

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال بیست و هفتم، دوره جدید، شماره ۳۶، پیاپی ۱۲۶، زمستان ۱۳۹۶

## اصول اندیشه سیاسی و نظریه «امامت قهریه» ابن جماعه، با تکیه بر کتاب تحریر الأحكام فی تدبیر أهل الإسلام<sup>۱</sup>

مجتبی گراوند<sup>۲</sup>

محمد امرایی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۳

### چکیده

بدرالدین ابن جماعه (۶۳۹-۷۳۳ ه.ق) قاضی القضاة دمشق و قاهره، در روزگاری می زیست که مغولان به سرزمین های اسلامی حمله کردند و خلافت عباسیان را در بغداد منقرض نمودند. این رویداد، نگرانی شدیدی در میان فقیهان و اندیشمندان مسلمان ایجاد نمود. نخستین بار بود که غیرمسلمانان بر بخش وسیعی از سرزمین های اسلامی سلطه می یافتند. در این شرایط، طبیعی بود که طرفداران نهاد خلافت، درباره نظریه نظام سیاسی در اسلام به تمهیدات جدیدی - البته در چهارچوب اندیشه دینی -

---

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2017.15833.1393

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان؛ garavand.m@lu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول)؛ papilonawaz94@gmail.com

بپردازند تا به این ترتیب بتوانند برای اوضاع سیاسی تازه، توجیه شرعی پیدا کنند. اندیشمندان سنی طرفدار نهاد خلافت، در صدد برآمدند تا به توجیه نظری و شرعی از وضعیت موجود نظام سیاسی بپردازند. پژوهش حاضر سعی دارد اصول اندیشه‌ها و نظریات سیاسی ابن جماعه را به شیوه توصیفی - تحلیلی تا حد امکان و وضوح بیخشد. این مقاله نشان می‌دهد که تحولات سیاسی و اجتماعی عصری که ابن جماعه در آن زندگی می‌کرد، محرک و انگیزه‌ای بود تا وی را به سوی طرح دیدگاه‌های سیاسی اش سوق دهد و با وجود این که نهاد خلافت اسلامی عملاً از میان رفته بود، باز به مسئله خلافت اسلامی توجه کند و در این باره به ارائه نظرات و اندیشه‌های خود بپردازد.

### واژه‌های کلیدی: ابن جماعه، مغولان، امامت قهریه، خلافت.

#### مقدمه

بدرالدین ابن جماعه در دورانی پای به عرصه سیاست نهاد که خلافت بغداد به دست غیرمسلمانان سقوط کرده بود. معمولاً در شرایط سیاسی گوناگونی که در تاریخ اسلام شکل گرفته بود، فقیهان اهل سنت نظریات فقهی سیاسی خود را با واقعیت تاریخی تطبیق می‌دادند و تلاش می‌کردند با ارائه تفسیرهای جدید، نهاد خلافت را که عامل وحدت جامعه اسلامی بود، همچنان حفظ کنند. از آنجایی که برای بسیاری از فقهای مسلمان سنی، وجود شخصی که نماد حاکمیت اسلام باشد، ضروری بود، ابن جماعه در صدد یافتن راه چاره‌ای و ارائه دیدگاه ویژه‌ای برآمد. نکته برجسته در اندیشه سیاسی ابن جماعه، نظریه امامت قهریه اوست که وی حکومت چنین امامی را مشروع اعلام می‌کند. پرسش اصلی ما این است که ابن جماعه چه اندیشه و نظریاتی در زمینه سیاست داشته و چه شرایطی در اتخاذ این دیدگاه‌ها مؤثر بوده است؟ وی دیدگاه‌های سیاسی خود را در کتاب «تحریر الأحكام فی تدبیر أهل الإسلام» به نگارش درآورد. مبنای پژوهش حاضر برای پرداختن به دیدگاه‌های سیاسی ابن جماعه، همین کتاب اخیر بوده است.

## پیشینه تحقیق

تاکنون اثر مستقلی درباره اندیشه سیاسی ابن جماعه به رشته تحریر درنیامده است. نویسندگان متعدد ایرانی و خارجی (بلک، ۱۳۸۶: ۲۲۹-۲۳۱؛ حلبی، ۱۳۸۸: ۲۶۸-۲۶۹؛ لمبتون، ۱۳۸۹: ۳۶۱-۳۶۷؛ قادری، ۱۳۸۸: ۱۰۰-۱۰۳؛ روزنتال، ۱۳۸۸: ۳۸-۴۵؛ پولادی، ۱۳۸۹: ۱۰۳-۱۰۵) که به عناوین کلی تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان را به طور مروری و گزارش وار آورده‌اند، صفحاتی را نیز به ابن جماعه اختصاص داده و خیلی گذرا به آراء سیاسی وی اشاره کرده‌اند. در فضای مجازی نیز دو مقاله درباره ابن جماعه به شرح زیر انتشار یافته است:

۱. مقاله‌ای با عنوان کلی «ابن جماعه» نوشته فاطمه کریم‌پور، در سایت پژوهشکده باقرالعلوم (به تاریخ ۲۴ آبان ۱۳۹۳ ه.ش) منتشر شده است. این مقاله سه صفحه‌ای عنوان اصلی دقیقی ندارد و فاقد مقدمه، بیان مسئله، سؤال، پیشینه، روش تحقیق و غیره است. مبحث «امامت» از دیدگاه ابن جماعه را در چهار و نیم و مبحث «وزارت» را در دو خط آورده که آن هم رونویسی از آثار پژوهشگران دیگر است. نویسنده محترم در زیر عنوان وزارت، عبارت بی‌ربط «گفتنی است که او مانند عموم صاحبان نظر، وجود دو امام را پذیرا نیست» را نوشته که نشان می‌دهد مقاله مزبور در تدوین و نگارش نیز فاقد نظم است.
۲. مقاله‌ای با عنوان کلی «ابن جماعه» نوشته سیدجواد میرخلیلی در سایت راسخون (به تاریخ ۱۸ فروردین ۱۳۹۶ ه.ش) منتشر شده است. این مقاله اوضاع و احوال سیاسی دوران ظهور ابن جماعه را به خوبی تشریح کرده و در پاره‌ای موارد تحلیل‌های قابل قبولی ارائه داده است. با وجود این، از عنوان اصلی مقاله بر نمی‌آید که نویسنده به دنبال پرداختن به کدام جنبه از حیات علمی و یا سیاسی ابن جماعه است؟ همچنین فاقد چکیده، مسئله و پیشینه است. مبحث جهاد از دیدگاه ابن جماعه را آورده ولی هیچ اشاره‌ای به نظر ابن جماعه در زمینه مبارزه با اهل بغی نکرده است.

### زیست‌نامه ابن جماعه

بدرالدین محمد بن ابراهیم بن سعدالله بن جماعه (۶۳۹ - ۷۳۳ ه.ق) در شهر «حماء» واقع در شمال سوریه، چشم به جهان گشود. خاندان بدرالدین نسب خود را به قبیله «کنانه» ساکن در شمال عربستان می‌رسانند. بدین گونه، بدرالدین ابن جماعه در پیوند با قبیله و زادگاهش، «کنانی حموی» خوانده می‌شد. خاندان ابن جماعه در دوران حکومت ممالیک مصر، مناصب مهمی را برعهده داشتند و در فاصله سال‌های ۶۹۰ تا ۷۸۵ به مدت ۶۱ سال مقام قاضی القضاة در اختیار آنان بود (السبکی، ۱۹۶۸: ۲۳۰/۵؛ ابن العماد الحنبلی، ۱۹۸۶: ۱۰۵/۶؛ ابن جابر الوادی آشی، ۱۹۸۱: ۴۶).

ابن جماعه حدیث، تفسیر، فقه و... را در حماة نزد علمایی همچون «الرشید العطار»، «ابن عزون» و «ابن البخاری» فراگرفت (السیوطی، ۱۹۹۸: ۱۰۸) او در قاهره نزد قاضی «تقی‌الدین ابن رزین» بسیاری از علوم را آموخت، سپس به دمشق رفت و در نحو شاگرد «شیخ جمال‌الدین علی ابن مالک» بود. در ۶۶۸ ق در بلیس نزد «ابوالخیر فضل بن علی بن نصر خزرجی»، در ۶۷۰ ه.ق در دمشق از «ابوالعالی اسعد بن مظفر» و در ۶۷۳ ه.ق از «ابواسحاق ابراهیم بن علی بن احمد واسطی» و در ۶۷۹ ه.ق در بیت المقدس از «ابوالذکاء عبدالمنعم بن یحیی زهری» و جمع بسیاری از علمای دیگر کسب فیض نمود (ابن قاضی شهبه، ۱۹۷۹: ۳۶۹/۲؛ الأسنوی، ۱۹۸۷: ۳۸۶/۱؛ ابن صفدی، ۱۹۱۰: ۲۳۵).

شیوخ و استادان ابن جماعه را شاگردش «قاسم بن محمد برزالی» در کتابی به نام «مشیخة قاضی القضاة ابن جماعه» جمع‌آوری کرده که شمار آنان به ۷۴ تن می‌رسد. ابن جماعه در خلال سال‌ها تدریس در مدارس مختلف مصر و شام، شاگردان بسیاری را — که از برجسته‌ترین آن‌ها «صفدی» و نیز «سبکی» هستند — تربیت کرد (السیوطی، ۱۹۶۷: ۱۷/۱؛ ابن تغری البردی، ۱۹۴۲: ۲۹۸/۹).

ابن جماعه در سال ۶۸۷ ه.ق به عنوان قاضی بیت المقدس منصوب شد. بدرالدین نخستین فرد از خاندان جماعه بود که به پیش‌نمازی مسجد الاقصی رسید. خطابه مسجد الاقصی تقریباً تا آغاز سده یازدهم هجری در انحصار خانوادگی ابن جماعه درآمد. به همین خاطر خاندان ابن جماعه امروزه با نام «خطیب» شناخته می‌شوند که در فلسطین زندگی می‌کنند (الیافعی، ۱۹۹۷: ۲۸۷/۴؛ الکتبی، ۱۹۷۳: ۱۷/۲؛ رفیعی علامرودشتی، ۱۳۶۹: ۲۴۵/۳).

اشرف خلیل، سلطان مملوکی مصر، منصب «برید» و سپس مقام «مشيخه الشيوخ» - یعنی سرپرستی سلسله‌های صوفیه - را نیز به بدرالدین جماعه واگذار کرد. ابن جماعه در مجموع سه بار در دولت مملوکان به قاضی القضااتی مصر و شام رسید. وی در شام و مصر در مدارسی همچون «قیمریه»، «عادلیه»، «غزالیه»، «صالحیه»، «ناصریه»، «جامع ابن طولون»، «کاملیه»، «خشاییه» و «زاویه منسوب به امام شافعی» به تدریس می‌پرداخت (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۱۶۳/۱۴؛ الصفدی، ۱۹۹۱: ۱۸/۲). گویند هنگامی که «غازان خان» ایلخان مغول، به حومه‌های دمشق رسید، ابن جماعه به همراه چند تن دیگر به نمایندگانی از مردم دمشق، به دیدار غازان خان رفت تا برای ساکنان آن‌جا امان بخواهد (المقریزی، ۱۹۳۹: ۸۸۹/۱؛ ابن طولون، ۱۹۵۶: ۸۰؛ ابن حجر العسقلانی، ۱۹۷۲: ۲۸۱/۳).

بدرالدین در شب دوشنبه بیست و یکم جمادی‌الاولی سال ۷۳۳ ه.ق در ۹۴ سالگی چشم از این جهان فرو بست و پیکرش را در گورستان «قراه» قاهره، در کنار آرامگاه «امام شافعی» به خاک سپردند (ابن حجر العسقلانی، ۱۹۷۲: ۲۸۳/۳؛ ابن عماد الحنبلی، ۱۹۸۶: ۱۰۶/۶).

### اوضاع سیاسی و اجتماعی جهان اسلام مقارن ظهور ابن جماعه

بدرالدین بن جماعه ۹۴ سال (۶۳۹ - ۷۳۳ هجری قمری) در پهنای این جهان زیست. این دوران تقریباً از پایان فرمانروایی ایوبیان در مصر (۶۴۸ هجری) آغاز می‌شود و تا فرمانروایی ناصرالدین محمد - از سلسله ممالیک بحری مصر - ادامه می‌یابد. در این روزگار، جهان اسلام دستخوش رویدادها و دگرگونی‌هایی گردید (ابن جماعه، ۱۳۸۸: ۳۲).

چیرگی «هلاکو»، خان مغولان شرقی، بر اسماعیلیان نزاری ایران و سلجوقیان، راه او را برای تسخیر بغداد هموار ساخت. بزرگ‌ترین رویداد تاریخی و سرنوشت‌ساز در روزگار بدرالدین بن جماعه، سقوط بغداد و به دنبال آن فروپاشی نهاد خلافت بود. در نهایت هلاکو خان مغول در سال ۶۵۶ ه.ق، بغداد را - که مرکز و نماد خلافت اسلامی محسوب می‌شد - به تصرف خویش درآورد. مستعصم بالله، آخرین خلیفه عباسی نیز در چهاردهم صفر همان سال، به دستور هلاکو خان کشته شد. اهمیت خلافت در نظر مسلمانان اهل سنت آن روزگار، به ویژه در سرزمین‌های عربی، بسیار زیاد بود چنان‌که با قتل مستعصم (۱۴ صفر

۶۵۶ هجری) جهان را سوگوار و محروم از سایه خلافت و بی‌حامی و حافظ می‌دانستند و منتظر معجزه‌ای بودند که این شام تاریک را به روز روشن مبدل سازد. مسلمانان سنی در این فترت سه و نیم ساله، موقتاً از داشتن رهبر و پیشوایی مشروع بنا به سنت خویش، محروم بودند. جهان اسلام دستگاه سیاسی را که مظهر اقتدار اسلام بود از دست داد. (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۲۰۵/۱۳؛ السیوطی، ۱۴۳۴: ۴۷۷؛ ابن تغری بردی، ۱۹۴۲: ۱۱۰/۷)

در چنین شرایطی که دشمنی غیرمسلمانان، جوامع و کشورهای اسلامی را تهدید می‌کرد، مشروعیت دینی حکومت سلاطین وقت، اهمیت زیادی یافت. به عبارت دیگر، براندازی خلافت، به صورتی غیرمستقیم، اقتدار حکمروایی آنان را به خطر افکنده بود. سلاطین و حکام مستقل مستقر در این سرزمین‌های اسلامی، وجود خلیفه را به عنوان وسیله‌ای برای شرعی و قانونی جلوه‌دادن حکومت خویش نزد عامه لازم می‌دانستند. در دورانی که بساط خلافت عباسی در بغداد برچیده شده بود، حکومت‌های مسلمانی که قلمرو آنان از تاخت و تاز مغولان در امان مانده بود، در پاسخ به چنین نیازی، یعنی مشروع جلوه‌دادن حکومت خویش، تلاش‌هایی را برای بازگرداندن خلافت عباسیان آغاز نمودند که در این بین گوی سبقت را «ببیرس» بنیانگذار واقعی دولت ممالیک از دیگران ربود و توانست با انتقال دادن خلافت عباسیان به قاهره بر شکوه پایتخت حکومتش به عنوان مرکز استقرار خلافت افزوده و توجه مسلمانان و حکومت‌های مسلمان را به سرزمین‌های تحت سیطره خویش یعنی مصر جلب نماید.

پس از سقوط بغداد، از میان آن دسته از بازماندگان خاندان عباسی که توانسته بودند از دست مغولان گریخته و از معرکه جان سالم به در برند، فردی به نام «ابوالقاسم احمد» نظر ببیرس را برای تصدی مقام خلافت به خود معطوف کرد. ملک ظاهر ببیرس وی را یافته و با خود به قاهره برد. ببیرس به همراه امیران، قضات و رجال دولتی در یک مجلس بزرگ در رجب ۶۵۹ ه.ق با او به خلافت بیعت کرد و او به «المستنصر بالله» ملقب شد (سیوطی، ۱۴۳۴: ۴۷۷). مردم از انتقال و بازگشت خلافت عباسی به قاهره شادمان شدند و بدین سبب خدا را شکرگزاری می‌کردند (ابوشامه المقدسی، ۱۹۷۴: ۲۱۳).

برداشتن یکی از عباسیان به خلافت در قاهره، علاوه بر این که وسیله‌ای بود برای مشروع جلوه‌دادن حکومت سلاطین مملوک، سلاحی دینی و معنوی بود در دست ایشان

برای جهاد علیه صلیبی‌ها و مغولان، چرا که خلیفه در صورت حکم جهاد، علاوه بر مشروعیت‌دادن به ممالیک در دفاع از سرزمین‌های اسلامی و یا احیاناً فتح سرزمین‌های جدید، می‌توانست یاری‌رسانی مسلمین به ممالیک را در این موضوع باعث شود (بوسورث، ۱۳۷۱: ۲۸). فقها و متکلمان مصری نیز با تلاش برابر با کوشش ممالیک، می‌کوشیدند تا ثابت نمایند که جهان اسلام پس از سقوط بغداد، تنها سه سال و نیم خلیفه نداشت و تنها دگرگونی اساسی آن است که قاهره به جای بغداد «مقر خلیفه» شده است. خلیفه وظایف دینی و فقهی خود را به سلطان منتقل نمود. یکی از اهداف این عمل، ارتقای ادعای ممالیک به عنوان حاکمان جدید اسلام بود. از همه مهم‌تر اینکه سلطان مسئول اداره جامعه در همه ابعاد آن بود که ضمناً احکام و قوانین شرعی را هم دربر می‌گرفت. اداره امور مربوط به حوزه دینی جامعه، مشروعیت و وجهه دینی بزرگی به سلاطین می‌بخشید و دو مقام خلیفه و سلطان را به هم پیوند می‌داد. متفکرانی مانند ابن جماعه درباره پیوستگی مقام خلافت و سلطنت، به شکلی که در مصر اتفاق افتاد، نظریه پردازی کردند (بلک، ۱۳۸۶: ۲۲۹).

### مفهوم امامت از دیدگاه ابن جماعه

به‌طور کلی ابن جماعه در این مبحث سه نوآوری داشته است:

**نخست** آن که در کتاب خود کراً لفظ سلطان و امام یا خلیفه را به‌طور مترادف ذکر کرده و البته منظورش در این باره آن بوده که چه از حیث اعتبار معنوی و چه از حیث قدرت مادی، سلطان را در عرض خلیفه یا لااقل قائم‌مقام او بشمارد. **دوم** آن که عهد را که یکی از شرایط مهم انتخاب خلفا بوده، غیر ضروری دانسته و عقیده داشته است که صرف بیعت به خلافت جنبه مشروع و قانونی می‌دهد و بیعت در این حال نه فقط اهل حل و عقد بلکه تمامی جامعه مسلمانان را به پیروی از خلیفه متعهد می‌کند. **سوم** آن که معتقد بوده است که اگر کسی دارای نیرو و وسیله کافی برای حکومت باشد و برای احراز مقام امامت قیام کند و بر مخالفان چیره شود، باید خلافت او را مشروع دانست؛ خواه جز او خلیفه‌ای دیگر بر سر کار بوده باشد و خواه نباشد. به عبارت دیگر، مجرد زور یا به قول خود ابن جماعه «قهر صاحب الشوکه» می‌تواند مجوز خلافت به شمار آید (عنایت، ۱۳۷۸: ۱۶۱).

به کارگیری واژه «امام» برای امیر یا سلطان، با توجه به زوال خلافت بغداد، نوعی تداوم اعتقاد و احساس را تضمین می‌کرد (قادری، ۱۳۸۸: ۱۰۲). سلطان یا امیر در کسوت امام، نماد هر دو نهاد بود. ابن جماعه به وجود دو نوع امامت قائل شده است: یکی امامت اختیاریه و دیگری امامت قهریه.

### امامت اختیاریه

ابن جماعه درباره امامت اختیاری به شیوه سنتی سخن می‌گوید. اما این بحث، دیگر فقط یک بحث انتزاعی بود و مصداق بیرونی نداشت. آنچه در واقع وجود داشت همان امامت قهری بود که در حقیقت چیزی جز سلطنت شرعی نبود. ماوردی و غزالی کوشیده بودند «اقتدار مشروع» و «قدرت» را با یکدیگر آشتی دهند. اما اوضاع سیاسی کاملاً عوض شده بود و ابن جماعه می‌بایست در انطباق با شرایط وقت، مسئله حکومت در جامعه اسلامی را مورد بازبینی قرار دهد. او «قدرت» را به خودی خود آفریننده و منبع «اقتدار مشروع» به حساب می‌آورد. به بیان دیگر، او بین قدرت و اقتدار مشروع، خط تساوی کشید.

ابن جماعه برای تحقق امامت اختیاریه ده شرط «مرد بودن، آزاد بودن، بالغ بودن، عاقل بودن، مسلمان بودن، عادل بودن، شجاع بودن، قریشی بودن، عالم بودن، باکفایت بودن» را لازم شمرده است (تحریر الأحكام، ۵۱). وی برای امام مُختار ویژگی‌هایی را ذکر کرده است که نکته‌ای خاص یا متفاوت با ویژگی‌های ذکر شده در ادوار قبل در خود ندارد. البته او از «مسلمان بودن» امام هم نام می‌برد که اگر بخواهیم در آن تدقیق کنیم، درمی‌یابیم نفی حکومت کفار، که در این دوره در قالب مغولان خود را جلوه‌گر ساخته بودند، در آن مستتر است. همچنین نباید فراموش کرد که «مسلمانی»، تلویحاً به اهل سنت بودن هم برمی‌گشت. با این حال، ابن جماعه بر این عقیده نیست که صالح‌ترین فرد باید با توجه به این ویژگی‌ها انتخاب شود، بلکه براساس مقتضیات، امامت مفضول را هم می‌پذیرد (عنایت، ۱۵۹).

به عقیده ابن جماعه وقتی با کسی با این ویژگی‌ها بیعت شد — در صورتی که در آن جا به جز او امامی نباشد — امامت برای او منعقد است و لذا اطاعت از او جز در معصیت خدا،



لازم است. وی در این زمینه به آیه ۵۹ از سوره نساء<sup>۱</sup> استناد می‌کند و بیان می‌دارد که خداوند اطاعت از «ولیّ امر» را قرین اطاعت از «خود و رسولش» قرار داده و استثنایی برای این اطاعت نیاورده است، مگر در معصیت. بنابراین «مخالفت با اولی الامر به جز در معصیت خدا» معصیت محسوب می‌شود (تحریر الأحکام، ۵۲). ابن جماعه تأکید می‌ورزد که «اطاعت از ولیّ امر» وظیفه‌ای دینی است و بنابراین، «اطاعت از خلیفه» همان «اطاعت از خداوند» است و «بیعت با خلیفه» در واقع معادل با «بیعت با خداوند» می‌باشد.

در امامت اختیاری هم شرایط مندرج در خلافت نهفته است و هم شیوه‌های مشهور مانند نظریه «اهل حل و عقد» و به‌ویژه «استخلاف»، اما امامت قهری، بیان دیگری از نظریه استیلا است. نکته مهم در موضع ابن جماعه، انحلال یا انجذاب «خلافت» در «سلطنت یا امارت» است. سلطان یا امیر در کسوت امام، نماد هر دو نهاد بود (قادری، ۱۳۸۸: ۱۰۲). البته بدیهی است امامت اختیاری - در مقایسه با امامت قهری - در وجه مناسب‌تری، نهاد خلافت را در خود حفظ می‌کرد.

امامت اختیاریه مورد نظر ابن جماعه، به دو روش منعقد می‌شود:

### ۱- بیعت اهل حلّ و عقد

ابن جماعه به پیروی از فقهایی چون ماوردی و غزالی، برای موّجه و مشروع نشان دادن بیعت «اهل حلّ و عقد» به «بیعت ابوبکر در روز سقیفه» استناد می‌کند. به نظر او، «اصحاب حلّ و عقد» از «أمرآ و علما و رؤسا و وجوه الناس» که حضورشان در شهر امام هنگام بیعت میسر است، تشکیل می‌شود. یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه ابن جماعه، مشخص کردن کسانی است که صلاحیت قرار گرفتن در مجموعه اهل حل و عقد را دارند. به عقیده وی «اهل حل و عقد» صرفاً از علما یا امرایی که قدرت دینی یا نظامی - سیاسی دارند، تشکیل نمی‌شود، بلکه «وجوه» یعنی شخصیت‌های هدایت‌گر زندگی اجتماعی را هم دربر می‌گیرد. به طور خلاصه، «اهل حلّ و عقد» صاحبان بالفعل قدرتند. اما این قدرت در ابعاد دینی یا نظامی - سیاسی خلاصه نمی‌شود، بلکه «وجوه الناس» را هم شامل می‌شود. البته

---

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

۱۲۰ / اصول اندیشه سیاسی و نظریه «امامت قهریه» ابن جماعه، با تکیه بر کتاب تحریر الأحكام فی تدبیر أهل الإسلام

نباید از وجوه الناس، تعبیری دموکراتیک داشت (قادری، ۱۳۸۸: ۱۰۳). چون که در قالب پذیرش‌های زمانه، «رؤسا و زعمای اجتماعی»، وجوه را تشکیل می‌دادند. «وجوه» شدن این افراد، برخاسته از موقعیت‌های مختلفی بود.

ابن جماعه معتقد است «تعداد نفرات بیعت‌کننده» برای صحّت بیعت، شرط نیست. بلکه بیعت کسانی که حضورشان میسر است، کفایت می‌کند. به همین ترتیب، مباحث «اهل سایر شهرها» را نیز غیر ضروری می‌داند و می‌گوید همین که خبر بیعت به آن‌ها رسید، آنان نیز باید از این بیعت پیروی کنند (تحریر الأحكام، ۵۲-۵۳).

## ۲- استخلاف

اصطلاح «استخلاف» به معنی این است که امام یا خلیفه پیشین، کسی را برای جانشینی بعد از خود برگزیند. در این جا نیز می‌بینیم که ابن جماعه، برای صحت این نوع از تعیین امام و خلیفه، به عمل صحابه در صدر اسلام (یعنی استخلاف عمر توسط ابوبکر) استناد جسته است. وی همچنین معتقد است که امام می‌تواند امر جانشینی یا استخلاف بعد از خود را به شورایی بسپارد تا آن‌ها بر انتخاب یک نفر اتفاق کنند، همان‌گونه که خلیفه دوم عمرین خطاب شورای ۶ نفره را تشکیل داد. به نظر ابن جماعه اگر شورای عمر، عهد می‌کردند که پس از عثمان، فلان و سپس فلان به امامت می‌رسند، باز صحیح بود. زیرا پیامبر (ص) در غزوه مؤته درباره امیران جنگ، چنین تصمیم و تدبیری اتخاذ نمود (تحریر الأحكام، ۵۳).  
در این شکل از بیعت - چه استخلاف یک نفر و چه استخلاف چند نفر (یعنی شورا) - در واقع فقط یک فرد که در مصدر قدرت است، با شخص یا اشخاصی بیعت کرده است و عموم مسلمین نیز خواه با رغبت و خواه با اکراه، فقط امضاکننده رأی و نظر امام قبلی خواهند بود.

## امامت قهریه

به نظر ابن جماعه، هر گاه کسی که «صاحب شوکت» است به وسیله زور عریان و قدرت نظامی، بر مردم چیره شود، بیعتی که مردم با او می‌کنند «بیعت قهریه» و آن شخص که با وی بیعت شده است «امام قهریه» می‌باشد و بیعت در چنین شرایطی نیز صحیح است. به

عقیده ابن جماعه اطاعت مردم از امام قهریه، به خاطر حفظ اتحاد مسلمین و اجتماع کلمه آنان، لازم و واجب است. جلوگیری از «شق عصای مسلمین» در نظر ابن جماعه چنان اهمیت بالایی برخوردار است که حتی معتقد است «جاهل یا فاسق بودن» امام قهریه، حکومت او را بی اعتبار نمی سازد (تحریر الأحكام، ۵۵).

از دیدگاه ابن جماعه هرگاه امامت به وسیله شوکت و غلبه برای کسی منعقد شود، سپس دیگری برخیزد و به وسیله شوکت و سپاهش بر او چیره شود، اولی عزل و دومی امام می شود؛ و این هم فقط به خاطر مصلحت مسلمین و وحدت کلمه شان است. ابن جماعه برای توجیه این مصلحت اندیشی ها، به عمل و سخن عبدالله بن عمر استناد می کند که در جریان جنگ «حره واقم» گفت: «نحن مع غلب: ما با آنیم که غلبه یابد» (تحریر الأحكام، ۵۶).

ابن جماعه با مشروعیت بخشیدن به «غصب» کوشید تا امامت را در درون و تحت «شریعت» حفظ و بدین ترتیب حاکمیت و حکومت شرع را تضمین کند. او می کوشد از طریق افرادی که دیگر خود را نه امیر، بلکه «پادشاه و سلطان» می نامند، به غصب قدرت، مشروعیت ببخشد. به کاربردن اصطلاح «کالعرف فی زماننا» به همین جهت گیری اشاره دارد: اعطای مشروعیت به عمل غصب و تجاوز (روزنتال، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

در امامت قهریه، هر کسی که بتواند قدرت را با غلبه از آن خود سازد، مردم باید با او به منزله امام بیعت کنند. چنین امامی ممکن است براساس قواعد عادلانه حکومت کند، یا اینکه حکومت وی ظالمانه باشد. در هر صورت، وی امام مستقر است. اما اگر کس دیگری، چنین امامی را به هر دلیل (از جمله ظلم یا سوء رفتار) سرنگون کند، بالطبع امام جامعه خواهد بود. براساس نظریه امامت قهریه ابن جماعه، در واقع نهایتاً «قدرت» است که حرف اصلی را می زند. تا زمانی که امام بر سریر قدرت قرار دارد مُطاع است، ولی در صورت سرنگونی، مردم باید از امام بعدی اطاعت کنند.

ابن جماعه با به رسمیت شناختن غصب، در واقع از «انعقاد عهد یا پیمان» میان امام و مردم صرف نظر می کند. انتخاب تنها با انجام «بیعت» اعتبار و جنبه قانونی می یابد و نیازی به تأیید و مهور عهد ندارد. بیعت به معنای اطاعت از «اهل عقد و حل» تنها نیست، بلکه به معنای اطاعت از «امت اسلام» است، مشروط بر اینکه او تنها امام عصر باشد.

بیعت از طریق زور، تحت تأثیر «قهر صاحب شوکت» قرار دارد، اعم از اینکه در آن عصر امامی که به دست وی مغلوب شده، وجود داشته باشد یا نداشته باشد. به عبارت دیگر «خود-بیعتی» از طریق نیروی نظامی، قانونی و مشروع است، و اطاعت از چنین حاکمی به این دلیل است که اتحاد مسلمانان و وحدت کلمه آنان حفظ گردد (روزنتال، ۱۳۸۸: ۴۰).

تنها ملاحظات صرف سیاسی، ابن جماعه را به پذیرش و شناسایی مشروعیت امامت غصب از طریق نیروی نظامی و انداخته است. علاقه اصلی وی، حفظ وحدت امت اسلام به عنوان تعهدی وحدت‌بخش بود. با این حال باید پذیرفت که او با واقعیت‌های سیاسی سازش می‌کند و مفهوم مشروعیت را تقریباً تا مرز نقطه گسست ادامه می‌دهد.

به نظر او در صورتی که غاصبی توسط غاصب دیگری مغلوب شود، «به خاطر مصلحت مسلمانان و وحدتشان»، اولی معزول و دومی به جای او امام می‌گردد. «مصلحت مشروع و قانونیت یافته» هنوز مصلحت است، و نقض شریعت، صرف نظر از میزان رعایت تشریفات پرطول و تفصیل، همچنان مطلق و بی‌چون و چرا می‌باشد. به نظر عده معدودی در چنین شرایطی این را می‌توان به معنای انجام «بیعت» تعبیر نمود.

بنابراین ابن جماعه، مسیری را که در آن غزالی به میزان زیادی پیش رفته بود، به پایان می‌رساند. او این امر را بدون تلاش برای سازش «نظریه ایدئال» با «واقعیت سیاسی» به گونه‌ای کاملاً آشکار و بی‌پروا انجام می‌دهد. سازش بیشتر با رویه سیاسی را می‌توان در قانونی ساختن هیأت عمومی اقتدار «آن‌گونه که رسم شاهان و سلاطین در زمانه ماست» مشاهده نمود. این به معنای آن است که چنین خلیفه‌ای از قدرت نصب قضات و والیان (یا صاحب منصبان)، ریاست بر ارتش و خزانه در زمان صلح و جنگ در مقابل دشمنان و کفار برخوردار می‌باشد. این تلاش را باید در راستای مشروعیت‌بخشی به غصب قدرت از طریق پیوند آن با وزارت تفویض یا امارت عامه ملاحظه کرد.

چرخ به گردش کامل افتاده بود، و آنچه خلیفه - به عنوان یک مقام تشریفاتی صرف - برای مدتی طولانی انجام داده بود، جنبه قانونی می‌یافت. طبق شریعت، نه تنها قضات بلکه تمام کارمندان حکومت نیز باید اقتدار خود را از خلیفه کسب می‌نمودند؛ در غیر این صورت اعمال و رفتارشان بیهوده به حساب می‌آمد. این موضوع که ابن جماعه تمام تکالیف و امتیازات خاص خلیفه را به دارنده قدرت عملی و مؤثر واگذار می‌کند،

دست کم در نظریه، نشان‌دهندهٔ علاقهٔ او به حکومت قانون — یعنی شرع و وحی الهی — می‌باشد (بلک، ۱۳۸۶: ۹۱).

از دیدگاه ابن‌جماعه، اگر چندین فرد صلاحیت حاکم بودن و شروط خلافت را داشته باشند، اهل حل و عقد می‌بایست شخص اصلاح از میان آنان را برای مسلمین برگزینند. ابن‌جماعه همانند بسیاری از فقهای پیشین «امامت مفضول» را می‌پذیرد. او در این زمینه، وضعیتی را فرض می‌گیرد که در آن، یک نفر «عالم‌تر» و یکی دیگر «شجاع‌تر» است؛ به نظر وی می‌بایست با توجه به «مقتضیات زمان کنونی» کسی را برگزینند. بدین صورت که اگر در آن وقت، دشمن خارجی ظهور کرده و مرزهای سرزمین اسلامی را مورد تهدید قرار داده باشد، شخص «أشجع» بر «أعلم» برای برعهده گرفتن امامت اولویت دارد؛ اگر هنگام ظهور بدعت‌ها باشد و از جانب دشمنان نیز خطری احساس نشود، شخص «أعلم» اولویت و سزاواری بیشتری را برای تصدی مقام امامت دارد (تحریر الأحكام، ۵۶).

ابن‌جماعه وجود «هم‌زمان دو امام» را به هیچ وجه نمی‌پذیرد، حتی اگر هر کدام از آنان در شهر و سرزمینی دیگر فرمانروایی کند. از نظر او اگر در «زمان واحد» برای دو نفر عقد امامت بسته شود، آن بیعت باطل است و می‌بایست برای یکی از آن دو یا کسی غیر از ایشان، درخواست بیعت نمود. و چنانچه در «دو وقت» باشند، بیعت دومی باطل است، هر جا که باشد. به عقیدهٔ ابن‌جماعه اگر بر این حکم «جهل» داشته باشند، می‌بایست برای یکی از آن دو یا کسی غیر از ایشان، درخواست بیعت نمود.

از نظر ابن‌جماعه لفظی که بیعت کنندگان در هنگام مباحثه باید بر زبان جاری کنند، این است: «بایعناک راضین علی إقامة العدل و القیام بفروض الإمامة علی کتاب الله و سنة رسوله» و نیازی به «دست‌دادن» و مصافحه نیست، بلکه «گفتن» کفایت می‌کند (تحریر الأحكام، ۵۷).

ابن‌جماعه جایز می‌داند کسی را که با وی به خلافت بیعت شده است، «خلیفهٔ رسول‌الله» بنامند، زیرا او را جانشین پیامبر در میان امتش می‌داند. وی معتقد است که بهتر است خلیفه و امام را با عنوان «خلیفهٔ الله» خطاب نکنند و در این جا نیز به سیرهٔ خلیفه نخست (ابوبکر) استناد می‌کند؛ بنابر مشهور هنگامی که به ابوبکر گفته شد «یا خلیفهٔ الله»، گفت «من خلیفهٔ خدا نیستم ولی خلیفهٔ رسول خدا هستم» (تحریر الأحكام، ۵۷).

ابن جماعه معتقد است که امام می‌بایست ولایت هر شهر یا ناحیه‌ای را - به ویژه مناطق دوردست - به افراد شایسته‌ای «تفویض» کند. نکته جالب توجه در اندیشه ابن جماعه این است که وی به جای پرداختن به ضرورت برگزیدن والیان و سپردن اداره امور مناطق مختلف به دست آنان، تنها به سنت و سیره پیامبر اکرم (ص) استناد جسته است، آنچنان که دیدیم در موارد مختلف نیز تنها به سیره خلفای نخستین استدلال کرده است (تحریر الأحكام، ۵۸).

از دیدگاه ابن جماعه، هرگاه خلیفه ولایت شهر یا ناحیه‌ای را به کسی تفویض کرد؛ اگر «تفویض خاص» کرده باشد، ولایت بر چیز دیگری ندارد. مثلاً اگر والی جیش باشد، بر اموال ولایتی ندارد و برعکس. و اگر «تفویض عام» کرده باشد، جایز است برای او که قاضیان و والیان را منصوب کند و به تدبیر سپاه پردازد و به امور مالی [اعم از جمع اموال و مصرف آنها] پردازد و به قتال با مشرکین و محاربین مبادرت ورزد (تحریر الأحكام، ۶۰).

ابن جماعه معتقد است که «آنچه برای "خلیفه" معتبر است - به استثنای نَسَب - برای "سلطان متوکی" نیز اعتبار دارد، زیرا قائم مقام اوست» یعنی معادل آنچه ماوردی آن را «وزیر تفویض» قائل شده است (تحریر الأحكام، ۶۰).

از دیدگاه ابن جماعه، هرگاه «پادشاهی» به وسیله «قوه و قهر و شوکت» بر بلاد چیره شد، شایسته است که «خلیفه» امور آنجا را به وی تفویض نماید و در عوض از وی بخواهد که از خلیفه پیروی کند. ابن جماعه دلیل این توصیه را ترس از اختلاف کلمه مسلمین و به تعبیر او «شق عصای امت» اعلام می‌کند و به سبب این تفویض، ولایت آن پادشاه را صحیح و حکم وی را نافذ می‌داند.

از دیدگاه ابن جماعه اگر آن پادشاه، صفات و ویژگی‌های لازم برای احراز «ولایت» را نداشت، باز هم بنا بر مصالح پیش گفته، خلیفه می‌بایست وی را بدان امر بگمارد، و شایسته است که نایبی را که «اهلیت ولایت» دارد، برای او تعیین کند، تا مصالح دینی و دنیوی انتظام یابد (تحریر الأحكام، ۶۱).

### حقوق حاکم اسلامی (سلطان، خلیفه یا امام) بر مردم:

این جماعه برای فرمانروای مسلمین، اعم از سلطان یا خلیفه، حقوق ده گانه‌ای را قائل شده است که امت اسلام باید در اجرا و محقق ساختن آن‌ها همواره بکوشد:

۱. از دیدگاه ابن جماعه نخستین حقی که امام بر امت دارد این است که مردم «در ظاهر و باطن و در هر کاری که به آن امر یا از آن نهی می‌کند - به جز در معصیت - از او اطاعت کنند». وی دلیل این حق حاکمان را در قرآن کریم و احادیث نبوی جستجو کرده است؛ با استناد به آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹) بیان می‌دارد که بیشتر مفسرین بر این باورند که منظور از «اولو الأمر» در این آیه، «امام و نایبان او» هستند و پیغمبر (ص) فرموده است که «شنیدن و اطاعت کردن [از حاکم]، در آنچه دوست می‌دارد یا ناپسند می‌داند، بر مسلمان واجب است، به جز در امر معصیت» (تحریر الأحكام، ۶۱).
۲. دومین حق حاکم بر مردم این است که او را در پنهان و آشکار نصیحت کنند (تحریر الأحكام، ۶۲). ابن جماعه مشخص نکرده که این نصیحت‌ها و پندها شامل امور سیاسی، اقتصادی و... هم می‌شود یا صرفاً اندرزهای اخلاقی و دینی را مد نظر داشته است؟ با توجه به سنت دیرینه نوشتن «نصیحت الملوک»‌ها در جهان اسلام، و نیز ظهور «امامان قهریه» یا حاکمانی که با اتکاء به قهر و شوکت و غلبه نظامی به قدرت رسیده‌اند، به نظر می‌رسد ابن جماعه از مردم مسلمان می‌خواهد که حاکمان را بیش از هر چیز، نسبت به مسائل اخلاقی و دینی اندرز دهند. وی نصیحت شدن در امور اخلاقی را «حق حاکم» می‌شمارد، در حالی که نصیحت کردن در امور سیاسی و اقتصادی، بیشتر «حق مردم» محسوب می‌شود.
۳. مسلمین برای کوتاه کردن دست متجاوزان، باید با تمام نیرو و توان خود، به حاکم اسلامی یاری برسانند. وی قیام برای یاری رساندن به خلیفه را وسیله‌ای برای «اقامه حرمت دین» برشمرده است.
۴. از نظر ابن جماعه، حاکم اسلامی بر گردن امت حق دارد که وی را محترم بدارند

و در بزرگداشتش بکوشند، زیرا این منزلت و عظمت را «خداوند» به وی عطا کرده است و به همین دلیل است که علمای بزرگ، حرمت پادشاهان را پاس داشته‌اند و دعوت آنان را لیبیک گفته‌اند. ابن جماعه چنین بیان می‌دارد که برخی از «زاهدنماها» به خاطر کم‌ادبی این گونه رفتار نکرده‌اند!

۵. از دیگر حقوق سلطان بر مردم این است که هنگام لغزش و اشتباه، وی را آگاه و ارشاد نمایند. از نظر ابن جماعه این کار باید از سرِ دلسوزی و برای حفظ کردن دین و آبروی سلطان انجام بگیرد.

۶. برحذر داشتن پادشاه از هر چیزی که نسبت به آن بیم می‌رود؛ از جمله برحذر داشتن وی از «دشمنی» که به بدی نسبت به او رفتار می‌کند و از «حسودی» که می‌خواهد اذیت و آزار رساند یا از «خروج‌کننده» ای که خطرش احساس می‌شود. از نظر ابن جماعه این از مؤکدترین حقوق پادشاه و اوجب حقوق اوست (تحریر الأحكام، ۶۳).

۷. سلطان حق دارد که مردم وی را از سیره و مشی کارگزارانش باخبر سازند.

۸. ابن جماعه با اشاره به این آیه از قرآن کریم که می‌فرماید «تعاونوا علی البرِّ والتَّقوی» (مانده/۲)، معتقد است که این دستور خداوند، درباره «حاکمان» بیشتر اَحقیّت دارد. از این روی، سلطان این حق را بر مردم دارد که او را در انجام مسؤلیت‌های مختلف به اندازه توانایی‌شان، یاری رسانند (تحریر الأحكام، ۶۴).

۹. مردم به موجب حَقّی که حاکم اسلامی بر آنان دارد، لازم است که در راستای جلبِ قلوب به سوی حاکم، گام بردارند. زیرا این قضیه به منظور «تأمین مصالح امت و انتظام امور دین» ضروری محسوب می‌شود.

۱۰. از دیگر حقوق واجب حاکم اسلامی بر مردم این است که او را با گفتار و کردار و به مال و جان، در نهان و آشکار یاری رسانند و از وی دفاع کنند (تحریر الأحكام، ۶۴). ابوالحسن ماوردی همه این حقوق را در دو حق «طاعت و نُصرت» تجمیع و خلاصه می‌کرد (الماوردی، ۱۹۸۹: ۱۷).



## وظایف و مسئولیت‌های سلطان و حاکم اسلامی

ابن‌جماعه برای حاکم اسلامی (سلطان، خلیفه و یا امام) وظایفی را برمی‌شمرد که عمده آنان در حوزه شرعیات و امور دینی تقسیم‌بندی می‌شوند و اگرچه به امور نظامی و اقتصادی نیز اشاره کرده، به آنان رنگ و صبغه دینی داده است. لازم به ذکر است که ابن‌جماعه چون نخواست یا نتوانسته در برابر حاکمیت (سلطان یا امام قهریه) کوچک‌ترین رویارویی یا تعیین تکلیف کند، لذا در کتاب خویش این مطالب را ذیل عنوان «حقوق رعیت بر سلطان» آورده است. از دیدگاه ابن‌جماعه این وظایف عبارتند از:

۱. حاکم اسلامی باید در هر سرزمینی که حکومت آن‌جا را دارد، از «بیضه اسلام» دفاع کند. بدین منظور باید با مشرکان به جهاد پردازد و محاربین و باغیان را سرکوب نماید و مرزها را به عنوان سدهای دفاعی تجهیز کند. حاکم باید در امور اقطاع و مواجب لشکریان نظارت کند (تحریر الأحکام، ۶۵).
۲. ابن‌جماعه «حفظ اصول دین» را از وظایف حاکم اسلامی شمرده است. وی باید با بدعت و بدعتگذاران مقابله نماید و حجت‌های دین را روشن کند. حاکم باید علوم شرعی را انتشار دهد، علم و عالمان را گرامی بدارد، با علمای بزرگ همنشین شود و در امور احکام و قضاوت با آن‌ها مشورت نماید (تحریر الأحکام، ۶۵).
۳. اقامه شعائر اسلام مانند نمازهای واجب و اذان و اقامه و خطابه و پیشنمازی؛ نظارت در کار روزه و فطر و استهلال ماه نو و حج و عمره؛ همچنین توجه و عنایت داشتن به اعیاد و اصلاح کردن و امن کردن راه‌ها و مسیر حاجیان خانه خدا و انتخاب کسی که در امورشان نظارت کند (تحریر الأحکام، ۶۶).
۴. حلّ و فصل کردن قضایای مردم؛ حاکم اسلامی باید والیان و قاضیانی را به کار گمارد که منازعات و خصومت‌های میان مردم را برطرف کنند و دست ظالمان را از تعدی بر حقوق مظلومان کوتاه نمایند. خلیفه باید فرد یا افرادی از میان «علما و صالحین» را برای این امر انتخاب کند و این مسئولیت را تنها به کسی بسپارد که به «دیانت، امانت و صیانت» او وثوق و اطمینان داشته باشد (تحریر الأحکام، ۶۶).

۵. حاکم اسلامی می‌باید در برپاداشتن فریضه «جهاد» اهتمام ورزد. ابن جماعه معتقد است که پرداختن به جهاد، حداقل سالی یک بار واجب است، البته به شرطی که مسلمین توانایی آن را داشته باشند. به عبارت دیگر نباید هیچ سالی از جهاد خالی باشد مگر این که دلیل موجه وجود داشته باشد؛ مثلاً مسلمانان در حالت «ضعف و ناتوانی» باشند یا مشغول «آزادسازی اسیران‌شان» و یا «بازپس‌گیری سرزمین‌هایی که کفار بر آنها چیره شده‌اند» باشند.
۶. از نظر ابن جماعه «اقامه حدود شرعی» از وظایف حاکم اسلامی است. وی باید مراقب باشد که کسی نسبت به «محارم الله» گستاخی نکند و یا کسی به «حقوق مردم» تجاوز ننماید. ابن جماعه با اشاره به حدیثی از پیامبر (ص)، بیان می‌دارد که حاکم باید در اجرای «حدود» میان افراد قوی و ضعیف یا فرودست و فرادست به تساوی رفتار کند (تحریر الأحكام، ۶۷).
۷. از دیگر وظایفی که برعهده حاکم اسلامی است، پرداختن به امور مالی و اقتصادی مملکت اسلامی می‌باشد که صبغه دینی نیز دارد؛ از جمله جمع‌آوری زکات، گرفتن جزیه از اهل کتاب، گردآوری اموال فیء، گرفتن خراج و صرف کردن آن در «مصارف شرعی» که برای آن‌ها تعیین شده است. خلیفه باید اجرای این کارها را به کارگزارانی که مورد وثوق هستند، تفویض نماید.
۸. حاکم اسلامی باید بر «اوقاف و خیریه» نظارت داشته باشد و درآمد حاصل از آن‌ها را در جاهایی که لازم است و در کارهای عام‌المنفعه از قبیل تعمیر کردن پل‌ها و... صرف نماید (تحریر الأحكام، ۶۸).
۹. حاکم اسلامی باید بر نحوه «تقسیم غنایم» نظارت داشته باشد و نیز بر چگونگی به مصرف رساندن «خمس غنایم» نظارت کند که به مستحقان آن برسد.
۱۰. سلطان باید در همه شئون «عدل» را رعایت کند. ابن جماعه در این جا به شیوه نصیحه‌الملوک‌ها دیدگاهش را مطرح می‌کند و کلامش را با آیاتی قرآن کریم (نحل/ ۹۰؛ انعام/ ۱۵۲) مستند می‌کند که در آن دستور به رعایت عدالت شده است. او عدالت پادشاه را به منزله «حیات رعیت و روح مملکت» دانسته و می‌-

گوید «جسدى كه روح در آن نباشد، بقا ندارد». ابن جماعه معتقد است بر كسى كه «خداوند» حكومت بر بندگانش را به وى بخشیده است، واجب است كه عدالت را اساس و پایه قرار دهد زیرا «نعمتى كه خدا داده، شكرش واجب است» و چون «نعمت خداوند بر سلطان، بالاتر از هر نعمتى است، پس مى‌بایست شكر آن بزرگ‌تر از سایر شكرها باشد» و بالاترین شكرگزاری سلطان نسبت به خدا این است كه «عدل را برپا دارد». سپس چنین نتیجه مى‌گیرد كه: از همین روى در حدیث آمده است كه «يك روز عدالت ورزیدن امام در میان رعیتش، برتر از شصت سال عبادت است» (تحریر الأحكام، ۶۹).

ابن جماعه برای این كه حُكام و سلاطینی را كه چندان در بندِ حِجَّت‌های شرعى نیستند، به عدالت ورزیدن متقاعد نماید، چنین مى‌نویسد كه: «اگرچه ممكن است عدالت ورزیدن هیچ «اجر و ثواب اخروى» نزد خدا نداشته باشد، ولى «مصلح حكومت» آن را اقتضا مى‌كند و به همین خاطر بوده است كه كسرى و دیگر پادشاهان كافر در نهایت عدل رفتار کرده‌اند هر چند باورى به ثواب و عقاب نداشته‌اند. زیرا آنها مى‌دانستند كه صلاح حكومت‌شان و بقای دولت‌شان و آبادانى سرزمین‌هایشان، به واسطهٔ عدل ممكن مى‌شود» (تحریر الأحكام، ۷۰).

ابن جماعه معتقد است كه حكومت ساختمانی است كه پایهٔ آن سپاه است؛ و سپاهیان به وسیلهٔ مال گرد مى‌آیند؛ و مال نیز به هنگام آبادانى به دست مى‌آید، و آبادانى به واسطهٔ «عدالت» ایجاد مى‌شود (تحریر الأحكام، ۷۰). وى عدل را سبب رشد بركات و فزونی خیرات مى‌داند و ستم را موجب ویرانى سرزمین‌ها و هجوم مهلكه‌ها بر مى‌شمرد (تحریر الأحكام، ۷۰).

### برکناری امام از جایگاه امامت

پیشتر اشاره کردیم كه ابن جماعه حساسیت زیادی نسبت به تفرقه میان امت اسلام و بروز فتنه‌ها و برهم خوردن امنیت اجتماعی داشت و از همین روى بود كه امامتِ امام قهریه را مشروع مى‌دانست. بر همین مبنا وى معتقد بود «اگر از امام یا سلطان كاری سرزد كه

۱۳۰ / اصول اندیشه سیاسی و نظریه «امامت قهریه» ابن جماعه، با تکیه بر کتاب تحریر الأحكام فی تدبیر أهل الإسلام

موجب فسق او باشد، به سبب آن "عزل نمی‌شود" زیرا باعث اضطراب احوال می‌شود» (تحریر الأحكام، ۷۱).

از دیدگاه ابن جماعه هرگاه گروهی از مسلمین بر امام خروج کنند و خواستار برکناری او شوند، یا حقی را از او باز دارند، راهی را که امام باید در پیش گیرد، سه مرحله است: در مرحله نخست) باید با آنها گفتگو کند و اگر «شبهه» یا «بهانه‌ای» دارند، آن را برطرف کند. در مرحله بعد) اگر شورشیان بر مواضع خویش اصرار داشتند، آنان را نصیحت کند و از قتال و برخورد فیزیکی بترساند. در مرحله پایانی) اگر شورشیان همچنان بر ستیزه خویش اصرار ورزیدند، با آنان بجنگد، زیرا خدا فرموده «فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللّٰهِ» (حجرات ۹/ (تحریر الأحكام، ۷۲).

با وجود این، ابن جماعه امام را در سرکوب شورشیان، مجاز به استفاده از منجیق و آتش نمی‌داند، مگر این که ضرورتی در میان باشد. او به شرایطی که این ضرورت را ایجاد می‌کند، هیچ اشاره‌ای نکرده است. وی امام را از تعقیب فراریان، کشتن زخمی‌ها، اسیر کردن خانواده‌های ایشان و به غنیمت گرفتن اموالشان، برحذر می‌دارد زیرا مقصود از این برخورد فیزیکی صرفاً «دفع آنان از باطل و بازگشت‌شان به سوی حق» است (تحریر الأحكام، ۷۳).

## امارت

نظریات ابن جماعه درباره امارت، تقریباً تکرار همان اندیشه‌های ماوردی است، البته در پاره‌ای جزئیات از ماوردی فاصله می‌گیرد (روزنتال، ۱۳۸۸: ۴۲). از دیدگاه ابن جماعه «امارت» بر دو گونه است: عامه و خاصه.

**امارت عامه:** که همان «خلافت» است و صاحب امارت عامه را «امیر المؤمنین» توصیف می‌کنند. اولین کسی از خلفا که این گونه نامیده شد، عمر بن خطاب بود و این سنت خلفا گردید (تحریر الأحكام، ۷۹).

**امارت خاصه:** این قسم از امارت خود بر چند گونه است:

**نوع اول-** کسانی که در برخی از سرزمین‌ها دارای «نظارت عام در اعمال عامه» می‌باشند. از نظر ابن جماعه «ملوک و سلاطین» دارای این نوع از امارت هستند.

**نوع دوم-** کسانی که در یک مورد خاص دارای حق «نظارت و ولایت خاصه» هستند ولی در امور دیگر نظر ندارند. از نظر ابن جماعه کسانی که بر سپاه، یا بر اموال، یا بر شرطه یک منطقه، یا بر حاجیان و... ریاست و نظارت دارند، دارای این نوع از امارت هستند.

**نوع سوم-** کسانی که فقط بر گروهی از «لشکریان» نظارت می کنند و بر غیر ایشان نظارتی ندارند. از نظر ابن جماعه «صاحبان اقطاع» که هر یک تعدادی معدود از سربازان را زیر نظر دارد، دارای این نوع امارت هستند (تحریر الأحکام، ۸۰).

### نتیجه گیری

اگرچه مغولان سرزمین های شرقی جهان اسلام - به ویژه بغداد- را فتح کردند و عباسیان را به همراه نهاد خلافت برانداختند، اما مناطق شامات و مصر در اختیار امرای سنی مذهب قرار داشت، لذا فرصت بازاندیشی در مسئله خلافت، در انطباق با شرایط جدید وجود داشت. در شرایط آن روز، ابن جماعه دغدغه اش این بود که به حیات شرعی و دینی جامعه، امکان استمرار ببخشد. از دیدگاه ابن جماعه، وجود نهاد «خلافت» ضامن حکومت اسلامی حداقل در مقام نظر بود. ابن جماعه از این که جامعه مسلمانان از داشتن خلیفه محروم بماند، بیش از حد نگران بود. از نظر او وجود خلیفه، هر چند به شکل ظاهری و صوری، تداوم وحدت مسلمانان را فراهم می آورد و نیز حاکمیت نظم و قانون را در سرزمین های اسلامی تضمین می کند. بدین ترتیب تصمیم گیری ها و داوری های حاکمان و قاضیان در همه جا مشروعیت خواهد داشت، مالیات های شرعی جمع آوری و مجازات ها و حدود شرعی اجرا خواهد شد. شرایط سیاسی موجود، به همراه ملاحظات دینی، ابن جماعه را واداشت تا به ارائه آرای سیاسی خود بپردازد. بسیاری از آراء وی، اگرچه تکرار سخنان فقهای پیشین بود، اما با اهداف او همخوانی داشت. او می خواست نشان دهد و ثابت کند که آن اندیشه های سنتی درباره سیاست و حکومت اسلامی، همچنان معتبر است.

## منابع و مأخذ

### الف) کتابها

- ابن تغری بردی الأتابکی، جمال الدین أبی المحاسن یوسف (١٩٤٢م). **النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة**. قاهره.
- ابن جابر الوادی آشی (١٩٨١). **برنامج ابن جابر**. تونس: مرکز البحث العلمی التابعة لجامعة أم القرى بمكة المكرمة.
- ابن جماعه، بدرالدین (١٣٨٨). **آموزشنامه**. ترجمه محمدحسین ساکت. تهران: نشرنی. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (١٩٨٥). **تحریر الأحكام فی تدبیر أهل الإسلام**، قطر: بی نا. الطبعة الأولى.
- ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین احمد (١٩٧٢). **الدرر الكامنة فی أعیان المائة الثامنة**. حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية.
- ابن طولون، شمس الدین محمد (١٩٥٦م). **قضاة الدمشق**. دمشق: بی نا.
- ابن قاضی شهبه، ابی بکر بن احمد (١٩٧٩). **طبقات الشافعية**، حیدرآباد: بی نا. الطبعة الأولى.
- ابن العماد الحنبلی، ابن الفلاح عبدالحی (١٩٨٦). **شذرات الذهب فی اخبار من ذهب**. بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن کثیر، عماد الدین أبی الفداء اسماعیل بن عمر (١٩٨٦). **البدایة والنهاية فی التاريخ**. بیروت: دارالفکر.
- ابوشامه المقدسی الدمشقی (١٩٧٤). **تراجم رجال القرنين السادس و السابع**، صححه زاهد بن الحسن الکوثری، بیروت، دارالجيل الطبعة الثانية.
- الأسنوی، جمال الدین عبدالرحیم، (١٩٨٧). **طبقات الشافعية**، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- الماوردی، أبی الحسن علی بن محمد بن حسیب (١٩٨٩). **الأحكام السلطانية والولايات الدینیة**، الكويت: مكتبة دار ابن قتیبه، الطبعة الاولى.
- بلک، آنتونی (١٣٨٦). **تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز**. ترجمه محمدحسین وقار. تهران: انتشارات اطلاعات. چاپ سوم.

- بوسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۱). **سلسله‌های اسلامی**. ترجمه فریدون بدره‌ای. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- پولادی، کمال (۱۳۸۹). **تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام**. تهران: نشر مرکز.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۸). **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**. تهران: اساطیر.
- رفیعی علامرودشتی، علی (۱۳۶۹ ه.ش). **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی** (مدخل ابن جماعه). زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: چاپ اول. جلد سوم.
- روزنتال، اروین آی. جی (۱۳۸۸). **اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه**. ترجمه علی اردستانی. تهران: قومس.
- السبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب ابن تقی‌الدین (۱۹۶۸). **طبقات الشافعیه الكبرى**. قاهره: دارأحیاء الکتب العربیه.
- السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۳۴) **تاریخ الخلفاء**. بیروت: دار منہاج. الطبعة الثانية.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸) **ذیل تذکره الحفاظ للذهبی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۶۷). **حسن المحاضرة فی تاریخ مصر و القاهرة**. دارالإحیاء الکتب العربیه. الطبعة الأولى.
- الصفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک (۱۹۹۱ م). **الوافی بالوفیات**. بی‌جا.
- عنایت، حمید (۱۳۷۸). **نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**. با تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام. تهران: انتشارات روزنه. چاپ دوم.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). **اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران**. تهران: سمت. چاپ دهم.
- القاضی مجیرالدین الحنبلی، أبو الیمین (۱۹۹۹). **الأنس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل**. اردن: مکتبه دندیس، الطبعة الأولى.
- الکتبی، محمد بن شاکر بن احمد (۱۹۷۳). **فوات الوفیات**. بیروت: دار صادر.
- لمبتون، ان. کی. اس، (۱۳۸۹). **دولت و حکومت در اسلام**، ترجمه و تحقیق محمد مهدی فقیهی، تهران، انتشارات شفیعی، چاپ چهارم.

۱۳۴ / اصول اندیشه سیاسی و نظریه «امامت قهریه» ابن جماعه، با تکیه بر کتاب تحریر الأحكام فی تدبیر أهل الإسلام

- المقریزی، تقی الدین احمد بن علی (۱۹۳۹م). *السلوک لمعرفة دول الملوک*، قاهره: بی نا.
- الیافعی، ابی محمد عبدالله بن اسعد (۱۹۹۷). *مرآة الجنان و عبرة الیقظان*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

### ب) مقاله‌ها

- کریم پور، فاطمه، (۱۳۹۳ه.ش)، «ابن جماعه» سایت پژوهشکده باقرالعلوم، در آدرس اینترنتی:

[http://pajoohe.ir/%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%87\\_\\_a-38602.aspx](http://pajoohe.ir/%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%87__a-38602.aspx)

- میرخلیلی، سیدجواد، (۱۳۹۶ه.ش)، «ابن جماعه»، سایت راسخون، در آدرس اینترنتی:

<http://rasekhoon.net/article/show/1273502/%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%87/>