادل است؛ منفورترین و دارای شدیدترین مجازات در روز قیامت امام ظالم است». (الغزالی، *فضائح الباطنیة*، تصحیح عبدالرحمن بدوی [قاهره، ۱۹۶۴]، ص ۲۰۴؛ مقایسه کنید با ابو یوسف ترجمه شده در: Lewis, *Islam*, vol. 1, p. 159).

آثار گسترده‌ای در تعریف و اهمیت عدالت وجود دارد. غزالی دیدگاه کلاسیک را با بیان قوی در ضمن بحث اولیه خود از عدالت مطرح کرده است. «تنها از طریق شریعت» عدالت از ظلم شناخته می‌شود و دین خدا و شریعت پیامبر او [صلی الله علیه و آله] غایت و ملجأ هر عزیمت و ورودی است. (فضائح الباطنیة، ص ۲۰۵؛ cf. Goldziher, *streitschrift*, p. 94 *des Gazali*) در اواخر دوران میانی و اوایل عصر جدید، عدل در مفهومی نزدیک با معنای اصلی خود، «توازن»، «مساوات» به کار می‌رفت و موقعیتی را بیان می‌کرد که هر مرتبه اجتماعی، مکان و فعالیت مناسب خویش را حفظ می‌کرد نک:

A.K.S. Lambton, «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship», *Studia*

Islamica xvii (1962), pp. 91-119; Franz Rosenthal, «Political Justice and the Just

Ruler,» in Kraemer and Alon, *Religion and government*, pp. 92-101; Mottahedeh, *Leadership*, p. 179; and Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore and London, 1984).

در دوران عثمانی رسم بود که سلاطین، به‌ویژه هنگام به‌قدرت رسیدن، فرمان خاصی را به نام «عدالت‌نامه» صادر و منتشر می‌ساختند، که اراده سلطان را برای تضمین آن که عدالت در مورد همه رعایا، به‌ویژه ضعیفا و فقرا اعمال شده و از جور و ستم صاحب منصبان حکومتی جلوگیری شود، بیان می‌کرد. نک:

Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V.L. Menage (Oxford, 1973), p. 150, n.4. A number of *adaletnames* were edited by Halil Inalcik in *Belgeler üi* (1965), pp. 49-145.

در مورد «ظلم» به عنوان قانون عثمانی نک:

Ahmet Mumcu, *Osmanlı Hukûkunda Zulüm Kavramı* (Ankara, 1972).

در اوایل قرن نوزدهم شیخی مصری در پاریس که با مفهوم نآشنای فرانسوی آزادی (سیاسی) برخورد کرده بود، به خوانندگان خویش توضیح می‌دهد که آنچه فرانسوی‌ها آن را «حریت» می‌خوانند، همان چیزی است که مسلمانان آن را عدل و برابری می‌نامند (شیخ رفاعة رافع الطهطاوی، تخلص الابرز فی تلخیص باریز، تصحیح مهدی علام و احمد بدوی و انور لوقی، [قاہرہ بی تا (۱۹۵۸؟)] ص ۱۴۸). مقایسه کنید با:

L. Zolondek, «Al-Tahtawi and political Freedom,» *Muslim World* liv [1964], pp.

90-97).

۶۱. شماری از متون قرون میانی، به ویژه از هنگام شورش بنیادی در قرون هشتم و نهم میلادی، اشاره‌ای به آنچه حکومت بد تلقی می‌شد، ارائه کرده و مردم را علیه آن‌ها تحریک می‌کند. لذا از زید بن علی، رهبری که قیامی را در سال ۱۲۰/۷۳۸م. به عهده داشت، چنین نقل شده است که: «ما شما را دعوت می‌کنیم به کتاب خدا و سنت پیامبر او ﷺ، برای جهاد علیه ظالمان و دفاع از مستضعفین، اعطای حقوق کسانی که از آن محروم شدند و تقسیم عادلانه غنائم در میان مستحقان آن، اصلاح خطاهای ظالمین، احضار کسانی که مدت طولانی در نبرد بوده‌اند و یاری خاندان پیامبر [ص] و علیه کسانی که بر ما مانع می‌شوند و حقوق ما را نادیده می‌گیرند» (الطبری، تاریخ، ج ۲، ص ۱۶۸۷-۱۶۸۸).

متن دیگری نیز که نویسندگان عرب قرون میانه اغلب بدان تمسک کرده‌اند، اعتراض یک انقلابی مایوس را - که از قیام بنی عباس علیه بنی امیه، به امید دست‌یابی به امور بهتری حمایت می‌کرد و از نتایج آن بسیار ناخشنود بود - نقل می‌کند: «به خدا قسم، غنائم ما - که در آن سهمیم هستیم - عاید اغنیا گشته؛ رهبری ما - که شورایی بود - استبدادی گشته؛ جانشینی حاکم ما - که با انتخاب جامعه بود - موروثی گشته است. ابزار آلات موسیقی و خوش‌گذرانی با مال یتیم و بیوه‌زنان خریداری می‌شوند. ذمیان بر مسلمانان مسلط شده‌اند و فساق همه جا بر امور ایشان حاکم گشته‌اند.» (ابن

قتیبه، هیون الاخبار، تصحیح احمد ذاکر العدوی، ج ۲ [قاہرہ، ۱۳۴۳-۱۳۴۸، (۱۹۲۵-۱۹۳۰م)] ص ۱۱۵.
 در حوالی سال ۲۲۶ھ. (۸۴۰م). جاحظ، یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان ادبیات عرب در طی بحث پرمحتوایی از
 ظلم و قیام، تعریف خویش را از حکومت بد ارانه می‌کند: «این حاکمان [بد] دوست را به خاطر دوست و خویشاوند را
 به خاطر خویشاوند ... توفیق می‌کنند، آن‌ها صالح را مرعوب و طالح را تشویق می‌کنند، و با بوالهوسی و تبعیض، با
 تفاخر به قدرت خویش و بی‌اعتنایی به مردم، سرکوب رعایا و اتهامات بدون قید و بند، حکومت می‌کنند. (الجاحظ،
 رسائل، ص ۲۹۵ff). درباره موضوع تبلیغات انقلابی بنی‌عباس نک:

Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory: An Enquiry into the Art of Abbasid Apologetics* (New Haven, 1986).

جنگ و صلح

از جمله افکاری که در اذهان غربی غالباً با اندیشه و عمل سیاسی اسلامی پیوند خورده، انگاره جنگ مقدس است. تصور می‌شود که اسلام از همان آغاز یک دین جنگ طلب و در واقع دینی نظامی بوده و پیروان آن جنگ جویانی متعصب‌اند که با تکیه بر نیروی نظامی در صدد ترویج آیین و شریعت خویش هستند. با این حال، این امر شاید شگفت‌آور باشد که در کاربرد عربی کلاسیک هیچ اصطلاحی که معادل «جنگ مقدس» باشد، وجود ندارد. البته واژه «حرب» برای جنگ و واژه‌های زیادی برای فعالیت‌های گوناگون و اشکال متفاوت جنگ وجود دارد. هم‌چنین واژه «مقدس» نیز استفاده می‌شود. با این حال، نمود آن در کاربرد کلاسیک نسبتاً اندک است و اغلب در مضامینی که دارای مفهوم ضمنی یهودی و مسیحی هستند، بیش‌تر از گونه‌ی اسلامی آن به کار می‌رود.

این واژه در قرآن در مورد وادی مقدسی که موسی در مقابل آتش فروزان ایستاده بود (طه-۱۲؛ نازعات-۱۶) و نیز در مورد سرزمین مقدسی که خداوند بر بنی اسرائیل مقرر کرده بود (مائده-۲۱)؛ و بسیار مکرر در شکل دیگری از این ریشه، در مورد «روح القدس» در قرائت اسلامی از بشارت [فرشته وحی بر مریم (ع)] به کار رفته است. (آل عمران-۸۷، ۲۵۳؛ مائده-۱۱۳؛ نحل-۱۰۲). ایده تقدس مکان یا فضا^۱ شناخته بوده و در حقیقت در اسلام امری

محوری است، و اماکن مقدس بسیاری وجود دارند.^(۱) مقدس‌ترین آن‌ها کعبه در مکه و مرقد پیامبر اسلام [ﷺ] در مدینه است، اما اصطلاحاتی که معمولاً بر آن‌ها اطلاق می‌شود از ریشه «قدس» گرفته نشده‌اند، بلکه از ریشه دیگری، یعنی «حرم» با معنای اصلی «منع» و با معنای ضمنی هیبت و حرمت‌داری^۱ گرفته شده‌اند.^(۲)

برخی از این اماکن مقدس، مرقد شخصیت‌های محلی محترمی هستند که غریبان - و نه مسلمانان - آن‌ها را «مردان مقدس» یا «قدیس» می‌نامند. اصطلاح اسلامی آن «ولی»^(۳) است که از ریشه‌ای به معنای «نزدیک بودن» گرفته شده است. از همین ریشه اصطلاحات مختلفی مشتق شده که بر قدرت و اقتدار، یعنی تقرب به مرکز حاکمیت دلالت می‌کنند. البته از نظر اولیای این امر به معنای تقرب به خداوند است.

به‌طور کلی، در حالی که تقدیس اماکن در جهان اسلام معمول و متعارف است، تقدیس اشخاص زنده و اعمال انسان در میان مسلمانان مرسوم نیست، به ویژه ترکیب وصفی «جنگ مقدس» در متون کلاسیک اسلامی به چشم نمی‌خورد. کاربرد آن در عربی امروزی جدید بوده و ریشه خارجی دارد.

با این حال، هر چند ترجمه «جنگ مقدس» همانند «قانون مقدس» تا حدودی تحریف است، اما این امر به هیچ وجه همانند برخی دیگر از نسبت‌های چنانی، جعل صرف نیست. هر دو ترجمه «جنگ مقدس» و «قانون مقدس» بر مبنای خاصی از واقعیت مبتنی هستند. در تعبیر^۲ غربی، آوردن صفت مقدس پس از واژه قانون، ضروری است؛ زیرا قوانین دیگری با ریشه‌های دیگر وجود دارد. در تعبیر اسلامی چنین صفتی همانگویانه^۳ شریعت صرفاً همان قانون است و قانون دیگری وجود ندارد. چنین قانونی از آن جهت که از خداوند نشأت گرفته است، مقدس و بیان عینی و لایتغیر احکام الهی برای بشر است.

انگاره جنگ مقدس، یعنی جنگی که از سوی خداوند حکم شده است، بر یکی از همین احکام استوار است. اصطلاحی که به جنگ مقدس ترجمه شده «جهاد» است که از ریشه‌ای عربی به معنای «کوشش»، «سخت‌کوشی» یا «تقلا کردن» می‌باشد. این واژه در قرآن و بیش‌تر

1. iviolability.

2. parlance.

3. tautologous.

از آن در احادیث، که معمولاً و نه همیشه با اصطلاح «فی سبیل الله» می‌آید، معمولاً به معنای «به مبارزه برخاستن» تلقی شده است. در تمامی مجموعه‌های بزرگ روایی قسمتی از کتاب به «جهاد» اختصاص یافته و در این جا معنای نظامی آن غالب است.^(۴) در متون کلاسیک فقهی نیز این امر صادق است. برخی معتقدند که «جهاد» را باید در مفهوم اخلاقی و معنوی، و نه نظامی آن درک کرد. چنین ادعاهایی گاهی از سوی متکلمان شیعی^۱ دوران کلاسیک و پیش‌تر از سوی نوگرایان و اصلاح طلبان قرون نوزدهم و بیستم مطرح شده است. با وجود این تقریباً همه متکلمان، فقها و محدثان وظیفه جهاد را در مفهوم نظامی آن فهمیده و آن را بر این اساس بررسی و تفسیر می‌کردند.

در کتب فقهی، قواعد مفصلی در مورد آغاز، روند و پایان مخاصمات بسط داده شده است و در آن مسائل خاصی هم چون رفتار با اسرا و شکست خوردگان، مجازات جاسوسان، در اختیار گرفتن دارایی‌های دشمن، به دست آوردن و تقسیم غنایم بحث شده است. گرچه این مقررات علقه خاصی به ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی نشان می‌دهند، اما تطبیق آن‌ها بر تفسیر اخلاقی و معنوی از جهاد مشکل است.

طبق آموزه اسلامی، جهاد از ضروریات دین است و خداوند آن را از طریق وحی بر تمامی مسلمانان واجب کرده است. جهاد ابتدایی بر جامعه اسلامی - به عنوان یک کل - واجب کفایی و جهاد دفاعی بر هر مرد بالغ مسلمان واجب عینی است. در چنین شرایطی، حاکم اسلامی احتمال دارد از طریق دعوت عمومی (تغییر عام) مردم را به مسلح شدن دعوت کند. اساس وجوب جهاد، جهانی بودن آیین اسلام است. کلام و پیام الهی برای تمامی انسان‌ها آمده است؛ کسانی که آن را پذیرفته‌اند، موظف‌اند که بدون درنگ برای مسلمان کردن یا حداقل تسلیم دیگر افراد، مجاهده کنند. چنین تکلیفی به زمان یا مکان خاصی محدود نیست و باید تا زمانی که تمام عالم، مسلمان شده یا تسلیم قدرت دولت اسلامی شوند، ادامه یابد.

۱. نویسنده در این مورد هیچ استناد خاصی به منابع کلامی شیعه نکرده است. در اسلام از دو جهاد سخن گفته می‌شود: جهاد اکبر یا جهاد با نفس؛ و جهاد اصغر یا جهاد با دشمنان خداوند. گرچه مفهوم نخست امری اخلاقی و معنوی است و مقدم و بزرگ‌تر از جهاد دوم است؛ اما این امر به منزله نادیده گرفتن و بی‌توجهی به گونه دوم جهاد نیست و در واقع جهاد در معنای دوم از ضروریات مذهب است و انکار آن به منزله خروج از اسلام و ارتداد است (مترجم).

تا زمان تحقق این هدف، جهان اسلام به دو بخش^۱ تقسیم می‌شود: «دارالاسلام» جایی که مسلمانان بر آن حاکم‌اند و قانون اسلام حکم فرماست؛ و «دارالحرب»^(۵) که بقیه جهان را در بر می‌گیرد. میان این دو بخش، تا هنگام پیروزی نهایی و حتمی اسلام بر کفر، الزام اخلاقی و تکلیف شرعی و دینی برای وضعیت جنگ وجود دارد. طبق متون فقهی، این حالت جنگی می‌تواند در وقت مقتضی توسط آتش‌بس و قرار ترک مخاصمه، برای مدتی محدود، قطع شود. چنین جنگی نه با صلح بلکه با پیروزی نهایی به پایان می‌رسد.

رهبری مسلمانان در این جهاد به عهده حاکم دولت اسلامی است. در دوران کلاسیک، این حاکم، خلیفه بود؛ بعدها سلطان یا امیر این مسئولیت را بر عهده داشت. هنگامی که هنجارهای اسلامی مشروعیت و عدالت، برای تطبیق با واقعیت‌های خشن قدرت نظامی تعدیل می‌شد، فقها آگاهانه بر این امر تأکید می‌ورزیدند که وظیفه جهاد همراه هرگونه تغییر و تحولی در رژیم یا حکومت پابرجا است و هر حاکمی که دارای قدرت لازم باشد، وظیفه دارد تا این امر را به انجام برساند. طبق روایتی که با احتمال ضعیف به پیامبر [ص] نسبت داده می‌شود: «جهاد تحت فرمان هر امیری، چه خداترس یا فاسد، ولو مرتکب گناه کبیره نیز باشد، بر شما واجب است.»^(۶) در جهاد، وظیفه رعیت در اطاعت، به حمایت مسلحانه فعال تبدیل می‌شود.

اصطلاحات خاصی - غالباً عربی - در زبان‌های اسلامی برای تعیین شکل‌های مختلف جنگ و شرکت کنندگان در این جنگ‌ها، به کار می‌روند. «مجاهد» یا «جهادی» رزمنده جهاد است. اصطلاح اخیر، در شکل وصفی، غالباً هنگامی که در کاربرد جدید در مفهوم «نظامی» استفاده می‌شود، نمود می‌یابد. البته جهاد معمولاً در مرزها رخ می‌داد و اصطلاحات مخصوصی برای مرزنشینان، رزمندگان مرزنشین که از مرزهای دورافتاده اسلام دفاع می‌کنند و از طریق حمله یا شبیخون جنگ را به درون سرزمین دشمن می‌کشند، به کار می‌رود.^(۷)

واژه «رزیه» که از طریق زبان فرانسوی از الجزایر - پس از اشغال آن کشور توسط فرانسه

۱. باید توجه داشت که علاوه بر این دو قسم، اقسام دیگری نیز در مباحث فقهی مطرح می‌شود، هم چون دارالعهد، دارالهدنه، دارالتدانه، دارالصلح، دارالهجره، دارالبقی، دارالردّه و... (مترجم).

در سال ۱۸۳۰- با شکل (razzia) وارد زبان انگلیسی شد، بر اساس فرهنگ لغت آکسفورد به معنای «حمله خصمانه، تاخت و تاز به منظور غلبه، غارت، اسارت بردگان و از این قبیل، چنان که مسلمانان در آفریقا انجام می دادند» است. و در قالب های «غزو» و «غازیه» به عصر قبل از اسلام جزیره العرب - هنگامی که تا حد زیادی همین معنا را افاده می کرد - برمی گردد. «غازی» اسم فاعل برای، کسی که در «رزیه» شرکت می کند، اصطلاح رایجی برای رزمندگان مرزی اسلام شد، و بعدها با گسترش مفهومی به لقب افتخاری، اکتسابی یا اعطایی به آن دسته از حاکمان اسلامی که مفتخر به جنگ با کفار بودند، تبدیل گشت. این لقب به ویژه در ترکیه، دژ و پای گاه پیش گام اسلام در اروپا، مطلوب واقع شد و نخستین سلاطین عثمانی و هم چنین نخستین رئیس جمهور ترکیه نیز از آن استفاده کردند.^(۸) مطبوعات ترکیه این عنوان را مجدداً در سال ۱۹۷۴ برای توصیف نیروهای ترکیه که در آن سال در قبرس پیاده شدند به کار بردند.

رزمنده دیگری، که با دشمن دیگری می جنگد، «فدایی» خوانده می شود و نخستین بار در اوایل قرون میانه به کار رفت و اکنون محبوبیت جدیدی یافته است. «فدایی» در لغت به معنای کسی است که «مشتاق فدا کردن زندگی خویش برای دیگران است»؛ و در آغاز فرستادگان رهبر اسماعیلی - معروف به پیر کوهستان - آن را در ایران و سوریه به کار بردند. مأموریت آن ها خدمت به سرور خویش و مرعوب ساختن دشمنان وی از طریق قتل دراماتیک برخی از شخصیت های برجسته بود و معمولاً از چنین مأموریتی زنده برنمی گشتند. آن ها واژه (assassin) را به زبان های غربی افزودند که از واژه «حشاشین» گرفته شده است و آن را صلیبیون از راه هلال خضیب وارد کردند. و به زبان های اسلامی نیز واژه ای را که بیانگر «فردی کاملاً سرسپرده و آماده قربانی نمودن جان خود و دیگران در راه اهداف خویش» است، افزودند.^(۹)

پس از سرکوبی «حشاشین» در قرن هفتم هجری (سیزدهم م.) توسط مغول در ایران و «ممالیک» در سوریه، این واژه از رواج افتاد، اما مجدداً در اواسط قرن نوزدهم آن را گروهی از توطئه گران^۱ ترکیه علیه سلطان، به کار بردند و از آن پس گروه های متعددی در ایران و

سرزمین‌های عربی و دیگر نقاط آن را به کار برده‌اند.

در روزهای نخستین به نظر می‌رسید دلیلی برای تردید در این امر که در آینده نزدیک، و نه دور، اسلام بر تمامی جهان گسترش خواهد یافت، وجود نداشت. لشکریان مسلمان عرب، رعدآسا از جزیره‌العرب در غرب به سوی آتلانتیک و کوه‌های پیرانس^۱ و در شرق به سوی هندوچین پیش رفتند. آن‌ها بر دو امپراتور بزرگ آن زمان در ایران و بیزانس پیروز شدند. یکی کاملاً مغلوب گشت و دیگری نیز شکست سختی را متحمل شد و برخی از حاصل خیزترین سرزمین‌های خود را از دست داد. برخی اظهارات آن روزگار نشان این باور بود که وظیفه الهی گسترش اسلام به تمامی جهان به زودی متحقق خواهد شد. از این رو در یک حدیث نبوی [ص] چنین آمده است: «همانا شما به یقین قسطنطنیه را فتح خواهید کرد. امیر و لشکری که بر آن جا دست یابد چه نیکو امیر و لشکری است.» در حدیث دیگری که به تاریخ قبل تری منسوب است؛ اما مطمئناً جعلی است پیامبر [ص] حتی پیش‌بینی می‌کند که: «سقوط قریب الوقوع قسطنطنیه به دنبال سقوط روم خواهد بود.»^(۱۰)

در اوایل قرن سوم هجری (نهم میلادی) مسلمانان به تدریج دریافتند که گسترش کامل اسلام قریب الوقوع نبوده و لذا در ادیان مردمی^۲ و اسطوره‌ها به آینده دور، و در واقع موعود، محول شده است. با چنین ادراکی، تصور مسلمانان از مرز، ماهیت و تنظیم روابط با قدرت‌های آن‌سوی مرزها تغییر کرد.

از آن جایی که جنگ در شرایط خاص تکلیفی شرعی بود، قواعد آن نیز بر اساس شرع تنظیم می‌شد. مسلمانان از همان نخست، همیشه برای تنظیم، و در صورت امکان اجراء، تفسیر خاص خود از قوانین جنگ، تلاش بسیار نمودند. در یکی از متون اولیه، سخنان ابوبکر خطاب به لشکر خویش در این مسائل، در سال یازدهم هجری (۶۳۲ م.) نقل شده است:

«ای مردم، من مسئولیت اجرای ده قاعده را به شما وامی‌گذارم، آن‌ها را خوب بیاموزید: هیچ بخشی از دست‌آورد جنگ را از دست ندهید و نامناسب استفاده نکنید، خیانت نوزید و

1. Pyrenees.

2. popular religion

حیله و نیرنگ به کار نبرید؛ کودکان صغیر، پیرمردان و زنان را نکشید؛ نخل‌ها را ریشه کن نسازید و آن‌ها را نسوزانید؛ درختان میوه‌دار را قطع نکنید، گوسفندان، گاوها و شتران را جز برای تغذیه نکشید. به زودی با مردمانی روبه‌رو خواهید شد که خود را وقف صومعه کرده‌اند، آن‌ها را به حال خود واگذارید تا به هدفی که دنبال می‌کنند برسند. به زودی بر قومی وارد می‌شوید که برای شما ظرف‌هایی پر از غذاهای رنگارنگ حاضر می‌کنند. اگر از آن‌ها می‌خورید، شکر خدا را به جا آورید.

اقوامی را خواهید دید که فرق سرخود را تراشیده و اطراف سر را هم چون عصایب رها کرده‌اند، بر آن‌ها شمشیر زنید. با نام خدا روانه شوید، خداوند شما را از طعن (نیزه) و طاعون حفظ خواهد کرد.^(۱۱)

به نظر می‌رسد ابوبکر مخالفی با راهبان نداشت، اما از گروهی^۱ از آن‌ها که فرق سرخود را می‌تراشیدند، ناراضی بود.

فقط دربارۀ این‌ها و مسائل مربوط به چگونگی انجام جهاد، با تفصیل گسترده‌ای بحث کرده‌اند. حقوق و مصونیت‌های فرستادگان، شامل فرستادگان حاکمان مخاصم، از همان آغاز به رسمیت شناخته شده شرعاً محفوظ بود.^(۱۲) سیره پیامبر [ص] نمونه‌های متعددی را از سفیران اعزامی و پذیرفته‌شده، در خلال روابط دیپلماتیکی پیچیده آن حضرت در برخورد با قبایل عرب اطراف مدینه، عرضه می‌کند. واژه‌های متعددی در مورد فرستادگان به کار می‌رود، اما به نظر می‌رسد اصطلاح رایجی برای این فرستادگان وجود نداشت، تا آن‌که قرن‌ها بعد اصطلاح «سفیر»^(۱۳) نخست در عربی و سپس در فارسی و ترکی رایج گشت. این اصطلاح هنوز هم رایج است.

حاکمان مسلمان دوران کلاسیک، سفارت‌خانه ثابتی در خارج و یا دیپلمات‌های حرفه‌ای نداشتند. آن‌ها هر وقت نیاز ایجاب می‌کرد فرستاده‌ای اعزام می‌کردند. و این فرستاده عالی منصب پس از انجام مأموریت خویش به وطن باز می‌گشت. سفارت‌خانه‌های ثابت خارجی از قرن شانزدهم در پایتخت عثمانی پذیرفته شدند، اما سلاطین عثمانی خود تا سال‌های پایان قرن هیجدهم سفارت‌خانه دایم یا دیپلمات‌های حرفه‌ای نداشتند.

1. tonsures.

کنسولگری‌های اروپایی، نخست از سوی دولت - شهرهای تجاری ایتالیا، و سپس از سوی کشورهای بزرگ اروپایی، مدت‌ها پیش در سواحل هلال خضیب و شمال آفریقا، شناخته شده بودند و با واژه عاریه‌ای «کنسول» - که قبلاً در عصر ممالیک مشاهده شده بود - بیان می‌شدند. آن‌ها به عنوان رؤسای جوامع خود و به عنوان گروگان، یا به تعبیر دقیق‌تر وثیقه‌هایی، برای تضمین رفتار مناسب خود محسوب می‌شدند. چنان‌که نویسندهٔ عرب قرن نهم هجری (پانزدهم م.) متذکر می‌شود: «کنسول‌ها رؤسای فرانک‌ها و گروگان‌های هر جامعه هستند اگر اتفاق توهین‌آمیزی به اسلام، از سوی هر جامعه‌ای رخ بدهد، آن‌ها مسئول خواهند بود.»^(۱۴) البته، اقدام رسمی علیه کنسول‌های خارجی، بر مبنای این اصل، نادر بود. در بیش‌تر مواقع، جوامع تجاری خارجی، همانند ذمیان داخلی، مراقب بودند تا از انجام عملی که ممکن بود بی‌احترامی به اسلام محسوب شود، اجتناب کنند و کنسول‌ها مجاز به بی‌گیری امور خویش بودند. در امپراتوری عثمانی، ضمن پذیرش و گسترش مداوم سنت‌های بین‌المللی اروپایی، سفیران و کنسول‌ها، جز یک مورد، معمولاً از موقعیت مشابهی با دیگر کشورها برخوردار بودند. تنها استثنای موجود سنت دیرینهٔ عثمانی‌ها، هنگام آغاز جنگ با دول اروپایی در حفظ نمایندگان رسمی آن‌ها معمولاً در قلعه هفت برج بود. این امر تا پایان جنگ و از سرگیری روابط صلح‌آمیز ادامه می‌یافت.

یکی از مسائلی که با زبان سیاسی اسلام تناسب دارد، طبقه‌بندی حقوقی دشمنانی است که جنگ با آن‌ها مشروع است. آن‌ها به چهار گروه تقسیم می‌شوند: کفار، راهزنان، بغات و مرتدین.^(۱۵)

از این چهار گروه اصولاً کفار، گرچه در عمل همیشه چنین نبود، مهم‌ترین آن‌ها هستند. جهاد در وهلهٔ نخست؛ اصولاً برای جنگ با کفار است و فقها و مورخین، هر دو، در مباحث مربوط به رابطه با بیگانگان، خارجیان و دشمنان عمدتاً ذهن مشغول آن بودند. کافری که تحت انقیاد اسلام در نیامده است، طبق تعریف، دشمن محسوب می‌شود. او جزو دارالالحرب بوده و یک «حربی» وصف نسبی از واژه حرب، به شمار می‌رود. و از «ذمی» - کسی که مطیع حکومت اسلامی بوده و تحت حمایت اسلام است و خراج می‌پردازد - کاملاً تفکیک می‌یابد. این اصطلاح از واژه «ذمه» گرفته شده است که به معنای نوعی قرارداد است که میان دولت

اسلامی و رهبر جامعه غیر اسلامی منعقد می‌شود و طی آن، اعضای آن جامعه منزلت خاصی را همراه با وظایف و امتیازات خاصی تحت امریت اسلام، کسب می‌کنند.

میان کافر حربی و کافر ذمی، «مستأمن»^(۱۶) قرار دارد که نوعی کافر حربی است که برای مدتی به‌عنوان میهمان موقت در دولت اسلامی زندگی می‌کند. او امان‌نامه دریافت کرده و مجاز است تا به آیین خویش زندگی کند و از پرداخت خراج و دیگر محدودیت‌های ذمیان معاف است. او می‌تواند از نوعی خودمختاری محدود - که به ذمیان اختصاص دارد - بهره‌مند شود و همراه دیگر هم‌کیشان خود، نوعی جامعه خود مختار تابع قوانین خودشان را تحت سرپرستی کنسول منصوب از سوی حاکم خود ایشان، تشکیل دهند. از آن رو، وی را مستأمن می‌نامند که برای ورود و اقامت موقت، امان‌نامه‌ای را که مقامات مسلمان به حریبان می‌دهند، دریافت کرده است. «امان» ممکن است فردی باشد و به یک شخص اعطا شود و ممکن است جمعی باشد، که به یک دولت خارجی داده می‌شود و آن دولت این امتیاز را به شهروندان مسافر خویش به خارج، واگذار می‌کند. رشد جوامع محلی بازرگانان اروپایی در اواخر قرون میانه که از «ونیز»، «جنوا» و دیگر دولت‌های مسیحی می‌آمدند، از این طریق امکان‌پذیر گشت.

از نظر فقها، روابط عادی و دایمی جهان اسلام با دنیای کفر از نوع جنگ آشکار یا پنهان است و لذا هیچ صلح یا معاهده‌ای امکان‌پذیر نیست. البته هدنه و معاهدات موقت امکان‌پذیر بود و از نظر آن‌ها پیشینه‌ای بر این منظور در قرآن وجود داشت. اصطلاح فقهی برای بیان این امر، «هدنه» از ریشه‌ای به‌معنای «آرامش» یا «سکون» است. اصطلاح دیگر «صلح»^(۱۷) می‌باشد. این واژه در قرآن در مفهوم مصالحه یا توافق در نزاع بر سر مالکیت به کار رفته و چنین مفهومی در فقه باقی مانده است. در فقه و کاربرد اسلامی، وضعیت حقوقی سرزمین‌ها و مردمان مغلوب، در جنبه‌های ویژه و مهمی، بر این امر که آیا آن‌ها «عتوة» یعنی با زور یا «صلحاً» یعنی از طریق معاهده یا «تسليم به شرط»^(۱۸) تسخیر شده‌اند، بستگی دارد. اصطلاح اخیر، در شکل صلحاً، به‌نحو بارزی در قوانین عرفی بادیه‌نشینان برای بیان پایان کینه قبیله‌ای به کار می‌رود. در متون عثمانی این واژه معمولاً بیان‌گر صلحی بود که میان حکومت‌ها برقرار می‌شد.

رایج‌ترین واژه عربی برای صلح- که در دیگر زبان‌های اسلامی نیز به‌نحو گسترده‌ای شناخته شده- «سلام»^(۱۹) است. این واژه در قرآن بارها به کار رفته است و به‌طور برجسته‌ای در محاوره روزمره تقریباً تمامی زبان‌های اسلامی ظاهر می‌شود، اما تداعی‌های آن کاملاً غیر سیاسی است. در کاربرد اسلامی «سلام» هم بر آرامش دنیوی و هم بر رستگاری اخروی دلالت می‌کند. این واژه در رایج‌ترین صورتِ درود و خوش‌آمدگویی مسلمانان، در قالب «سلامّ علیکم» ظاهر می‌شود و دلالت ضمنی آن، به‌نحو بارزی همراه معمول آن، یعنی «ورحمة الله و برکاته» نشان داده می‌شود. متونی که ظاهراً نامه‌های پیامبر [ص] به یهودیان مقناً و مسیحیان آیلا هستند، به این عبارت ختم شده‌اند.^(۲۰) اما از همان آغاز این اصل در همه جا پذیرفته شد که «سلام» باید فقط میان مسلمانان استفاده شود و در صورت نیاز به خطاب به غیر مسلمانان، چه در صورت شفاهی یا کتبی، باید از دیگر شکل‌های سلام، مانند «درود» استفاده شود. در دیپلماسی اسلامی «سلام» همواره برای خطاب به هم‌کیش مسلمان، حتی در حالت جنگ^(۲۱) به کار می‌رفت؛ اما هرگز برای خطاب به حاکم غیر مسلمان، حتی در حالت اتحاد نیز استفاده نمی‌شد. برای حاکمان غیر مسلمان دوست، سنت رایج استفاده از عبارتی برگرفته از حکایت قرآنی از ملاقات موسی با فرعون، یعنی عبارت «والسلام علی من اتبع الهدی» (طه-۴۹) بود. این عبارت در نامه‌های دیگری نیز که گفته می‌شود از سوی پیامبر به غیر مسلمانان نوشته شده، به کار رفته است. هم‌چنین در کتیبه‌ای عربی مربوط به قرن دوم هجری، خطاب به مأموران مسیحی خراج مصر استفاده شده است. بعدها به اصطلاح پذیرفته شده‌ای در محاکم دولت‌های اسلامی تبدیل گشت.^(۲۲) برای سلام دهندگان، این اصل رعایت می‌شد که «سلام» مختص مسلمانان و کسانی است که اسلام آورده‌اند. از نظر مخاطبان، این امر نشان جلوه‌ای از تحیت مؤدبانه بود که می‌توانست با ترجمه‌های ابتکاری که این دریافت‌کنندگان معمولاً به آن‌ها متکی بودند، جلوه بهتری داشته باشد.^(۲۳)

از این رو، چه محتوای سلام اساساً دینی است و در واقع با اسلام هم‌ریشه است- ولی گاهی محتوایی بیش‌تر دنیوی «ایمنی» یا «امنیت» یعنی عدم مزاحمت یا خطر، به‌خود می‌گیرد. البته، معمولاً در مضامین فقهی یا سیاسی کلاسیک این مفهوم بیان‌گر پایان جنگ

نیست. برای بیان این منظور کاربرد عربی واژه «صلح» را - گرچه تداعی اولیه آن ترک مخاصمه موقت بود - ترجیح دارد و در برخی مضامین نیز ادامه دارد. از این رو، در متون تاریخی جدید عربی حتی معاهدات صلح صرفاً اروپایی نیز، جایی که هیچ علقه یا طرف اسلامی در آن مطرح نبود، معمولاً با اصطلاح «صلح» توصیف می‌شوند، مثل صلح اتریخت^۱، صلح ورسای. در قرن گذشته یا در حدود آن، کاربرد «صلح» و «سلام» در عربی دچار تحول قابل ملاحظه‌ای گشت: در کاربرد کلاسیک، «صلح» فقط در مقابل جنگ به کار می‌رفت. در آغاز دوران عربی جدید، «صلح» به نحو فزاینده‌ای در مفهوم «مرحله انتقالی از جنگ به حالت صلح (Peace)» - یعنی فرایند یا برقراری صلح محدود می‌گشت - اما «سلام» که قبلاً واژه‌ای غیر سیاسی بود، مفهوم کلی‌تر و گسترده‌تر «حالت صلح و آرامش» را در مقابل «حالت جنگی» کسب کرد.^(۲۴) اخیراً، کاربرد عربی با به کارگیری اصطلاح «سلام» به مثابه اصطلاحی جا افتاده برای وضعیت صلح میان ملت‌ها، به رویه معمول بین‌المللی نزدیک‌تر می‌شود.

هر دو اصطلاح هر چند با تغییراتی در معنا هنوز هم به کار می‌روند. ترک مخاصمات ممکن است به نوعی توافق منجر شود که در متون اولیه معمولاً «عهد» خوانده می‌شد، که می‌توان آن را تقریباً به «پیمان»^۲ ترجمه کرد. «عهد» در محاوره سیاسی اسلام کاربرد گسترده‌ای دارد و رایج‌ترین کاربرد آن بیان‌گر پیمانی میان حاکم و جانشین وی «ولی عهد» است که حاکم او را در زمان حیات خود بر می‌گزیند. این واژه هم‌چنین در مورد «ذمه» و توافق‌هایی از این گونه یا گونه‌های دیگری، با دولت‌های غیر اسلامی به کار می‌رود. گاهی نیز تقریباً مترادف «امان» است.

برخی از فقها - و نه تمامی آن‌ها - حتی به حد واسطی میان دارالحرب و دارالاسلام معتقدند و آن را «دارالعهد» یا «دارالصلح» می‌نامند؛^(۲۵) جایی که در آن حاکمان غیر مسلمان به حکومت خود از طریق عوامل خویش و با میزانی از خودمختاری، تحت حاکمیت اسلامی ادامه می‌دهند. گستره خودمختاری آن‌ها و میزان حاکمیت دولت اسلامی در نمونه‌های

1. utrecht.

2. covenant.

تاریخی آن به‌طور قابل ملاحظه‌ای متفاوت است.

وقایع نویسان متن معاهده‌ای را که گفته می‌شود میان حاکم عرب مصر و پادشاه مسیحی نوبه، در سال ۳۶ هجری (۶۵۷ م.) منعقد گشته است ثبت کرده‌اند. این معاهده - که فقها آن را نمونه بارزی^۱ تلقی می‌کنند - مردمان نوبه را تحت نوعی تحت‌الحمایگی قرار می‌داد که طی آن مسلمانان امنیتشان را تضمین می‌کردند و آن‌ها در عوض تعهدات خاصی را می‌پذیرفتند. هیچ حاکم اسلامی بر آن‌ها حاکم نبود و هیچ خراجی از آن‌ها دریافت نمی‌شد. تعهد اصلی آن‌ها پرداخت باج سالیانه‌ای به‌صورت برده بود. از آن‌جا که در قانون اسلام صریحاً برده کردن رعایای آزاد دولت اسلامی، چه مسلمان و چه ذمی، ممنوع بود، این معاهده امتیازات روشنی داشت. این معاهده در متون اسلامی به‌عنوان بقط (Bagt) شناخته می‌شود که به وضوح از واژه لاتین (pactum)، یا "pact" گرفته شده است. تا آن‌جا که معلوم است، این اصطلاح، وارد واژگان مسلمانان نشد، بلکه صرفاً در مورد این معاهده به‌کار رفت.^(۲۶)

در شمال دور، امرای ارمنی توانستند معاهده‌ای با معاویه، خلیفه اموی، منعقد کنند که طی آن سرزمین‌ها و حکومت خودمختار خویش را حفظ کردند. قرن‌ها بعد در خلال پیش‌روی عثمانی در جنوب شرقی اروپا، وضعیت دارال‌الحرب اغلب مرحله‌ای از پیوستن این سرزمین‌ها را به امپراتوری عثمانی تشکیل می‌داد. هم‌چنین در خلال عقب‌نشینی عثمانی‌ها نیز گاهی این امر، مرحله گذرا در مسیر استقلال محسوب می‌شد.

طبق متون فقهی دولت اسلامی می‌تواند با دو گروه از دشمنان مسلمان به جنگ پردازد: راهزنان و بغات. جنگ با راهزنان که شامل غارت‌گران، راه‌زنان، و دزدان دریایی و امثال آن است، همانند بغات جایز است؛ اما تفاوت‌های مهمی میان این دو گروه وجود دارد. ماوردی متوفای ۴۵۰ هجری (۱۰۵۸ م.)^(۲۷) این تفاوت‌ها را تحت پنج عنوان مطرح کرده است:

۱. جنگ با راهزنان در حال اقبال و ادبار جایز است، اما بغات را نمی‌توان در حال فرار تعقیب کرد؛

۲. جایز است علیه کسانی از ایشان که مرتکب قتل شده‌اند جنگ نابود کننده‌ای به‌راه انداخت، اما جنگ نابود کننده علیه بغات جایز نیست.

۳. راه‌زنان مسئول خون‌ها و اموالی که در حین جنگ یا غیر آن ریخته یا غارت کرده‌اند، هستند؛ اما بغات چنین مسئولیتی ندارند؛

۴. هنگام تسلط بر راه‌زنان می‌توان آن‌ها را در حین رسیدگی بازجویی و زندانی کرد، اما حبس بغات جایز نیست؛

۵. خراجی که راه‌زنان جمع کرده‌اند مشروع نیست و دزدی محسوب می‌شود و خراج‌گزاران مسئول پرداخت آن به خزانه هستند و باید از راه‌زنان مطالبه خسارت نمایند. مقصود کلی از این تمایزها روشن خواهد شد. هدف آن‌ها تمییز جانیان صرف از نیروهای مسلح قدرت رقیب و برخوردار از حقوق ویژه محاربان^۱، است. اطلاق عنوان «باغی» بر این گروه خود نمونه جالبی است از نحوه برخورد فقها با موقعیت‌هایی که حقایق عینی زندگی اطراف ایشان در تقابل جدی با مقررات شرعی قرار می‌گیرد؛ و این که آن‌ها چه نوع احکام شرعی و قضایی برای مواردی که حکم آن‌ها در شرع مشخص نشده است، تعیین می‌کنند. طبق مقررات اساسی و سیاسی شریعت، فقط یک جامعه اسلامی وجود دارد که آن را دولت اسلامی واحد اداره می‌کند و یک حاکم مسلمان بر آن حکومت می‌کند. تقریباً تمامی مباحث فقهی مربوط به جنگ، ترک مخاصمه موقت و صلح، در چارچوب روابط دولت با دولت غیراسلامی شکل می‌گیرد. دولت‌های غیر اسلامی بسیاری ممکن است وجود داشته باشند، اما اصولاً تنها یک دولت اسلامی می‌تواند وجود داشته باشد.

در واقع وحدت جامعه و نظام سیاسی اسلامی، علی‌رغم اعتقاد جدی به آن از لحاظ نظری، از اواسط قرن دوم هجری از بین رفته بود. دولت‌های اسلامی بسیاری شکل گرفتند که اغلب با هم دیگر متعارض و گاهی در حال جنگ با یکدیگر بودند. ضرورت اساسی تطبیق این واقعیت با چارچوب حقوقی اسلام، از طریق قوانین مربوط به بغات تأمین شد. طبق متون فقهی «باغی» آشکارا از یک شورشی یا متمرد صرف، مقام بالاتری دارد. از متون فقهی چنین بر می‌آید که او می‌تواند در واقع نماینده یک دولت اسلامی دارای حاکمیت متمایز از نهاد خلافت باشد. بغات مسلمان تقریباً از تمامی حقوق محاربان برخوردارند. طبق برخی از متون فقهی، کشتن آن‌ها فقط در میدان جنگ جایز است و گرنه جایز نیست و برخلاف

1. belligerent rights.

مرتدین، می‌توان به آن‌ها امان داد؛ و برخلاف کفار، در صورت غلبه بر آن‌ها نمی‌توان به بندگی‌شان درآورد یا مطالبه فدیة کرد. هنگام پیروزی، نمی‌توان از حکومت‌های باغی هم‌چون دولت‌های غیر اسلامی درخواست پرداخت جزیه کرد و اموال بغات را فقط در صورت تعلق به دولت می‌توان توقیف و استفاده کرد. اموال شخصی ایشان باید محترم باشند و در زمان مقتضی مسترد شوند. قاضی منصوب از سوی سران بغات مشروع بوده و احکام وی نیز نافذ و مشروع هستند. مالیات‌هایی که بغات جمع کرده‌اند، به‌طور مشروع اخذ شده است و نمی‌توان آن‌ها را بار دیگر از همان مالیات دهندگان مطالبه کرد.

هدف همه این امور روشن است. اگر گروه تثبیت یافته‌ای قدرت را به دست گیرد، حتی اگر حاکمیت خلیفه را نیز رد کنند، با این حال آن‌ها حکومت اسلامی مجاز و مشروعی را تشکیل می‌دهند که صلاحیت دارد در تمامی زمینه‌هایی که قدرت اسلامی شرط است، عمل کند، یا چنین صلاحیتی را به دیگران تفویض نماید. تا هنگامی که نهاد خلافت سنی ادامه داشت، تقریباً تمامی حاکمان اسلامی حاکمیت اسمی آن‌را پذیرفته بودند. پس از زوال خلافت، دیگر مرجع آمریت پذیرفته شده واحدی در جهان اسلام وجود نداشت. هر حاکم اسلامی، یا حداقل هر حاکم بزرگ اسلامی، خود را رئیس اعظم اسلام و همسایگان و رقبای خویش را بغات تثبیت یافته تلقی می‌کرد. این امر در القاب سلاطین اسلامی مشهود؛ کسانی که از چنان القاب حکومتی استفاده می‌کردند آن‌ها را به‌عنوان رهبر جهان اسلام معرفی می‌کرد. القاب سرزمینی و نژادی در القاب آن‌ها، به‌دنبال آن و به‌عنوان مؤکد ذکر می‌شدند. هدف آن‌ها با به‌کارگیری این لقب به‌عنوان نخستین لقب یا استعمال آن به‌تنهایی، برای تحقیر رقبیان بود. «شاه ایران» و «سلطان ترکیه» القابی بودند که هر کدام، آن‌را در مورد دیگری و نه خویشتن به‌کار می‌برد.

بدین‌سان، جنگ با بغات مسلمان مشروع بود و این امر تحت قواعد اسلامی در باب جنگ، قرار می‌گرفت، اما «جهاد» محسوب نمی‌شد. به همان صورت، عقد معاهده با بغات مسلمان جایز بود و چنین معاهداتی باید محترم شمرده می‌شدند، اما آن‌ها هرگز ویژگی قرارداد هدنه (ترک مخاصمه موقت) را با حاکمان دارالحراب نداشتند. چنین تمایز دوگانه‌ای در نحوه برخورد‌های جنگی متفاوت عثمانی‌ها از یک‌سو علیه قدرت‌های مسیحی اروپا و از

سوی دیگر علیه رقبای اصلی خویش، یعنی شاهان ایران و نیز در معاهداتی که به وسیله آن‌ها، دشمنی با هر دو رقیب پایان پذیرفت، نمود یافته است.

مجموعه معاهدات عثمانی، چه در آرشیوها و چه در مجموعه‌های منتشر شده، متون معاهدات و موافقت‌نامه‌های امضا شده میان دولت عثمانی و قدرت‌های مختلف اروپایی را به‌طور دقیق حفظ کرده است. اما آن‌ها تا اوایل دوران جدید، هنگامی که شیوه‌های اروپایی به کار گرفته شدند، معاهدات صلح بسیار مهم‌تر منعقد با شاهان ایران را در بر نمی‌گیرند. صلح امام‌سیه^(۲۸) میان سلطان سلیمان ترکیه و شاه طهماسب ایران در سال ۹۶۳ هجری (۱۵۵۵ م.) که واقعه‌ای بسیار مهم در روابط دو کشور محسوب می‌شود، در وقایع‌نامه‌های هیچ یک از آن دو دولت معاهده‌ای دو جانبه ثبت نشده است، و هیچ سندی که بتوان آن را معاهده نامید، باقی نمانده است. آنچه به دست ما رسیده مبادله مکتوباتی - یا به تعبیر دقیق‌تر دو بیانیه یک‌جانبه - است، که هر کدام از دو حاکم موادی را که پذیرفته است، به عنوان حکم خویش مطرح می‌کند. از نظر حاکمان مسلمان چنین قراردادهایی تنها می‌توانست یک‌جانبه باشد؛ زیرا هر حاکم اسلامی خود را مشروع دانسته و در نتیجه خود را تنها حاکم اسلام می‌پنداشت. با دولت‌های غیر اسلامی که موجودیت آن‌ها شرعاً به رسمیت شناخته شده بود و رابطه با آن‌ها بر اساس شرع تنظیم گشته بود، روابط دو جانبه و حتی توافق‌های قراردادی^۱ امکان‌پذیر بود. اما رقبای و همسایگان مسلمان وی، نهایتاً می‌توانستند بغات تثبیت یافته تلقی شوند.

چنین وضعی ادامه یافت تا آن که با غلبه نفوذ غرب تفسیر اسلامی از روابط چند جانبه^۲، یا چند مرکزی^۳ جهان به‌طور عام پذیرفته شد. البته هیچ زمانی نبوده است که چنین تفسیری مورد چالش واقع نشود. در سال ۱۹۱۷ صدر اعظم امپراتوری عثمانی، سعید حلیم پاشا، اعلام نمود که «سرزمین اجدادی برای یک مسلمان هر آن جایی است که شریعت بر آن حاکم است».^(۲۹) همین اواخر، آیه‌الله خمینی^(علیه السلام) نیز اعلام نمود که «در اسلام مرزی وجود ندارد» گرچه این امر مانع قید ماده‌ای در قانون اساسی جدید اسلامی مبنی بر آن که رئیس جمهور

1. contractual agreements.
2. multilateralism.
3. polycentrism.

باید متولد ایران بوده و ایرانی‌الاصل باشد، نشد.^(۳۰)

می‌توان از نوع خاصی از معاهده با غیر مسلمانان یاد کرد که همان کاپیتولاسیون^۱ است^(۳۱) که طی آن امتیازات فرا سرزمینی به اجتماعات خارجی ساکن در امپراتوری عثمانی و در برخی دیگر از سرزمین‌های اسلامی اعطا می‌شد. مفهوم ضمنی جدید این اصطلاح عبارت است از «تسلیم» و کاپیتولاسیون‌ها نمونه‌ای از معاهدات نابرابر و تحمیلی از سوی قدرت‌های قوی بر دولت‌های ضعیف، در خلال توسعه امپریالیستی اروپا، محسوب می‌شوند.

اما منشأ کاپیتولاسیون‌های خاورمیانه‌ای کاملاً متفاوت است. این اصطلاح ارتباطی با تسلیم ندارد، بلکه از واژه لاتین (capitula) مشتق می‌شود و به سرفصل‌هایی که متون این معاهدات به آن‌ها تقسیم می‌شدند، اشاره می‌کرد. آن‌ها به عصر برتری مسلمانان، و نه اروپاییان، بر می‌گردند، هنگامی که دولت‌های اسلامی در اوج قدرت بودند و بازرگانان اروپایی و نمایندگی‌های دیپلماتیک آن‌ها به‌عنوان ملت‌مسان حقیری وارد می‌شدند. نخستین نمونه‌های شناخته شده چنین معاهداتی به قرن ششم هجری بر می‌گردند، هنگامی که مسلمانان با شکست دادن و بیرون راندن صلیبیان، ابقای بازرگانان اروپایی را در سواحل مدیترانه‌ای جهان اسلام - جایی که آن‌ها در آن تثبیت یافته بودند - مفید یافتند امکانات مورد نیاز آن‌ها را که برای انجام فعالیت‌های سودبخش دو جانبه لازم بود، مهیا ساختند. چنین امتیازاتی که از نظر اروپاییان معاهده و برای حاکمان اسلامی فرمان^۲ محسوب می‌شدند، حاکمان مسلمان شمال آفریقا، مصر، ترکیه، ایران و دیگر نقاط نیز اعطا کردند. در عهدنامه عثمانی کاپیتولاسیون‌ها از سوی سلطان عثمانی به‌عنوان نوعی لطف، اعطا می‌شدند. حقوق و مزایای اعطا شده به اجتماعات تجاری خارجی در امپراتوری عثمانی، توسعه منطقی خودمختاری جوامع ذمی و سنت اسلامی قرون میانه «امان»، که منزلت «مستأمن» به خارجی‌ان می‌بخشید، محسوب می‌شود. چنین وضعیتی ادامه یافت تا آن‌که مدت‌ها بعد، با تغییر رابطه عینی قدرت میان دولت‌های اروپایی و امپراتوری‌های اسلامی علیه گروه اخیر، مزایای اعطا

1. capitulation

2. edict.

شده در کاپیتولاسیون‌ها به‌طور ناشایستی گسترش یافتند و حقوق و امتیازات فرا سرزمینی تابعه، رنج‌آور و طاقت‌فرسا گشتند.

چهارمین گروهی که جنگ با آن‌ها جایز است «مرتدان» هستند. جنگ با آن‌ها برخلاف راه‌زنان و بغات، و همانند کفار می‌تواند تحت عنوان «جهاد» قرار گیرد: کافر کسی است که هرگز اسلام نیاورده است، اما مرتد کسی است که مسلمان بوده یا شده است و سپس اسلام را ترک گفته و اعتقاد دیگری پذیرفته است یا به‌طور رایج به آیین قبلی یا اجدادی خویش برگشته است. با چنین عملی، وی پیمان خویش را با دولت اسلامی شکسته و در نتیجه به دشمنی تبدیل شده که جنگ با وی جایز و حتی واجب است. در این مفهوم اخیر، که بیش از افراد در مورد گروه‌ها به کار می‌رود، اهمیت سیاسی می‌یابد.

مسئله جنگ با ارتداد با وفات پیامبر [ﷺ] مطرح شد، هنگامی که برخی از قبایل عرب از بیعت و واگذاری خراجی که متعهد به پرداخت آن به پیامبر گشته بودند، به خلیفه تازه منصوب خودداری کردند. از نظر این مشرکان، آن‌ها با حضرت محمد [ﷺ] پیمان بسته بودند و چنین پیمانی به‌طور طبیعی با وفات آن حضرت پایان می‌پذیرفت. از نظر مسلمانان، این قبایل با جامعه اسلامی پیوند خوردند، و با خودداری از پذیرش رهبر جدید اسلامی، آن‌ها مرتد و دشمن شده بودند. جنگ‌های بعدی که آن‌ها را مجبور به بازگشت به پیمان خویش نمود، در تاریخ اسلام به نام «جنگ‌های رده» شناخته می‌شوند.^(۳۲) این جنگ‌ها و اقدامات و قواعدی که مراجع صلاحیت‌دار مسلمان به کار گرفتند، منابع مستندی^۱ برای اکثر مباحث بعدی در برخورد حقوقی با مسئله ارتداد ارائه داد؛ آن‌ها هم‌چنین الگو و سرمشقی برای برخورد با حاکمان و کسانی که مرتد محسوب می‌شوند، عرضه نمودند.

مسلمانی که آیین خویش را ترک می‌کند نه تنها مرتد است بلکه خائن نیز محسوب می‌شود و شرع تأکید دارد که او باید با این عنوان مجازات شود. فقها در باب لزوم اعدام فرد مرتد و جنگ با دولت مرتد اتفاق نظر دارند.

قواعد جنگ با مرتد بسیار شدیدتر از قواعد جنگ با کفار است. نمی‌توان به مرتد پناه یا امان‌نامه داد و هیچ‌گونه ترک مخاصمه موقت یا معاهده‌ای با او جایز نیست و در صورت

دست‌یابی بر وی، اسیر جنگی محسوب نمی‌شود، او نه ذمی است و نه می‌تواند هم‌چون دیگر اسرای جهاد امید ادامهٔ حیات به‌صورت بنده داشته باشد. تنها انتخاب برای او توبه یا مرگ است. او می‌تواند به اسلام باز گردد، که در آن صورت تقصیرات او در حال ارتداد بخشیده خواهد شد و اموال توقیف شدهٔ وی - یا آنچه از آن باقی مانده است - به او مسترد خواهد شد. اگر از این‌کار اجتناب کند، باید با شمشیر کشته شود. یگانه حقی که وی با دیگر محاربین در آن شریک است، آن است که می‌تواند سفیر اعزام کند که منزلت و مصونیت شناخته شده‌ای در شرع دارد.

در تاریخ اسلام ارتداد بسیار نادر است و حتی از ارتداد حکومت‌ها و کشورها نادرتر است. با این حال، اتهام به ارتداد غیر معمول نیست. در آغاز قرن سوم هجری (نهم م.) جاحظ همراه تأسف اظهار می‌دارد که: «پارسایی متکلمان در آن است که کسانی را که با آن‌ها موافق نیستند، کافر می‌خوانند.»^(۳۳) غزالی نیز، (متوفی ۵۰۵ هجری / ۱۱۱۱ م.) در رساله‌ای در باب وجه تمایز میان اسلام و زندقه با انزجار از کسانی سخن می‌گوید که: «رحمت گستردهٔ الهی را بر بندگان وی محدود می‌سازند و بهشت را منحصرأ شایستهٔ گروه اندکی از متکلمان می‌دانند.»^(۳۴) او متذکر می‌شود که این روش معمول متکلمان است که از حربهٔ تکفیر علیه رقبا و مخالفان خویش استفاده می‌کنند. او شدیداً با این امر مخالفت می‌کند. از نظر وی، مسلمانی که کافر می‌شود، مرتد است و ارتداد در اسلام از گناهان کبیره است و تبعات حقوقی شدیدی در پی دارد. در نتیجه نمی‌توان چنین اتهاماتی را به‌آسانی وارد کرد. در واقع، چنین اتهاماتی گاهی از سوی برخی از متکلمانی که به جدل می‌پرداختند، مطرح شده است، اما به‌نظر نمی‌رسد که مقامات حکومتی آن‌ها را جدی گرفته باشند؛ زیرا تعقیب متکلمان مخالف، بر اساس اتهام ارتداد اساساً ناشناخته است.

البته مهم‌تر از این مقوله، اتهام ارتداد علیه حکومت‌ها و رژیم‌ها است. در دو دوره از تاریخ اسلام، چنین اتهاماتی به مسائل عمدهٔ سیاسی تبدیل شدند. هر دو به دورانی مربوط می‌شوند که سرزمین‌های مرکزی اسلام در خاورمیانه تحت سلطه و نفوذ عمیق فاتحان خارجی، یعنی فاتحان غیر مسلمان، قرار داشت، هنگامی که طبقات حاکمی ظاهر شدند که تظاهر به اسلام می‌کردند، اما بسیاری از شیوه‌ها و سنت‌های فرمان‌روایان کافر قبلی را در

پیش گرفتند.

مغول‌ها که در قرن هفتم هجری (سیزدهم م) بر خاورمیانه تسلط یافتند، قوانین چنگیز خان، «یاسا»^(۳۵) و عادات و رسوم سیاسی و اجتماعی مردمان بدوی را به همراه آوردند. این‌ها تأثیر عمیقی بر تمامی بخش‌های خاورمیانه به جا گذاشت. در پایان این قرن، حاکمان مغول ایران مسلمان شدند اما طبقات حاکم و نظامی مغول، حتی پس از مسلمان شدن، امور خویش را به جای قوانین اسلامی، با قوانین مغولی تنظیم می‌کردند و در بسیاری از زمینه‌ها زندگی مغولی و نه اسلامی داشتند. در مصر نیز، که هرگز به دست مغول فتح نشد، ممالیک حاکم که تازه واردان به ظاهر اسلام آورده از جلگه‌های اروپا- آسیا^۱ بودند، بخش‌هایی از قانون و سنت مغولی را در تشکیلات نظامی و حکومتی مرسوم ساخته و برخی سنت‌های مغولی را، حتی در اموری مانند لباس و آرایش مو، اقتباس کردند. مغول‌ها اربابان عالم شده بودند و امرا و سلاطین مسلمان، لباس رزم مغولی می‌پوشیدند و موهای خویش را به سبک مغولان رها می‌کردند. درست همانند همتایان جدید آن‌ها، از جمله اکثر ضد غربی‌ها، که ناخودآگاه لباس و شلوارهای مدل اروپایی پوشیده و از کلاه‌های نظامی لبه‌دار استفاده می‌کنند و تسلیم قدرت و مهارت غربیان هستند.

میان این دو گروه تمایز واضحی به چشم می‌خورد. مغول‌ها و ممالیک مشرکانی بودند که اسلام آوردند؛ همتایان جدید آن‌ها مسلمانان شرک‌زده معرفی می‌شوند. در هر حال نتیجه یکی است - نخبگان حاکم که اسامی اسلامی دارند و اظهار اسلام می‌کنند قوانین غیر اسلامی را طرح و اعمال می‌کنند و در نتیجه از نظر مؤمنین، اساس جامعه اسلامی را تضعیف نموده و آن‌را از بین می‌برند، در حالی که حفظ این اساس وظیفه هر مسلمان است. در سده هشتم تاریخ اسلامی معدودی از حکومت‌های اسلامی پای‌بند سرسخت شریعت بودند، ناتوانی آن‌ها در انطباق با شریعت تنها در صورت اشتباه یا خودداری^۲ بوده است، نه به دلیل مخالفت مستقیم. در سرزمین‌های اسلامی، قانون شریعت در زمینه‌های مهمی هم‌چون ازدواج، طلاق، ارث و زندگی خانوادگی اغلب اعمال و اجرا می‌شد. در دولت‌های مغولی و تحت

1. Eurasian steppe.

2. avoidance.

نفوذ مغول اواخر قرون میانه، و حتی فراتر از آن در دولت‌های جدید اسلامی قرون نوزدهم و بیستم، قانون شریعت تنها مورد بی‌مهری یا بی‌توجهی قرار نگرفت؛ بلکه در زمینه‌های مهمی کنار گذاشته شد و دیگر سیستم‌های حقوقی غیر اسلامی و در نتیجه به تعبیر مسلمانان، قوانین غیر الهی جای‌گزین آن گردید.

از نظر سنت‌گرایان، این امر خیانت‌ناهی، بدترین مصیبت و حتی بدتر از سلطه و حکومت کفر محسوب می‌شود، زیرا با تظاهر به اسلام در صدد تغییر اعتقاد مسلمانان و از بین بردن قانون و عقیده‌ای است که اساس زندگی مسلمانان را تشکیل می‌دهد. کسانی که قوانین کفرآمیز را تحمیل می‌کنند خود نیز کافر هستند؛ اگر آن‌ها مسلمان بودند و یا مدعی مسلمان بودن هستند، پس مرتد گشته‌اند و باید با آن‌ها مانند افراد مرتد رفتار کرد.

چنین مسئله‌ای در شکل حادث خود در اواخر قرن هفتم هجری (سیزدهم م.) مطرح شد. سلاطین مسلمان امپراتوری سوری-مصری برای مدتی طولانی با خان‌های مشرک مغول حاکم بر ایران درگیر جنگ بودند. چنین جنگی به وضوح از نظر مسلمانان جهاد محسوب می‌شد. اما با اسلام آوردن خان‌های مغول مشکل جدیدی پدیدار گشت. گرچه جنگ میان دولت‌های اسلامی می‌توانست شرعاً جایز باشد، اما دیگر جهاد تلقی نمی‌شد و حاکم مسلمانی که درگیر چنین جنگی با دیگر مسلمانان شده بودند دیگر نمی‌توانستند انتظار ایثار جان و مال و کوشش داشته باشند؛ چنین اموری را فقط می‌توان برای جهاد فرا خواند. پاسخ آن بود که مغول‌های به اصطلاح تغییر آیین داده مسلمانان واقعی نیستند؛ چرا که آن‌ها هنوز قوانین چنگیزخان را اعمال و اجرا می‌کنند. از نظر یکی از فقهای قرن هشتم: «کسانی که از چنین قوانینی پیروی می‌کنند کافر هستند و باید با آن‌ها تا هنگام پذیرش قوانین الهی مبارزه کرد.»^(۳۶) چنین مبارزه‌ای بدین‌سان جهاد محسوب می‌شد و تمامی احکام جهاد بر آن صادق بود.

محکوم ساختن اعمال شرک‌آلود حاکم دشمن برای فقها بسیار آسان بود، اما شناسایی و محکوم کردن اعمال شرک‌آلود حاکمان و فرمان‌روایان خودی مشکل‌تر و خطرناک‌تر بود و در اکثر زمان‌ها و مکان‌ها کاملاً غیر ممکن بود. با این حال، متونی از اواخر دوران میانی وجود دارند که فقها و متکلمان اسلامی در آن‌ها نارضایتی خویش را از ادامه قوانین و اعمال

شرک‌آلود در سرزمین‌های اسلامی، از جمله سرزمین خویش، اعلام کرده و خواهان بازگشت به آنچه از نظر آن‌ها اسلام واقعی محسوب می‌شد، بودند. کار آن‌ها در درازمدت موفقیت‌آمیز بود و در امپراتوری عثمانی قانون شرع نه تنها دوباره حاکمیت یافت، بلکه - علی‌رغم برخی بازنگری‌ها - بسیار مؤثرتر و گسترده‌تر از دیگر دولت‌های اسلامی، که دارای وسعت بیش‌تر و تمدن برتر بودند، اجرا شد.

این مسئله، مجدداً در دوران جدید - نخست در امپراتوری عثمانی و سپس در دیگر دولت‌های اسلامی - با پیدایش اصلاح‌طلبان و نوگرایانی که می‌خواستند ایده‌ها و سنت‌های غربی را ترویج کنند و در نتیجه تعمداً یا بدون تعمد در صدد تغییر جامعه و حکومت اسلامی بوند، مطرح شد. بسیاری از تغییرات پیش‌نهادی آن‌ها مخالف شریعت - بدان‌گونه که رواج داشت و فهمیده می‌شد - بود و مخالفت شدید علما را برانگیخت؛ گرچه برخی مواقع گروه‌های دیگری از آن‌ها حمایت می‌کردند. این اصلاح‌طلبان سعی نمودند تا مشکل مزبور را از طرق مختلف حل کنند؛ نخست از طریق بازنگری در شریعت و هنگامی که از جا انداختن این امر عاجز شدند سعی نمودند تا شریعت را محدود ساخته در نهایت با ارائه هنجارهای حقوقی تقلیدی یا برگرفته از مدل‌های اروپایی جای‌گزینی برای آن فراهم سازند. برخی از علمای پیرو مکتب ریشه‌دار و قدیمی هم‌سازی^۱ و انعطاف‌پذیری^۲ موافق پذیرش و توجیه اعمال حاکمان و وزرا در این مورد همانند دیگر موارد بودند. برخی دیگر، ضمن پیروی از مکتب تصلب^۳ و مخالفت^۴، که به میزان قبلی قدیمی است، چنین اصلاحاتی را رد کرده آن‌ها را به‌عنوان خیانت به اسلام و تلاش برای سوق دادن جامعه اسلامی از پرهیزگاری به‌گناه محکوم کردند. هر دو دیدگاه حمایت‌قابل ملاحظه‌ای در میان مردم کسب کردند؛ اولی بیش‌تر در میان طبقات متوسط و بالای غرب‌گرا و دیگری در میان توده مردم. بدون تردید، نتیجه منطقی چنین انکاری، تکفیر متصدیان اجرای این تغییرات و پی‌گیری تبعات حقوقی و سیاسی اتهام ارتداد علیه حاکم بود.

-
1. conformism.
 2. pliancy.
 3. rigorism.
 4. dissent.

شاید ذکر دو نمونه کافی باشد: یکی از قرن نوزدهم و دیگری از قرن بیستم. نمونه نخست به شهر مقدس مکه در ماه آوریل ۱۸۵۵ بر می‌گردد که در آن هنگام جزئی از امپراتوری عثمانی بود. در آن سال، اخباری، که فقط تا حدودی مقرون به صحت بود، به شهرهای مقدس می‌رسید مبنی بر آن که حکومت عثمانی در صدد تحقق بخشیدن به اصلاحاتی است که شامل انحراف‌های مهمی از سنت موجود است، مانند الغای بردگی سیاهان، اعطای حقوق مساوی به مسیحیان، و رهایی زنان. بزرگ‌علمای مکه، شخصی به نام شیخ جمال فتوایی صادر کرد و تمامی بدعت‌های مطرح شده و شایع را محکوم کرد: «منع بردگی برخلاف شریعت است. به‌علاوه... اجازه به زنان در برداشتن حجاب، دادن اختیار طلاق به زنان و اموری از این قبیل برخلاف شریعت اصیل الهی است... ترک‌ها با چنین طرح‌هایی کافر شده‌اند و مهدورالدم بوده و بنده ساختن فرزندان ایشان جایز است.» این فتوا با اعلام جهاد علیه عثمانی‌ها و شورش علیه امریت آن‌ها همراه گشت.

تا ژوئن سال بعد این شورش سرکوب شد و حکومت سلطان اعلامیه‌ای صادر کرد و برای جلوگیری از جدایی‌طلبی سرزمین‌های جنوبی امپراتوری عثمانی به اقداماتی دست زد. هنوز مسیحیان اجازه ورود به شهرهای مقدس را نداشتند؛ در اعلامیه عثمانی مبنی بر منع تجارت بردگان سیاه که در سال ۱۸۵۷ م. صادر شد، حجاز استثنا شده بود. رهایی زنان شایعه‌ای بیش نبود و چنین موردی هرگز مورد نظر اصلاح‌طلبان ترک یا مشاوران اروپایی آن‌ها نبود. مفتی اعظم استانبول در نامه‌ای که به «قاضی، مفتی، علما، شریف‌ها، ائمه و وعاظ مکه» فرستاد کوشید تا این شایعات نادرست و عنادآمیز را خنثی کند: «به‌گوش ما رسیده و برای ما مسلم شده است که برخی از افراد لایبالی و دل‌باخته امتعه این دنیا، اکاذیب شگفت‌آوری جعل نموده و باطیل پوچی سر هم کرده‌اند که دولت فخریه عثمانی - اعاذنا الله - مرتکب اموری هم‌چون ممنوعیت معامله غلامان و کنیزان، منع اذان از مناره‌های مساجد، منع حجاب زنان و پوشش اعضای بدن، اعطای حق طلاق به زنان، درخواست کمک از غیر مسلمانان و اتخاذ آن‌ها به عنوان دوستان و اولیا شده است؛ این ادعاها جز اکاذیب افتراآمیز، چیزی بیش نیستند.» بدون تردید ترکیب دقیق امور پوچ و شنیع با امور

صرفاً غیر قابل پذیرش، تأثیر مطلوب خود را گذارد. (۳۷)

نمونه دیگر ترور انور سادات، رئیس جمهور مصر، در سال ۱۹۸۱م. توسط چهار تن از اعضای گروه مخفی بنیادگرایان اسلامی است. ادعای آن‌ها علیه سادات در بیانیه‌هایی که ضمن بازپرسی ارائه دادند و در نوشته‌های ایشان و دیگر گروه‌های مشابه کاملاً روشن است. (۳۸) از نظر آن‌ها، سادات تنها تظاهر به اسلام می‌کرد. او با کنار گذاشتن شریعت و کنار زدن متولیان اصلی آن و ترویج سیستم حقوقی، قضایی، جامعه و فرهنگ غربی، و در نتیجه کفرآمیز، ارتداد خویش را ثابت کرده است. مرتد بدتر از غاصب، بدتر از جائز و حتی بدتر از حاکم کافر است و بدین سان هیچ دلیلی برای پذیرش حکومت وی و اطاعت از دستورهای او وجود ندارد. مجازات مرتد مرگ است و وظیفه اصلی یک مسلمان در «امر به معروف و نهی از منکر» مستلزم اجرای چنین مجازاتی است. استدلال‌های مشابهی نیز برای توجیه براندازی شاه ایران به کار رفته است، و همین استدلال‌ها علیه حکومت‌های دیگر کشورهای اسلامی نیز که تفسیر اصول‌گرایان را از اسلام نمی‌پذیرند، به کار می‌روند.

تقریباً تمامی مباحث سنتی اسلامی در باب جنگ عادلانه^۱ و قوانین مربوط به آن، به مبارزه با دشمنان خارجی مربوط می‌شود. با این حال، اصل جنگ با «رده» زمینه را برای امکان جنگی مشروع و در واقع واجب، علیه دشمنان داخلی مهیا کرد. چنین اصلی در عصر جدید به آموزه‌های از جنگ انقلابی و قیام به عنوان تکلیفی دینی و شکلی از جهاد مقدس بسط داده شده است. این نظریه نیز به نوبه خود ریشه عمیقی در گذشته اسلامی دارد.

یادداشت‌ها

1. See J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes* (Paris, 1964); R.B. Serjeant, «Haram and hawtah, the Sacred Enclave in Arabia,» in *Mélanges Taha Husayn* (Cairo, 1962), pp. 41-58. For modern examples see Wilfred Thesiger, *Arabian Sands* (London, 1959).

۲. از این جهت دو شهر مقدس مکه و مدینه به عنوان «حرمین» شناخته می‌شوند. لقب «خادم الحرمین» نخستین بار توسط صلاح الدین به کار گرفته شد. هر از گاهی سلاطین مملوک مصر نیز از آن استفاده می‌کردند و پس از گسترش قدرت عثمانی بر حجاز به جزء رایجی از القاب سلاطین عثمانی تبدیل گشت. این لقب با زوال سلسله عثمانی از رواج افتاد اما بعدها به دست پادشاهی سعودی احیا شد.

مشتقات دیگر «حرم» با معانی نزدیک به آن عبارت‌اند از: حرم: قسمت داخلی خانه؛ حرام: غیر مجاز، نهی شده؛ حرمة: وقار، هیبت، قداست؛ محترم: عزیز؛ احرام: وضعیت پرهیز عبادی در سفر حج؛ تحریم: ممنوع کردن؛ محترم: نام اولین ماه قمری که در جزیره العرب، در دوران باستان جنگ در آن حرام بود.

دیگر اماکن مقدسه، در حجاز و مناطق دیگر، نیز معمولاً «حرم» نامیده می‌شوند. یکی از نمونه‌های بارز آن محوطه‌ای است که مسجدالاقصی و قبةالصخره را در بیت المقدس در بر می‌گیرد. نام عربی اورشلیم، قدس است که ظهور آن تقریباً به دوران متأخر بر می‌گردد. در منابع عربی اولیه، از عصر پیامبر و اندکی پس از آن، این شهر معمولاً «ایلیا» نامیده می‌شد، از «Aelia» رومی به معنای شهر با شکوه، نامی که رومی‌ها در قرن دوم میلادی به این شهر داده بودند. نام کامل عربی آن «ایلیا مدینه بیت المقدس» بود. بعدها این شهر بیت المقدس و سپس صرفاً القدس نامیده شد. شباهت آن به نام عبری باستان این شهر، «Bayt ha- miqdash»، و «[Ir ha-] Qodesh» آشکار است. در این زمینه نک:

EI², «kuds» (by S. D. Goitein)

۳. ر. ک. ص ۳۸ کتاب حاضر و یادداشت شماره ۲۲ از فصل اول همین کتاب.

۴. قوانین مربوط به جهاد به طور مفصل در رساله‌های کلاسیک و در مطالعات جدید مبتنی بر آن‌ها، بحث شده است. برای نمونه، برای خلاصه‌ای کاملاً مستند و عالی از فقه مالکی و اشاراتی ضمنی از فقه شافعی در این موضوع نک: (santillana, *Istituzioni*, vol. 1, pp68 - 75). قوانین مربوط به جهاد و صلح با تفصیل بیش‌تری در دو کتاب

زیر بحث شده است:

4. Majid khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, 1955); and Muhammad hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 7th ed. (Lahore, n.d. [1977?]).

برخی از تحولات جدید در مورد مفهوم و مقررات جهاد در کتب زیر بحث شده است:

Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague, 1979), and A.K.S. Lambton, «A Nineteenth-Century View of Jihad,» *Studia Islamica* xxxii (1970), pp. 181-92.

برای مقایسه مفاهیم اسلامی و مسیحی جنگ مقدس نک:

Marius Canard, «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien», *Revue Africaine* 79. no. 2 (1936), pp. 605-23, and Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf im Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge* (Bonn, 1966).

برای نمونه ترجمه متون اسلامی مربوط به آن نک:

'Lewis, *Islam*, Vol. 1, pp. 209-12 (excerpts from Quran and hadith); O. Rescher, *Beiträge zur Dschihad-Literatur*, 3 parts (Stuttgart, 1920-21) (translation from the *kanz al-Ummal* of al-Muttaqi and the *Sahih* of Muslim); R. Peters, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroës Legal handbook, Bidayat al-mudjtahid, and the treatise 'Koran and Fighting' by the Late Shaykh al-Azhar Mahmud Shaltut* (Leiden, 1977); Majid khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar* (Baltimore, 1966).

منبع اخیر ترجمه‌ای از رساله‌های مهم از فقیه حنبلی ابو عبدالله محمد الشیبانی (۱۳۳ - ۱۹۰ هجری) است که همراه شرحی از السرخسی (متوفای ۲۸۳ هجری (۱۰۹۰ م)) چاپ شده است: شرح السیر الکبیر، ۴ ج (حیدرآباد، دکن ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶ هجری). برای گزارشی کوتاه توسط یک حقوق‌دان نک:

El², s.v. «Djihad» (bYE. Tyan)

IA, s.v. «Cihad» (6y Halim sobit sibay)

به نظر می‌رسد در خلال قرن نوزدهم، تحت نفوذ اصلاحات غرب‌گرایانه، تحول خاصی در طرز فکر مربوط به اجرای جنگ صورت گرفته است. اما مفاهیم و شیوه‌های قدیمی هنوز در نقاط دور دست جهان اسلام باقی مانده است. نمونه آن افغانستان است که در اواخر سال ۱۸۹۶ جهادی از سوی امیر عبدالرحمن علیه مردمان غیر مسلمان استانی که تا آن زمان «کافرستان» نامیده می‌شد، آغاز شد. مردم آن مغلوب شده و به زور مسلمان شدند و استان آن‌ها «نورستان» نام گرفت. مقاومت در برابر توسعه استعماری اروپا در قرن نوزدهم اغلب شکل مذهبی داشت، مثال‌های این مورد، اشغال الجزایر توسط فرانسه، تسلط روسیه بر داغستان و قفقاز و تسلط بریتانیا بر شمال غرب هند است که در همگی آن‌ها مقاومت تحت رهبری و رهبران دینی که اعلام جهاد کرده بودند، صورت گرفت. حتی نمونه‌های قابل توجه‌تر آن را می‌توان در آفریقای مسلمان در جنگ‌های مقدسی که از سوی رهبرانی هم‌چون مهدی در سودان و شخصی معروف به مدّ ملاّ (mad mullah) در سومالی، جهاد نامیده شدند، مشاهده کرد. در مورد اخیر به تحقیق حایز اهمیت زیر نک:

Said S. Samatar, *Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Sayyid Mahmamud Abdille Hasan* (Cambridge, 1982).

در سال ۱۹۱۲ رهبر سنوسی سیرنایکا (cyrenaica) علیه ایتالیایی‌ها حکم جهاد واجب را صادر نمود. نمونه‌های تا حدی پست‌تر آن را می‌توان در رسم مکتز اعلام جهاد علیه سیاهان غیر مسلمان آفریقا برای مشروعیت بخشیدن به بردگی و فروش آن‌ها مشاهده نمود. در شریعت اسلام، هیچ مسلمانی و حتی هیچ غیرمسلمان تحت حمایت دولت اسلامی را نمی‌توان شرعاً به بردگی گرفت و تنها اسرای کافر جهاد را می‌توان برده کرد. از آن‌جا که تنها راه مشروع برده‌گیری، جهاد بود، هرگونه حمله برای این منظور لازم بود با این عنوان اعتبار پیدا کند. این عمل مورد اعتراض مکرر فقهای مسلمان، به‌ویژه فقهای سیاه پوست، قرار گرفت.

برای مثال؛ نک:

Mahmoud A. Zouber, *Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627), sa vie et son oeuvre* (Paris, 1977), especially pp. 129 ff, and *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 1, *Islam and the Ideology of Enslavement*, ed. J.R. Willis (London, 1984).

این مرحله با اعلام جهادی نافرجام از سوی دولت عثمانی علیه متفقین در سال ۱۹۱۴ به پایان رسید. این جهاد در هدف برانگیختن سربازان مسلمان داخل نیروهای امپراتوری بریتانیا، فرانسه و روسیه علیه افسران مافوق خویش، کاملاً ناتوان بود - چنین جهادی به‌نحو موهنی از سوی اسلام‌شناس هلندی اسناک هورگرئون (snouck Hurgronje) «جنگ مقدس ساخت آلمان» نام گرفت.

«the holy war made in Germany» by the Dutch Islamicist Snouck Hurgronje (reprinted in his *Verspreide Geschriften*, vol. 3 [Bonn and Leipzig, 1923], pp. 257ff.; cf. the comments of Becker, *Islamstudien*, vol. 2, 281ff.

از آن پس، مفهوم قدیمی متروک گشته و تا مدتی از اعتبار افتاد. در این مدت، محققان اسلامی در حال تعریف و طرح مفهوم جدیدی از جهاد بودند که عمدتاً صلح‌آمیز و در راستای تلاش برای ترویج اعتقاد اسلامی و مسلمان کردن کفار بود. جنبه نظامی آن کم‌رنگ و امری اساساً دفاعی معرفی شد. در مورد احیا و تفسیر مجدد جهاد به‌عنوان مبارزه، این‌بار در مفهوم مبارزه انقلابی؛ نک: ص ۱۴۶ - ۱۴۹، ۱۵۵، همین کتاب.

5. See EI², s.v. «Dar āl—Islam» and «Dār al—Harb» (by A. Abel).

۶ المستی، کنز العمال، ج ۲، (حیدرآباد، ۱۳۱۲ هجری)، ص ۲۵۲؛ ترجمه انگلیسی در: Lewis, *Islam*, vol. 2, p. 210.

۷. کاربرد کلاسیک عربی، اصطلاحات زیادی برای مناطق مرزی و کسانی که در آن‌جا ساکن بوده و نبرد می‌کنند، دارد. مناطق مرزی واقع در حد وسط بیزنس و امپراتوری‌های خلافتی، در شمال سوریه و عراق و جنوب ترکیه، با عنوان عواصم (ج هاصمه)، به‌معنای «حافظه» شناخته می‌شدند در عربی جدید «هاصمه» به‌معنای پایتخت کشور است. دژهای پیش‌رفته این منطقه «غفار» به‌معنای «روزنه‌ها» یا «شکاف‌ها»، نامیده می‌شدند. این اصطلاحات بعدها در مورد دیگر مناطق مرزی و حتی مناطق ساحلی خاصی نیز که «غفار بخریه» نامیده می‌شدند، استفاده شد. ر. ک:

EI², s.v. «Awasiim» (by M. Canard, and EI¹, s.v. «al—Thughūr» (by E. Honigmann).

جنگ و صلح □ ۱۶۵

«ریاط» از ریشه‌ای به معنای «بستن» یا «وصل کردن» به‌طور گسترده‌ای، اما نه منحصرأ، در شمال آفریقا در مورد دیرهای مستحکمی که نیروهای جنگ‌جو و کمابیش دارای رتبه نظامی در آن ساکن بودند، به کار می‌رفت. این نیروها «مرابط» با صیغه اسم فاعل، خوانده می‌شدند، و از همین ریشه، واژه فرانسوی «*marabout*» و نام سلسله المرابطون گرفته شده است. مرابطون سلسله‌ای بودند که به‌نام گروهی ملهم از مذهب در میان مبارزان مرزی بربر، کار خود را آغاز و بر قسمت‌های عمده‌ای از مراکش و اندلس در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم میلادی حکومت نمودند. این دیرهای نظامی، قرینه‌های بارزی در تاریخ جهان مسیحیت غربی و شرقی دارد. اصطلاحات ایران باستان «سرزو و مرزبان» هنوز در کاربرد فارسی باقی مانده‌اند، اما غالباً مفهوم خاص اسلامی ندارند.

(Christensen, *L'Iran sous les sassanides*, index).

واژه ترکی **اوج** (uj) در اصطلاح اولیه عثمانی مشاهده می‌شود؛ مثلاً در القاب نخستین حاکمان عثمانی که خود را «**اوج بی**» به معنای «خداوند سرحدات» (march lord) می‌خواند، به کار می‌رفت. تقریباً رایج‌ترین اصطلاح برای رزمندگان مرزی «غازی» است، در مورد آن به یادداشت بعدی مراجعه کنید.

۸. تقدس ریشه غزی به‌زمان حیات پیامبر بر می‌گردد، هنگامی که در مورد جنگ‌ها و دیگر فعالیت‌های نظامی جامعه مدینه تحت فرماندهی پیامبر [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] به کار می‌رفت. بعدها، «غازی» به اصطلاح رایجی برای تمامی رزمندگان مرزی، غوران و سربازان حرفه‌ای (soldiers of fortune) که در صدد گسترش مرزهای اسلامی در آناتولی، بین‌النهرین، آسیای مرکزی، هند و دیگر نقاط جهان بودند، تبدیل گشت. در اوایل دوران عثمانی این اصطلاح به یک لقب افتخاری، و همراه با ادعای رهبری تبدیل شد. در نسخه خطی مربوط به سال ۷۳۸ هجری (۱۳۳۷ م.) دومین حاکم سلسله عثمانی، خود را چنین توصیف می‌کند: «سلطان بن سلطان غازی، غازی بن غازی... خداوند پیش‌گام افق‌ها را چنین تعریف می‌کند: «او وسیله دین خدا و بنده او است که زمین را از لوث شرک پاک می‌کند... شمشیر خدا است.» نک:

Paul Wittek, «Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum», *Byzantion* xi (1936), pp. 285-319; idem, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1938).

یافته‌های لیندر (Rudi paul lindner) در:

Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia (Bloomington, Ind., 1983).

در حالی که نظریه و تیک paul wittek را درباره ریشه «غازی» در دولت عثمانی رد می‌کند، به اهمیت این اصطلاح و چنین اندیشه‌های درباره غازی توجهی نمی‌کند.

9. See B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (London, 1967, rev. ed. New York, 1987).

در مورد گروه توطئه‌گران سال ۱۸۵۹ که خود را فدایی می‌خواندند نک:

Ulug^g^demir, *Kuleli Vakasi hakkinda bir arastirma* (Ankara, 1933), and Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, pp. 151-52.

10. See Marius Canard, «Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende,» *Journal Asiatique* ccvii (1926), pp. 105-6, citing al-Muttaqi, *Muntakhab Kanz al-Ummal*, vol. 6, p. 12, and Ibn Abd al-Hakam, *Futuh Misr*, ed. C.C. Torrey (New Haven, 1922), p. 257.

۱۱. الطبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۸۵۰. ترجمه انگلیسی در: (Lewis, *Islam*, vol. I, p. 213)

12. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, pp. 149-52; Khadduri, *War and Peace*, pp. 239-50.

برای مباحثی از جنبه‌های مختلف سنت دیپلماتیک دولت‌های اسلامی در قرون میانه نک: تعلیقه‌ها و شرح صلاح‌الدین المنجد بر کتاب ابن القزّاز، کتاب *رسل الملوک و من یصلح بالرساله و السفاره* (قاهره، ۱۹۴۷).

۱۳. در کاربرد عثمانی و دیگر کاربردهای ترکی، الهجی از *ال* یا *ایل*، به معنای کشور، مردم یا دولت، همراه پسوند *چی*، اغلب جایگزین *سفر* می‌شود. در مورد این اصطلاح نک:

Clauson, *Etymological Dictionary*, pp. 121ff.

۱۴. ابن شاهین الظاهری، *زیده کشف الممالیک*، تصحیح پ. رواسی (p. Ravaisse) (پاریس، ۱۸۹۴)، ص ۴۰. ترجمه فرانسوی در:

J. Gaulmier, *La Zubda kachf al-mamalik* (Beirut, 1950), p. 60.

در مورد قوانین مربوط به گروگان گرفتن یا دادن نک: السرخسی، شرح *السیر الکبیر*، ج ۴، (حیدرآباد، دکن، بدون تاریخ) ص ۴۱-۶۰.

15. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, pp. 173ff.; Khadduri, *War and Peace*, pp. 74ff. For a somewhat different presentation, see J.L. Kraemer, «Apostates, Rebels and Brigands,» in Kraemer and Alon, *Religion and Government*, pp. 34-73.

16. Willi Heffening, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen* (Hanover, 1925); N. Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre* (Göttingen, 1953), not seen; Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, pp. 76-79; Khadduri, *War and Peace*, pp. 162-69, 245-46, 243-44; Khadduri-Shaybani, *Islamic Law of Nations*, pp. 158-79; Julius Hatschek, *Der Musta'min* (Berlin and Leipzig, 1919); EI², s.v. «Amān» (by J. Schacht).

۱۷. برای بررسی گزارش‌های تاریخی-عربی درباره آتش‌بس و ترک مخاصمه در دوران خلفای نخستین نک:

Donald R. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests A.D. 634-656* (London, 1971).

در مورد قوانین مربوط به پایان خصومت‌ها نک:

Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, pp. 263-74; Khadduri, *War and Peace*, pp. 133-37; Khadduri-Shaybani, *Islamic Law of Nations*, pp. 142-57.

18. See Santillana, *Istituzioni*, vol. I, pp. 80-81, 292-93; Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, pp. 99ff. See further the collection of studies by Tilman Nagel, Gerd-R. Puin, christa-U. Spuler, Werner schmucher, and Albrecht Noth, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. I (Bonn, 1973); Albrecht Noth, «Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer zeit: Die, Sulh-,Anwa, Traditionen für Ägypten und der Iraq,» *Welt des Islam* xiv (1973), pp. 150-62; shortened version in idem, «some Remarks on the 'Nationalization, of Conquered liands at the Time of the Umayyads,» in *Land Tenure and social Transormation in the Middle East*, ed. Taif Khalidi (Beirut, 1984), pp. 223-28.

19. See EI¹, s.v. «Salām» (by C. van Arendonk). For Biblical examples of the Hebrew analog, see Gen. 43:23; Judg. 6:23, 19: 20. Rabbinical examples in E. Ben-Yehudah, *Thesaurus Totius Hebraicitatis...*, s.v. «Shalom,»

در مورد مباحث اولیه اسماعیلیه درباره اهمیت سلام نک: ابو حاتم الرازی، کتاب الزینة فی الکلمات الاسماعیلیه العربیه، تصحیح حسین الهمدانی، ج ۲ (قاهره، ۱۹۵۸) ص ۶۹۶۳ در اصطلاح عثمانی سلام تنها در آغاز دیدار به کار می‌رفت.

(cf. Clodius, pp. 661, 851, «salutation»)

در مورد صلح نک: meninski, pp. 2980-81.

۲۰. نک: ابن سعد، طبقات الطبقات الکبراء، تصحیح ادوارد ساچو (Edward sachau)، (لیدن، ۱۹۰۴-۴۰)، ص ۱/۲، ۲۹۲۸. نمونه‌هایی از مکتوبات دیگر در: محمد حمید الله الحیدر آبادی، مجموعه الوثائق الاسلامیه للمهد النبوی و الخلافة الرشیده (قاهره ۱۹۵۸).

۲۱. برای نمونه نگاه کنید به پیام‌های خصمانه روز افزونی که بین ابن سعود و امام یحیی در یمن مبادله می‌شد و در آغاز جنگ میان آن دو در سال ۱۹۳۶ به اوج خود رسید. متون این پیام‌ها در کتاب سبز عربستان سعودی منتشر شده است: بیان عن العلاقات بین المملكة العربیه السعودیه و الامام یحیی حمید الدین عام ۱۳۵۳ (مکه، ۱۳۵۳ هجری).

22. Adolf Grohamnn, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, vol. 3 (Cairo, 1938), pp. 5, 8, 13, etc.; B. Lewis, *Muslim Discovery of Europe* (New York, 1982), p. 204.

۲۳. مقایسه مکتوبات دولتی مسلمانان به حاکمان مسیحی با ترجمه‌های آن‌ها در آن دوره نشان می‌دهد که تمایل مکرری برای تعدیل لحن همواره متکبرانه و گاهی خشن متون اصلی وجود داشته است. از این رو، واژه «کافر» ممکن بود برای دریافت‌کننده و یاران وی به «مسیحی» تبدیل شود؛ دستور به وفاداری و تسلیم

ممکن بود به تقاضا برای روابط حسنه و دوستانه تبدیل شود. برای نمونه‌هایی از آن نک:

Susan A. Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey 1578-1582* (London, 1977).

۲۴. در چند ترجمه آزاد عربی از کتاب *جنگ و صلح*، تولستوی، عنوان کتاب به *الحرب والسلام* ترجمه شده

است. از پروفیسور سومخ (Sasson Somekh) به جهت توجه دادن من به این مطلب تشکر می‌کنم.

25. See EI², s.v. «Dar al-`Ahd» (by Halil Inalcik) and «DARal-Sulh» (by Armand Abel).

۲۶. برای ترجمه و بحثی درباره باغی نک:

Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan, from the Seventh to the Early Sixteenth Century* (Edinburgh, 1967).

برای بررسی نقادانه در مورد تاریخ و ما قبل تاریخ این عهدنامه، در پرتو شواهد مستند تازه کشف شده نک:

Martin Hinds and Hamdi Sakkout, «A Letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra concerning Egyptian-Nubian Relations in 141 / 758,» in *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan Abbas on His Sixtieth Birthday* (Beirut, 1981), pp. 209-30.

۲۷. الماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ص ۵۱-۶۱

French translation Fagnan, pp. 109ff.; cf. Khadduri, *Islamic Law of Nations*, passim; Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, pp. 180ff.; Kraemer, «Apostates, Rebels and Brigands.»

۲۸. در مورد «عهدنامه امامیه» نک: پجوی (pecevi)، *تاریخ* (استانبول، ۱۲۸۳ هجری) ص ۳۶ff؛ و

Hammer, *Hist. Emp. Ott.*, vol. 6 (Istanbul, A.H. 1264), p. 48.

متن در: فریدن، *منشآت السلاطین*، ج ۱، ص ۵۰۷-۵۱۲. این کتاب درخواست شاه ایران و پاسخ سلطان را ذکر کرده است.

۲۹. مذکور در: محمود کمال اتال، *عثمانلی دورینده سون صدر اعظم لر* (استانبول، ۵۳-۱۹۴۰) ص ۱۸۹۲.

۳۰. فصل نهم قانون اساسی (اصول ۱۱۳-۱۳۲) به مبحث ریاست جمهوری می‌پردازد. اصل ۱۱۵ شرایط رئیس

جمهور را بیان می‌کند. نخستین شرط «ایرانی الاصل بودن و تابعیت ایران» است.

۳۱. آثار گسترده‌ای در مورد کاپیتولاسیون‌ها وجود دارد. در مورد تلقی مسلمانان از آن‌ها نک:

EI², s.v. «Imtiyāzät» (by J. Wansbrough, Halil Inalcik, A.K.S. Lambton, and G.

Baer).

۳۲. نخستین مطالعه انتقادی جدید درباره «جنگ‌های رده» و کتب مربوط به آن‌ها عبارت است از اثر تاریخ‌ساز:

Leone Caetani, *Studi di storia orientale*, vol.3 (Milan, 1914).

جدیدترین اثر عبارت است از:

Fred McGraw donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981), See also Elias S. Shoufani, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia* (Toronto, 1973); Ella Landau-Tasseron, «The Participation of Tayyi in the *Ridda*,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* v (1984), pp. 53-71; and, on the law relating to wars against apostates, Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, pp. 174-77; Khadduri, *War and Peace*, pp. 149-52; Khadduri, *Islamic Law of Nations*, pp. 195-229.

۳۳. الجاحظ، *الحيوان*، ج ۱ (قاهره، ۱۹۳۸)، ص ۱۷۴.

۳۴. الغزالی، *فیصل التفرقة بين الاسلام والزندقة*، (قاهره ۱۹۰۱)، ص ۶۸.

۳۵. برای تحقیق استادانه درباره منابع، آثار و نسخ نک:

Ayalon, «The great *Yasa* of Chingiz Khan,» *Studia Islamica* xxxiii-xxxiv (1971), pp. 97-180, xxxvi (1972), pp. 113-58, xxxiii (1973), pp. 107-56.

۳۶. ابن تیمیّه، *فتاوی*، ج ۴ (قاهره، ۱۹۰۹) ص ۱۹۸، ۲۸۰؛ مذکور در:

Emmanuel Sivan, in *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, 1985), p. 98.

۳۷. در مورد این رویداد نک:

B. Lewis, «The Tanzimat and Social Equality,» in *Économies et sociétés dans l'empire ottoman*, ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont and Paul Dumont (Paris, 1983), pp. 52-53; Ehud Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression* (Princeton, 1983), pp. 129-35; William Ochsenwald, «Muslim European Conflict in the Hijaz: The Slave Trade Controversy, 1840-1859,» *Middle Eastern Studies* xvi (1980), pp. 115-26.

عمده‌ترین منبع مستشره، که عبارات فوق از آن گرفته شده‌اند، عبارت است از: جودت، *تذاکیر* ۱-۱۲، تصحیح جواد بی سان (آنکارا، ۱۹۵۳) ص ۱۰۱-۱۵۲. گزارش جالبی از این حوادث را هم چنین می‌توان در گزارش‌های استفان پیچ (stephen page)، مشاور کنسولی بریتانیا در جده یافت:

PRO, F.O.195 /375, letters of 4 August, 13 November, and 23 November 1855.

38. See Johannes J.G. Jansen, *The Neglected duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York, 1986); Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (berkeley and Los Angeles, 1986); Sivan, *Radical Islam*.



حدود اطاعت

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

این آیه شریفه قرآن (نساء: ۵۹) که با تفسیر و سنت تفصیل یافته^(۱)، سرآغاز اکثر تعالیم اسلامی در زمینه سیاست است. این آموزه پیامی دوگانه دارد: به حاکم، آمریت‌گرایی^۱ و به رعیت، تسلیم‌پذیری^۲. حاکم و رعیت هر دو مکلف به وظایف خاصی هم در قبال خداوند و هم در قبال یکدیگر هستند که شرع بر آنها تکلیف کرده است، و وظیفه عمده و اساسی رعیت در قبال حاکم، اطاعت است. نوشته‌های دینی، حقوقی و سیاسی اسلامی به نحو بارزی در این مورد اتفاق نظر دارند. وظیفه اطاعت از آمریت مشروع، صرفاً مصلحت‌اندیشی سیاسی نیست، بلکه تکلیفی دینی بوده و شرع مقدس آن را تعیین و تکلیف کرده است و ریشه در وحی دارد. از این جهت نافرمانی به مثابه جرم بودن، گناه نیز محسوب می‌شود.

اما هیچ‌کدام از این اصول، یعنی آمریت حاکم یا اطاعت رعیت، مطلق یا نامحدود نیست. هر دو تابع شرع هستند که آنها را تکلیف، تعریف، و تنظیم نموده است. حاکم اسلامی ممکن است خود رأی^۳ باشد و غالباً نیز چنین است، اما مستبد^۴ نیست. منصب او و

1. authoritarianism.

2. quietism.

3. outocrat.

4. despot.

تصدی وی بر آن مبتنی بر شریعت بوده و با آن تنظیم می‌شود. و خود او نیز به‌سان پایین‌ترین رعایای خویش مقید به آن قانون است. او نمی‌تواند شرع را تغییر دهد و حتی از نظر اصول نقش او تفسیر شرع نیز نیست. وظیفه وی پاس‌داری و اجرا و در صورت امکان، گسترش قلمرو حاکمیت آن است. اگر او در انجام این وظایف ناتوان باشد، یا حتی اگر قانون شرع را نقض کند، از وظیفه خود تعدی کرده و پیمان خویش را با جامعه اسلامی، که او را به‌عنوان حاکم منصوب کرده است، شکسته است و این امر تبعات خاصی در پی دارد. علاوه بر موارد دیگر، چنین رفتاری ممکن است وظیفه اطاعت رعیت را تحت تأثیر قرار دهد. از نظر فقهای دوران کلاسیک، حاکم برای بهره‌مندی از این اطاعت باید از راه مشروع به قدرت رسیده، عادلانه حکومت نماید. اگر حکومت او نامشروع یا ناعادلانه باشد، ممکن است استحقاق پیروی را از دست بدهد. لذا این امور بیش‌تر به تعاریف مشروعیت و عدالت بستگی دارند.

از همان آغاز، تحولات منقول تاریخ اسلام^(۲)، که با دستورهای سنت و شریعت اسلامی تأیید گشته‌اند، دو اصل متمایز و در واقع متقابل را پُر واک می‌کنند: مایکی را «آمریت‌گرا» و تسلیم‌پذیر» نامیده‌ایم؛ و می‌توان دیگری را «تندرو»^۱ و «عمل‌گرا»^۲ نامید. طبق دلایلی روشن، اصل تسلیم‌پذیری معمولاً غالب بود و به همین دلیل، علاوه بر ادله دیگر، این اصل از مستندترین و منقح‌ترین اصول است. اما مکتب تندرو و عمل‌گرا نیز سابقه‌ای دیرینه داشته و دارای ریشه‌ای عمیق است و در عصر حاضر، با ظهور اندیشه انقلاب اسلامی و رهبران و جنبش‌هایی که خود را وقف تحقق آن کرده‌اند، در حال یافتن اهمیت تازه‌ای است.

از یک جهت، ظهور اسلام خود انقلاب بود.^(۳) ظهور اسلام با مبارزه پیامبر [ص] علیه رهبری و نظام قدیم مکه شرک‌آلود آغاز شد و با سقوط و واژگونی آن دو - یکی به‌دست پیامبر [ص] و اصحاب او و دیگری به وسیله اسلام - شکوفا گشت.

گرچه نظر غالب در میان فقها، در کل حمایت از مکتب آمریت‌گرایی است، اما همواره جریان دیگری نیز در اندیشه و عمل اسلامی وجود دارد که تندرو، عمل‌گرا و حتی بارها انقلابی بوده است. مکتب اخیر نیز مانند مکتب نخست، دیرینه و ریشه‌دار است و می‌توان در طی قرن‌ها، آثار آن را در اندیشه و اعمال سیاسی مسلمانان مشاهده کرد. طرف‌داران هر دو

1. radical.

2. activist.

مکتب طبعاً زندگی و تعالیم پیامبر [ص] را سرلوحه و الهام بخش خویش می‌دانند؛ هر دو توجه خود را بر اقدامات سیاسی که وی آن‌ها را در راستای ادای مأموریت الهی خویش ضروری می‌دید، متمرکز ساخته‌اند. از نظر آمریت‌گرایان، پیامبر [ص] حاکم و رئیس دولت بوده آمریت مطلق بر جامعه خود در مدینه داشت، ولی تندروان غالباً دوران نخستین حیات پیامبر [ص] را که رهبری مخالفت^۱ با اولیگارشی مشرکان مکه را بر عهده داشت، مد نظر قرار می‌دهند.

گرچه این مخالفت عمدتاً دارای هدف دینی و اخلاقی بود، اما به ناچار شکل عمل سیاسی به خود گرفت. از این لحاظ، پیامبر [ص] به عنوان رهبری مخالفت با رژیم موجود مکه آغاز به کار کرد و مجبور به هجرت از سرزمین خویش به نقطه‌ای دیگر (مدینه) شد؛ جایی که او در آن مدت چیزی را بنا نهاد که در زبان سیاسی جدید «دولت در تبعید» نامیده می‌شود و از آن جا توانست به مکه باز گردد و اهداف اصلی خویش را در براندازی شرک و حکومت شرک آلود و جای‌گزین شدن اسلام و نظام جدید اسلامی محقق سازد. از این جهت هم چون جهات دیگر، آن حضرت الگو و به تعبیر قرآن «اسوة حسنه»^(۴) یا در اصطلاح جامعه‌شناسی جدید «سرمشق»^۲ بود. سیره آن حضرت الگویی ارائه کرد که بسیاری از طالبان قدرت سیاسی بعدها در صدد پیروی از آن بر آمدند؛ برخی موفق شدند و برخی شکست خوردند. عباسیان که با امید بازگشت به عراق به ایران شرقی رفتند و فاطمیان که از طریق یمن و شمال آفریقا وارد مصر شدند، همگی می‌کوشیدند تا از روند مخالفت، مبارزه و مهاجرت پیامبر [ص] پیروی کرده از پیرامون به مرکز باز گردند. بعدها رهبران زیادی - برخی بسیار جدید - ظهور کردند که در صدد براندازی و تغییر حاکمان خویش، با تبعیت از همین روش برآمدند.^(۵)

تندروان، همانند آمریت‌گرایان، برای تأیید درس‌های برگرفته از زندگی پیامبر [ص] نصوصی را از قرآن و احادیث یافتند. آیات بسیاری در قرآن، به‌ویژه هنگام سخن از فرعون مصر، وجود دارد که خداوند به بندگان خویش دستور می‌دهد تا از حاکمان فاسد و مشرک اطاعت نکنند: «از خدا بترسید و مرا اطاعت کنید. از دستورهای مسرفین اطاعت نکنید؛

1. opposition.
2. role model.

کسانی که در زمین فساد کرده و به اصلاح نمی‌پردازند.» (شعرا: ۱۵۰ - ۱۵۲). مضمون این آیات و آیات مشابه آن^(۶) که اطاعت از حاکمان فاسد را نهی کرده و حتی نافرمانی را تکلیف می‌کند، با احادیث متواتر فراوانی تأکید و تقویت شده است.

مکتب تندرو، که در سنت و تعالیم نبوی ﷺ بیان شده است، با آنچه مورخان بعدی آن را معمولاً پیروزی‌ها خوانده‌اند - البته در سنت اسلامی «فتوح» خوانده می‌شود - ادامه یافت. «فتوح» در لغت به معنای «گشایش‌ها» است. این فتوحات پیروزی به مفهوم عامیانه، یعنی تصرفات سرزمینی، تلقی نمی‌شدند بلکه بیان‌گر براندازی رژیم‌های غیر پارسا و سلسله‌های نامشروع و «گشایشی» برای مردم آن‌ها به سوی وحی و مشیت جدید الهی محسوب می‌شدند. فکر نظام منسوخ قدیمی آشکارا در اعلام اتمام حجتی که گفته می‌شود یکی از فرمان‌دهان مسلمان عرب به امرای ایران فرستاد، آمده است: «حمد و سپاس خدای را که نظم شما را متلاشی کرد، نقشه‌های شما را عقیم ساخت و انسجام شما را درهم ریخت.»^(۷) از این رو، استعمال ریشه فتح، به استعمال فعل «رهایی بخشیدن» در قرن بیستم بی‌شبهت نیست، و در واقع در نوشته‌های جدید عربی برای توصیف حوادث تاریخی صدر اسلام گاهی به جای آن از فعل حَزَرَ «آزاد ساختن»، استفاده می‌شود. فعل عربی «غَلَبَ» با دلالت ضمنی بر تسلط با نیروی برتر، گاهی در گزارش‌های اولیه پیروزی‌های اسلامی، اما صرفاً در زمینه عملیات‌های نظامی واقعی، به کار رفته است. واژه‌ای معمول برای این پیروزی‌ها در کل و استقرار نظم جدید، فتح (ج فتوح) است. از سوی دیگر واژه «غلب» معمولاً در موارد استیلا یا استیلای مجدد نیروهای کفار بر سرزمین‌های اسلامی به کار می‌رود.

به وضوح در ورای چنین استعمالی مفهوم صحت یا مشروعیت ذاتی پیشروی مسلمانان و به تبع آن نامشروع بودن عقب‌نشینی مسلمانان در برابر غلبه کفار نهفته است. این امر مطابق همان آموزه معروف اسلامی است که می‌گوید: «هر مولودی بر فطرت اسلامی متولد می‌شود، پدر و مادر او وی را یهودی یا نصرانی یا زرتشت می‌کنند.»^(۸) از این رو، پیشروی قدرت اسلامی، فتح یا رهایی بخشیدن است تا بدین وسیله چشم‌انداز فરાخی برای این گرایش فطری الهی مهیا سازد.

این روحیه عمل‌گرایی، بارها در آثار اسلامی مطرح شده است؛ به‌ویژه در فرمان‌های

قرآنی برای سرپیچی از حاکمان خودسر و مسرف که جهان را به فساد می‌کشند و نیز در احادیثی که اطاعت در راه گناه، یعنی اطاعت از دستورهای خلاف فرمان‌های الهی حاکم را نفی می‌کنند.^(۹) اگر آیات قرآنی اغلب به حاکمان غیر مسلمان اشاره دارند، اما به نظر می‌رسد احادیث مستقیماً علیه حاکمان عاصی مسلمان است.

یک مسلمان وظیفه دارد تا از حاکم مشروع به صورت تام و بلاد رنگ اطاعت کند. اگر حاکم فاقد مشروعیت بوده یا آن را از دست بدهد، در آن صورت وظیفه اطاعت از او نیز ساقط می‌شود و حتی ممکن است وظیفه نافرمانی جای‌گزین آن شود. عمل‌گرایان و تسلیم‌پذیران^۱ هر دو، به این سؤال اساسی که امروزه از سوی علمای حقوق اساسی مطرح می‌شود، پاسخی نداده و حتی آن را مطرح نکرده‌اند؛ سؤال این است که به چه کسی و با چه روندی مشخص می‌سازد که حاکم، نامشروع بوده یا فاسد شده و در نتیجه، حق حکومت و شایستگی اطاعت از او سلب شده است؟

در واقع، این امر در عمل از طریق مبارزات سیاسی و در مواقع مقتضی، با دیگر اشکال مبارزه داور می‌شود. با این حال، مجموعه شواهد قابل ملاحظه‌ای، هم از لحاظ نظری و هم از نظر تاریخی، در مورد نحوه نگرش مسلمانان به این مسئله و ادله‌ای که باید برای حمایت از یک رژیم یا درخواست برکناری آن مطرح شود، وجود دارد. راه‌حل‌های مطرح شده از سوی نویسندگان مسلمان برای مشکل عام انقلابیون پیروز، دارای اهمیت ویژه‌ای هستند: مشکل این بود که چگونه می‌توان بدون باز کردن راه برای کسانی که ممکن است بعدها با خود انقلابیون تازه به دوران رسیده برخورد مشابهی داشته باشند، تمرّد آن‌ها را توجیه کرده به قدرت رسیدن آن‌ها را مشروع ساخت.

پیامبر [ص] و مسلمانان صدر اسلام با چنین مشکلی مواجه نبودند. معیار مشروعیت، تأیید^۲ الهی از طریق وحی بود. آن حضرت با فرمان الهی بر حاکمان مکه شوریده آنان را برانداخت و با فرمان الهی از قدرت خویش در برابر هرگونه مقاومت یا کوشش در تضعیف آن حفاظت نمود. حتی تا مدتی پس از پیامبر [ص] نیز مسلمانان با ایمان مشکل جدی

1. quietists.

2. authorization.

نداشتند. معیار مشروعیت اعتقاد به آیین الهی و پاس‌داری از شریعت الهی بود. غایت اقدام سیاسی و نظامی، براندازی کفر - امری ذاتاً نامشروع - و جای‌گزین ساختن اسلام بود، که فقط از این طریق خداوند بر حاکمان مشروعیت بخشیده بود. مشکل واقعی زمانی آغاز شد که مبارزه دیگر نه علیه کفار و مشرکان بلکه علیه مسلمانان بود؛ یعنی زمانی که یک حاکم یا رژیم اسلامی با زور ساقط و حاکم یا حکومت اسلامی دیگری جای آن را می‌گرفت. در طی مبارزات سیاسی و دینی سده‌های نخستین تاریخ اسلام، مشروعیت، مسئله حادّی شد و دو مفهوم غصب و ظلم نمودهای مکرری در گفتمان سیاسی اسلام یافتند.

تاریخ اسلام شاهد انقلاب‌های بسیاری بوده است؛ برخی کام‌یاب و برخی دیگر ناکام بودند. اما تا دوران جدید، اصطلاح مثبتی برای جای‌گزینی خشونت‌آمیز یک حکومت به جای دیگری وجود نداشت. بعدها بر اثر انقلاب فرانسه و دیگر انقلاب‌های اروپایی پس از آن، چنین مفهومی به زبان و اندیشه سیاسی اسلام نیز وارد شد.^(۱۰)

کاربرد کلاسیک، اصطلاحات بسیاری برای بیان نامطلوبی قیام‌ها، شورش‌ها، طغیان‌ها و گونه‌های مختلف آشوب دارد. رایج‌ترین آن‌ها «فتنه» با معنای اصلی «آزمودن» یا «اغوا» و اغلب با مضمونی شهوانی است. این واژه در قرآن مکرر در مضامینی به کار رفته و نشان می‌دهد چنین اغوایی بر اساس سیاست عمومی تصور می‌شده است نه اعتقاد شخصی یا هم‌نوايي^۱ و سوسه‌ای که به بی‌تفاوتی^۲ می‌انجامد تا مخالفت.^۳ «آن‌ها [مکیان] را از همان‌جا که شما را بیرون کردند، بیرون برانید، چرا که فتنه بدتر از قتل است... و با آن‌ها جهاد کنید تا فتنه [از روی زمین] بر طرف شود و دین از آن خدا باشد.» (بقره: ۱۹۱-۱۹۳). «فتنه عظیمی» در مورد قتل عثمان، خلیفه سوم، در سال ۳۵ هجری (۶۵۶ م.) ایجاد شد، که جنگ داخلی طولانی و تلخی را میان گروه‌های مسلمان در پی داشت.^(۱۱) در یک سو، کسانی بودند که خلیفه سوم را ظالم می‌دانستند و کشتن وی را مجازات وی محسوب می‌کردند. در جانب دیگر، کسانی بودند که او را حاکمی بر حق دانسته، کشتن او را قتل نفس می‌دانستند. از آن پس، «فتنه» به رایج‌ترین اصطلاح برای هرگونه مبارزه جدّی - چه فکری و چه نظامی - علیه نظم موجود،

1. conformity.
2. disaffection.
3. dissent.

تبدیل گشت. کاربرد این اصطلاح همواره منفی است؛ یعنی به نهضت‌هایی اطلاق می‌شد که به رهبری دیگران صورت گرفته و بالطبع ناکام بودند؛ زیرا نهضت پیروز به صرف پیروزی، دیگر فتنه نبوده بلکه اکنون به قدرت رسیدن جدیدی یا «فتح» محسوب می‌شد. (۱۲) نخستین نویسندگان مسلمان که با ناخشنودی از انقلاب ۱۷۸۹م. فرانسه بحث کردند، برای توصیف آن از واژه «فتنه» استفاده کردند. هنگامی که این نویسندگان بعدها در طی قرن نوزدهم با مطلوبیت بیش‌تری به بحث از انقلاب‌ها پرداختند، برای توصیف آن‌ها واژگان جدیدی وضع نمودند یا در واژه‌های قدیمی تجدید نظر کردند. زبان ترکی عثمانی و به تبع آن زبان فارسی از واژه عربی «انقلاب» بهره گرفت، که در لغت به معنای «گردش به دور خود» است. در عربی «انقلاب» مفهومی نسبتاً منفی با دلالت ضمنی بر کودتا یا شورش، یافت. و اصطلاح مثبت برای انقلاب واژه ثوره بود که در اصطلاح سنتی به معنای «قیام»، «تهییج»، «طغیان» یا «خروج»^۱ است. امروزه «ثوره» اصطلاح عربی رایجی برای انقلاب‌های پسندیده یا مطلوب می‌باشد.

در کاربرد کلاسیک عربی، نزدیک‌ترین ره‌یافت به اصطلاحی مثبت برای تغییر خشونت‌آمیز حکومت، «دولة» بود، که تا آن‌جا که می‌دانیم، در لغت به معنای «چرخش» بود، و در مورد سقوط خلافت امویان و روی کار آمدن عباسیان به کار رفت. اما واژه «دولة» سریعاً مفهوم دولت (state) را کسب کرد - که هنوز هم آن را حفظ نموده است - و مفهوم سابق انقلابی خود را کاملاً از دست داد. (۱۳)

عرف سیاسی مسلمانان، چنان که مشاهده کرده‌ایم، القاب بسیار متنوعی را عرضه می‌کند که در دوران‌های مختلف، حاکمانی که خود را مشروع تلقی می‌کردند، آن را به کار می‌بردند. هم‌چنین واژگان گسترده‌ای نیز برای حاکمانی که به طرق مختلف و در درجات متفاوتی نامشروع تلقی می‌شدند، وجود داشت. البته نمونه بارز حاکم نامشروع، کافر است؛ به‌ویژه - اما نه صرفاً - هنگامی که بر فرستادگان الهی و مؤمنان ستم روا می‌دارد. فرعون، هامان و دیگر افرادی که در قرآن توصیف شده‌اند، چنین بودند؛ حاکمان و سران مشرک جزیره العرب نیز که به دست پیامبر اسلام [ص] ساقط شده یا اسلام آوردند، چنین بودند. القابی که در دوران

1. secession.

شرک بر رؤسای قبایل و حاکمان محلی جزیره العرب اطلاق می‌شد، در کاربرد اسلامی متضمن هیچ مفهوم منفی نبودند. می‌توان گفت که آن‌ها تطهیر شدند و در زمرهٔ واژگان زبان سیاسی جزیره العرب، حتی پس از ظهور اسلام در آمدند. نام فرعون تا امروز نیز نمونه و مظهر حاکم غیر عادل، فاسق و ضد اسلامی باقی مانده است.^(۱۴) پادشاهان مسیحی، که مسلمانان صدر اسلام در خارج از جزیره العرب با آن‌ها روبه‌رو شدند، به‌عنوان پیروان یک آیین آسمانی رسمی منزلت نسبتاً بهتری داشتند و با اصطلاحات بی‌طرف یا حتی محترمانه‌ای هم‌چون «صاحب» یا «عظیم» یا با دیگر القاب خودشان هم‌چون «نجاشی» حبشه، یا «قیصر» قسطنطنیه یاد می‌شدند.

اصطلاحی که اغلب به حاکمان غیرمسلمان، چه قبل از اسلام یا خارج از جهان اسلام، اطلاق می‌شد، «ملک» است. همان‌طور که دیدیم، این واژه در صدر اسلام به اندازهٔ لازم محتوای منفی داشت که بتواند در مورد حاکمان غیرمسلمان استفاده شود. بعدها، هنگامی که واژه «ملک» مشروعیت خاصی در جهان اسلام یافت، رویهٔ استفاده از واژه‌های کم‌جلوهٔ دیگری برای پادشاهان کافر شکل گرفت. برخی از این واژه‌ها در مورد گروهی از پادشاهان مسلمان نیز که فاقد مشروعیت تلقی می‌شدند، به کار می‌رفت. یکی از این واژه‌ها - که گاهی مورد استفاده قرار گرفته است - «طاغیه» یا «طاغوت» است که ریشهٔ آن مکرر در قرآن با مفهوم گستاخی و گردن‌کشی، بی‌حرمتی به قانون الهی و خصومت با پیامبران الهی به کار رفته، در یک کلام این واژه مترادفی اسلامی برای مفهوم یونانی غرور و گستاخی^۱ است. این واژه در قرآن در مورد فرعون و دیگر حکام مشرک به کار رفته است، کسانی که در برابر کلمهٔ الله ایستادند و به سزای مناسب خویش رسیدند. در دوران اسلامی نیز به حاکمانی اطلاق می‌شد که به دلایلی مشروعیت آن‌ها پذیرفته نبود. از این‌رو، در سال ۱۴۵ هجری (۷۶۲ م.) محمد نفس زکیه علوی طی خطبه‌ای در مکه، رقیب کام‌یاب خویش منصور، خلیفهٔ عباسی را چنین خطاب کرد: «هذا الطاغی عدو الله»^(۱۵) این واژه را مکرر شیعیان هنگام سخن گفتن از حکومت سنی و نیز بسیاری از نویسندگان مسلمان در مورد امپراتوران بیزانس به کار می‌بردند. بعدها، این واژه به‌طور معمول در شمال آفریقا در مورد پادشاهان مسیحی اروپا

استفاده می‌شد، اما نویسندگان عرب در شرق برای این منظور هنوز از واژه «ملک» استفاده می‌کردند.

حاکمان دولت‌های مسیحی که به دست صلیبیون در سرزمین‌های اسلامی تأسیس شدند، حتی استحقاق عنوان «ملک» را نیز نداشتند. آن‌ها ملک نبوده بلکه متملك، یعنی مدعی مُلك، محسوب می‌شدند. حاکمانی که از اروپا آمدند، هم چون ریچارد کوثر^۱ ملک، خوانده می‌شدند، اما حاکم قبرس، چنان که قَلَقَشَنَدی توضیح می‌دهد، متملك نامیده می‌شد: «زیرا مسلمانان، قبرس را فتح کرده بودند بعد مسیحیان بر این جزیره غلبه یافته بر آن حکومت کردند. به همین دلیل است که کسی که بر آن سیطره یافته است، متملك و نه مَلِك نامیده می‌شود.» (۱۶)

کاربرد عثمانی، واژگان کلاسیک اسلام را، با تفاوت‌هایی، حفظ کرد. از این رو حاکمان مسیحی ملک خوانده نمی‌شدند، بلکه آن‌ها را «کِرال»^۲ (واژه‌ای با ریشه اروپای مرکزی) می‌نامیدند. آن‌ها بسیار بی‌میل بودند که لقبی اسلامی، با ریشه ترکی یا فارسی، برای حاکمان غیرمسلمان به کار ببرند و فقط در موارد اضطراری بود که چنین امری را پذیرفتند. واژه ترجیحی آن‌ها، کِرال (مؤنث کِرالچه) بود که گاهی طبق سنت رایج عثمانی، با صفت توهین آمیزی همراه می‌شد؛ مثل «کِرال بد فعال» یعنی پادشاه فاسد.

در این زمینه تقابل جالبی میان اصطلاح عثمانی و ایرانی وجود دارد. حاکمان ایران که خود را «شاهنشاه» می‌خواندند، حاکمان اروپا را «پادشاه» می‌نامیدند. از نظر آن‌ها «پادشاهی» عنوان پست‌تری محسوب می‌شد. عثمانی‌ها که خود را «پادشاه» می‌خواندند، هرگز این عنوان را در مورد حاکمان اروپایی به کار نمی‌بردند. چنین اجتنابی در روابط عثمانی با اروپا مورد مناقشه بود. طبق گزارشی فرانسوی عنوان «پادشاه» را اولین بار سلطان سلیمان باشکوه به شاه فرانسه، فرانسویس اول، داد و این امر موفقیتی برای دیپلماسی فرانسه تلقی می‌شد. اعتبار چنین گزارشی ضعیف است و اسنادی وجود دارد که شاه فرانسه هم چون دیگر حاکمان اروپایی «کِرال» یا حتی گاهی با عنوان پایین‌تر «بی» خوانده شده است. (۱۷)

1. Richard Coeur de Lion.

2. Kiral.

عنوان پادشاه به‌طور رسمی در معاهدهٔ زیتوا - ترک، ۱۶۰۶ م.^(۱۸) به امپراتور روم مقدس اطلاق شد. وی قبلاً ملک وین نامیده می‌شد. چنین معاهده‌ای دیگر هم چون گذشته از سوی سلطان فاتح عثمانی، به دشمن شکست خورده تحمیل نمی‌شد، بلکه طی مذاکره‌ای میان طرفین مساوی، منعقد می‌گردید. ملکهٔ روس در معاهدهٔ کوچک قینارجه، ۱۷۷۴ م.^(۱۹) که منجر به پایان جنگ میان روسیه و ترک‌ها گشت و ترک‌ها متحمل شکست سختی شدند، چنین عنوانی را مطالبه کرد. از آن پس استعمال عناوین اروپایی در مورد حاکمان مسلمان، نه عناوین اسلامی برای حاکمان اروپایی، بود که به‌عنوان مظهر استقلال و برابری، مشتاقانه طلب شده و بایی میلی اعطا شد.

نمونهٔ بارز حاکم مشروع اسلامی، امام یا خلیفه است که ریاست مشروع «امت» یعنی جامعهٔ دینی - سیاسی اسلامی را بر عهده دارد. از آن جایی که حاکم حق داشت افرادی را برای انجام خدمت به نام وی نصب کند، وظیفهٔ اطاعت در مورد افسران و مقامات نیز که از جانب وی اعمال قدرت نیایی می‌کردند، گسترش می‌یافت. در ادوار اولیه، فقها به‌شدت بر لزوم عدالت و مشروعیت اصرار می‌ورزیدند. مشروعیت به این معنا بود که حاکم شایستگی و استحقاق منصب خویش را دارد و از طرق مشروع به این مقام دست یافته است. عدالت بدین معنا بود که او طبق شرع مقدس اسلام حکومت می‌کند. اگر او فاقد شرط اول بود «غاصب» به حساب می‌آمد و اگر فاقد شرط دوم بود «ظالم» تلقی می‌شد.^(۲۰)

در طی قرون میانه، تغییرات مهمی در تعاریف عدالت و مشروعیت و به تبع آن در تعاریف غصب و ظلم، به وجود آمد. شرط نخست، یعنی مشروعیت در ویژگی‌ها و در نحوهٔ کسب قدرت، به تدریج به‌حدی کاهش یافت که در عمل فقط دو شرط باقی ماند: قدرت و اسلام. تا زمانی که حاکم توان نظامی لازم را برای تصدی و حفظ منصب قدرت داشت و تا زمانی که وی مسلمان بود، هرچند اندک و ظاهری، این امر کفایت می‌کرد.^(۲۱) حتی برخی مایل بودند فرس گرفته و مشروعیت حاکم غیرمسلمان را نیز تجویز کنند، به شرط آن که به مسلمانان اجازه دهد تا زندگی اسلامی داشته باشند. البته این امر استثنایی بوده و در دوران کلاسیک معمولاً پذیرفته نبود.

به‌موازات کم‌اهمیت شدن مسئلهٔ ویژگی‌ها و مشروعیت کسب قدرت، توجه فقها از

چگونگی دست‌یابی به حکومت به چگونگی اعمال آن تغییر کرد. تجربیات سخت دوران آشوب، که با تقویت از جانب مکاتب آمریت‌گرای جوامع قدیمی که در سرزمین‌های مرکزی اسلام در خاورمیانه شکل گرفتند، در عمل اصل جدیدی را به مسلمانان آموخت. این که هر آمریتی صرف‌نظر از چگونگی حصول آن، تا هنگام برخورداری از حداقل مشروعیت، یعنی احترام به هنجارهای شرعی اسلام، شرعاً معتبر شناخته می‌شد. بدین سان، حتی ویژگی دوم نیز یعنی حکومت عادلانه، گرچه در نهایت از بین نرفت، اما اهمیت خود را از دست داد. و در واقع، به یک شرط اساسی، یعنی پذیرش عمومی و پاس‌داری از سُنن عمده و اصول اخلاقی اسلامی تنزل یافت.

گرچه محدودیت‌های «خود رأیی»^۱ حاکم تضعیف شد، اما وظیفه رعیت در اطاعت به همان میزان تقویت شد. فقیه حنبلی قرن چهارم هجری (دهم م.) ابن بطله اظهار داشت: «شما باید از فتنه و شورش خودداری و پرهیز کنید. شما نباید علیه ائمه، حتی اگر عادل نباشند، مسلحانه قیام کنید. عمر - رضی الله عنه - گفته است: اگر او [حاکم] بر شما ستم روا دارد، صبور باشید. اگر او از رسیدگی به شما دریغ کند، صبر کنید. پیامبر [ص] به ابوذر فرمود: حتی اگر او غلام حبشی نیز باشد، صبر پیشه کن.»^(۲۲)

بدون تردید دو روایتی که نقل شد - یکی از عمر و دیگری از شخص پیامبر [ص] - هر دو مجعول هستند. با وجود این، آن‌ها مکرر برای اهداف مشخصی نقل شده‌اند تا برای آن که اعتباری شرعی برای اصولی که در این دوره با تکرار فزاینده‌ای مطرح می‌شدند، عرضه کند، یعنی ضرورت اطاعت بی‌چون و چرا از حاکم، هر چند ظالم باشد و اطاعت از عمال او در هر شکل و قیافه منکری که ظاهر شوند.

گرچه این نویسندگان به‌خوبی از احتمال سوء حکومت حکام و سوء تدبیر مقامات آگاهی داشتند، با این حال، برای جلوگیری از آفات بزرگ‌تر فتنه و هرج و مرج اصرار می‌کردند که اطاعت حتی از حاکم ظالم نیز، ضروری است. آن‌ها راه‌چاره‌های^۲ متنوعی را پیشنهاد می‌کردند تا حاکمان را از طریق پند و اندرز، به حکومت عادلانه ترغیب سازند و

1 . autocracy.

2 . palliatives.

توصیه پرهیزگاران‌ای بر صداقت، وفاداری و تقوای مقامات حکومتی می‌نمودند.^(۲۳) در حالی که نویسندگان سیاسی دارای پیشینه دیوانی یا ادبی، مشکل عمده‌ای با نظریه تسلیم محض به آمریت نداشتند؛ فقها و متکلمان ذهن مشغولی بسیار متفاوتی داشتند. آن‌ها به وضوح کمتر از مردان عمل‌گرا، علاقه‌مند به کاهش محدودیت‌های آمریت یا گسترش حدود اطاعت بودند؛ اما حتی آثار دینی نیز در نهایت از ضرورت‌های سیاسی زندگی متأثر گشت. پذیرش نظریه تسلیم در برابر ظالم، برای فقها مشکل بود، حتی در مواردی نیز که آن‌ها پذیرفتند، نشانه‌های اکراه زیاد مشهود است. عالمان بزرگ شریعت، مردانی با اعتقاد دینی عمیق و دارای آرمان‌های بزرگ اخلاقی بودند. از نظر آن‌ها تسلیم در برابر ظلم دلایل خاصی، متفاوت از تملقات درباری، عمل‌گرایی دیوان‌سالارانه و یا مقام‌طلبی^۱ عالمان درباری داشت. از نظر عالمان پرهیزگار،^۲ حتی حکومت ظالم نیز باید اطاعت شود، زیرا فقدان آن تبعات بدتری در پی دارد، و تنها از این طریق است که تعالیم اساسی حقوقی و دینی اسلام حفظ می‌شود.

سلسله فقها و متکلمان ماهیت معضل و دلایل مبانی متخذه را با صراحت قابل ملاحظه‌ای مطرح کرده‌اند. در اوایل قرن چهارم هجری (دهم م.) ابن‌بطه این مسئله را واضح‌تر نمود: «همه علما اتفاق دارند که نمازهای جمعه و عیدین، مراسم منا و عرفات، جهاد علیه کفار، حج و قربانی با هر امیری، چه صالح و چه فاسد، واجب است و پرداخت خراج، خمس و زکات به آن‌ها، نماز در مساجد جامعی که آن‌ها بنا می‌کنند و عبور از پُل‌هایی که می‌سازند، جایز است. هم‌چنین خرید و فروش و دیگر معاملات، زراعت و دیگر پیشه‌ها، در هر دوره‌ای و تحت حکومت هر امیری طبق کتاب و سنت جایز است. ظلم ظالم و ستم ستم‌گر بر کسی که دین خویش را حفظ و از سنت پیامبر خویش پیروی می‌کند، زبانی نمی‌رساند؛ به شرط آن‌که او طبق کتاب و سنت عمل کند، به طوری که اگر تحت [امامت] امامی عادل معامله‌ای برخلاف کتاب و سنت انجام دهد، عدل آن امام نفعی به حال وی نداشته باشد. هم‌چنین دادخواهی نزد قضات این امیران، تضمین اجرای حدود و تعزیرات، و مطالبه گرامت نزد امرا یا مقامات

1. careerism.

۲. طبق رأی غالب در میان علمای شیعه قیام علیه حاکم ظالم ضروری است و سکوت در مقابل ظلم کمک به ظلم و در نتیجه گناه خواهد بود و قیام در برابر چنین حاکمی الزامی است (مترجم).

حکومتی آن‌ها جایز است. اطاعت از منصوبان ایشان نیز... جز در راه معصیت خداوند، جایز است؛ زیرا وظیفه‌ای برای اطاعت از مخلوق [در برابر خالق] وجود ندارد.» (۲۴)

استدلال اساسی مشابهی را نیز، حتی با شور و قوت بیش‌تری، غزالی، متکلم و فیلسوف معروف قرن پنجم هجری (یازدهم م.) مطرح کرده است: «امتیازاتی که ما بدین طریق می‌دهیم، اختیاری نیست، بلکه ممکن است بر اثر ضرورت، امر حرام نیز جایز شود. ما می‌دانیم که اکل میتة حرام است، اما مرگ بر اثر گرسنگی بدتر خواهد بود. اگر کسی این سخن را نپذیرد و معتقد باشد که امامت در عصر ما از بین رفته است؛ زیرا شرایط لازم وجود ندارد و بر این اعتقاد اصرار بورزد ولی نتواند فرد جامع‌الشرایطی را به‌جای امام تعیین کند، پس ما در آن هنگام از او خواهیم پرسید که کدام امر بهتر است: اعلام این امر که تمام قضات معزول، تمامی ولایت‌ها باطل و انعقاد عقد ازدواج شرعاً غیر ممکن و تمامی اعمال حکومت در همه اقطار نامشروع و باطل است و در نتیجه پذیرش این امر که تمامی مردم در گناه زندگی می‌کنند، یا این که وجود بالفعل امامت را بپذیریم و در نتیجه، عقود و اعمال اداری را طبق شرایط و مقتضیات عینی این عصر مشروع بدانیم؟» (۲۵)

اساس این استدلال، همان کلام موجز است. که به‌شکل‌های متنوعی بیان شده است و آن عبارت از این است که، ظلم و جور بهتر از هرج و مرج است. (۲۶)

فقها و متکلمان در ترویج نظریه تسلیم نه هیچ‌نظاهری به دوستی یا احترام به حکومت جائز مورد بحث نشان می‌دادند و نه تلاش می‌کردند تا جور آن را پنهان کنند. در عبارتی که محققان جدید اغلب آن را نقل کرده‌اند، ابن‌جماعه، فقیه سوری قرن هفتم و هشتم هجری (اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم م.) به‌طور صریح می‌گوید:

«در عصری که امامی وجود ندارد و فردی ناشایست در جست‌وجوی منصب امامت است و بازور و لشکر خویش بدون هیچ‌گونه بیعت یا جانشینی بر مردم مسلط می‌شود، بیعت با او به‌طور صحیح منعقد شده و اطاعت از او واجب است تا وحدت مسلمین و توافق میان ایشان حفظ شود. طبق قول اصح حتی اگر او بربر یا فاسق هم باشد، این اسر صادق است. هنگامی که امامت از طریق زور و خشونت برای کسی منعقد شود و سپس فرد دیگری قیام کرده و بازور لشکریان خویش بر فرد نخست غالب شود، در آن صورت فرد نخست از

امامت خلع شده و دومی امام می‌شود. تا، به وجهی که بیان شد، سعادت مسلمانان و وحدت آن‌ها تأمین شود.^(۲۷) احساس عجز و درماندگی^۱ یک ناظر صادق و پرهیزگار صحنه سیاسی عصر خویش، از این سطور کاملاً پیدا است.

اصولاً حاکم مسلمانی که فاقد شرایط لازم بوده یا طبق شرع انتخاب یا نصب نشده، غاصب است. در میان شیعیان این امر به عنوان مسئله‌ای اساسی باقی ماند، و تمامی حاکمان سنی که از فرزندان علی (علیه السلام) نبوده و جانشینان وی آن‌ها را تعیین و نصب نکرده‌اند، غاصبانند. در میان اهل تسنن، چنان‌که گذشت، قدرت نافذ، شرط کافی محسوب گشت. طبق عبارتی که فقهای مالکی شمال آفریقا به آن تمسک کرده‌اند «هر کسی غالب شود باید اطاعت شود»^(۲۸). ضرورتی ندارد که حاکم - چنان‌که از اکثر قواعد فقهی بر می‌آید - حتماً قریشی باشد و اتصاف حاکم به ویژگی‌هایی هم‌چون درست‌کاری، (قدرت) تشخیص و تمییز، قدرت جسمی، خرد و شجاعت لازم نیست. همین‌که بتواند قدرت را در دست گیرد و نظم را برقرار سازد، کافی است.

برخی از فرقه‌ها و اقلیتی از فقهای سنی، قدمی فراتر نهاده و بر آن‌اند که نباید حاکم، مرتکب بدعت یا گناه کبیره باشد. برای مثال، طبق نظر باقلانی فقیه قرن چهارم هجری (دهم م.) حاکم با ارتکاب به این اعمال، حکومت خویش را از دست می‌دهد و از جامع‌الشرایط بودن می‌افتد.^(۲۹) هم‌چنین اگر او پیر شود یا توان جسمی خود را از دست بدهد، این امر صادق خواهد بود. طبق نظر اکثریت اهل تسنن حاکم، حتی اگر گناه کار نیز باشد، باید اطاعت شود، گرچه برخی، شمول این قاعده را به زیردستان گناه کار حاکم، نفی می‌کنند. با این حال، در کل چنین محدودیت‌هایی یا باصراحت ساقط یا به‌طور تلویحی کنار گذاشته شده‌اند. تنها یک شرط باقی مانده است و آن این‌که حاکم عادلانه حکومت کند. از این‌رو، انگاره غاصب بودن مفهوم خود را از دست داد؛ اما ظالم بودن ادامه یافت. به تعبیر دیگر، وقتی حاکم در زمینه‌های مذهبی مورد اعتراض قرار می‌گیرد، چنین اعتراضی در نحوه کسب قدرت نیست بلکه بر شیوه اعمال آن است. این‌جا دیگر بحث بر سر غصب نیست، بلکه بحث ظلم مطرح است.^(۳۰)

طبق تعریف، حاکم کافر نامشروع است؛ زیرا تنها اسلام است که مشروعیت واقعی به حکومت می‌بخشد. اما نامشروع بودن حاکم کافر، هم‌چون حاکم مسلمان، لزوماً دلیل بر بی‌عدالتی او نیست. آیا ممکن است که حاکم غیرمسلمان، همانند مسلمان غاصب، عدم مشروعیت کسب قدرت خویش را با اجرای عدالت جبران کند؟ و در عصری که عدالت تنها معیار موجود برای حکومت مقبول است، آیا حاکم غیرمسلمان نیز می‌تواند طبق شرع اسلام مدعی اطاعت رعایای مسلمان خویش باشد؟ در طی قرن‌ها، و در گستره جغرافیای پهناور جهان اسلام نظر و عمل مسلمانان، هر دو، پاسخ‌های مختلفی به این سؤال‌ها داده‌اند.

مسلمانان صدر اسلام و بنیان‌گذاران مکاتب فقهی و کلامی توجه چندانی به این مسئله نداشتند. در طی دو قرن نخست، مسلمانان دلیل موجهی برای تردید در این امر نداشتند که پیش‌رفت با شکوه ارتش اسلام ادامه خواهد یافت تا در آینده نه‌چندان دور، مأموریت الهی خود را به‌انجام برسانند. قدرت اسلام در سه جبهه عمده (اروپا، آسیا و افریقا) در حال پیش‌رفت بود. چنین پیش‌رفتی گاهی با آتش‌بس‌هایی متوقف می‌شد، اما همیشه از سر گرفته می‌شد. عقب‌نشینی‌ها اندک و عمدتاً محلی یا تاکتیکی بود و تنها سقوط موقت سرزمین‌های تازه فتح شده و مردمان کافر را شامل می‌شد. مسئله رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان، برای فقها و متولیان امر خلافت به دو صورت مطرح گردید: یکی ارتباط با غیرمسلمانان بیرونی مقیم دارالحرب؛ و دیگری ارتباط با رعایای غیرمسلمان داخلی، یعنی ذمّیان. موقعیتی که مردم مسلمان تحت سلطه حاکمی غیرمسلمان قرار بگیرد، پیش‌نیامده تصور و بحث نشد.

این مسئله، نخستین بار به‌شکل جدی با پیشروی مسیحیان در اروپا در قرن پنجم هجری (یازدهم م.) مطرح شد. هنگامی که نورمن‌ها^۱ در سال ۱۰۶۱ م. مسینا^۲ را تصرف کردند، عمده بخش‌های سیسیل به‌مدت دو قرن تحت حکومت حاکم اسلامی قرار داشت و با غلبه نورمن‌ها بر این جزیره، جمعیت مسلمان شهری و متمدن آن تحت سلطه حکومت مسیحی در آمد. پیش‌رفت مشابه مسیحیان در اسپانیا و پرتغال حتی جمعیت مسلمان ریشه‌دارتر و بیش‌تری را تحت سلطه مسیحیان قرار داد. ورود صلیبیون به هلال خضیب^۳ در پایان این

1. Normans.

2. Messina.

3. Levant.

قرن این مشکل را به سرزمین‌های اصلی اسلام نیز سرایت داد. این مشکل تنها به غرب محدود نشد، بلکه ضعف روزافزون مسلمانان در این عصر به ارامنه قفقاز این امکان را داد که استقلال خویش را دوباره به دست آورند و حتی به سوی سرزمین‌های اسلامی پیش‌روی کنند.

در نتیجه این حوادث، جمعیت بزرگ، مستقر و دارای ریشه‌های عمیق مسلمان ناگهان خود را تحت حکومت حاکمان و کارگزارانی غیرمسلمان یافتند. این تجربه جدید و تلخی بود که طی قرون بعدی شمار بیش‌تری از مسلمانان بدان مبتلا شدند.

مشکلات هم‌زیستی تحمیل شده از غلبه مجدد کفار و صلیبیون، هر کدام با اقدامات خشونت‌آمیزی حل شدند؛ یکی با اخراج باقیمانده مسلمانان از اسپانیا، پرتغال و ایتالیا و دیگری با از بین رفتن دولت‌های صلیبی و خروج صلیبیون از هلال خضیب. اما در این هنگام، پیشرفت‌های دیگری در حال تحمیل حاکمانی غیرمسلمان بر مسلمانان در وسعتی گسترده‌تر و به شکل جدی‌تری بود.

پیروزی‌های بزرگ مغول در قرن هفتم هجری (سیزدهم م.) تمامی سرزمین‌های آسیای مرکزی و آسیای جنوب غربی جهان اسلام را تحت تسلط فاتحی مشرک و بیگانه در آورد و حتی هنگامی که به مرور زمان، سلسله‌های محلی مغول که جای‌گزین خان‌های بزرگ خاورمیانه شده بودند، اسلام آوردند. آن‌ها بخشی از قوانین مغولی را حفظ کرده، اعمال شریعت را محدود ساختند. درست هنگامی که سرزمین‌های اسلامی در حال رهایی از حملات مغول و مسلمان کردن و جذب حاکمان و سربازان مغول بودند، مسلمان‌ها با خطر بزرگ‌تری، این‌بار از ناحیه اروپا، مواجه شدند.

به مرور زمان توسعه استعماری اروپا از دو جانب: یکی از سوی روسیه در دشت‌ها و جلگه‌ها و دیگری از سوی غرب در اقیانوس‌ها، بخش عمده‌ای از جهان اسلام را تحت حاکمیت چهار قدرت عمده استعماری اروپا - روسیه، بریتانیا، فرانسه و هلند - قرار داد. فقط ترکیه و ایران توانستند استقلال رو به تزلزل خویش را حفظ کنند. در مناطق دیگر، جماعات گسترده مسلمان در آسیا و آفریقا تحت سلطه این یا آن قدرت استعماری اروپایی قرار گرفته و مجبور به پذیرش حکومت حاکم مسیحی شدند.

نخستین مباحث حقوقی درباره مشکلات ناشی از این وقایع، چنان‌که انتظار می‌رفت به انتهای غربی جهان اسلام برمی‌گردد و به سقوط جزیره سسیل و شبه جزیره ایبری مربوط می‌شود. در این زمان، هنگامی که هنوز حاکمان مسیحی سرزمین‌های فتح شده تصمیم به اخراج مسلمانان نگرفته بودند، مسلمانان با انتخابی مشکل، اما اساسی، مواجه شدند: پیوستن به سرزمین‌های اسلامی یا باقی ماندن تحت اراده حاکمان جدید. و در صورت اخیر، بر چه اساسی.

فقها پاسخ‌های کاملاً متفاوتی به این پرسش‌ها دادند. طبق یک مکتب فقهی همه مسلمانان از مرد و زن و پیر و جوان موظفند که چنین سرزمین‌هایی را ترک کنند؛ زیرا باقی ماندن مسلمانان تحت حکومت غیر مسلمان برخلاف قانون الهی است. چنین حکومتی ممکن است مانع انجام وظایف اسلامی آن‌ها طبق شرع مقدس شود و حتی آن‌ها و فرزندان‌شان را در معرض خطر ارتداد قرار دهند. اگر حاکم کافر، عادل و شکیبا باشد، این خطر بیش‌تر است و لازم است فوراً آن سرزمین را ترک گویند.^(۳۱)

طبق معمول، سنت پیامبر [ص] نقل می‌شود تا الگویی که باید دنبال گردد، نشان داده شود. پیامبر [ص] تحت حکومت مشرک مکه باقی نماند، بلکه همراه اصحاب خویش به مکان دیگری هجرت نمود؛ جایی که بتوانند نظام سیاسی اسلامی تشکیل دهند و زندگی اسلامی داشته باشند. «هجرت» نقطه عطفی در رسالت پیامبر [ص] به شمار می‌رفت و بعدها سرآغاز تاریخ اسلامی قرار گرفت. تأکید زیادی بر اهمیت الگویی^۱ این هجرت شده است. طبق این مکتب، هنگامی که سرزمین اسلام به دست حکومت غیر اسلامی می‌افتد، مردم مسلمان موظف‌اند که از سیره پیامبر [ص] پیروی و به مکان دیگر و بهتری هجرت کنند؛ جایی که بتوانند در یوم‌الله مبارکی خود یا فرزندان‌شان برای آزادسازی سرزمین از دست رفته باز گردند. کسانی که هجرت می‌کنند دیگر «پناهنده» (لاجی عربی و ملتجی ترکی)^(۳۲) محسوب نمی‌شوند. این اصطلاح در واژگان سنتی اسلامی جایی ندارد و عثمانی‌ها آن را در مورد پناهندگان مسیحی که از اروپا به ترکیه آمدند و به‌ویژه در مورد پناهندگان مجاری که پس از سرکوبی شورش ۱۸۴۸ وارد شدند، به کار می‌بردند. مسلمانانی که از سرزمین اشغال‌شده

1. paradigmatic importance.

اسلامی می آمدند «مهاجر» که اسم فاعل فعلی از ریشه «هجرة» است، خوانده می شدند قرن ها بعد، هنگام ضعف دولت عثمانی و سقوط ایالات آن، یکی پس از دیگری، به دست روسیه، اتریش و دولت های بالکان، برخی از مسلمانان ترجیح دادند و اجازه یافتند تا تحت حاکمان جدید باقی بمانند. دیگران آن جا را ترک کرده و به ترکیه «بازگشتند» جایی که در حال حاضر نیز به عنوان «مهاجر» شناخته می شوند هم چنین مسلمانانی که از هند غیر دینی به پاکستان اسلامی آمدند؛ «مهاجر» خوانده می شوند.

مکتب فقهی دیگر، راه حل کاملاً متفاوتی را مطرح ساخت. به نظر می رسد که برای نخستین بار این فکر را فقیه تونسی سیسلی تبار، در قرن ششم هجری (دوازدهم م.) مطرح کرده است. او در پاسخ به این سؤال اظهار داشت که مسلمانان می توانند تحت چنین حاکمی باقی بمانند و موظف به اطاعت هستند، مشروط بر آن که بتوانند قوانین اسلامی را مراعات و اجرا نمایند. این فقیه، المازری، فراتر رفته و اجازه می دهد تا چنین حاکم غیر مسلمانی، قضات اسلامی را منصوب کند. در نتیجه، قضاوت ها و دیگر اقدامات حقوقی آن ها نامشروع تلقی نخواهد شد، بلکه به مثابه آن خواهد بود که حاکمی مسلمان آنان را منصوب کرده باشد.^(۳۳) توجیه وی برای این امر، اصل ضرورت است؛ اصلی که فقها اغلب در توجیه پذیرش شرایطی که در ذات خود نامقبول هستند، به آن تمسک می جویند. با مبتنی ساختن چنین شناسایی بر ضرورت، فقها قادر بودند تا این مسئله را بدون نیاز به از دست برداشتن از اصل مهم تری که طبق آن سرزمین های خارج از حکومت اسلامی، دارالحرب شناخته می شوند و در صورت امکان می باید جهاد نمود و آن ها را آزاد ساخت، حل نمایند. در تحلیل اخیر، پذیرش حکومت کافر، بر همان استدلالی استوار است که فقهای پیشین درباره توجیه اطاعت از غاصبان و ظالمان مسلمان مطرح می کردند؛ یعنی نیاز به حفظ ساختار اجتماعی زندگی اسلامی و پرهیز از هرج و مرج.

مورخی عراقی، نیم قرن پس از سقوط بغداد به دست مغول، اظهار می دارد که فاتح مغول از چنین گرایشی در اندیشه سیاسی اسلام آگاهی داشته از آن به نفع خویش بهره می گرفت. او می گوید: «در سال ۶۵۶ هجری، هنگامی که هولاکو بغداد را فتح کرد، فرمان داد از علما استفتا شود که کدام یک افضل اند: سلطان کافر عادل یا سلطان مسلمان جائز؟ او علما را در

مستنصریه برای این منظور گرد آورد. چون علما از این فتوای پیشنهادی آگاه شدند، از دادن پاسخ خودداری کردند. رضی الدین بن علی بن طاووس که مردی محترم و مقدم بر ایشان بود در آن مجلس حضور داشت و چون خودداری ایشان را از دادن فتوا مشاهده کرد قلم برگرفت و رأی خود را مبنی بر برتری سلطان کافر عادل بر سلطان مسلمان جائر نوشت. سپس دیگران رأی خود را نوشتند.» (۳۴)

دیگر تاریخ‌نویسان فارس و عرب آن روزگار چنین روایتی را تأیید نکرده‌اند و این امر به‌خوبی نشانه ویژگی بارز تاریخ‌نگاری قرون میانی است؛ یعنی مبتنی ساختن دراماتیک تحولی دراز مدت بر رویدادی واحد. به هر حال، روشن است که فقها و متکلمان مسلمان راه‌هایی را - هم‌چون ضرورت - برای مشروعیت بخشیدن به اطاعت از قدرت مغولانِ مشرک یافتند و مغولان نیز با کمک مشاوران مسلمان خویش توانستند از این استدلال‌ها به‌نحو احسن استفاده نمایند.

در هر صورت، مشکل تسلط مغول مشرک کوتاه مدت بود که با مسلمان شدن حاکمان مغول آسیای مرکزی و جنوب غربی پایان یافت. مشکل سلطه اروپاییان قدری بیش‌تر طول کشید.

رشد امپراتوری‌های اروپایی، سرزمین‌های وسیع و مسلمانان زیادتری را تحت سلطه کافر در آورد. چنین سلطه‌ای چنان وسیع بود که دیگر امکان عملی برای مهاجرت یا عقب‌نشینی وجود نداشت. استدلال اساسی المازری، یعنی تطابق با ضرورت به منظور حفظ نظم دینی و اجتماعی مسلمانان طرف‌داران زیادی در میان فقهای کشورهای تحت استعمار پیدا کرد. در همان زمان، این اصل نیز پذیرفته می‌شد که چنین حکومتی ذاتاً نامشروع است و مسلمانان وظیفه دارند در صورت وجود چشم‌انداز قابل قبولی برای موفقیت - و فقط در این صورت - برای براندازی آن بکوشند.

نخستین جنبش‌های مقاومت اسلامی در برابر نفوذ و توسعه استعماری اروپاییان، در قفقاز روسیه، شمال آفریقای تحت اشغال فرانسه، هند بریتانیا، هند شرقی هلند، در الهام، ایدئولوژی و تعابیر مختلف خود کاملاً مذهبی بودند. حداقل یک نسل پس از حکومت استعماری تلقی دیگری از مبارزه در میان رعایای مسلمان، امپراتوری ظاهر گشت؛ حکومت

بیگانگان «امپریالیسم» و مقاومت در برابر آن، نوعی مبارزه برای آزادی و استقلال ملی به حساب آمد. این‌ها اندیشه‌های جدیدی بودند که واژگان جدیدی برای بیان آن‌ها لازم بود. در واقع، در کشورهای اسلامی برخی پذیرش این اندیشه‌ها و به کارگیری این واژه‌ها را نشانه‌هایی از اسارت عمیق‌تر به سلطه کفار و بیگانگان تلقی می‌کردند.

در عصر توسعه استعماری، و برای مدتی، حتی پس از عقب‌نشینی امپراتوری‌های غربی، چنین اندیشه‌هایی تأثیر عمیقی بر طبقه سیاسی در سرزمین‌های اسلامی گذاشته تحولی در مفاهیم و از آن طریق در زبان سیاست به وجود آورد. رژیم‌هایی که مبارزه علیه آن‌ها شکل گرفته بود، دیگر با واژه‌های سنتی، هم‌چون کافر یا جائر توصیف نمی‌شدند، بلکه با اوصافی هم‌چون بیگانه و استعماری شناخته می‌شدند. این تحول چنان گسترده و تأثیرات آن چنان عمیق بود که گذشته اسلامی نیز طبق برداشت جدید بازنویسی شد. سلطان عثمانی، که زمانی اکثریت قابل ملاحظه‌ای از رعایای عرب و غیر عرب او، وی را به‌عنوان حاکم مشروع و مسلمان دولت جهانی اسلام می‌شناختند، اکنون استعمارگر بیگانه شناخته می‌شد و حکومت عثمانیان و در واقع دیگر سلسله‌های ترک قبل از آن‌ها نیز، با عنوان سلطه ترک‌ها بر اعراب توصیف و محکوم می‌شد. و بدین سان آن‌ها شوم و نامطلوب به حساب می‌آمدند. در همان زمان، در اسطوره‌شناسی^۱ جدید، چنین سلطه‌ای مسئول تمام خطاهای موجود در جهان عرب طی هزار سال گذشته به حساب می‌آمد.

مبارزه علیه استعمار به نام ملی‌گرایی شکل گرفت و هدف آن پایان بخشیدن به سلطه استعماری و جای‌گزین‌سازی آزادی و استقلال بود. در کشورهای تحت سلطه استعمار این دو واژه کمابیش مترادف تلقی شده، با اصطلاحات ملی تعریف می‌شدند. چنین عادتتی برای مدتی حتی پس از حصول استقلال نیز، ادامه یافت. در کشورهایی که کاملاً تحت سلطه استعمار قرار نگرفتند، گرچه با قدرت‌های استعماری تهدید شدند، استقلال بدین مفهوم، مسئله اصلی نبود و بحث از آزادی اساساً به حقوق گروهی علیه گروه دیگر، یا دولتی علیه دولت دیگر مربوط نمی‌شد، بلکه اساس بحث بر حقوق فرد در مقابل گروه یا دولت مبتنی بود. حامیان اولیه آن بیش از ملی‌گرایان، آزادی خواهان میهن‌پرست بودند که بیش‌تر از

1. mythology.

الگوهای اروپای غربی و نه اروپای میانی، الهام می‌گرفتند و هدف اصلی آن‌ها محدودسازی خودکامگی حاکمان خود از طریق حکومت نمایندگی و مشروطه بود.

اندیشه‌های جدید، برای بیان اهداف^۱ و آماج^۲ خویش، نیازمند واژگان جدیدی بودند. امپراتوری و امپریالیسم به وضوح بیگانه بوده و می‌توانستند با واژه‌های عاریه‌ای بیان شوند. واژه‌های «امپریالیته» در غربی و «امپریالیزم» در ترکی لحن بیگانه مناسبی برای بحث از این تجاوز خارجی، مهیا ساخت و امپراتوری - حتی امپراتوری عثمانی - در هر دو زبان تحت عنوان «امپراطوریه» یا «امپراتورلوک» مشخص شد.

استقلال و آزادی موضوع دیگری بودند و به سختی می‌شد آن‌ها را با عناوین خارجی بیان یا جست‌وجو کرد. واژه‌های «آزاد»^۳ و «مستقل»^۴ در نخستین نمود سیاسی و رسمی خود در معاهده کوچک کینرچه در سال ۱۷۷۴ میان روسیه و عثمانی ظاهر شدند. در این معاهده، تاتارهای کریمه «آزاد و کاملاً مستقل از هر قدرت خارجی» معرفی شدند. آزادی و استقلال تاتارهای کریمه حيله و نیرنگ بود و صرفاً مرحله واسطه‌ای میان پایان سلطه عثمانی و تحلیل رفتن کریمه در امپراتوری روسیه در سال ۱۷۸۳ بود. گرچه این عبارت جز وسیله‌ای برای حفظ آبروی سلطان عثمانی نبود، اما به‌عنوان مرحله‌ای در توسعه زبان سیاسی اسلام حایز اهمیت است. طبق مفاد این معاهده، «سزار» روسیه و «سلطان» عثمانی توافق نمودند که آزادی و استقلال تاتارهای کریمه را به رسمیت بشناسند. تاتارها نیز باید سلطان عثمانی را به‌نام «خلیفه بزرگ مسلمانان» بپذیرند. اما این پذیرش صرفاً دینی بود و «در نتیجه به آزادی مدنی و سیاسی آن‌ها زیان وارد نمی‌کرد.»^(۳۵)

انتخاب مترجم عثمانی، کسی که متن ترکی معاهد را آماده می‌کرد، در یافتن مترادف‌های ترکی برای واژه‌هایی هم‌چون «آزادی سیاسی»^۵ و «استقلال» جالب و حایز اهمیت است. شایان توجه است که او از واژه‌های «حر» و «حریت» که در اصطلاح فقهی به معنای «آزاد» و

1. aims.
2. target.
3. free.
4. independent.
5. political freedom.

«آزاد بودن» بوده و بیان‌گر فرد آزاد در مقابل بنده هستند، استفاده نکرد، بلکه او واژه «سربست»^(۳۶) را به کار برد که با مشتقات خود، در خلال حوادث بسیار مهم جنگ‌های انقلاب فرانسه و اصلاحات عثمانی در قرن نوزدهم، به اصطلاح رایج عثمانی برای «آزادی»^۱ تبدیل گشت. «سربست» واژه‌ای فارسی است و علاوه بر دیگر معانی، به معنای «معاف»، «غیر مقید» و «غیر محدود» هست. در فارسی می‌توانست در مورد فردی که مستقل کار می‌کند به کار رود، اما معمولاً هیچ مفهوم سیاسی در بر نداشت. زبان فارسی واژه «آزاد» و مشتقات آن را ترجیح می‌داد. در متون و اسناد کلاسیک عثمانی معنای رایج آن نه حقوقی و نه سیاسی بود، بلکه مفهوم اداری و مالی داشت. رایج‌ترین کاربرد آن بیان‌گر فقدان یا حذف محدودیت‌ها و موانع معمول است. این واژه بسیار مکرر در مورد بخشش درآمدها که به سواره‌نظام «فئودال» اختصاص می‌یافت، آمده است. گرچه بیش‌تر درآمدها به دریافت‌کنندگان چنین عطایایی اختصاص می‌یافت اما معمولاً درآمدهای خاصی نیز هم‌چون جزیه به خزانه امپراتوری واریز می‌شد. عطایای «سربست» با هیچ‌گونه موانع یا حدودی محدود نمی‌شد و در نتیجه تمامی درآمدها به گماشته اختصاص می‌یافت.

به نظر می‌رسد کاربرد این واژه در مضامین سیاسی به اواخر قرن هیجدهم برمی‌گردد و اگر بخواهیم طبق نمونه‌هایی که تاکنون مشاهده شده است، قضاوت کنیم، به تأثیرات خارجی مربوط می‌شود. یک سفیر ترک که در سال ۱۷۲۰ عازم فرانسه شد، در سفرنامه خویش یادآور می‌شود که از «شهرهای آزاد»^۲ تولوس و بوردوکس دیدن کرده است. او صرفاً به استفاده از این واژه قناعت نکرده، توضیحاتی را که احساس می‌کند برای خواننده‌اش لازم است مطرح می‌کند. هر شهری دارای «پارلمنت» و «پرزیدنت» بود. هر دو واژه به فرانسه و با خط عربی - ترکی آوانویسی^۳ و توضیح داده شده است. او متذکر می‌شود که این شهرها از ویژگی حفاظت و پاس‌داری فقط توسط سربازان محلی و عدم حضور نیروی سلطنتی برخوردار بودند.^(۳۷) متن ترکی دیگری نیز مربوط به اوایل قرن هیجدهم، شهر آزاد دانزیگ^۴

-
1. freedom.
 2. serbest şehir.
 3. transcribed
 4. Danzig.-

رانیز به همین صورت توصیف می‌کند. (۳۸) نخستین کاربرد داخلی نیز در قرن هیجدهم بود و به خودمختاری دو شاهزاده‌نشین دانوبی حکومت عثمانی مربوط می‌شود.

به نظر می‌رسد در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، واژه «سربستیت» به معنای «آزادی» استعمال عامی داشته است. از این رو، سفیر عثمانی عز می افندی، که در سال ۱۷۹۰ از طریق مجارستان عازم برلین بود، خاطرنشان می‌سازد که امپراتور قبلی، جوزف، مجارها را از «آزادی‌های قدیمی» خویش محروم ساخته بود اما امپراتور جدید لئوپولد آن‌ها را مجدداً برقرار کرده است. (۳۹) مرالی سیدعلی افندی، سفیر عثمانی در پاریس دوران دیرکتوار،^۱ در گزارش خود از «سربستیت» فرانسه سخن می‌گوید، (۴۰) در حالی که عاطف افندی دبیر اول^۲ [وزارت خارجه] در استانبول، در یادداشت مهم خویش در سال ۱۷۹۷، ضمن ارزیابی وضعیت سیاسی ناشی از انقلاب فرانسه و فعالیت‌های حکومت انقلابی، بارها از این واژه استفاده می‌کند. ابتدا در تشریح اندیشه‌های اساسی انقلابیون فرانسه و تعهد آن‌ها بر برابری و آزادی (مساوات و سربستیت) و سپس در زمینه مسئله مهم‌تر برای عثمانی، یعنی شرح تبلیغات فرانسه در میان یونانی‌ها و تلاش آن‌ها در ایجاد «نوعی آزادی» در جزایر و شهرهای اصلی یونان که تحت تصرف عثمانی‌ها قرار داشتند. (۴۱)

در ترکیه تا اوایل قرن نوزدهم این واژه در زمینه‌های داخلی رایج بود. به همین دلیل، مورخ عثمانی شانی‌زاده (متوفای ۱۸۲۶م.) به شرح اصول مشاوره و شیوه انجام این مشورت‌ها می‌پردازد. نکته‌ای که از نظر وی اهمیت روشنی دارد این است که بحث در این مجالس باید آزاد باشد (همانند سربستیت). (۴۲) در دوره بعدی، ایدئولوژی و واژگان آزادی سیاسی، به‌ویژه از طریق بحث درباره مسائل اروپا و ترجمه‌های نوشته‌های اروپایی، متعارف شد.

نخستین کاربردهای اصطلاح «حریت» در مفهوم «آزادی سیاسی» که تاکنون ثبت شده است، به سال ۱۷۹۸ بر می‌گردد. این امر زمانی بود که ناپلئون هنگام ورود به مصر، بیانیه‌ای به عربی خطاب به مردم مصر در مورد انقلاب فرانسه صادر کرد و اعلام داشت که انقلاب

1. Paris under Directoire.

2. Chief secretary.

فرانسه «بر اساس حرّیت و برابری استوار شده است.»^(۴۳) به احتمال قوی انتخاب واژه حرّیت برای «آزادی» توسط مترجمان عرب در استخدام فرانسه، صورت گرفته است. در کاربرد سنتی «حرّ» و مترادف فارسی آن «آزاد» عمدتاً اصطلاحات حقوقی بودند، اما در زمان‌ها و مکان‌های خاصی، مفهومی اجتماعی داشته و در مورد گروه‌های اجتماعی برخوردار از مزایا و معافیت‌ها به کار می‌رفت. لذا عربی - اسپانیولی چاپ گرانادا، ۱۵۰۵، حرّ را به «آزاد»^۱ و «دارای امتیاز»^۲ ترجمه کرده است. مفهوم سیاسی آزادی، گرچه جدید بوده قبلاً ناشناخته بود، در خلال قرن نوزدهم سریعاً اخذ و تلفیق شد و در عربی و دیگر زبان‌های اسلامی، از جمله ترکی، رایج گشت.

رایج‌ترین معادل، واژه (independence) استقلال است. گرچه استقلال دارای ریشه‌شناسی عربی است، اما در نهایت به کاربرد اداری عثمانی بر می‌گردد. معنای اصلی فعل آن «به‌تنهایی عمل کردن» یعنی مستقل از دیگران است. در اصطلاح اداری کلاسیک عثمانی، این واژه به مقامی ارشد هم‌چون والی ایالت، فرمان‌ده ارتش یا برخی دیگر از مأموران عالی‌رتبه که دارای اختیارات برجسته و حتی نامحدودی بودند، اطلاق می‌شد.^(۴۴) معمولاً چنین اختیاراتی فقط در مواقع اضطراری داده می‌شد. در اواخر سال ۱۸۳۴ در ترجمه‌ای ترکی از تاریخ ایتالیای عصر ناپلئون، این واژه هنوز در مفهوم حکومت غیرمقید یا مطلق به کار می‌رود. از این رو، در عبارتی حکومت «اتوکراسی» و «اریستوکراسی» (به شکل استقلال) با حکومت آزادی (بر وجه سرپرستی) مقایسه می‌شود.^(۴۵) به هر حال قراینی وجود دارد که نشان می‌دهند در اواسط این قرن مفهوم جدید استقلال حاکمیت^۳ در حال شناخته شدن بود. چنین مفهومی در مخابره کنسول‌گری بریتانیا از اورشلیم در سال ۱۸۵۸ مطرح شده است.^(۴۶) در اواخر قرن نوزدهم کاربرد «استقلال» در مفهوم حاکمیت یا استقلال سیاسی در هر دو زبان عربی و ترکی رایج بود. این اصطلاح، همراه آزادی، در عصر سلطه استعماری اروپاییان و دوره نسبتاً طولانی تر نفوذ فکری اروپایی، برای بیان هدف نهایی مبارزات سیاسی علیه حکومت ظالم به کار می‌رفت. در دوران تجدید حیات اسلامی، هر دو ایده دچار

1. Franco.

2. privilegiado.

3. sovereign independence.

تحولاتی شده‌اند.

ایده حکومت محدود، از صدر اسلام، اصلی بنیادین در اندیشه سیاسی اسلام بوده است. در واقع، از لحاظ نظری حاکم اسلامی محدودتر از حاکمان مسیحی بود؛ زیرا وی برخلاف آن‌ها، حق قانون‌گذاری، وضع یا تغییر قانون را نداشت. اما در عمل، محدودیت قدرت حاکم در جامعه سنتی خود تأثیر محدودی داشت و به‌ندرت از احترام به هنجارهای اساسی دینی و اجتماعی پذیرفته شده در جوامع اسلامی فراتر می‌رفت. در جایی که گروه‌های واسطه‌ای قوی هم‌چون جان‌ناران، موجهین و علمای امپراتوری عثمانی حضور داشتند، آن‌ها می‌توانستند محدودیت قابل ملاحظه‌ای بر قدرت خودکامه دولت اعمال کنند. اما چنین قدرت‌های واسطه‌ای نیز اندک بودند و با رشد نوسازی^۱، که پیش‌رفت‌های سریع را در شیوه‌های نظارتی و اجرایی در اختیار حکومت قرار می‌داد، قدرت خودکامه حاکم به‌میزان قابل توجهی افزایش یافت.

کارآیی شرع مقدس، به‌عنوان محدودیتی بر قدرت حاکم، از دو جهت مهم، مخدوش شد: نخست آن‌که، خود شرع اختیارات خودرآیی وسیعی به حاکم بخشیده بود؛ دوم آن‌که، گرچه شرع محدودیت‌هایی را هم در قدرت و هم در وظیفه اطاعت رعیت در نظر گرفته بود، اما هیچ تشکیلات و روندی را برای اعمال این محدودیت‌ها ایجاد نکرده و هیچ تدبیری را، جز زور، برای جلوگیری و مقابله با تخلف حاکم از قانون مشخص نداشت.^۲

خوش‌بینی قرن نوزدهم و آن‌چه در این زمان الگوی موفق قدرت‌های اروپایی تلقی می‌شد، راه حل این مشکل را بیان کرد. پاسخ، در آن زمان، حکومت مشروطه بود که بسیاری از مسلمانان خاورمیانه و دیگر مناطق، رمز آزادی، سعادت و قدرت غرب را در آن می‌دیدند.

1. modernization.

۲. می‌توان از امر به شورا و اصل امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان تدابیر عمده شرع مقدس برای کنترل و نظارت بر حکومت یاد کرد. از این میان نقش امر به معروف و نهی از منکر برجسته‌تر است و سفارش‌هایی هم‌چون النصیحة لائمة المسلمین در ذیل آن قرار می‌گیرد. در پرتو اصل فوق بر هر مسلمانی واجب است به‌عنوان عضوی از جامعه اسلامی در مقابل کژروی‌ها، بدعت‌ها و تخلفات عمومی اعتراض نموده و به‌هنگام نیاز علیه آن قیام نماید. قیام کربلا نیز بر این اصل استناد شده است. حتی در قرآن کریم (آل عمران - ۱۱۰) و یزگی بارز امت اسلامی نسبت به دیگر امم اقامه امر به معروف و نهی از منکر در میان ایشان توصیف شده است. هم‌چنین تغییر سرنوشت یک امت نیز به‌دلیل ترک چنین وظایفی تبیین شده است. (رعد - ۱۱). مترجم

نخستین قانون اساسی در یک کشور مسلمان، در ژانویه ۱۸۶۱م. در تونس، اعلام شد. و بسیاری دیگر، به ویژه در ترکیه و ایران، از آن تبعیت کردند. این امر هنگامی رخ داد که سلطان و شاه به جهت فشار قوی از سطوح پایین جامعه، به مردم خود مشروطیت اعطا کردند. دولت‌های جدیدی که پس از جنگ جهانی اول و بسیاری دیگر که پس از جنگ جهانی دوم تأسیس شدند، تقریباً همگی به قوانین اساسی مکتوبی مجهز گشتند و این امر زمینه را برای نهادهای انتخابی و حاکمیت محدود، طبق مدل اروپای غربی، مهیا کرد.^(۴۷) حوادث بعدی، تجدید نظرهایی را حداقل در بخشی از جهان اسلام، ضروری ساخت.

از همان آغاز، مشروطه‌طلبان مسلمان، هم چون دیگر اصلاح‌طلبان، در صدد یافتن پایه و اساسی برای این تجویزهای جدید، در شرع و سنت اسلامی برآمدند. هیچ مشکلی از نظر کمبود منابع به چشم نمی‌خورد. نظریه کلاسیک قدرت محدود و اطاعت محدود بر اساس شرع؛ خصیصه قراردادی و انتخابی امامت طبق نظر اهل سنت و تأکید سنت کلاسیک بر عدالت به عنوان غایت اصلی حکومت و بر مشورت و وسیله‌ای برای تضمین عدالت، همگی در حمایت از مشروطیت مطرح شدند. در حوالی سال ۱۹۰۹ اندیشه‌های مشروطه‌خواهی و اسلامی چنان با هم عجین گشتند که در سخنرانی سلطنتی، که متن آن را حکومت ترکان جوان تهیه کرد و سلطان آن را برای پارلمان قرائت کرد، او سخن خویش را با اشاره به حکومت مشروطه و شورایی به نام «توصیه شرع» آغاز نمود.^(۴۸) البته ترکان جوان نوگرایان غیر مذهبی بودند، گرچه حتی بنیادگرایان تندرو^۱ انقلاب ایران نیز پس از دست‌یابی به قدرت، این امر را ضروری می‌دیدند که قانون اساسی جدیدی برای جمهوری اسلامی خویش تدوین نمایند تا آن‌چه از نظر آن‌ها نظریه اسلامی حکومت محسوب می‌شد، در آن مطرح شود.

تأکید نظریه پردازان و سیاست‌مداران بر انتساب حکومت مشروطه به منابع شرعی، این امر را بیش‌تر روشن می‌سازد که واژگان حکومت مشروطه چه در عربی، فارسی یا ترکی ریطی به زبان اصطلاحی شریعت ندارد، بلکه در عوض از منابع کاملاً متفاوتی نشأت گرفته است. اصطلاح عربی برای قانون اساسی، از نخستین قانون اساسی در تونس در سال ۱۸۶۱ تا اکنون «دستور» بوده است. این اصطلاح که ریشه فارسی دارد و در عربی و ترکی انتخاب شد،

در هر سه زبان به معنای «مشاور» است و حتی به صورت یکی از القاب افتخاری وزیر اعظم امپراتوری عثمانی نیز به کار می‌رفت. این واژه در عربی معانی متعددی دارد؛ مثل «مدل»، «ضابطه»، «لیست مالیات»، «سفارش»، «دفتر یادداشت» و در مفهومی عامیانه «اذن» یا «اجازه». رایج‌ترین معنای آن «ضابطه» یا «قاعده» و به‌ویژه مقررات مربوط به عمل‌کرد اصناف، است. در اصطلاح اداری عثمانی در شکل «دستورالعمل» اغلب به نظام‌نامه یا مقررات دیوان اداری اطلاق می‌شد. بدون تردید در این مفهوم بود که مترادف واژه (Constitution) اروپایی انتخاب گردید. مشابهت آن با دیگر واژه‌های سیاسی جدید که از اصطلاح اداری عثمانی - نه از اصطلاح حقوقی عربی - گرفته شده‌اند، روشن خواهد بود.

در کاربرد عثمانی و بعدها در فارسی معادل (Constitution) اصطلاح «قانون اساسی» ترجمه‌ای تحت‌اللفظی (Fundamental Law) است. در این‌جا نیز واژه‌ای که در ترجمه (Law) به کار رفت، اهمیت دارد. در اصطلاح شریعت واژه‌های متعددی برای «قانون» و گونه‌های مختلف آن وجود دارد؛ اما معادلی برای (enactment) «تدوین قانون» نمی‌توان یافت؛ زیرا بر اساس شریعت این امر از شؤون بشری نیست و فقط از سوی خداوند از طریق وحی صورت می‌پذیرد.

واژه «قانون» تاریخچه طولانی و جالبی دارد. در نهایت به ریشه سامی قدیم به معنای «نی» ختم می‌شود و احتمالاً با واژه انگلیسی (Cane) «عصا» مرتبط بوده و از طریق زبان یونانی و عربی وارد زبان ترکی شده است. در اصطلاح قرون میانی، برخی مواقع «قانون» مترادف «دستور» و به معنای «سیاهه یا دفتر ثبت مالیات‌ها یا درآمدها» به کار می‌رفت و در دوران عثمانی، اغلب در مورد قواعد و مقررات یا دستورالعمل سازمان‌های مختلفی هم‌چون اتحادیه‌های صنفی، ادارات مالیاتی و دیگر بخش‌های دیوانی استفاده می‌شد و قانون‌هایی برای دیوان، ایالت و حتی برای امپراتوری وجود داشت. «قانون» هم‌چنین در مفهوم «هنجار رفتار یا عمل» که به طرح اصول کلی می‌پرداخت، به کار می‌رفت. در اوایل دوران عثمانی، قانون از بخش‌های متفاوتی، شامل آداب و رسوم محلی، اراده حاکم و نیز اصول شریعت، تشکیل می‌شد. بعدها، قانون اغلب در مورد مقررات موضوعه دولتی، یعنی قوانین غیردینی، در مقابل شریعت به کار می‌رفت. در طی قرن نوزدهم، هنگامی که اصلاح‌گران داخلی

«هنجارهای قانونی»^۱ جدیدی وضع کردند و محاکم قضایی جدیدی نیز برای اجرای آنها به وجود آوردند، تمامی آنها «قانون» نامیده شدند. بدون تردید در این مفهوم موضوعه دولتی، قانون غیردینی، بود که به قانون اساسی اطلاق گردید. انتخاب یک اصطلاح اداری عثمانی، به ویژه واژه‌ای که مبین تمایز از قانون شرعی است، اهمیت دارد.

نیمه دوم قرن بیستم با ناکامی‌های بیش‌تر و جان‌کاه‌تری همراه بود. تعویذات^۲ اسرارآمیز غربی دیگر اثر جادویی خود را از دست دادند. داروهای معجزه‌آسای دوره‌گردهای مختلف خارجی هیچ دردی را از سرزمین‌های اسلامی و مردمان مسلمان آن درمان نکرد. حکومت مشروطه، برخلاف انتظار، آنها را سالم، غنی و قوی نساخت. استقلال، مشکلات اندکی را حل کرد دردهای بیش‌تری را تحمیل کرد. آزادی - اکنون به معنای آزادی فرد در مقابل هم‌کیش‌ها و هم‌وطنان خویش - دیگر بیش از پیش بعید به نظر می‌رسید. بسیاری از راه‌حل‌های وارداتی - از اروپای شرقی هم‌چون اروپای غربی، و از آمریکای شمالی هم‌چون آمریکای جنوبی - تجربه شدند؛ اما هیچ‌کدام از آنها مؤثر واقع نشد. شمار روزافزونی از مسلمانان برای تشخیص امراض موجود و تهیه نسخه‌ای برای سعادت آتی خویش، به گذشته خویش، یا آنچه به نظر آنها گذشته خود تلقی می‌شد، برگشتند.

انقلاب ایران راهی را نشان داده است و مردان و زنان بسیاری در کشورهای اسلامی وجود دارند که در صدد پی‌روی از الگوی ایران یا یافتن راه بهتری هستند، تا به اسلام حقیقی، اصیل و ناب محمدی [ص] و اصحاب او بازگردند. زبان سیاسی اسلام در حال یافتن تناسب^۳ و اهمیت جدیدی است. این زبان هم‌چنین در حال یافتن محتوای جدیدی است. گذشته تجدید نظر شده یا بازسازی شده هرگز همان گذشته قبلی نیست و انقلاب آیه‌الله خمینی بیش از صبر فاسلحاهای ارسال شده از خارج، تماس تلفنی مستقیم [در هنگام تبعید] و ارسال نوارهای سخن‌رانی، مدیون جهان خارج است، امور مهمی هم‌چون این‌ها در به قدرت رسیدن وی مؤثر بودند. در میان محافل اصول‌گرا در ایران، مصر و دیگر نقاط جهان اسلام، زبان سیاسی جدیدی در حال شکل‌گیری است که، از یک‌سو، مرهون اسلام ناب

1. codes of Law.

2. talismans.

3. relevance.

محمدی [ص] و کلاسیک است و، از سوی دیگر دَینِ اظهار نشده‌ای به غرب‌گرایان و سکولاریست‌های قرن گذشته و ریشه‌های خارجی آن‌ها دارد. موفقیت یا عدم موفقیت آن‌ها بیش‌تر به توانایی‌شان در تلفیق و هم‌آهنگ‌سازی چنین سنت‌های متفاوتی بستگی دارد.

یادداشت‌ها

۱. برای مثال نک: احادیث مذکور در کتاب: *المقتی، کنز العمال*، ج ۳، ص ۱۹۷، قطع رحلی. ترجمه انگلیسی در: Lewwisi, Islam, vol. 1. pp.150 - 51؛ احادیث دیگر در:
- Wensinck et al., s. *Concordance*, s. vv. «Amīr,» «Imām,» «Wali,» etc.
۲. برای ابن منظور آنچه اهمیت دارد این است که آن‌ها خبر داده شده‌اند و این اخبار در سراسر جهان اسلام پذیرفته شده و مورد اعتقاد واقع شده‌اند. تردیدهای اخیر در جنبه‌های تاریخی این اخبار ارتباطی به پذیرش آن‌ها در گذشته ندارد و بعید به نظر می‌رسد که تأثیر زیادی بر مقبولیت آن‌ها در زمان حاضر نیز داشته باشد.
۳. برای بحث‌های کامل‌تر در این موضوع نک:
- B. Lewis, «On the Revolutions in Early Islam,» *Studia Islamica* xxxii (1970), pp. 215 - 31, reprinted in idem, *Islam in History*, pp. 237 - 52.
۴. قرآن کریم (احزاب - ۲۱). مقایسه کنید با: (ممتحنه - ۴ و ۶) که در آن‌جا نیز عبارت مشابهی در مورد حضرت ابراهیم و یاران وی آمده است. این عبارت در نوشته‌های متأخر اسلامی، به‌ویژه در میان شیعیان، مکرر به کار رفته است.
۵. آیه‌الله خمینی [ره] با موفقیت، همین الگو را دنبال نمود و از طریق عراق و نوفل لوشاتو به ایران بازگشت.
۶. مثلاً: (کهف - ۲۸). مقایسه کنید با: (قصص - ۳-۵) و (سبأ - ۳۳-۳۷) و (حشر - ۷). هم‌چنین نک:
- B. Lewis, «On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing,» *BSOAS* x/ix (1986), pp. 141 - 47.
۷. طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۲۰۵۳. مقایسه کنید با: همان منبع، ص ۲۰۲۰؛ ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۹۵؛ ابوعبیدالقاسم بن سلام، کتاب الاموال، تصحیح محمد الفیقی (قاهره، ۱۹۳۴)، ص ۳۴. تعابیر مشابهی در دیگر مکتوبات قدیمی منتسب به امیران و حاکمان اسلامی آمده است. برای مثال نک: متون گردآوری شده در: حمیدالله، مجموعه الوثائق، به‌ویژه ص ۲۹۵ و ما بعد آن.
8. See D. B. MacDonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago, 1909), pp. 243 - 44; idem, EI², s. v. «fitra.»
- طبق حدیث متواتر «کل مولود یولد علی الفطرة فأبواه یهودانه أو یمنّونه أو یمجسانه» منبع در:
- A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1921), p.43, and Wensinck et al., *Concordance*, vol. 5, pp.179-80.
۹. معصیت، از نظر لغوی به معنای «نافرمانی» (یعنی نافرمانی از خداوند)، یکی از اصطلاحات مربوط به گناه است. در دو حدیث متواتر چنین آمده است: [وظیفه‌ای برای] هیچ اطاعتی در راه معصیت [خداوند] وجود ندارد. و «هیچ [وظیفه] اطاعتی از مخلوق در مخالفت با خالق وجود ندارد.» حتی احادیث دیگر صریح‌تر هستند. طبق یکی از این احادیث، پیامبر اکرم [ص] به اصحاب خویش فرمودند: «اگر یکی از امیران شما دستوری در راه معصیت خداوند صادر

کند از وی اطاعت نکنید. از خلیفه اول، ابوبکر، چنین نقل شده است که: «تا زمانی که ما از خدا و رسول او اطاعت می‌کنیم، از ما اطاعت کنید. اما اگر زمانی ما از فرمان خدا و رسول او سرپیچی کردیم، در آن صورت ما استحقاق اطاعت نخواهیم داشت.» (الفزالی، *فضائح الباطنية*، ص ۲۰۶-۲۰۸). غزالی از این حدیث و احادیث دیگر نتیجه می‌گیرد که: «اطاعت از ائمه [فرماندهان] واجب است، اما تنها در راه اطاعت الهی، نه معصیت وی.»
برای تحقیقات جدید در زمینه اصل اسلامی اطاعت محدود مشروط نک: هادی العلوی، «نقد السلطه و مبدأ الطاعة المشروطة فی الاسلام»، *النهج*، رقم ۴ (۱۹۸۵)، ص ۷۴-۸۴ و رقم ۵ (۱۹۸۵)، ص ۸۰-۹۲. احادیث فوق در منبع زیر ذکر شده‌اند:

Wensinck et al., *Concordance*, s. vv. «Ma`siya», «Zulm», etc.

10. See Ra'if Khuri, *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, trans. Ihsan Abbas (Princeton, 1983); Berkes, *Development of Secularism in Turkey*; B. Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas», *Journal of World History*.i (1953), pp. 105 - 25.

در مورد مباحث انقلاب فرانسه در عربی نک:

Ami Ayalon, *Language and Change*, especially pp. 43 - 44, 98 - 100, 107 - 8.

۱۱. رویه‌ای که با قتل عقیدتی عثمان ایجاد گشت - به نظر می‌رسد قتل سلف او، عمر، کاملاً جنبه شخصی داشته است - توسط بسیاری از معترضان و فرق بعدی ادامه یافت. از نظر آن‌ها عزل حاکم، شیوه‌ای آسان و سریع برای تغییر اوضاع عالم و یا حداقل مرعوب ساختن افراد حاکم بر آن محسوب می‌شد. واژه انگلیسی (assassin) به معنای «آدم‌کش» گرچه دارای ریشه‌ای عربی و برگرفته از «حشاشین» است، در زبان عربی چنین مفهومی ندارد. در زبان عربی معمولاً از دو واژه مصطلح برای بیان قتل‌های سیاسی یا دینی استفاده می‌شود. یکی از آن‌ها *اقتال*، از ریشه‌ای به معنای «نابود کردن» و نشان ناراضی است؛ اصطلاح دیگر «زکمی» به معنای «پاک کردن» است. این اصطلاح از سوی ترور کنندگان پرهیزگار، برای تکریم کار خویش به کار می‌رفت.

۱۲. از این رو گزارش کمایش رسمی در باره انقلاب موفقیت آمیزی که منجر به استقرار خلافت فاطمیان گردید، *افتتاح الدعوة* نامیده شده است. دو نسخه از آن وجود دارد: یکی توسط وداد القاضی (بیروت، ۱۹۷۰) و دیگری توسط فرحات اللشراوی (تونس، ۱۹۷۵). نویسنده آن، نعمان بن محمد، قاضی القضاة چهارمین خلیفه فاطمی بود. در مورد دعوه که زمینه‌ساز انقلاب‌های فاطمی و عباسی بود نک:

El², s.vv. «Dä`i» (summoner) (by M. G. S. Hodgson) and «Da`wa» (by M. Canard)

13. See above, pp. 35 - 36.

۱۴. در چند لحظه مابین قتل سادات و دست‌گیری قاتلان وی، رهبر آن‌ها با صدای بلند فریاد زد: «من فرعون را کشته‌ام.» در قرآن نیز همانند سیفر خروج (Exodus)^۱، فرعون در داستان بنی اسرائیل فرد شروری محسوب می‌شود.

۱. قسمتی از مقررات مربوط به خروج بنی اسرائیل از مصر (مترجم).

حضرت موسی [ع] و بنی اسرائیل قهرمانان این داستان هستند. در عبارات متعددی فرعون را نمونه بارز حاکم ظالم و غیردینی خوانده که مؤمنین وظیفه دارند تا از فرمان وی سرپیچی کرده در صورت امکان او را ساقط نمایند. قابل ذکر است که فرعون در قرآن به عنوان ظالم، و نه تسکین بخش^۱، بنی اسرائیل توبیخ شده است. اما امروزه مدّت مدیدی است که مصریان در مدارس چنین یاد می‌گیرند که فرعون را دیگر نه فردی ظالم و طاغی، بلکه سمبل درخشان‌ترین و بزرگ‌ترین مردان عصر گذشته مصر و منبع غرور ملی تلقی نمایند، نه فردی ستم‌گر بر بندگان خدا. بنابراین، بسیار شایان توجه است که رهبر گروه مبارزان اصول‌گرای مسلمان مصر، در چنین لحظه حساسی، فرعون را به عنوان نمونه و بارز ظلم انتخاب کرده است. از این طریق او بازنویسی ملی‌گرایانه تاریخ گذشته دور و معاصر را رد نموده و برداشت اسلامی را از جرم، قضاوت و مجازات تعیین شده، جامه عمل پوشانیده است.

۱۵. طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۹۷.

۱۶. الفلقشندی، صبح الأعمش، ج ۷، ص ۲۹، ۵۲-۵۳ مقایسه کنید با: العمری، التمریف بالمصطلح الشریف، (قاهره، ۱۹۱۲)، ص ۵۵ و ۵۶. المقریزی، در کتاب خیطط (تصحیح گاستون ویت (Gaston Wiet) [ناهره، ۲۷-۱۹۱۱] ج ۳، ص ۲۹۷) حاکم مسیحی نوبه را مملک می‌نامد، اما در جای دیگر (برای مثال در: سلوک، ج ۱، ص ۶۱۱) ضمن بحث از همین مورد طبق سنت رایج، این حاکم را ضمن شناسایی تلویحی، وی را [حاکم] دولت استحکام یافته قدیمی در خارج از دارالاسلام، ملک می‌خوانند. در مقابل، پادشاه ارمنی سیس (sis)، حاکم مسیحی شهری که قبلاً به دست مسلمانان فتح شده بود و سپس مسیحیان بر آن غلبه کردند، مملک نامیده شده است. فلقشندی معتقد بود که حاکم تغلیس نیز، کرسین گرگین، شهری که به همین شکل فتح شده و سپس مغلوب شد، باید با همین عنوان، مملک، خطاب شود (صبح الأعمش، ج ۷، ص ۳۰، ۲۹).

17. see J. L. Bacqué-Grammont, «Dcux lettres de Soliman le Magnifique à Francois Premier,» in *Actes du Vingt-neuvieme Congrès International des Orientalistes, Études Turques*, vol. 1 (Paris, 1976), pp. 18 - 19; idem, «Une lettre d'Ibrahim Pa.sa à Charles-Quint,» in J. L. Bacqué - Grammont and E. van Donzel, *Comité International d'Études pre-ottomanes et ottomanes, VI Symposium Cambridge 1 - 4 July 1984* (Istanbul, paris, and Leiden, 1986), pp. 77, 86 - 87.

۱۸. متن ترکی در: مجموعه معاهدات، ج ۳، ص ۶۹-۷۲ و متن لاتین در:

G. Noradounghian, *Recueil d'Actes internationaux de L'Empire Ottoman...* (n. p., 1892 - 1903), vol. I, pp. 103ff.

اما در معاهدات بعدی، امپراتور با برگردان ترکی لقب خودش، روم امپراتور، و بدون ذکر صفت «مقدس» یاد

شده است.

۱۹. در بند سوم این معاهده آمده است: «باب عالی متعهد می‌شود که از لقب مقدس امپراتیس تمامی روسیه، به زبان ترکی تماماً روسی لرین پادشاج در تمامی امور عمومی و مکتوبات، همانند دیگر موارد استفاده کند.» متن انگلیسی در:

J. C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, vol. 1 [New Haven, 1975], p. 96.

برای مرجع متون ترکی و ایتالیایی نک: ص ۱۲۷، یادداشت ۱۱، همین کتاب. خاطر نشان خواهیم ساخت که متن اروپایی عناوین ترکی را، که روس‌ها بر آن اصرار می‌کردند، آورده است. این متن، چنان که از به کارگیری حرف «ج» [g] به جای حرف «ه» [h] در کلمه «پادشاج» معلوم است، در روسیه تهیه شده بود. ۲۰. طبق حدیثی که نویسندگان سیاست اغلب به آن تمسک جست‌اند، پیامبر [ص] فرمودند: «امارت برای کسی که آن را از طریق مشروع به دست آورده است بهترین چیزها است، و برای کسی که آن را از راه خلاف شرع کسب کرده است بدترین چیز محسوب می‌شود و در روز حساب برای او موجب اندوه و ندامت خواهد شد.» براساس این حدیث، غزالی اظهار می‌کند: «هر حاکمی که در احکام خویش از شریعت منحرف شود، امارت خویش را از راه غیر مشروع کسب کرده است.» (فتاوح الباطنیة، ص ۲۰۸) برای منابع پیش‌تر نک:

B. Lewis, «Usurpers and Tyrants: Notes on some Islamic Political Terms,» in *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed Roger M Savory and Dionisius A. Agius (Toronto, 1984), pp. 259 - 67; M. Sharon, «Notes on the Question of Legitimacy in Government in Islam,» in Kraemer and Alon, *Religion and Government*, pp. 116 - 27.

۲۱. این تحول، نخستین بار توسط کرمر (A. von Kremer) شناسایی و تحلیل شد: (*Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* [Leipzig, 1868], pp. 413ff., and *Kulturgeschichte des Orients unter der Chalifen*, vol. 1 [Vienna, 1875], 380 ff.)

و سانتیلان (Santillana) آن را به صورت یک الگو عرضه کرد: (*Istituzioni* vol, 1, especially pp. 12 - 24, where the major Arabic sources are cited). See Further H. A. R. Gibb, *Studies on the Givilization of Islam* (London, 1962), pp. 141ff.; idem «Constitutional Organization,» pp. 3 - 27.

این مسئله در همین اواخر به شکل کامل و منسجمی توسط لمپتون در کتاب دولت و حکومت، مورد بررسی قرار گرفته است.

۲۲. ابو عبدالله عبدالله محمد بن بظه، کتاب الشرح و الایانه علی اصول السنة والدیانة، تصحیح هنری لوست (Henri Laoust) (دمشق، ۱۹۵۸)، ص ۶۶ - ۶۷. ابوذر از اصحاب پیامبر [ص] بود و به تواضع و زهد مشهور است. امروزه او به عنوان طلیمه‌دار سوسیالیسم انتخاب شده است. در مورد حدیث مربوط به غلام حبشی؛ نک:

S. D. Goitein, *Studies in Islamic History*, pp. 203 - 4; B. Lewis, *Race and Color in Islam* (New York, 1971), p. 20.

۲۳. به طور کلی، کتبی که علما نوشته‌اند بر اهمیت مشورت با علما تأکید می‌کند، در حالی که کتبی که مقامات دولتی تألیف کرده‌اند به توصیه‌های ارائه شده این مقامات، ارزش بیش‌تری می‌دهند. نویسنده عثمانی، حسن کافی آغیساری نقل خاصی را در این زمینه مطرح کرده است: «بهترین ملوک کسی است که با علما رفت‌وآمد کند و بدترین عالمان کسی است که به دیدار ملوک بشتابد.» (اصول الحکام، ص ۲۵). از نظر مصحح این کتاب محمود، نقل مذکور از یکی از ادبای اهل قرطبه قرن یازدهم میلادی، به نام ابن عبد الباری، گرفته شده است.

۲۴. ابن بطیة، *کتاب الشرح والایانه*. در مورد دو عید بزرگ و مراسم منا و عرفات، که جزئی از مراسم حج سالانه به مکه و مدینه هستند نک:

G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951), and, for a Muslim exposition, Muhammad Abdul Rauf, *Islam: Creed and Worship* (Washington, D. C., 1975).

۲۵. الغزالی، *اقتصاد*، (قاهره، ۱۳۲۰ هـ. ق) ص ۱۰۷ و ۱۰۸. این عبارت مکرر نقل شده است به‌ویژه توسط:

Santillana, *Istituzioni*, vol. 1, p. 22; Gibb, «Constitutional Organization», pp. 19 - 20; and Lambton, *State and Government*, pp. 110 - 11.

26. Lambton, *State and Government*, pp. 124, 140, 142ff.

۲۷. ابن جماعه، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، تصحیح ح. کافلر (Kofler)، اسلامیکا ۴ (۱۹۳۲)،

ص ۳۵۷. برای بحث در باره این عبارت نک:

Kremer, *Geschichte der Ideen des Islams*, p. 416; Santillana, *Istituzioni*, vol. 1, p. 24; Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1, part 1, P. 32; Lambton, *State and Government*, pp. 138 - 43.

28. Santillana, *Istituzioni*, vol. 1, p. 24.

29. Lambton, *State and Government*, pp. 74ff.

۳۰. واژه‌هایی که برای «ظلم» به کار رفته‌اند، مترادف‌ها و متضادهای آن‌ها، نحوه تعریف و درک «ظلم» را در سرزمین‌های اسلامی نشان می‌دهد. رایج‌ترین واژه، ظلم است که مکرر در قرآن به کار رفته است. در مورد این واژه و دیگر واژه‌های به کار رفته در قرآن نک:

(Izutsu, *Ethico - Religious Concepts*).

به نظر می‌رسد این واژه دارای مفهوم کلی «کردار بد»، «انجام کار نادرست» و در نتیجه «بی‌عدالتی» است. این واژه در اصطلاح ما بعد قرآنی در مفهوم اخیر تعیین یافت و برخی مواقع با «جور» همراه شد. جور در اصل به معنای «انحراف» و «از مسیر خارج شدن» است. حدیثی در باب مهدویت از [حضرت] مهدی «هدایت شده از سوی خداوند»

سخن می‌گوید. کسی که در عصر خوب خدا ظهور خواهد کرد و «زمین را از عدل و قسط پر خواهد کرد، چنان‌که در آن زمان از ظلم و جور پر شده است.» (برای بحث از این حدیث و دیگر احادیث مربوط به مهدویت، نک: ابن خلدون، المقدمة (فصل ۳)، بخش ۵۱ و ترجمه انگلیسی در F. Rosenthal، ج ۲، ص ۱۵۶ و بعد از آن). عدل و قسط، که اغلب به عدالت و برابری ترجمه می‌شود، مقابل ظلم است. هم‌چنین، معنای اصلی ظلم که «فقدان عدل» می‌باشد، محتوای سیاسی آن همانند عدل تغییر می‌یابد.

واژه دیگری که مکرر در قرآن یا معنای «شخصیتی گستاخ و سلطه‌جو» به کار رفته، جبار است که برخی مواقع با کلمات دیگری هم‌چون متکبر، عاند، شقی و عاصی همراه می‌شود (در مورد این واژه‌ها؛ نک: Izutsu، *Ethico-Religious Concepts, Passim*) این واژه، متضاد تهی و بکر است و بدون تردید به واژه عبری (gibbor) که البته مفهوم مثبتی دارد و نه منفی، مربوط می‌شود. جبار، در شکل جمع جباریه، در حدیثی که سیر قهقرایی نهاد حاکمیت را در اسلام بیان می‌کند، آمده است. «جباریه» آخرین مرحله فساد و ستم را قبل از ظهور عصر مهدویت نشان می‌دهد. ص ۴۳ همین کتاب در کل، واژه جبار، شاید به دلیل این‌که یکی از اسمای الهی است، در آثار سیاسی اسلامی زیاد استفاده نشده است.

«استبداد» واژه‌ای است که گاهی در دوران کلاسیک، و اغلب در دوران جدید به کار می‌رود، و می‌توان آن را به صورت عامیانه به «تنهایی رفتن» ترجمه نمود. چنان‌که متون کلاسیک استفاده شده است، در اصل به معنای حکومت دل‌بخوایی و بلهوسانه است؛ نه حکومت نامشروع یا ظالمانه. این واژه در مورد حاکمی به کار می‌رود که بدون آن‌که با مشاوران دینی خود یا دیگران مشورت نماید شخصاً تصمیم گرفته و اقدام می‌کند، و معمولاً با «نصیحت» یا «مشاوره» مقایسه می‌شود، چنان‌که ظلم در مقابل عدل به کار می‌رود. (مثلاً نک: ابن سده، *المختص*، ج ۲ (قاهره ۱۳۱۶ - ۱۳۲۱)، ص ۲۵۰). در وقایع‌نامه‌های ممالیک اصطلاح *استبداد فی الامر* در مفهوم خشی و حتی مثبتی، برای نشان دادن آن‌که یک امیر یا امیر دیگر از دست رقیبان خویش خلاص شده است و فقط رئیس است، به کار می‌رفت. در مورد کاربرد مشاوره و مشورت نک:

B. Lewis, «Mešveret,» *Tarih Enstitüsü Dergisi* xiii (1981 - 82), pp. 775 - 82, and idem, EI², s.v. «Mashwara.»

در قرون نوزدهم و بیستم *استبداد* به واژه رایجی تبدیل شد که لیبرال دموکرات‌های ترک و عرب آن را برای مشخص نمودن حاکمان خودکام‌های که آن‌ها می‌خواستند وی را محدود ساخته یا برکنار کنند، به کار می‌بردند. در کاربرد جدید، اکثر واژه‌های قرآنی و دیگر واژه‌های سنتی هنوز به کار می‌روند، اما آن‌ها تا حدی از رواج افتاده و واژه‌های دیگری جای آن‌ها را گرفته‌اند. «خاصب» که در اصطلاح کلاسیک معمولاً نشان تسلط جبری و نامشروع یا اختلای اموال بود، مفهوم سیاسی یافته است. شاید واژه «اضطهاد» در میان واژه‌های فراوانی که بیان‌گر حکومت جائز و سرکوبگر هستند رایج‌ترین واژه است. «دیکتاتور» و «دیکتاتوری» واژه‌های عاری‌ای از اروپا، به طور گسترده‌ای در زبان عربی برای بیان رژیم‌های سرکوبگر از نقاط استفاده می‌شود.

۳۱. ابوالعباس احمد بن یحیی الوائسری، *اسنی المتاجر فی بیان احکام من غلب علی وطنه النصارى و لم یهاجر*،

تصحیح حسن مونس در:

Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid v (1957), pp. 129-91.

در مورد مسئله مسلمانان در سرزمین‌های غیراسلامی هم‌چنین؛ نک: مشاهدات ج سدان:

J. Sadan, «'Community' and 'Extra-Community' as a Legal and Literary Problem,»

in Kraemer and Alon, *Religion and Government*, pp. 102-15.

۳۲. از ریشه عربی لُجُأ به معنای پناه یا امان خواستن.

cf. Meninski, p. 4884 (*Mülteci* = «*confugiens*»)

واژه «ملجأ» پناه‌گاه، معمولاً همراه «مأوی» که با آن معنای مشابهی دارد، قسمتی از القاب سلاطین عثمانی را

تشکیل می‌داد. درباره آن‌ها اغلب در اسناد با عنوان «ملجأ سلاطین مقتدر و مأوی خاقان‌های بزرگ» یاد می‌شد.

33. Abdel-Magid Turki, «Consultation Juridique d'al- Imam al - Mazari sur le cas des Musulmans vivant en Sicile sous L'autorité des Normands,» *Mélanges de L'Université St. Joseph* 1 (1980), pp. 691- 704.

برای دیدگاهی معتدل در مورد مسلمانان باقی‌مانده در اسپانیای مسیحی نک:

L. P. Harvey, «Crypto- Islam in Sixteenth Century Spain,» in *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes y Islamicos* (Madrid, 1964), pp. 163 - 78 (citing al-Wahrānī).

۳۴. ابن طقطقی، *الفخری فی الادب السلطانیة و الدول الاسلامیة*، (قاهره، ۱۳۱۷ هجری)، ص ۱۴، ۱۵. [محمد

بن علی بن طباطبا. تاریخ فخری، در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، (تهران:

ترجمه و نشر کتاب چاپ دوم، ۱۳۶۰)، ص ۱۹، مترجم.]

سدان J. Sadan، ترجمه این عبارت را با اندک تفاوتی ذکر کرده است: «Comunity» .

رضی‌الدین بن طاووس (۵۹۰ - ۶۶۳ هجری) یکی از علمای شیعی بزرگ عصر خویش بود و کتاب‌های زیادی از او باقی

مانده است:

See Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven and London, 1985), pp. 94, 314.

با ذهنیت مشابهی، مورخ متأخر مصری نام‌های را ذکر می‌کند که گفته می‌شود هولاکو آن را به سلطان مملوک مصر

فرستاده که در آن نامه، او خود و نیروهای خویش را ابزار خشم الهی توصیف می‌کند که برای مجازات حاکم اسلامی

به دلیل قصوری در عمل به تعالیم و ارزش‌های اسلامی فرستاده شده است و حتی آیاتی از قرآن را برای تأکید سخنان

خویش ذکر می‌کند. (المقریزی، *کتاب السلوک لمعرفة الملوک*، تصحیح م. م. زیاده و دیگران [قاهره، ۱۹۳۴]، ج ۱،

ص ۲۲۷. ترجمه انگلیسی در: Lewis, *Islam*, pp. 84 - 84).

۳۵. این معاهده معمولاً به زبان ترکی و فرانسوی نقل می‌شود، اما به نظر می‌رسد پیش‌نویس اولیه آن به زبان

ایتالیایی بوده باشد. نحوه تعبیر این عبارات در متن ایتالیایی شباهت زیادی به نحوه بیان امپراتوری روم مقدس دارند:

«liberi, immediati, ed indipendenti assolutamente da qualunque straniera Potenza»

and «senza però mettere in compromisso la stabilità loro politica e civile.»

در قسمت اول متن ترکی چنین آمده است:

«serbestiyet ve gayr-i taalluuk mustakil vücuhla ecnebi bir devlete tabi olmaak üzere»

در قسمت دوم چنین آمده است:

«akdolunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine hanel getirmiyerek.»

36. On *Serbest*, see B. Lewis, «Serbestiyet,» pp. 47 - 52.

37. Yirmisekiz Mehmed Efendi, *Paris Sefaretnamesi*, in *Kitabhane-i Ebuzziya* (Istanbul, 1306), pp. 33 - 36, Modern Turkish version, ed. Abdüllah Ucman, in *Tercüman 1001 Temel Eser* (Istanbul, n. d.), pp. 28ff., contemporary French translation in Mehmed Efendi, *Le Paradis des infidèles... traduit de l'Ottoman par Julien-Claude Galland*, new edition by Gilles Veinstein (Paris, 1981), pp. 77-82.

۳۸. اجمالاً احوال اروپا، کتابخانه سلیمانیه، اسعد افندی، ش ۲۰۶۲ برای شرح ر. ک. به:

V.L. Menage, "three ottoman treatises on Europe" in *Iran and Islam*, ed. C.E. Bosworth (Edinburgh, 1971), pp. 425ff.

۳۹. عزمی افندی، سفارتنامه، در کتابخانه ضیاء (استانبول، ۱۳۰۳ هجری)، ص ۱۵ و ۱۶.

۴۰. همرالی آسید علی افندی نین سفارتنامه سی، در: تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سی، ش ۲۳ (۱۳۲۹ هجری)،

ص ۱۴۵۸ و ۱۴۶۰ و....

۴۱. جودت، تاریخ، ج ۶، ص ۲۸۰ - ۲۸۱ و ۳۱۱، ۳۹۵ و ۴۰۰ مقایسه شود با:

Lewis, *Muslim Discovery of Europe*, pp. 52 - 53.

برای گزارش های حسن پاشا، حاکم موریا (Morea) در مورد این اقدامات نک: انور ضیاء کیرال، «یونان اادلارینین فرانسوزلار طرفیندن اشغالی و عثمانلی - روس مناسبتی ۱۷۹۷ - ۱۷۹۸»، تاریخ سمینری درجسی (۱۹۳۷)، ص ۱۳۳، قطع رحلی.

۴۲. شانی زاده، تاریخ، ج ۴ (استانبول، ۱۲۹۱ هجری)، ص ۲ - ۳.

۴۳. روایت ها در: الجبرتی، مظهر التقدیس، ج ۱ (قاهره، بی تا) ص ۳۷؛ همان نویسنده، عجائب، ج ۲ (قاهره، ۱۸۷۹) ص ۴؛ همان نویسنده، تاریخ مده الفرانسیس بمصر، تصحیح و ترجمه اس. موره (لیدن، ۱۹۷۵)، ص ۷ متن، ۴۰ ترجمه؛ نقولا الترك، مذکرات، تصحیح، ج وایت (Wiet) (قاهره، ۱۹۵۰) ص ۸.

کاربرد حریت در مفهوم سیاسی هنوز از استعمال رایج آن فاصله بسیار زیادی داشت. لغت نامه فرانسوی - عربی که در سال ۱۸۰۲ برای استفاده هیئت های اعزامی چاپ شد، واژه فرانسوی «Liberte» را به «حریت» ترجمه می کند، اما

اما با قید «opposé a Lesclage» یعنی [در مقابل بندگی]: در مفهوم دیگری Pouvoir d`agir یعنی [قدرت تصرف]، این لغت‌نامه، واژه «سراج» را با ریشه عربی به معنای «آزادانه پرسه زدن یا چریدن»، پیشنهاد می‌کند. ۴۴. از این رو، منتسکی (Meninski)، ص ۱۹۹/استقلال را به صورت اقتدار مطلق و قدرت کامل توضیح می‌دهد. کلودیوس (Clodius) نیز از آن تبعیت کرده است، ص ۵۵۸.

45. Carlo Botta, *Italya Tarihi (Italian original Storia d'Italia)* (Cairo, 1834), pp. 4, 8, 9, etc.

46. Cited by A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800 - 1901* (Oxford, 1961), pp. 147 - 48.

۴۷. قانون اساسی تونس یا کمک کنسول فرانسه در تونس، به زبان فرانسوی پیش‌نویسی شد و تأثیر آشکار تفکر حقوقی فرانسوی در آن مشهود است. دومین کشور اسلامی که حکومت مشروطه را تجربه کرد، ترکیه بود، که سلطان عبدالحمید آن را در دسامبر ۱۸۷۶ اعلام کرد. البته قبلاً شماری از فرمان‌ها و اسناد دیگری، کمابیش با ویژگی قانون اساسی در ترکیه وجود داشت که به آغاز قرن نوزدهم برمی‌گردند، اما این امر نخستین قانون اساسی تمام‌عیاری بود که به‌نحو مناسبی تدوین و اعلام شد. سپس مصر نیز که در آن زمان هنوز تحت حاکمیت عثمانی قرار داشت، از الگوی ترکیه پیروی کرد. نخستین قانون اساسی از قوانین اساسی مکتوب متعدد مصر، در فوریه سال ۱۸۸۲ رسماً به آگاهی همه رسید. نخستین قانون اساسی اسلامی که در نتیجه قیامی موفقیت‌آمیز علیه حاکم شکل گرفت، قانون اساسی مشروطیت ایران بود که شاه آن را با اکره در دسامبر ۱۹۰۶ امضا نمود. در مورد گسترش مشروطیت در سرزمین‌های اسلامی نک:

El², s.v. «Dustür» (by countries), reprinted in a revised version as a separate book (Leiden, 1966).

۴۸. «مشروطیت و مشورت، شرع شریفین و عقل و نقلین امر ایندیکی بیر طریق نجات و سلامت دیر» سخن‌رانی ۱۴ دسامبر ۱۹۰۹، روزنامه ترکیه، ۱۵ دسامبر ۱۹۰۹.