



Intellectual and Political Crises of the Age of Abu Hanifa, Strategies for Exiting the Current Situation and Achieving a Desired Situation

Mohammad Arif Fasihi Dowlatshahi¹

Abstract

Abu Hanifa is a just and rationalist jurist whose political views are considered a turning point in the intellectual and political history of Muslims. The views emerging from his searching mind not only influenced his time; but also influenced the ages after him. The importance of Abu Hanifa's political views lies in the fact that they are the result of the successful interaction of the text and political life, which was designed with the aim of moving society out of a chaotic and disorderly situation towards a desirable situation. This research is trying to examine the intellectual and political crises of Abu Hanifa's era and the solutions he proposed for exiting the chaotic situation towards a desirable situation, using the method and logic of Spriggans's research. In accordance with the logic of Spriggans' research, the research findings show that Abu Hanifa, in observing social disorders and in the stage of diagnosing pain, considered the causes of all disorders to be political tyranny and intellectual confusion, and he presents these factors as the causes of the diseases of his time. Establishing a political system under the leadership of a righteous person; that is, a just and upright person, as well as leaving behind narrow-minded beliefs, formulating a set of rules in order to respond to events, adhering to the principle of tolerance, debate and free scientific discussions are the prescriptions and solutions that Abu Hanifa offers to organize the affairs of his society.

Keywords: Abu Hanifa's political thought, observing the situation, diagnosing pain, imaginary order, solution-oriented thinking.

¹ . PhD in International Relations and Associate Professor at Khatam al-Nabieen University Afghanistan. Dawlat1352@gmail.com

✓ **Received:** 05/12/2024; **Accepted:** 20/05/2025; **Published:** Spring 2025

Citation for this article: Fasihi Dowlatshahi¹ Mohammad Arif (2025) Intellectual and Political Crises of the Age of Abu Hanifa, Strategies for Exiting the Current Situation and Achieving a Desired Situation Scientific-research quarterly of Political & International Studies 2 (5) Science, pp. 49-80



مطالعات سیاسی و بین المللی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

سال دوم - شماره اول - پیاپی (۵) - بهار ۱۴۰۴

صفحه ۴۹-۸۰



بحران های فکری و سیاسی عصر ابوحنیفه و راه حل های پیشنهادی وی برای خروج از وضعیت آشفته به سمت وضعیت مطلوب^۱

محمد عارف فصیحی دولت شاهی^۱

چکیده

ابوحنیفه از فقیهان اعدالی و خردگراست که آرای سیاسی او نقطه عطفی در تاریخ فکری و سیاسی مسلمانان به شمار می رود. آرای برآمده از ذهن جستجوگر او نه تنها بر روزگار وی تأثیر گذاشت، بلکه اعصار بعد از خود را نیز متأثر کرد. اهمیت آرای سیاسی ابوحنیفه در این است که حاصل تعامل موفقیت آمیز نص و زندگی سیاسی است که با هدف برون رفت جامعه از وضعیت آشفته و نابسامان به سمت وضعیت مطلوب طراحی شده است. این پژوهش در تلاش است با بهره گیری از روش و منطق جستاری اسپریگنز بحران های فکری و سیاسی عصر ابوحنیفه و راه حل های پیشنهادی وی را برای خروج از وضعیت آشفته به سمت وضعیت مطلوب بررسی کند. در تطابق با منطق جستاری اسپریگنز، یافته های پژوهش نشان می دهد که ابوحنیفه در مشاهده بی نظمی های اجتماعی و در مرحله تشخیص درد، علت العلل تمام بی نظمی ها را استبداد سیاسی و آشفته گی فکری می داند و این عوامل را به مثابه علت العلل بیماری های زمانه اش مطرح می کند. تأسیس سامان سیاسی تحت زعامت فرد محق، یعنی فرد عادل و درستکار و نیز خروج از تنگ نظری های اعتقادی، تدوین مجموعه قواعد به منظور پاسخ گویی به حوادث واقعه، تمسک به اصل مدارا، مناظره و گفتگوهای آزاد علمی تجویزها و راه حل هایی است که ابوحنیفه برای بسامان کردن امور جامعه خود ارائه می کند.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی ابوحنیفه، مشاهده وضعیت، تشخیص درد، نظم خیالی، راه حل شناسی.

^۱ . عضو کادر علمی دیپارتمنت روابط بین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خاتم النبیین (ص) - افغانستان؛
Dawlat1352@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۵؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۲/۲۰؛ **تاریخ انتشار:** بهار ۱۴۰۴

استناد به این مقاله: فصیحی دولت شاهی، محمد عارف (۱۴۰۴) بحران های فکری و سیاسی عصر ابوحنیفه و راه حل های پیشنهادی وی برای خروج از وضعیت آشفته به سمت وضعیت مطلوب، فصلنامه علمی-تحقیقی مطالعات سیاسی و بین المللی،

(۵) صص ۴۹-۸۰

۱. مقدمه و مسئله پژوهش

بدون تردید زندگی علمی هر اندیشمندی با شرایط و الزامات زمانه وی نسبتی وثیق برقرار می‌کند؛ از این رو اسپریگنز اندیشه‌ها را به مروارید همانند نموده است (۱۳۸۲، ص ۴۰). مطابق با نظریه اسپریگنز اندیشه سیاسی ابوحنیفه نیز پیوند آشکاری با نوع گفتمان فکری در دوره امویان و عباسیان دارد و با الزامات این عصر سنخیت برقرار می‌کند. از این رو، فهم اندیشه سیاسی ابوحنیفه راهی به سوی زندگی تجربی فردی و گامی مطمئن برای درک بحران‌های اجتماعی در این دوره تاریخی است. بدینسان، فهم زندگی و اندیشه ابوحنیفه در گرو درک بستر اجتماعی و سیاسی وی ممکن می‌شود. ابوحنیفه اندیشمندی است که در اوج بی‌نظمی و بحران زیست؛ به گونه‌ای که می‌توان مشاهده این وضعیت و تشخیص علل آنها را در تکوین اندیشه سیاسی وی یک نقطه آغاز در نظر گرفت؛ یعنی اندیشه وی زمانی تکوین یافت که جداً احساس نمود که جامعه‌اش در سراسیمگی بی‌نظمی و بحران قرار گرفته و در حال سقوط است. بنابراین، در فهم اندیشه ابوحنیفه نیازمند بازسازی محیط بحران‌زده و آشفته‌ای هستیم که اندیشه وی در آن انسجام یافته و به کمال رسیده است (فصیحی‌دولت‌شاهی، ۱۴۰۱، ص ۲۱).

ابوحنیفه در پویش فکری خود در پاسخ به پدیده بحران کوشید که ابعاد و سرشت بحران‌های اجتماعی عصرش را دریابد و درعین‌حال، به دنبال ارائه شیوه‌های حساب‌شده و متکی به تعمق در جوانب موضوعات مطرح‌شده برآمد. بنابراین، به منظور فهم افکار سیاسی وی، نخستین سؤال این است که در اندیشه ابوحنیفه چه چیزی فاسد و مخرب است؟ و برای برون‌رفت از بی‌نظمی‌ها چه راه‌حل آرمانی ارائه می‌دهد؟ پاسخ موقتی که به عنوان فرضیه تحقیق در قبال این سؤالات قابل طرح است، بدین قرار است: ابوحنیفه در مشاهده بی‌نظمی‌های اجتماعی و در مرحله تشخیص درد، علت‌العلل تمام بی‌نظمی‌ها را استبداد سیاسی و آشفته‌گی فکری می‌داند و از این رو، در مرحله درمان تأسیس سامان سیاسی که تحت زعامت فرد محق قرار دارد و نیز خروج از تنگ‌نظری‌های اعتقادی، تمسک به اصل مدارا و گفتگوهای آزاد علمی را به عنوان نسخه تجویزی خود برای بسامان کردن امور جامعه مطرح نمود.

درواقع، چیزی که او را برانگیخت تا تعمق و تفکر ذهنی را به صورت نظریه سیاسی منسجم و اساسی ارائه کند، مشاهده مشکلات، تشخیص علل، تصویری از جامعه فارغ از بحران و در نهایت ارائه راه حل منطقی برای خروج از بحران است. فرضیه تحقیق حاضر از طریق مطالعه اسناد و متون و به روش توصیفی - تحلیلی سنجش و تأیید شده است. به دلیل آنکه اندیشه‌های سیاسی حنفیان بر اندیشه پیشوایشان ارجاع داده می‌شود و ابوحنیفه بنیان‌گذار یک مکتب فقهی - کلامی شناخته می‌شود، بررسی اندیشه سیاسی وی از اهمیت زیادی برخوردار است.

۲. پیشینه پژوهش

در باب اندیشه سیاسی ابوحنیفه ادبیات نسبتاً محدودی وجود دارد که به صورت جزئی و یا صرفاً در محدوده اندیشه سیاسی متفکران مسلمان به صورت جسته و گریخته بدان پرداخته شده است؛ اما در پژوهش حاضر که به بررسی بحران‌های فکری و سیاسی عصر ابوحنیفه و راه حل‌های پیشنهادی وی برای خروج از وضعیت آشفته به سمت وضعیت مطلوب اختصاص یافته است، اولاً، به صورت مستقل و جامع به تبیین این موضوع پرداخته شده است؛ دوم اینکه، این تبیین از چشم‌انداز جایگاه نظریه بحران صورت گرفته است که در کتاب فهم نظریه سیاسی اسپرینگز طراحی شده است.

حلبی (۱۳۸۰) در کتاب تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام بحثی را به اندیشه سیاسی ابوحنیفه اختصاص داده است؛ اما در کار خود ملاحظات روش‌شناسی ندارد. ضمن اینکه بررسی‌هایش جامع و مستقل نمی‌باشد. قادری (۱۳۹۱) در کتاب اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران فرازهایی برجسته از اندیشه سیاسی ابوحنیفه را به خوبی نمایانده است؛ اما این پژوهش نیز افزون بر عیوب پیش گفته، فاقد هرگونه رهیافت نظری و منطق پژوهشی است. فلاح و علیخانی (۱۳۹۰) با پژوهشی با عنوان اندیشه سیاسی متفکران مسلمان هرچند جامع‌تر از پژوهش‌های هم‌سنخ خودش مبانی و اندیشه سیاسی ابوحنیفه را بررسی نموده‌اند، اما بازهم جامعیت و استقلال لازم را ندارد و فاقد هرگونه چهارچوب نظری و الگوی مفهومی است.

۳. مبانی نظری

در پژوهش حاضر اندیشه سیاسی ابوحنیفه براساس روش اسپریگنز تبیین شده است که قالب آن در کتاب فهم نظریه سیاسی ارائه شده است. اسپریگنز اندیشه‌های سیاسی را با الگوی چهارگانه تحقیقی همچون مشاهده بی‌نظمی، تشخیص درد، تصویر جامعه آرمانی و راه‌حل‌شناسی پردازش کرده است. در دیدگاه وی تمام اندیشمندان سیاسی، نظریه خود را از مشاهده و شناسایی مشکل در زندگی سیاسی زمانه خود آغاز می‌کنند. مشکلات زندگی سیاسی صرفاً به معضلات فکری انسانی اختصاص ندارد؛ بلکه بحران‌های موجود را نیز شامل می‌شود که درواقع، نقطه آغاز کار نظریه‌پرداز سیاسی است. بنابراین، این سؤال به وجود می‌آید که چه چیزی فاسد و مخرب است؟ وقتی که نظریه‌پرداز شرایطی را نامنظم تشخیص داد، منطق مشاهده حکم می‌کند که زمینه مشاهده نیز بررسی شود؛ زیرا صرف تشخیص کافی نیست؛ بلکه ریشه‌های بنیادی مرض را باید کشف کرد. در این مرحله، این سؤالات مطرح می‌شود: اگر اوضاع نامرتب است، دلایل آن چیست؟ و اوضاع سیاسی مرتب چه ویژگی‌هایی دارد؟

در مرحله سوم، اسپریگنز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازد. جامعه بازسازی‌شده هنجارهایی را به‌عنوان معیار عرضه می‌کند که برای زندگی سیاسی نظم‌یافته ضروری است. براساس این، نظریه‌پرداز باید به این سؤال پاسخ دهد که اگر این وضعیت نامطلوب و بی‌نظم است، پس وضعیت مطلوب و نظم آرمانی کدام است؟ درنهایت نظریه‌پرداز راه‌حل‌های عملی ارائه می‌کند. صرف مشاهده بحران، تشخیص علل و بازسازی جامعه کافی نیست و باید پیشنهاد‌های مناسبی برای درمان یا تسکین مشکل ارائه دهد. با این نگرش پرسش اصلی در این مرحله چنین طرح می‌شود: متفکر سیاسی برای برون‌رفت از بی‌نظمی‌ها چه تجویز آرمانی ارائه می‌دهد؟ (اسپریگنز، ۱۳۸۲).

۴. اوضاع زمانه ابوحنیفه

دوران زندگی ابوحنیفه با بی‌نظمی‌ها و نابسامانی‌های زیادی همراه بود. تولد وی با حکومت پنجمین خلیفه اموی یعنی عبدالملک بن مروان و حاکمیت حجاج ابن یوسف بر

عراق مصادف شده بود که خود از مراکز مهم ظهور فرق و مذاهب گوناگون به شمار می‌رفت. ۵۲ سال از عمر او در حکومت امویان و ۱۸ سال در حکومت عباسیان سپری شد. وقتی حجاج صحنه سیاست را ترک کرد، او ۱۵ ساله بود و در روزگار عمر بن عبدالعزیز هنوز جوان بود. او شاهد روزهای بحرانی حکومت یزید بن هییره، آخرین والی اموی بود (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ص ۱۲۵). با دو چشمش کسانی را دیده بود که حکومت عراق را دست‌به‌دست می‌گرداندند و ظلم و ستم ابن هییره آخرین استاندار اموی را نیز چشیده و دعوت به قیام بنی‌عباس را نیز دیده و کوفه (شهر او) مرکز این قیام محسوب می‌شد؛ زیرا کوفه قبل از بنای بغداد مرکز دولت جدید عباسی به شمار می‌آمد (حلبی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸). مشاهده چنین بی‌نظمی‌هایی سرآغاز اندیشه‌های سیاسی وی و عامل محرک برای شناسایی آسیب‌ها در زندگی سیاسی و ارائه راهکار برون‌رفت از وضعیت نابسامان است. در اوضاع و احوالی که ابوحنیفه می‌زیست، بی‌نظمی شدیدی بر جامعه سیاسی آن روز حاکم بود. در این شرایط او از قبول منصب دولتی از جمله منصب قضا به شدت گریزان بود. از این رو، شکنجه جسمی دید و به زندان افتاد و در زندان درگذشت (همان، ص ۱۸۴). شرایطی که می‌تواند هر کس را از مشکلات درونی ابوحنیفه و نیز بحران سیاسی اطراف وی آگاه کند. چیزی که او را از پذیرش یک مقام رسمی، به‌ویژه مقام قضا در دوره اموی و عباسی باز می‌داشت، وجود زنجیره‌ای از بحران در این روزگار بود که بر ذهن وی و بر سیاست و حکومت مستولی شده بود. وی در این روزگار قوه قضائیه را مستقل از قوه اجرائیه نمی‌دید. احتمال این نبود که خلیفه به قانون گردن نهد. از سوی دیگر می‌توان دید که خود وسیله‌ای برای بی‌عدالتی شود و از او بخواهند که فتاوی نادرست صادر کند و سرانجام نه تنها خود خلیفه، بلکه متعلقان او در کاخ خلافت نیز در کار او دخالت کنند (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ص ۱۳۸). ابوحنیفه افزون بر اینکه بی‌نظمی‌ها را می‌بیند در زندگی و توان شخصی خود نیز تجربه می‌کند. وی وضعیتی را به تصویر می‌کشد که بیانگر تأثیر بحران زمانه بر درون اوست. این وضعیت افزون بر آنکه ما را به مسئله و مشکل ذهنی ابوحنیفه رهنمون می‌کند، به بحران سیاسی اطراف وی نیز آگاه می‌کند. در بحث از معضلات سیاسی، فکری و عقیدتی که در

عصر ابوحنیفه وجود داشتند و عامل محرک ذهنی وی به شمار می‌آمدند، نمی‌توان از بحران ذهنی که مسئله وی به شمار می‌آمد، چشم فرو بست.

شوق دستیابی به علم کلام به منظور دفاع از قلمرو باور و پیروزی بر خصم در مجادلات و مناظرات کلامی آن چیزی بود که او را سخت به خود مشغول کرده بود. او پس از فراگیری علوم متداول عصرش به علم کلام پرداخت و در این علم به مرحله‌ای رسید که انگشت‌نما شد (المکی، ۱۳۲۱، ص ۱۶۲)؛ اما پس از مدتی از مجادلات کلامی خسته شد و به فقه روی آورد. او از اینکه مدتی خود را گرفتار علم کلام جدلی و بی‌حاصل نموده بود، به شدت پشیمان بود و غصه می‌خورد و از این رو، یاران و فرزندان خود را از پرداختن بدان منع می‌نمود (همان، ۱۱). تردد ذهنی وی در میانه علم کلام و فقه تأثیرپذیری از محیط آن روز بود؛ زیرا کوفه افزون‌براینکه جایگاه علم جدل و عقاید محسوب می‌شد، همتای شهر مدینه در پژوهش‌های فقهی به شمار می‌آمد (ابوزهره، ۱۳۹۱، ص ۵۷). وی خود درباره احوالش در این زمان می‌نویسد:

با خود فکر کردم و اندیشیدم. آنگاه به خود گفتم: پیشگامان از یاران پیامبر و تابعین از موضوعاتی که اکنون ما به آن مشغولیم، غافل نبودند و حتی تواناتر و آگاه‌تر به آن بودند و به حقیقت این امور داناتر؛ لکن در چنین مسائلی مناظره و نزاع نکردند و در آن مشغول نشدند؛ بلکه حتی از آن روی گردانند و به شدت نهی نمودند. آنگاه به این نتیجه رسیدم که این سلف در ابواب فقه و شریعت تأمل می‌نمودند؛ چنان‌که در این باره گفته‌اند: در مجالس فقه و شریعت بنشینید و به آن ترغیب نمایید... و خود همین را به مردم تعلیم می‌دادند و آنان را به فراگیری آن تشویق می‌نمودند؛ فتوا می‌دادند و دیگران از مجتهدان فتوا می‌خواستند و بدین منوال، قرن نخست گذشت. وقتی حقیقت امر، چنان‌که گفتم برایم آشکار شد، مباحثه و مناظره و تأمل در علم کلام را رها کرده و به همان میزان آشنایی، اکتفا نمود و به سیره سلف بازگشتم (همان، ص ۵۵).

او با تمایل ذهنی که داشت، نمی‌توانست خود را به روش اهل حدیث علاقه‌مند بیابد؛ از این رو، به مذهب عراقی عقل پیوست که مرکز آن کوفه بود. این مذهب فقهی ریشه خود

را به علی و ابن مسعود (متوفی ۶۵۲/۳۲) می‌رساند که پس از آنها شاگردانشان شریح (متوفی ۶۹۷/۷۸)، علقمه (متوفی ۶۸۱/۶۲) و مسروق (متوفی ۶۸۲/۶۳) رهبران آن شدند و نزد کسانی چون ابراهیم نخعی (متوفی ۷۱۴/۹۵) به تحصیل پرداخت و مدت ۱۸ سال، یعنی تا دم مرگ استاد، با او معاشر و همنشین بود (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ص ۱۲۶).

حقیقت آن بود که ذهن ابوحنیفه در چنبره‌ای از مسائل متعارض بی‌شمار گرفتار بود. وی ازسویی درگیر اختلافات شدید مذاهب و نحله‌های فقهی و کلامی بود و ازسوی دیگر، درگیر حل تعارض فقه و سیاست‌های عملی که کوشش برای حل آن، بنیاد اندیشه سیاسی ابوحنیفه را تشکیل می‌داد. او با نگرستن در تعارض فقه و سیاست عملی به نفع تعلیمات فقه از سیاست دست برمی‌دارد و لبه تیغ نقد خود را به حکومت و نهادهای اعمال قدرت متوجه می‌کند و آنها را ظالم و غاصب می‌خواند و از خلافت فاسد عیب‌جویی می‌کند (سرخسی، ۱۹۵۷، ص ۱۳۰).

عصر ابوحنیفه را می‌توان عصر تشتت فکری و هرج‌ومرج عقیدتی نامید. از مهم‌ترین تشتت‌های فکری در زمانه ابوحنیفه تضاد اهل حدیث و اهل رأی بود. اهل حدیث برای ابوحنیفه یک چالش بود و طرفداران این گرایش در دشمنی با طرفداران رویکردهای عقلی ازجمله ابوحنیفه تا بدانجا پیش رفتند که نسبت به او اهانت روا داشتند. از مهم‌ترین تشتت عقیدتی در زمانه وی تعصبات فرقه‌ای و کشاکش‌های مذهبی بود. خوارج رادیکال‌ترین و متعصب‌ترین فرقه‌های اسلامی بود که بر مسلمانان می‌تاخت و به تکفیر مسلمانان می‌پرداخت. آنها خروج بر خلیفه، امام و سلطان ظالم را واجب می‌شمردند. غالباً کشتن مخالفان خود و حتی زنان و اطفال آنها را روا می‌داشتند و از اینجاست که فتنه خوارج با کشتارهای سخت و ناگهانی (القتل الغیله) همراه بود (حلبی، ۱۳۸۰، ص ۵۸) و تمام این مسائل ذهن ابوحنیفه را بیش‌ازپیش به خود معطوف کرده بود.

مسئله ذهنی ابوحنیفه به‌مثابه یکی از عوامل محرک اندیشه‌ورزی‌های وی خیلی جزئی بود. مشکل بنیانی این بود که خلافت اسلامی در حول و حوش سال‌های حاکمیت عبدالملک بن مروان تا خلافت منصور عباسی (دوران حیات ابوحنیفه) وضع نابسامانی داشتند. اوضاع

داخلی بسیاری از شهرها بی ثبات بود. درگیری‌ها درون حکومتی و فرقه‌ای آنها را به تلاطم انداخته بود. جامعه آن روز جامعه‌ای بود که از نظر علمی درخشان و در عین حال قربانی بدترین فساد سیاسی و ورشکستگی اخلاقی بود. میراث نبوی از کار افتاده بود. شقاوت و جنایت ابزارهای مورد قبول حکومت بود. حاکمیت به اخلاق خوب و درستکاری به ندرت مقید بود. زور و تزویر کلید موفقیت بود. هرزگی و فسق و فجور به درجه‌ای بود که به گفتن نمی‌آید. دوره‌ای بود که مردم انواع بی‌عدالتی‌ها و حماقت‌ها را تحمل می‌کردند. سخن ارسطو در این مورد مصداق می‌یابد که گفت: وقتی انسان از عدالت دور باشد، از کلیه حیوانات شروتر است (اسپریگنز، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

یکی از وجوه بحران سیاسی در این دوران قطع پیوندهای حقوقی، فقهی و سیاسی از دین بود. قطع اتصال سیاست از پیوستارهای فوق بیانگر عمق بحران و بی‌نظمی و انحراف در این دوره است. در حالی که در دوره‌های گذشته و به‌ویژه در دولت نبوی قدرت سیاسی ابزاری برای تحقق عدالت (حدید، ۲۵) و تعلیم و تربیت (جمعه، ۲) جامعه بود. در دوره خلفای راشدین نیز سیاست ابزاری برای تحقق ارزش‌های اسلامی بود. به تعبیر امام علی حکومت اگر در خدمت اهداف معنوی نباشد، حتی از آب بینی بز (نهج البلاغه، ۳) و برگ جویده‌ای دردهان ملخ (نهج البلاغه، ۲۲۴) و از کفش کهنه وصله‌دار (نهج البلاغه، ۳۳)، استخوان خوک در دست یک جزامی (نهج البلاغه، ۲۳۶) محسوب می‌شد؛ اما دوران ابوحنیفه و البته کمی پیش از آن به‌ویژه در دوران معاویه و یزید اصالت قدرت تثویز شد و همه‌چیز در خدمت قدرت قرار گرفت. در حالی که قرآن با همه عظمت که برای پیامبر قائل است، به روشنی می‌گوید: تو حق سیطره بر مردم را نداری (غاشیه، ۲۲)؛ اما خلفای زمانه ابوحنیفه نه تنها بر جان و مال مردم سیطره یافتند، که سیطره معنوی و ذهنی پیدا کردند. این نوع سیطره به صورت جدی ریشه بسیاری از نابسامانی‌های سیاسی بود. سیطره معنوی قدرت سیاسی قلب را جذب، باور را قوی، حکومت را ایدئولوژیک و عقل را از صحنه حیات سیاسی کنار می‌زند. در این عصر از دین قرائتی ارائه می‌شد که به حفظ و گسترش قدرت منجر می‌شد. برای مثال، چون مرجئه و جبریه قدرت خلفا را در برابر تحولات بیمه می‌کرد، مورد قبول دستگاه حکومت بود؛ اما قرائت‌های دیگر که چالشی برای حفظ و گسترش قدرت محسوب

می‌شد، مورد طرد و انکار قرار می‌گرفت. در باور مرجئه فرمانروایی امویان به خواست خدا بود و به همین دلیل، حکومت ایشان مشروع است؛ حتی اگر گناهانی مرتکب شده باشند. حجاج ابن یوسف، حاکم عراق، پشتیبان مرجئه بود و آنان را در مسئولیت‌های حساس قرار می‌داد. خلافت عمران عبدالعزیز نیز فرصت خوبی برای تقویت این فرقه بود (مروجی طبسی، ۱۳۸۹، ص ۸۱). نظریه «اغماض» نسبت به خلیفه را یک فرض می‌پنداشتند و به همین ترتیب، همراهی با کسانی را که با استفاده از شعار امر به معروف و نهی از منکر یا دیگر شعائر، در برابر خلیفه باغی و متمرّد از اصول عادلانه مملکت‌داری دست به سلاح می‌بردند، جایز نمی‌دانستند (قادری، ۱۳۹۱، ص ۶۶). اندیشه سیاسی مرجئه جامعه را به سمت بحران سوق داد. مرجئه به مثابه ایدئولوژی حکومتی از نظر فکری مردم را دچار توهم و خیال و از نظر عملی گرفتار سستی و بی‌تفاوتی نمودند. اعمال ظلم و توجیه آن برای مردم تحت ستم بحران‌اندکی نبود که جامعه اسلامی عصر ابوحنیفه با آن دست‌وپنجه نرم می‌کرد. ابوحنیفه که خود از مرجئه‌های معتدل بود، با توجه به خطری که از سوی این فرقه تندر و برای جامعه‌اش احساس کرده بود، به تخطئه آن مبادرت ورزید و با آن به مناظره پرداخت و در عمل نیز هیچ‌گاه حکومت وقت را به رسمیت نشناخت، ستمگری‌های حکومت را توجیه دینی و فقهی نکرد و متقابلاً از خیزش‌های مردمی علیه حاکم جانب‌داری نمود.

مسئله دیگری که به بی‌نظمی و بحران در این دوره دامن زد، ترویج فقه الغلبه بود. فقه الغلبه برای اینکه جلوی هرگونه اعتراض سیاسی را سد کند، اطاعت از حاکم را تئوریزه کرد: «هر کس با قدرت مخالفت ورزد، کافر و خارج از دین و خون او مباح است». آنان به دلیل آنکه برای این‌گونه فتاوا مبنای شرعی جستجو کنند، به سیاست جعل حدیث اقدام می‌کردند. تاریخ حدیث از روایاتی خبر می‌دهد که توجیه‌گر استبداد سیاسی بود. در این روایات خروج علیه حاکم باعث کفر و مستحق آتش جهنم دانسته شده است (مسلم ابن حجاج، ۱۴۰۷، ج ۱۴۷۶-۱۸۴۸). فقها براساس این‌گونه احادیث جعلی لزوم پیروی از حاکمان ستمگر را تئوریزه کردند و فرمان‌های حاکمان را بی‌چون‌وچرا لازم دانستند. اما ابوحنیفه در برابر این افترای بزرگ، اولاً، به صحت احادیث تردید روا داشت و هرگونه احادیث را تلقی به قبول نمی‌کرد و ثانیاً، در برابر نظریه لزوم اطاعت از حاکم جائز جبهه مخالف تشکیل داد و لزوم

اتباع از حاکم را منوط به عدالت وی دانست و از قیام و شورش مدنی در برابر حاکمان ستمگر سخن گفت (الجصاص، ۱۴۰۵، ص ۸۷-۸۶).

در این دوره امر به معروف که یک اصل (آل عمران، ۱۱۰) و از جمله فرایض واجب (قرضاوی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴-۱۹۵) بود، به ابزار سرکوب مبدل شد. عبدالملک می گفت: هر کس مرا امر به معروف کند، سزای وی شمشیر خواهد بود (السیوطی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸). در حالی که قبل از آن ابوبکر چنین بیان می کرد: من اکنون باینکه بهتر از شما نیستم، بر شما حکومت یافتم؛ پس اگر راست بودم، مرا پیروی کنید و اگر کج شدم، مرا درست کنید (الدینوری، ۱۳۸۸، ص ۳۴)؛ اما پس از خلفای راشدین و به ویژه مصادف با حیات سیاسی ابوحنیفه، اسلام دیانت، حقیقت و عدالت به اسلام قدرت تبدیل شده بود و این خود سرمنشأ بسیاری از بحران ها بود. عبدالملک بن مروان علناً با قرآن خداحافظی کرد (السیوطی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۷). ولید بن یزید علناً قرآن را تیرباران نمود (المسعودی، ۱۳۵۸، ص ۲۱۶). حجاج علناً و با وقاحت تمام کعبه را به منجنیق بست (الفتوح، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۹). خلفای دیگر نیز علناً به فساد و تباهی دست زدند (اصفهانی، ۱۹۶۳، ص ۴۷).

وجه دیگر بحران سیاسی در این دوره جدایی سیاست از اخلاق بود. در این دوره نه تنها سیاست پشتوانه دینی خود را از دست داده بود که مبنای اخلاقی خود را هم از دست داده بود. دینی که از سوی حکام تبلیغ می شد، نمی توانست اخلاق را در جامعه تأمین کند؛ در حالی که مرکز کانونی آموزه های دینی و پیام اصلی پیامبر اسلام، ایجاد یک جامعه اخلاقی بود. پیامبر (ص) فرمود: من فقط برای اتمام مکارم اخلاقی مبعوث شده ام (بیهقی، ۱۴۲۴، ص ۳۲۳). آن حضرت مظهر خلق عظیم (قلم، ۲) و پیام جاوید ایشان و اهل بیتشان تا فرجام تاریخ، الگوی فضائل اخلاقی برای بشریت است؛ اما آنچه از رویه و منش خلفای زمانه ابوحنیفه مشاهده می شود، اخلاق قدرت بود. هر زمان قدرت غیر اخلاقی شد، از مدارای سیاسی اجتماعی فاصله می گیرد. حکومت های دوره ابوحنیفه تماماً متکی بر شمشیر و غلبه بود. وصف غالب حکومت های زمانه ابوحنیفه غصب و ظلم بود؛ از این رو از نظر ابوحنیفه فاقد مشروعیت بود. خشونت بی مهار از ویژگی قدرت سیاسی در این دوره بود. هر چند اعمال خشونت یادگار دوران معاویه بود؛ زیرا ایادی وی بر مخالفان خود هیچ ترحمی روا نداشتند،

اما پس از وی به‌ویژه در زمانه‌ای که ابوحنیفه می‌زیست، خشونت به‌صورت عریان اعمال می‌شد. معاویه اهل خشونت پنهان بود؛ اما بعد از او خشونت، آشکارا بود و این خشونت، حتی پادگفتمان‌های اموی را خشن کرد؛ یعنی نه‌تنها خوارج را زنده نگهداشت، بلکه شیعه را نیز به بحران کشاند. زیدیه از دل این خشونت بیرون آمد و فرقه‌های بنی‌امیه هم خشن شدند و این جریان ادامه پیدا کرد (ظریفیان، ۱۳۹۹). بی‌بندوباری به‌وضوح، ابعاد سیاسی و حکومتی روشنی داشت. بی‌بندوباری اخلاقی و فساد سیاسی پایه‌پای یکدیگر پیش می‌رفت. اندیشه‌های اخلاقی ابوحنیفه از مشاهده چنین بی‌نظمی‌ها در زندگی سیاسی و اخلاقی آغاز شده و به‌منظور درمان نارسایی‌ها و بی‌نظمی‌ها مطرح شده بود.

آنچه که آمد، شرح مختصر از بی‌نظمی‌هایی است که در زمان حاکمیت خلفای بنی‌امیه جامعه اسلامی با آنها درگیر بود. این دوره که ۵۲ سال از حیات سیاسی ابوحنیفه را دربرمی‌گرفت، در شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی وی نقش اساسی ایفا نمود. او در مقام یک فقیه، در این مدت، توانست بحران‌های سیاسی - اجتماعی زمانه‌اش را مشاهده کند. مطالعه بی‌نظمی‌ها در این دوره تنها بخشی از جستار را دربرمی‌گیرند و بنابراین، برای کامل کردن آن باید از بی‌نظمی‌های دوره اول عباسی، که ۱۸ سال از زندگی ابوحنیفه را شامل می‌شد، نیز با خبر شد. درواقع، اندیشه سیاسی ابوحنیفه از مشاهده بی‌نظمی‌ها در دوره امویان آغاز و با مطالعه نابسامانی‌ها در دوره اول عباسی به پایان رسید.

بدین ترتیب، پرده‌برداری از بی‌نظمی‌های کارکردگرایانه دوره عباسی نیز برای فهم اندیشه سیاسی ابوحنیفه از ضرورت اساسی برخوردار است. جامعه اسلامی در دوره اول عباسیان، که مصادف با بخش پایانی عمر ابوحنیفه بود، قربانی بدترین فساد سیاسی و ورشکستگی اخلاقی شد. عباسیان منافع خود را به‌ازای از دست دادن فضیلت‌ها به دست می‌آوردند. فساد سیاسی مجوز هرزگی، خشونت در رفتار را صادر کرد و به استبداد گرایش یافت. یکی از شعرای آن زمان به نام ابوعطا افلج بن یسار که عصر امویان و عباسیان را درک کرده بود، در مقایسه این دو عصر چنین آرزو می‌کند: «ای کاش ظلم بنی مروان بر ما همچنان ادامه داشت. و ای کاش عدل بنی‌عباس در آتش می‌سوخت» (براون، ۱۳۵۸،

ص ۲۵۷). منصور نه تنها خود را جانشین پیامبر که مستقلاً خود را سلطان خدا بر روی زمین و نگهبان او بر اموالش می دانست (دمشقی، بی تا، ص ۱۲۲).

این روایت ها نشان می دهند حکومت عباسی در دوران ابوحنیفه بر استبداد استوار بود و فاقد هرگونه مشروعیت بود. برهنگی قدرت از اخلاق و ویژگی منحصر به فرد حکومت عباسی از جمله منصور بود. منصور با نیرنگ، که از ویژگی اخلاق سیاسی وی بود، مخالفانش را از سر راه برمی داشت. ابومسلم را با فریب و وعده های دروغین به قتل رساند (یعقوبی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۷-۳۶۸). قتل مسلم برای حکومت منصور دردسرهای زیادی ایجاد کرد «و قیام های بسیاری در خونخواهی او صورت گرفت که پیامدها و مشکلات بسیاری برای عباسیان به وجود آورد» (طوقش، ۱۳۸۳، ص ۴۶). جنبش های دینی همانند راوندیان و سنباد، قیام های همچون ابراهیم و نفس زکیه که با بی رحمی و قساوت تمام توسط منصور عباسی سرکوب شدند، از جمله این قیام ها است. پس از سرکوب قیام های علویان، منصور همه فرزندان امام حسن (ع) را دستگیر کرد، به زنجیر بست و با خواری به حیره آورد و به زندان انداخت و آن قدر بر آنان سخت گرفت که شب را از روز باز نمی شناختند (الله اکبری، ۱۳۸۱، ص ۲۲-۲۳).

با آنکه خلافت عباسیان با هدف تعمیم یافته مبارزه با خلافت اموی تحت زعامت فرد هاشمی با شعار «الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ»، آغاز شد، اما به تدریج به سمت دشمنی با اهل بیت پیش رفت. منصور علویانی را که دستگیر می کرد، درون ستون های بنای بغداد گذاشته و با آجر و گچ آنها را می پوشانید (شیخ صدوق، بی تا، ص ۷۱). همچنین، عباسیان پیشوای شیعیان را تحت فشار و شکنجه قرار داد؛ زیرا معتقد به رهبری جامعه براساس نص و نصب بودند. افزون بر این، کثرت پیروان امام باعث حسادت عباسیان شده بود. این چنین بود که امام صادق (ع) همواره مورد ستم عباسیان قرار می گرفت تا اینکه مسموم و به شهادت رسید (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰). منصور در برخورد با فقها و بزرگان اهل سنت نیز که حکومت وی را مشروع نمی دانستند، بدرفتاری می کرد. هم زمان با قیام نفس زکیه در مدینه، مالک بن انس اعلام کرد که بیعت ساکنین مدینه با عباسیان که با زور و اکراه بوده، باطل است (زیدان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۴-۱۰۵).

ابوحنیفه، سفیان سوری، اعمش و دیگر فقه‌های کوفه و اهل حدیث نیز پشتیبانی خود را از قیام نفس زکیه اعلام کردند. منصور پس از فتح مجدد مدینه و سرکوبی قیام ابراهیم، دستور داد تا مالک بن انس را تازیانه زنند و ابوحنیفه را تا آخر عمر در زندان نگه دارند (جعفری، ۱۳۸۰، ص ۳۲۶). مشکل بزرگ حکومت عباسیان که ابوحنیفه نظاره‌گر آن بود، بحران مشروعیت بود. عباسیان مبنای حکومت خود را براساس وراثت از جدشان عباس به‌عنوان عمومی پیامبر بنا نهاده بودند. این حکومت‌ها در تلقی شیعه و سنی مشروعیت نداشتند. شیعه معتقد است که امامت به نص و نصب است نه وراثت و از دید گاه فقها و بزرگان اهل سنت نیز چون حاکمیت عباسیان براساس الگوی عقد خلافت استوار نبوده است، فاقد هرگونه مشروعیت بود. مالک خلفای عباسی را خلیفه نمی‌دانست (زیدان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۴-۱۰۵).

ابوحنیفه نیز بی‌نظمی‌ها و بحران مشروعیت حکومت عباسیان را از نزدیک مشاهده می‌کرد؛ از این‌رو، آن را غاصب و ظالم تلقی می‌نمود. نزاع علویان و عباسیان یکی دیگر از مشکلات این دوره است. منصور را نخستین کسی دانسته‌اند که در زمان خلافتش، بین عباسیان و علویان فتنه انداخت (سیوطی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۷). ابوحنیفه در این گیرودار طرف علویان را گرفت و از عباسیان بیزار می‌گشت. منصور حتی برای رسیدن به اغراض سیاسی خود پیشوایان مذاهب فقهی را نیز با یکدیگر درگیر می‌کرد. تحریک انس ابن مالک و ابوحنیفه علیه امام صادق (ع) مثال قابل توجه در این زمینه است. در همین راستا سخنگوی بنی‌عباس در شهر مدینه اعلام کرد: جز مالک بن انس و ابن ابی‌ذئب کسی حق ندارد در مسائل اسلامی فتوا دهد (ابن خلکان، بی‌تا، ص ۱۳۵). روزی منصور به مالک گفت: «اگر زنده بمانم، فتاوی تو را مثل قرآن نوشته، به تمام شهرها خواهم فرستاد و مردم را وادار خواهم کرد به آنها عمل کنند» (ذهبی، بی‌تا، ص ۲۱۲). همچنین، وی ابوحنیفه را بیش از اندازه تکریم می‌کرد تا شاید بتواند بر عظمت علمی امام جعفر صادق (ع) فائق آید و در دید مردم از عظمت وی بکاهد (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ص ۵۱۹).

۵. تشخیص علل

هیجان‌ات ابوحنیفه در وضعیت تشخیص نامنظم این شرایط متوقف نشد؛ بلکه ذهن وی به این سؤال اساسی معطوف شد که اگر اوضاع نامرتب است، علل آن چیست؟ ابوحنیفه در مقام پاسخ‌گویی به این سؤال پس از بررسی درباره علل نابسامانی‌ها در نهایت به این نتیجه رسید که زنجیره‌ای از علل به‌قرار زیر در این وضعیت تأثیرگذار بوده است.

۵-۱. فلسفه و کلام

عصر ابوحنیفه عصر ظهور فرقه‌ها و آرای کلامی بود. در این دوره ده‌ها فرقه اصلی به ترویج عقاید و افکار خود مشغول بودند. این اختلافات که پس از شهادت عثمان ابن عفان پدید آمد، به جنگ داخلی و خونریزی منجر شد (ابوزهره، ۱۳۹۱، ص ۲۰۶) و در عصر ابوحنیفه همچنان ادامه یافت و نگذاشت این اختلافات صرفاً کلامی باقی بماند. بخش عمده بی‌نظمی‌ها در این دوره تبدیل تدریجی دسته‌بندی‌های سیاسی به گروه‌بندی‌های مذهبی و منازعات ویرانگر بود. ابوحنیفه این شرایط را نامنظم تشخیص داد و منطق جستارش حکم می‌کرد که به واکاوی علل بی‌نظمی‌ها بپردازد. آنچه سبب ایجاد دسته‌ها و فرقه‌های مختلف شد، مسائلی چون خلافت و امامت، جبر و اختیار، وضعیت ایمانی مرتکبین گناهان کبیره بود. بیشتر این مباحث با رویدادهای سیاسی مربوط می‌شد. درواقع، علت‌العلل آشفتگی‌ها و بی‌نظمی‌های فکری در این دوره در منظومه فکری ابوحنیفه خود علم کلام بود. ابوحنیفه کلام و فلسفه را به‌خوبی می‌شناخت. تا جایی که در این مورد انگشت‌نما بود. در این راستا برای مناظره با معتزله به بصره رفت و تعالیم آنها را مورد تحقیق قرار داد و با خوارج نیز به مناظره پرداخت و به مطالعه و بررسی اندیشه‌ها و شناخت فرق مختلف پرداخت. باوجوداین، از علم کلام فاصله گرفت و با آن از باب خصومت و ستیز وارد شد. او می‌گفت:

من سیمای اهل کلام را غیر از سیمای سلف صالح و روش آنها را غیر از روش صالحان و آنها را سنگدل دیدم؛ چنان‌که به مخالفت افکارشان با قرآن و سنت و سلف صالح اعتنایی نمی‌کنند و از زهد و پرهیزکاری بی‌بهره‌اند (ابوزهره، ۱۳۹۱، ص ۵۵-۵۶). ابوحنیفه بر متکلمان عیب گرفت و بر آنان سخت حمله کرد؛ زیرا متکلمان نه تنها از طریق جدل برای

درهم کوبیدن خصم و اظهار فضل خویش اهتمام می‌ورزیدند که انحراف و لغزش طرف مقابل را آرزو می‌کردند. از نظر وی کسی که در آرزوی لغزش حریفش باشد، در آرزوی تکفیر وی نیز خواهد بود (کردری، ۱۳۲۱، ص ۱۱۱).

بدین ترتیب، ریشه بسیاری از خرابی‌ها از نظر ابوحنیفه در گام نخست علم کلام بود و در مرحله بعدی متکلمان و فرق مذهبی بودند که تهدیدی برای وحدت جامعه اسلامی محسوب می‌شدند. اختلافات کلامی به گونه‌ای بود که گاه به جنگ داخلی و خونریزی منجر می‌شد. خونریزی‌هایی نیز که در آغاز با این نزاع‌های فرقه‌ای همراه بود، در عصر امویان و عباسیان همچنان ادامه یافت و نگذاشت این اختلافات صرفاً کلامی باقی بمانند. هر خانه خود محلی بود برای بحث و نزاع و هریک از این بحث‌ها خود به مسائل سیاسی و کلامی و فلسفی جدید دامن می‌زد. از هر سؤال تازه‌ای که مطرح می‌شد، چند فرقه جدید زاییده می‌شد و این فرقه‌ها نیز به نوبه خود بر سر اختلافات جزئی داخلی نزاع می‌کردند و در نتیجه فرقه‌های دیگری پدید آمد. این فرقه‌ها به جبهه‌گیری در برابر یکدیگر اکتفا نمی‌کردند. هر برخورد جدل‌آمیز اغلب به کشمکش و شورش می‌انجامید.

۲-۵. فقه

در ریشه‌یابی بی‌نظمی در این عصر هیجانات ابوحنیفه هنوز فعال است و در این جستار نگاه وی بعد از علم جدلی (کلام و فلسفه) به حدیث‌گرایی مفرط در فقه‌گرایی می‌یابد. مکتب اهل حدیث از این رو علت بحران بود که عقل را در استنباط مسائل نادیده می‌انگاشت و به تخطئه و تکفیر عقل‌گرایان و طرفداران مکتب رأی می‌انجامید. اختلاف جدی مکتب اهل حدیث با مکتب اهل رأی در تخطئه احکام عقل از علل آشفتگی فکری در این دوره است. «نزد ابوحنیفه و به‌طور کلی، اهل رأی، قانون‌گذار عقل است» (الجابری، ۱۳۷۶، ص ۱۲)؛ اما در رویکرد محدثان این امر خروج از دایره احتیاط، بدعت و کفر تلقی می‌شود. ظاهرگرایان به دلیل اخذ به ظواهر نصوص و خوانش تحت‌اللفظی آنها به احکام متصلب و غیرمنعطف می‌رسیدند؛ در حالی که ابوحنیفه و به صورت کلی عقل‌گرایان با دخالت دادن عنصر زمان و مکان و مقاصد عالی شریعت به احکام منعطف و متناسب با شرایط روز در چهارچوب شریعت

دست می‌یافتند. بنابراین، اختلاف مبنایی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی این نحله فکری انرژی‌های زیادی را برای خنثی‌سازی ظرفیت نیروی مخالف آزاد می‌کرد و از این طریق به‌صورت همه‌گیری درآمد و به بحران تکفیر دگراندیشان دامن می‌زد. روش استنباطی ابوحنیفه و بهره‌گیری از نیروی عقل و اندیشه در زمینه حل معضلات جامعه در نگرش نص‌گرایان نوعی مواجهه با سنت نبوی تلقی می‌شد و بدین ترتیب، به‌شدت مورد نکوهش و حتی تکفیر قرار می‌گرفت. محدث نامدار، ابن حبان البستی (متوفی ۳۵۴ هجری)، ابوحنیفه را بدعت‌گذار می‌دانست (البستی، بی‌تا، ص ۶۴). اهل حدیث در اتهام تکفیر ابوحنیفه از هم سبقت می‌جستند. از مالک بن انس (۱۷۹ هجری)، پیشوای فقه‌های مالکیه، نقل شده که می‌گفت: ابوحنیفه در دین فریب‌کاری می‌کند و هر کس در دین فریب‌کاری کند، دین ندارد (عقیلی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۱). درواقع، خصومت اهل حدیث و نیز حشویه با ابوحنیفه چیزی نیست که قابل کتمان باشد. تمام متقدمان اهل حدیث و در رأس آنها کسانی چون بخاری، احمد بن حنبل، سفیان سوری، ابن عدی جرجانی، ابن حبان و... در او طعن زدند؛ اما شاید بزرگ‌ترین معاند ابوحنیفه احمد بن حنبل است که در تثبیت آرای حشویه نقش بسزایی داشت و حتی مدرسه فقهی حنابله به او منتسب شده است. او می‌گوید: اصحاب رأی آنها بدعت‌گذار، گمراه، دشمن سنت و حدیث هستند. آنها حدیث را باطل می‌کنند و ابوحنیفه و امثال او را امام می‌دانند (الحنبلی، ۲۰۰۵، ص ۷۱). شگفت این‌که تکفیر ابوحنیفه توسط اهل حدیث منحصر در زمانه ابوحنیفه نماند؛ بلکه براساس روایت شیخ محمد غزالی، از مشایخ الازهر، معروف‌ترین رهبر سلفیه مصر، شیخ حامد القفی، در حضور او و چندین شخص دیگر به خدا سوگند خورد که ابوحنیفه کافر است (الغزالی، ۲۰۰۶، ص ۵۲).

۳-۵. سیاست

در عصر ابوحنیفه سیاست و حکومت در ساختار و محتوا دچار کاستی و سستی شده بود. این کاستی به‌صورت بحران مشروعیت و حکومت استبدادی تبلور یافته بود. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا مشکل سیاسی مطرح‌شده از قبیل استبداد، بحران مشروعیت و بی‌قانونی ریشه سیاسی دارد؟ الگوی فکری ابوحنیفه تلاش برای رسیدن به پاسخ برای

سؤالات یادشده است. او در تلاش بود به ریشه‌های بحران سیاسی، که جامعه با آنها درگیر بود، دست یابد؛ زیرا صرف مشخص کردن علائم آشفتگی سیاسی، علل آنها را توضیح نمی‌دهد. از این‌رو، ابوحنیفه در علت‌شناسی استبداد و بحران مشروعیت در این عصر بر عناصری همچون عدم تفکیک قوا، حکومت مبتنی بر قهر و غلبه، فساد حاکمان و بی‌قانونی تمرکز می‌کند. به نظر وی این عناصر مثل یک زنجیره عمل نموده و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. حکومت در زمانه ابوحنیفه شرعی نبود؛ بلکه از طریق غلبه روی کار آمده بود و قویاً بر استبداد ابتناء داشت. واکنش ابوحنیفه در کسب قدرت از طریق زور و بعداً قانونی کردن آن از راه بیعت گرفتن اجباری، راه قانونی منصوب شدن به آن مقام نیست. خلیفه باید پس از مشاوره و تبادل نظر خردمندانی که حق اظهار عقیده دارند (اهل رأی) برگزیده شود (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳۵). از این‌رو در خطابش به منصور می‌گوید: حقیقت این است که تو خلیفه شده‌ای بی‌آنکه حتی دو تن از اهل فتوا بدان رضایت داده باشند؛ در صورتی که خلیفه باید با مشاوره و موافقت مسلمانان انتخاب شود (همان). ابوحنیفه در این دوره شاهد خلافت اهل فساد بود؛ کسانی که با وجود عصیان و شکستن فرمان خدا از مردم فرمان‌برداری می‌خواستند و حکم غیرعادلانه صادر می‌کردند. خلافت در این دوره با زنجیره‌ای از فساد درگیر بود: فساد سیاسی، اخلاقی و اقتصادی. این زنجیره باعث تباهی نظم، قانون و عدالت شده بود. خلفا به جای تطبیق شریعت، به می‌گساری و کام‌جویی جنسی مشغول بودند. افزون‌براینها، بهره‌برداری نامشروع از بیت‌المال، جامعه را جولانگاه فساد مداوم قرار داده بود. ابوحنیفه ریشه‌های درد را به خوبی تشخیص داده بود. در نظر ابوحنیفه مذموم‌ترین سهل‌انگاری خلفای زمان او حیف و میل بیت‌المال مسلمین و غصب غیرقانونی اموال مردم بود (همان، ص ۱۳۸). از این‌رو، براساس روایت ذهبی ابوحنیفه معتقد بود که هرکس از بیت‌المال یا پول مردم سوءاستفاده کند یا احکام غیرعادلانه صادر کند، سزاوار باقی ماندن بر مسند خلافت نیست (ذهبی، ۱۳۶۶، ص ۱۷).

در ریشه‌یابی فساد سیاسی به مثابه یک بحران در این دوره ابوحنیفه به عدم تفکیک مقام قوه مقننه از قضائیه نیز دست‌یافته بود. اگر در این دوره عدالت رعایت نمی‌شد و خلیفه به سبب تجاوز به حقوق مردم جزا داده نمی‌شد و قاضی وقت نمی‌توانست حاکم را مجبور کند

که به حکم قانون شرع گردن بگذارد (مکی، ۱۳۲۱، ص ۱۰۰)، ریشه‌های آن را در تجميع قدرت نزد حاکمان و یا در عدم تفکیک قوه مقننه از قضائیه باید جست. سؤالی که پاسخ بدان ضرورت دارد این است که بی‌نظمی‌های اجتماعی تشخیص داده‌شده از سوی ابوحنیفه علل سیاسی دارد و یا محصول ساخت روان‌شناختی شخص ابوحنیفه است؟ درست است که ابوحنیفه از ورود به عرصه سیاست عملی دامن برمی‌کشید، هدایای حکومت را قبول نمی‌کرد و حکومت را یکسره نامشروع می‌دانست (فصیحی‌دولتشاهی، ۱۴۰۱، ص ۲۸۶)؛ اما او به‌عنوان یک نظریه‌پرداز در مطالعات خود مطمئن بود که مشاهده او از بی‌نظمی سیاسی محصول فرافکنی روانی وی نیست؛ بلکه نتیجه الگوهای اجتماعی غیرانسانی شده و انحرافی است.

نکته دوم این است که از دیدگاه ابوحنیفه ریشه بی‌نظمی عوامل طبیعی نیست. در زمانه‌ای که حاکمان، حکومت‌هایشان را با سرنوشت جامعه گره می‌زدند و ایدئولوژی تقدیرگرایی پشتوانه قوی برای توجیه سیاست‌های غیرمشروع آنان محسوب می‌شد، ابوحنیفه بیش‌ازاندازه بر آزادی‌های فردی انسان تأکید می‌نمود و جبرگرایی را زیر سؤال می‌برد (فلاح و علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۵۶). این مسئله نشان می‌دهد که بی‌نظمی‌ها از عوامل طبیعی ناشی نشده‌اند و بنابراین، انسان ناچار نیست که زندگی خود را با آن وفق دهد؛ بلکه در نظریه وی این مسئله از آن مسائل زندگی است که ناشی از اراده بشر است و به همین علت قادر است که آنها را به حکم تناسب تعدیل کند و یا تغییر دهد. طرفداری وی از قیام و پویش‌هایی که در زمانه وی علیه حاکمان اموی و عباسی شکل گرفته بودند و مخالفت وی با مرجئه تندرو بهترین دلیل برای اثبات این امر است که علل بی‌نظمی‌ها جزء سرنوشت محتوم بشر نیست؛ بلکه جزء عوامل محیطی است که بشر قادر به مهار آن است. او با حرارت کامل مشتاق تغییر مثبت در حکومت بود. این امر نشان می‌دهد که ابوحنیفه در طیفی از نظریه‌پردازان انقلابی قرار می‌گیرد نه محافظه‌کار.

۶. نظم خیالی ابوحنیفه

ابوحنیفه پس از مشاهده بی‌نظمی‌ها و تشخیص علل واقعی آنها به تصویر نظام سیاسی احیاء شده پرداخت. اگر او جامعه خود را دچار درهم‌ریختگی می‌دید، باید نشان هم می‌داد که جامعه سازمان‌یافته چیست؟ البته اقدام برای بازسازی نظام سیاسی جدید بدین معنا نبود

که ابوحنیفه خود به دنبال ساخت جامعه جدید است؛ زیرا این مهم کار یک تئوری پرداز نیست؛ بلکه از کارکردهای سیاست عملی و از وظایف خطیر افراد عمل گراست؛ اما او به عنوان یک نظریه پرداز کوشید تا الگویی از جامعه بسامان را در ذهن ترسیم کند و معیاری از آن را به دست دهد. اگر جامعه از لحاظ فکری نامنسجم است، اگر حکومت نامشروع و استبدادی است، باید دقیقاً نشان دهد جامعه منسجم و حکومت قانونی یعنی چه. این بازسازی، شالوده اندیشه سیاسی ابوحنیفه را تشکیل می‌دهد. تصویر ابوحنیفه از جامعه بازسازی شده جامعه‌ای است که فرد محق، یعنی «حاکم عادل و پرهیزکار» (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳۲) در کانون آن قرار دارد و فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تحت زعامت او انجام می‌شود. برخلاف جامعه نابسامان که شخص فاسد و ظالم زمام امور جامعه را در دست دارد، در جامعه بازسازی شده «شخص فاسد می‌تواند قاضی، حاکم و مفتی باشد در غیر آن احکام آنان دارای اعتبار شرعی نیستند» (الجصاص، ۱۴۰۵، ص ۸۰). در جامعه آشفته، حاکم از طریق قهر و غلبه بر مقدرات مردم سیطره یافته است؛ اما در جامعه بازسازی شده صفاتی مانند تسلط، فریب کاری و غلبه جایی ندارند و «خلیفه پس از مشورت و تبادل نظر با اهل رأی برگزیده می‌شود» (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵) و «خلافت بر اجماع مؤمنان و مشورت آنها متکی است». در نظام سیاسی جدید از این رو رهبر محق و سزاوار پیروی است که عادل است و با اجماع مسلمین به قدرت رسیده است. فرد محق تصویر نمادین از رهبری جامعه است که جامع همه صفات و کمالات است و جامعه را به سمت سعادت رهنمون می‌کند. در نظم سیاسی مطلوب، ابوحنیفه مقبولیت مردمی و رضایت آنها را یک اصل و بزرگ‌ترین معیار می‌داند. با توجه به جایگاه رضایت مردمی در نظم جدید حوزه فردی و اجتماعی از هم تفکیک شده‌اند: میزان در حوزه فردی و عبادی رضایت خالق است؛ اما میزان در حوزه عمومی رضایت خلق است. پیداست که وقتی دینداران به رضایت خلق می‌اندیشند به پشتوانه این پیش فرض است که رضایت خالق در رضایت خلق است. با توجه به تفکیک این دو حوزه کارکرد نظام جدید در نظریه ابوحنیفه گوناگون است: در حوزه اجتماعی به دنبال عدالت اجتماعی و حق الناس است و در حوزه فردی به دنبال فضیلت‌های فردی است (فلاح و علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۶۵). در حوزه فردی تساهل و تسامح و در حوزه عمومی و اجتماعی

سخت‌گیری برقرار است. ابوحنیفه در تصویر نمادین که از جامعه آرمانی‌اش ارائه می‌دهد به گزاره‌های اخلاقی توجه ویژه دارد؛ یعنی در جامعه احیاشده، اخلاق و سیاست دارای پیوند ناگسستنی و پیوستاری بهینه هستند. توصیه وی به سمتی که عازم بصره برای تصدی ریاست این شهر بود، نشان‌دهنده این امر است که در جامعه آرمانی ابوحنیفه ایجاد یک اداره سالم و توأم شدن اخلاق و سیاست با رفتار کارگزاران یک اصل است. توصیه وی چنین است: با مردم مدارا کن، حسن خلق پیشه نما، دوستی را آشکار کن، از ستم پرهیز و در امانت خیانت نکن (الهی بلندشهری، ۱۳۹۴، ص ۱۶). در تئوری سیاست اخلاقی ابوحنیفه، فساد جامعه از فساد اخلاقی حاکمان ریشه می‌گیرد. اصلاح جامعه نیز به صلاح حاکمان پیوند می‌خورد. جامعه که او در ذهنش ترسیم می‌کند، اخلاق‌مدار است، شهروندان جامعه سعادت‌مند هستند و مصلحت عمومی هنجارها همه‌جا واضح و روشن است. در جامعه بازسازی‌شده ابوحنیفه، مردم از حقوق فردی و اجتماعی ویژه برخوردارند: حق شورش علیه حاکم ستمگر (الجصاص، ۱۴۰۵، ص ۷۸-۸۶)، حق نظارت بر قدرت (امربه‌معروف و نهی از منکر)، حق مالکیت خصوصی (ابویوسف، ۱۹۹۷، ص ۳۹۹) و حق انتخاب در ازدواج (السرخسی، ۱۹۵۷، ص ۱۰). از مهم‌ترین حقوق موردتوجه در نظم جدید که دیگر حقوق اجتماعی دایرمدار آن هستند، حق آزادی بیان است. در جامعه آرمانی ابوحنیفه آزادی و به‌ویژه آزادی بیان هم به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی و هم به‌عنوان حق فردی و اجتماعی از جایگاه شایسته‌ای برخوردار است. در جامعه مطلوب وی نه تنها حق آزادی بیان نادیده انگاشته نمی‌شود که «متعصبانه و سرسختانه از آن دفاع می‌شود» (فلاح و علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۶۷). تأکید بر مدارا، آزاداندیشی، گفتگوهای آزاد و مناظره به‌جای تکفیر و خشونت از صفات جامعه احیا شده می‌باشد. ابوحنیفه در ایجاد چنین جامعه به‌دنبال الگویی حکومتی است که آن را در عرصه سیاست و حکومت مطرح کند. در نظریه ابوحنیفه خلافت حضرت علی(ع) به‌عنوان الگویی از نظام سیاسی جدید مطرح است که به دفاع از آزادی بیان شهره بود. در دوران خلافت آن حضرت زندانی کردن یا مجازات کسی را که درباره خلیفه، قانون یا حکومت عدل او بد می‌گفتند، جایز نبود. در این نوع جامعه حتی اگر کسی به رهبر خود دشنام بدهد و بالاتر از آن اگر بگوید که تصمیم دارد وی را بکشد نیز مجازاتی برای وی

متصور نیست (همان، ص ۱۴۱-۱۴۰). تصویر ابوحنیفه از جامعه بازسازی شده «عقلانیت» است. جامعه عقلانی درواقع، طرح ایجاد جامعه‌ای است که در آن از رفتارهای خشونت‌آمیز و شتاب‌زده خبری نیست و تصمیم‌گیری‌های سیاسی براساس خرد جمعی صورت می‌گیرد. اداره سامان چنین جامعه در چهارچوب قوانینی که به تعبدی و غیرتعبدی (مصلحت) قابل تقسیم‌اند، صورت می‌گیرد. ابوحنیفه در رده‌بندی احکام برای اداره بهتر جامعه احیاشده، افزون برآنکه سنت عقلایی را وارد دستگاه قانون‌گذاری کرد، «توانست باب مصلحت‌اندیشی عقلایی را در امور سیاسی اجتماعی بگشاید» (همان، ص ۷۷). او در احکام تعبدی سرتاپا تسلیم و اطاعت است و از اعضای جامعه، اطاعت از اوامر و نواهی شریعت را چشم‌انتظار است؛ اما در امور اجتماعی و سیاسی به مقاصد شریعت، عقلانیت و خرد (رای) بیش‌ازاندازه ارزش و احترام قائل است. ابوحنیفه در طراحی نظم جدید سیاسی به‌منظور جلوگیری از در غلتیدن حکومت به وادی استبداد سیاسی و انحصار قدرت به تفکیک قوای نسبی به‌عنوان مدلی برای روش حکومتی تمسک می‌جوید. براساس این طرح حکومت به بخش‌های مختلفی تقسیم می‌شود که هریک دارای محدوده مجزا و مستقلى از اختیارات و مسئولیت‌ها می‌باشند؛ به‌گونه‌ای که اختیارات هر بخش در تعارض اختیارات بخش‌های دیگر نیست. از آنجاکه در نظام کهن تمامی قوا در انحصار حاکمان زمانه‌اش قرار داشت، وظیفه قاضی‌القضاتی را نپذیرفت و از این‌رو، در خارج از دایره قدرت دست به تدوین قانون زد (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳)؛ اما در نظام مطلوب وی که انحصار قدرت سیاسی شکسته و براساس نظریه تفکیک قوا شکل گرفته است، همراهی با حکومت و اطاعت از فرمان‌های حکومتی را به حکم اطیعواالله... فرض می‌داند (سمرقندی، ۱۳۴۸، ص ۱۷۹).

۷. راه‌حل‌های ابوحنیفه

در این مرحله ابوحنیفه پیشنهادهای عملی خویش را ارائه داده و به تجویز سامان نیک سیاسی موردنظر می‌پردازد. هدف اساسی اندیشه وی در این مرحله ارائه راه‌حلی برای مشکلات است. تجویزهای او برای ویرانی نظم استبدادی و برقراری نظم اجتماعی و سیاسی عدالت‌محور در قالب یک مجموعه ارائه شده است. بی‌تردید کاربست راهکارهای ابوحنیفه

می‌تواند به براندازی استبداد و تشکیل جامعه عدالت‌گرا بینجامد. در ادامه به تقریر تجویزات وی مبادرت ورزیده می‌شود.

۷-۱. علاج درد استبداد

الف) در نظر گرفتن معیارهای معقول در انتخاب زمامدار و کارگزاران حکومتی

در اندیشه ابوحنیفه برای اینکه قدرت به استبداد پهلوی نزنند، چاره‌اندیشی ویژه‌ای را می‌طلبید. وی درمان واقعه قبل از وقوع را یک استراتژی درست برای گرفتار نشدن جامعه در چنبره بحران استبداد می‌داند. به نظر وی عامل مهمی که می‌تواند از روی کار آمدن فرد مستبد در جامعه جلوگیری نماید، نوع انتخاب زمامدار است. ابوحنیفه برای اینکه نظام سیاسی آرمانی‌اش به استبداد کشیده نشود به شیوه انتخابات آزاد حاکم اعتقاد دارد. او این انتخاب را برعهده شورای اهل حل و عقد می‌گذارد (مودودی، ۱۴۰۵، ص ۳۰۴؛ حلبی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳-۳۲۴) و به شورا توصیه می‌کند که از طریق مشورت و رأی‌گیری، شایسته‌ترین فرد را برای تصدی این مقام برگزینند. خلیفه مسلمین نیز پس از انتخاب شدن، موظف است که در تصمیم‌گیری اجتماعی و سیاسی با اهل خبره رایزنی و مشورت‌های لازم را داشته باشند و در این زمینه ناگزیر است که به پیامبر اقتدا کنند. پیامبر ازسوی خداوند مأموریت یافته بود تا در کارها با مؤمنان مشورت نماید: «وشاورهم فی الأمر» (آل عمران، ۱۵۹).

ب) نظارت نهادینه بر رفتار حاکمان

قدرت در ذات خود گرایش به فساد دارد. حکومت در فقدان سامانه‌های نظارتی می‌تواند به استبداد انجامیده و حقوق شهروندان و گروه‌های اجتماعی را ضایع کند. ابوحنیفه به این مسئله توجه اساسی داشته و ازاین‌رو، سازوکارهایی را برای نظارت بر قدرت مطرح نموده است. ابوحنیفه از دو نوع نظارت سخن گفته است: نظارت درونی و نظارت بیرونی. در نظر وی نظارت درونی کارآمدترین سازوکار برای نظارت بر قدرت است؛ زیرا نظارت بیرونی، در صورتی «مفید» خواهد بود که این افراد از درون نیز بر خود نظارت کنند. از نظر وی خداترسی بهترین نیروی کنترل‌کننده آدمی است. ازاین‌رو، به شاگردش ابویوسف توصیه می‌کند که همواره از نفس خودش مراقبت کند (الهی بلند شهری، ۱۳۹۴، ص ۱۵). همچنین

وی را بر یادآوری پیوسته مرگ و زیارت قبور و اماکن مقدسه توصیه می‌کند (همان، ص ۱۷). همچنین توصیه می‌کند که معامله‌ات با خدا در تنهایی چنان باشد که در انظار مردم است؛ زیرا ثمره علم هنگامی آشکار می‌شود که در خلوت و جلوت یکسان باشد (همان، ص ۱۴). در کنار نظارت درونی و خودکنترلی، ابوحنیفه از سامانه نظارتی همگانی به نام امر به معروف و نهی از منکر نیز سخن می‌گوید. سامانه نظارتی امر به معروف و نهی از منکر نه تنها بر یک‌تازی‌های قدرت خط پایان می‌گذارد، که کارآمدی نظام سیاسی را نیز بالا می‌برد. نقد و نصیحت حاکم و نظارت بر کار وی از اهمیت خاصی در اندیشه ابوحنیفه برخوردار است؛ تا جایی که در بحث حقوق متقابل حاکم و مردم، به دوطرفه بودن اصل نصیحت، همواره توجه شده است. ابوحنیفه از این اصل به عنوان مسئولیت دینی یاد می‌کند: اگر از سلطان حاکم رفتاری سربزند که مخالف شریعت باشد، باید به وی تذکر داد و اگر سلطان از اشتباهش دست‌بردار نیست باید به خانه‌اش رفت و در تنهایی وی را مطابق ادله قرآنی و سنت نصیحت کرد (همان، ص ۱۶).

ج) توجه به حقوق و آزادی‌های فردی

یکی از راه‌هایی که در نظریه ابوحنیفه به رهایی جامعه از استبداد می‌انجامد و زمینه را برای نظم مطلوب فراهم می‌کند، توجه اساسی به حقوق آزادی‌های فردی مانند حق مالکیت خصوصی (مکی، ۱۳۳۱، ص ۱۵۷)، حق آزادی زن در ازدواج (السرخسی، ۱۳۳۴، ص ۱۰) و حق سرنگونی حکومت (الخصاص، ۱۴۰۵، ص ۸۷-۸۶)، حق نصیحت (الهی بلندشهری، ۱۳۹۴، ص ۱۶) است. وی در این زمینه گامی به پیش نهاده و در تجویزات خود به مفهوم کلیدی فردیت تمرکز می‌کند. پیش‌فرض ابوحنیفه در انگاره فردیت، کرامت، آزادی و عقلانیت انسان است. ابوحنیفه در خصوص احترام به آزادی انسان تا هنگامی که از عقل برخوردار است، اشتیاق زیادی نشان داده است (ابوزهرة، ۱۳۹۱، ص ۹۳). طرح فوری مسئله فردیت از سوی ابوحنیفه که به منظور قطع ریشه‌های استبداد و استقرار نظم عادلانه صورت گرفته است، بدین معناست که حکومت به هیچ‌عنوان اجازه دخالت در حیطه اختیارات ویژه هر انسان عاقل را نمی‌دهد. نه جامعه و نه حکومت نمی‌تواند در امور شخصی انسان آزاد و

عادل دخالت کند (همان، ص ۹۳). ناگفته پیداست که فردیت در این راه حل به شکل منفی آن مطرح نمی شود؛ بلکه در معنای مثبت آن به کار می رود. فرد در این معنا به شهروندی گفته می شود که از حقوق و آزادی خویش بهره مند است و حاکمیت باید آن را به رسمیت شناخته و در برابر آن مسئول باشد. در حکومت های استبدادی، فرد کسی است که تأمین حقوق خویش را به قیمت سلب حقوق و آزادی دیگران جستجو می کند؛ اما در حکومت ایدئال ابوحنیفه رعایت این حقوق در گرو رعایت نهادینه حقوق دیگران امکان پذیر می شود. از این رو، تأمین حقوق و آزادی های فردی در این راه حل هرگز خارج از قواعد حقوقی و فقهی نیست؛ بلکه آزادی و حقوق عمومی مهم ترین معیار برای قبض و بسط حقوق و آزادی های فردی است.

بدین ترتیب، در نظام مطلوب ابوحنیفه همه چیز نظام مند و معیاری است که این خود می تواند به نظم اجتماعی مطلوب منجر شده و آزادی خواهی را در چهارچوب های فقهی سامانمند نماید. توجه به حقوق و آزادی های فردی به عنوان راه حل اساسی در منظومه فکری ابوحنیفه هرگز مطلق نیست؛ بلکه «در چهارچوب حدود معقول» قرار می گیرد که اگر «صورتی نازیبا، شرارت آمیز، غیر اخلاقی یا حتی توهین آمیز به خود بگیرد» (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۴۰) پذیرفتنی نخواهد بود. اعتبار این امر تا زمانی است که فرد به هتک حرمت مقدسات دینی نپردازد (همان، ص ۹۳).

د) سیاست پرهیزی و عدم تعامل با حکومت استبدادی

نخستین موضع گیری عملی توده و خواص این است که حاکم مستبد را تحریم کنند؛ یعنی در حل مسائل حقوقی و سیاسی او را مرجع قرار ندهند؛ و گرنه در تحکیم پایه های استبداد و ارتکاب جرم سیاسی با حاکم مستبد شریک هستند. نظریه عدم جواز مماشات با حاکم ظالم از سوی ابوحنیفه به نسبت بیشتر فقه وی را به فقه سیاسی شیعه نزدیک تر نموده است. رأی غالب در فقه اهل سنت تجویز مماشات با حکومت جور است؛ اما ابوحنیفه دوری از قدرت و عدم مماشات را تئوریزه و تجویز می نماید و حتی در این زمینه وجوب مهاجرت را مطرح می کند. او شاگردش ابویوسف را در امر فاصله گیری از حاکم چنین ارشاد می کند:

هر وقت و در هر حال پیش او (حاکم) مرو؛ زیرا اگر رفت‌وآمد نزد او زیاد شود، تو را حقیر می‌شمارد و از چشمش می‌افتی و ارزشی برایت در نزدش باقی نمی‌ماند، برخوردت با وی چنان باشد که با آتش است؛ هم از وی استفاده کن و هم خودت را از خطرش دور نگهدار و به او نزدیک مشو که می‌سوزی و از او آزار می‌بینی، حاکم معمولاً چنین است که ارزشی که برای خودش قائل است، برای دیگران قائل نیست. او توصیه می‌کند که به نزدیک خانه سلطان مأوا نگزیند و هدایای وی را قبول نکند. حتی با اطرافیان و خویشاوندان حاکم رابطه برقرار نکند و کوشش کند که از اطرافیانش دور باشد (الهی بلند شهری، ۱۳۹۴، ص ۱۰-۱۱). خود وی نیز مطابق با نظریه سیاسی‌اش در عرصه عمل هیچ سمتی حکومتی را نپذیرفت و از قبول هدایای حاکم نیز سرباز زد.

ه) قیام به سیف علیه استبداد

یکی از راه‌های ممکن برای از بین بردن انحصار قدرت سیاسی مبارزه با استبداد است. استراتژی مبارزاتی ابوحنیفه در گام نخست با ملایمت و با نوعی از احتیاط همراه است و در صورت مساعد بودن شرایط، نسخه تجویزی وی برای قطع ریشه‌های استبداد در جامعه انگیزش مردم برای قیام عمومی است. چنانچه خود در مرحله عمل از هر دو روش بهره گرفت. در عمل از قیام‌های مسلحانه علویان در برابر خلفای زمان حمایت مادی و معنوی کرد و چنان که خود اذعان می‌نماید در صورتی که شرایط مهیا بود، خود نیز شخصاً در این قیام‌ها حضور پیدا می‌کرد. ملایمت و رفتار محتاطانه که ابوحنیفه در امر مبارزه با استبداد به‌عنوان راه‌حل اساسی مطرح می‌کند، در نگرانی‌های امنیتی وی ریشه دارد. از نظر وی تحمل سلطان ستمکار، سودمندتر است تا شورشی که فتنه‌ای که زیان نصیب جامعه اسلامی می‌کند. بنابراین به‌هیچ‌وجه بر سلطان نباید عاصی شد (سمرقندی، ۱۳۴۸، ص ۴۱). افزون‌بر آن، در پیش گرفتن راه احتیاط در امر مبارزه با استبداد به طلایه‌داران آزادی‌خواهی فرصت می‌دهد که برای زندگی ایدئال، قانون و قاعده ترسیم کنند و به جامعه آموزش‌های حقوقی و سیاسی بدهند. چنان که خود با استفاده از فرصت پیش‌آمده مدرسه فقهی بنا نهاد و از این طریق رفتار فرهنگی و سعه‌صدر را در دانشجویانش تقویت نمود. افزون‌براین، برای

تدوین قوانین، مجمع مستشاری تشکیل داد: «شاگردان ابوحنیفه اعضای این مجمع را تشکیل می‌دادند» (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۴۴). در این مجمع ۸۳ هزار قاعده و مسئله فقهی تدوین شد (مودودی، ۱۳۹۸-۱۹۷۸م، ص ۱۴۹). اصل اولی در اندیشه ابوحنیفه در مبارزه با استبداد ملایمت است؛ اما اگر این روش نتوانست کجی‌های استبداد را راست کند. در صورت آماده بودن شرایط، توصیه نهایی ابوحنیفه براندازی آن از طریق قیام‌های مسلحانه است (خطیب البغدادی، ۱۹۳۱، ص ۳۹۵؛ میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲). نظریه ابوحنیفه در این مورد به نظریه عصیان علیه ظالم جائز در تشیع قرابت پیدا می‌کند. در تشیع قیام علیه جور یک اصل است و مداهنه و مدارا در برابر چنین حکامی یک استثناست.

۲-۷. درمان انحرافات فکری (درمان انحراف تکفیر)

نسخه‌ای که ابوحنیفه برای درمان بیماری مزمن تکفیر تجویز نمود، عبور از تنگ‌نظری‌های اعتقادی است. به همین منظور تلاش کرد تعریف موسع از ایمان ارائه دهد. در تعریف وی از ایمان، ستمکاران و فاسقان را نیز به مجرد ایمان و اقرار اجمالی به آنچه پیامبر آورده است (ماجاء به النبی) دربرمی‌گرفت (پاکتچی، ۱۳۶۷، ص ۳۸۵). او ایمان را چیزی جز اقرار و تصدیق اوامر الهی نمی‌دانست. از نظر او همه مسلمانان در ایمان برابرند، آنچه مایه برتری است، عمل دینی است و بس (الحنفی، بی‌تا، ص ۳۲۵). با این تعریف، دیگر تکفیر اهل قبله یک عمل نارواست و باید از کسانی که در مورد دیگران حکم به جهنم و بهشت می‌کنند، بیزاری جست و سرنوشت مؤمنان را به خدا حواله داد. یکی از راه‌های مقابله با پدیده تکفیر، تمسک به مدارا و گفتگوهای آزاد علمی با فرق و مذاهب است. مطابق با این نظریه و راه‌حل، خود در عرصه عمل «هیچ‌کس از اهل قبله را کافر نخواند» (سمرقندی، ۱۳۴۸، ص ۳۵-۳۶) و به مناظره با فرق اسلامی و دیگران‌دیشان پرداخت. آسان‌گیری در ایمان و سخت‌گیری در سیاست از توصیه‌های ابوحنیفه برای درمان این پدیده ویرانگر است. او به وحدت و همبستگی اجتماعی باور اساسی داشت؛ از این رو، نظریه ارجاء معتدل را مطرح نمود. نظریه ارجاء معتدل در ایجاد روابط مسالمت‌آمیز سیاسی-اجتماعی میان مسلمانان و افزایش

خوش‌بینی، تساهل و تسامح در جامعه اسلامی - آن‌هم در عصری که به دلیل گسترش تنگ‌نظری‌های کلامی و فقهی، وحدت و یکپارچگی به شدت تهدید می‌شد، بسیار مغتنم بود (فلاح و علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۶۰).

۳-۷. درمان جبرگرایی

تئوری وی در جهت مقابله با جبرگرایی، برقراری نظم فکری در جامعه اسلامی «در میانه جبر و اختیار» بود. راه‌حل تطبیق این نظریه در عرصه سیاست و اجتماع تأکید بر عاملیت انسان است. ابوحنیفه از میان عقاید گوناگون مرجئه، خوارج و معتزله راه وسطی را در پیش گرفت و مذهبی معتدل و میانه‌رو تدوین کرد که از یک سو جامعه اسلامی را از تجزیه شدن از طریق نفرت و قهر متقابل بازمی‌داشت و از سوی دیگر، آن را از افتادن در کام هرج و مرج اخلاقی و جرئت یافتن در انجام گناه بر مبنای احساس بخشوده شدن حفظ می‌کرد (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳۳).

۸. یافته‌های تحقیق

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ابوحنیفه تنها به مطالعه بحران‌های عصرش اکتفا نکرد؛ بلکه با هدف ارائه راه‌حل برای بسامان کردن امور اندیشه کرد. شکل‌گیری زنجیره‌ای از بحران محرک ذهنی ابوحنیفه برای تشخیص درست دردها، بازیابی علل، طراحی نظم آرمانی و سرانجام ارائه راه‌حل منطقی برای استقرار نظم خیالی است. این یافته‌ها در جدول ۱ نشان داده شده‌اند:

جدول ۱.

بحران	تشخیص علل	طراحی نظم مطلوب	ارائه راه حل
استبداد	تأسیس حکومت از طریق زور و غلبه	نظم عادلانه و شرعی	تفکیک قوا- دفاع از آزادی‌های فردی
مشروعیت	انحراف از عقد خلافت	بازسازی نظام خلافت	انتخاب خلیفه با اجماع مسلمین - بیعت اختیاری مسلمانان
بی‌قانونی	فقدان قانون - عمل نکردن به قانون	تشکیل مجلس قانون‌گذاری	تدوین و تطبیق قانون
تکفیر	انحصارگرایی اعتقادی	توسعه‌بخشی به مفهوم ایمان - وحدت مسلمین	آسان‌گیری در عقاید- ایجاد تسهیل در روابط مسلمانان
منازعه فکری گروه‌های رقیب	مطلق‌انگاری و غلبه بر خصم	نظم فکری عاری از خشونت	مدارا - عقلانیت - گفتگوهای آزاد
نص‌گرایی	عدم باور به عقلانیت- ترویج احکام عقلی	نظم عقل‌محور	همروی نص و واقعیت
ناکارآمدی فقه	عدم توجه به مصالح و الزامات زمانه	تأسیس مدرسه فقهی نظم بخشیدن به تعلیمات فقهی	عبور از ظواهر و توجه به مقاصد
کشمکش‌های مذهبی	غیریت‌سازی و عدم توجه به مشترکات	ایجاد جامعه معتدل اسلامی	مرجعیت علی و سیاسی اهل بیت
تقدیرگرایی	توجیه الهیاتی حکومت	نظم اعتقادی و سیاسی در میانه جبر و اختیار	تأکید بر عاملیت انسان و مسئولیت‌پذیری
ترویج عرف فاسد	سیاست‌های غلط حکام	انتظام بخشی و ترویج عرف صحیح	مبارزه با عرف فاسد

۹. نتیجه‌گیری

درواقع، پژوهش حاضر به منظور ارائه پاسخ به این سؤال که نابسامانی‌های عصر ابوحنیفه چیست و ابوحنیفه در واکنش به بحران‌های عصرش چه راه‌حل‌هایی برای حل آنها ارائه داد، تدوین یافت. فرضیه یا پاسخ موقتی که در این پژوهش سنجش و تأیید شد، بدین قرار است: الف) ابوحنیفه از مشاهده بی‌نظمی‌های اجتماعی عصرش به بحران‌هایی همچون استبداد سیاسی، آشفتگی فکری دست می‌بازد و آن را به مثابه علت‌العلل بیماری‌های زمانه‌اش مطرح می‌کند؛ ب) تأسیس سامان سیاسی تحت زعامت فرد محق؛ یعنی فرد عادل و درستکار و نیز شکستن انحصار اعتقادی و سیاسی، تدوین مجموعه قواعد، تمسک به اندیشه عدم خشونت، مناظره و گفتگوهای آزاد علمی توصیه‌ها و راه‌حل‌هایی است که ابوحنیفه برای بسامان کردن امور جامعه ارائه می‌دهد.

منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا). وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، تحقیق: دکتر احسان عباس. چاپ دوم، قم: منشورات الرضی.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب. ج ۴، قم: علامه.
۳. دمشقی، ابن کثیر اسماعیل بن عمر (بی تا). البدايه و النهايه. بیروت: دار الفکر.
۴. ابوزهره، محمد (۱۳۹۱). آراء و اندیشه های فقهی، اصولی، کلامی و سیاسی امام ابوحنیفه (تاریخ المذاهب الا سلامی)، ترجمه عبدالحمید رحیمی، در کتاب بررسی آراء و اندیشه های امام ابوحنیفه، تنظیم کننده: موسی عزیزی، تهران: احسان.
۵. ابویوسف، یعقوب ابن ابراهیم (۱۹۹۷). اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی، ضمن کتاب الامام شافعی. بیروت: دارالمعرفه.
۶. براون، ادوارد (۱۳۶۸). تاریخ ادبیات ایران، ترجمه پاشا صالح. چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۷. اسپرینگز، توماس (۱۳۸۲). فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
۸. اصفهانی، ابوالفرج (۱۹۶۳). الاغانی. مصر: وزارة الثقافة والارشاد القومي، الموسسه المصريه العامه.
۹. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۴). السنن الکبری. چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. پاکتچی، احمد (۱۳۶۷). ابوحنیفه، در دایره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایره المعارف اسلامی.
۱۱. الجابری، محمد عابد (۱۳۶۷). دانش فقه، بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی تکوین العقل العربی، ترجمه مهدی خلجی. مجله نقد و نظر، ۱۲ دوره ۳، شماره ۱۲ - شماره پیاپی ۱۲
۱۲. مهر ۱۳۷۶
۱۳. صفحه ۱۱۴-۱۴۰.
۱۴. الجصاص، ابوبکر (۱۴۰۵). احکام القرآن، المحقق محمدالصاذق قمحوی. الجزء الاول، لبنان: دار احیا التراث العربی.
۱۵. جعفری، حسین محمد (۱۳۸۰). تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه محمدتقی آیت اللهی. چاپ دهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. قادری، حاتم (۱۳۹۱). اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت.
۱۷. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۸). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام. تهران: اساطیر.
۱۸. الحنبلی، محمد بن یعلی (۲۰۰۵). طبقات النحابه، تحقیق عبدالرحمن العثیمین. مکه المکرمه: جامعه ام القری.
۱۹. الحنفی، ملاعلی القاری الحنفی (بی تا). شرح کتاب الفقه الاکبر، تحقیق علی محمد دندل، بیروت: دارالکتب علمیه.
۲۰. زیدان، جرجی (۱۳۹۴). تاریخ تمدن اسلام، ترجمه جواهر کلام. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۱. سرخسی، ابوبکر محمد بن سهل (۱۳۲۴). المبسوط. مصر: مطبعة السعادة.
۲۲. سرخسی، ابوبکر محمد بن سهل (۱۹۵۷). شرح السير الكبير. مصر: مطبعة مصر، شركة مساهمة المصرية.
۲۳. سمرقندی، ابوالقاسم اسحاق ابن محمد (۱۳۸۴). السواد الاعظم، به اهتمام: عبدالحی حبیبی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۴. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۸). تاریخ الخلفاء، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید. بیروت: دارالجلیل.
۲۵. شیخ صدوق (بی‌تا). عیون اخبار الرضا، ترجمه و شرح محمدتقی اصفهانی. ج ۱، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
۲۶. شیخ صدوق (۱۳۶۳). من لایحضره الفقیه. قم: نشر اسلامی.
۲۷. طقوش، محمدسهیل (۱۳۸۳). دولت عباسیان. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۸. عقیلی، محمد بن عمرو (۱۹۸۴). الضعفا الكبير. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. فصیحی دولتشاهی، محمدعارف (۱۴۰۱). اندیشه سیاسی ابوحنیفه. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۳۰. فلاح، رستم، و علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). در کتاب اندیشه متفکران مسلمان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳۱. قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹). فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی. تهران: احسان.
۳۲. کردری، ابن بزاز (۱۳۲۱). مناقب الامام الاعظم، دایره المعارف. چاپ اول، هند: حیدرآباد: الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية
۳۳. الله‌اکبری، محمد (۱۳۸۱). رابطه علویان و عباسیان. تاریخ درآینه پژوهش، .
۳۴. مروجی طبسی، محمدعلی (۱۳۸۹). نیمه پنهان بنی‌امیه. فرهنگ کوثر، .
۳۵. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۲۵۸). مروج الذهب. الطبعة الاولى، بیروت: دارالاندلس.
۳۶. مسلم بن حجاج (بی‌تا). صحیح مسلم. تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۷. کردری، ابن بزاز (۱۳۲۱). مناقب الامام الاعظم، دایره المعارف. چاپ اول، هند: حیدرآباد: الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية
۳۸. مودودی، ابوالعلا (۱۳۹۸). خلافت و ملوکیت. الکویت: دار قلم.
۳۹. میان محمد شریف، محمد (۱۳۶۵). تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. الهی بلند شهری، محمدعاشق الهی (۱۳۹۴). مجموعه وصایای ابوحنیفه، ترجمه عبدالله حیدری. بی‌نا: بی‌جا.
۴۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۳). تاریخ یعقوبی، محمدابراهیم آیتی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ظریفیان، غلامرضا (۱۳۹۹). از حکومت علوی تا حاکمیت اموی. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات. قابل دسترسی: <https://www.tricac.ac.ir>