

دین و قدرت

گذری شتابان از فراز چهارده قرن

حسن یوسفی اشکوری

زمستان ۱۴۰۰

فهرست مطالب

۷

مقدمه

فصل اول

حاکمیت خدا؛ بزرگترین دروغ تاریخ

۹	درآمد
۱۰	خداسالاری در ایران باستان
۱۳	خداسالاری (تئوکراسی) در قرون وسطای مسیحی
۱۶	تأملی در مفهوم حاکمیت خدا
۲۰	جمع‌بندی
۲۱	مفهوم حاکمیت الهی در اسلام
۲۷	امارت نبی اسلام در مدینه چگونه شکل گرفت؟

فصل دوم

«جنگ بنی‌ها» و بسط اقتدارگرایی خلافت عربی و سلطنت ایرانی در پوشش اسلام

۳۵	درآمد
۳۷	اول. دین و قدرت در عصر نبوی
۴۱	دوم. دین و قدرت در روزگار خلفای راشدین
۴۶	سوم. دین و قدرت در روزگار خلافت عربی — اموی و عباسی
۴۹	الف. آمیختگی نبوت و امارت در عصر نبوی
۵۰	ب. حدیث نبوی الائمه من قریش
۵۱	پ. جنگهای رده
۵۴	ت. ضرورت پیوند امارت با التزام به شریعت به مثابهی قانون
۵۶	ث. فتوحات

- ج. تأثیرپذیری از ملوکیت ایرانی ۵۹
 چ. غلبه‌ی عربیت بر اسلامیت ۶۰
 چهارم. بسط اقتدارگرایی خلافت غیرعربی و سلطنت کهن در پوشش اسلام ۶۲
 پنجم. دین و قدرت در روزگار نوین ۷۷
 واپسین سخن ۸۹

فصل سوم

اسلام و سکولاریسم؛ آرای نواندیشان جهان اسلام

- واکاوی واژگان و اصطلاحات ۹۶
 تحریر محل نزاع ۱۰۱
 از مشروطه تا دهه‌ی بیست- نسل دوم ۱۱۶
 از دهه‌ی بیست تا دهه پنجاه و مقطع انقلاب-نسل سوم ۱۱۶
 از انقلاب تا کنون- نسل چهارم ۱۲۵
 الف- جریان ملی-مذهبی ۱۲۵
 ب- نحله‌ی متنوع نواندیشی دینی ۱۲۹
 واپسین گفتار و دیدگاه شخصی ۱۳۶

فصل چهارم

پدیده و پدیدارشناسی مفهوم ترس و قدرت در ادب دینی و در تاریخ اسلام

- درآمد ۱۴۱
 اول. اصطلاحات و مفهوم‌های مرتبط با ترس در ادب قرآنی و اسلامی ۱۴۱
 دوم. تحلیلی کوتاه بر مفهوم ترس در دیدگاه دینی ۱۴۴
 سوم. کاربرد ترس و هراس افکنی در پیوند با اقتدارگرایی مسلمانان ۱۴۵
 واپسین سخن؛ چند نکته ضروری و تکمیلی ۱۵۱

فصل پنجم اسلام؛ صلح یا تسلیم؟

۱۵۵	درآمد
۱۵۵	اسلام به مثابه‌ی صلح و یا تسلیم؟
۱۵۸	تسلیم در برابر چه کسی و چه چیزی؟
۱۶۲	تأملی در عنوان ترکیبی «دین اسلام»

فصل ششم ویژگی‌های مُلک‌داری پیامبر

۱۶۵	مقدمه
۱۶۶	۱. مشروعیت مردمی-الهی حاکمیت نبوی
۱۶۶	۲. نفی خودکامگی در حاکمیت نبوی
۱۶۷	۳. ملکداری بر اساس عدالت
۱۶۷	۴. ملکداری بر اساس مشورت

فصل هفتم مواجهه پیامبر با مخالفان

۱۶۹	۱- هدف پیامبر و فلسفه بعثت وی
۱۷۲	۲- اطاعت از پیامبر و نفی ضلالت (بشارت به مؤمنان و انداز غیرمؤمنان)
۱۷۳	۳- آزادی ایمان
۱۷۴	۴- نفی پیروی جاهلانه از گذشتگان
۱۷۶	۵- نفی سلطه‌گری پیامبر
۱۷۸	۶- چگونگی مواجهه پیامبر با مخالفان

مقدمه

درباره‌ی موضوع این مجموعه، افزون بر عنوان کتاب، متن به نیکی گواهی می‌دهد که «مسئله» چیست و چرا و به چه انگیزه‌ای مقالات آن تحریر شده و چرا به طور مستقل و در یک مجموعه بازنشر شده‌اند. اجمالا می‌توان گفت که موضوع مهم پیوند دین و قدرت سیاسی و یا تعامل بین آن دو نهاد قدرتمند و پایدار اجتماعی در طول تاریخ بشر و از جمله در تاریخ اسلام و بررسی و تحلیل درست آن‌ها، کار بایسته‌ای است و می‌تواند زوایای مهمی از تاریخ تمدن و فرهنگ بشری را روشن کند و در نهایت می‌تواند برخی از ریشه‌های واقعیت‌های امروزی را روشن سازد.

در این مقدمه به چند نکته ضروری اشاره می‌شود:

یکم. همان گونه که ملاحظه می‌شود، این مجموعه به قصد تألیف کتابی مستقل در موضوعی مشخص و از پیش طراحی شده تحریر و عرضه نشده است. هر یک از این مقالات در طول حدود ده سال به مناسبتی و به تفاریق نوشته و منتشر شده‌اند. از این رو نثر و یا قواعد نوشتاری و یا ساختار مقالات در همه جا یکسان نیست. البته هنگام تدوین این نوشتارها برای انتشار در یک مجموعه، در حد ممکن تلاش شده هماهنگی‌های لازم انجام شود و به ویژه ویراستار نیز برای بهتر شدن و هماهنگی بیشتر کوشیده است. با این همه، نثر و ادبیات و در مجموع ویژگی‌های قلمی نویسنده در همه مقالات، کم و بیش آشکار است.

دوم. فصل نخست در حدود ده سال پیش نوشته شده و در پاسخ به دعوی یک عالم حوزه‌ی علمیه قم تحریر و منتشر شده است (به چگونگی آن در متن اشاره شده است). نوشتار دوم، که بلندترین و از نظر راقم جدی‌ترین و مهم‌ترین فصل است، اخیراً در دو شماره‌ی «فصلنامه نقد دینی» منتشر شده و اکنون در این مجموعه یک جا عرضه می‌شود. فصل سوم، نوشتار نسبتاً بلندی است که سال‌ها پیش به مناسبتی نوشته شده و در دو قسمت در وب‌سایت «جرس» منتشر شده است. فصل چهارم، به تقاضای سردبیر نشریه‌ی «سپهر اندیشه» نوشته شده و اخیراً در شماره دوم آن نشر یافته است. هرچند محتوای آن حول موضوع محوری نشریه‌ی مذکور بوده ولی مضامین اصلی آن کاملاً با موضوع دین و قدرت ارتباط دارد. فصل پنجم تا هفتم نیز در وب‌سایت «زیتون» منتشر شده‌اند. البته تمامی این نوشتارها در سایت شخصی و نیز شماری از آنها در کانال تلگرامی نویسنده نیز بازنشر شده‌اند.

با این همه، این نوشتارها هنگام بازنشر در این مجموعه، مورد بازبینی قرار گرفته و تغییرات و اصلاحاتی را تجربه کرده‌اند. برخی مطالب در متن و یا پانوشتها افزوده شده تا از برخی مبهمات رفع ابهام کند و یا بر فایده آنها بیفزاید.

سوم. در نوشتارهای پژوهشی طبق قاعده، منابع تحقیق و نقل اقوال با دقت ذکر می‌شود و این سنت بایسته‌ای است. اما در مقالات این مجموعه، به دلایل روشن، این قاعده حداقل در تمامی موارد رعایت نشده است. در عین حال در حد ممکن و از قضا در اغلب موارد، منابع لازم ذکر شده‌اند. لازم بود که فهرست منابع (کتاب نامه) نیز در پایان کتاب بیاید ولی در عمل ممکن نشد. هرچند اغلب منابع مشهور مورد ارجاع در جای جای این مقالات، کم و بیش برای خوانندگان محقق، شناخته‌شده‌تر از آن هستند که نیازی به معرفی دقیق داشته باشند.

چهارم. چند فقره از موضوعات در چند جا مضمونا تکرار شده است. هرچند در حد امکان از تکرار مکررات کاسته شده ولی در برخی موارد ممکن نبوده است. زیرا به انسجام و ساختار مناسب مقاله لطمه می‌زده است.

پنجم. با توجه به عدم امکان نشر چنین آثاری از نویسنده‌ای چون من در داخل و مشکلات نشر آثار به زبان پارسی در خارج از کشور، فعلا برای سهولت دسترسی علاقه‌مندان، این مجموعه در قالب پی‌دی‌اف در شبکه‌های مجازی منتشر می‌شود. اگر روزی انتشار آن به وسیله‌ی ناشری رسمی ممکن شود، همراه با ویراست تازه و تغییرات لازم خواهد بود.

گرچه استفاده از این اثر، رایگان است ولی اگر علاقه‌مندان، داوطلب کمک مالی باشند، می‌توانند از طرقی که اعلام می‌شود کمک کنند. حساب بانکی و نحوه پرداخت به درگاه انجمن‌های غیرانتفاعی و عمومی از طریق سایت‌های ناشر اطلاع‌رسانی خواهد شد. نقل مطالب این کتاب با ذکر منبع به هر منظوری آزاد است.

از سرکار خانم شاپوری که زحمت ویراستاری این مجموعه را متحمل شده‌اند، صمیمانه سپاسگزارم.

آذر ۱۴۰۰ / دسامبر ۲۰۲۱

آلمان-بن

حسن یوسفی اشکوری

فصل اول

حاکمیت خدا؛ بزرگترین دروغ تاریخ

درآمد

محمدتقی مصباح یزدی در ادامه‌ی نظریه‌پردازی‌های دینی-سیاسی‌اش، بار دیگر از «حاکمیت خدا» و «حاکمیت نمایندگان خدا» سخن گفته است: «ممکن است خداوند به کسی اجازه دهد که از طرف او اعمال حاکمیت کند که در این صورت بر اساس خواست خدا، این فرد از حاکمیت برخوردار می‌شود، قدرتی که در طول خواست و لحظه به لحظه از طرف خدا به او داده می‌شود... در این صورت، این حاکمیت خداست که در مجرای وجود این شخص اجرا می‌شود»^۱.

برای فهم دقیق‌تر دعوی مصباح و تحلیل آن، گزارشی خواهد آمد. راقم مدعی است که دعوی حاکمیت و یا حکومت خداوند، بزرگترین دروغ تاریخ است که از قدیم تاکنون مطرح شده و به دروغ به توده‌های مردم بی‌اطلاع یا کم‌اطلاع فروخته شده است.

این نوشتار در چهار قسمت تنظیم شده است: قسمت نخست آن، مفهوم و مدل سیاسی و عینی حاکمیت خدا یا همان «خداسالاری» (تئوکراسی) را به اختصار در ایران باستان و قرون وسطای اروپا پی‌جویی می‌کند. بخش دوم آن، به تأمل نظری این مفهوم می‌نشیند و دو بخش پایانی به طور خاص به اسلام و تاریخ اسلام می‌پردازد و

۱. این نوشتار در سال ۲۰۰۹ تحریر و در وب‌سایت جرس انتشار یافت. سپس در ماه اکتبر و نوامبر همان سال در چهار قسمت در وب‌سایت شخصی و در ۱۸ آوریل ۲۰۱۰ در همانجا یک جا بازنشر شده است. متأسفانه در آن زمان منبع گفتار مصباح یزدی ذکر نشده بود، ولی به یقین از رسانه‌های مجازی استفاده شده که طبق معمول از نشریات مکتوب داخلی نقل قول کرده‌اند.

می‌کوشد سرنوشت و سرگذشت این اندیشه را در اسلام بجوید و بکاود و به طور خاص ماهیت امارت نبی اسلام را روشن سازد.

خداسالاری در ایران باستان

واقعیت این است که دیدگاه «خداسالاری» (تئوکراسی)، باور و اندیشه‌ای جدید نیست و در جوامع باستان تا دوران کنونی در اشکال مختلف و تحت عناوین گوناگون مطرح بوده و هست. اخذ «مشروعیت قدرت» سیاسی یعنی کسب اجازه‌ی حاکمیت و فرمانروایی از جانب خداوند یا مهم‌تر، واگذاری اعمال حاکمیت خداوند به فرد معین، از آغاز زیست بشر در زمین به گونه‌های متنوع دیده می‌شود و در اغلب دوره‌های باستان تا همین اواخر، تنها منبع مشروعیت بخش حکومت و سلطنت، این دعوی و باور بوده است.

از آنجا که قانون، بخش دوم حاکمیت شمرده می‌شود، در چارچوب نظام خداسالار، طبعاً «قانون» نیز برآمده از نظر و رأی و حداقل تأیید و تصویب شخص برگزیده‌ی الهی یعنی پادشاه بود و بدین ترتیب مشروعیت قانون نیز از این طریق حاصل می‌شد.

گرچه تمام تاریخ را می‌توان مرور و به عنوان مثال از آنها اتخاذ سند کرد اما از باب نمونه به کوتاهی به دو مورد مشهور و آشنای تاریخ، یعنی ایران باستان و قرون وسطای مسیحی مغرب زمین و نظام پاپی و کلیسایی اشاره می‌شود.

در تاریخ ایران، از عصر باستان تا حداقل پایان ساسانیان، همواره و به طور مطلق، اندیشه خداسالاری در اشکال و مراتب مختلف حاکم بوده است. از روزگار عیلامیان قدیم (هزاره سوم پیش از میلاد) تا روزگار هخامنشیان و ساسانیان، اندیشه خداسالاری، مبنا و معیار نظام سیاسی و بنیاد دولت و قدرت بوده است.

کوروش و داریوش و جانشینان‌شان چنین می‌گفتند که «اهورامزدا» (سرور دانا و خدای برتر و خالق بزرگ هستی)، آنها را به طور خاص مأمور اعمال قدرت و فرمانروایی بر مردمان کرده و آنها هرچه می‌گویند و می‌کنند به فرمان اهورامزدا و منطبق بر رضایت اوست و بر مردمان است که از این فرامین اطاعت مطلق کنند؛ چرا که سلطنت و اختیارات آنان از جانب خداوند، مطلق و نامحدود است. در ده‌ها کتیبه‌ی

این شاهان بزرگ (از جمله در بیستون) انتساب همه‌ی اعمال شاهان به اهورامزدا به روشنی دیده می‌شود. این فکر به ویژه در عصر ساسانیان با رسمیت یافتن دین زرتشتی و تأسیس اولین نظام سیاسی رسمی دینی در تاریخ، در هیئت نظام موبد-شاهی به اوج نفوذ و اقتدار خود رسید.

اصولا نظام و نهاد سلطنت در اندیشه‌ی «ایران-شهری» بر بنیاد مشروعیت قدرت فرمانروایی آسمانی بوده است که در آغاز سلسله‌ها برای یک شخص (یعنی همان کسی که فرمانروایی خود را از طریق شمشیر و کشتار مخالفان و مردمان به دست آورده است)، متعین شده و پس از آن، این هدیه در خاندان او ماندگار شده و «فرّه ایزدی» را کسب کرده است. در واقع «آرمان-شهری» ایرانیان در قالب همان نظام پادشاهی مبتنی بر نمایندگی شاهان از جانب خداوند و اخذ مشروعیت سیاسی و اجرایی برای «تصرف» در زندگی مردمان و سرنوشت کشور بوده است. شاه تنها حاکم مشروع الهی بود که می‌توانست در تمام امور بندگان تصمیم بگیرد و کسی هم حق اعتراض نداشت. البته در این میان مغان و بعدها موبدان و هیربدان هم، که از مقامات عالی روحانی و مذهبی شمرده می‌شدند، جملگی به شکلی مؤید همان دعوی نمایندگی پادشاه از جانب خداوند بوده و خود را موظف به تقویت فرّه ایزدی (خُورنه) در شاه و خاندان خاص شاهی زمان می‌دانستند.

این اندیشه به ویژه در زمان ساسانیان بسیار تقویت شد و در واقع به اوج کمال خود رسید و تمام ظرفیت نظری و عینی خود را به نمایش گذاشت. در واقع این اندیشه در آن روزگاران وجود داشت که همان گونه که پیامبری از جانب خداوند است و به هر کس که خواست عطا می‌کند، شهریاری و سلطنت نیز منصبی است اعطایی از سوی خداوند و طبعاً برای مردمان حقی جز اطاعت قابل تصور نیست.

در این زمان دراز در فرهنگ ایران-شهری بر بنیاد شهریاری ایرانی، اصل «دروغ» (دروج) بیشتر به معنای انکار و تکذیب حق الهی سلطنت برای فرد خاص و خاندان خاص بوده است. کتیبه‌ی داریوش در بیستون نشانگر آن است که وی در یک سال نه دروغ‌زن را مجازات کرده و آنها را با قدرت برانداخته است. این کتیبه اشارتی است به همین مخالفان فرمانروایی داریوش که با خشونت تمام قتل‌عام و نابود شدند. تصویر هشت نفری که با دست‌های بسته و گردن در زنجیر در برابر داریوش ایستاده‌اند و به خواری سیمای پادشاه فرهمند و پیروز به زور شمشیر و حتی نیرنگ را می‌نگرند، همین

دروغ‌زنانه که سلطنت داریوش را انکار کرده و به واقع مأموریت اهورایی او را منکر شده‌اند.

در این کتیبه یک تن نیز به خواری تمام زیر پای شاه حاکم افتاده و دست‌هایش را به علامت تسلیم و یا التماس در برابر او بالا برده است. گفته‌اند که او همان بردیای دروغین (به روایتی گئومات مغ) است که پیش از آن به دروغ خود را پادشاه خوانده و حق الهی و خاندانی سلطنت را از داریوش ستانده بود و حال شاه مشروع آسمانی و مستظهر به حمایت اهورامزدا و دارای فره ایزدی او را نابود کرده و به زیرپا در انداخته و حق الهی خود را باز یافته است (بگذریم که به باور شماری از پژوهشگران، او همان بردیای واقعی یعنی فرزند دوم کوروش بزرگ و برادر کمبوجیه بوده است و داریوش و شش همدست دیگر او برای اغفال مردم، به دروغ او را گئومات مغ معرفی کرده‌اند).

به هر حال در اندیشه سیاسی ایرانی کهن، پادشاه خدا نبوده، اما چیزی هم از خدا کم نداشته است. او به طور رسمی تجسم الوهیت بوده و از این رو از قداست خاص و استثنایی و از مقام نقدناپذیری برخوردار بوده؛ به گونه‌ای که هیچ کس و مقامی را، حق مقابله با وی و خاندانش نبوده است.

به یک معنا می‌توان گفت که «شاه» (و «شاهی») نه به عنوان یک شخص بلکه به عنوان یک اندیشه و مفهوم به معنای نوعی «پیامبر-شهریار» بوده است.

همین اندیشه و مدل حکومت ایرانی بود که در اواسط عصر ساسانی برخی از رومیان را به این توهم دچار کرده بود که در ایران زمین همان اندیشه مشهور «شاه-فیلسوف» افلاطون تحقق یافته است. در عصر خسرو انوشیروان شماری از فیلسوفان رومی به ایران آمدند تا از جمله سیمای شاه فیلسوف از نوع ایرانی را ببینند که البته پس از چندی از استبداد پادشاه فره‌مند به هراس افتاده به بی‌زانس بازگشتند. از این رهگذر پیوند دو نهاد «دین» و «سلطنت» در ایران باستان خود را به خوبی نشان می‌دهد.^۱ فردوسی، حکیم بزرگ، پیوند و آمیختگی جدایی‌ناپذیر این دو را به زیبایی و هنرمندی تمام به تصویر کشیده است.

۱. در این مورد می‌توان به منابع تاریخی پرشماری مراجعه کرد، از جمله در کتاب «ایران در روزگاران پیش از اسلام» به قلم روزبه یوسفی (نشر نقد فرهنگ، تهران، ۱۳۹۶)، موضوع ارتباط دین و قدرت و سلطنت در ادوار مختلف (از پیشاتاریخ تا پایان ساسانیان) بررسی شده است.

خداسالاری (تنوکراسی) در قرون وسطای مسیحی

ظهور و اعمال اندیشه‌ی خداسالاری در مسیحیت قرون وسطی نیز روشن‌تر از آن است که نیاز به گفتن باشد. طبق متون مقدس موجود مسیحی و منابع تاریخی، مسیح در طول زمان کوتاه پیامبری‌اش (حدود سه سال)، نه به حاکمیت رسید و نه از حاکمیت الهی و سلطنت آسمانی به معنای متعارف آن سخن گفت و حتی آشکارا جدایی دو نهاد دین و حکومت را تبلیغ کرد. در نهایت، اما، پس از چهارصد سال و به طور خاص پس از مسیحی شدن کنستانتین اول، امپراتور خودکامه‌ی روم؛ مسیحیت باورمند به تفکیک دو قلمرو خدا و قیصر، یک‌باره متحول شده و به شکلی آشکار، دین و سیاست و قدرت به هم‌نشینی درآمدند.

به عبارت دیگر دین، ابزار دست قدرت شد و این امپراتور خودکامه به بهانه‌ی حراست از دین و به انگیزه‌ی مبارزه با الحاد و بددینی و بت‌پرستی، به رغم گذشته‌ی تعصب‌آلودش در دفاع از بت‌پرستی و مقابله با مؤمنان مسیحی و کشتارهای گسترده‌ی مسیحیان، هر نوع دگراندیشی را ممنوع اعلام کرد. وی حتی آکادمی‌های فلسفی کهن را تعطیل کرد و اساساً هر نوع فلسفیدن و در واقع چون و چرا را با دین‌داری مغایر شمرد. او برای تکمیل پروژه‌اش، فرمان داد که روحانیان و مبلغان دینی گرد آیند و برای جلوگیری از تفرقه مذهبی (که در آن زمان در اوج بود) و ایجاد یگانگی دینی چاره‌ای بیندیشند.

آنان تحت حمایت امپراتور در محلی به نام «نیقیه» (شهر ایزنیک کنونی در ترکیه) گرد آمدند و پس از صرف وقت بسیار از میان اناجیل فراوان و موجود در آن روزگار (که برخی گفته‌اند شمار این اناجیل به حدود ۲۰۰ می‌رسید)، چهار انجیل و شماری از اعمال رسولان و نامه‌های قدیسی (یعنی همین اناجیل موجود و رسمی) را برگزیدند و آنها را معتبر و قابل قبول شمردند و اناجیل دیگر را نامعتبر و مردود اعلام کردند. این شورای مذهبی با انتشار بیانیه‌ای به کار خود پایان داد. این شورا به «شورای نیقیه» شهرت پیدا کرده است.^۱

۱. این شورا تحت همین عنوان به سال ۳۲۵ تشکیل شد. البته شورای نیقیه دوم نیز شکل گرفت و هریک اصلاحاتی در اندیشه‌ها و عقاید مسیحی ایجاد کردند.

یکی از مواد بیانیه روحانیان این است که «پاپ نماینده خدا در زمین و مصون از اشتباه است». بدین ترتیب نه تنها نهاد روحانیت تثبیت شد، بلکه رهبری عالی آن به عنوان نماینده‌ی خدا و مظهر مسیح و مصون از گناه و اشتباه، صورت رسمی و دینی به خود گرفت. مستندات تاریخی به خوبی نشان می‌دهد که کنستانتین در این اقدام مهم، اگر نگوییم کاملاً، حداقل بیشتر انگیزه‌ی سیاسی داشته است تا مذهبی؛ یعنی هدف اساسی او استوار کردن قدرت خودکامه خود و نیز تقویت بنای امپراتوری روم در برابر خطرات داخلی و به ویژه تهاجم امپراتوری قدرتمند ساسانی ایران بوده است.

در واقع امپراتور روم از الگوی ایران ساسانی الهام گرفته بود. از آنجا که او می‌دید ساسانیان با نظام مذهبی استوار زرتشتی و با حمایت مقتدرانه‌ی موبدان توانسته‌اند از دین به مثابه‌ی عامل استوار وحدت اجتماعی و اقتدار ملی و نیز عامل وحدت نظامیان و حکومت استفاده کنند، او نیز کوشید از دین مسیحی همین گونه سود ببرد.

پس از آن بود که در سده‌ی پنجم، سنت آگوستین با نوشتن کتاب «شهر خدا» (مدینه الهی) گام بعدی را برداشت و تلاش نظری مهمی کرد تا نشان دهد که شهر خدا چگونه شهری است و چگونه می‌توان از الگوی آسمانی آن در زمین سود برد و آن را در زمین محقق کرد. طبق الگوی او حکومت و سلطنت زمینی هم الزاماً باید الهی باشد، اما این الگو با نظام‌های بشری تحت نظارت عالی مقامات دینی و اجرای بی‌چون و چرای احکام و فرامین دینی مقامات دینی به اجرا در می‌آید.

بدین ترتیب از سده‌ی ششم میلادی، قرون وسطی آغاز شد و به تدریج گسترش یافت و در توالی ایام و در بستر تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی دچار دگردیسی‌هایی شد و به قرون چهارده و پانزده رسید و پس از آن رفرم مذهبی را تجربه کرد و به قرون جدید متحول شد و شد آنچه که دیدیم و می‌بینیم.

در سده‌های دهم تا شانزدهم میلادی، کلیسای کاتولیک مدعی تجسّد الهی و تجسّد مسیح بود و به تأسیس شهر خدا در زمین باور داشت که با رهبری عالی پاپ اعظم هدایت می‌شد. پادشاهان (به عنوان کارگزاران عرفی و زمینی این شهر خدا)، نیز می‌بایست کاملاً تابع و فرمانبردار اوامر و نواهی مذهبی و تخلف‌ناپذیر پاپ معصوم از گناه و خطا باشند و گرنه تکفیر شده و به سختی مجازات می‌شدند.

پاپ واتیکان مستقیماً دعوی سلطنت نداشت و حتی ظاهراً یک قدیس و تارک دنیا بود، اما او نظراً و عملاً مقامی مافوق پادشاهان داشت و اوامر و نواهی وی برای همه لازم‌الاتباع بود. البته در این میان اکثر پاپ‌ها و حتی اسقف‌ها و کاردینال‌ها در سده‌های میانه (به ویژه پاپ‌های عصر رنسانس-سده پانزدهم) خود عملاً امپراتور بودند و از ثروت‌های کلان و جلال و شکوه سلطنتی بهره داشتند. آنها در جنگ‌ها شرکت می‌کردند و در نتیجه به صورت گریزناپذیری گرفتار انواع فسادهای مالی و سیاسی و اخلاقی نیز می‌شدند. شماری از آنان به راستی در فساد از فاسدترین حاکمان تاریخ چیزی کم نداشتند. زندگی و کارنامه‌ی پنج پاپ مشهور عصر رنسانس (به ویژه یولیوس دوم مشهور به «پاپ جنگجو» در آغاز سده‌ی شانزدهم) گواه و سند روشن این مدعاست.

این نکته نیز قابل توجه است که اصولاً اندیشه «خدا-شهریاری» و یا «پیامبر-شهریاری» یک اندیشه‌ی شرقی است که بخش اصلی پرورش و گسترش آن در قلمرو ایران زمین (به معنای تاریخی و کهن آن) بوده است. همین فکر از شرق به غرب رفته و در قرون وسطی برای تحقق شهر خدا در زمین، مدل «پاپ-شهریاری» را پدید آورده است. در واقع مسیحیت شرقی و سلطنت و شهریاری شرقی از آسیا به اروپا گسترش یافته و در یک ترکیب شگفت‌انگیزی، نظام «پاپ-شهریاری» را در واتیکان آفریده و شکل داده است.

می‌دانیم که در غرب کهن (یونان و روم)، نه از دین به معنای خاص شرقی و به ویژه سامی آن چندان خبری بود و نه از نظام شهریاری به مفهوم تحقق یافته‌ی شرقی و ایرانی آن چندان نشانی. به هر دلیل پس از مسیحی شدن روم شرقی و انتقال مسیحیت شرقی به اروپا و حاکمیت پاپیسم در آن نواحی، خداسالاری در قالب ولایت مطلقه‌ی پاپ و سلطنت مطلقه پادشاهان، عینیت تاریخی پیدا کرد. اما از آنجا که این مدل فرمانروایی و دینداری در غرب چندان آشنا و سازگار نبود، گرفتار چالش و تنش شد و سرانجام پس از هزار سال کشمکش و جدال سنگین بین دو فرهنگ متناظر شرقی-غربی، رنسانس با تکیه بر فلسفه و هنر یونانی و حقوق رومی و پس از جنبش اصلاح دینی و در پی آن تحولات پیچیده و همه‌جانبه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی از راه رسید و در نهایت، به تدریج پاپیسم را به عقب راند و فرهنگ اومانستی و هنر هلنی و فلسفه یونانی و حقوق رومی را (البته در اشکال مدرن و

تحول یافته) به اندیشه و فرهنگ و زندگی غربیان باز آورد و بالاخره آزادی و جمهوری و دموکراسی و حقوق بشر جدید را ایجاد نمود.

تأملی در مفهوم حاکمیت خدا

حال می‌توان پرسید که به طور دقیق «حاکمیت خدا» به چه معناست و از این دعوی در طول تاریخ چه مراد شده و یا می‌توان مراد کرد؟ می‌توان از دو منظر تاریخی و کلامی در مورد معنا و مفهوم حاکمیت خدا سخن گفت.

از منظر نخست، مسئله این است که در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که در اشکال مختلف و به صورت‌های گوناگون ادعا کرده‌اند که در امر حکومت و زعامت بر جامعه، برگزیده‌ی خداوند هستند که به آنان مأموریت داده است تا بر مردمان خاص (یا عام) فرمان برانند و مردمان نیز باید به اعتبار فرمان خداوند از آنان اطاعت کنند، وگرنه نسبت به خداوند نافرمان شده و مستوجب مجازات سخت خواهند بود. این منظر، صرفاً توصیفی است و فقط به مدعیات مدعیان مستند است، از این رو اسناد آن فقط اقوال مذکور در منابع تاریخی است.

از منظر دوم ادعا می‌شود باید خداوند، کسانی را برای زعامت و ریاست و فرمانروایی بر مردم برگمارد و آنان برای حکومت از «حق ویژه» برخوردارند.

برای توضیح و تبیین بیشتر این دو منظر یا دعوی، که در نهایت به یک نتیجه می‌رسند، اشتراکات و افتراقات آن دو را بیان می‌کنیم. زیرا این مهم است که منظر ما درباره‌ی موضوعی چون حکومت و یا حاکمیت الهی کدام است و از پشت کدام عینک به پژوهش و داوری می‌نشینیم.

نگاه نخست، صرفاً توصیفی است و از ماهیت روایی-تحلیلی برخوردار است. در این نگاه آنچه برای یک مورخ مهم است و می‌تواند مورد استناد و یا داوری قرار گیرد، منابع موثق و داده‌های قابل استناد و اعتنای تاریخی است که در نهایت برای مورخ معقول و مقبول می‌نماید. از این رو مورخ در مورد تحقیق و گزارش تاریخی، داوری ارزشی نمی‌کند و فقط «گزارش» می‌دهد. مورخ کاری به خوبی و بدی و زشتی و زیبایی یک گزارش تاریخی یعنی «رخداد» ندارد. او فقط پژوهش می‌کند و مستندات را با عیار نقد می‌سنجد و آنگاه نتایج به دست آمده را گزارش می‌کند. این که کسی آن

را خوب بداند یا بد، قبول کند یا نکند، در قلمرو کار مورخ و تحلیل‌گر قرار نمی‌گیرد و بر عهده مخاطب است. وی «آنچه هست» را (حداقل از منظر خود و مستنداتش) گزارش می‌کند و کاری به «آنچه باید باشد» ندارد. از این رو نقد یک پژوهش و یا داوری تاریخی، صرفاً به استناد منابع و چگونگی تحقیق و ابزار پژوهش و به هر حال چند و چون کار او صورت می‌گیرد و داوری‌های ارزشی و مکتبی از حوزه‌ی کار و مسئولیت مورخ خارج است. مثلاً یک مورخ در تاریخ می‌کاود و می‌بیند فلان پادشاه و یا امیر و یا مدعی پیامبری در مورد حکومت چه گفته و چگونه گفته و این که حاکمیت خود را چگونه توجیه می‌کرده و منبع مشروعیت خود را از کجا می‌دانسته است.

اما دیدگاه کلامی چندان کاری به تاریخ ندارد، متکلم در آغاز بر بنیاد یک سلسله باورها و اعتقادات ایدئولوژیک (دینی و غیردینی) به داوری خاص می‌رسد و نظریه‌ای را تدوین می‌کند و آنگاه احتمالاً به سراغ تاریخ می‌رود، اما ارجاع به تاریخ نیز برای اثبات همان نظریه و باور پیشینی است که از پیش پذیرفته است و از نظر او مسلم و تخلف‌ناپذیر است. او اول «باید چنین باشد» را بر اساس سیستم باورهایش ثابت می‌کند و آنگاه همان را از طریق مراجعه به تاریخ (البته اگر نیاز به تاریخ پیدا شود) اثبات می‌کند. بنابراین از این منظر، برخلاف منظر تاریخی، «باید» بر «هست» مقدم است.

برای تبیین افتراق یا اشتراک دو منظر فوق، می‌توان گفت که در مبحث حاکمیت، مورخ می‌گوید این افراد (شاهان یا پیامبران یا فیلسوفان یا...) مدعی حق ویژه حاکمیت برای خود، خاندان و یا طبقه خود بوده‌اند و مرادشان نیز از حاکمیت این بوده است و یا این افراد نیز چنین ادعایی نداشته و یا با آن نظریه مخالف بوده و اظهار مخالفت کرده‌اند. کار مورخ بدون ارزش-داوری تمام می‌شود. اما متکلم (منظور از کلام در این مقام، معنای عام آن است) اساساً از جای دیگری آغاز می‌کند و می‌گوید حاکمیت، حق ویژه‌ی فلان شخص یا فلان خاندان است و این حق انحصاری از طریق فلان منبع (خدا، دین، نژاد، طبقه، مردم، زور و غلبه و...) حاصل شده است.

از باب مثال مورخ می‌گوید داریوش و کوروش خود را در سلطنت، برکشیده‌ی اهورامزدا می‌دانستند و می‌گفتند هرچه کرده‌اند به فرمان خدا کرده‌اند و این حق در خاندانشان به شکل موروثی و انحصاری مانده و مخالفانشان نیز مخالف خدا و

مستوجب مجازات مرگ فجیع بوده‌اند؛ اما مدافع ایدئولوژیک این نظریه می‌گوید این دعوی حق و درست بوده است و می‌بایست چنین باشد. و یا مورخ می‌گوید محمد ده سال در مدینه فرمانروایی داشته و یا به استناد این یا آن منبع و دلیل نقلی، او برای خود، حق حاکمیت الهی قایل بوده است؛ اما متکلم مسلمان می‌گوید حاکمیت، حق ذاتی محمد بوده و این حق انحصاری را خداوند به او داده است و مخالفان و نافرمانان حاکمیت وی، به حق، دشمن خدا و دین و شریعت بوده و مستوجب مجازات‌اند.

متکلمان مسلمان با استناد به یک سلسله پیش‌فرض‌های نقلی و عقلی چنین استدلال می‌کنند که:

۱- حاکمیت و حکومت ذاتا حق خداوند است، ۲- این حق از طریق خداوند به پیامبران (اشخاص معین و متعین) واگذار شده است، ۳- در اسلام سنی سنتی گفته می‌شود که پس از پیامبر این حق به مردم (البته در آغاز به قریش) واگذار شده و خلافت، شکل مطلوب و دینی حاکمیت اسلامی است. در تشیع (دوازده امامی) سنتی ادعا این است که پس از پیامبر، این حق ویژه به امام علی و پس از آن به فرزندان یازده‌گانه‌اش (البته از نسل فاطمه) انتقال یافته است و در عصر غیبت نیز تئوری‌های مختلف از جمله ولایت مطلقه فقیه پدید آمده است که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد.

بنابراین فکر می‌کنم تفاوت بنیادی دو منظر تاریخی و کلامی در موضوع حاکمیت الهی روشن شده باشد. یکی از «هست و نیست» سخن می‌گوید و دیگری از «باید و نباید».

حال روشن می‌شود که از منظر تاریخی، مسئله این است که اولاً کسانی در طول تاریخ مدعی «خدا-شاهی» یا «پیامبر-شاهی» و یا مدعی «نمایندگی-شاهی» یعنی مدعی برگزیدگی از سوی خداوند و یا دین برای حکومت هستند، ثانیاً این کسان با استفاده از مستندات تاریخی (متن گفته‌های خودشان و یا دیگران از حواریون و یا نشانه‌های قانع‌کننده‌ی دیگر) برای اهدافی چون کسب مشروعیت سیاسی و دینی قدرت خود و یا وادار کردن مردمان و مخالفان به تسلیم در برابر قدرت مطلقه‌ی خود و به هر حال تثبیت نقدناپذیری اقتدارشان و احتمالاً اهداف دیگر به طرح دعوی حاکمیت آسمانی و الهی خود اقدام کرده‌اند (البته روشن است که مورخ برای اثبات

مدعای خود باید بتواند مستندات کافی ارائه کند و باید بتواند ترجیحات تحلیلی خویش را نشان دهد). پس از منظر تاریخی، حاکمیت الهی صرفاً یک دعوی است که برای اهداف ویژه‌ای (معقول و یا نامعقول) طرح شده است.

اما از منظر اعتقادی و کلامی، ماجرا این است که کسانی معین برگزیده‌ی خداوند هستند و اینان به طور انحصاری دارای اذن تصرف بوده و حق اعمال حاکمیت دارند و مشروعیت اقتدارشان نیز از جانب خداوند است و عقلاً و عملاً «باید» چنین باشد و جز این ظلم است. در این تفسیر، حاکمیت الهی به شکل هرمی از بالا شکل می‌گیرد: خدا، پیامبر، خلیفه، امام و... در این تفسیر از مفهوم حاکمیت الهی، انگیزه‌ها صرفاً ارزشی است و نه نفسانی و شخصی (مثلاً تثبیت قدرت شخصی و یا سرکوب دگراندیشان و مخالفان و...).

از این رو در این دیدگاه، مسئله‌ی اساسی، اجرای حق و فضیلت و تکامل آدمیان است و در نهایت تحقق حاکمیت خداوند در زمین یا تحقق همان «شهر خدا» در زمین. از این رو می‌بینیم گرچه در فرجام کار، تمام مدعیان شهریاری آسمانی مورخ و متکلم یک دعوی دارند و شاید هم در برخی اهداف، مشترک هستند اما دو مبنا و دو هدف کاملاً متفاوت در چرایی دعوی‌شان دیده می‌شود و از دیدگاه پژوهشی نباید بین آن دو خلط مفهومی و تحلیلی کرد.

حال مهم‌ترین پرسش این است که این دعوی چگونه اثبات می‌شود؟ یعنی مردمان چگونه و از چه طریق می‌توانند به درستی دعوی مدعی سلطنت و یا خلافت الهی پی ببرند و یا چگونه و با چه ابزاری قادرند مدعی دروغین و راستین را بازشناسند؟

در این مقام از منظر تاریخی تکلیف روشن است؛ هیچ سند و دلیلی جز دعوی شخص مدعی در دست نیست. به همین دلیل مورخ در مورد منشأ ادعا و صحت و سقم آن ساکت است و نمی‌تواند وارد حوزه‌ای شود که از قلمرو موضوع پژوهش وی خارج می‌باشد. این است که در کار مورخ، داوری ارزشی صورت نمی‌گیرد و باید و نبایندی در کار نیست.

مثلاً مورخ فقط می‌تواند بگوید داریوش و یا پاپ گفته‌اند که برگزیده‌ی خدا هستند و هر چه کنند و گویند، همان اعمال نظر و رأی و رضایت مقام الوهی است و حداکثر دلیل و یا انگیزه‌های طرح چنین دعاوی این است و یا آن. اما متکلم و باورمند به آن

اندیشه، کارش پس از آن آغاز می‌شود و یا در قلمرو پسین قرار می‌گیرد. به این دلیل است که می‌گوید «باید» چنین باشد و او «حق» داشت که چنین ادعا کند و به لوازم آن ملتزم باشد، مانند مخالفت با دروغ و دروغزنی و دروغزنان و در نتیجه سرکوب دگراندیشان در ایران باستان.

آیا از منظر دینی محض، دلیلی برای صحت و سقم دعوی حاکمیت الهی وجود دارد؟ در این مورد نیز باید گفت نه دلیل عقلی قانع‌کننده‌ای برای اثبات دعوی حق الهی حکومت و فرمانروایی به چشم می‌خورد و نه دلیل یا دلایل نقلی معتبری در دست است. اگر هم دلیلی وجود داشته باشد، باز همان دعوی خود حاکم است و لاغیر و آن هم از منظر تاریخی به هیچ وجه قابل اثبات نیست (گرچه قابل رد هم نیست). به عبارت دیگر در مورد دعوی مأموریت پیامبران برای فرمانروایی، حداقل از نظر مؤمنان، سندی جز گفته‌های خودشان نیست.

جمع‌بندی

این که در تاریخ کسانی بوده‌اند که ادعای برگزیدگی از جانب خداوند در امر حکومت داشته و حداقل تمام اعمال و رفتارشان را به فرمان خدا و یا منطبق بر خواست و رضایت او دانسته‌اند، تردیدی نیست؛ اما این نیز از منظر تاریخی روشن و مبرهن است که هیچ سند و دلیل عقلی و نقلی روشنی برای اثبات این مدعا وجود نداشته و ندارد و در واقع نمی‌تواند وجود داشته باشد (قابل ذکر است که دلیل عقلی را به تسامح آوردم و گرنه در این مورد اساساً عقل و دلیل عقلی کارآمد نیست). هرچه هست، ادعای یک شخص و یا پیروان اوست و بس. وقتی از فلان مدعی (مثلاً داریوش) بپرسیم از کجا بدانیم که شما برگزیده و برگزیده‌ی اهورامزدا هستید و سرور دانا چرا شما را به فرمانروایی انتخاب کرده است؛ پاسخ روشنی وجود ندارد. به ویژه اگر به اعمال و رفتار چنین مدعیانی نگاه کنیم و جنایات غیر قابل انکار و فراوان اینان را لحاظ کنیم، می‌توان دلایلی نیز برای اثبات کذب بودن چنین ادعایی اقامه کرد، چرا که در چارچوب الهیات مورد ادعای شاهان و مدعیان حاکمیت الهی، این اعمال و رفتار هرگز نمی‌تواند مقبول و قابل دفاع باشد. به هر حال از منظر اثباتی می‌توان پرسید پاسخ چیست و چه می‌تواند باشد؟ دلیل و سند دعوی شما چیست؟ روشن است که در این مورد خود او پاسخی نداده و مستندات دعوی خود را نگفته و از این رو مورخ

نیز آن را ثبت نکرده است، پس اسناد معتبری برای اثبات مدعا وجود ندارد. مدافع نظریه‌ی وجود «فرّه ایزدی» نیز نمی‌تواند و نتوانسته هیچ دلیلی برای اثبات دعوی شاهان و خود ارائه دهد.

نکته بس مهم این است که حاکمیت خداوند، قطعا به معنای فرمانروایی خود خداوند در زمین (در مقام شاه، رئیس‌جمهور، نخست‌وزیر و...) نیست و تنها از طریق نمایندگی از سوی خداوند قابل تصور است و این تصور نیز هرگز نمی‌تواند به تصدیق بینجامد، زیرا دلیلی برای چنین تصدیقی در دست نیست؛ اگر هست، مدعیان عرضه کنند تا در این مورد به عیار نقد سنجیده شود. این است که می‌گوییم ادعای حاکمیت الهی، بزرگ‌ترین دروغ تاریخ است. خدایی که به هیچ کس نمایندگی نداده است اما به تنهایی بار جنایات یک تاریخ چند هزار ساله را بر دوش می‌کشد! ظاهرا در این مورد این ما هستیم که باید بر خداوند رحمت آوریم!

مفهوم حاکمیت الهی در اسلام

به طور سنتی و شایع این تفکر و باور رواج دارد که دین اسلام، دین سیاسی است و نظام مطلوب و مشروع از نظر شارع (خدا و رسول)، نظام دینی و تئوکراتیک است. در این نوع حکومت، منشأ قدرت و دولت، خدا و دین برحق اوست و قانون نیز عبارت است از همان شریعت الهی و یا تشریع متخذ از دین و قواعد کلی و اصلی و ثابت دینی و خدایی.

در این دیدگاه در مقام احتجاج و استدلال معمولاً به سه نکته و دلیل استناد می‌شود: واقعیت تاریخی حاکمیت سیاسی پیامبر این دین (حضرت محمد)؛ برخی آیات قرآن و روایات و سوم به باور عمومی مسلمانان و مؤمنان در طول تاریخ اسلام.

این باور چندان شایع و قدرتمند است که امروز همه آن را یک عقیده‌ی قطعی اسلامی می‌شمارند و کمتر کسی در آن چند گزاره تردید می‌کند. از آنجا که تقریباً عموم مسلمانان چنین باوری دارند و منابع اسلامی (منابع کلامی و فقهی قدیم و جدید) انباشته از این باورها و استدلال‌های نقلی و گاه عقلی است، حتی غالباً نامسلمانان و پژوهشگران نیز آنها را پذیرفته و از چنین عقایدی به عنوان عقاید مسلم اسلامی یاد می‌کنند. البته برخی در مقام محقق صرفاً روایت می‌کنند ولی شماری نیز

برای محکوم کردن اسلام و برای اثبات ضدیت اسلام با آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و به طور کلی تعارض اسلام با مؤلفه‌های دنیای مدرن از آن بهره می‌برند.

در بستر یک ناآگاهی و جهل نسبت به واقعیت‌های دین اسلام و تاریخ این دین، تفاوت چندانی بین دو گروه اسلامیان سنتی و عوام و پژوهشگران غیرمسلمان و به ویژه ضد اسلام وجود ندارد. در واقع گروهی بی‌توجه و بی‌اطلاع از واقعیت‌های تاریخی، گزاره‌هایی را به عنوان امور و عقاید مسلم دینی می‌پذیرند و متعصبانه از آن دفاع می‌کنند. گروه دیگر به استناد همین باورها و گاه مغرضانه به مدد تحریف‌های آشکار و پنهان تاریخی و کلامی، آن را مردود می‌شمارند و آنها را ضد آزادی و خلاف عدالت و عقل سلیم بشری معرفی می‌کنند.

در این مبحث، مدعای اصلی من این است که در اسلام نیز امر حکومت و «سیاست مُدُن»^۱ امری آسمانی و به اصطلاح خداسالار (تئوکراتیک) نیست و زعامت سیاسی ده ساله‌ی نبی گرامی اسلام در مدینه نیز چنین نبوده است. در این صورت حکومت مسلمانان نیز ثبوتاً و اثباتاً نمی‌تواند خداسالار به معنای حاکمیت خدا باشد. حال جای طرح بحث تفصیلی در این زمینه نیست، اما به اجمال از منظر تاریخی می‌کوشم در حد امکان مدعای خود را تبیین و مدلل کنم.

چنان که پیش از این گفتیم امروز پس از پانزده قرن، مسلمانان عموماً چنین می‌پندارند که پیامبر همزمان از دو شأن «نبوت» و «زعامت» برخوردار بوده است؛ یعنی همان گونه که آن حضرت از جانب خداوند، مأمور ابلاغ وحی و پیام الهی برای آدمیان بوده، مأمور به فرمانروایی بر مردم نیز بوده است. این دو از هم جدایی‌ناپذیرند و حتی با هم ملازمه دارند. این مدعا از کجا پیدا شده و مبانی نظری آن کدام است؟ روشن است که موضوع نبوت، مورد پرسش و مجادله نیست، اما در مورد مدعای حاکمیت الهی یا شأن حکومتی پیامبر، می‌توان پرسید که آیا خداوند در جایی و به صورتی قاطع و فیصله‌بخش، پیامبر را به عنوان زمامدار بر مردم مدینه و حتی مؤمنان گمارده است؛ همان گونه که در امر نبوت چنین سندی در قرآن وجود دارد و از نظر

۱. اصطلاح «سیاست مُدُن» در فلسفه‌ی اسلامی همواره مطرح بوده و حداقل از زمان فارابی (در السیاسة المدنیة) تا صدرای شیرازی در این باب سخن گفته و هریک از منظر فلسفی و سیاسی و دینی خود بدان پرداخته و در واقع فلسفه‌ی سیاسی خود را به منظور طراحی جامعه‌ای آرمانی بازگفته‌اند.

عقلی نیز روشن است که بدون پذیرفتن اصل مأموریت مستقیم الهی و به اصطلاح «پیام‌آوری» نبی، نبوت بی‌معنی و لغو خواهد بود.

در مورد اصل نبوت چندان نیازی به اقامه دلیل نقلی نیست و حداقل برای دین‌باوران همان الزام عقلی و از جمله واژه‌شناسی نبی و نبوت، برای پذیرفتن مأموریت آسمانی در امر نبوت برای نبی کفایت می‌کند. اما در دعوی مأموریت الهی برای تأسیس حکومت و ماهیت تئوکراتیک آن، محتاج دلیل و یا دلایل نقلی و نیز عقلی روشن و استواری می‌باشد.

در واقع همان‌گونه که در مورد مدعیان دیگر حاکمیت الهی و مدعای نمایندگی از جانب خداوند برای فرمانروایی، پرسش از دلیل یا دلایل چنین مدعایی مطرح است و موضوعیت دارد، در مورد پیامبران و از جمله پیامبر اسلام، که از قضا دارای حاکمیت سیاسی هم بوده است، همین پرسش قابل طرح است. اما واقعیت این است که در این مورد نیز مانند شاهان و پاپ‌ها و دیگر مدعیان شهریاری الهی، دلیل و سند روشنی در متون و منابع متقن دینی وجود ندارد.

حاکمیت سیاسی پیامبر به مثابه‌ی یک رخداد تاریخی، امری است قطعی اما دلیلی در دست نیست که این زعامت سیاسی و تدبیر امور مدنی جامعه مدینه و حتی مکه و قبایل عرب در آن نواحی به مثابه‌ی یک فرمان الهی و مأموریت دینی و به اصطلاح اسلامی تکلیف شرعی برای رسول بوده است. از آیات قرآن به عنوان پیام و کلام الهی چنین تکلیفی استنباط نمی‌شود. از آیاتی که مدعیان حاکمیت الهی نبی به آنها استناد می‌کنند، نمی‌توان مأموریت آسمانی زعامت سیاسی پیامبر را استنباط کرد. آنچه از این شمار آیات قرآن استفاده می‌شود، این است که قبول ریاست جامعه مدینه با مشارکت مؤمنان و غیرمؤمنان مورد تأیید خداوند نیز قرار گرفته است. این البته به معنای مأموریت الهی برای تشکیل حکومت و تأسیس دولت و در نتیجه منشأ الهی فرمانروایی وی نیست.

برای تدقیق بیشتر بحث لازم است اشاره کنم که مدعای حکومت آسمانی پیامبران و از جمله پیامبر اسلام، از یک پیش‌فرض قاطع آغاز می‌شود و آنگاه بر بنیاد آن به شکل هرمی و از بالا، نظریه‌ی منشأ الهی قدرت و ضرورت جاودانه‌ی تأسیس حکومت شرعی و به تعبیر متأخرتر «حکومت اسلامی» ساخته و پرداخته می‌شود. آن اصل بنیادین این است که حاکمیت و حکومت، اصالتاً و ذاتاً از خداوند است ولی خداوند

(احتمالا به دلیل ممتنع بودن زمامداری خداوند در زمین و بر مردمان) این حق ذاتی خود را به افراد خاص که همان پیامبرانش هستند واگذار می‌کند.

از آنجا که موضوع اصلی، تصرف در زندگی مردم و حق دخالت در اعمال محدودیت آزادی مردم است، در این نظریه چنین استدلال می‌شود که فقط خداوند است که حق آمریت و تصرف و اعمال هر نوع محدودیت در زندگی بندگان را دارد. از این رو انسان اخلاقا و ایمانا باید از اوامر و نواهی ذات باری اطاعت کند و هیچ کس دیگر حق ندارد به انسان امر و نهی کند و از او اطاعت بخواهد. اطاعت‌خواهی دیگران شرک است. در این گفتمان، خداوند این حق را به پیامبرانش وانهاده است. پس اطاعت از پیامبران در امر حکومت، مانند اطاعت در امر نبوت، اطاعت از خداست و عدم قبول آن، شرک و کفر و در نتیجه مستوجب خذلان در دنیا و تباهی در آخرت خواهد بود.

اما در این تفسیر ظاهرا مؤمنانه، اشکالاتی وجود دارد که اکنون نمی‌توان به آنها به صورت مبسوط پرداخت. اما به اجمال می‌توان به یک مغالطه‌ی مفهومی شگفت‌انگیز یا بدفهمی مهم اشاره کرد و آن موضوع زمامداری و سلطنت و مدیریت سیاسی و تدبیر امور روزمره مردم است که در دو قلمرو قانون و اجرای قانون مطرح است نه ولایت و حاکمیت خداوند بر هستی و عالم و آدم. در قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که از حاکمیت خداوند بر مردم به معنای فرمانروایی سیاسی و مدنی سخن بگوید.

روشن است که در قرآن آیات بسیاری هست که از ولایت مطلقه خداوند و حاکمیت بلامنازع ذات باری بر جهان و هستی و مخلوقات یاد می‌کند، اما این گزاره‌های توصیفی به معنای این نیست که خداوند، زمامدار و سلطان یا رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر مردم است و حتی در زندگی روزمره آدمیان دخالت می‌کند و هر لحظه دست اندرکار صدور امر و نهی حکومتی است. در چارچوب گفتمان هستی‌شناختی دینی و معرفت‌شناسی قرآنی، معنا و مفهوم این مفاهیم روشن‌تر از آن است که محتاج به مناقشه و مجادله باشد. خداوند بر همه کس و همه چیز ولایت دارد، اما این چه ربطی دارد به این که در فلان مقطع تاریخ و یا فلان نقطه‌ی زمان و یا برای همه زمان‌ها و مکان‌ها، زمامدار مردم کیست و سازمان دولت و نهاد حکومت چگونه باید باشد؟

خداوند فرمانروای مطلق است اما این فرمانروایی به معنای زمامداری سیاسی و مدنی موضوع فلسفه‌ی سیاسی و نوع و ماهیت حکومت و دولت نیست. از این رو تعارضی با زمامدار شدن هیچ کس ندارد و ذاتا و ابتدائا با هیچ شکلی از انواع حکومت مغایر نیست، مگر این که حکومت و یا حاکمی خاص، در احراز قدرت و یا در عمل فاقد عدالت باشد که از منظر دین اسلام مردود و نامشروع است؛ چرا که «العدل اساس الحكم» و «العدل اساس الأمر»^۱ یک اصل اصیل دینی است. اما باید بلافاصله افزود که عدل و ظلم نیز از یک سو از نظر تفسیری و تعیین مصادیق، زمانی-مکانی هستند و از سوی دیگر به وسیله‌ی انسان‌ها در هر زمان و مکان مورد تشخیص و ارزیابی قرار می‌گیرند و لذا خارج از موضوع بحث‌اند.

به هر حال از این گزاره که «ولایت و حاکمیت مطلقه از آن خداوند است»، نمی‌توان نتیجه گرفت که «خدا زمامدار است» و یا «زمامدار مسلمان، دارای ولایت مطلقه است». در قرآن نیز هرگز چنین نتیجه‌ای گرفته نشده است. واقعا نمی‌دانم که مفسران و متکلمان ما از گذشته تا حال، چگونه و با چه منطق و استدلالی، از آن مقدمه درست و دینی، به چنین نتیجه‌ای غیردینی و گاه ضددینی رسیده و آن را به خدا و وحی و قرآن و نبی نسبت داده‌اند؟

بنابراین اگر بخواهیم بر اساس قرآن و منابع نقلی اسلام سخن بگوییم، می‌توانیم ادعا کنیم که نه دلیلی برای این دعوی وجود دارد که حق حاکمیت (زمامداری) از آن خداوند است و نه دلیلی برای اثبات این عقیده که این حق از سوی ذات باری به کسی واگذار شده است. اساسا اگر بنیاد گزاره‌ی نخست ویران شود، گزاره‌های استنتاجی دیگر (مانند نمایندگی پیامبر از سوی خداوند و یا نمایندگی امام یا خلیفه از سوی پیامبر) لغو و باطل خواهد بود و بلا موضوع می‌شود و دیگر جایی برای بحث و مناقشه باقی نخواهد ماند.

در واقع بنیاد دعوی مهم و اثرگذار «حاکمیت الهی پیامبر» بر اصل سست و نامدلل «حق حاکمیت خداوند» استوار شده است. از طرف دیگر، چنان که گفته شد، از این واقعیت تاریخی که پیامبر اسلام در طول ده سال زمامدار بوده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که این زمامداری وی الزاما از جانب خداوند و به نمایندگی از سوی الله

۱. جمله اول از نبی اسلام است و دومی از امام علی بن ابی‌طالب. این دو حدیث به نقل از محمد رضا حکیمی در جلد ششم «الحیاه» (ص ۳۲۸) از کتاب *غرر الحکم* (ص ۱۷۷) نقل شده‌اند.

بوده است. زیرا این حاکمیت، یک «رخداد» است و لذا پسینی است و نه پیشینی، و برای اثبات نمایندگی آن، محتاج دلیل یا دلایل پیشینی هستیم و چنین دلایلی در قرآن و سنت وجود ندارد.

افزون بر آیات قرآن، پیامبر نیز هرگز ادعا نکرده است که من از جانب خداوند، مأمور تشکیل حکومت و تأسیس دولت هستم. آیاتی که در قرآن از لزوم اطاعت مردم از اوامر رسول در امور حکومت سخن می‌گویند، برای گره‌گشایی از برخی مشکلات روزمره پیامبر است که جملگی در قلمرو امر پسینی قرار دارند و از این رو نمی‌توان نتیجه گرفت که: پس رسول از جانب خداوند برای امر حکومت، نمایندگی داشته است.

به عبارت روشن‌تر، از آنجا که پیامبر (به هر دلیل) تن به فرمانروایی داده است، خدایش به مردم (مؤمن و غیرمؤمن) سفارش می‌کند زمامدارشان را تنها نگذارند و از فرامین وی (به ویژه در جنگ و صلح که در آن زمان بسیار مهم بوده‌اند)، اطاعت کنند و این اطاعت موجب خشنودی خدا و رسول خواهد بود. این توصیه‌ها امر پیشینی ضرورت حاکمیت الهی از طریق تحقق حاکمیت رسول را ثابت نمی‌کنند.

همین واقعیت در موضوع قوانین و احکام شرعی نیز درست و قابل استدلال است. خداوند با وضع برخی مقررات، در مقام قانون‌گذاری جاودانه و عام و کامل برای پیامبر و به طریق اولی برای پس از پیامبر تا قیام قیامت نبوده است، بلکه به ضرورت فرمانروایی رسول و نیاز به نظم جامعه و تحقق عدالت و فضیلت و بهبود زندگی مردم عصر نبوی در مدینه، خدا و وحی گاهی و به ضرورت به یاری پیامبر آمده و پاره‌ای از مشکلات را حل کرده است، نه بیشتر. متأسفانه از این واقعیت تاریخی، نتایج کلامی و فقهی کلان و شگفت گرفته شده که در نهایت مسلمانان را گرفتار مشکلات و غوامض پیچیده‌ای کرده‌اند. به هر حال از این «هست»، آن «باید» کلان نتیجه نمی‌شود. به عنوان یک اصل روش‌شناختی، باید گفت که منطقاً نمی‌توان از امور واقعی و تاریخی و پیشینی و هست‌ها، مبانی برهانی برای بایدها استخراج کرد و آن‌ها را به نام فرمان خدا و دین و رسول به مؤمنان تحمیل کرد.^۱

۱. البته گفتنی است که در اینجا بحث در مقوله‌ی تاریخ است و لزوماً در مبحث پرمناقشه‌ی فلسفی «هست» و «باید» قرار نمی‌گیرد.

با این همه، نکته مهم این است که حداکثر چیزی که می‌توان ادعا کرد این است که زمامداری ده ساله‌ی حضرت رسول در مدینه مورد تأیید و حمایت ذات حق بوده است. اما این حاکمیت نیز از یک سو مشروط به شروطی چون رضایت مردم و رعایت اصل مشورت (حداقل در امور مهم) بوده است و از سوی دیگر به اقتضای بشری بودن آن، همواره مورد راهنمایی و گاه تصحیح و حتی انتقاد و توبیخ خداوند قرار می‌گرفته و نیز همیشه زیر نظارت مردم بوده و از سوی جامعه نیز زیر تیغ نقد و راهنمایی قرار داشته است.

جالب این که حق مهم نقد و رد برای مردم از سوی خداوند به رسمیت شناخته شده است؛ حقی که حتی پس از پیامبر تا کنون حکومت‌های مدعی اسلام از مردم دریغ کرده و هرنوع نقد و اعتراضی را به مثابه‌ی مخالفت با خدا و رسول و دین محکوم می‌کنند.

مجموعه‌ی این واقعیت‌های غیرقابل انکار نشان می‌دهد که حاکمیت و قانون نمی‌تواند الهی و جاودانه و نقدناپذیر باشد، به گونه‌ای که امروز مسلمانان و عموماً فقیهان می‌اندیشند. با این اوصاف می‌توان حاکمیت رسول را «الهی-مردمی» نامید؛ الهی بودن به اعتبار رضایت و تأیید خداوند از اصل فرمانروایی، و مردمی بودن آن به اعتبار رضایت و تأیید و حمایت مردم، اعم از مؤمنان و غیرمؤمنان در چارچوب عهدنامه‌ها و تعهدات متقابل.

امارت نبی اسلام در مدینه چگونه شکل گرفت؟

حال از منظر صرفاً تاریخی، این پرسش مطرح است که حاکمیت پیامبر اسلام در مدینه چگونه شکل گرفت و محقق شد؟ گفتیم اگر به نحو پیشینی و کلامی به این موضوع توجه کنیم، هیچ دلیل روشن و قاطعی در کتاب و سنت، مبنی بر مأموریت الهی حضرت محمد برای زمامدار شدنش وجود ندارد. اما اگر به نحو پسینی و تاریخی به این رخداد نگاه کنیم، کاملاً روشن است که آن حضرت، چگونه و با چه زمینه‌ها و نیازهایی به فرمانروایی و ریاست بر مردم مدینه دست یافته است. در واقع از منظر تاریخی، هیچ ابهامی در این رخداد به چشم نمی‌خورد. مشکل و ابهام از آنجا آغاز شده است که یک پیامبر تصادفاً به زمامداری و ریاست بر شماری قبیله رسیده و

چند سالی در این مقام بوده و مانند دیگر فرمانروایان جنگیده، صلح کرده، اوامر و نواهی حکومتی صادر کرده، به فصل خصومات دست زده و به هر حال به تناسب مقام و منصبش و ضرورت‌های خاص زمان و مکان تصمیم‌هایی گرفته و عمل کرده است.

تداخل دو منصبِ ظاهراً بی‌تناسب و حداقل بی‌ارتباط با هم موجب شده است که از همان آغاز پس از درگذشت پیامبر، به تدریج این فکر و عقیده پیدا شود که این دو مقام یکی بوده و با هم ملازمه داشته و هر دو از جانب خداوند پدید آمده و به عبارتی به وسیله‌ی مقام ربوبی تأسیس شده است.

برای فهم چگونگی رخداد ریاست و زعامت سیاسی پیامبر اسلام در مدینه، شناخت و درک درست تاریخ شبه جزیره و نظامات اجتماعی و سیاسی قبایل عرب در حجاز و پس از آن، شناخت همه‌جانبه‌ی چگونگی و چرایی پیامبری در زمینه‌های اجتماعی مکه و هجرت به یثرب و شکل‌گیری فرمانروایی پیامبر، چاره‌ی کار و یک بایسته ضروری و پژوهشی است. در واقع پیش از رفتن به سراغ کلام و عقاید خاص دینی، درک و شناخت تاریخی است که حلال مشکل و رافع ابهامات و توهّمات می‌باشد.

در این زمینه فقط به اشاره می‌گویم که زعامت سیاسی پیامبر در یک روند عینی و بر اساس یک سلسله مقدمات و رخدادهای طبیعی و پیش‌بینی نشده در فاصله‌ی چند ساله‌ی بین مکه و مدینه اتفاق افتاده است. درست همان گونه که در دیگر موارد مشابه در تمام ادوار تاریخی رخ داده است. در یک کلام، هجرت پیامبر و مسلمانان تحت تعقیب از مکه به یثرب، زمینه‌ساز این حادثه بوده است.

می‌دانیم که پس از حدود ۱۳ سال اقامت پیامبر و مؤمنان پیرو او در مکه و تحمل انواع فشارها و آزارها و حتی شکنجه‌ها و مقاومت جانانه و شجاعانه این دین‌ورزان صادق، سرانجام محمد تصمیم به خروج و هجرت از زادگاه محبوبش گرفت و شهر یثرب را به عنوان مکان و محل اقامت جدید خود و یارانش برگزید. چرایی انتخاب این شهر به عوامل متعددی بر می‌گردد، اما در این میان یک عامل، بسیار مهم و تعیین‌کننده بوده است و آن نفوذ اسلام در یثرب و اعلام آمادگی نمایندگان دو قبیله‌ی بزرگ شهر یعنی اوس و خزرج برای پذیرفتن و پناه دادن محمد است.

در این ارتباط، انعقاد چند عهدنامه بین نمایندگان قبایل یادشده و پیامبر، راه هجرت را هموار کرد. مهم‌ترین این عهدنامه‌ها «بیعت عقبه دوم» است که ماهیت سیاسی-نظامی داشت. طبق مفاد این عهدنامه‌ی دوجانبه، قبایل یادشده متعهد می‌شدند که محمد را در پناه خود داشته باشند و در جنگ و صلح با وی همراه و حامی باشند. گرچه برخی تعهدات به دلیل اهمیت اخلاق و صلح در دین اسلام، آشکارا ماهیت دینی و اخلاقی داشتند، اما انگیزه‌ها و مقدمات این عهدنامه و شاکله‌ی اصلی و مواد آن، ماهیت و کارکرد سیاسی و نظامی دارد.

با این مقدمات محمد وارد مدینه شد و مردم آن شهر عموماً از وی به گرمی استقبال کردند و تمام کوشش خود را به کار بردند تا این مهمان محبوب، در آسایش و امنیت زندگی کند و پیروانش نیز چنین باشند.

تا اینجا هنوز صحبت از ریاست محمد بر کل قبایل نیست تا چه رسد به زمامداری وی بر شهر. یکی از انگیزه‌های دعوت پیامبر برای هجرت، حل اختلاف دیرینه‌ی دو قبیله‌ی متخاصم و در جدال و جنگ دائمی اوس و خزرج بوده است. اما پس از ورود محمد به مدینه، این شهر و نظام سنتی و رایج آن، به سرعت دچار تحول شد و در طول دو سال به کلی دگرگون گردید.

در این زمان، محمد عملاً و به ضرورت، فرمانروای کل شهر و قبایل مهم حوالی آن شد و همه (البته غالباً با طیب خاطر) به این فرمانروایی گردن نهادند. علت اصلی این رخداد، آن بود که از یک سو پیامبر عملاً از جایگاهی برخوردار شده بود که گره‌گشای گره‌ها و میانجی مقبول و محبوب حلّ اختلافات قبایل بود و از سوی دیگر او هوشمندانه توجه داشت که بزرگان قریش از گستاخی‌اش مبنی بر خروج پنهانی از مکه و پناه بردن به رقیب دیرینه‌شان در یثرب نخواهند گذشت و او را آرام نخواهند گذاشت.

از این رو با شتاب و با تدابیر زیرکانه دست به کار شد و کوشید تا در صورت حمله و ایجاد خطر، آمادگی دفاع از خود را داشته باشد. در همان آغاز، دو قرارداد مهم بست.

یکی میان خود و قبایل بزرگ و دیگر بین مسلمانان مهاجر و انصار مدنی. مفاد پیمان نخست عمدتاً سیاسی است و با قبایلی بسته شده است که مسلمان نیستند. در

عین حال اخلاق دینی و ارزش‌های اسلامی به عنوان حافظ وحدت اجتماعی و پاسدار اخلاق و سلامت انسانی اتحادیه نوبنیاد مدینه در این پیمان‌نامه پررنگ است. این پیمان‌نامه چندان مهم است که آن را اولین قانون اساسی اسلام و عرب شمرده‌اند.

محور پیمان‌نامه دوم، شمار اندک مؤمنان مهاجر و انصار است. از این رو از محتوای دینی و اخلاقی بیشتری برخوردار است. اما این عهدنامه نیز با تدبیر و از سر مصلحت‌اندیشی خاص اجتماعی و سیاسی روشنی تدوین شده است.

قابل توجه است که در سال نخست هجری و در زمان انعقاد این پیمان‌نامه‌ها هنوز مسلمانان در اقلیت کامل بودند و شاید از صدنفر (مهاجر و انصار) تجاوز نمی‌کردند. این نشان می‌دهد که تدابیر ظاهراً حکومتی پیامبر، به اقتضای شرایط خاص و ضرورت‌های ویژه و قابل فهم و به منظور پاسخ به یک سلسله نیازها و برای حل معضلات روشن پیش رو در آن مقطع زمانی و موقعیت مکانی بوده است، نه یک مأموریت آسمانی از پیش اندیشیده شده و فراتاریخی. یعنی در طول یک سال، روند حوادث و ضرورت پاسخگویی به پرسش‌ها و مشکلات نوپدید در مسیری پیش رفت که به محمد مهاجر و در واقع گریخته از قریش، قدرت فائقه بخشید و او را در مقام و مسئولیتی نشانده که چاره‌ای نمی‌دید که به رتق و فتق امور روزمره مردم و قبایل بپردازد. هر کس دیگر هم بود، همین کار را می‌کرد. به ویژه نباید از یاد برد که تهدیدهای قریش علیه محمد و مردم مدینه که جز پناه دادن به محمد، جرمی مرتکب نشده بودند و در نهایت وقوع چند جنگ بزرگ و مهم در دو سال نخست، از یک سو بر قدرت سیاسی پیامبر افزود و از سوی دیگر گره‌گشایی فوری از مشکلات پیایی مردم را گریزناپذیر ساخت.

نکته‌ی قابل توجه دیگر در استقبال پرشور مردم مدینه از پیامبر (اعم از مسلمان و غیرمسلمان)، رقابت دیرین قبایل این شهر و نواحی آن با مکیان و قریش بوده است. این دو شهر از مدت‌ها پیش با هم رقیب و حتی دشمن بودند و اهالی یثرب همواره خود را زیردست قریش و مکیان می‌دیدند. حال با آمدن محمد به یثرب، این امید پیدا شد که به دست این قریشی مغضوب بزرگان و گریخته از مکه به استقلال برسند و حداقل خود را از سیادت آنان رهایی بخشند. این انگیزه و در پی آن حمایت قبایل یثرب از پیامبر، در احراز مقام فرمانروایی حضرت محمد، نقش بسیار مهمی داشته است.

مجموعه‌ی این شرایط و عوامل پیچیده دست به دست هم دادند تا در نهایت پیامبر اسلام عملاً و در یک روند ده ساله به ویژه پس از فتح مکه به فرمانروایی بلامنازع کل حجاز برسد.

خانم آرمسترانگ از معدود پژوهشگرانی است که در کتاب محمد پیامبری برای زمان ما به این نکته ظریف و مهم توجه کرده و می‌گوید: «محمد قصد داشت نه به عنوان رئیس دولت، بلکه به عنوان یک داور و حاکم در منازعات میان اوس و خزرج و رهبر مهاجران مکه، به یثرب وارد گردد».^۱ در این روند هیچ نشانه و قرینه و شاهی مبنی بر مأموریت الهی برای تأسیس حکومت و تشکیل دولت به چشم نمی‌خورد. البته در این دوران پرحادثه‌ی ده ساله، به تدریج غلظت دینی بیشتر شد که آن نیز طبیعی بود.

از سوی دیگر، دخالت‌های گاه و بیگاه وحی و گره‌گشایی از برخی معضلات روزمره، نشان داد که این زعامت، مورد تأیید خداوند هم هست و حداقل از آن نهی نشده است. از این رو فقط از این بابت می‌توان آن را با آسمان و خدا مرتبط دانست اما روشن است که این هرگز به معنای مأموریت الهی از پیش طراحی شده برای فرمانروایی و تشکیل دولت به وسیله‌ی پیامبر اسلام نیست.

دلایل دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد حاکمیت محمد مانند دیگر حاکمیت‌های بشری بوده است. از آن جمله می‌توان به تفکیک امور وحیانی و حکومتی به وسیله‌ی شخص پیامبر و نیز نقدپذیری آن حضرت در امور حکومتی اشاره کرد.

پیامبر خود به مردم آموخته بود که اوامر و نواهی وحیانی و دینی و سیاسی او دارای دو منشأ و دو مقام متفاوت است. در مقام نخست، اطاعت ایمانی از مقام ربوبی است، و در مقام دوم، تشخیص و تصمیم خود اوست و از این رو می‌تواند درست یا نادرست باشد. با توجه به این آموزه‌ی نبوی بود که مردم در مقام دوم با شجاعت و صراحت و بدون واهمه‌ای از خدا و یا رسول و بدون بیم از گناه و معصیت شرعی، ایرادهای خود را حتی گاه با تندجی جاهلی بیان می‌کردند و پیامبر می‌شنید و در صورت تشخیص اشتباه بدان اعتراف می‌کرد.

۱. آرمسترانگ، کارن، محمد پیامبری برای زمان ما، ترجمه فرهاد مهدوی، نشر نیما-آلمان، ۲۰۰۸، ص ۹۲.

این واقعیت‌های تاریخی از زمینی و بشری بودن حاکمیت محمد حکایت می‌کند. البته در این زمینه، فرمان الهی مبنی بر ضرورت مشورت پیامبر با مردم در امور مربوط به خودشان (امور اجرایی و تصمیم‌های روزمره^۱) نیز شاهد و دلیل استواری بر ماهیت زمینی و عرفی بودن امر حکومت از جمله حاکمیت پیامبر است.

پیامبر در چنین حال و هوایی از دنیا رفت. پس از آن مسلمانان در جایی (که بعداً به سقیفه بنی‌ساعده شهره شد) گرد آمدند تا برای خود امیری انتخاب کنند. دوران نبوت تمام شده بود اما برای جانشینی سیاسی پیامبر می‌بایست از میان خود کسی را برای امارت برمی‌گزیدند. از نظر تاریخی، مسلم است که مهاجر و انصار، از سنت دیرین انتخاب رئیس در «دارالندوه» قریش در مکه پیروی کردند.

اعراب، به دلایلی از جمله تأخر تاریخی و تمدنی، با سلطنت و امپراتوری (به گونه‌ای که در ایران و روم معمول بود) و تأسیس دولت و نهادهای پیشرفته‌تر آشنا نبودند، از این رو تحت نظام قبایلی و الزامات آن، در شورایی جمع می‌شدند و به طور ادواری برای خود رئیسی انتخاب می‌کردند و در امور با او همکاری می‌کردند. در این زمان نیز با استفاده از همان سنت و البته با الهام از سنت نبوی و شرایط جدید عربستان و حجاز، برای خود امیری انتخاب کردند.

اسناد خدشه‌ناپذیر تاریخی نشان می‌دهد که امارت این امیر مسلمان، اصلاً جنبه و ماهیت دینی نداشت و در تلقی مسلمانان نخست و اصحاب نامدار پیامبر از نظر حقوقی و سیاسی کاملاً مانند دیگر امارت‌ها بود. عناوینی چون «خلیفه» و «امیرالمؤمنین»، دقیقاً به معنای جانشین حکومتی پیامبر به وسیله‌ی یک انسان عادی و نیز امارت در جامعه‌ی با اکثریت مسلمان بود و هرگز به معنای ماهیت آسمانی و تئوکراتیک این حاکمیت و یا جانشینی امر نبوت تلقی نمی‌شد. از این رو در آغاز کسانی به ابوبکر با عنوان «خلیفه‌الله» خطاب کردند و او با مخالفت شدید گفت من

۱. در قرآن دو بار به موضوع شورا و ضرورت آن اشاره شده است. یکی در آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی شوری آمده است «و امرهم شوری بینهم» و دوم در آیه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی آل‌عمران: «... و شاورهم فی الامر». با استناد به این آیات و نیز سنت و سیره‌ی نبوی است که غروی نائینی در کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله» خود در دفاع از نظام مشروطه‌ی پارلمانی، نظام مورد تأیید اسلام را «شورویه» می‌داند.

«خلیفه رسول الله»^۱ هستم نه خلیفه خدا و این به معنای نفی مبنای آسمانی خلافت بود.

به هرحال نظام خلافت با ماهیت و عملکرد کاملاً عرفی تأسیس شد و البته بخشی از احکام شرعی نیز اجرا می شدند. چرا که در آن زمان اساساً نظام حقوقی استواری در خارج از قلمرو دین وجود نداشت. حتی در ایران ساسانی متمدن و پیشرفته نیز چنین بود. در آن زمان قوانین حقوقی برای اجرای عدالت و رفع خصومات بین افراد و قبایل، عمدتاً متخذ از مقررات دینی رایج بوده و یا به وسیله‌ی رهبران مذهبی تعریف و تنظیم می شده است. این وضعیت تا قرن اخیر نیز در جهان اسلام و از جمله در ایران مسلمان شیعی، چنین بوده است. هرچند رضاشاه، نظام دادگستری مدرن ایجاد کرد و در این نظام عدلیه‌ی مدرن نیز قوانین مدنی، عمدتاً برگرفته از متون فقهی فقیهان بوده است.

در نیم قرن نخست اسلام و در دوران خلافت خلفای راشدین، کم و بیش خلافت، ماهیت عرفی داشت. پس از انتقال خلافت به امویان و استقرار مرکز خلافت به شام، با شتاب نظام سلطنت موروثی، جانشین خلافت ساده‌ی عربی-اسلامی شد. در همان حال از ماهیت عرفی آن کاسته شد و بر غلظت مذهبی آن افزوده گشت. خلافت سلطنت‌وار جدید، برآمده از اثرپذیری امویان از ایران و روم بود. مخصوصاً در این زمان حجاج بن یوسف ثقفی فرمانروای سفاک و مقتدر اموی در عراق (از سال ۷۵ تا ۹۵ هجری)، کاملاً با انگیزه‌های سیاسی از مرزهای سنت عربی و اسلامی گذشت و حاکمیت الهی و معصوم‌گونه را برای خلیفه و خلافت جا انداخت و او بود که برای نخستین بار در اسلام از عنوان «السلطان ظل الله» استفاده کرد و آن را برای خلیفه عبدالملک به کار برد.

به هرحال به گواهی تاریخ، نه خلافت اسلامی از درون قرآن و سنت اسلامی و نبوی درآمده و نه سلطنت اسلامی، که بعدها رسمیت یافت، از درون اندیشه و سنت اسلامی استخراج شده است. در سده‌های سوم و چهارم، خلفای عباسی سنی و خلفای فاطمی شیعی با افزودن «الله» به نام‌های خود و جعل عناوین ضداسلامی مانند «الواثق بالله» کوشیدند به نوعی خود را برگشیده‌ی خدا و دین معرفی کنند.

۱. منابع آن در مقالات دیگر این مجموعه آمده است.

از مجموعه‌ی این داده‌ها و روایات تاریخی، این حقیقت آشکار می‌شود که حاکمیت خدا نه در ایران باستان و نه در قرون وسطای مسیحی و نظام پاپی، راست و درست بوده است و نه در اسلام اولیه و در عصر نبوت و حتی در عصر خلفای راشدین چنین واقعیتی رخ داده است. ادعای حاکمیت خدا در طول تاریخ بزرگ‌ترین برساخته و دروغ است. دعوی حکومت الهی و دینی در تمام ادوار تاریخ و از جمله تاریخ اسلام باطل است. در این زمینه هرچه گفته و یا عمل شده است، در صیورتهای تاریخی و به مقتضای ضرورت‌های عینی و غالباً با روش استفاده ابزاری از دین و خدا پدید آمده و به هرحال زاده‌ی تحولات پیچیده و تعاملات مختلف است و ربط خاصی (حداقل مستقیم) با دین و مشیت الهی در هیچ زمینه‌ای ندارد.

حال به گفتار جناب مصباح یزدی در صدر مقال باز گردیم که گفت: «ممکن است خداوند به کسی اجازه دهد که از طرف او اعمال حاکمیت کند که در این صورت بر اساس خواست خدا، این فرد از حاکمیت برخوردار می‌شود... در این صورت، این حاکمیت خداست که در مجرای وجود این شخص اجرا می‌شود». با توجه به گزارش مختصر از تاریخ جهان و اسلام، تا حدود زیادی روشن می‌شود که این دعوی تا چه اندازه معتبر است و می‌تواند از نگاه تاریخی و اسلامی قابل قبول باشد. از نقد مستقیم این سخن می‌گذرم و فقط می‌گویم اگر آقای مصباح بتواند بر اساس قرآن و سنت معتبر نشان دهد که خدا به کسی (حتی پیامبر اسلام) برای حکومت و اعمال حاکمیت، مأموریت یا اجازه داده است، به عنوان یک مسلمان و حتی به عنوان محقق تاریخ می‌پذیرم که حاکمیت خدا ممکن است و در تاریخ محقق شده است. البینه للمدعی.

فصل دوم

«جنگ بنی‌ها» و بسط اقتدارگرایی خلافت عربی

و سلطنت ایرانی در پوشش اسلام

درآمد

موضوع مهم «دین و قدرت» از مهم‌ترین موضوعات در تاریخ دین‌های بزرگ است که اخیراً بار دیگر مطرح شده و در محافل فکری و در گفتارها و نوشتارهای مختلف مورد بحث و مناقشه و گفتگو قرار گرفته است.

در مقطع انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ خورشیدی و آن هم با پسوند «اسلامی» و اندکی بعدتر در سیمای نظام «جمهوری اسلامی ایران» با مدل ولایی و به ویژه با مدل «ولایت مطلقه فقیه»، مبحث دیرین «دین و قدرت» برجسته‌تر شد و حول آن، طیفی از آراء و نظریات درون‌دینی و بیرون‌دینی اظهار گردید. دلیل اصلی اهمیت یافتن این مبحث در زمان ما این است که موضوع نسبت بین دین و قدرت (به ویژه قدرت سیاسی)، دیگر یک مبحث نظری و تئوریک و انتزاعی نیست بلکه عمیقاً انضمامی است و با زندگی روزمره مردم و با معیشت و اخلاق و پیشرفت و پسرفت تمدنی جامعه ایران پیوند خورده است.

از این رو دیگر این موضوع، «مسئله‌ای است عمومی و با زیست تک‌تک شهروندان ایرانی کنونی ارتباط دارد و ناگزیر همگان باید به نوعی با این مسئله تعیین تکلیف کنند. گرچه بیش از چهار دهه از عمر نظام دینی فقه‌سالار حاکم بر ایران می‌گذرد و اکنون دیگر بسیاری از دین‌داران نیز تکلیف خود را در این باب روشن

کرده‌اند، ولی هنوز برای نسل امروز (و حتی نسل‌های فردا) این موضوع مهم است و ناگزیر به طور کلی در جامعه‌ای با اکثریت مسلمان، پرسش از تعیین نوع پیوند دین با انواع اقتدار از جمله اقتدارگرایی سیاسی و باور به «حق ویژه» برای فرد و یا طبقه‌ای ویژه در کسب اقتدار سیاسی، از مبرم‌ترین مسائل دینی و اجتماعی و سیاسی است.

با این همه، بر آن نیستم که در این مقال به موضوع «حکومت دینی» و اشکال مختلف سنتی و غیرسنتی آن پردازم (چرا که نویسنده در این باب بارها گفته و نوشته و دیدگاه خود را مشخص کرده است)، بلکه می‌خواهم به رابطه دین و قدرت و اقتدارگرایی در تاریخ اسلام پردازم و به این پرسش پاسخ دهم که چه شد که دین اسلام از همان آغاز با قدرت سیاسی و حکومتی پیوند خورد و بعدتر قدرت سیاسی در قالب دستگاه خلافت اسلامی به اقتدارگرایی خشن و جهادی متحول شد؟ نکته‌ی قابل ذکر این که قدرت، منحصر و محدود به سیاست و مدیریت کلان و خرد اجتماعی نیست ولی در این مجال مراد از قدرت و اقتدار، همان قدرت سیاسی متعارف است.

در این مبحث از منظر پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی تاریخی، به بررسی و واکاوی تحولات تاریخ اسلام خواهیم پرداخت؛ هرچند ناگزیر در مواردی به گزاره‌های کلامی و اعتقادی نیز اشاره خواهد شد. این نیز گفتنی است که این عنوان می‌تواند طرحی کلی برای بررسی پژوهشی تاریخ هزار و چهارصدساله‌ی اسلام باشد.

این نوشتار ذیل این طبقه‌بندی سامان یافته است:

اول: دین و قدرت در عصر نبوی

دوم: دین و قدرت در روزگار خلفای راشدین

سوم: دین و قدرت در روزگار خلافت عربی-اموی و عباسی

چهارم: دین و قدرت در روزگار خلافت غیرعربی-سلطنت

پنجم: دین و قدرت در روزگار نوین

اول. دین و قدرت در عصر نبوی

ظاهراً نبی اسلام از معدود پیامبران تاریخ است که حدود ده سال در نیمه‌ی دوم نبوتش در مدینه (یثرب سابق) زعامت سیاسی داشت. این نخستین پیوند دین و قدرت سیاسی در تاریخ اسلام است. این واقعیت را، هم قرآن، به مثابه‌ی معتبرترین سند دین‌شناسی مسلمانان، گواهی می‌دهد؛ و هم سیره‌های مدون نبوی؛ و هم منابع تاریخی که البته بخشی از آن‌ها همان سیره‌ها هستند. اگر این امر را مفروض بگیریم، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که منشأ مشروعیت چنین اقتداری در نبی اسلام چه بوده است؟

پیش از پاسخ به این پرسش ناگزیر به یک نکته‌ی مهم اشاره کنم و آن این که در قرن هفتم میلادی و در آستانه‌ی ظهور و تثبیت اسلام، مردمان پراکنده در عربستان مرکزی یعنی حجاز (به دلایل تاریخی و جغرافیایی) هنوز وارد دوران دولت‌سازی (State) نشده بودند و از این رو حکومتی (Government) هم نداشتند. زیرا نه مرکزیتی در حجاز وجود داشت و نه طبعاً می‌توانست اقتدار مرکزی و یا نهادهای تفکیک شده و در عین حال متمرکز و منسجم برای مدیریت کلان و خرد یک مجموعه انسانی، که اخیراً ملت خوانده می‌شوند، وجود داشته باشد. هرچه بود رؤسای قبایل بودند و در حول آنان نیز شماری از بزرگان و شیوخ دارای نفوذ کلام و اعتبار و منزلت اجتماعی حضور داشتند. مجموعه‌ی اینها بر اعضای هر قبیله فرمان می‌راندند.

هرچند این بزرگان عناوین مختلفی داشتند ولی آن گونه که جوادعلی در کتاب *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام* به تفصیل آورده است، رایج‌ترین عنوان برای این واحدهای محدود و قبایلی «امارت» بوده و عنوان رؤسای قبایل نیز «امیر» بوده است. به همین دلیل است که گذشته‌گرایانی چون طالبان کنونی افغانستان از عنوان «امارت اسلامی» استفاده می‌کنند.

هرچند قدرت یافتن محمد در مدینه، به تدریج مناسبات سیاسی و اجتماعی نظام سنتی قبایلی عربان را تغییر داد و قبایل پراکنده‌ی مدینه و پیرامون آن، در عین حفظ نسبی مناسبات پیشین قبایلی، در واحد بزرگتری در امارت نبوی گرد آمدند و این روند با تسخیر مکه در سال هشتم هجرت به کمال رسید، ولی امارت نوین عربی-نبوی نه پادشاهی بود (به ویژه که به گواهی روایات پرشمار، نبی اسلام به شدت از عنوان پادشاهی و ملوکیت احتراز داشت) و نه القابی چون سزار و امپراتور و حتی حاکم

رواج داشت؛ با این حال دقیقاً دانسته نیست که نبی اسلام در مدینه دارای چه عنوانی بود و او را با چه عنوانی مورد خطاب قرار می‌دادند. حداقل من تا کنون پاسخی برای این پرسش نیافته‌ام. شاید به دلیل غلبه‌ی عنوان نبوت و رسالت در قالب دو عنوان «نبی» و «رسول»، دیگر نیازی به عنوان رسمی و معین سیاسی احساس نمی‌شد.

در هر حال اگر فرمانروایی محمد را طبق اصطلاح آشنای اعراب در آن روزگار «امارت» بدانیم، منطقاً باید عنوان «امیر» برای وی مناسب باشد. این که پس از درگذشت نبی اسلام در ماجرای سقیفه، قریش در جدال با انصار از کلمه امیر استفاده کرده و گفتند «منّا امیر و منکم امیر»، گواه روشنی است که اصطلاح امیر برای فرمانروا و رئیس قوم رایج بوده است. طبق نقلی در جوادعلی، در جاهلیت امیر مَلِک (پادشاه) نبوده بلکه معادل رئیس بوده است.^۱ چنان که چند سال پس از درگذشت پیامبر، عنوان «امیرالمؤمنین» برای فرمانروای جامعه مسلمان ساخته و پرداخته شد. اگر روی این نظر توافق کنیم، می‌توانیم بگوییم که فرمانروایی محمد در تداوم امارت امیران قبایل ارتقا یافت و به امیرالامرای قبایل و یا شیخ‌الشیوخ برای امارت بر اتحادیه‌ای از قبایل پرشمار اعراب حجاز (حتی در این اواخر سرزمین تا حدودی پیشرفته‌تر یمن) برکشیده شد.

اما در پاسخ به پرسش از منشأ مشروعیت امارت پیامبر، به اجمال می‌توان گفت که تنها منبع مشروعیت این امارت، خواست و رضایت قبایل مختلف مدینه (و بعدتر پیرامون آن) بوده و از این رو کاملاً ماهیت عرفی داشته است. بررسی اسناد تاریخی این مدعا، فراوان است و در این اجمال نمی‌گنجد ولی کوتاه سخن آن که: امارت نبی اسلام در یک روند طبیعی و شاید بتوان گفت خوابگردانه محقق شد؛ نقطه‌ی آغاز آن پیمان عقبه دوم بود که اندکی پیش از هجرت رخ داد و پایان آن فتح مکه و سپس پیروزی قاطع در جنگ حُنین بر تمامی قبایل مختلف در پیرامون مکه و سرازیر شدن

۱. جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب، جلد ۵، ص ۹۹۱.

البته در جوامع عربی پیش از اسلام نهادهای سیاسی و مشورتی متنوعی ذیل نظام قبایلی وجود داشته که جوادعلی در جلد پنجم المفصل خود بدان‌ها اشاره کرده است.

هیئت‌های نمایندگی (وفود) قبایل مختلف شبه جزیره به مدینه و مسلمان شدن این قبایل (هرچند غالباً کم عمق و حتی صوری) بوده است.^۱

در هر حال مشروعیت سیاسی امارت نبی اسلام یکسره زمینی بوده است. به لحاظ شرعی و سند نقلی، آیه و حدیث و خبری در دست نیست که پیامبر همان گونه که از جانب خداوند مأمور به ابلاغ وحی و پیام آوری بوده، مأمور به تشکیل امارت و یا به تعبیر متأخر تأسیس دولت و تشکیل حکومت نیز بوده است. گرچه در این باب ادعای بداهت می‌شود و در واقع از نظر مدافعان مشروعیت الهی امارت پیامبر، داستان به گونه‌ای است که تصور آن موجب تصدیق آن است.^۲

هرچند می‌دانم که این مدعا خلاف مدعای دیرین و دینی عموم مسلمانان از قدیم تاکنون است، ولی واقعیت این است که این نظریه ظاهراً اجماعی در ادوار بعد ساخته و پرداخته شده و به احتمال زیاد برای مشروعیت بخشی به نظام‌های متنوع حاکم بر جوامع اسلامی به ویژه خلافت (اموی و عباسی) و سلطنت (عثمانی و صفوی) ساخته شده است.

افزون بر آن بهترین گواه مشروعیت زمینی اقتدار سیاسی نبی اسلام در مدینه، تفکیک بین «شأن نبوت» و «شأن زعامت» است که شخص وی برآن اصرار داشته است. اسناد موجود در منابع اسلامی به روشنی نشان می‌دهد که، طبق تفکیک دو نوع رهبری و یا دو مقام در شخصیت نبی اسلام، وقتی که فرمانی از سوی پیامبر مطرح می‌شد و مؤمنان در باره‌ی ماهیت آن دچار تردید می‌شدند، از پیشوا و امیر خود می‌پرسیدند که این فرمان و یا خواسته از جانب خداوند است و یا به تشخیص خود اوست؟ و اگر پاسخ می‌شنیدند به تشخیص خود اوست، مؤمنان حق مخالفت داشتند و بارها از این حق خود استفاده کرده‌اند. نمونه مشهور آن نیز مخالفت با قول و قرار

۱. مراحل مختلف برای تحقق عملی امارت نبی اسلام بر مدینه و حجاز را می‌توان چنین برشمرد: ۱- بیعت عقبه دوم، ۲- حکمت بین قبایل، ۳- پیمان (میثاق) مدینه، ۴- جنگ‌های تحمیلی پیایی، ۵- ضرورت تعیین مقررات اجتماعی ولو امضایی، ۶- پرسش‌های روزمره مردم از برخی مبهمات فکری و یا اجتماعی و یا تاریخی از پیامبر، ۷- داوری و قضاوت (فصل خصوصیات)، ۸- ضرورت ایجاد اتحاد بین قبایل مختلف عرب و ۹- فتح مکه و چیرگی بر تمامی قبایل عرب.

۲. مرتضی مطهری از عالمان شیعی معاصر در کتاب «امامت و رهبری» در مورد همتایی دو شأن نبوت و امارت ادعای بداهت کرده است. این کتاب نمونه‌ی خوبی برای آشنایی با دیدگاه عموم فقیهان و متکلمان مسلمان در باب امارت و نبوت است.

پیامبر با سران قریش در جنگ احزاب (خندق) مبنی بر ترک جنگ در ازای دریافت بخشی از خرمای مدینه است که پس از مخالفت مردم مدینه، آن قرارداد منتفی شد.

گفتن ندارد اگر خواسته‌ها و یا توصیه‌های پیامبر از مردم اولای الهی بود و از جنس احکام وحیانی و شریعت و ثانیاً امارت سیاسی وی نیز مبنای آسمانی و الهی داشت، منطقاً و عملاً می‌بایست اجرا می‌شد و دیگر برای کسی حق مخالفت نبود.

از سوی دیگر، وفق دو آیه ۵۹ آل عمران و ۳۹ شوری، فرمان الهی مبنی بر ضرورت مشورت نبی با مردم و التزام عملی به نتایج مشورت، خود گواه این مدعاست که اوامر و نواهی پیامبر در قلمرو مدیریت و امارت کاملاً برآمده از مشروعیت زمینی قدرت بوده و از این نظر هیچ تفاوتی بین امارت وی با دیگر امیران پیش و پس از خود نداشته است. بدین ترتیب این اقتدار، هیچ ارتباطی ماهوی نه با نبوت پیامبر داشت و نه با ولایت او که در ادبیات قرآنی معنا و مفهوم خاصی دارد.

در واقع، همان گونه که شماری از فقیهان و عالمان دینی (از جمله نائینی) گفته‌اند، حکومت از مقوله‌ی «وکالت» و نه از جنس «ولایت» است. این که امام علی از تعبیر «وکلاء الامه و خُزَّان الرعیه» (نامه شماره ۱۵ نهج البلاغه) برای کارگزاران قدرت سیاسی استفاده می‌کند، مؤید وکالت است و نه ولایت به معنای فقهی و یا عرفانی آن. قابل توجه این که ماوردی نیز از تعبیر «وکلّ الیه من وجوه المصالح العامه و تدبیر الاعمال» برای امیری که از سوی مردم برگزیده می‌شود، استفاده می‌کند.^۱ از آنجا که من در این باب بارها نوشته‌ام و مقالاتم در دسترس است، از بازگویی آنها در اینجا در می‌گذرم.^۲ در قسمت پنجم شرح بیشتری در این باب خواهد آمد.

۱. ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۲.

۲. از جمله بنگرید به مقالات منتشر شده در وبسایت زیتون: چگونگی مواجهه پیامبر اسلام با مخالفان (۱۶ دی ۹۹)، محمد چگونه زمامداری بود (۶ بهمن ۹۹)، ما و میراث ملکداری پیامبر (۲۲ بهمن ۹۹) و نیز مقاله «معضلی به نام خلط «نبوت» و «حکومت» در سیره نبوی» که در جلد نخست کتاب *جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام*، اثر نگارنده (لندن، اچ اند اس مدیا، ۱۳۹۶) منتشر شده است.

دوم. دین و قدرت در روزگار خلفای راشدین

تمامی شواهد و اسناد تاریخی گواه است که نوع پیوند دین و قدرت سیاسی در عصر نبوی و تمایز بین آن دو برای عموم و به ویژه خواص (صحابه) روشن بوده ولی پس از درگذشت نبی اسلام و تأسیس نظام تازه ذیل عنوان خلافت عربی-اسلامی، نوعی کاملاً تازه و متفاوت از نسبت اقتدار سیاسی و دین پدید آمد و این نوع جدید در سیر تحول خود در ادوار مختلف بعدی به تناسب شرایط، در اشکال مختلف ظاهر شده است.

برای تبیین دقیق ماجرا گزارش کوتاهی لازم است.

وقتی نبی اسلام در دومین ماه سال یازدهم هجرت چشم از جهان فروبست، چالش تازه‌ای برای عموم ساکنان شبه جزیره اعم از مسلمان و غیرمسلمان پدید آمد. برای مؤمنان، از قبل تفکیک و تمایز بین دو شأن نبی اسلام، یعنی نبوت و امارت، روشن و مفروض بود. با قبول عنوان «خاتم النبیین» (تلمیح به آیه ۴۰ احزاب) برای حضرت محمد و تأیید خاتمیت دین و انقطاع وحی، روشن بود که نبوت پایان یافته است و با مرگ نبی «شأن نبوت» انحصاری، دیگر تعین ندارد، اما «شأن امارت» بشری و بدون اتکا به وحی و آسمان به ضرورت ادامه خواهد یافت. زیرا بی‌تردید مسلمانان و نیز غیرمسلمانان در روزگار پسانبوت و پسادرگذشت نبی اسلام، نمی‌توانستند بدون تأسیس امارت متناسب با شرایط روز، به مدیریت اجتماعی خود سامان دهند. این هم فقط مسئله‌ی مسلمانان نبود بلکه عموم مردمان عرب و اهل حجاز الزاماً می‌بایست به این مهم می‌پرداختند. هرچند دوران ده ساله‌ی امارت محمد، شرایط را به کلی متفاوت کرده بود ولی اعراب در آن مقطع، گریزی جز استفاده از تجارب پیشین خود نداشتند.

در آغاز مردمان مدینه با رهبری قبیله‌ی پرنفوذ خزرج، در جایی مُسَقَّف (سقف‌دار که بعدها به سقیفه‌ی بنی‌ساعده مشهور شد)، گرد آمده و برآن شدند تا برای خود امیری برگزینند. شواهد گواه است که در این زمان مردمان مدینه برآن بودند تا صرفاً برای امارت موطن خود و حداکثر برای قبایل متحد پیرامون آن، امیری انتخاب کنند نه لزوماً برای عموم مردمان و یا حتی مسلمانان حجاز و به طور طبیعی مردمان دیگر نواحی که اخیراً مسلمان شده و به اتحادیه‌ی بزرگ عربی نبوی پیوسته بودند. در آن شرایط، تشکیل امارت سراسری اتحادیه‌ی نوظهور عربان حجاز و یمن و سواد عراق،

اصولا چندان محتمل نمی‌نمود. مردمان مدینه از گذشته نیز از این که محمد آنها را تنها بگذارد و در مدینه رهایشان کند، نگران بودند و قاعدتا ولو به طور مبهم و غیرآشکار به فردای خود می‌اندیشیدند.

یک نشانه‌ی این نگرانی و عاقبت‌اندیشی، پس از پایان جنگ حُنین در سال نهم هجرت رخ داد. پس از پیروزی بزرگ و مهم در آن پیکار سرنوشت‌ساز، پیکاری که در آن بسیاری از قبایل عرب از جمله انصار و مهاجرین در آن نقش آفرین بودند؛ انصار احساس کردند که محمد به قبایل قریش و به اصطلاح خویشاوندان دیرین خود توجه بیشتری دارد و از این رو بر آن است که در زادگاه و شهر محبوب خود (مکه) بماند. به ویژه توجه مالی و معنوی پیامبر به مهاجرین بر نگرانی‌شان افزود. این نگرانی چندان جدی شد که آن را با پیامبر در میان نهادند. اما پیامبر، که با فراست مشکل را دریافته بود، با هوشمندی و التیام‌جویی بر یاران وفادار مدنی خود، به آنان اطمینان داد که چنین نخواهد شد و از این رو خود نیز همراه آنان به مدینه باز گشت. حال که پیامبر در شهر مدینه درگذشته و در آن مدفون شده است، مردمان این شهر ناگزیر باید برای خود امیری انتخاب کنند تا اتحاد درون‌قبایلی خود را حفظ کرده و به تمشیت امور خود بپردازند.

اما با ورود سه تن از بزرگان مهاجرین (مکی) به صحنه‌ی سقیفه، اوضاع به کلی تغییر کرد. زمانی که گفتگوهای اصحاب سقیفه در جریان بود، از طریقی به سه تن از بزرگان مهاجر یعنی عمر و ابوبکر و ابوعبیده‌ی جراح خبر رسید که شماری از بزرگان انصار در حال رایزنی برای انتخاب امیر برای خود هستند. این سه تن، که ظاهراً در کنار جسد بی‌جان پیامبر بودند، با شتاب خود را به صحنه‌ی سقیفه رساندند. وقتی آنان به صحنه آمدند که سعد بن عُباده، بزرگ خزرج برای ریاست و امارت برگزیده شده بود. با حضور سه بزرگ مکی، فضای سقیفه به کلی دگرگون شده و در اوج کشمکش و ستیزه‌جویی، دعاوی تازه‌ای مطرح شد. ابوبکر ادعا کرد از نبی اسلام شنیده که «الائمه من قریش» و از آن نتیجه گرفتند که طبق توصیه‌ی پیامبر، امارت و فرمانروایی (براساس برخی افزوده‌ها بر همان جمله‌ی مشهور) برای همیشه و تا پایان تاریخ از آن قریش است.

با این که برخی پیشنهادها برای انصراف مهاجرین و نیز حداقل برای تقسیم قدرت بین دو گروه مدعی مطرح شد، در نهایت قدرت انحصاری برای مهاجرین قریش

تثبیت شد. از آن پس حداقل تا پایان عصر خلفای راشدین، انصار نیز در محدوده‌ای در قدرت سیاسی و در امور مهم مشارکت داشته‌اند. به ویژه در خلافت کمتر از پنج ساله‌ی علی بن ابی‌طالب، انصار نقش مهمی ایفا کرده‌اند. این که امام علی، بر خلاف دیگر بزرگان که نمادشان عضویت شش نفر از بزرگان مهاجرین در شورای شش نفره عمر بوده است، با اصرار بر شورا و بیعت مهاجر و انصار تأکید می‌کند، نشانه‌ی روشنی از تمایل و گرایش علی به گروه انصار بوده که در آن زمان در حال حذف شدن بودند.

پس از پایان این دوره و در خلافت امویان، دیگر «اصل الائمہ من قریش» کاملاً تثبیت شد و حتی در خلافت طولانی رقیب امویان یعنی عباسیان نیز چندان تثبیت می‌شود که دیگر هیچ فردی و یا جمعی و یا قبیله‌ای در خارج از تیره‌های مختلف قریش به خود اجازه نمی‌داده مدعی خلافت شود. از این رو پس از زوال عباسیان در قرن هفتم هجری، تازه برای تیره‌های مختلف عرب و غیر عرب و ظهور اشکال مختلف خلافت و امارت در گستره‌ی پهناور جهان اسلام راه باز می‌شود که پس از این توضیح داده خواهد شد.

هرچند می‌پندارم که این گزارش کوتاه به روشنی ماهیت اقتدار خلافت جانشینان سیاسی محمد را آشکار می‌کند ولی در عین حال لازم است به ارتباط این خلافت با اسلام و امارت نبوی اشاره‌ای بشود. مدعا آن است که خلافت، گرچه در تداوم امارت نبوی زاده شد، اما این محصول سقیفه ربطی ایدئولوژیک و دینی با سنت نبوی و آئین مسلمانی پیش از خود نداشته است. چراکه:

اولاً، خلافت در آن مقطع، دقیقاً به معنای جانشینی سیاسی محمد یعنی امارت بوده است و نه امر نبوت نبی که مفهوماً و عملاً متنفی و بلا موضوع شمرده می‌شد. مراد آن بود حال که محمد در عین نبوت، امیر اتحادیه‌ی اعراب حجاز بوده و او اکنون در گذشته است، عربان مدینه و مکه و به طور کلی حجاز می‌بایست برای خود امیر و زعمی انتخاب کنند که به هر تقدیر کردند. البته گفتنی است که سقیفه به شکلی احیای همان «دارالندوه» کهن قریش در مکه شمرده می‌شد. اما عنوان خلافت بدیع بود و به تناسب مقام با الهام از برخی از آیات قرآن برگرفته شده بود.^۱ سخن ماوردی پرتو

۱. «خليفة» و جمع آن «خلائف» و «خلفاء» بارها و در سیاق مختلف در قرآن به کار رفته است.

روشنی بر این عنوان می‌افکند. وی می‌نویسد: بر عموم امت لازم است امور عامه (مدیریت عمومی) را به کسانی بسپارند که در مصالح عمومی و تدبیر اعمال از سوی مردم وکالت دارند. چنین نماینده‌ای را «خلیفه» گویند چرا که در امور امت، جانشین رسول خداست.^۱

ثانیا، طبق اسناد به جامانده و منقول در منابع موجود از آن روزگار، پیامبر اسلام هیچ فردی را به جانشینی سیاسی خود برگزیده بود. البته جز دیدگاه کلامی شیعیان که مقوله‌ای است جدا (و البته ناپذیرفتنی)؛ اهل سنت به طور کلی خلافت را محصول اراده و خواست و رضایت مردم می‌دانند. از سوی دیگر به نحوی متناقض به اخبار و روایاتی متمسک می‌شوند که طبق آنها نبی اسلام، ابوبکر را به عنوان جانشین بلافصل خود برگزیده و حتی در شماری از روایات پیامبر، عمر و عثمان را نیز به ترتیب برای جانشینی خود معرفی کرده بود. به ویژه درباره‌ی ابوبکر اصرار دارند که نصی (ولو خفی) وجود داشته است.^۲

گفتن ندارد که این نوع روایات برساخته‌ی بعدی است که به نحو پسینی برای مشروعیت بخشی خلافت افرادی خاص، جعل شده است. اینان توجه نکرده‌اند که اولاً، این نوع روایات، آشکارا با دعوی اصل شورا (به ویژه شورای شش نفره عمر) در تعارض است. چرا که اگر وصایتی (جلی یا خفی) در کار بود، چگونه عمر می‌توانست شش نفر قریشی و مکی را به عنوان شورای انتخاب خلیفه معین و مشخص کند؟ و ثانياً، اگر قرار بر وصایت باشد، چرا پیامبر حق نداشته باشد شخصیتی چون علی بن ابی طالب را، که از خاندانش بود و از جهاتی بر دیگران برتری داشت^۳، به جانشینی

۱. ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۲. بخشی از این سخن پیش از این به مناسبتی نقل شد.

۲. شگفت است شخصیتی چون ابوبکر بن عربی در **العواصم** (ص ۱۹۲)، در آغاز می‌گوید اجماع امت است که پیامبر نصی در مورد جانشین خود نداشته است ولی در ادامه گفتارش روایاتی در مورد خلافت ابوبکر نقل می‌کند. قابل تأمل این که شارح **العواصم** یعنی محب‌الدین الخطیب در همانجا می‌گوید اجماعی در این مورد وجود ندارد. او برای موجه کردن مدعایش بحث مفصلی می‌کند. وی نقل می‌کند که شماری بر این عقیده‌اند که در مورد ابوبکر، نص بوده (نص جلی یا خفی). به گزارش خطیب در برخی روایات با سند صحیح به خلافت ابوبکر و عمر تصریح شده است. نیز گفته شده است که پیامبر می‌خواست در باره ابوبکر چیزی بنویسد ولی منصرف شد. می‌دانیم که شیعیان نیز چنین داعیه‌ای در باره علی دارند.

۳. ویلفرید مادلونگ در کتاب **جانشینی حضرت محمد** به روشنی نشان داده است که، جدای از دیدگاه‌های کلامی و روایی درون دینی و به دور از جدال رایج شیعه و سنی مبنی بر وصایت یا عدم وصایت، با معیارهای نظام قبایلی و مقتضیات آن روزگار، طبیعی‌ترین و شایسته‌ترین فرد برای جانشینی نبی اسلام، علی بن ابی طالب بوده است. این

خود برگزیند و معرفی کند؟ وانگهی، هر نوع مدعای نص مبنی بر جانشینی و وصایت هر فردی با دعوی «اجماع» در اندیشه سیاسی اهل سنت و جماعت سازگار نبوده و نیست.

ثالثاً، منابع می‌گویند که خلفای پس از پیامبر، آگاهانه و هوشمندانه اصرار داشتند نشان دهند که ریاست و امارتشان امری است کاملاً عرفی و نه شرعی و هیچ ربطی به نبوت نداشته و ندارد.

طبق گزارش ماوردی در *الاحکام السلطانیة*، پس از طرح این سؤال که آیا جایز است به خلیفه «خلیفة الله» خطاب شود؟ می‌گوید جمهور علما آن را جایز نمی‌دانند و با آن مخالف‌اند. بعد می‌افزاید: برخی به ابوبکر «خلیفة الله» خطاب کردند و او به روشنی و قاطع پاسخ داد که «من خلیفة الله نیستم، بلکه فقط خلیفه رسول الله هستم». طبق روایت ابن ازرق اندلسی در کتاب *بدایع السلك حتی نووی*، عالم و محدث شافعی در سده‌ی هفتم هجری، در مورد خلفای پس از خلیفه‌ی نخستین اعلام می‌کند: «چنین سزاوار است که خلیفة الله گفته نشود، بلکه خلیفه، خلیفه رسول الله و یا امیر المؤمنین گفته شود».^۱ چنان که عمر بن خطاب به عنوان خلیفه دوم، خود را چنین می‌دانست.

در این میان فقط در زمان عثمان بود که تا حدودی از سنت و منش پیشین فاصله ایجاد شد و خلافت و امارت به نوعی و البته تلویحی به آسمان و امر اولوهی پیوند خورد.

داستان پیوند خلافت با دین و آسمان در زمان امام علی و امام حسن نیز روشن‌تر از آن است که نیاز به بحث و تأمل باشد. علی بن ابی‌طالب، به رغم این که خود را در مقطع درگذشت نبی اسلام پس از آن به خلافت و امارت شایسته‌تر می‌دید، هرگز خود را برگزیده‌ی آسمان و منتخب و حیانی نمی‌دانست و در عمل نیز با خلفای پیش

کتاب به وسیله گروهی از مترجمان به پارسی ترجمه شده و چاپ دوم آن در سال ۱۳۸۵ به همت آستان قدس انتشار یافته است.

۱. ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ص ۲۲ و ابن ازرق، شمس الدین ابو عبدالله محمد، *بدایع السلك فی طبایع الملک*، به کوشش علی سامی النشار، بغداد، ۱۹۷۷، جلد ۱، ص ۹۲.

از خود همراه بوده و با آنان در تدبیر امور هر نوع همکاری داشته و خود نیز از همین طریق به امارت و امامت برگزیده شده است.

علی بیشترین تأکید بر مشروعیت خلافت را از طریق شورا و بیعت مهاجر و انصار داشته است. در این باب سخنان مشهوری از امام در نهج البلاغه و البته منابع دیگر (از جمله در «وقعه صفین» اثر ابن مزاحم منقری) نقل شده است. از جمله‌ی آنهاست خطبه ۲۷۱ نهج البلاغه. جمله مشهور علی در نامه ۶ نهج البلاغه به تنهایی افاده مقصود می‌کند: «... و انما الشوری للمهاجرین والانصار، فان اجتماعوا علی رجل و سمّوه اماما کان ذلک لله رضی...». یعنی: به یقین شورا نیز برای تعیین خلیفه در اختیار مهاجران و انصار است. بنابراین، اگر آنها بر یک نفر اتفاق کردند و او را امام نامیدند، این امر مورد رضای خدا خواهد بود.^۱

سوم. دین و قدرت در روزگار خلافت عربی - اموی و عباسی

اما پس از پایان عصر خلفای راشدین، خلافت دچار یک چرخش مهم و تعیین‌کننده شد و این چرخش، خود پیوند تازه‌ای بین قدرت و اقتدار سیاسی با دین پیدا کرد. در واقع، «اقتدار» به «اقتدارگرایی» تبدیل شد.^۲

۱. در این مورد بنگرید به سه مقاله «خلافت از دیدگاه امام علی: انتخابی یا انتصابی؟» و «تأملی در رخداد غدیر» و «تشیع آغازین در پویه تاریخ» منتشر شده در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام».

۲. باید بین سه اصطلاح، تفکیک و تمایز قایل شد. «قدرت» که معادل آنوریته شمرده می‌شود و به معنای احراز قدرت و نفوذ کلام است. گفته می‌شود وقتی فرمانی صادر و عملی شود، قدرت پدید آمده است. از این منظر، پدیده‌ی قدرت در تار و پود روابط اجتماعی آرمیان تنیده شده است. اما «اقتدار» در ادب سیاسی، عملیاتی شدن اوامر و نواهی صاحب قدرت است. از این رو هر صاحب قدرتی دارای اقتدار نیست. هرچند عکس آن صادق است. اما «اقتدارگرایی»، عبارت است از اعمال قدرت و اقتدار، حول یک فرد یا یک گروه سازمان‌یافته به هر قیمت. در این سنت، اصل، حفظ قدرت و اقتدار حول یک فرد است به هر قیمت. در اقتدارگرایی، اعمال اراده و قدرت، به طور مطلق است و معمولاً از اخلاق و عدالت به دور بوده و توسل به انواع زور و خشونت، عادی می‌نماید. از این رو اقتدارگرایی را در تعارض با فردانیت و آزادی و دموکراسی دانسته‌اند. می‌توان گفت لازمه‌ی کامیابی قدرت در حکومت‌ها برای جلوگیری از ظلم و اجرای عدالت، اقتدار است ولی اقتدارگرایی به معنایی که گفته شد، خلاف اخلاق و عدالت و آزادی و کرامت انسانی است. البته گفتنی است که این تعاریف و مفهوم‌سازی‌ها، برآمده از اندیشه‌های مدرن است و انطباق آنها با روزگار پیشامدرن، بسی دشوار است و حداقل آن است که باید همراه با احتیاط و توضیح باشد.

این چرخش از طریق دو رخداد بنیادین به وقوع پیوست. اول، انتقال خلافت از شاخه‌ای از قریش، یعنی بنی‌هاشم و در واقع بنی‌علی، به شاخه‌ی دیگر قریش یعنی بنی‌امیه؛ و دوم، تبدیل خلافت انتخابی برآمده از دو اصل شورا و بیعت به ملوکیت و موروثی شدن امارت و خلافت.

با صلح امام حسن و انتقال خلافت به معاویه بن ابی‌سفیان، عملاً نه تنها بنی‌علی و بنی‌هاشم، بلکه دیگر تیره‌های قریش، حداقل برای حدود نود سال از دستیابی به مقام خلافت محروم شدند. این تحول مهم نیز با استفاده از سنت ولایتعهدی و موروثی کردن امارت و خلافت به دست معاویه انجام شد که پس از تثبیت قدرت خود بر گستره‌ی پهناور خلافت عربی-اسلامی، فرزندش یزید را به عنوان ولیعهد و جانشین خود معین و مشخص کرد. این اقدام نیز از یک سو با از میان برداشتن شخصیت‌های مزاحم و در عین حال محترم و معتبری چون حسن بن علی ممکن شد و از سوی دیگر، به قصد موجه‌سازی مذهبی و سنتی، از ابزار بیعت نیز استفاده شد و به ویژه ابزار کارآمد تطمیع و تهدید نیز برای اسکات و یا اقناع مخالفان به مدد معاویه آمد.

این در حالی بود که افزون بر بدعت‌آمیز بودن چنین اقدامی در سنت دیرین عربی-اسلامی، با شرط امام حسن با معاویه در واگذاری خلافت به رقیب، مبنی بر عدم تعیین جانشین و واگذاری خلافت بعدی به شورای مسلمانان، در تعارض کامل بود.

بررسی این که چرا معاویه به چنین کاری دست زد؛ محتاج تأمل است و در این مجال نمی‌گنجد، اما اجمالاً به چند نکته اشاره می‌شود:

بی‌تردید مهم‌ترین انگیزه‌ی معاویه همان تداوم خلافت در مرحله‌ی نخست در خاندان خود و در مرحله‌ی بعد در تبار اموی‌اش بوده است ولی جز آن، عامل دیگری نیز مورد نظر بوده و آن تأمین پایداری سیاسی در نهاد خلافت بوده است. معاویه خود در طول نیم قرن شاهد و ناظر بی‌ثباتی و آشفتگی در قلمرو خلافت بوده است. ترور عمر، شورش علیه عثمان و در نهایت قتل فجیع وی، ترور علی و آشفتگی دوران کوتاه خلافت حسن بن علی و جنبش‌های گسترده در این مدت از سوی خوارج و نیز پیروان بنی‌هاشم و علوی در عراق و یمن و برخی جاهای دیگر، در این مدت رخ داده

بود. به ویژه پس از جنگ صفین و ماجرای حکمیت، گستره‌ی خلافت به دو قطعه بزرگ تقسیم شده و شامات در اختیار امویان قرار داشت و عراق و شرق جهان اسلام از آن علویان بود.

از آنجا که معاویه امیری زیرک و هوشمند بود، به فراست دریافته بود که استمرار خلافت و تقویت اتحادیه‌ی بزرگ عرب، جدای از این که خلیفه کیست و خلافت در اختیار کدام تیره و طایفه است، به ثبات سیاسی در ساختار قدرت و تثبیت اقتدار خلیفه و نهاد خلافت نیاز دارد. از این رو موروثی کردن خلافت در آن مقطع، تدبیری بود برای تداوم ثبات نسبی‌ای که پس از یکپارچه شدن خلافت در سال ۴۱ هجری پدید آمده بود. البته می‌دانیم که ابن‌خلدون در «مقدمه»ی مشهور خود، این چرخش مهم را گریزناپذیر و به ضرورت تحولات تکاملی تمدنی می‌داند و از این منظر آن را مثبت و مفید ارزیابی می‌کند که به گمانم دعوی مهم و حتی موجهی است.

با این حال ملوکیت و نیز انحصار قدرت در خاندان اموی در نظر عموم مسلمانان و اصحاب و تابعین، در تعارض با سنت نبوی و خلفای راشدین قرار داشته و آن را بدعت و خروج از سنت اسلامی می‌دانسته‌اند. با این که داستان اعتراض حسین بن علی در مقطع مرگ معاویه و به قدرت رسیدن فرزندش یزید، که به هیچ وجه صلاحیت جانشینی امیری چون معاویه را نداشت، و در نهایت واقعه کربلا، به اعتبار خلافت اموی آسیب جدی زد و تا حدودی از آن مشروعیت‌زدایی کرد، ولی همان ثبات نسبی سیاسی در ساختار قدرت خلافت، موجب شد که خلافت در شاخه‌ی دیگر اموی (بنی مروان) ادامه پیدا کند و به ویژه اقتدار امیر مقتدر و تمدن‌سازی چون عبدالملک بن مروان، ثبات و تداوم لازم را برای استمرار خلافت ایجاد کرد.

از آنجا که امویان افزون بر آن که به دلایلی (از جمله سخنان منقول از نبی اسلام در نکوهش امویان^۱) از محبوبیت و حتی مشروعیت مذهبی لازم برخوردار نبوده‌اند، طول دوران خلافت و امارت خود مرتکب اشتباهات و حتی جنایات پرشماری شدند، ناگزیر با مخالفت‌ها و شورش‌های پیاپی مواجه می‌شدند. در واقع، فقط خوارج

۱. قابل توجه که روایات تند علیه بنی‌امیه، که گاه بوی تند نژادگرایی و حتی خروج از تعقل و انصاف می‌دهد، مشکوک می‌نماید. حداقل می‌توان با قاطعیت گفت که شماری از این نوع روایات از جعلیات عصر عباسی علیه رقیب دیرین است.

نبودند که دشمنی آشتی‌ناپذیر و خستگی‌ناپذیر شمرده می‌شدند بلکه هاشمیان نیز از منتقدان و مخالفانی بودند که پیوسته در کار شورش بودند. به ویژه پس از فاجعه کربلا و شورش مدینه (واقعه حرّه)، شورش‌های هاشمی و علوی شدت گرفت و در دو دهه نخست قرن دوم هجری به اوج خود رسید. قیام گسترده و خونین زید بن علی (زید فرزند علی بن حسین بن علی) در سال ۱۲۴ و سرکوب آن قیام و قتل زید و در پی آن اوج گرفتن جنبش خراسانیان به رهبری ابومسلم خراسانی و در فرجام کار، زوال امویان و به قدرت رسیدن عباسیان (فرزندان عباس بن عبدالمطلب) در سال ۱۳۲ هجری، خلافت عربی از یک شاخه‌ی قریش به شاخه‌ی دیگر از همین تبار منتقل شد. خلافت عباسی نیز بیش از پنج قرن طول کشید (یعنی از سال ۱۳۲ تا ۶۵۶ هجری).

اسناد تاریخی این دوره نشان می‌دهد که دستگاه خلافت، به رغم فاصله‌گذاری نخستین خود با دین و نهاد دینی، به تدریج پیوند خود را با دیانت استوارتر و جدی‌تر کرده است؛ به گونه‌ای که عباسیان بدون مشروعیت دینی نه سامان می‌یافتند و نه استوار می‌ماندند.

حال باید دید که در تاریخ اسلام ملات پیوند قدرت و دین چگونه و چرا پدید آمده و اجرایی شده است. برای یافتن پاسخی معقول، با رعایت توالی تاریخی، می‌توان به این عوامل اشاره کرد:

الف. آمیختگی نبوت و امارت در عصر نبوی

در قسمت نخست در این باب به تفصیل گفته شد که اولاً چگونه و در چه بستری امارت نبی اسلام در مدینه محقق شد و ثانیاً این امارت هیچ ارتباط نظری و اعتقادی با امر نبوت نبی نداشته و در واقع دو شأن نبی دارای دو منشأ مشروعیت‌بخش مستقل بوده‌اند.

با این همه، همین واقعیت از طرقی که گفته خواهد شد، در نهاد خلافت بعدی، به تدریج بازآفرینی شد و پیوند دین و قدرت را جدی‌تر و استوارتر کرد. با این که نه نبی اسلام مدعی قدرت الهی و متکی به مشروعیت آسمانی بود و نه خلفای راشدین چنین ادعایی داشتند، اما از همان آغاز خلافت ابوبکر در اشکال مختلف و به بهانه‌های

گوناگون، استفاده ابزاری از دین برای مشروعیت‌بخشی و تحکیم اقتدار سیاسی آغاز شد.

ب. حدیث نبوی الائمه من قریش

گام بعدی برای اخذ مشروعیت دینی از نبی اسلام با یک نقل قول آغاز شد. در قسمت دوم به تناسب مقام اشاره شد که در جدال انصار و مهاجرین در سقیفه بنی‌ساعده با نقل یک سخن از پیامبر ماجرا به کلی تغییر کرد و امارت در مدینه، که می‌توانست به طور طبیعی به بزرگان قبایل مدنی منتقل شود، به مدعیان پرمدعای اهل تفاخر و خودبزرگ‌بین قریش انتقال پیدا کرد.^۱

به عبارت روشن‌تر، مهاجران (و آن هم با همدستی توطئه‌آمیز سه نفر از بزرگان مکی^۲) با رندی و سوءاستفاده از اعتبار دینی و سیاسی پیامبر اسلام و محبوبیت استثنایی و فیصله‌بخش وی، به سخنی از پیامبر متوسل شدند تا بتوانند قدرت امارت را به دست آورند و با حذف رقیبان بالقوه و بالفعل، آن را در تیره و تبار خود جاودانه کنند. این دومین چرخش به کسب قدرت سیاسی با چاشنی مذهب در اوایل شکل‌گیری نهاد قدرت سیاسی بود. چرا از سخن نبوی استفاده شد؟ برای این که او نبی بود و افزون بر آن، مقام امارت را هم داشت و در افکار عمومی هم مشروع بود و هم مشروعیت‌بخش.

این در حالی است که حدیث مشهور الائمه من قریش، به رغم شهرتش و حتی به رغم دعوی تواتر برای آن در منابع اسلامی^۳، با اصول و قواعد موضوعه اسلامی و

۱. شگفت است، به رغم این که به استناد مبانی قطعی اسلامی و به ویژه طبق نصوص روایی از نبی اسلام، هر نوع مفاخره و مکابره ممنوع و حرام شمرده شده است، اکنون می‌بینیم که در منابع بزرگان صدر اسلام و نوادگانشان در تیره‌های مختلف قریشی و عربی آشکارا به وفور از این سنت مذموم و جاهلی به سود خود و تبار خود و در نفی و طرد و ذم رقیب و رقیبان در منازعه‌ی قدرت استفاده کرده‌اند. حتی این گونه مفاخره‌ها در سخنان بزرگان اولیه‌ی شیعی و از جمله در نهج‌البلاغه دیده می‌شود.

۲. ویلفرد مادلونگ در کتاب *جانشینی حضرت محمد (ص ۱۱۲)* از این اقدام به «کودتا» تعبیر می‌کند.

۳. در مورد این حدیث و روایات مختلف و دعوی تواتر در باب آن و به طور خاص برای آشنایی با دفاع جانانه از آن حدیث بنگرید به: سعدی ابو‌حبیب، *دراسة فی منهاج الاسلام السياسي*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۸۵. منابع کهن این حدیث را در همانجا ببینید.

قرآنی (به ویژه اصل نفی هر نوع تمایز نژادی و قبیله‌ای و طبقاتی) به هیچ وجه سازگار نیست و در تعارض کامل با آنهاست. به راستی چگونه قابل قبول است اسلام و پیامبری که نظام قبایلی را درهم شکسته و هر نوع امتیازات خاندانی و خونی و تباری را رسماً و عملاً ملغی کرده و امروز مسلمانان بدان مباهات می‌کنند، امر مهمی چون امارت که در زمان پیامبر نیز امری زمینی بود و حتی در روزگار خلفای راشدین و به طور مشخص در بینش و سیاست علی بن ابی‌طالب از مقوله‌ی وکالت و نه از جنس ولایت شمرده می‌شد، را به طور قاطع و روشن در انحصار قوم و خویش و قبیله‌ی خود قرار دهد و حتی آن را تا قیام قیامت در انحصار قریش بداند؟

شگفت این که طبق مدعیات شیعی متأخر، این انحصار قدرت در خاندانی خاص به وسیله‌ی شیعیان نیز مقبول افتاده است با این تفاوت که اهل سنت و جماعت، این انحصار را در قبایل مختلف قریش به طور عام می‌بیند و شیعیان آن را در خاندان هاشمی و باز به طور خاص‌تر علوی (یعنی علی و فرزندان او هم فقط از نسل فاطمه) محدود و متعین می‌دانند. از این رو در برخی منابع شیعی کهن نیز به روایت الائم من قریش استناد شده است.^۱ در نقد این حدیث، در جایی دیگر، به تفصیل سخن گفته‌ام.^۲

پ. جنگ‌های رده

به گمانم چرخش مهم در پیوند خلافت و دیانت، پس از وقوع جنگ‌های رده رخ داده است. این جنگ‌ها در آغاز خلافت ابوبکر رخ داد و حدود یک سال طول کشید. خلاصه‌ی ماجرا آن است که اندکی پیش از درگذشت نبی اسلام، قبایل پرشماری از اعراب با رهبری افرادی معین با انگیزه‌های مختلف با قدرت متمرکز خلافت به مخالفت برخاستند.

۱. بنگرید به: مسعودی در *مروج الذهب* (جلد ۳، ص ۴۲۲)؛ *نهج البلاغه*، خطبه ۴۴۱ و *تاریخ یعقوبی*، جلد ۲، ص ۵۳۱.

۲. بنگرید به مقاله‌ی «انحصار فرمانروایی در قریش: نقد و بررسی یک حدیث» در جلد نخست *جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام*.

ظاهراً این شورشیان سه گروه بوده و هر یک برای حصول به اهدافی خاص به مخالفت برخاسته بودند. چند نفری در یمامه و یمن با دعوی پیامبری به نوعی از اسلام خارج شده و در نتیجه به اصطلاح به ارتداد گراییده بودند. جمع دیگری نیز عمدتاً به انگیزه‌ی مخالفت با استیلای اعراب و تحقق نوعی استقلال به ویژه در نواحی پادشاهی ساسانی و به طور کلی در قلمرو تمدنی ایران (عراق و امیرنشین‌های نیمه مستقل جنوبی ایران در خلیج فارس) دست به شورش زده و به تعبیر یعقوبی تاج بر سر نهاده بودند.^۱ شماری از قبایل عرب نیز در مخالف با زعامت قریش و یا شخص ابوبکر سر به شورش برداشته بودند. این مجموعه، به رغم تفاوت و حتی تعارض در اهداف، در یک امر هماهنگ بوده و در میدان عمل متحد شمرده می‌شدند و آن مخالفت با رهبری بلامنازع قریش بر قلمرو عربی و اسلامی بوده است. کسانی که از دادن زکات به خلیفه خودداری کرده بودند به طور مشخص از این گروه بودند.^۲

با این حال در منابع اسلامی از این گروه متنوع و دارای اهداف مختلف تحت عنوان «اهل ردّه» یاد کرده‌اند که در واقع به معنای مرتد و از دین برگشتگان است. چرا از این اصطلاح برای مخالفان و معترضان ناساز استفاده شده و می‌شود؟ به احتمال زیاد و با توجه به شواهد و قرائن حالیه و مقالیه، می‌توان گفت رواج این اصطلاح بدان دلیل بوده است که اغراض سیاسی زیر پوشش یک اصطلاح مذهبی و قرآنی مخفی بماند و در واقع از عنوان خاص مذهبی به عنوان ابزاری برای تکفیر مخالفان استفاده شود و در نتیجه سرکوب و نابودی آنان موجه جلوه کند.

طبق این تحلیل، ابوبکر و دیگر همفکران، برای حفظ و تحکیم خلافت نوبنیاد عربی خود و به طور خاص برای تثبیت امارت بلامنازع و جاودانه قریش، از عنوانی مذهبی برای سرکوب معترضان و مخالفان استفاده کرده‌اند و این سنت ویرانگر تکفیر و ارتداد به قصد نابودی معترضان سیاسی و یا عقیدتی، پس از آن ادامه یافته و تا زمان ما نیز در خدمت ارباب قدرت بوده و هست.

۱. تاریخ یعقوبی، ترجمه آیتی، جلد ۲، ص ۴.

۲. در این باب از جمله بنگرید به: طه حسین، الشیخان، ص ۱۴ و مادلونگ، جانشینی حضرت محمد، ص ۸۸.

این در حالی است که حداقل اغلب مخالفان و معترضان با استیلای انحصاری بخشی از عربان یعنی عرب مکی و قریشی بر کل قبایل عرب، مخالف و معترض بوده‌اند و نه با دین اسلام و نه حتی با امارت پیامبر. بهانه‌ی ابوبکر و مدافعان رده، آن بود که این معترضان چون از پرداخت زکات به دستگاه خلافت خودداری کرده‌اند از این رو از اسلام برگشته و در واقع مرتد شده‌اند. در این موضع، زکات به عنوان یک مالیات حکومتی و امتناع از آن به معنای مخالفت با نهاد خلافت و شخص خلیفه تلقی می‌شد. مخالفت با خلافت قریش نیز به مثابه‌ی مخالفت و نافرمانی نسبت به اسلام بود. حال آن که زکات در زمان نبی اسلام، نه یک قاعده‌ی عمومی بود و نه در شمار مالیاتی شمرده می‌شد که بر عهده‌ی حکومت است و باید به هر قیمتی ولو با زور شمشیر از مردم ستانده شود. امر اعتقادی و مذهبی را نمی‌توان با زور شمشیر و تحکم حکومتی، عملی و اجرایی کرد.

قابل تأمل این که در این زمان، عمر با این تصمیم ابوبکر مخالفت کرده و به گواه حدیثی تلاش کرد خلیفه را از سرکوب و قتل معترضان و مانعان زکات بازدارد، ولی موفق نشد. گفتنی است که عمر برای اقناع ابوبکر سخنی از پیامبر روایت کرد که مطابق آن پیامبر فرموده است فرمان یافته‌ام با مردم بجنگم تا شهادتین بگویند و اگر چنین شد دیگر با ایمان مردم کاری ندارم و پس از آن تکلیف‌شان با خداوند است.^۱

۱. متن حدیث این است که «لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ وَاسْتَخْلَفَ ابُوْبَكْرٌ بَعْدَهُ كَفَرَ مِنْ كَفَرٍ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَا بِيْ بَكَرٍ كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ وَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمَ مِنْهُ مَالُهُ وَ نَفْسُهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَ حَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ». این نقل در منابع روایی و فقهی بسیاری از اهل سنت البتّه با اندکی تفاوت آمده است.. از جمله بنگرید به: **صحیح بخاری**، کتاب الزکات، جلد ۲، ص ۱۰۹؛ **صحیح مسلم**، جلد ۱، ص ۳۸ و **طبقات ابن سعد**، جلد ۱- قسمت اول، ص ۱۲۹

ترجمه: زمانی که پیامبر درگذشت و ابوبکر جانشین وی شد [و خلیفه تصمیم گرفت با اهل رده بجنگد] عمر به ابوبکر گفت چگونه می‌خواهی با کسانی بجنگی [که لا اله الا الله می‌گویند] و حال آن که حضرت رسول فرمود: فرمان دارم با کسان بجنگم تا بگویند لا اله الا الله و کسی که چنین گوید جان و مالش از سوی من در امان خواهد بود و در این صورت حق و حساب او با خداوند است.

در این مورد دو نکته قابل تأمل است. یکی این که این روایت در چارچوب «علم‌الحديث» و با معیارهای فنی حدیث‌شناسی، به شدت محل مناقشه و نقد و بررسی واقع شده است. محور بنیادین این مناقشات «خبر واحد» و یا «خبر متواتر» است. به استناد منابع از گذشته تاکنون، شماری از عالمان علم‌الحديث، آن خبر را واحد دانسته و از این رو به دلایلی از جمله معارض بودن آن با آیات پرشماری از قرآن، آن را مردود و غیرقابل اعتماد و غیرقابل استناد دانسته و در مقابل، برخی عالمان و فقیهان به دلیل تواتر و قطعی بودن حدیث نبوی، آن را معتبر و قابل استناد شمرده‌اند. جدای از اعتبار فنی حدیث مورد بحث، مشکل اساسی، تعارض آشکار آن با آزادی ایمان و آزادی

با این که این حدیث از جهاتی مردود است (از جمله وجود راویانی چون ابوهریره به عنوان نخستین راوی) و عمر آن را برای اعمال محدودیت در اقدامات ابوبکر در سرکوب مسلمانان مانع زکات اظهار کرده بود، بعدها همین روایت مردود و معارض با نصوص معتبر دینی، دستمایه‌ی جهاد ابتدایی یعنی اصل «اسلام یا شمشیر» شد.^۱

در هر حال رویداد جنگ‌های رده در نخستین سال نطفه بستن نهاد سیاسی خلافت عربی-اسلامی، بستر مناسبی برای موجه‌سازی پیوند دین و قدرت و به عبارتی اقتدارگرایی ویرانگر بعدی در عصر خلفا فراهم کرد.

ت. ضرورت پیوند امارت با التزام به شریعت به مثابه‌ی قانون

با این که نه پیامبر در اندیشه‌ی قانون‌گذاری بود و نه قرآن کتاب قانون بود و نه شریعت سامان یافته در عصر نبوی به عنوان متن قانون برای تمامی جوامع متنوع و متکثر مؤمنان در آن زمان و به ویژه برای تمامی ادوار بعدی تشریع و توصیه شده بود، از همان آغاز، شریعت مسلمانی رایج به مثابه‌ی قانون برای تدبیر امور مسلمانان به کار گرفته شد. این موضوع برای زیست مسلمانان در آینده‌های نزدیک و دور مشکلاتی پدید آورد، از جمله در پیوند دین و اقتدار سیاسی خلافت و امارت‌های متنوع در سرزمین‌های اسلامی نقش مهمی ایفا کرده است.

با این همه، اگر منصفانه و تاریخی به ماجرا نگاه کنیم، در آن مقطع استفاده از همان مقررات عربی-اسلامی موجود برای اعراب مسلمان گریزناپذیر بوده است. زیرا قبایل پراکنده‌ی عرب در صحاری حجاز، نه دولتی داشتند و نه طبعا قوانین مدون و موضوعه‌ای مشخص؛ هرچه بود مقررات متنوع و پراکنده‌ای بود مختص به قبایل مختلف و غالبا دور از هم. نبی اسلام نیز همان مقررات رایج در سنت‌های قبایلی مکه و مدینه را برای تنظیم و تدبیر امور پیروانش به کار گرفت و البته برخورد با این نوع

عقیده است که به دلایل عقلی و نقلی بسیار (از جمله آیات زیادی در قرآن)، مورد اعتقاد عموم عالمان و فقیهان و به ویژه اجماع نواندیشان مسلمان در جهان اسلام است. با این حال برخی پژوهشگران مسلمان تلاش کرده‌اند نشان دهند این حدیث، معتبر و متواتر است و با آزادی فکر و عقیده و به ویژه با اصل منع جهاد ابتدایی قابل جمع و سازگار است. در هر حال اگر چنین تفسیری سازگار معقول و مقبول باشد، مشکلی وجود ندارد.

۱. در مورد نقد و بررسی رخداد مهم رده بنگرید به مقاله‌ی «واکاوی رخداد جنگهای رده در زمان ابوبکر» در جلد نخست جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام.

مقررات و سنت‌ها، استعلایی بود و نه صرفاً تقلیدی و از موضع سنت‌زدگی. در واقع در چارچوب مبانی و ارزش‌های نوین و جهت‌گیری‌های منطبق با آرمان‌ها و غایات دینی جدید، برخی قواعد در امور مختلف به ویژه در قلمرو زن و خانواده اصلاح و یا تکمیل شد و بعضی نیز به کلی مردود اعلام گردید و شمار قابل توجهی نیز عیناً پذیرفته شد. این مواجهه استعلایی تحت عنوان «احکام امضایی» در فقه شهرت یافته است.^۱

پس از درگذشت پیامبر اسلام، عربان مسلمان مقرراتی جز همان قواعد عربی تطبیق داده شده با دین جدید نداشته‌اند و از این رو ناگزیر از همان قواعد برای تنظیم روابط اجتماعی و جلوگیری از هر نوع تعدی و تجاوز و تحقق عدالت (دو مؤلفه‌ای که ستون فقرات هر حکومتی و هر قانونی است) استفاده کردند. بگذریم که در روزگار پیشامدرن در تمامی جوامع بشری مقررات نظام و انتظام اجتماعی صبغی مذهبی داشت و عمدتاً به وسیله‌ی ارباب مذاهب تهیه و یا تأیید می‌شد. همان گونه که از باب نمونه در ایران عصر ساسانی چنین بوده است.

با این حال از آنجا که مقررات سنتی و رایج در برابر تغییرات اجتماعی و تحولات تمدنی به سرعت رنگ می‌باخت، ناگزیر باب اجتهاد باز شد و خلفا و راویان حدیث از این ابزار جدید برای گره‌گشایی از معضلات نوپدید استفاده کردند. نخستین کسی که از این اصل سخن گفت خلیفه ابوبکر بود. او و خلفای بعدی راشدین، خود را برای یافتن پاسخ‌هایی تازه در برابر پرسش‌های نو، مجاز و در واقع ناگزیر می‌دیدند. البته چنین تدبیری تحت عنوان اجتهاد در احکام شرعی از ماجرای معاذ بن جبل در اواخر عمر پیامبر اخذ شده بود.^۲ اندکی بعد نیز مسئله فتوحات پیش آمد و قلمرو خلافت

۱. در این مورد بنگرید به مقاله‌ی «اسلام؛ آغازی نو در تداوم سنت‌های کهن» که در پائیز ۱۳۹۲ در شش قسمت ابتدا در وبسایت «رادیو زمانه» و سپس در وبسایت شخصی‌ام بازنشر شده است. نیز در همان زمان این سلسله مقالات در «دانشنامه‌ی آریانا» چاپ مجازی افغانستان بازنشر گردیده است.

۲. در منابع آمده است که وقتی معاذ بن جبل صحابی از سوی پیامبر برای تصدی امور دینی و اجتماعی مردم به یمن می‌رفت، نبی اسلام از وی پرسید: به چه حکم خواهی کرد؟ گفت: به کتاب خدای. فرمود: اگر در کتاب نصی نیافتی؟ گفت: به سنت رسول. فرمود: اگر در سنت مستندی نیابی؟ گفت: به رأی خویش اجتهاد کنم. پیامبر فرمود: الحمد لله الذی وفق رسول رسولہ لما یرضاه. یعنی: حمد خدای را که رسول خویش را به چیزی که رضای اوست، توفیق بخشید. شهرستانی، الملل و النحل، جلد ۱، ص ۲۰۱ (ترجمه پارسی به تصحیح سید محمدرضا جلالی)

عربی گسترش یافت و با آشنایی مسلمانان با قوانین و مقررات اقوام مغلوب به ویژه ایران پیشرفته‌ی ساسانی، به ضرورت، علم اجتهاد بنیان نهاده شد که از قضا بانی نخستین آن یک ایرانی (ابوحنیفه) در نیمه‌ی نخست قرن دوم هجری بوده است.

در هر حال مراد آن است که التزام به قواعد شرعی عصر نبوی به مثابه‌ی یک ضرورت گریزناپذیر، پیوند دین و قدرت سیاسی را تقویت کرد و به ویژه چنین ضرورت زمانی-مکانی مشخص، بعدها با ستبری بیشتر با اقتدار سیاسی و حکومتی همراه و همزاد شد. در این روند، اجرای بی‌تنازل احکام شرعی، به عنوان یک وظیفه گریزناپذیر برای مشروعیت‌بخشی نهادهای سیاسی قدرت، طبیعی و عادی جلوه کرد و در عصر عباسیان این الزام به اوج خود رسید.

به ویژه نباید از یاد برد که در این دوره‌ی سرنوشت‌ساز، نهاد فقه و اجتهاد شکل گرفت و مجتهدان در هم‌دستی و هم‌داستانی با ارباب قدرت، همواره فتاوایی به سود قدرتمندان حاکم داده‌اند. تحول منفی مهمی که در این سیر و ضرورت رخ داد، این بود که همان مقررات عربی، اسلامیزه شده و به عنوان احکام جزمی و قاطع شرعی و الهی و به طور کلی لایتغیر تلقی شد که می‌بایست به هر نحو ممکن اجرا شود و حاکمان نیز پاسدار حریم و حرمت آنها باشند.

ث. فتوحات

پدیده‌ی مهم دیگری که به تحکیم پیوند دین و قدرت یاری رساند، کشورگشایی‌ها و به اصطلاح «فتوحات» و البته در پی آن، وفور ثروت و اموال از طریق غنائم جنگی و اخذ خراج‌ها و جزیه‌های فراوان بود. هرچند بررسی زمینه‌ها و عوامل فتوحات حداقل قرن نخست، خود محتاج تحقیق و واکاوی جداگانه و مبسوطی است ولی در اینجا به تناسب اشاره می‌کنم که یکی از پیامدهای جنگ‌های موفق رده‌ی این بوده که هوای کشورگشایی را در دماغ عربان انداخت.

ناثینی، جلد ۱، ص ۲۷۶). عموم مسلمانان این سخن نبوی را به معنای جواز اجتهاد دانسته‌اند. حتی شماری گفته‌اند شخص پیامبر نیز اجتهاد می‌کرده است. *موسوعة الفقهاء*، جلد ۱، ص ۸-۹.

منابع تاریخی گواه‌اند که پیروزی در جنگ‌های مهمی که در دوران خلافت ابوبکر به دست آمد و طی آن اعراب شورش‌ی در تمامی اقطار جهان عربی سرکوب شدند، عربان مسلمان را ابتدا در اندیشه‌ی تسخیر قلمرو ایرانی در عراق و بعدتر تمامی قلمرو ایران ساسانی انداخت، که در آن زمان به شدت پریشان و دچار فرسایش بود. البته آنان همزمان به تسخیر سرزمین‌های بیزانس (شامات) نیز پرداختند. این روند ادامه یافت و در روزگار امویان و بعدتر عباسیان چندان معتبر و جدی شد که کشورگشایی و تحصیل غنایم به عنوان راهی برای کسب اقتدار سیاسی و قدرت مالی ذیل عنوان اجرای یک فریضه‌ی دینی برای خلفا و امیران تعریف شد. این فریضه در روزگار عثمانیان غیرعرب نیز با جدیت تمام دنبال شد.

عنوان مذهبی این کشورگشایی‌ها «جهاد فی سبیل الله» بوده است. هرچند این جهاد و جهادگرایی، ریشه در غزوات و سریه‌های پرشمار عصر نبوی داشت، ولی به مقتضای اقتدار سیاسی و اقتدارگرایی عصر خلافت اموی و عباسی و عثمانی، اصل جهاد و آن هم با عنوان «جهاد ابتدایی»، برای بسیج توده‌های مسلمان برپا شده و در نهایت به دست فقیهان حاشیه‌نشین قدرت سیاسی تحت عنوان یکی از فروع دین و یک فریضه‌ی مذهبی و دایمی تعریف و در واقع بر اسلام و مسلمانان تحمیل شد. به گونه‌ای که هنوز هم جهاد در کنار دیگر احکام شرعی (نماز و روزه و زکات) فریضه شناخته می‌شود و اغلب فقیهان فریقین بدان باور دارند و بر این نظرند که در صورت توان و شرایط مساعد برای گسترش اسلام و مسلمان کردن پیروان دین‌های دیگر باید جهاد کنند تا رضایت خدا و رسول را کسب کنند.

در این دوره احادیث بسیاری به نام پیامبر و یا اصحاب و خلفای نخستین جعل شد تا سیاست‌های روزمره ارباب قدرت و حاکمان کار به دست را از نظر شرعی و مذهبی موجه نشان دهد. اصل جهاد ابتدایی به معنای «اسلام یا شمشیر» در قرن دوم و سوم با پیشگامی امام شافعی مطرح شد و اعلام شد بر خلیفه واجب است در هر سال در سرزمین کفار جهاد کند و غنایم به دست آورد. نعمت الله صالحی نجف آبادی در کتاب مهم جهاد در اسلام خود در این باب به تفصیل بحث کرده است. به این نظر فتوایی امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴) در کتاب «الأمم» توجه کنید:

«اگر مسلمانان قوی باشند باید سالی بر خلیفه مسلمانان نگذرد مگر این که در بلاد مشرکانی که از هر طرف همسایه‌ی مسلمانان‌اند، اگر برایش ممکن باشد یک بار لشکرکشی کند، اگر برایش ممکن باشد من دوست دارم در هر سال هر قدر بتواند در بلاد مشرکان به جنگ اقدام کند، بدون این که مسلمانان را به خطر بیندازد. حداقل چیزی که بر خلیفه واجب است این است که سالی بر او نگذرد مگر این که یک جنگ داشته باشد؛ برای این که در طول سال بدون عذر تعطیل نشود. این را به این سبب گفتم که رسول خدا از وقتی که جهاد بر او واجب شد در هر سال یا خودش یا توسط شخص دیگری به یک یا دو جنگ اقدام و یا به سریه‌هایی اعزام می‌کرد»^۱.

طبق تحقیق و بررسی صالحی، پس از آن وقایع بود که مبحث جهاد ابتدایی ابتدا در بین فقیهان اهل سنت و جماعت و در پی آن در آرای فقیهان شیعی متقدم و طبعاً متأخر پذیرفته و برجسته شد. به تعبیر شافعی بنگرید که چگونه از جنگ‌های ساده و عادی عصر نبوی با دلایل کم و بیش روشن، مبنا و معیاری می‌گیرد برای جهاد با کفار و مشرکان در تمامی ادوار و آن هم به عنوان یک فریضه برای حاکمان مسلمان و آن هم به استناد این که «من دوست دارم!». در این نظر فقهی، عنصر قدرت و اقتدار و استیلای مسلمانان بر دیگران، محور بنیادین در جهادگرایی است.

این در حالی است که هرچند نبی اسلام در بستر جنگ‌های عصر خود، برای تبلیغ دین و گسترش دعوت دینی خود استفاده می‌کرد ولی اولاً این مخالفان بوده‌اند که جنگ‌ها را آغاز کرده بودند و ثانیاً اسناد تاریخی گواه است که این جنگ‌ها حتی اگر برای گسترش دعوت بوده، هرگز برای تسخیر سرزمین‌های دیگر و بسط اقتدار و اقتدارگرایی شخص وی نبوده است. اگر او به واقع در اندیشه تسلیم منکران به هر قیمت بود و بر آن بود تا همگان را تسلیم شمشیر خود کند، دیگر درخور عنوان پیامبری نبود. زیرا در این صورت بی‌تردید، هواهای نفسانی و قدرت‌طلبی، عامل و محرک وی بوده و این با مبانی ایمانی وحی و نبوت آشکارا در تعارض است. از آنجا

۱. این متن نقل و ترجمه‌ی صالحی نجف آبادی از کتاب *الام شافعی* است که در صفحه‌ی ۸۳ کتاب *جهاد در اسلام* وی آمده است. از آنجا که دسترسی به کتاب صالحی ممکن نشد، متن فوق از مقاله‌ی آقای احمد کاظمی موسوی با عنوان «بازاندیشی در مفهوم جهاد» است که در سال ۲۰۱۳ در نشریه‌ی «ایران شناسی» منتشر و سپس در وب سایت «جرس» بازنشر شد.

که در چند نوشتار منتشر شده در باب جهاد اسلامی سخن گفته‌ام در اینجا بحث را رها کرده و علاقه‌مندان را به آن مقالات ارجاع می‌دهم.^۱

ج. تأثیرپذیری از ملوکیت ایرانی

پدیده‌ی مهم دیگری که در تحکیم پیوند دین و قدرت سیاسی و در عمل در بسط اقتدارگرایی خلافت عربی در پوشش اسلام نقش فائقه‌ای ایفا کرد، آشنایی عربان مسلمان با سنت سیاسی و آئین ملکداری ایرانیان بوده است.

می‌دانیم که عربان حجاز در مقطع پیش از ظهور اسلام مطابق با نظام قبایلی خود عمل کرده و عملاً هر قبیله دارای امیری بوده و از این رو نه با امپراطوری بیزانسی پیوندی داشتند و نه چندان تحت تأثیر سنت پادشاهی یا شاهنشاهی نوع ایرانی یعنی فرمانروایی موروثی بوده‌اند. اصولاً ملوکیت در برخی آیات قرآن نیز مذموم شمرده شده است (از جمله در آیه ۳۵ سوره نمل). مسلمانان نیز در عصر خلفای راشدین این نظام را در تعارض با سنت عربی و اسلامی و نبوی می‌شمردند. اما در عصر معاویه (به دلایلی که گفته شد) ملوکیت با سنت عربی و اسلامی پیوند خورد.

در منابع اسلامی آمده است که عمر سفری به شام و فلسطین داشت. در این سفر با معاویه که امارت شامات را داشت دیدار کرد. وقتی که جلال و جبروت و شکوه پادشاهی را در او دید، وی را به طعن «کسرای عرب» نامید. در منابع پرشمار اسلامی از قول نبی اسلام آمده است که خلافت سی سال است و پس از آن ملوکیت خواهد بود.^۲

۱. از جمله بنگرید به: مقاله‌ی «چند ملاحظه در باره جهاد اسلامی» و «جهاد اسلامی، اهداف و ماهیت آن» که اولی در تاریخ ۳۱ شهریور ۱۳۹۵ و دومی در تاریخ ۲۴ اسفند ۱۳۹۹ در وب‌سایت «زیتون» منتشر شده‌اند.

نیز مقاله‌ی «جنگ در دوره‌ی خلفا» اثر کلود کائین، ترجمه‌ی ابراهیم موسی پور، منتشر شده در فصلنامه تاریخ اسلام، سال پنجم، پائیز ۱۳۸۳، حاوی اطلاعات مفیدی است.

۲. در این باب بنگرید به منابع کهن‌تر از جمله: **صحیح مسلم** (شرح نووی)، جلد ۱۲، ص ۲۰۱-۲۰۴؛ مسعودی، **مروج الذهب**، جلد ۲، ص ۲؛ **سنن ابوداود**، جلد ۲، ص ۴۰۱؛ حاکم نیشابوری، **المستدرک**، جلد ۳، ص ۱۴۵ و ابن صباغ، **الفصول المهمه**، جلد ۲، ص ۷۳۸ و **الخلافة والملک** اثر متأخر عبدالاعلی مودودی.

پیوند اسلام و سنت پادشاهی ایرانی، پس از تسخیر ایران در عصر عمر بن خطاب، آشکار شد و در روزگار معاویه و بیشتر در دوره‌ی کسانی چون عبدالملک مروان تقویت شد و رسمیت پیدا کرد. مهم‌ترین عنصری که در انتقال سلطنت ایرانی به خلافت عربی-اسلامی نقش داشته حجاج بن یوسف ثقفی بوده است. او، که حدود بیست سال در قلمرو ایرانی (عراق و خراسان بزرگ و دیگر نواحی ایرانی) و آشکارا تحت تأثیر سلطنت مطلقه‌ی نوع ایرانی آن بود، اندیشه سلطنت مطلقه را در متن خلافت اسلامی تثبیت کرد. او بود که در نامه‌ای به حسن بصری (احتمالا برای نخستین بار در جهان اسلام) از اصطلاح «السلطان ظل الله» برای خلیفه استفاده کرد و به استناد آن از حسن خواست تا از خلیفه مطلقا اطاعت کند. با چنین دیدگاهی بود که حجاج برای تحقق افکارش و تثبیت خلافت، خود را به هر کاری مجاز می‌دانست و البته او در عین حال افکار و رفتارش را عین عدالت می‌شمرد.^۱ این روند در روزگار عباسیان تحکیم و تقویت شد. زیرا این سلسله به ویژه در نیمه‌ی نخست حیات خود بیش از هر چیز تحت تأثیر اندیشه‌ها و سنت‌های ایرانی بود.

چ. غلبه‌ی عربیت بر اسلامیت

من همواره از عنوان ترکیبی «خلافت عربی-اسلامی» استفاده می‌کنم. با این اصطلاح و با تقدّم عربیت بر اسلامیت در نظام خلافتی پس از اسلام، می‌خواهم ادعا کنم که پس از درگذشت نبی اسلام و تأسیس خلافت، به تدریج عربیت بر اسلامیت چیره شد و تعصبات قومی و حتی قبیله‌ای بر ارزش‌های نوپدید دینی غلبه کرد و شاید قرنی نگذشت که دیگر هرچه بود عربیت بود و سنت و فرهنگ عربی با تمامی میراث فکری و مدنی و سیاسی‌اش.

مهم‌ترین عنصر عربیت در پیش از اسلام و پس از آن، تعصبات قومی و قبیله‌ای بوده است. اما نبی اسلام و دعوت دینی او، درست در نقطه‌ی مقابل، کوشید تا هم با نظام قبایلی مقابله کند و هم از تعصبات قومی و قبایلی بکاهد. در قرآن، تمامی امتیازات قومی و نژادی و طبقاتی بی‌اعتبار دانسته شده و فقط برای سه گروه امتیاز

۱. ابن عساکر، *التاریخ الکبیر*، جلد ۴، ص ۷۶؛ احسان صدقی، *الحجاج بن یوسف الثقفی-حیاته و آراءالسیاسیه*، ص ۳۱۳، ۳۳۱-۳۳۲، ۳۷۱-۳۷۲ و ۵۴۰-۵۴۱ و حسین مؤنس، مقدمه کتاب *الحجاج* احسان صدقی، ص ۷.

قایل شده که از قضا هیچ یک صبغهی مادی ندارد: پارسایان (حجرات، آیه ۱۳)، دانایان (زمر، آیه ۹) و مجاهدان (نساء، آیه ۹۵).

اما پس از عصر نبوی، عربیت با صبغهی تعصبات قبیله‌ای بر میراث دینی و اخلاقی و معنوی دعوت اسلامی سایه افکند و به تدریج بر آن چیره شد. این جدال، که می‌توان آن را «جنگ بنی‌ها» نامید، از سقیفه آغاز شد و ادامه یافت و حدود هفت قرن طول کشید. در آغاز قبیله‌ی بزرگ قریش برای خود دعوی امارت انحصاری کرد. پس از آن که این دعوی تثبیت شد، دو قبیله‌ی اصلی آن یعنی بنی‌هاشم و بنی‌امیه با هم به رقابت برخاستند. هر یک از آنها مدعی امارت انحصاری بود. این دو از پیش از اسلام نیز عمدتاً در قالب بنی‌عبدمناف و بنی‌عبدشمس با هم رقابت داشتند. تا پایان کار عثمان اقتدار عمدتاً در انحصار بنی‌امیه بود. پس از آن حدود پنج سال در اختیار بنی‌هاشم قرار گرفت ولی از آن پس، بار دیگر اقتدار خلافت یکسره از آن نوادگان امیه شد.

در پی پیروزی شورش‌های متحد دو شاخه‌ی هاشمی یعنی بنی‌علی و بنی‌عباس، امویان زوال یافته و این بار اقتدار انحصاری خلافت به دست عباسیان افتاد. این استیلا تا اواسط قرن هفتم میلادی ادامه یافت.^۱ البته در این دوران طولانی، جدال نهان و آشکار بین دوشاخه‌ی عباسی و علوی در جریان بود ولی هرگز به پیروزی قاطع و نهایی علویان منتهی نشد.

گفتنی است که در این دوران گروهی از مسلمانان رادیکال تحت عنوان «خوارج» با دیگر تیره‌ها دشمنی می‌ورزیدند، ولی خارج از این دسته‌بندی‌ها تعریف می‌شدند، چرا که آنان اصولاً به امتیازات قومی و خاندانی و طایفه‌ای باور نداشتند و با هر نوع امتیازات نژادی و طبقاتی مخالف بوده و با آن مبارزه می‌کردند. از این رو برخی این گروه را نخستین جمهوری‌خواهان مسلمان دانسته‌اند.

جمع‌بندی این گزارش کوتاه از نسبت بین دین و قدرت در اسلام آغازین تا قرن هفتم هجری، آن است که عوامل مختلف (که در اینجا فقط به هفت مورد آنها اشارت

۱. تقی‌الدین مقریزی در سده‌ی هفتم و هشتم هجری در کتاب *النزاع والتخاصم فیما بین بنی‌امیه و بنی‌هاشم* به نیکی و به تفصیل نزاع و تخاصم هاشمیان و امویان را گزارش کرده است.

رفت)، چرخشی عمیق در قلمرو خلافت عربی-اسلامی پدید آورد. سیر و صیورورت این چرخش، ضمن وجود نسبتی با وجوهی از میراث عصر نبوی و اسلام آغازین، اما کاملاً در تعارض با محکومات آموزه‌های قرآنی و سنت و سیره‌ی معتبر نبوی، سامان یافت. این سامان یابی، البته غالباً با جعلیات فراوان زیر پوشش دیانت توجیه شد تا در نزد عام و خاص مقبولیت و مشروعیت پیدا کند. شناخت دقیق و علمی و مشخص این ویژگی‌ها، از بایسته‌های کار یک پژوهشگر مسلمان و غیرمسلمان است.

شاید این داوری ولز در کتاب کلیات تاریخ دور از واقعیت نباشد که: «از درخشیدن شگفت اسلام چندان نگذشته بود که این دین، ناگهان گرفتار اختلافات کودکانه‌ی وارثان خاندان‌های بزرگ و بیوه‌زنان گشت.^۱ جهان اسلام از کینه‌ها و آزمندی‌ها و نادانی‌های مشتی مردان و زنان مدینه پاشیده شد... اینک که در اسلام، کشتارها و جنایت‌هایی که در دودمان‌های شرقی، گذشته‌ای دراز دارد آغاز شده، باید گفت که چون با تاریخ آشنا نبودند و از آنچه بر روم و یونان و یهودیه گذشته بود، آگاهی نداشتند، چنین شد. ظاهراً اسلام از قانون خدا پیروی می‌کرد، ولی عملاً هر کسی که نیرومند و زورمند و چاره‌گتر بود به خلافت دست می‌یافت و خودکامه فرمان می‌راند».^۲

چهارم. بسط اقتدارگرایی خلافت غیرعربی و سلطنت کهن در پوشش اسلام

همان گونه که گزارش شد، امارتی که پس از درگذشت نبی اسلام به ضرورت عملی در مدینه بنیان نهاده شد، به رغم این که چنین امارتی موضوعاً و ماهیتاً نه با وحی و قرآن و اساس دیانت ربطی داشت و نه از سنت و سیره‌ی نبوی و سفارش خاص پیامبر در باب سرنوشت حکومت و نظام سیاسی مسلمانان پسین برآمده بود، به تدریج و به ویژه پس از پایان عصر خلافت راشدین، کم و بیش صبغه‌ی مذهبی نیز به خود گرفت. در قسمت دوم به هفت عامل این دگردیسی اشارت رفت.

این دوران با تمامی فراز و فرودهایش، با زوال خلافت عباسیان در اواسط سده‌ی هفتم میلادی (سال ۶۵۶) و پایان خلافت عربی-اسلامی، به پایان رسید و عصر

۱. احتمالاً مراد نویسنده همسران بیوه پیامبر اسلام بوده است.

۲. ولز، کلیات تاریخ، جلد ۱، ص ۷۶۶-۷۶۷.

تازه‌ای آغاز شد که تناسب قوا را تغییر داد. فضایی کاملاً تازه پدید آمد و نوع تازه‌ای از ماهیت قدرت و چگونگی تعامل دین و قدرت زاده شد. پس از آن، حدود دو قرن خلأ قدرت و فقدان اقتدار سیاسی عام در مجموعه‌ی قلمرو اسلامی، مسلمانان زیسته در ظلّ امپراتوری عربی-اسلامی را دچار پریشانی و جداسری کرد. عملاً مرده ریگ امپراتوری زوال‌یافته، قطعه‌قطعه شد و در نهایت نوعی ملوک‌الطوایفی گسترده در تمامی گستره‌ی موسوم به جهان اسلام پدید آمد.

جهان عرب هرچند پراکنده و تجزیه شد ولی بخش اصلی آن تحت فرمانروایی ممالیک قرار گرفت. ایران و شرق جهان اسلام عمدتاً محل تاخت و تاز مغولان و ایلخانان مغولی بود و به تدریج فرمانروایی‌های مستقل ایلخانی در جای جای این پهنه استقرار یافتند. هرچند این نوع فرمانروایی‌های محلی از اواسط عصر عباسی در شرق و عمدتاً در خراسان بزرگ و عراق (بغداد) رخ نموده بود و ده‌ها سلسله نیمه‌مستقل محلی (مانند سامانیان و بوییان و سلجوقیان و حمدانیان) در اینجا و آنجا شکل گرفته بودند، ولی هرچه بود تمامی اینها تحت فرمان عام خلیفه‌ی مسلمانان و دستگاه خلافت بغداد بودند. اکنون پس از برافتادن دستگاه خلافت، دیگر دستگاه نمادین اقتدار اسلامی، و یا به نام اسلام، نیز واقعیت خارجی نداشت.

با این همه، حدود نیم قرن بعد، نهادی تازه و ویژه از درون اوضاع آشفته و پریشان برآمد که حدود دویست سال بعد موفق شد بار دیگر امپراتوری زوال‌یافته‌ی پیشین را احیا کند و حدود شش قرن با اقتدارگرایی کامل بر اغلب سرزمین‌های مسلمان و یا با اکثریت مسلمان چیره شده و فرمان براند.

این نهاد تازه «سلطنت عثمانی» بود که با اعلام استقلال و موجودیت عثمان اول در قلمرو بیزانس آغاز شد. در سال ۱۴۵۳ میلادی و با فتح قسطنطنیه (اسلامبول بعدی و استانبول اخیر) به دست سلطان محمد فاتح به استقلال کامل دست یافت. از آن پس با اقتدارگرایی گسترده‌تر برخی از پادشاهان بعدی عثمانی (از جمله سلطان سلیمان قانونی مشهور) و فتوحات پیاپی در شرق و غرب و اروپا، نظام سیاسی نوبنیادی پی افکنده شد که اقتدار و نفوذ آن حداقل در مقاطعی، از اقتدار و نفوذ امویان و عباسیان در اوج قدرت نیز فزون‌تر و تأثیرگذارتر بوده است.

گفتنی است که عثمانیان هرچند در آغاز، عنوان خلیفه و خلافت را بیشتر دوست داشتند ولی خیلی زود عنوان «سلطان» رواج یافته و رسمیت یافت. از این رو اینان عمدتاً تحت عنوان «سلاطین عثمانی» شناخته شده و شهرت یافته‌اند.

اندکی پس از برآمدن سلسله‌ی مقتدر عثمانی، در همسایگی‌شان سلسله‌ی شیعی- صوفی صفویان به قدرت رسیده و نهاد دینی-سیاسی کاملاً متفاوت و حتی متعارضی را پی افکندند. بدین ترتیب پس از حدود هزار سال، ایران مغلوب و مستهلک ساسانی در نهاد خلافت عربی-اسلامی، کمر راست کرد و با زمینه‌های فکری و سیاسی و فرهنگی‌ای که در گذشته به وسیله‌ی برخی سلسله‌های ایرانی و ایرانی‌تبار ایجاد شده بود، از قلمرو خلافت سیاسی جهان اسلام جدا شده و به استقلال کامل دست یافت. از آن پس، ایران صفوی-شیعی در رقابت و حتی در تنازع مذهبی و سیاسی پرهزینه‌ای با خلافت-سلطنت عثمانی قرار گرفت. این رقابت و گاه وقوع جنگ‌های بزرگ همراه با تلفات پرشمار و ویرانی‌های گسترده (از جمله جنگ چالدران در عصر شاه اسماعیل اول)، که عمدتاً به زیان ایران بوده است، تا پایان عثمانی و دوران قاجار ادامه یافت.

در خارج از قلمرو دو قدرت پرنفوذ منطقه‌ای عثمانی و صفوی، قدرت‌های محلی پرشماری در نواحی مختلف جهان اسلام، در شرق و غرب و خاورمیانه عربی و شبه‌قاره هند، به عرصه آمدند که هریک دارای مختصات ویژه محلی بودند. شاید مهم‌ترین آنها مغولان هند و چند پادشاه نامدار و اثرگذار مانند اکبرشاه و شاه جهان و اورنگ زیب بوده‌اند.

مهم‌ترین تحولی که در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی مسلمانان در این روزگار رخ داد، این بود که سراندیشه‌ی «الائمه من قریش» از اعتبار افتاد. در نتیجه قدرت سیاسی از انحصار قوم عرب، که تا آن زمان خود را هم‌تبار نبی اسلام و حامل مقتدر و مشروع این دین و عامل وفادار به شریعت محمدی می‌دانست، خارج شد و در بدنه‌ی پراکنده و جداافتاده‌ی مسلمانان از تبار و تیره‌های بسیار متکثر و متنوع با سابقه‌های تمدنی و قومی و فرهنگی مختلف توزیع و تقسیم گردید.

از قرن هفتم هجری به بعد، نه نژاد و تبار ملاک مشروعیت بود و نه دین و شریعت و نه به طریق اولی متولیان دین یعنی فقیهان و مفتیان مذاهب مختلف؛ بلکه، بیشتر زور و «غلبه» مولّد مشروعیت بوده است. هر فردی که با قدرت زور و تیزی

شمشیر دارای امارت و حکومتی می‌شد، غالباً سلسله‌ای بنیان می‌نهاد و خود مشروعیت‌بخش جانشینان و وارثانش (وارثانی که به طور معمول فرزندان ذکور و نوادگان بودند)، می‌گردید.

با این که عنوان این فرمانروایان به دلیل استفاده از زبان و ادب محلی و قومی متنوع بوده است، می‌توان گفت در مجموع عنوان «سلطان» بیشتر رواج داشته و به ویژه در دو سلسله‌ی اصلی یعنی عثمانیان و صفویان این عنوان رسمیت داشته است. در عثمانی حتی ملکه‌های مادر عنوان رسمی «والده سلطان» را داشته و البته غالباً از نفوذ و اقتدار اجتماعی و سیاسی و مالی زیادی برخوردار بوده‌اند. گرچه لغت سلطان و سلطنت عربی است و از ریشه‌ی سلطه است، ولی به لحاظ تاریخی، برآمده از سنت پادشاهی کهن ایرانی است که «شاه» و «پادشاه» و «شاهنشاه» گفته می‌شد. البته در ادب عربی کهن‌تر (در عصر اموی و عباسی) معادل آن «ملک» و جمع آن «ملوک» بوده است.

قراین نشان می‌دهد که مفهوم پادشاهی ایرانی از طریق سنت سیاسی یمن (جنوب شبه جزیره‌ی عربستان) وارد لغت و ادب حجاز شد. اعراب یمنی نیز در امور مختلف از جمله امر سیاست و ملکداری، مستقیماً تحت تأثیر اندیشه‌های ایران ساسانی بوده‌اند؛ به ویژه پس از ارتباط خسرو انوشیروان با یمنی‌ها در جریان یاری خواستن‌شان برای حمایت از آنان در برابر تهدیدها و حتی استیلای حبشیان مسیحی و متحد با بیزانسی‌ها و اعزام حدود هفتصد (یا هشتصد) تن از نظامیان به آن سوی، در اواسط سده‌ی ششم میلادی و ماندگاری آنان و نوادگانشان در یمن.^۱

این که مسلمانان قرن نخست، «کسرویت» و عنوان «کسری» یعنی لقب رسمی شاهان ساسانی را برای ملک و ملوک به کار می‌بردند، گواه این تأثیرپذیری تاریخی و فرهنگی است. البته لازم به ذکر است که در ذهنیت اعراب کهن و نیز اعراب مسلمان آغازین، کسری و کسرویت (ملوکیت) دارای بار معنایی منفی بوده است. به عنوان

۱. تفصیل آن در منابع اسلامی از جمله حمزه اصفهانی در کتاب *پیامبران و پادشاهان* و نیز *تاریخ طبری* آمده است. نیز بنگرید به: *ایران در روزگاران پیش از اسلام* به قلم روزبه یوسفی، جلد دوم، ص ۳۱۵-۱۹.

نمونه بنگرید به آیه ۳۴ سوره نمل و نیز به سخن خلیفه عمر بن خطاب به معاویه در مقام امیر شامات که معاویه را به طعن «کسرای عرب» خواند.^۱

این بار منفی به دو دلیل بوده است: یکی این که عرب حجاز، سلطنت با مؤلفه‌ی محوری وراثت نداشت و با آن بیگانه بود. دیگر این که دوران خلفای راشدین، نهاد خلافت و خلیفه همچنان بیشتر تحت تأثیر میراث امارت ساده‌ی قبیله‌ای بوده که البته مورد تأکید و تأیید سنت قرآنی و نبوی هم بوده است. به ویژه ساده‌زیستی و دوری از اشرافیت دوران نبوی و خلفای نخستین، خود معیاری برای زیست مسلمانی و به ویژه سلوک سیاسی امیران و کارگزاران خلافت شمرده می‌شده است. از این رو مادلونگ به درستی از «خوی بیزانسی معاویه» یاد می‌کند.^۲

با این که در این دوران امیران و سلاطین مسلمان، مستقیماً از دین و شریعت و متولیان کسب مشروعیت نمی‌کردند؛ ولی به هر تقدیر خود را از نوعی انتساب به دین نیز بی‌نیاز نمی‌دیدند. به همین دلیل تلاش می‌کردند از سه طریق بند ناف خود را به خدا و دین گره بزنند:

اول کسب مشروعیت از طریق آخرین بازمانده‌ی خلیفه زاده عباسی. ممالیک نخستین وارث مستقیم دستگاه خلافت زوال یافته‌ی خلافت بودند. از آنجا که آنان تبار مملوکی (بردگی) داشتند و عرب هم نبودند تا چه رسد به قریشی بودن، کسی را به بغداد فرستادند تا یکی از خلیفه‌زادگان بغدادی را نهانی به قاهره ببرد و چنین نیز شد. پس از آن تا پایان دوران ممالیک، خلافت عباسی رسماً و اسماً در قاهره برقرار بوده و فرمانروایان مملوکی خود را کارگزار خلیفه می‌دانستند.

رشیدرضا در کتاب *الخلافة أو الإمامة العظمی* با تعمیم عنوان خلافت برای تمامی ادوار تاریخ اسلام تا سال ۱۹۲۴ (که البته با تسامح همراه است) به درستی می‌گوید جهان اسلام هرگز خالی از خلافت نبوده است جز در سه روز و نیم که خلیفه‌زاده‌ی عباسی در قرن هفتم هجری به وسیله‌ی ممالیک از بغداد به قاهره برده شد. این سلسله در آغاز از عنوان خلیفه برای خود استفاده می‌کردند ولی در ادامه و در اوج شکوه و اقتدار خود، عنوان سلطان را رسمیت دادند.

۱. ابن اثیر، *اسد الغابه*، جلد ۴، ص ۳۸۶ و ابن کثیر، *البدایه*، جلد ۸، ص ۱۳۴.

۲. مادلونگ، *جانشینی حضرت محمد*، ص ۲۸۶.

با توجه به دیرینه بودن بُعد مذهبی مشروعیت‌بخش قدرت سیاسی، حتی ترکان عثمانی، که نه عرب بودند و نه به طریق اولی قریشی، در آغاز برای کسب مشروعیت مذهبی خود، ادعا کردند در قاهره چند قطعه بازمانده از پیامبر اسلام (از جمله یک عصا و یا پاپوش و حتی چند تار مو) را به دست آورده‌اند. آنها گفتند با به دست آوردن چنین اشیائی (به ویژه عصا که نماد قدرت و اقتدار است)^۱، وارث مشروع پیامبر و خلفای پیشین هستند.

دومین راه اخذ مشروعیت، اجرای احکام شریعت بوده است. طبق این اصل و قاعده، خلیفه، امام، سلطان و یا امیر مسلمان متعهد بوده است که احکام شریعت را بدون چون و چرا عمل و اجرا کند. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، این قاعده و ضابطه از همان آغاز مطرح شده و پس از حدود هفت قرن خلافت تثبیت شده و مقبولیت تام یافته بود. در این دوران طولانی، ده‌ها کتاب و رساله به وسیله عالمان و فقیهان مسلمان نوشته شده و برای تحکیم این قاعده نظریه‌پردازی کرده و در چارچوب حکمت نظری و حکمت عملی استدلال کرده‌اند. یکی از نمونه‌های مشهور آن الاحکام السلطانیه اثر ابوالحسن ماوردی در قرن چهارم و پنجم هجری است.

سومین راه، کسب مشروعیت از طریق حمایت مستقیم و غیرمستقیم سلسله‌ی فقیهان و مجتهدان بوده است. هرچند عموم فقیهان از همان قرون اولیه به نوعی در کنار خلفا قرار گرفته و حامی و مدافع آنان بوده‌اند، اما پس از پایان عصر خلافت و اقتدار یافتن سلاطین و امیران، سلسله‌های رسمی نوینی از علما و فقیهان در تمامی اقطار جهان اسلام پدید آمدند. از جمله در عثمانی عنوان «شیخ‌الاسلام» پدید آمد و در ایران صفوی نیز «ملاباشی» مصطلح شد و هر یک نهادی و سلسله‌ای بنیان نهادند. نقش اصلی و بنیادین این سلسله‌ها، آن بوده است که از یک سو سلطنت‌های برآمده از شمشیر و غلبه را در نظر و عمل تأیید و حمایت کنند و از سوی دیگر از آنان بخواهند که به احکام شریعت، شریعتی که در نهایت خود مبدع و یا مفسر و مفتی آن بوده‌اند، ملتزم باشند.

۱. در سنت قبایلی کهن دو شیء یعنی «عصا» و «انگشتر»، نماد و نشانه‌ی قدرت بوده و از این رو این دو به طور ویژه و اختصاصی به فرزند ذکور ارشد تعلق می‌گرفت. چرا که فرزند پسر بزرگ خانواده به طور قهری و طبیعی جانشین پدر درگذشته می‌شده است.

گرچه می‌توان در باب نقش مشروعیت‌بخشی سلسله‌ی راویان و فقیهان به خلفا و امیران و اطاعت از آنان، آن هم اطاعت مطلق، به منابع فقهی و کلامی پرشماری، که در این دوران حدود شش قرن پدید آمده‌اند، اشاره و استناد کرد ولی به گمانم کتاب *سلوک الملوک* اثر فضل‌الله بن روزبهان خنجی در سده‌ی نهم هجری به زبان پارسی، به خوبی فضای فکری و فقهی در موضوع پیوند دین و قدرت و مسئله‌ی مشروعیت و به ویژه نقش علما در پیوند تنگانگ با امارت‌ها و سلطنت‌ها را عیان می‌کند.

وی می‌نویسد: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قوت لشکر. و علما گفته‌اند واجب است طاعت امام و سلطان در هرچه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد، خواه جائز. و واجب است نصیحت او به حسب قدرت و جایز است که او را خلیفه و امام و امیرالمؤمنین و خلیفه رسول‌الله (ص) گویند و جایز نیست که او را خلیفه‌الله گویند»^۱.

۱. خنجی، فضل‌الله، *سلوک الملوک*، با تصحیح محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۸۲.

برای آشنایی بیشتر با نویسنده این کتاب، بد نیست به کوتاهی زندگی‌نامه وی را مرور کنیم:

خواجه افضل‌الدین فضل‌الله بن روزبهان خنجی از عالمان و مؤلفان نامدار و اثرگذار سنی مذهب است و پس از سال ۸۵۰ در خنج (از شهرهای کهن فارس) زاده شد. پس از مدتی به حج رفت و در پی آن، مدتی در سرزمین‌های عربی از جمله حجاز و مصر به سر برد و از برخی از عالمان نامدار آن روزگار فقه و حدیث و تاریخ و کلام آموخت. پس از بازگشت به وطن، به فعالیت‌های سیاسی و دیوانی پرداخت. مدتی در خدمت سلطان یعقوب آق قویونلو در تبریز بود و مقام دبیری او را داشت. پس از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل صفوی در اوایل قرن دهم هجری و اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی نظام نوپید کشور، خنجی نیز مانند اغلب عالمان سنی مذهب، از قلمرو اقتدار شاه اسماعیل گریخت و به ماوراءالنهر رفت. در آنجا در کنار دیگر تألیفاتش، کتابی در نقد کتاب *نهج الحق* ابن فهد حلی، با عنوان *ابطال نهج الباطل و اهمال کشف العاطل* نوشت و از این طریق برخی آموزه‌های شیعی را مورد نقد و انتقاد قرار داد.

خواجه به شدت مورد خشم و نفرت شاه اسماعیل بوده است. با این که گفته‌اند او دوستدار اهل بیت و حتی امامان شیعی نیز بوده است، ولی احتمالاً وی به دو دلیل خشم و سوء ظن سلطان صفوی را برانگیخته بود. یکی نقدهای وی بر شماری از افکار و آموزه‌های شیعی (از جمله رد کتاب *نهج الحق* ابن فهد) بود و دیگر این که گویا برخی نزد سلطان صفوی از او سعایت کرده بودند. فضل‌الله در اواخر (از سال ۹۱۰ تا زمان وفاتش به سال ۹۲۷) در دستگاه پادشاهان تیموری در هرات و شیبانیان بخارا بود و مقام مهم وزارت داشت. با این حال افضل‌الدین خنجی، از آغاز تا پایان، همواره در کار تحقیق و تألیف بوده و آثاری در قلمرو فقه و کلام و تاریخ پدید آورده که یکی از این آثار مهم همین کتاب *سلوک الملوک* است که به پارسی نوشته شده است. وی اهل شعر و ادب نیز بوده است.

برای آشنایی بیشتر مفید است بدانیم که افضل‌الدین سخت به سلاطین عثمانی دل بسته بود. گفته شده در مدح سلطان سلیمان قانونی شعر سروده بود. نامه‌ای نیز به سلطان سلیم عثمانی نوشته بوده که در قالب شعر بوده است. دلیل علاقه‌اش به سلاطین عثمانی و از جمله سلیم آن بوده است که:

اگر بخواهیم این متن کوتاه و گویا را با بیان دقیق‌تر طبقه‌بندی کنیم، چنین می‌شود:

۱- در عرف شرع، سلطان مشروع کسی است که با توسل به شمشیر و سپاه و اقتدار و شوکت و پیروزی نظامی، بر مسلمانان سلطه پیدا کرده است. به عبارت دیگر اصل مشهور «الحق لمن غلب»، اصل مشروعیت‌بخش سلطنت است. البته این اصل در گذشته‌های دورتر نیز مطرح شده است.^۱

اگر ملک شریعت مستقیم است / همه از دولت سلطان سلیم است
تویی امروز ز اوصاف شریفه / خدا را و محمد را خلیفه
وی در همانجا سلطان عثمانی را به شیعه کشی (البته به دلیل سب صحابه پیامبر) تشویق می‌کند و می‌گوید:
روا داری که صدها ملحد و دد / دهد دشنام اصحاب محمد؟
تو او را نشکنی از زور مردی / سرش را نابریده بازگردی؟
اگر گیرد امانی در سلامت / بگیرم دامت را در قیامت
از همه شگفت‌تر آن که سلطان عثمانی را به تسخیر سرزمین ایران و ضمیمه کردن آن به خاک عثمانی ترغیب می‌کند:

بیا از نصر دین کسر صنم کن / به تخت روم ملک فارس ضم کن
که شرق و غرب را از نعمت و کام / بگیرد باز ذوالقرنین اسلام
تشویق سلطان سنی عثمانی به شیعه کشی و مهم‌تر از آن ضمیمه کردن زادگاه خواجه به خاک بیگانه، می‌تواند انگیزه‌ای جز بیزاری از شاه صفوی و رسمیت یافتن مذهب شیعی نداشته باشد. به ویژه که وی با «ملحد و دد» خواندن شیعیان ایرانی و بعد با دعوت سلطان عثمانی به «کسر صنم»، شیعیان را ملحد و دد و بت‌پرست می‌خواند. جزمیت فرقه‌ای و تعصب مذهبی بیش از این نمی‌شود.

۱. در این باب می‌توان از تازیانه‌ی عمر بن خطاب یاد کرد و عنوان «خلیفه تازیانه به دست» برای او. زندگی‌نامه نویسن عمر (احمدیان، *سیمای خلیفه عمر بن خطاب*، ص ۶۱۵) از قول ابن سعد در *طبقات* و ابن‌کثیر در *البدایه و النهایه* و برخی منابع دیگر تصریح کرده است که عمر نخستین کسی است در اسلام که به عنوان زمامدار تازیانه در دست گرفت و با شلاق مردم را ادب کرد. همین نویسنده (ص ۶۷۱) سخن یک نویسنده فرانسوی به نام «آکساندر مازاس» را (که ظاهراً کتابی در زندگی نامه عمر نوشته) نقل می‌کند با این عبارت: «دره [تازیانه] عمر مهیب‌تر از شمشیر بسیاری از جانشینان او بود». نمونه دیگر توسل به شمشیر و تصریح به حاکمیت آن در زمان عبدالملک مروان است. به نقل خبری در *تاریخ الخلفاء* سیوطی (ص ۳۵۹-۳۶۰)، عبدالملک پس از قتل ابن‌زبیر در سال ۷۵ هشدار داد که من مانند خلیفه ناتوان (عثمان) و خلیفه مداراگر و اهل مداخله (معاویه) و خلیفه سست‌اندیشه (یزید) نیستم، من درد این امت را با شمشیر درمان خواهم کرد. از این پس فقط شمشیر بین ما حاکم و داور خواهد بود. او اعلام کرده بود: پس از احراز خلافت، اگر کسی مرا به تقوای الهی بخواند، گردنش را خواهم زد. نیز گفته شده عبدالملک اولین خلیفه‌ای بود که نهی از منکر را نهی کرد.

۲- طبق فتوای فقیهان و علمای اسلام، اطاعت سلطان و امام واجب شرعی است و این اطاعت مطلق است در هر چه امر و نهی کند. البته فقط مشروط به یک شرط و آن این که مخالف شرع انور نباشد. روشن است معیار مخالفت و یا عدم مخالفت با شرع و شریعت نیز منحصر در اختیار عالمان دین و فقیهان و مجتهدان رسمی است.

در تاریخ بارها دیده شده است که فقیهان هم‌دست و هم‌داستان سلاطین و امیران و یا خلفای اموی و عباسی، به مقتضای تمایل و یا تقاضای فرمانروایان وقت و با درخواست مستقیم آنان، برخی مقررات قطعی شریعت و یا فتاوای مشهور و جاافتاده فقهی را تغییر داده و البته از قواعدی چون «استصلاح» و مانند آن سود جستند.^۱

از باب نمونه، می‌توان به پدیده‌ی «فتوحات» اشاره کرد که در عصر عباسیان شدت گرفت و استناد اسلامی‌شان نیز وجوب جهاد ابتدایی (بخوانید حاکمیت اصل «اسلام یا شمشیر») بوده که به وسیله‌ی فقیهانی مطرح شد که یا وابسته و حاشیه‌نشین دستگاه خلافت و سلطنت بوده‌اند و یا می‌پنداشتند در سایه‌ی شمشیر امیران و پادشاهان است که اسلام ترویج و مستقر می‌شود و دین محمد عالمگیر می‌گردد و در نتیجه مسلمانان نیز در پناه فرمانروایان اسلام پناه بر رقیبان مذهبی (مجوسی‌ان و مسیحیان و یهودیان) چیره می‌شوند و برتری می‌یابند و به عزت و قدرت می‌رسند و دارای ثروت و رفاه می‌شوند و در نهایت به سعادت «دارین» (دنیا و آخرت) نایل می‌آیند و طبعاً بهشت برین و حوریان بهشتی نیز در انتظار آنان است!

برخی آموزه‌های خنجی در باب توصیه‌هایی به سلطان عثمانی، که در پانویست نقل شد، دقیقاً برآمده از چنین تفکری است؛ تفکری که از اسلام عصر خلافت تولید شد و در ادوار پس از خلافت نیز با شدت و حدت و توجیهات بیشتری ادامه یافت. قابل تأمل این که، حتی معیار «عدل» و «ظلم»، که در قرآن و سنت نبوی و حتی در عصر خلفای راشدین بسیار برجسته و مهم بوده، نیز برای فقیهانی چون خنجی، عملاً از

۱. لازم به یادآوری است که مراد سوءاستفاده از قواعد دینی و شرعی به سود ارباب قدرت و به مقتضای منافع و مصالح سلاطین و قدرتمندان است و نه اصل استصلاح و رعایت مصلحت در اجتهاد و فقاقت که هم اصلی است عقلانی و هم دارای ضرورت عملی است. سخن آن است که این نوع مصلحت‌اندیشی‌های فقیهانه و ظاهرالصلاح، غالباً به فرمان و گاه اجبار حکومتی و به سود حاکمان بوده و نه طبق مصلحت عامه و به سود جامعه و مردم. همان گونه که اکنون در نظام جمهوری اسلامی، به رغم آنکه استصلاح در فقه شیعه مقبولیت ندارد، «مجمع تشخیص مصلحت نظام» داریم که، اگر هم مصلحت عامه مردم لازم باشد، در پرتو رعایت مصلحت نظام سیاسی است و نه رعایت مصلحت جامعه و ملت به طور مستقل و به معنای مدرن و متعارف آن.

اعتبار می‌افتد و مهم ترویج اسلام و اقتدارگرایی مذهبی در زیر سایه‌ی شمشیر و رفاه و اقتدار مسلمانان و صد البته حفظ ظواهر شرعی مورد تأیید فقیهان و عالمان دین است و بس.

خنجی در تأکید بر اطاعت مطلق از امام و سلطان و شیرفهم کردن مؤمنان، می‌افزاید: «خواه عادل باشد و خواه جائر». این در حالی است که اساساً اطاعت مطلق از هر فردی، هر که باشد، نه با قرآن سازگار است و نه با سنت و سیره‌ی نبوی و حتی با گفتار و رفتار خلفای راشدین. به همین دلیل است که می‌توان بی‌دغدغه اعلام کرد، انبوه روایاتی که در آنها از قول نبی اسلام از مؤمنان خواسته شده است از سلطان اطاعت مطلق کنند، جعلی است که به وسیله‌ی محدثان و فقیهان حاشیه‌نشین سلاطین و امیران، پدید آمده است.^۱

۳- «و واجب است نصیحت او به حسب قدرت» یعنی خیرخواهی و یا اندرز حاکمان در حد بضاعت و توان و امکانات. البته در ادب سنتی اسلامی، «نصیحت» از «نُصح»، به معنای خیر و خیرخواهی و در واقع کمک‌های خیرخواهانه به ملوک و سلاطین است تا در امارت و جهاد و حفظ اقتدار خود و البته تأمین عزت و اقتدار سیاسی و مالی مؤمنان کامیاب‌تر باشند. از آنجا که این کمک خیرخواهانه، غالباً با اندرز و راهنمایی ملازمه دارد، نصیحت را به معنای پند و اندرز و حتی اخیراً انتقاد نیز دانسته‌اند.

بر همین اساس در طول تاریخ بابی تحت عنوان «النصیحه لائمة المسلمین»، نیز گشوده شده و برای تحقق این اندیشه و سنت، عمدتاً از قرن پنجم به بعد، کتاب‌هایی با عنوان «نصیحة الملوك» به وسیله‌ی برخی عالمان اثرگذار در حاشیه‌ی سلاطین پدید

۱. به عنوان نمونه به این اقوال بنگرید: به نقل طبری (جلد ۳، ص ۳۷۵) عثمان در آخرین لحظات محاصره، سخنی از نبی اسلام نقل قول کرد که رسول فرمود خروج بر امام حاکم، ظلم است چرا که تفرقه در جماعت می‌افکند، پس خروج‌کننده را به هر قیمتی به قتل آورید. گفتنی است که در جلد ششم *کنز العمال* اثر متقی هندی (باب اطاعة الائمة الامر من الاكمال) روایت زیادی در باره لزوم و بلکه وجوب اطاعت از امام و امیر آمده و از قول پیامبر نقل شده است که اطاعت از امیر، اطاعت از من است و اطاعت از من، اطاعت از خداوند است و هر کس راه سبزی در پیش گیرد و در وحدت جماعت تفرقه ایجاد کند، بکشیدش. ابوالمعالی در کتاب *بیان الادیان* (ص ۱۶) گوید: «هیچ چیز نیست در عالم واجب‌تر از طاعت اولی‌الامر که حق تعالی او را از میان خلق برگزیده باشد و بر بندگان خود مستولی گردانیده، تا خلق خدای را بر داد و راستی دارند و دست اقویا از ضعفاء کوتاه کند و دلیل بر درستی این معنی آن است که حق تعالی در مصحف مجید شریف، طاعت او را با اطاعت خویش و رسول علیه‌السلام یاد فرموده است، قوله عزّ وجلّ «اطيعواالله و اطيعواالرسول و اولی الامر منکم».

آمده است. در این میان می‌توان به آثاری با همین عنوان از متقدمان امام شافعی *التبرالمسبوك فی نصیحة الملوک* و ابوحامد غزالی با عنوان *نصیحة الملوک* و ماوردی نیز با همین عنوان یاد کرد و بسیاری دیگر نیز از عناوینی چون سیاست نامه و سیرالملوک استفاده کرده‌اند (مانند سعدی در *گلستان*) و یا خواجه نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* در این باب بحث و نظریه‌پردازی کرده است.

گفتنی است که این سنت عمدتاً تحت تأثیر سنت اندرزنامه‌های عصر ساسانی بوده و در واقع در تداوم آن سنت در فرهنگ و ادب سیاسی عالمان مسلمان شکل گرفته و اسناد تاریخی گواه است که تلاش جدی متفکران ایرانی در رواج این سنت نیکو نقش مهمی داشته است.

سخن آخر این که، سنت *نصیحة الملوک* امر مثبت و مفیدی بوده و می‌توانسته اندکی از ظلم‌های حاکمان مسلمان بکاهد. اما در نهایت این سنت در چارچوب سراندیشه‌هایی چون اخذ مشروعیت از طریق شمشیر و زور و غلبه و اطاعت مطلق از خلیفه و سلطان و به حاشیه رفتن مفاهیمی چون عدالت و در سوی دیگر نفوذ مقتدرانه‌ی عالمان و فقیهان مذاهب مختلف در حاشیه‌ی قدرت و صدور فتاوی مهم در جهت بسط اقتدارگرایی حاکمان، قرار داشته است. به این ترتیب سنت *نصیحة الملوک* نیز یا در جهات تحکیم سلطه‌ی سلاطین بوده و یا در بهترین حالت عملاً کم‌اثر بوده است.

۴- بند آخر خنجی نیز تکرار همان قاعده‌ای است که پیش از این گفته شد. در این قسمت، عناوین سیاسی رایج در تمدن و فرهنگ اسلامی از آغاز تا آن زمان بازگو شده است. با این حال قابل تأمل است که خنجی، به رغم این که در این متن به درستی یادآوری می‌کند که روا نیست از عنوان «*خلیفة‌الله*» استفاده شود، خود در همان ابیاتی که خطاب به سلطان سلیم عثمانی سروده است، با این بیت که «تویی امروز ز اوصاف شریفه / خدا را و محمد را خلیفه»، قاعده مورد قبول جمهور علما و خود را آشکارا نقض کرده است.^۱

۱. گفتنی است که آرای فقهی و سیاسی خنجی محدود به همان چند جمله نیست. وی طرق به قدرت رسیدن در دیدگاه اسلامی از گذشته تا آن زمان را شرح داده و نیز دوازده شرط امام را برشمرده است. او نخستین شرط امامت و خلافت را قریشی بودن می‌داند و حتی در قرن نهم نیز بر این عقیده است اگر قریشی وجود داشته باشد حق تقدم با اوست. بنگرید به صفحه ۷۸.

سرشت و سرنوشت جریان‌های مختلف شیعی در این روزگاران اما کمی متفاوت است. نحله‌هایی که از قرن نخست پدید آمده و در سه قرن بعد تحکیم شدند، در آغاز بر تحقق پنج قاعده یعنی: بیعت، شورا، رضایت عامه مردم، نقدپذیری حاکمان، اجرای عدالت و احتراز از زور و ظلم، به مثابه‌ی ارزش‌های بنیادین دینی تکیه و تأیید داشتند؛ پنج اصلی که در مجموع مورد قبول بزرگان صحابه و تابعین هم بوده است.

ماجرای امام حسین در سال ۶۱ هجری، که در آن آشکارا شورش رادیکال به قصد تغییر رژیم و انتقال خلافت از امویان به عنوان شاخه‌ای از قبیله‌ی بزرگ قریش به شاخه‌ی دیگر یعنی بنی‌هاشم (علویان) رخ داد، فصل تازه‌ای در گفتمان سیاسی مسلمانان پدید آورد.

فاجعه‌ی کربلا و شهادت حسین بن علی، مشروعیت لرزان اموی را با چالش جدی مواجه ساخت و به شدت بدان آسیب زد. از این رو از همان زمان جنبش‌های پیاپی سیاسی و شورش‌ی در مدینه و مکه و جاهای دیگر پدید آمده و تداوم یافت، ولی در نهایت با وقوع یک شورش گسترده و تا حدودی عمومی علیه امویان شام، خلافت ظاهرا استوار و جافاده‌ی اموی فروپاشید و در سال ۱۳۲ هجری خلافت به شاخه‌ی قریشی-هاشمی دیگر یعنی عباسیان (نوادگان عباس بن عبدالمطلب) منتقل شد.

در نیمه‌ی اول قرن دوم هجری، زید بن علی (فرزند محترم علی بن الحسین) در عراق علیه نظام اموی شورش کرد و در نهایت شکست خورد و به قتل آمد و جنبش او نیز به شدت سرکوب شد. در پی آن نحله‌ای از جریان عام علوی-شیعی جدا شد که به «زیدیه» شهرت یافت. این در حالی بود که پدرش علی بن حسین، بازمانده‌ی رخداد کربلا و میراثدار سلسله‌ی امامت علوی، نه تنها با چنان شهرآشوبی موافق نبود بلکه در امامت کمتر از چهل ساله‌ی خود، هرچند غالبا در سکوت و انزوا زیست ولی گاهی (مانند واقعه‌ی قتل عام مدینه که به «واقعه‌ی حرّه» شهرت دارد) با دستگاه خلافت اموی همکاری و همراهی کرد. در مقطع قیام زید نیز برادر مهترش یعنی محمد بن علی (امام محمد باقر) بزرگ علویان بود و رسماً امامت را بر عهده داشت و با جنبش انقلابی و رادیکال برادر موافق نبود و حداقل با آن همراهی نکرد. با این حال زیدیان اصل تازه‌ای ابداع کردند و آن این بود که «امام باید قائم بالسیف باشد» و قیام مسلحانه را به صورت یک اصل اعتقادی و کلامی در آوردند.

در شیعه زیدی نیز «شمشیر» معیار صلاحیت امام و در نهایت مشروعیت بخش نظام خاص حکومتی ذیل عنوان «امامت شیعی» شد. بعدتر نیز شاخه‌ی دیگری از علویان انشعاب کرد که تحت عنوان «اسماعیلیه» شهرت یافتند. اغلب شاخه‌های اسماعیلی، مانند همتای زیدی خود، برای مقابله با رقیبان و دستیابی به اقتدار سیاسی و امارت، به شمشیر متوسل شده و قرن‌ها برای کسب اقتدار سیاسی مبارزه کردند.

اما جریان شیعی امامی (اثنی‌عشری)، پس از پایان عصر امامت در نیمه‌ی دوم قرن چهارم، یکسره به راه دیگر رفت. امامان در عصر خلفای اموی و عباسی، ضمن حفظ مرزهای فکری و مواضع سیاسی انتقادی خود با دستگاه خلافت و خلفای زمانشان، در مجموع در پیوند با خلافت بوده و مشروعیت عملی آنها را برای تدبیر امور و حفظ وحدت مسلمانان و حراست از مرزهای سیاسی امت پذیرفته بودند.

امام سجاد در «صحیفه‌ی سجادیه» فصلی در دعا برای مرزداران دارد که روشن است مراد مرزداران همان زمان یعنی عصر اموی است. از این رو در آن دوران نه چندان کوتاه، نوع پیوند و تعامل دین و شریعت و قدرت سیاسی، عملاً چندان تفاوتی با سنیان مسلمان نداشت. به همین دلیل بود که جنبش امام حسین در زمان خود، خروج علیه خلیفه وقت تلقی شده و مورد موافقت قاطبه‌ی مسلمانان و بازماندگان صحابه و تابعین قرار نگرفت^۱؛ هرچند در نهایت عموم مردم و محدثان و فقیهان آن

۱. ابن عساکر (الامام الحسین، ص ۵-۲۹۳) و ابن کثیر (البدایه، جلد ۸، ص ۶-۱۷۵) سخنان بزرگانی چون ابن عمر، ابوسعید خدری، ابو واقد لیثی، جابر بن عبدالله، سعید بن مسیب، ابوسلمه بن عبدالرحمان و مسوره بن مخزومه در مخالفت با قیام حسین بن علی را آورده‌اند. استدلال این افراد عموماً بر سه نکته استوار است. یکی این که خروج بر امام جایز نیست و دوم این که این اقدام موجب تفرقه در امت و سبب قتل و خونریزی خواهد شد و سوم این که شخص حسین نیز کشته می‌شود و در نهایت نفعی در میان نخواهد بود. همین طور نسبت به عدم وفاداری کوفیان هشدار داده شده است. هرچند استدلال این افراد با کسانی چون ابن عباس متفاوت است که او نیز مانند دیگر بزرگان علوی با عزیمت حسین به عراق مخالف بوده است. با این حال پس از رخداد کربلا و عمدتاً از اوایل سده دوم هجری، بحث مشروعیت قیام بر ضد حاکم ظالم و فاسد به جد مطرح شد و فقیه بزرگی چون امام ابوحنیفه در شرایطی، به جواز چنین جنبش‌هایی فتوا داد و خود از شورش‌های زید بن علی علیه خلفای اموی و بعدتر جنبش مسلحانه نفس زکیه بر ضد خلفای عباسی حمایت کرد. بنگرید به کتاب **الخلافة والملك** اثر ابوالاعلی مودودی.

بعدها شماری از عالمان و فقیهان اهل سنت نیز بر همین قیاس، اقدام حسین را شورش و انقلاب علیه حکومت دانسته و آن را محکوم کرده‌اند. از جمله ابوبکر بن عربی در کتاب «العواصم من القواصم»، ضمن اظهار تأسف از قتل حسین، می‌گوید در واقع حسین به شمشیر جدش رسول خدا کشته شد. با این حال همان گونه که گفته شد این گونه روایات به دلیل تعارضات بنیادین با آموزه‌های قرآنی و نبوی معقول و مقبول نمی‌نماید. می‌توان ادعا کرد که

عصر و بعدتر، قتل حسین را به شدت محکوم کردند. زیرا حسین پس از مواجهه با حر در مسیر مکه و کوفه از هدف اصلی خود منصرف شد و تلاش کرد که منازعه فیصله پیدا کند و راه صلح و مسالمت را در پیش گرفت ولی عبدالله (و شاید هم یزید بن معاویه)، برخلاف موازین شرعی، نپذیرفت و به هیچ یک از پیشنهادهای حسین تن نداد. مستند قرآنی و مذهبی آنان نیز، آیهی نهم سوره حجرات بوده است.^۱ طبق آن، حسین بن علی به مفاد فرمان خداوند عمل کرده ولی دستگاه خلافت آن را نقض کرده است.

در این زمینه نکته قابل توجه آن است که از اواسط عصر عباسی، نهادی در تشیع امامی پدید آمد که عنوان «نقابت سادات» پیدا کرد. سادات (نوادگان پیامبر از نسل علی و فاطمه) عملاً گروه برگزیده و دارای آئوریت مذهبی و اجتماعی بوده و از این رو «نقیب السادات» نوعی رهبری اخلاقی و دینی و تا حدودی سیاسی جوامع شیعی را در نواحی مختلف بر عهده داشت. در واقع پس از پایان عصر امامت تا ظهور سلسله‌ی علما و فقیهان، نقابت سادات عملاً تا حدودی خلأ رهبری اجتماعی و سیاسی شیعیان امامی را پر می‌کرد و نقیب به طور نمادین جانشین امام شده بود.

قابل تأمل این که، به رغم مرزبندی‌های اعتقادی و تا حدودی سیاسی شیعیان و نقیبان با خلفا، نقابت عملاً پیوند سیاسی آشکاری با نهاد خلافت داشته و در اواخر حتی نقیب، فرمان نقابت خود را از دست خلیفه عباسی می‌گرفت و از این طریق در پیوند با خلیفه، کسب مشروعیت می‌کرد. احتمالاً امیران شیعی آل‌بویه در نزدیکی و قرابت شیعیان با نهاد خلافت و خلیفه نقش مهمی ایفا کرده باشند.

چنین اخباری در ادوار بعد به منظور اطاعت و تسلیم عموم مردم و به طور خاص منتقدان و مخالفان حاکمان جعل شده‌اند.

۱. متن آیه و ترجمه آن چنین است: «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا الی تبغی حتی تفیء الی امرالله فان فائت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین».

و اگر دو طائفه از مؤمنان با هم به جنگ پرداختند میان آن دو آشتی برقرار کنید، پس اگر یکی از آن دو بر دیگری ستم کرد با آن گروهی که ستم می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد، پس اگر بازگشت، میان آن دو به عدالت سازش دهید و ستم را از میان ببرید، همانا خدا کسانی را که ستم را از بین می‌برند دوست دارد. (ترجمه صالحی نجف آبادی)

با این حال پس از زوال خلافت عباسی، شیعیان زیدی و اسماعیلی و امامی، هر یک به نوعی به راه خود ادامه دادند. زیدیان، که عملاً از شورشگری فاصله گرفته بودند، در یمن و برخی نواحی شمال ایران تشکیل حکومت دادند و از نظر کلامی نیز تا حدودی جذب اهل سنت و جماعت شدند. نظام سیاسی آنان نیز کم و بیش همان بود که در دیگر نواحی مسلمان‌نشین بوده است.

اسماعیلیان به تدریج از گذشته‌ی جنبشی و به اصطلاح انقلابی دور شده و در برخی نواحی جهان اسلام، نظام سیاسی و حکومتی تشکیل دادند که مهم‌ترین آنها تأسیس خلافت-سلطنت فاطمی در مصر بوده است. شیعیان امامی نیز کم و بیش چنین سرنوشتی داشتند. به رغم برخی فرمانروایی‌های کوچک و محلی (مانند سربداران خراسان و مازندران در قرن هشتم هجری که به مرعشیان هم شهرت دارد)، تا زمان تأسیس سلطنت صفویان در ایران، موفق نشدند اقتدار سیاسی مهم و مؤثری به دست بیاورند.

در ارتباط با موضوع محوری این نوشتار، می‌توان گفت که، در تمامی سلسله‌های حکومتی شیعی در اینجا و آنجا، اصل اساسی کسب مشروعیت از طریق زور و غلبه و نیز اصل بنیادین اطاعت مطلق از امام و سلطان حاکم، همواره مورد قبول عموم فقیهان و عالمان شیعی بوده است. به عنوان نمونه می‌توان به این حدیث در یک منبع شیعی پدید آمده متأخر اشاره کرد که از قول نبی اسلام آمده است: «اطاعة السلطان واجبة و من ترکها فقد ترک طاعة الله عزّ و جلّ، و دخل من نهیه، انّ الله عزّ و جلّ یقول: و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة»^۱.

۱. حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، احیاء التراث العربی (بست جلدی).

ترجمه: اطاعت از سلطان واجب است و ترک آن ترک اطاعت از خداوند و دخول در نهی اوست، چرا که خداوند فرموده است: با دستان‌تان خود را به هلاکت نیفکنید. (آیه ۱۹۵ سوره بقره)

گفتنی است که حر عاملی این حدیث را از موضع تقیه دانسته و از این رو آن را در باب تقیه آورده است. اما چنین توجیهی نه با انبوه روایات از نبی اسلام سازگار است و نه با سنت و سیره‌ی گفتاری و رفتاری امامان شیعه. قابل تأمل این که محدث یاد شده اندکی پیش‌تر روایتی از قول موسی بن جعفر (امام هفتم شیعیان امامی) آورده که از قضا در آن آشکارا برای چنین رویکردی استدلال شده است. متن حدیث این است: «لا تذللوا رقابکم بترک طاعة سلطانکم، فان کان عادلاً فأسئلو الله بقاءه، و ان کان جائراً فأسئلو الله اصلاحه، فانّ صلاحکم فی صلاح سلطانکم، و انّ السلطان العادل بمنزله الوالد الرحیم، فاحبّوا له ما تحبّون لانفسکم، و اکرموا ما تکرهون لانفسکم».

چنان که ملاحظه می‌شود در این شمار روایات، عمدتاً از عنوان «سلطان» و «سلطان شما» استفاده شده و نه از عناوین دیرینه‌سالی چون خلیفه و امیرالمؤمنین و حتی امام که در ادب شیعی پربسامد است. چرا که از سده‌ی هفتم به بعد، عنوان رایج و پربسامد همین سلطان بوده است و از این رو می‌توان گفت که این نوع روایات در فضای فکری و سیاسی متأخر ساخته و پرداخته شده است. تعریف لغوی و اصطلاحی سلطان نیز روشن است.

پنجم. دین و قدرت در روزگار نوین

قسمت‌های گذشته مروری بود بر سیزده قرن رابطه دین و قدرت سیاسی (نهاد حکومت و حاکمان) که به اقتضای شریعتی می‌توان این مرور را (البته با احتساب قسمت اخیر) «نگاهی سریع بر فراز چهارده قرن» تعبیر کرد.^۱ در این مرور طبعاً محور بررسی، حول نوع رابطه و تعامل دو پدیده‌ی مهم اجتماعی در تاریخ و تمدن اسلامی بوده است و طبعاً وجوه دیگر موضوعات نمی‌توانسته مورد توجه و تأکید باشد.

در این مرور شتابان، دو موضوع اصلی مورد توجه بوده است. یکی چگونگی و چرایی اخذ مشروعیت نهاد خلافت و سیاست از دین اسلام و دیگر نقش متولیان دینی یعنی علما و به طور خاص فقیهان سنی و شیعه به مثابه‌ی نهاد مذهبی تأثیرگذار که در یک سو سخنگوی مذهبی جوامع مسلمان بودند و در سوی دیگر دستی در دستان حاکمان تحت عناوین مختلف (و غالباً مفتی و قاضی) داشته و در اشکال مختلف به نهاد قدرت و حکومت مشروعیت و وجاهت دینی می‌داده‌اند و هنوز هم تا حدودی چنین است.

ترجمه: خود را با ترک اطاعت سلطان خوار و ذلیل نکنید، چرا که اگر سلطان عادل باشد پس از خداوند دوام و بقایش را بخواهید، و اگر ظالم و جائز است از خداوند بخواهید که اصلاح شود و راه درست برود، زیرا صلاح شما در گرو صلاح سلطان شماست، و به تحقیق سلطان عادل مانند پدری مهربان است، پس او را همان گونه دوست بدارید که خود را دوست دارید، و هر چه را برای خود نمی‌پسندید برای او هم روا ندانید.

بگذریم که این گونه روایات حتی اگر از سر تقیه هم باشد، باز در تحکیم مدعای ما خللی ایجاد نمی‌کند.

۱. شریعتی نوشتاری نسبتاً بلند دارد با عنوان «تولد دوباره اسلام در نگاهی سریع بر فراز یک قرن» که در آن با ایجاز تمام تحولات فکری و سیاسی و فرهنگی مهم قرن چهاردهم هجری در جهان اسلام را بررسی و تحلیل کرده است. این نوشتار در مجموعه آثار شماره ۲۷ وی آمده است.

تا پایان عصر خلافت، قریشی بودن خلیفه، مستند بود به جمله‌ای از نبی اسلام که در سقیفه گفته شد (الاثمہ من قریش). سلسله‌ی فقیهان از قرن دوم به بعد نیز به نوعی مؤید همان اصل بوده و عملاً مشروعیت خلیفه و نهاد خلافت را تأمین و تحکیم می‌کردند. اما پس از پایان عصر خلافت و در دوران طولانی آشفتگی و ملوک‌الطوایفی در گستره‌ی جهان اسلام، دیگر اصل قریشی بودن حاکمان نظراً بلاموضوع و عملاً غیرممکن شده بود. از این زمان به بعد، تنها یک اصل تعیین‌کننده بوده و به اصطلاح حرف اول و آخر را می‌زد و آن «شمشیر» و «غلبه» بود و از این رو هرکس زور بیشتری داشت و در جنگ‌ها پیروزی به دست می‌آورد، می‌توانست نهاد تازه‌ای بنیان نهد و از این طریق برای خود کسب مشروعیت کند و مشروعیت جانشینانش نیز، افزون بر جنگاوری، از طریق «وراثت» تأمین شود.

تصادفی نیست که از قرن هفتم به بعد عنوان «غازی» (جنگجو، سلحشور و مهاجم) در تمامی مبارزات و جنگ‌ها مصطلح می‌شود و البته بیش از همه در سلسله‌ی عثمانیان جا می‌افتد و رسمیت می‌یابد. اخذ مشروعیت سیاسی از طریق شمشیر و وراثت، نه ربطی به اسلام قرآنی و نبوی داشته و نه مسبوق به سابقه در سنت خلفای راشدین بوده است. چنین سنتی ضداسلامی بیش از همه نتیجه اثرپذیری امویان از سنت‌های ایرانی و تا حدودی رومی بوده که به طور خاص با بدعت ولایتعهدی یزید به وسیله‌ی معاویه آغاز شد و اندکی بعد به وسیله‌ی عبدالملک بن مروان و با کارگزاری حجاج بن یوسف ثقفی در عراق تحکیم و تثبیت شد. سلسله‌ی فقیهان (جز اندکی) در تثبیت چنین نظامی نقش مهم و اثرگذاری داشته‌اند.

اما از حدود صد و پنجاه سال پیش، این سنت دیرپا در جهان اسلام و با پیشگامی شماری از متفکران و مصلحان مسلمان به چالش کشیده شد و چنان اندیشه‌ها و نظام‌هایی تحت هر عنوان مورد نقد و واکاوی قرار گرفت و در نتیجه آرای تازه و بدیلی پدید آمد؛ آرای تازه‌ای که هرچند اکنون قدرتمند است ولی هنوز هم عملاً در جوامع اسلامی مغلوب اندیشه‌های سنتی و میراثی است. ظهور بنیادگرایی اسلامی از نوع القاعده و داعش و طالبان و همتایانشان در جهان اسلام و در خاورمیانه، بیش از پیش غلبه‌ی چنان تفکری را عیان می‌کند.

جریان انتقادی نوین در ساحت مسلمانان از اواسط سده‌ی سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، در واکنش شماری از متفکران و سیاستمداران مسلمان در تمامی

اقطار جهان اسلام، نسبت به وجوهی از تمدن و تجدد غربی آغاز شد؛ جریانی که به «اصلاح دینی» و سخنگویانش تحت عنوان «مصلحان مسلمان» شهره شده‌اند^۱، اما این خیزش نوین به هیچ وجه زائیده‌ی تجدد غربی نبود و خود اصالت داشت، زیرا برآمده از نیازهای بنیادین جوامع اسلامی به تغییرات فکری و معرفتی و فرهنگی و اجتماعی بود و ریشه در خاک تاریخ مسلمانان داشت.

در واقع می‌توان گفت تجدد غربی، با دو سویی متعارض تمدن پیشرفته و خلاق و نیز سیمای استعماری تجاوزکارانه اروپایی بر سرزمین‌های اسلامی، شماری از مسلمانان را نسبت به وضعیت و موقعیت عقب‌مانده و غیرقابل دفاع خود آگاه کرد و به آنها ضرورت تغییرات فکری و فرهنگی و معرفتی بنیادینی را یادآوری کرد و بدین ترتیب نظریه‌ی «علل انحطاط مسلمین» برجسته و رایج شد.^۲ اما پس از این آگاهی و خودآگاهی نسبی، شماری از روشنفکران و نواندیشان مسلمان (و نه البته تمامی آنها) با شعار «بازگشت به اسلام» از طریق اصل «بازگشت به قرآن»، به بازسازی و نوسازی اندیشه‌ها و آموزه‌های سنتی به نام اسلام، در گذشته‌های دور و نزدیک خود، اهتمام کردند.

اینان در واقع، به این نتیجه‌ی رسیده بودند که به تعبیر درست اقبال لاهوری باید در کل دستگاه مسلمانی تجدیدنظر شود. با این حال چنین تجدیدنظری، که باز به تعبیر اقبال از طریق «بازسازی اندیشه اسلامی»^۳ ممکن می‌شد، کاملاً مستند بود به اسلام آغازین و نیز به تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی کهن که هیچ ربط مستقیمی با سنت‌های فکری و تمدنی جدید غربی نداشت.

۱. بنگرید به مقاله «چگونگی و چرایی بروز جنبش اصلاح دینی معاصر؛ راهبردها و بایسته‌ها» به قلم اینجانب در شماره نخست فصلنامه نقد دینی.

۲. به طور خاص از زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی تا چند دهه پیش، یکی از موضوعات مهم و رایج در جریان مصلحان مسلمان در ایران و هند و جهان عرب، طرح انحطاط و پاسخ به چگونگی و چرایی علل این انحطاط یا عقب‌ماندگی بوده است. تا آنجا که من اطلاع دارم، کمتر متفکر و نویسنده‌ای در جهان اسلام است که به این موضوع کم و بیش و مختصر و مفصل نپرداخته باشد.

۳. این عنوان کتابی مهم از اقبال است که در ایران معاصر بسیار اثرگذار بوده و هست و تاکنون به همت سه نفر به پارسی ترجمه شده است. نخست، ترجمه احمد آرام است با عنوان «احیای فکر دینی در اسلام» و دوم با عنوان «بازسازی اندیشه» به قلم محمد بقایی (ماکان) و سوم با عنوان «تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام» به قلم مسعود نوروزی که این سومی کامل‌تر و طبق اظهارنظر برخی صاحب‌نظران دقیق‌تر است.

هرچند این تجدیدنظر به شمول تمامی اندیشه‌ها و تفاسیر اسلامی (از توحید و الهیات گرفته تا مفهوم دین و شریعت و فقه و اجتهاد و اخلاق) بود، ولی یکی از این اندیشه‌های مهم و اساسی، در قلمرو سیاست و نهاد حکومت و حاکمان بوده است.

در این ارتباط مهم‌ترین پرسش این بود که اصولاً نهاد امارت و حکومت و دولت (فعلاً با تسامح این عناوین را مترادف به کار می‌برم) ماهیت شرعی دارد یا عرفی؟ طرح این پرسش بدان جهت بوده است که از دیرباز، ماهیت شرعی نهاد انواع حکومت در ذهن و زبان فقیهان و متکلمان مسلمان (اعم از شیعه و سنی) تقریباً اجماعاً پذیرفته شده بود و ظاهراً تردیدی در این امر وجود نداشت. اما نواندیشان اصلاح‌گرای مسلمان بر این نظریه پای فشردند که نهاد حکومت، ماهیت عرفی دارد و نه شرعی. این به جدّ تحول مهمی در اندیشه‌ی سیاسی مسلمانان بود. البته گویا نخستین کسی که برای نهاد حکومت خصلت مدنی قایل شد، محمد عبده در حدود ۱۵۰ سال پیش بود.

پرسش محوری دوم، در باب ماهیت خلافت اسلامی بود. گفتیم که پس از تأسیس خلافت، هرچند خلفای نخستین، خود را صرفاً جانشین سیاسی نبی اسلام می‌دانستند (مقامی که در عصر نبوی هم ریشه الهی و آسمانی نداشت) و نه البته خلیفه‌الله و برکشیده‌ی خدا و رسول؛ اما پس از آنها و به طور مشخص از زمان معاویه و ماجرای ولایتعهدی فرزندان (یزید)، به تدریج خلافت ماهیت مذهبی پیدا کرد. با این حال از اواسط عصر عباسی پیوند مذهبی و در واقع اخذ مشروعیت الهی، تقویت و تغلیظ شد. بی دلیل نیست که در این دوران کلمه «الله» به عنوان پسوند نام خلفا رواج یافت (مانند: المتوکل بالله، الواثق بالله و در آخر المستعصم بالله)؛ هرچند خلیفه و امیرالمؤمنین نیز مصطلح بود.^۱

قابل تأمل این که در سلسله‌ی رقیب شیعی فاطمی در مصر در همین دوران نیز، الله به نام خلفا می‌چسبد (مانند: المهدی بالله، المنصور بالله، القائم بامرالله، المُعزّالدين الله و...).

۱. به عنوان نمونه بنگرید به بیتی از سعدی خودمان که مویه‌کنان در باره المستعصم بالله، آخرین خلیفه عباسی که به دست خان مغول در بغداد به قتل آمد، سرود:

آسمان را حق بود گر خون ببارد بر زمین / از برای قتل مستعصم امیرالمؤمنین

در تداوم اندیشه بنیادین و بنیادبرانداز عبده، شاگردش علی عبدالرازق در دهه دوم قرن بیستم میلادی در مصر با کتاب مهم *الاسلام و اصول الحکم*، مدعی شد که خلافت در آغاز به عنوان یک ضرورت عملی پدید آمده و هیچ ماهیت مذهبی و شرعی دائمی ندارد. این کتاب و محتوای آن، به شدت مورد انکار و مخالفت نهاد مذهبی رسمی جهان سنت، یعنی الازهر قرار گرفت. علمای رسمی، کتاب را خلاف اسلام دانسته و نویسندگان را که خود دانش‌آموخته الازهر بود، صرفاً به دلیل اظهار نظر تخصصی‌اش به شکلی تکفیر و از کار و شغل اصلی‌اش محروم کردند. با این همه، دیدگاه تازه عبدالرازق، بازتاب گسترده‌ای پیدا کرد و در تمامی اقطار جهان اسلام شنیده شد و پیروانی یافت.

در فضای اندیشگی انتقادی جدید، پرسش دیگر این بود که اصولاً نهاد حکومت و دولت، آیا از مقوله‌ی «ولایت» است و یا «وکالت»؟ این سرانديشه‌ی مهمی است. زیرا هر یک از این عناوین به الزامات و پیامدهای خاص منتهی می‌شود.

در گذشته، به دلیل چیرگی فقه و سلسله‌ی فقیهان (تا آنجا که تمدن اسلامی را تمدن فقه‌محور دانسته‌اند) و به ویژه پیوند نهاد علما و فقها با نهاد قدرت سیاسی، نظریه‌ی غالب این بوده که حکومت از مقوله‌ی ولایت است و از این رو از عنوان «اولی الامر»^۱ بسیار استفاده می‌شد. در این مسیر اصطلاح «السیاسة الشرعیة» در فقه رایج شده و از قرون میانه تا کنون، آثار زیادی تحت همین عنوان منتشر شده است. گرچه این رویکرد در آثاری چون *الاحکام السلطانیة* ماوردی در اواخر عصر عباسی ریشه دارد، ولی پس از فروپاشی نظام سنتی خلافت با مدل «الائمه من قریش»، شریعت‌گرایی و به ویژه پیوند سیاست و شریعت در جریان‌هایی که خود را میراث‌دار خلافت شرعی و سنتی می‌دانستند (از جمله ممالیک)، برجسته‌تر شده و به تدریج نظریه‌ی غالب در جوامع اسلامی شد.

۱. دو ترجمه از این کتاب در سال‌های اخیر در ایران منتشر شده است. یکی با عنوان *اسلام و مبانی قدرت* با همت امیر رضایی و دیگری با عنوان *اسلام و مبانی حکومت* که به وسیله محترم رحمانی و محمدتقی محمدی به پارسی برگردانده شده است.

۲. ملهم از آیات ۵۹ و ۸۳ سوره نساء. این عنوان در فقه و کلام و اندیشه‌ی اسلامی بسیار مهم است. اهل سنت و جماعت، تأکید فراوانی روی این عنوان دارند و از جمله از آن نتیجه می‌گیرند که اطاعت از صاحبان امر یعنی امیران و حاکمان (ولو با شروطی) در طول اطاعت از خدا و رسول قرار دارد و از این رو واجب شرعی است.

گزاف نیست گفته شود که در این میان کتاب *السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة* اثر مشهور تقی‌الدین ابن‌تیمیة در قرن هفتم هجری یکی از مهمترین آثار است. پس از وی شاگردش ابن قیم الجوزیه در کتاب *الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة*، اندیشه‌های استاد را تحکیم و تقویت کرد. در قرن نهم کتاب *ایضاح طرق الاستقامه فی بیان احکام الولاية و الامامة*، اثر یوسف بن حسن بن عبدالهادی حنفی نیز در همین موضوع و به قصد تحکیم ولایت و سیاست شرعی نوشته شده است. شاید یکی از آخرین آثار، کتاب *السیاسة الشرعیة و الفقه الاسلامی* اثر شیخ عبدالرحمن تاج (شیخ سابق الازهر) باشد که چاپ نخست آن به سال ۱۴۱۵ قمری به وسیله‌ی الازهر منتشر شده و من چاپ ۱۴۳۶ قمری / ۲۰۱۵ میلادی آن را در اینترنت مرور کرده‌ام. طبق شرحی که در این کتاب آمده است، به زعم این عالمان و فقیهان، سیاست در متن شریعت اسلام نهفته است. از این رو، سیاست و فقه دو شاخه‌ی برآمده از یک تنه و بنیاد است.

در جریان شیعی امامی نیز کم و بیش چنین اندیشه‌ای وجود داشته است. با این تفاوت که شیعیان، سیاست به مثابه‌ی مدیریت جامعه را حق انحصاری امامان منصوب و منصوص می‌دانستند و حاکمان غیرمعصوم را ولو عادل‌ترین افراد، «غاصب» و «جائر» می‌شمردند. البته پس از پایان عصر امامت و آغاز غیبت کبرای امام دوازدهم در اواسط قرن چهارم هجری، فقیهان و مجتهدان شیعی را تحت عنوان «نیابت عامه» جانشینان امام تلقی می‌کردند. با این توضیح که تا عصر صفوی، این مجتهدان مدعی نیابت در سلطنت و امارت نبودند، اما از عصر شاه طهماسب صفوی، با پیشگامی فقیه نامداری چون محقق کرکی، مدعی حق سلطنت شرعی بالفعل و مستقیم برای خود نیز شدند. هرچند از آن زمان تا چند دهه پیش، به دلایلی، دعوی سلطنت فقیه عملی نشد، ولی با ظهور آیت‌الله خمینی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران با مدل ولایت مطلقه فقیه، سیاست و ولایت شرعی شیعی نیز عملاً محقق گردید و فعلاً در حال اجراست.

بدین ترتیب می‌بینیم که در سنت فقهی و دینی عموم مسلمانان به نوعی نهاد سیاست و حکومت ملهم و یا برآمده از دین و شریعت بوده و حاکم، حتی زمانی که با زور و تیزی شمشیر به اقتدار دست می‌یافته، از طریق عالمان و فقیهان اخذ مشروعیت می‌کرده و جامعه‌ی سبز دیانت و پاسداری از شریعت بر تن می‌کرده است.

تنها شرطی که برای این امیران و حاکمان در میان بوده است، رعایت قوانین شریعت (البته شریعت به روایت فقیهان وابسته به نهاد قدرت) و نیز پاسداری از مرزهای زیست جهان مسلمانان در هر منطقه و یا در عصر طولانی عثمانیان مرزهای سیاسی خلافت-سلطنت عثمانی و در ایران صفوی مرزهای ایران آن روزگار، بوده است. البته معمولاً رعایت عدالت و شفقت بر رعیت و یا دفع ظلم نیز به لحاظ نظری مطرح بوده اما صد البته در عمل چندان رعایت نمی‌شده است. وانگهی، عدل و ظلم مفهوماً و مصداقاً، همان بود که سلطان گوید و عمل کند و یا همان است که فلان فقیه حاشیه‌نشین سلطان و امیر اعلام کرده است.

قوانین و قواعد ثابت و متعینی از سوی مقامات و یا نهادهای مشروع فرادستی و مستقل وجود نداشته از این رو معیاری متقن و متعارف برای رسیدگی و داوری عوام و حتی خواص نیز حاکم نبوده است. در چنین شرایطی، طبعاً عدل و ظلم در عمل بلاموضوع بوده است.

در اندیشه‌های اسلامی نوین در بیش از یک قرن اخیر اما، تمامی بنیادهای اندیشه-ی کهن مذهبی با چالش‌ها و تکانه‌های جدی مواجه شده است. در رویکردهای نوین:

۱- اسلام یک دعوت است و به تعبیر حسن اسماعیل الهُضیبی دومین مرشد عام اخوان المسلمین در کتاب مهم «دعاة لا قضاة»، مسلمانان به مقتضای دین به مثابه‌ی یک دعوت دینی، صرفاً یک دعوت کننده‌اند و نه قاضیانی که در ایمان مردم داوری کنند. (دین به مثابه‌ی ایمان شخصی و به تعبیر اقبال لاهوری تجربه‌ی باطنی).

۲- درست است که نبی اسلام ده سال در مدینه امارت داشت و فرمانروا بود، ولی این فرمانروایی به مقتضای هجرت و نقش ویژه محمد در مدینه بوده که شاید بتوان گفت از سر تصادف و در یک روند عرفی محقق شده و از این رو ربطی ماهوی با دیانت و دعوت دینی وی نداشته است. بنابر این اگر امارت نبوی در مدینه را به کلی حذف کنیم، باز او نبی خواهد بود و در دعوت دینی‌اش در قلمرو ایمانیات و تحقق رستگاری مؤمنان خللی ایجاد نخواهد شد.

۳- اگر فرضاً ماهیت دینی و شرعی امارت مدنی نبی اسلام را قبول کنیم (نظریه‌ای که تا این لحظه مورد توافق عموم عالمان و فقیهان شیعی و سنی و طبعاً مؤمنان پیرو آنان است)، در این تردید نیست که پس از درگذشت پیامبر،

امارت و حاکمیت سیاسی بر جامعه از موضوع دین و نقش و رسالت آن منفک بوده و خلافت یعنی جانشینی سیاسی نبی، ماهیتی کاملاً زمینی و عرفی داشته و به همین دلیل «شورا» و «بیعت» دو اصل مشروعیت بخش خلفا و حاکمان بوده و نیز «رضایت مردم» تعیین کننده شمرده می شد و به پیروی از سنت نبوی «نقد» و «نقدپذیری حاکمان» هم اصلی خدشه ناپذیر و بدیهی بوده است. با این حال، به شرحی که آمد، از همان لحظات نخستین درگذشت پیامبر و در سقیفه نطفه‌ی انحراف بزرگی بسته شد و به نوعی بند ناف اقتدار سیاسی به دین و شرع و شریعت پیوند خورد و بعدها (باز به شرحی که آمد) در گذر ایام و در تعامل با عوامل پیچیده‌ی اجتماعی و مصالح و منافع اقوام و جنگ بنی‌ها، حکومت‌ها با هویت مذهبی و اخذ مشروعیت دینی، تحکیم شدند.

۴- در نهایت، عموم روشنفکران و نواندیشان مصلح مسلمان حداقل نیم قرن اخیر، اعم از شیعه و سنی، هر یک به نوعی، هر نوع حکومت شرعی و مذهبی را نفی کرده و یکسره به نظام سیاسی مدرن و عرفی و برآمده از رأی آزاد و رضایت عامه مردم، در قالب نظام سیاسی ملت-دولت، باورمند شده‌اند. اینان با واکاوی جدی و نقد تاریخی سنت اسلامی و یا اسلام سنتی (از نوع سنی و شیعی)، به این نتیجه رسیده‌اند که در فضای فکری و عملی کنونی جهان، پسوند «اسلامی» و یا «دینی» (مانند مردم‌سالاری دینی) بلاموضوع و حتی متناقض است. در واقع اصل مدرن دموکراسی و التزام به متن اعلامیه جهانی حقوق بشر، مبانی نظری نظام عرفی جدید تلقی می‌شود.

برای تثبیت این گزینه، البته استدلال‌ها تا حدودی متفاوت است. برخی تلاش کرده و می‌کنند تا از درون سنت دیرین اسلامی (قرآن و سنت و تاریخ) نظام عرفی مطلوب را استخراج کنند و بدین ترتیب به دموکراسی، جامعه مشروعیت دینی ببوشانند و شمار دیگری این نوع تلاش را یا درست نمی‌دانند و یا ضروری و یا حتی مفید نمی‌شمارند و از بنیاد براین باورند که مسلمانان مانند دیگر پیروان ادیان و اقوام، خود در هر زمان بالضروره نوع نظام سیاسی متناسب و مطلوب خود را انتخاب می‌کنند و یا تغییر می‌دهند و این سنت عقلانی و ضروری ربطی به دین ندارد. چنان که ملاحظه شد، در گذشته‌های دور و نزدیک نیز چنین بوده است.

گاه از سوی یک جریان فکری استدلال می‌شود که برای هر نوع انتخابی، عدم تعارض با ارزش‌های اسلامی کفایت می‌کند. گاهی نیز استدلال می‌شود اگر پیامبر اسلام امروز حضور داشت، بی‌تردید نظام دموکراتیک را بر می‌گزید که در قیاس با نظام‌های تجربه شده‌ی دیگر بشری دارای محاسن بیشتر و عیوب کمتری است. این گرایش را می‌توان ذیل نظام سیاسی سکولار (سکولار به مثابه‌ی مدنی و یا عرفی‌گرایی) دانست که به آن «سکولاریسم سیاسی» نیز گفته شده است.

اینجانب چند سال پیش، در مقاله‌ای که با عنوان «اسلام و سکولاریسم؛ آرای نواندیشان جهان اسلام» منتشر کرده‌ام، به تفصیل و با ذکر منابع لازم دیدگاه‌های نواندیشان بیشتر ایرانی معاصر را گزارش کرده‌ام.^۱

قابل تأمل این که حتی عالم و فیلسوف شیعی حوزوی معاصر مهدی حائری یزدی نیز در کتاب حکمت و حکومت از اندیشه حکومت به مثابه‌ی امر غیرشرعی دفاع می‌کند.^۲ در این سنت فکری مدرن، نه حکومت‌گران، مشروعیت خود را از آسمان و خدا و دین و شریعت اخذ می‌کنند و نه تقنین به مثابه‌ی بخش مهم حاکمیت و مدیریت درست جامعه برای اقامه عدل و دفع ظلم، متخذ از شریعت است، چرا که اصولاً قواعد و احکام شرعی به ویژه احکام اجتماعی (معاملات) در طول زمان و به مقتضای تحولات نو به نو تغییر می‌کنند.^۳

گفتنی است که تجربه‌ی «تنظیمات» در عصر عثمانی، در جریان اهل سنت در قرن ۱۳ هجری/۱۹ میلادی (۱۸۳۹-۱۸۷۶) و به ویژه تجربه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان در ۱۱۵ سال پیش، گام مهمی برای گسست از نظام اندیشگی سیاسی

۱. این نوشتار مفصل در دو قسمت ابتدا در وبسایت جرس و سپس در وبسایت شخصی‌ام به تاریخ ۱۰ و ۱۸ فوریه ۲۰۱۴ بازنشر شده و قابل دسترسی است.

۲. تا آنجا که اطلاع دارم این کتاب در ایران هرگز به طور رسمی چاپ نشده است، اما نسخه‌هایی از آن در اشکال مختلف منتشر شده و در اختیار است. در شناسه نسخه‌ای که در اختیار من است چنین آمده است: چاپ اول ۱۹۹۵، چاپ و صحافی انتشارات شادی، حق چاپ محفوظ است، تیراژ ۳۰۰۰ نسخه.

۳. در این مورد بنگرید به مقاله‌ی «احکام اجتماعی اسلام و حقوق بشر»، به قلم اینجانب، منتشر شده در سایت شخصی و ترجمه آن به آلمانی در کتاب *Unterwegs zu einem anderen Islam* به همت خانم کتایون امیرپور.

مسلمانان به ویژه شیعیان امامی سنتی و پیوست به جریان انتقادی فکر سیاسی نوین و ورود به جهان مدرن بوده است.

فتوای شرعی سه فقیه و مجتهد بزرگ نجف، یعنی حضرات آخوند محمدکاظم خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی و میرزا حسین خلیلی تهرانی مبنی بر این که «این ضرورت مذهب است که در عصر غیبت، حکومت مسلمین با جمهور مردم است»^۱، نشانه‌ی این گسست بزرگ معرفتی است. بدین ترتیب برای نخستین بار عنوان «جمهور مردم» در اندیشه‌ی سیاسی اسلام-شیعی وارد ذهن و زبان شماری از علما و عموم مردم ایران شد. به ویژه نظریه‌پردازی مهم و دوران‌ساز محمدحسین غروی نائینی (مجتهد مشروطه‌خواه دیگر نجف) در کتاب *تنبيه الامه و تنزيه المله*، خود به تنهایی برای بیان تحول گفتمانی مهم فکر سیاسی شیعی در این زمان کفایت می‌کند.

نائینی، به رغم این که خود مانند عموم فقهیان اصولی پس از صفویه به حق حکومت برای مجتهدان قائل است؛ ولی در نهایت، نظریه‌ی عرفی بودن حکومت و دولت را می‌پذیرد و آن را در عصر غیبت، مناسب‌ترین مدل برای حکمرانی مسلمانان می‌داند و با استناد به ادله‌ی قرآنی و فقهی و البته اجتهادی مهم، این نوع نظام سیاسی را به اسلام آغازین در عصر پیامبر و خلفا و به طور خاص زمامداری علی بن ابی‌طالب (امام اول و در واقع بنیانگذار اندیشه شیعی)، نزدیک و همراه می‌شمارد.

نائینی حکومت را از مقوله‌ی عرف و نیز وکالت می‌داند و نه شرع. اثر بنیادین و بنیان‌برانداز نائینی، پس از آن که پس از کودتای ۲۸ مرداد و در اوایل دهه سی با همت آیت‌الله سید محمود طالقانی بازنویسی و با شرح منتشر شد، به شدت مورد توجه قرار گرفت و عملاً به عنوان متن تئوریک و نظری برای مشروعیت بخشیدن دینی به مبارزات مدنی و حتی قهرآمیز گروه‌هایی چون نهضت مقاومت ملی، نهضت آزادی ایران و حتی سازمان مجاهدین خلق و انبوه جوانان و دانشجویان و دانشگاهیان مسلمان بر ضد نظام استبدادی سلطنتی حاکم مورد استفاده قرار گرفت.

این که شخصیتی چون مهندس مهدی بازرگان در سال ۴۳ در دفاعیاتش در دادگاه نظامی به نظریه‌ی اسلامی نائینی استناد می‌کند که استبداد، شرک عملی است، خود از

۱. ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تحقیق سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۷، بخش دوم، ص ۲۳۰.

اثرگذاری چنین اثری در آن روزگار حکایت می‌کند. با این که هنوز هم این اثر عصر مشروطه همچنان مورد توجه است و در باره آن سخن گفته می‌شود، اما متأسفانه باید اذعان کرد که این میراث بزرگ، به رغم ضعف و کاستی‌های معرفتی‌اش، در جمهوری اسلامی مخدوش شد و عملکردها و سیاست‌ها غالباً در جهت خلاف آن در حرکت است.

در هر حال، در تفکر نوین سیاسی مسلمانان، مفهومی به نام حکومت مذهبی یا فقهی بلاموضوع شده و از این رو تبعات و الزامات سنتی آن (مانند حق سلطنت خلیفه و یا فقیه، اجرای بی چون و چرای شریعت (فقه)، فرایضی چون جهاد ابتدایی، عناوینی چون دارالاسلام و دارالکفر و دارالعهد و دارالحرب و اقلیت و اکثریت مذهبی و...)، موضوعاً از قلمرو جامعه و سیاست خارج شده‌اند. اکنون حتی مفهوم وکالت نیز تا حدودی اعتبار خود را از دست داده و با طرح جامعه مدنی و حقوق شهروندی، به دموکراسی مستقیم نزدیک‌تر می‌شود.

در گذشته مردم «رعیت»^۱ شمرده می‌شدند ولی دیری است که مدل سیاسی «ملت-دولت» رسمیت یافته و در این سنت، حداقل در نظر، مردم «شهروند» نامیده می‌شوند و قرار است طبق نظریه‌ی مقبول جهانی و عمومی، از حقوق برابر در شهروندی برخوردار باشند.

مفهوم و به ویژه مصادیق عدالت نیز به کلی متحول شده و دچار تغییرات بنیادینی گشته است؛ هرچند دیدگاه سنتی در باره‌ی عدل و ظلم، در سه سنت اعتزالی و اشعری و شیعی، نیز میراث پرارجی است که امروز هم به کار متفکران مصلح و نواندیش مسلمان می‌آید. این که روزگاری به شیعه و معتزله «عدلیه و عقلیه» گفته می‌شد، هنوز هم مهم و الهام‌بخش است.

۱. قابل تأمل است که در ادبیات سنتی گذشته اصطلاح «الرّاعی والرّعیة» رایج بود و می‌دانیم که راعی به معنای چوپان است و رعیت هم در نقطه مقابل به معنای چهارپایان و به طور خاص مصداقاً گوسفند است. این اصطلاح خود، تفکر و تلقی فقیهان گذشته را در مناسبات توده مردم و امیران و حاکمان و کارگزاران حکومتی آشکار می‌کند. در این تفکر، مردمان زیسته در ظلّ یک نظام سیاسی، گوسفندانی هستند که برای مدیریت‌شان، گله‌دارانی لازم است تا به تمشیت امور بپردازند. نوع رابطه نیز طبعاً رابطه‌ی گوسفند زبان‌بسته و بی‌اختیار با چوپان است. البته فرض است که چوپان، عاقل و خردمند، دارای عدالت و همراه با اختیارات مطلقه باشد. لازم به ذکر است که در چنین دوگانه و بینشی نسبت به نوع انسان و نوع تعامل مردمان با حاکمان، انگیزه‌ی توهین و تحقیر و تخفیف در میان نبوده است.

با این همه چهار سال پس از سقوط عثمانی، در سال ۱۳۲۴، سازمان «اخوان المسلمین» به همت یک جوان ۲۲ ساله به نام حسن البنا در اسکندریه مصر بنیان نهاده شد و اگر چه نه بنا و نه اخوان المسلمین، رسماً مدعی خلافت نبودند، ولی در عمل با طراحی ایدئولوژی مشابه سنتی، تلاش شد تا خلأ اقتدارگرایی خلافتی و سلطنتی کهن‌تر، پر شود.

دو سراندیشه ستون فقرات مرامنامه‌ی این سازمان را تشکیل داده است: یکی «الاسلام دین و دوله» و دوم «الاسلام هو الحل». ایدئولوژی اخوانی، البته بیشتر در شاخه‌های افراطی آن، هنوز هم عامل اصلی خیزش‌های افراطی و مشروعیت‌بخشی به گروه‌هایی چون القاعده و طالبان و حتی داعش و ده‌ها سازمان بزرگ و کوچک اسلامی در جای جای جهان اسلام و حتی در اروپا شده است.

در جهان شیعی نیز، پس از انقلاب ایران، جنبش‌های جهادی ارتجاعی و واپسگرا در اشکال مختلف در خاورمیانه تقویت شد و با اندکی تفاوت و تمایز، همان رویکردها، آغاز و تحکیم گردید (رویکردهایی که البته از دهه بیست، تحت تأثیر جنبش اخوانی مصر با پیشگامی «فدائیان اسلام» در ایران شروع شده بود). نقاط اشتراک این جنبش‌ها، دعوی تشکیل حکومت اسلامی و اجرای بی‌تنازل فقه و شریعت و اسلام ناب محمدی است.

اینان در اندیشه‌ی نظام اسلامی به سبک و سیاق روزگاران زوال‌یافته و سپری شده هستند. حتی ابوبکر بغدادی رهبر خودخوانده داعش (دولت اسلامی عراق و شام)، افزون بر عنوان «امیر المؤمنین» خود را، البته با برساختن یک نسب‌نامه جعلی، قریشی معرفی می‌کند تا از این طریق مشروعیت دینی و نبوی خود و سازمان جهنمی‌اش را نشان دهد. برای اینان هنوز مفهوم و سنت «بیعت» مهم و مورد استفاده است.

به همین طریق، شریعتمداری و اجرای بی‌تنازل شریعت اسلامی یا همان فقاقت میراثی، نیز موضوعیت دارد و در واقع شریعت برای آنان قانون است. از این رو تلاش می‌کنند تا احکام شرعی مطلوب خود را با قاطعیت و غالباً همراه با جزمیت و خشونت و حتی جنایت و قتل و غارت و کشتار گسترده‌ی مسلمانان و غیرمسلمانان، اجرا کنند که صد البته توهمی بیش نیست. تحولات پیچیده‌ی امروز و آینده‌های نزدیک و دور، این توهمات را نقش بر آب خواهد کرد.

واپسین سخن

در پایان به عنوان جمع‌بست سخن، می‌توان به دو نکته‌ی مهم اشاره کرد:

نخست آن که این بررسی و مرور کوتاه نشان داد که اولاً، تعامل دین و قدرت سیاسی در احوال و ادوار مختلف، متفاوت بوده و ضابطه‌ها و معیارهای مختلفی برای مشروعیت‌بخشی به نهاد حکومت و حاکمان، آن هم عمدتاً با نظریه‌پردازی‌های متنوع و گاه متعارض فقهی فقیهان مختلف و غالباً حاشیه‌نشین ارباب قدرت سیاسی، طرح و اجرا شده است؛ ثانیاً، همان تحولات گفتمانی نیز خلق‌الساعه نبوده و کاملاً به مقتضای شرایط و در تعامل با تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصادی روزگار رخ داده است. از این رو فهم و درک و تحلیل‌شان به اطلاعات لازم از زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و به طور کلی مقتضیات هر روزگاری در هر جامعه‌ای وابسته است.

به عبارت دیگر به عنوان یک قاعده، فهم «تکست» (متن) در «کنتکست» (زمینه) ممکن است. نباید تغییرات و تحولات را از زمینه‌های بروز و ظهورشان جدا کرد. به ویژه غفلت از مصالح و منافع مادی و اقتصادی بانیان و عاملان و کارگزاران تغییرات و تحولات، خطای راهبردی بزرگی است.

نکته‌ی دوم آن است که این تغییرات، هرچند در چرخه‌ی روزگاران مختلف و متحول و به مقتضای شرایط رخ داده است، اما به نحو روشنی از اسلام آغازین و در واقع از قرآن و سنت و سیره‌ی نبوی و یا خلفای راشدین، اثر پذیرفته است. به بخشی از این زمینه‌ها و عوامل تغییرات در گزارش پیشین اشاره شد. در اینجا ضمن مرور آن عوامل، به برخی عوامل دیگر نیز اشاره می‌شود:

- گرچه امارت نبی اسلام در مدینه از شأن نبوت جدا بود، ولی در عمل این دو چندان به هم آمیخته بودند که برای نسل‌های بعد (مسلمان و یا غیرمسلمان) به سادگی قابل تفکیک نبودند. همین امتزاج به عنوان یک واقعیت تاریخی، زاویه‌ای گشود تا بعدها هر فرد و یا طایفه‌ای که از هر طریق، قدرت را به دست می‌گرفت (ولو به ضرب شمشیر و ظلم آشکار)، خود را، صرفاً به دلیل زمامداری مسلمانان و یا قرابت نسبی و سببی به نبی اسلام و حتی به صحابه و بزرگان قبایل و یا التزام به اجرای شریعت و

پیروی از فتاوی مفتیان و قاضیان و پاسداری از وحدت مسلمانان، جانشین و خلیفه رسول الله و یا نمایندهی خداوند بداند و از مردم اطاعت مطلق بخواهد. اگر بتوان به حدیث «لَکُلِّ اُمَّةٍ فِتْنَةٌ وَ فِتْنَةُ اُمَّتِی الْمُلْکُ» از نبی اسلام^۱، اعتماد کرد، بعید نیست که شخص محمد نیز خود به فتنه‌خیزی‌های یکی شدن نهاد حکومت و اقتدار سیاسی در یک فرد در آینده برای امت خود آگاه بوده و نسبت به آن هشدار داده است.

- عامل دیگر، انبوه روایات جعلی است که پس از درگذشت نبی اسلام برای مشروعیت‌بخشی به نهادهایی چون خلافت و سلطنت و امارت در جوامع مسلمان ساخته شد و طبق آنها یا مانند حدیث اثرگذار «الائمه من قریش» هم اقتدار سیاسی را جامه مشروعیت دینی پوشانید و هم قدرت حکومتی را همیشه (و در عمل تا قرن هفتم هجری) در انحصار یک قوم و یک تیره قرار داد و یا طبق مضامین شماری از این نوع روایات و احادیث، اطاعت از امیر و حاکم ولو ظالم و فاجر را واجب و خروج بر چنین امیرانی را ناروا و حتی به معنای خروج از دین شمردند.

به استناد چنین روایاتی منقول از پیامبر اسلام بوده که بیعت نکردن حسین بن علی با یزید بن معاویه را نامشروع تلقی کرده و آن را برنتابیدند. هر چند پس از رخداد کربلا و قتل عام کاروان حسینی چنان روایاتی یا دچار چالش شدند و یا حداقل شخصیتی چون امام ابوحنیفه (نخستین مجتهد و فقیه نامدار مسلمان) بر آن روایات تبصره‌هایی زده و به طور مشروط به شرایطی مخالفت و حتی قیام مسلحانه علیه خلیفه حاکم را جایز دانست.

همین طور روایاتی جعل شد که طبق آنها پیامبر به فردی و یا افرادی نظر داشته و آن فرد و یا افراد معینی را برای جانشینی سیاسی خود برگزیده و حتی ادعا شد که چنین نظری ماهیت دینی داشته و حتی از جانب خداوند بوده است.^۲ از جمله شیعیان

۱. این حدیث کوتاه در کتاب **درج گهر** (کتاب کم حجم و گزیده‌ای از سخنان کوتاه پیامبر اسلام) صفحه ۱۳۷ آمده است.

۲. عموماً براین باورند که ترتیب خلفای چهارگانه از ابوبکر تا علی به نحو پیشینی رخدادی است دینی و مشروع. به عبارت دیگر، اینان می‌پندارند که این ترتیب منطقی است و معقول چرا که این شخصیت‌ها به لحاظ منزلت و اعتبار دینی و صلاحیت نیز به همین ترتیب هستند. ابوالمعالی (حسینی علوی) در سال ۴۵۸ هجری در کتاب **بیان الادیان** (ص ۶۱-۶۰) می‌گوید: «خلافت رسول الله ابوبکر را رضی الله عنه گویند و او را بر اصحاب فرق نهادند و پس از او عمر بن الخطاب را رضی الله عنه و پس از او عثمان بن عفان را رضی الله عنه و پس از او علی بن ابی‌طالب را کرم الله وجهه و مهر ایشان را یکسان در دل دارند و این است مذهب سنت و جماعت».

مدعی شدند که نبی اسلام علی بن ابی طالب را از جانب خداوند و به امر او به عنوان وصی و جانشین سیاسی اش معرفی کرده و حتی بعدتر ادعا شد که چنین مقامی با ماهیت الهی در فرزندان علی از نسل فاطمه به طور معین تثبیت شده و متعین شده است. چنین ادعای بزرگی، خود زمینه‌ساز اصل مشروعیت الهی و غیرعرفی نهاد حکومت و حاکمان در تاریخ شیعی شد و در نهایت در شاخه‌ی امامی آن به نظریاتی چون غیبت، انتظار، ظهور، نیابت عامه فقیهان در عصر غیبت و در فرجام به نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه منتهی گشت.

- سومین عامل در ظهور استبداد مذهبی و فتوحات و جنگ‌های داخلی و خارجی در جوامع اسلامی، اصل «جهاد» است. «جهاد» گرچه یک اصطلاح قرآنی است و در عصر نبوی مصطلح بوده است، ولی بعدها از زمینه‌های اجتماعی و وقوعی اش خارج شده و برای فتوحات و در واقع برای هر نوع جنگی (ولو جنگ داخلی مسلمانان) به کار گرفته شد و حاکمان مسلمان از اصل جهاد، که در آغاز کارکردی متفاوت و حتی متعارض داشت، برای تشویق مؤمنان به حضور در جنگ‌هایی به قصد گسترش سرزمین و یا کسب غنائم و جمع مال و انباشته کردن خزانه‌ی نظام‌های خلافت و سلطنت، سود جسته و نام آن را هم «جهاد فی سبیل‌الله» یا جهاد مقدس گذاشتند. پوشش مذهبی آن نیز، جهاد ابتدایی بود به بهانه‌ی مسلمان کردن کافران و نامسلمانان و تبلیغ دین و در نهایت گسترش قلمرو اسلام.

سودجویی از این قاعده، چندان نیرومند شد که، با تلاش‌های نظری سلسله‌ی طولانی فقیهان، جهاد در شمار فرایض دینی قرار گرفت و بدین ترتیب به عنوان یک فریضه لازم الاجرا و جاودانه به مؤمنان فروخته شد.^۱

افزون بر آن بنگرید به: جاحظ، *العثمانیه*، ص ۱۳۶؛ مروزی، نعیم بن حماد، *الفتن*، ص ۵۹؛ ابن‌کثیر، *البدایه*، جلد ۷، ص ۳۳-۲۳۰؛ ابن‌حجر، *الاصابه*، جلد ۴، ص ۴۴۸ و روایتی در *صحیح بخاری* به نقل علی الصلابی، علی مرتضی، ص ۵۸۶.

۱. البته می‌دانیم که در ادب قرآنی «جهاد» از ریشه‌ی «جهد» دارای کاربردهای مختلف و متنوعی است و از این رو در فقه، اصل «امر به معروف و نهی از منکر» در ذیل باب جهاد آمده است. تعبیر «جهاد اکبر و جهاد اصغر» نیز به همین دلیل است. در هرحال جهاد لزوماً به معنای جنگ و نبرد با اسلحه نیست. در قرآن از جنگ و نبرد مسلحانه عمدتاً با عنوان «قتال» یاد شده است. با این همه، در روزگار پسین، عنوان «جهاد» و «مجاهد» و «مجاهدین»، اصطلاحاتی رایج حداقل از باب تغلیب به قتال و جنگ با کافران و دشمنان اطلاق شده و می‌شود. در هرحال اگر جهاد به معنای عام آن در شمار فرایض فهرست شود، ایرادی در میان نیست.

با توجه به فلسفه‌ی جهاد در قرآن و در عصر نبوی، قطعی می‌نماید که جهاد ابتدایی (یعنی پیروی از اصل اسلام یا شمشیر برای مسلمان کردن مسلمانان) نه در عصر نبوی مشروعیت داشته و نه به طریق اولی در روزگاران پس از وی قابل دفاع بوده و هست. از این رو به گمانم قرار دادن جهاد به عنوان یک فریضه دینی در کنار فرایضی چون نماز و روزه و حج و زکات، برآمده از یک بدفهمی و یا ناشی از سوء استفاده از یک مفهوم و یا سنت عملی در عصر نبوی است برای کشورگشایی و کسب غنائم و تحکیم اقتدار مالی و سیاسی دستگاه خلافت و سلطنت.

- عامل مهم دیگر در جافتادن اقتدارگرایی نهادهای حکومتی در جوامع مسلمان، طرح شریعت به مثابه‌ی قانون برای مدیریت جامعه به وسیله‌ی حاکمان و نیز برای سلسله‌ی قضایان در تمامی اقطار جهان اسلام بوده که هنوز هم تا حدودی برقرار است و به ویژه در جریان‌های متنوع بنیادگرایی اسلامی حتی در اندیشه‌ی بازسازی و احیای آن هستند. گفتنی است که گرچه شریعت به مثابه‌ی قانون در روزگاران پیشامدرن در جوامع اسلامی، عملاً گریزناپذیر بوده (همان گونه که در ایران ساسانی چنین بوده)، ولی تداوم آن به عنوان یک قاعده و سنت الهی بی‌تردید خطا بوده و استمرار و استقرار آن در جوامع کنونی ثبوتاً و اثباتاً ممکن نیست.

بر این عوامل باز هم می‌توان افزود و این چند فراز به عنوان نمونه است. مراد این است بگوییم که هرچه در تاریخ اسلام گذشته؛ از یک سو لزوماً برآمده از متن اسلام به گونه‌ای که در قرآن و سیره‌ی نبوی و حتی خلفای راشدین وجود داشته، نبوده و حتی می‌توان به طور مستند نشان داد که در مواردی در تعارض با سنت اسلامی آغازین رخ داده و عمل شده؛ و از سوی دیگر، نمی‌توان ادعا کرد که تمامی سنت‌ها و رویدادهای پسین ربطی به اسلام اولیه (که غالباً تحت عناوینی چون «اسلام اصیل»، «اسلام ناب» و «اسلام واقعی» معرفی می‌شوند)، ندارد.

به هر حال هر نیک و بدی که در متن این تاریخ رخ داده است، ربطی به ریشه‌ها دارد و از این رو بر یک پژوهشگر منصف فرض است که ریشه‌ها را بکاود و در نهایت به طور مستند و به طور قانع کننده‌ای نشان دهد که کدام سنت و قاعده از کجا برآمده و یا بعدها چگونه و چرا دچار دگر دیسی شکلی یا ماهوی شده است.

در این صورت آشکار می‌شود که اسلام به مثابه‌ی یک دین و یک سنت، صرفاً تفاسیر و فهم مسلمانان از اسلام آغازین نبوده و نیست و از این رو تاریخ اسلام عین

اسلام نیست (اسلام به مثابه‌ی متعین در نصوص وحیانی و سیره‌ی معتبر نبوی ولو با اعتبار نسبی) و در سوی دیگر، تمامی رویدادهای تاریخ اسلام (ولو بد و غیرقابل دفاع)، ناشی از سوء تفاهم نبوده و نیست.

همان گونه که عموم عالمان و فقیهان شیعی با توسل به اصل «تقیه» نمی‌توانند تمامی رویدادهای عصر امامان و به ویژه انبوهی از اخبار و روایات معارض با عقاید و باورهای متأخر خود را تفسیر و توجیه کنند، دیگران اعم از شیعی و سنی قادر نبوده و نیستند که بسیاری از عقاید و سنت‌هایی که به هر حال اکنون مذموم شمرده می‌شوند را صرفاً برآمده از سوء تفاهم و یا بدعملی این و آن بدانند.

در هر حال نباید تاریخ را وارونه و کژخوانی کرد و هرچه را درست می‌دانیم (به ویژه با معیارهای امروزی)، اسلام ناب و اصل بدانیم و هرچه را ناروا و غلط می‌شماریم بگوییم «هر عیب که هست، از مسلمانی ماست» و از مسئولیت و پاسخگویی بگریزیم. چنین مواجهه سلیقه‌ای و گزینشی، نامش هرچه باشد، اسلام شناسی و یا تاریخ نگاری و یا پژوهش نیست. مهم آن است که تحقیق روشمند و استاندارد و مستند به ادله‌ی استوار باشد و مورد تأیید اهل فن قرار گیرد.

سخن آخر این که می‌توان از عنوان کتاب ولفگانگ لئونارد «چرخش‌های یک ایدئولوژی-کمونیسم چیست؟»^۱ استفاده کرد و این روش را در بررسی تاریخ اسلام به کار گرفت و به طور مستند و قاعده‌مند نشان داد که دین اسلام در کشاکش تحولات تاریخی و در ادوار متنوع و مختلف چگونه و چرا دچار دگردیسی و تغییرات صوری و یا ماهوی شده و ریشه‌های واقعی و یا فرضی این دگردیسی‌ها در کجا بود است. زیرا تحولاتی که مثبت یا منفی در تاریخ اسلام رخ داده، عیناً و یا مشابه آن، البته با توجه به مقتضیات خاص فرهنگی و جغرافیایی و اجتماعی و تمدنی، در جوامع دیگر و در دین‌های کهن و حتی غیر کهن نیز رخ داده است.

نمونه‌ی آشکار آن در سلسله‌ی مذاهب متأخر، آئین‌های باب و بهاءالله است که کمتر از دو قرن از آغاز آن نگذشته و دیگر، مسلک و مرام منسوب به مارکس و انگلس است که باز کمتر از دو قرن از عمر آن سپری نشده است. می‌دانیم که مارکسیسم روسی در شوروی سابق به گونه‌ای بوده و در چین و کوبا و جاهای دیگر (از جمله در

۱. این اثر به همت هوشنگ وزیری ترجمه شده و چند باره وسیله نشرانی مختلف در تهران منتشر شده است.

ایران) به گونه‌های متفاوت و در خود اروپا نیز باز به شکلی متفاوت‌تر چهره نموده و در نهایت نومارکسیست‌ها در نیم قرن اخیر در نواحی مختلف (از جمله در حلقه‌ی مکتب مشهور فرانکفورت)، تفاسیری خاص و متفاوت ارائه داده‌اند.^۱ ولفگانگ، که خود یک مارکسیست جزم‌اندیش بوده و سالیانی در شوروی زیسته و سپس به عنوان یک نظریه پرداز در اروپای شرقی و آلمان شرقی فعالیت کرده است، در همان اثر یاد شده نشان داده است که چگونه و چرا مرام مارکسی و یا به بیان دیگر کمونیستی در اروپا و شوروی و دیگر نواحی دچار تحولات بنیادین و در مواردی متعارض شده است. از جمله آنها، تبدیل مرام مارکسی به یک ایدئولوژی ستبر و گاه جزم‌اندیش است و حال آن که مارکس ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌دانست و از این روی با این مفهوم و با هر نوع ایدئولوژی سازی به جد مخالف بوده است.

۱. از جمله می‌توان کتاب *سیمای انسان راستین* اثر اریک فروم وابسته به مکتب فرانکفورت را به عنوان نمونه ذکر کرد که نویسنده تفسیری متفاوت و حتی متعارض از تفاسیر ارتدوکسی مارکسیستی از انسان ارائه می‌دهد. وی با استناد به شماری از نوشته‌های مارکس مدعی است که دیدگاه مارکس در باره انسان کاملاً اومانستی است و استدلال می‌کند که در شوروی ظاهراً مارکسیستی اندیشه‌های مارکس بد فهمیده شده و حتی در اروپا نیز تفاسیر نادرست و وارونه‌ای از مارکس و آموزه‌های او ارائه شده است. این کتاب به وسیله‌ی مجید کشاورز به پارسی برگردانده شده و در سال ۱۳۵۶ در تهران منتشر شده است. اخیراً نیز ترجمه دیگری از همین اثر با عنوان *سرشت انسان راستین* به دست فیروز جاوید به وسیله انتشارات «اختران» به سال ۱۳۹۹ در تهران عرضه شده است.

فصل سوم

اسلام و سکولاریسم؛ آرای نواندیشان جهان اسلام

درآمد؛ طرح موضوع

از موضوعات بس مهم و پر مناقشه در دو دهه اخیر در ایران، موضوع «سکولاریسم» است که از مباحث کانونی در محافل فکری و سیاسی شمرده می‌شود و به هرحال اکنون این مبحث با شدت در میان نحله‌های مختلف روشنفکران ایرانی و فعالان سیاسی در داخل و خارج از کشور در جریان است.

از آنجا که در ایران معاصر^۱، موضوعات فکری و اجتماعی و سیاسی عمدتاً برآمده از تأثیرپذیری ایرانیان و به ویژه روشنفکران و نظریه‌پردازان ایرانی از بیرون از مرزهای فکری و فرهنگی و جغرافیایی ایران است، موضوع سکولاریسم نیز با همین عنوان و یا عناوین مشابه و یا هم‌عرض آن مانند لائسیسم به عنوان مهمان (گرچه مهمان ناخوانده)، از مغرب‌زمین وارد شده و در تعامل با محیط میزبان به گفتگو نشسته و در عین حال دیری است که میزبان را به چالش کشیده است.

۱. گرچه از عنوان «ایران معاصر» زیاد استفاده می‌شود اما دقیقاً روشن نیست که مراد چیست. در واقع پرسش این است که حداقل از نظر تقویم تاریخی مبدأ «ایران معاصر» چه زمانی است؟ معیار دقیق و اجماعی در این مورد وجود ندارد، ولی به گمانم می‌توان اوایل قاجار را مبدأ و آغاز ایران معاصر دانست. معیار نیز آشنایی و مواجهه نخبگان فکری و سیاسی ایرانیان با غرب جدید و تمدن و فرهنگ جهان مدرن و چاره‌جویی برای حل معضل عقب‌ماندگی تمدنی است. به صورت مشخص می‌توان گفت از اواسط روزگار فتحعلی شاه و آغاز اصلاحات عباس میرزای ولیعهد، «ایران معاصر» آغاز شده است.

سکولاریسم و لائیسیته و مفاهیم مشابه در میان طیف فکری غیرمذهبی، که علی‌القاعده با این عناوین و مفاهیم و ایده‌ها همراه هستند و حتی می‌توان گفت به نوعی با هویت فکری آن‌ها ملازمه دارند، نیز به لحاظ مفهومی و معناشناسی و دلالت‌های نظری و اجتماعی و به ویژه در چگونگی تحقق آن‌ها در جوامع اسلامی و از جمله جامعه‌ی ایران، محل بحث و گفتگوست و اختلافات کم نیست.

در این حوزه اما، بیشترین بحث و مناقشه در قلمرو دینی چون اسلام و به ویژه با گرایش شیعی و مبانی کلامی و عقیدتی آن در جریان است. با فرض توافق اجمالی یا اجماعی روی واژه و مفهوم سکولاریسم و همتایانش، پرسش از تعیین نوع نسبت بین دین و شریعت اسلام با این مفاهیم مدرن است. مثلاً در این مورد در تعیین نسبت دین و سکولاریسم از میان نسب اربعه کدام نسبت قابل طرح و تصور است؟ نسبت تساوی، تباین و یا اشکال منطقی دیگر؟

در این میان شاید سنت‌گرایان و از جمله بنیادگرایان مسلمان پاسخ روشنی مبنی بر باور به تباین دو مقوله دین و شریعت با سکولاریسم داده باشند (که داده‌اند)، اما بیشترین پرسش و احتمالاً ابهام در قلمرو نواندیشان مسلمان، که دیری است در کار اصلاح فکر دینی و درانداختن فهم عصری از دین و تغییر وضعیت مسلمانان و جوامع اسلامی از شرایط ماقبل مدرن به دوران مدرن و ایجاد ترقی و پیشرفت و توسعه تمدنی و تحولات فرهنگی و علمی هستند، به چشم می‌خورد. این گفتار در مقام تبیین و توضیح این موضوع و ارائه پاسخی روشن به این پرسش است.

واکاوی واژگان و اصطلاحات

روشن است که واژگان و اصطلاحاتی چون «سکولار» و «لائیسیته» و مشتقات آن، کلماتی کاملاً فرنگی و تازه است و طبعاً، مانند دیگر واژگان وارداتی فرنگی متأخر، معادل‌گذاری آن‌ها در زبان فارسی و عربی و صداً البته زبان‌های غیروپایی کاری است بس دشوار و پر مناقشه.

با آن که در طول ۱۵۰ سال اخیر با ورود شماری اصطلاحات، نام‌ها و عناوین فرنگی، در حوزه‌های مختلف معرفتی و اجتماعی و فنی و سیاسی مواجه هستیم، و کوشش‌های فکری و فنی زیادی نیز مصروف معادل‌گذاری درست این عناوین و

مفاهیم انجام شده است، اما حداقل شمار قابل توجهی از آن‌ها به درستی و همه‌جانبه معادل‌گذاری نشده و هنوز هم درباره‌ی آنها، بدفهمی و اغتشاش وجود دارد. از حریت و مساوات و اخوت (سه شعار مشهور عصر مشروطه که برگرفته از سه شعار انقلاب فرانسه^۱ بود) گرفته تا عدالت و پارلمان و شورا و قانون آن روزگار و بعدتر دموکراسی و حقوق بشر و سکولاریسم و لائیسیته و مفاهیم پرشمار متأخر دیگر.

البته از آن سو نیز همین طور است. یعنی واژگان ریشه‌دار در ذهن و زبان اسلامی و یا ایرانی-اسلامی-شیعی نیز به سادگی قابل انتقال به فرهنگ و زبان‌های دیگر نیست و به راحتی نمی‌توان آنها را به زبان‌های غربی ترجمه و معادل‌گذاری کرد. دلیل آن نیز روشن است.

به گفته‌ی هایدگر «زبان خانه هستی است» و زبان ترجمان ذهن آدمیان است و ذهن و زبان، گفتار و گفتمان یک قوم یا ملت در طول تاریخ طولانی آن‌ها و بیانگر انواع معرفت‌ها و تجربه‌هاست. مثلاً «خُورَنه» ایران باستان (که به «فرّه ایزدی» ترجمه شده) چگونه می‌تواند معادل فرنگی (مثلاً انگلیسی یا آلمانی و یا فرانسوی) بیابد و برای غربیان به سادگی مفهوم شود؟

به هرحال سکولار و سکولاریسم و لائیسیته در خود غرب نیز محل تأمل است و تعاریف و تفاسیر مختلف از آن دو ارائه شده و در نهایت هنوز اجماعی کامل در این زمینه وجود ندارد.

در عین حال از آنجا که این عناوین برآمده از تجارب فرهنگی و مدنی و اجتماعی مردمان زیسته در نیم‌کره غربی در چند قرن اخیر است و در آن دیار ریشه دارد و زمینه‌ها و ضرورت‌هایی خاص به تولید چنین گفتارهایی منتهی شده است، برای مردمان آن نواحی تا حدودی شناخته‌شده و قابل درک و فهم است؛ اما برای مردمان زیسته در تاریخ و فرهنگ دیگر و بدون پس‌پشت داشتن آن تجارب و تحولات تمدنی، به آسانی قابل درک و هضم نیست و حتی در صورت قبول نیز تعیین معادل دقیق و جامع و مانع در زبان و ادبیات ملی و به ویژه دینی کاملاً متفاوت، کار دشواری است.

۱. آزادی، برابری، برادری: Liberté, Egalité, Fraternité.

مراد ما در این گفتار، چون و چرا و کندوکاو در مورد اصطلاح سکولار و مانند آن نیست، اما به عنوان آغاز سخن و برای ایجاد امکان تداوم بحث و حصول به پاسخ به پرسش موضوع مقاله، ناچار در این باب تأملی می‌کنیم و می‌گذریم.

در اصطلاح رایج، حداقل در ایران به شخص غیردین‌دار سکولار می‌گویند. به عبارت دیگر و به صورت ایجابی، سکولار یعنی کسی که دین‌دار و متدین به دینی خاص نیست. اما این تعریف و لااقل معادل فارسی آن یعنی عنوان سلبی و حتی ایجابی سکولار، دقیقاً روشن نیست. غیردینی در ذهن و زبان ما مسلمان‌ها یعنی کسی که اساساً به هیچ دینی اعتقاد ندارد یعنی قلباً معتقد نیست و بی‌ایمان است^۱ و طبعاً در عمل نیز مبادی آداب مذهبی و عامل به احکام (اوامر و نواهی) و مجری شعائر خاص آئینی نخواهد بود. اینان می‌توانند، به هر دلیل، نظراً و عملاً ضد‌مذهب و مذهب‌ستیز هم باشند و می‌توانند بی‌تفاوت بوده و حتی ممکن است برخی به دلایل خاص شخصی و یا اجتماعی، نسبت به مذهب و مذهبی‌های معین، همدلی نیز نشان دهند؛ اما این همه به معنای خروج آنان از گروه سکولار نمی‌شود. همان گونه که ممکن است دیندارانی نیز نسبت به برخی بی‌دین‌ها احساسی مشابه و پیوندی فکری و یا اخلاقی و انسانی داشته باشند.

به نظر می‌رسد که در غرب (حداقل در آغاز)، سکولار و به ویژه لائیک به معنای بی‌ایمانی و بی‌اعتقادی به کلیسای رسمی و پاپ و نظام پاپی و مبانی و لوازم آئینی خاص کاتولیکی آن بوده است نه لزوماً به معنای بی‌ایمانی و بی‌دینی و نفی اساس دین و آن هم نفی مطلق هر دینی. شاید از این منظر نخستین سکولارها و لائیک‌ها، لوتر و کالوین و پروتستان‌های نخستین باشند. اما در ایران معاصر سکولار و لائیک به غیردینی (نه لزوماً دین‌ستیز) ترجمه شده و این معنا در نظر روشنفکران دینی^۲ و غیردینی مقبول افتاده است.

۱. «ایمان» به متعلقی نیاز دارد. ایمان به چه؟ «چه» متعلق ایمان است. در فرهنگ دینی ادیان سامی (یهودیت و مسیحیت و اسلام) متعلق ایمان، مبدأ و معاد و نبوت است اعم از نبوت عام و خاص. در اندیشه اسلامی نبوت عام، ایمان به پیامبران الهی و توحیدی (به طور خاص یهودیت و مسیحیت) است و نبوت خاص اعتقاد به نبوت حضرت محمد و دین او اسلام است.

۲. از جمله بنگرید به: علی شریعتی، *مجموعه آثار* ۳۱، ویژگی‌های قرون جدید، ص ۲۱۲؛ نیز: عبدالکریم سروش، *سنت و سکولاریسم*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۱، ص ۹۲.

این که در گفتارهای سکولارهای غیرمذهبی ایرانی همواره این جمله تکرار می‌شود که: «ما سکولارها» و یا از دوگانه‌ی «سکولارها و مذهبی‌ها» استفاده می‌شود، دقیقا به معنای آن است که «سکولار» و «مذهبی» قسیم هم یعنی در برابر هم‌اند و بدین ترتیب اعتقاد و عمل به یکی به معنای نفی و رد دیگری است؛ در این صورت، عبارت «سکولار مذهبی» و برعکس، مانع‌الجمع خواهند بود.

در مقام فهم و تبیین دقیق‌تر این مفاهیم باید دید که سکولاریسم و لائیسیت، چه مبانی و ابعاد و نتایجی دارند. برخی در مقام معرفی بنیان‌های معرفتی و فلسفی این واژگان گفته‌اند که سکولاریسم به معنای خودبنیادی آدمی و در واقع اعلام استقلال کامل انسان در برابر خداوند و نفی نبوت و نبی و ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر جهان‌بینی الهی و دینی است (اومانیزم بی‌خدا) و نیز مبتنی بر راسیونالیسم و خرد خودبنیاد انسان است.^۱

در این صورت، روشن است که هیچ دین‌داری (حتی بت‌پرستان قدیم که به هر حال به خدای واحد با مشارکت بتان و الهه‌ها و یا به ارباب انواع و خدایان هم‌عرض و مستقل باور داشتند)، نمی‌توانند سکولار یا لائیک باشد. زیرا هر مؤمنی، با هر گرایشی و در هر آئینی، نه تنها نمی‌تواند عالم را بدون خدا بفهمد و قبول داشته باشد، بلکه اساسا برای او فهم و تفسیر و حتی تعین طبیعت و انسان و جامعه و تاریخ ناممکن است و دارای امتناع ذاتی است.

در این فرض، باور به خدای متشخص (مانند خدای عموم مؤمنان و فقیهان) و غیرمتشخص (مانند خدای برخی عارفان مسلمان و یا برخی متألهان پروتستان-به عنوان نمونه خدای دان کیوپیت در کتاب دریای ایمان^۲)، فرقی نمی‌کند. بر این مبنا در غرب امروز نیز قطعا هیچ مسیحی یا یهودی مؤمنی وجود ندارد که سکولار و لائیک باشد. در اسلام نیز چنین است.

اما اگر سکولار و سکولاریسم به معنای خردگرایی، علم‌باوری، تحلیل و تعلیل عالم و آدم با معیار عقل و علم و علیّت و قانون و قانونمندی و مانند آن‌ها به طور

۱. این تبیین در گفتار سروش برجسته است (سنت و سکولاریسم، گفتار «سکولاریسم»). البته از برخی آموزه‌های حامیان سکولاریسم نیز همین تبیین به صورت روشن یا بالمالزمه دیده می‌شود.

۲. دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

متعارف باشد^۱، فی‌الجمله دین‌داری و خداباوری، با لائیک و سکولار بودن منافات ندارد و می‌توان سکولار مؤمن بود. این که گفتم «فی‌الجمله» بدان سبب است که در همین زمینه نیز تفاسیر مختلف وجود دارد. با این توضیح که تفسیری از عقل و عقلانیت و علم و علیت و قانونمندی جهان و یا بی‌قانونی و نظم و بی‌نظمی هستی، می‌تواند با فهم و تفسیری از خدا و خداباوری و نقش و حضور مقام الوهی به عنوان «صانع» و به تعبیر قرآن «هوالاول والآخر والظاهر والباطن» (حدید، ۳) در عالم و در زندگی آدمی در تعارض باشد و در برابر آن می‌توان تفسیری از همه این مفاهیم و مقولات ارائه داد که نه تنها با مفهوم خداوند و ایمان به صانع، معارض نباشد، بلکه اساساً ایمان به ذات الهی با خرد و خردورزی و اختیار و اراده و آزادی انسان، خداباوری و باشد و در واقع بدون باور به علم و خرد و اختیار و اراده و آزادی انسان، خداباوری و ایمان نیز دعوی بی‌بنیاد و لغو و مهمل بنماید.^۲

در اندیشه قرآنی، عقل و عقلانیت و تعقل، چنان مهم و تعیین‌کننده است که خطابات دینی و وحیانی بدون تصور مخاطب عاقل و خردمند، موهوم و بلاموضوع خواهد بود. فردوسی نیز، که پلی است بین اندیشه‌های ایرانی و اسلام شیعی، سخن خود را با «به نام خداوند جان و خرد» آغاز می‌کند.

بنابراین، پاسخ به پرسش نوع نسبت دین و ایمان با اندیشه و مفهوم سکولاریسم و لائیسیم، سراسرست و قاطع و «آری» و «نه» نیست، بلکه بستگی دارد به تعبیر و تفسیر هر کسی از مفاهیمی چون خدا و ایمان و دین و عقل و علم و سکولار و لائیسیت و مانند آن‌ها.

۱. جرج اوک که گویا در ۱۸۴۶ نخستین بار از واژه «سکولار» برای بیان اندیشه‌ی مورد بحث استفاده کرده و کتابی با عنوان *سکولاریسم/انگلیسی* دارد، اصول سکولاریسم را چنین بر می‌شمرد:

۱- بهبود وضعیت زندگی با توجه به مفاهیم مادی زندگی

۲- دانش تنها وسیله در دسترس انسان است

۳- این که خیر در نیکی است، چه جهان دیگر در کار باشد و چه نباشد

۴- نیکی کردن در این جهان، و پی‌جویی این نیکی، خیر است. (ویکی‌پدیای فارسی، ذیل مدخل «سکولاریسم»)

۲. چنان که در گذشته، فیلسوفان مسلمان، کم و بیش از چنین تفسیر و تبیینی برای رابطه خداوند و عقل و علم و چگونگی حضور خداوند در هستی و در زندگی آدمی و چگونگی ارتباط ذات باری با طبیعت دفاع کرده و در روزگار ما نیز عموم نواندیشان و متفکران مسلمان، مدافع چنین نظر و تبیینی هستند. از جمله بنگرید به آموزه‌های اقبال لاهوری در *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام. نیز شریعتی در *مجموعه آثار* ۱۶، درس اول و دوم اسلام‌شناسی.

اگر بخواهیم در چارچوب نسب اربعه و حصر منطقی آن سخن بگوییم، می‌توان در برخی صور، میان دو سلسله مفاهیم از دو سو، نسبت تساوی دید و در برخی صور نسبت تباین و همین‌طور عموم و خصوص مطلق یا من‌وجه. از این رو هر پاسخی باید از «اگر» در حوزه مفاهیم و تفاسیر آغاز شود و به استنتاج منطقی و برهانی تجویزی لازم برسد. هیچ پاسخ قطعی و جزمی و پیشینی، به پرسش درباره‌ی رابطه خدا و خداباوری و یا تدبیر با خرد و خردورزی وجود ندارد.

تاریخ اندیشه در تمام اقوام و ملل و مذاهب، به روشنی از چنین تفاوت‌ها و تعارض‌ها و پیکارهایی حکایت می‌کند. همین‌که اکثریت قریب به اتفاق خردمندان و عالمان بشری در طول تاریخ، فی‌الجمله و یا بالجمله مؤمن و خداباور (در اینجا خدا را به معنای عام به کار می‌بریم و شامل خدایان مذاهب شرک هم می‌شود) بوده‌اند، به روشنی از نادرست بودن اندیشه «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» و نیز دعوی امتناع ذاتی دینداری با هر تعریف از سکولاریسم پرده برمی‌دارد. به ویژه تاریخ اندیشه‌ورزی در مسیحیت و اسلام، مؤید این مدعاست.

تحریر محل نزاع

به نظر می‌رسد که باید حوزه بحث و در واقع پرسش کنونی را روشن کرد و برای حصول به نتیجه، از طرح مباحث هر چند مهم اما تا حدودی خارج از موضوع احتراز نمود.

از مجموع پرسش‌ها و جدال‌های فکری سکولاریسم و اسلام در ایران و جهان اسلام، چنین استنباط می‌شود که پرسش اصلی از چیستی و چگونگی ارتباط دین اسلام و یا اندیشه‌ی کلامی شیعی با امر سیاست و حکومت و دولت و مدیریت کلان و خرد جامعه است. چنان‌که از سکولار و سکولاریسم و لائسیته نیز چنین مفهومی مراد می‌شود. یعنی وقتی در حال حاضر صحبت از سکولاریسم و مانند آن می‌شود و نسبت آن را با دین و به طور خاص اسلام می‌سنجند، عمدتاً (اگر نگوییم مطلقاً) از نوع ارتباط دین و سیاست و حکومت پرسش می‌شود.

سیر تاریخی این مفاهیم و ظهور اصطلاحاتی چون لائیک و سکولار در غرب نیز مؤید این دعوی است. به ویژه اصطلاح لائسیته و لائیک، که ظاهراً قدیمی‌تر و

زاییده‌ی تحولات عصر روشنگری فرانسه است، از تعیین نوع نسبت مسیحیت کاتولیک و پاپیسم با امر سیاست و دولت و فروعات آن مانند قانون و آموزش و پرورش و نهادهای مدنی و به طور کلی عرف و عرفیات حکایت می‌کند.

در این دوگانه مذهبی/غیرمذهبی، مذهبی و دین‌دار کسی بود که به نظام دینی-سیاسی کلیسایی حاکم و در واقع به همان «شهر خدا»^۱ی سنت آگوستین^۱ باور داشت و پاپ را نماینده‌ی تام‌الاختیار خداوند بر روی زمین و مفسر رسمی و نهایی دین و متون مقدس و مشروعیت‌بخش هر نوع اقتداری می‌دانست و فرمانروایان عرفی و دولت‌ها و حکومت‌ها و قوانین را در صورت تأیید مقام مذهبی و کلیسا، مشروع و مقبول می‌یافت.

در مقابل، لائیک کسی بود که در عین دین‌دار بودن، به کلیسا و پاپیسم و نظام سلسله‌مراتبی رایج کلیسا اعتقادی نداشت و یا در نهایت شرع و عرف را از هم تفکیک می‌کرد و باور داشت که دین و مقامات دینی فقط حق دخالت و نظارت بر امور دینی و حق تصدی امور معنوی و مذهبی خاص را دارند، ولی امور عامه و مدنی

۱. سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) متأله بزرگ مسیحی در سده‌ی پنجم میلادی که مؤلف کتاب‌های *اعترافات* و *شهر خدا* (مدینه الهی) است و افکار و اندیشه‌های او در افکار دینی و اجتماعی و سیاسی مسیحیت قرون وسطا بسیار اثرگذار بود. او یکی از بانیان بزرگ مسیحیت به مثابه‌ی یک آئین و به ویژه به مثابه‌ی یک نهاد مقتدر سیاسی و دارای «ولایت مطلقه» در قالب کلیسا بود. او در *شهر خدا*، جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که کاملاً الهی است و در آسمان و ملکوت برقرار است و در زمین هم بر همان الگو مدینه‌ای ساخته می‌شود. او به صورت توصیفی از چنین مدینه و شهری یاد می‌کند اما تجویز او برای مدینه آسمانی، زمینی هم هست. در این شهر تمام امور بر وفق ارزش‌ها و معیارهای الهی و دینی (مسیحی) ساخته و پرداخته می‌شود و در نهایت همه چیز تحت اوامر و نواهی دینی متخذ از آموزه‌های پیشوایان دینی است.

البته پیش از او، بنیان‌های این اندیشه نهاده شده بود. پس از مسیحی شدن کنستانتین امپراتور روم در سال ۳۲۶ میلادی به فرمان او شورای دینی در شهر نیسه (نیقیه) تشکیل شد و در آن کتب مقدس تنقیح و تدوین شد و نیز برای نخستین بار اصول اعتقادی جامعه دینی مسیحی تنظیم و به عنوان یک دستورالعمل در آمد و ابلاغ شد. در این منشور هشت ماده‌ای «پاپ نماینده خدا در روی زمین و مصون از اشتباه و خطا» دانسته شده و «مظهر خارجی آئین مسیحی صلیب» معرفی شده است. در تداوم منطقی آن، به رغم روح اولیه‌ی مسیحیت و اصول دیگر مسیحی، سیاست و دخالت و یا نظارت بر تمام امور زندگی مؤمنان به انگیزه‌ی رستگاری مؤمنان در این دنیا از وظایف و تکالیف قطعی مذهب و نهاد رسمی آن یعنی پاپ و کلیسا شد. اینان بر آن بودند که شهر ملکوتی خدا را در زمین و برای آدمیان ناسوتی نیز بنیاد نهند.

در مورد شورای نیسه و مواد هشتگانه منشور محفل روحانی آن بنگرید به: نوری، یحیی، *جاهلیت و اسلام*، تهران، انتشارات مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۵۷، چاپ هشتم، ص ۴۵۷-۴۵۸.

و سیاست و قانون و حکومت و آموزش و پرورش و مانند آن‌ها نه در حوزه دیانت‌اند و نه در اختیار مقامات دینی و کلیسایی. در این تفکیک، دین و نهادهای دینی و روحانی و سیاست و حکومت و امور مدنی و عرفی دو قلمرو مستقل پیدا می‌کنند و هر یک به استقلال و خودمختاری لازم می‌رسند. با این توضیح که لائسیته گاه به بی‌اعتقادی و تمایزگذاری بین دین و کلیسا و کشیش اطلاق می‌شده و گاه به معنای بی‌اعتقادی به دخالت و به ویژه چیرگی دین و کلیسا و مقامات دینی بر امر سیاست و حکومت و قانون و امور عامه بوده است.

ریشه‌ی لاتینی سکولار به خوبی نشان می‌دهد که منظور از این اصطلاح چیست. این واژه از Saeculum ساخته شده که هم به معنای «غیرروحانی» است و هم به معنای «دنایی کردن» یعنی درآوردن اموال و نهادهای تحت قیمومیت کلیسا از چیرگی آن و اختصاص دادن آن‌ها به قلمرو عمومی و دولت.^۱ این واژگان از sec ساخته شده که به معنای «جداسازی» است. این که به فرقه هم sect گفته می‌شود با توجه به همین ریشه و معناست. بنابراین می‌توان گفت که مراد از سکولاریسم، همان باور به جدایی نهاد دین از نهاد حکومت بوده است.

موريس باربیه یکی از پژوهشگران متأخر حوزه لائسیسم فرانسوی در این زمینه می‌گوید:

«از نظر زمانی، صفت «لائسیته» بر اسم «لائسیته» تقدم دارد... واژه‌ی لائیک بر حسب این که تمایز با کشیش را مشخص کند یا در مقابل امر دینی قرار گیرد، دو معنای متفاوت دارد. نخستین معنا... به قرون وسطا می‌رسد یعنی دوره‌ای که کشیشان مسیحی از لائیک‌ها متمایز می‌شدند. دومین معنا نسبتاً تازه است و در سده‌ی نوزدهم پدید آمده است. باری لائسیته به دومین معنای واژه‌ی لائیک حواله می‌دهد؛ بدین گونه که... جنبه دینی نداشتن یا با هر دینی بیگانه بودن را مشخص می‌کند. مفهوم لائسیته را که بدین‌سان تصریح شد باز می‌توان به دو معنای متفاوت فهمید... نخست، این مفهوم به معنای گسترده، جدایی دین و واقعیت‌های دنیایی را مشخص می‌کند.... در غرب با چنین شیوه‌ای، همه‌ی واقعیت‌ها و فعالیت‌های بشری-سیاسی،

۱. Die Philosophie, ein Sachlexikon der Philosophie, Dudenverlag, Mannheim ۱۹۸۵.

اجتماعی، فرهنگی، اندیشگی و غیره-رفته‌رفته خودمختاری خود را نسبت به کلیسا به دست آوردند.... دوم، لائیسیت به معنای ویژه، همانا جدایی دولت از دین را مشخص می‌کند که دارای دو جنبه‌ی مکمل یکدیگر است: از سویی چنین مفروض می‌دارد که دولت به کلی از هر دین و کلیسایی مستقل باشد و از دیگر سو مستلزم آن است که همه‌ی دین‌ها از آزادی کامل نسبت به دولت برخوردار باشند. البته چنین وضعیت ایده‌آلی به ندرت تحقق یافته است زیرا جدایی مطلق دولت از دین ممکن نیست»^۱.

به روایت دیگر «لائیسیت به عرفی شدن به معنای جدا شدن مذهب از نهادهای عمومی و واگذاری آن‌ها به دولت است، نهادهایی چون آموزش و پرورش، بهداشت، امنیت و سایر نهادهایی که برای اداره‌ی کشور لازم است. این نظریه را روشنفکران دوران روشنگری تبلیغ می‌کردند و در انقلاب فرانسه تبدیل به یکی از خواسته‌های انقلابیون شد. اما در عمل تا اواخر قرن نوزدهم، آن هم در فرانسه و آمریکا، طول کشید که تنها امور سیاسی حکومت‌ها از دست اقتدار نهادهای مذهبی خارج شود.

در اواخر قرن نوزدهم کم‌کم فرهنگ غرب در اثر چند قرن تأثیرپذیری از فلسفه‌های انسان‌مدار، و جریان صنعتی شدن، و رویکرد به علم، عمیقاً غیرمذهبی شد. باور عموم مردم نیز بر آن قرار می‌گرفت که مذهب باید به قلمرو مسائل شخصی برود. در چنین شرایطی است که برای اولین بار در سال ۱۸۴۶ آقای هالیوک (George Holyok) در انگلستان اصطلاح سکولاریسم را مطرح کرد و خواستار آن شد که آموزش و پرورش و بهداشت و سایر خدمات عمومی هم به دولت واگذار شود»^۲.

اگر چنین باشد، می‌توان در قلمرو الهیات و نظام دینی مسیحیت، دو حوزه را از هم جدا کرد:

یک: دین/ کلیسا. در این دوگانه، هیچ الزام منطقی و دینی بین دین‌داری با کلیسا وجود ندارد. به عبارت روشن‌تر می‌توان مسیحی راست‌کیش و درست‌آئینی بود اما به کلیسا اعتقاد نداشت و به کلیسا هم نرفت. در واقع می‌توان به شعار دو هزار ساله‌ی

۱. به نقل از احمدی، عبدالوهاب، مقدمه کتاب *لائیسیت* اثر گی آر شه، ترجمه خود ایشان، نشر آگه، تهران، ۱۳۸۵، ص ۹.

۲. برقی، محمد، *سکولاریسم از نظریه تا عمل*، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

واتیکان باور نداشت که «در خارج از کلیسا راهی برای نجات نیست». در عمل نیز چنین افرادی کم نیستند.

دو: دین/ حکومت. در این دوگانه نیز، هیچ الزام منطقی بین ایمان و التزام به دین‌داری با مدینه‌ی الهی در ذیل حکومت مذهبی با زعامت عالی پاپ و کلیسا و مقامات دینی نیست. بنابراین می‌توان یک فرد مذهبی تمام‌عیار و صادق بود، اما به شهرخدای مورد نظر کلیسا باور نداشت و به کلی فرمانروایی دینی را نفی کرد. حتی می‌توان گفت، چنان که شماری از مؤمنان مسیحی از گذشته تا کنون گفته‌اند، رهایی دیانت از آفات بسیار، در رهایی دین و دین‌داران از سلطه بی‌چون و چرای مقامات دینی بر امور عامه است.

در این تقریر نه تنها می‌توان دین‌دار سکولار و لائیک بود، بلکه دین‌داری اصیل و معقول و مؤثر با انفکاک امر دینی با امر حکومتی و رهایی از چیرگی نهادها و مقامات مذهبی بر امور عامه بهتر میسر می‌شود و مطلوب‌تر می‌نماید.

روشن است که کسانی چون لوتر و کالوین و دیگر رهبران دینی در جنبش پروتستانی قرن شانزدهم میلادی از پیشگامان چنین تفکری بودند. از این رو می‌توان جنبش پروتستانی را از نخستین مروجان اصیل و مهم اندیشه‌های سکولار و لائیک دانست. لوتر مدعی بود که بر خلاف ادعای کلیسا، از قضا رستگاری در خارج از کلیسا ممکن است. او در دشمنی عمیق و بی‌پایان با پاپ و پاپیسم و کلیسای رم، در جدال کلیسا و شاهان و فرمانروایان عرفی که همواره در جریان بود، جانب فرمانروایان عرفی را گرفت و از آن‌ها در برابر سلطه بی‌چون و چرای کلیسا حمایت کرد. بخشی از اندیشه‌های دینی- اجتماعی پروتستانی، به تدریج در تعامل با شرایط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی قرون شانزده-هجده، راه تحولات مدنی و عرفی و جدایی دین و حکومت و دموکراسی و لیبرالیسم جدید را گشود. این در حالی بود که افکار و آموزه‌های لوتر و کالوین از جهات دیگر بسیار مرتجعانه و عقب‌مانده بود و حتی می‌توان گفت برخی آموزه‌های لوتر از پاپ و کلیسا ارتجاعی‌تر می‌نمود.^۱

۱. به دلیل بدفهمی و یا طرح ناقص پروتستانتیسم مسیحی و لوتری در ایران، چنین به نظر رسیده که تمام افکار و اندیشه‌های لوتر و لوتریانیسم، مترقی و معقول و مطلوب و حتی منطبق با اصول اساسی و ارزش‌های دین مرفقی اسلام است، اما چنین نیست. درست است که با معیارهای فکری و سیاسی امروز، وجوهی از اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی و اجتماعی و سیاسی لوتر و کالوین، مترقی بوده و همین آموزه‌ها نیز در نهایت، راه تحولات مثبت

اسلام و سکولاریسم

حال در مناسبات اسلام و سکولاریسم و لائیسیته درنگ می‌کنیم و نسبت آن‌ها را بررسی می‌کنیم. نخست لازم است اشاره شود که به رغم تفاوت‌ها و تمایزاتی که بین دو اصطلاح سکولاریسم و لائیسیتسم نهاده‌اند^۱، از این پس این دو را مترادف به کار می‌برم. چرا که در موضوع بحث کنونی، حداقل در افواه عمومی، مشترک و مترادف شمرده می‌شوند.

در جهان اسلام و ایران هنوز معادل دقیق و جامع و مانعی برای سکولار و سکولاریسم تعریف نشده است که احتمالاً دو دلیل، عامل این نقصان است. یکی این که این عنوان و مشابه آن، بر آمده از فرهنگ دیگر و محصول یک سلسله فعل و

جدید و پیروزی جهان مدرن را گشود، اما از وجوهی دیگر افکار لوتر به شدت ارتجاعی و ضد تجدد و ترقی و به زیان تجدد و مدرنیته بود. اصولاً جنبش لوتر در آغاز قرن شانزدهم، در واکنش بر ضد رنسانس و به ویژه در جهت نفی اومانیزم و عقل‌گرایی بود. دو جمله مشهور از لوتر درباره عقل، به خوبی اندیشه او را نشان می‌دهد. او یک جا می‌گوید «عقل الحاد است» و در جای دیگر تصریح می‌کند که «عقل روسپی شیطان است». البته او منکر تعقل و عقلانیت نبود، از این رو این جملات عقل‌ستیزانه، در واکنش به عقلانیت مدرن و اومانیزمی گفته شده است. خلع ید از کلیسا و کشیش‌ها در فهم و تفسیر انحصاری از کتاب مقدس و ارجاع آن به تکتک مؤمنان و طرح «خودکشی»، گرچه در آن زمان و در برابر سیطره مطلق پاپ و پاپیسم، مترقی بود و اثر مثبتی بر جای نهاد، اما از جهات دیگر منشأ برخی جزمیت‌ها و گرایشات بنیادگرایانه نیز شد. از این رو عنوان «fondamentalism» در آغاز به همین گروه اطلاق شد. به عنوان نمونه می‌توان به تأسیس حکومت دینی خالص بیست و پنج ساله کالون در ژنو اشاره کرد که چه فاجعه‌هایی را پدید آورد. او با نفی مدینه الهی پاپی، خود شهرخدایی بنیان نهاد که به مراتب خشن‌تر و زیان‌بارتر از شهرخدای کلیسای رم بود. ماجرای عبرت‌آموز شهرخدای کالون در ژنو به خوبی در کتاب *وجدان بیدار* اثر استفان تسوایک، ترجمه سیروس آرین‌پور، تهران، ۱۳۷۶، شرح و بیان شده است.

در عین حال باید توجه داشت کسانی که در جهان اسلام از پروتستانتیسم مسیحی به نیکی و به نحو مطلوب یاد کرده و تحقق چنین جنبشی را در جهان اسلام و برای مسلمانان مطلوب دانسته و از ضرورت درانداختن «پروتستانتیسم اسلامی» سخن گفته‌اند (کسانی چون آخوندزاده در گذشته و در زمان ما شریعتی در ایران)، عمدتاً به آن جنبه‌های مثبت و مترقی جنبش پروتستانی نخستین، توجه داشته و آن را مطلوب و مفید تشخیص داده‌اند که البته در این تشخیص، صائب بوده‌اند. هرچند اینان احتمالاً شناخت دقیق و جامعی از جنبش پروتستانی و سیر تحولات آن از آغاز تا کنون نداشته‌اند. البته باید به یاد داشت که از جهات مختلف بین این دو نوع پروتستانتیسم تفاوت‌هایی وجود داشته و دارد.

۱. گفته‌اند «لائیسیته یک نظریه سیاسی است که طبق آن، دین از حکومت جداسازی و این نظریه با هدف افزایش آزادی‌های دینی ارائه شده است. در حالی که سکولاریسم با هدف زدودن دین از زندگی جاری مردم معرفی شده است». ویکی‌پدیای فارسی، ذیل مدخل سکولاریسم.

انفعالات ذهنی و فرهنگی و مدنی و اقتصادی جوامع متفاوت است؛ و دیگر این که، حتی در همان فرهنگ و زبان ادبیات نیز این واژگان دارای ابهام و ابهام است و از این رو تفاسیر مختلف و در پاره‌ای موارد متضاد از آن ارائه شده است.

در زبان عربی و در اندیشه و فهم مسلمانان عرب‌زبان خاورمیانه، سکولاریسم با عنوان «علمانیت» (به فتح ع) معرفی و معادل‌گذاری شده است. علمانیت به معنای «دنیایی کردن» (عالمی کردن) است.^۱ از قضا در فارسی نیز پیشنهاد داریوش آشوری (که ایشان نقش زیادی در تعیین معادل فارسی برای اصطلاحات فرنگی داشته و دارند)، نیز کم و بیش معادل علمانیت است: «گیتیانه» یا «گیتی‌گرایی» که همان دنیایی کردن است.

قابل ذکر این که این واژه، در اصطلاح متأخر عربی، «علمانیت» (به کسر ع) نیز خوانده شده که از علم است و به معنای «علمی کردن» است. در عین حال می‌توان گفت که هر اصطلاحی یا تعیین معادلی برای سکولاریسم یا لائسیسته می‌تواند به بخش یا بُعدی از مفهوم واقعی و تودرتوی آن اشاره داشته باشد. واقعیت این است که هم علم و هم دنیایی کردن از مؤلفه‌های بنیادین سکولاریسم و لائسیسته نوین غربی است. می‌توان بر آن دو، مؤلفه‌ی مهم عقل و عقل‌گرایی (راسیونالیسم) را هم افزود. گرچه علم و دنیایی کردن همه امور، در زیر مجموعه‌ی همین عقل مدرن و به تعبیری عقل خودبنیاد قرار می‌گیرند و همه‌ی این‌ها زیرمجموعه‌ی مفهوم عام «اومانیزم» تعریف می‌شوند.

به هر حال این دعاوی بدان معناست که همه یا بخشی از امور انسان و انسانی، با تکیه بر اراده و انتخاب، و بر محور عقل و علم و قدرت تکنیک و توان تشخیص انسان مدرن، سامان می‌یابد. کسانی که به استقلال امور بشری (مانند قدرت و سیاست و حوزه عمومی)، در پرتو علم و عقل و دنیایی کردن امور باور دارند، طبعاً می‌توانند مذهبی و مؤمن به امر قدسی هم باشند؛ ولی کسانی که اندیشه‌ی استقلال کامل و محوریت مطلق عقل و علم و تکنیک در برابر خداوند و ماوراءالطبیعه را تبلیغ می‌کنند، نمی‌توانند مذهبی و مؤمن (حداقل به معنای متعارف آن) باشند. به تعبیر

۱. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی بر اساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور، چاپ نهم، نشر نی، سال ۱۳۸۷. در المنجد (بیروت، چاپ چهارم) هم علمانیت به فتح عین به معنای غیرروحانی آمده است.

کلامی قدما، «تفویض» یعنی بی‌نیازی و یا وانهادگی عالم و آدم در برابر خداوند، مقبول دین‌داران و اهل توحید (به ویژه با گرایش عرفانی) نیست.

به عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت اگر سکولاریسم به معنای تفسیر هستی بدون خدا (با هر تفسیری از آن) و اومانیزم بی‌خدا (طرح انسان خودبنیاد و مستقل در تقابل با امر قدسی و الوهی) و تخصیص حیات و ممات آدمی در این جهان صرفاً به امور دنیوی (لذت و قدرت و ثروت)^۱ باشد و اصولاً همه امور، «این جهانی» و به تعبیری مادی تفسیر شوند، هیچ دین‌داری نمی‌تواند سکولار باشد.

در واقع در نظر مؤمنان، این نگرش به هستی به سخن درست دکتر سروش گرچه ضددین نیست، اما بدتر از آن است؛ چرا که رقیب و مدعی جانشینی دین است.^۲ برخی از این بُعد، از سکولاریسم، با عنوان «سکولاریسم فلسفی» یاد کرده‌اند.^۳

۱. به نظر می‌رسد تحولات مدرن محصول رنسانس و اومانیزم و سیانیتسم و راسیونالیسم بریده از خدا و یا فاصله‌گرفته و اعلام استقلال کرده در برابر خداوند، به سه شعار یا اصل دست یافته است: اصالت قدرت، اصالت ثروت و اصالت لذت. گرچه از دیدگاه صرفاً مذهبی یعنی توحید اسلامی، هیچ یک از این سه، ذاتاً و ابتدائاً نه تنها بد و مذموم نیستند، بلکه هر سه موهبت الهی شمرده می‌شوند، اما تک‌ساحتی شدن آنها و تفسیر ماده‌گرایانه و لذت‌پرستانه از آدمیزاد، به پیامدهای منفی و مضری رسیده است که به عنوان نمونه می‌توان از بی‌معنا شدن زندگی در شمار قابل توجهی از انسان‌های مدرن و مرفه و نیز انباشت سلاح‌های کشتار جمعی و یا تخریب محیط زیست و طبیعت یاد کرد.

۲. «این که گفته می‌شود سکولاریسم ضد‌مذهب نیست، درست است؛ اما بدتر از ضد مذهب است؛ برای این که جانشین مذهب است». **سنت و سکولاریسم**، گفتارهایی از آثار عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱، ص ۹۲.

البته این نگرش و استنتاج برآمده از این اندیشه است که «انسان سکولار، هم در انگیزه و هم در اندیشه، این جهانی است و جهان‌های دیگر را نفی می‌کند یا نادیده می‌گیرد... سکولاریسم می‌گوید چون عقل و اخلاق، مستقل از خدا و دین‌اند، دیگر نیازی به خدا نداریم». همانجا، ص ۷۱ و ۸۵.

۳. گرچه اصطلاح «سکولاریسم فلسفی» محل تأمل است، خانم شیرین‌دخت دقیقیان با این تقسیم‌بندی و تعبیر مخالف است. ایشان می‌نویسد «این تقسیم‌بندی من در آوردی... با مفهوم سکولاریسم در تضاد است. سکولاریسم تنها یک اصطلاح سیاسی برای پردازش قانون در اداره کشورداری است و تقسیم کردن آن به فلسفی و سیاسی، گمراه‌کننده است». بنگرید به مقاله ایشان، منتشر شده در سایت «ایران امروز» با عنوان «کلاه یک مفهوم».

واقعیت این است که اگر سکولاریسم، صرفاً یک اصطلاح سیاسی بود، حداقل شبهه‌ای ایجاد نمی‌کرد، چرا که با الحاد و ماتریالیسم ملازمه ندارد؛ اما با توجه به مؤلفه‌های مختلف آن، حداقل در برخی قرائت‌ها، نفی جهان‌بینی قدسی و معنوی دین نهفته است و احتمالاً با توجه به ابعاد موضوع است که آن را به «سکولاریسم فلسفی» تعبیر کرده‌اند.

اما سکولاریسم در دو حوزه دیگر هم مطرح است که لازم است در مورد آن دو و نسبت‌شان با دین تحقیق شود. یکی، حوزه عمومی است و دیگر، حوزه قدرت و دولت و حکومت. از آنجایی که این دو قلمرو محل بحث و مناقشه است، تعیین نسبت آن دو با اسلام، راهگشا خواهد بود.

ابتدا در مورد دومی سخن می‌گوییم که تا حدودی وضعیت اولی را مشخص خواهد کرد.

واقعیت رخ داده در تاریخ این است که از آغاز زندگی و زیست جمعی بشر و به طور خاص از زمان بنیاد یافتن نهاد حکومت و قدرت سیاسی در تمام جوامع بشری، دین یکی از مهم‌ترین عوامل مشروعیت یافتن قدرت سیاسی و حکومت و حکومت‌گران بوده است. پرسش اساسی در فلسفه‌ی سیاسی و دولت، این است که مشروعیت فرمانروایی و در واقع دلیل اعمال فرمان و محدودیت در زندگی آزاد مردم چیست و چه عامل و یا عواملی، اعمال فرامین و اوامر و نواهی حکومتی را موجه و مشروع و مقبول می‌کند؟ به عبارت دیگر فرامین و قانون‌گذاری‌ها و اعمال آمرانه قدرت اجرایی در روابط جمعی و مجتمع انسانی چرا و به چه دلیل مشروع و لازم‌الاجراست و چرا باید مردمان زیسته در قلمرو حکومت و دولت و فرمانروایی محدود و مشخص، از قوانین و مقررات حکومتی و ارباب قدرت پیروی و اطاعت کنند؟

از همان آغاز عواملی چون زور و غلبه (الحق لمن غلب)، نژاد و تبار و خاندان (از باب نمونه خُورنه در نظام شهریاری ایرانی و یا دعوی الائمہ من قریش در خلافت عربی-اسلامی) و دین از مهم‌ترین عوامل مشروعیت بخش فرمانروایی بوده است. باز به گواهی تاریخ در این میان، دین و خدا از دیگر عوامل کارآمدتر و رایج‌تر بوده است. در دین زرتشتی عصر ساسانی، یهودیت و مسیحیت و اسلام کم و بیش دین چنین نقشی داشته است. در نظام اعتقادی و ایدئولوژیک مذهبی، ادعا می‌شده که طبق این یا آن سند نقلی متون مقدس، این یا آن فرد و یا گروه و تبار حق فرمانروایی دارند و مردمان مؤمن باید از اوامر و نواهی حکومتی و قانونی آنان پیروی و اطاعت کنند.

اصولاً برخی تقسیم‌بندی‌های سالیان اخیر از سوی برخی متفکران اسلامی در موضوع سکولاریسم چندان موجه نمی‌نماید. مانند «سکولاریسم حداکثری» و «سکولاریسم حداقلی». این نوع طبقه‌بندی نه تنها گاهی نمی‌گشاید بلکه بر ابهام‌ها می‌افزاید. چرا که معیار روشنی برای «حداکثر» و «حداقل» و «میانه» وجود ندارد.

در اسلام نیز از همان آغاز یک هرّم و یا مخروط اندیشگی سیاسی بنیاد یافت با این ساختار و ساختمان: خدا در رأس هرّم، پیامبر نماینده‌ی ویژه او در امر حکومت و پس از او به استناد سخنی از وی با این عبارت که «الاثمه من قریش»^۱ بدین ترتیب نظام عربی- قریشی- اسلامی پایه گذاری شد. هرچند در این میان گروهی از مسلمانان نخستین، مشروعیت انحصاری قدرت سیاسی را در شاخه دیگر قریش یعنی بنی هاشم دیدند و تداوم آن را در آن زمان در نسل محمد، از طریق فاطمه دخترش و همسرش علی و بعدها آل علی، جستجو کردند. اینان به تدریج به «شیعه» شهره شدند.

در واقع مسلمانان، جز خوارج که از همان آغاز یکسره حکومت خاندانی و مذهبی را نفی کردند^۲، به فرمانروایی الهی- خاندانی باور داشتند و همین تفکر با اندکی تغییر هم اکنون نیز در اکثریت مؤمنان سنتی در تمام شاخه‌های سنتی و سنت‌گرا و بنیادگرا کم و بیش با قوت تمام باز مانده و از آن دفاع می‌شود.^۳

حال می‌توان به نسبت اسلام و دموکراسی و سکولاریسم و مانند آن پرداخت. اگر مؤلفه‌ی اساسی اندیشه‌ی سیاسی اسلام همان است که تقریر شد، و دموکراسی و نظام

۱. این روایت که در لحظات نخست مرگ محمد در سقیفه بنی ساعده گفته شد، در اشکال مختلف و از طرق مختلف در منابع روایی نقل شده است که البته از منظر اسلامی قابل دفاع نیست. بنگرید به: سعدی ابوجیب، *دراساته فی منهج الاسلام السیاسی*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۸۵، ص ۱۹۹-۱۸۷.

۲. به همین دلیل برخی پژوهشگران، خوارج را نخستین جمهوری خواهان اسلام دانسته‌اند که سخنی به حق است.

۳. تغییر محسوسی که در دوره معاصر رخ داده این است که در اهل سنت و جماعت پس از زوال سلطنت-خلافت عثمانی در ۱۹۲۴، دیگر از تباری خاص یاد نمی‌شود (شاید بدان دلیل که دیگر این اصل بلاموضوع شده، گرچه خیلی زودتر با برآمدن ترکان عثمانی عملاً بلاموضوع شده بود) و در شیعه در عین حفظ باور کلامی مبنی بر تعیین امامت و ولایت منصوص و منصوب من عبدالله در دوازده تن، با رخداد مشروطه و فتوای فقهی- کلامی عالمان مشروطه خواه در مورد مشروع شناختن نظام عرفی و قانون‌گرای مشروطه و سپس تداوم آن در قالب وجوب شرعی تأسیس حکومت دینی بر بنیاد ولایت فقیهان، دیگر عملاً فرمانروایی تباری و حتی الهی به معنای کلامی و سنتی آن لغو و بی معنا شده است. به هرحال گوهر حکومت شرعی و حاکمیت بی چون و چرای دین و شریعت بر تمام قلمرو زندگی آدمی، همان است که امروز در تمام جهان اسلام (و به طور خاص در سازمان بزرگ اخوان المسلمین) با عنوان «الاسلام دین و دوله» یا «الاسلام هو الحل»، به صورت شعار ایدئولوژیک رواج دارد.

سکولار^۱ همین است که مطرح است و اکنون مقبولیت جهانی و عمومی یافته است، طبعا این دو مقوله و این دو نوع نظام سیاسی و حکومتی با هم قابل جمع نیستند.

به دیگر سخن، دو نظام الهی- شرعی و عملا فقهی، که مشروعیت قوانین و اجرای قوانین را از خدا و دین و متون مقدس و کهن دینی اخذ می‌کند، و نظام بشری- عرفی، که درست در برابر آن مشروعیت و مقبولیت قانون و اجرای قانون یا همان حق اعمال محدودیت و به تعبیر فقهی «اذن تصرف»^۲ خود را از مردم و جامعه و عرف زمانه با سازوکارهای عرفی و تجربی کسب می‌کند، ناقض یکدیگرند و در نتیجه مانع‌الجمع خواهند بود.

درست به همین دلیل است که اکنون در تمام جوامع اسلامی و از جمله در ایران، با نظام عرفی و سکولار به شدت مخالفت می‌شود و به تعبیر اعراب «علمانیت» در حد کفر دانسته شده و سکولارهای سیاسی اعم از مسلمان و غیرمسلمان در سطح گسترده مورد حمله و نقد و حتی سرکوب‌اند. گرچه برخی از علمانیه و سکولاریسم همان سکولاریسم فلسفی را مراد می‌کنند و از این منظر به تعارض اسلام و سکولاریسم فتوا می‌دهند.^۳

۱. روشن است که دموکراسی و سکولاریسم مترادف نیستند اما دموکراسی با مؤلفه‌های بنیادین آن (مشروعیت زمینی قدرت، گردش نخبان سیاسی از طریق آرای مردم، نظارت دائمی بر امور کشوری و مدنی، حق تغییر رژیم برای مردم و...)، با سکولاریسم به معنای عرفی بودن و جدایی نهاد دین از نهاد حکومت و دولت، ملازمه دارد. البته عکس آن صادق نیست، چرا که حکومت‌های عرفی و سکولار فراوانی هستند که رسماً و عملاً دموکرات نیستند. از نظام‌های نوع کمونیستی و سوسیالیستی سنتی بگیریید تا نظام‌های ملت‌گرای شبه مدرن در خاورمیانه. در عین حال در این گفتار با تسامح این دو اصطلاح را مترادف به کار می‌برم.

۲. در اندیشه و ادبیات فقهی، موضوع محوری و در واقع کلید واژه «اذن تصرف» است. با این تقریر: ادعا می‌شود که خداوند انسان را آزاد آفریده است و بنابراین هیچ کس و هیچ مقام حق اعمال محدودیت این آزادی را ندارد، فقط اوست که خالق است و دارای حق مطلق و قدرت و اراده و اختیار نامحدود و از این رو فقط اوست که حق دارد و می‌تواند به انسان امر و نهی کند و در زندگی بندگان تصرف کند و قانون نهد و کسانی را برای تضمین اجرای درست و الهی این قوانین برای فرمانروایی انتخاب کند. کلید واژه‌ی این تفکر این است که: «لا حکم لمن لا اذن له». در این مورد بنگرید به جلد اول کتاب مبسوط آیت‌الله منتظری با عنوان «دراسات فی الولاية الفقیه» (در ترجمه فارسی: مبانی حکومت اسلامی).

۳. از باب نمونه در وب سایت عربی «الوقفیه»^{۱۳} عنوان کتاب وجود دارد که بر ضد سکولاریسم و سکولارها نگاشته شده و در عنوان تمام آن‌ها اصطلاح «علمانیه» ذکر شده است و اگر عناوین دیگر مانند لیبرال‌ها و دموکرات‌ها را هم در نظر بگیریم، فهرست نوشته‌های ضد سکولاریسم و اندیشه عرفی کردن سیاست و حکومت و قانون بسیار فزون تر خواهد شد.

دیدگاه نواندیشان مسلمان در باب اسلام و سکولاریسم

جریانی که در دوران معاصر با عناوینی چون مصلحان یا نواندیشان و یا روشنفکران مسلمان شناخته شده و نام‌بردارند، از حدود ۱۵۰ سال پیش نسبت به دستگاه معرفتی سنتی در حوزه‌ی اندیشه سیاسی منسوب به اسلام، منتقد و معترض‌اند و کم و بیش این تفکر را از بنیاد و یا در زمینه‌هایی به چالش کشیده‌اند. روشن است که چنین رویکرد انتقادی، بیش از همه معلول و محصول آشنایی این شمار مصلحان با اندیشه‌های سیاسی غرب تحت عناوینی چون لائسیسم و سکولاریسم و دموکراسی و به طور خاص رواج فکر تأسیس نظام عرفی با تفکیک نهاد دین از سیاست و حکومت در جهان مدرن بوده است. با این حال گفتن ندارد که مبانی نظری و استندهای مذهبی مدافعان نظریه‌ی جدایی نهاد دین و حکومت و عرفی شدن عرصه‌های سیاسی و عمومی کاملاً درون دینی است.

شاید نخستین مصلحی که در جهان اسلام به این نکته توجه کرد و در این مورد صریحاً نظر داد، عالم دینی و متفکر نواندیش مشهور مصری محمد عبده بود. گرچه وی در عصر خلافت-سلطنت عثمانی می‌زیست و نمی‌توانست در قلمرو نظام حاکم و مستقر در جهان اسلام و از جمله سرزمین مصر به روشنی و با شفافیت کامل سخن بگوید^۱، اما این اندیشه در برخی آثار و افکارش قابل مشاهده و تشخیص است. وی صریحاً برای حکومت و دولت ماهیت و مبنای مدنی قائل است نه شرعی.

متفکر دیگر عبدالرحمان کواکبی (ایرانی‌الاصول سوری) است که تقریباً در همان زمان کتاب مهم «طبائع الاستبداد» را نوشت که در جهان اسلام اثرگذار بود. این کتاب در عصر مشروطه در ایران ترجمه و منتشر شد و به عنوان یک متن دینی و تبلیغی برای

۱. باید توجه داشت که بیشترین شهرت و فعالیت فکری و علمی و اصلاح طلبانه‌ی عبده مربوط است به مقطع بازگشت به مصر که در این دوران وی به دلایلی به سیاست و فعالیت سیاسی بی‌اعتقاد شده و در عمل نیز هر نوع فعالیت سیاسی را تحریم کرده و حتی با دولت مستقر مصر و انگلیسی‌ها که در این زمان مصر را در اشغال خود داشتند همکاری می‌کرد؛ اقدامی که استاد و مراد سابقش سید جمال الدین اسدآبادی را به اعتراض واداشت. در این شرایط، محافظه کاری و احتیاط و ملاحظات سیاسی، سیاست مختار وی بود. در این مورد بنگرید به: **پیشگامان تجددگرایی مسلمان در عصر جدید**، احمد امین، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۰. این کتاب ترجمه **زعماء الإصلاح فی العصر الحديث** اثر معروف احمد امین است. این کتاب از منابع مهم حمید عنایت در کتاب **اندیشه‌های سیاسی اسلام معاصر** به شمار می‌آید.

دفاع از مشروطه بسیار مفید واقع شد. نائینی بسیار تحت تأثیر این اثر بود و برخی آرائش (از جمله اندیشه و اصطلاح «استبداد دینی») را از کواکبی وام گرفت. این کتاب هنوز هم خواننده می‌شود.

اما پس از او شاگردش علی عبدالرازق در مصر به طور روشن و قاطع نظام خلافت اسلامی پدید آمده در تاریخ اسلام را نادرست دانست و در مقابل از حکومت عرفی و غیرفقهی و غیرشرعی دفاع کرد و اعلام کرد نظام خلافت زائیده مقتضیات زمانی-مکانی اعراب در آغاز اسلام است و هیچ مبنای قرآنی و دینی ندارد.

وی نهاد دولت و حکومت را ماهیتاً غیر مذهبی و با مبانی و غایت و کارکرد عرفی و مدنی دانست. وی کتابی با عنوان *الاسلام و اصول الحکم* انتشار داد و در آن به تفصیل در این زمینه بحث و فحص و استدلال کرد. آرای او خشم محافظه‌کاران و فقیهان الازهر را برانگیخت. او را، که خود دانش‌آموخته الازهر بود، به محاکمه کشیدند و مهر تکفیر بر پیشانی اندیشه و خودش زدند. این کتاب در سال ۱۹۲۵ در مصر انتشار یافت.^۱

در نیم‌قرن اخیر نیز متفکران و نواندیشان مهم جهان اسلام و عرب همان تفکر اسلاف سکولار خود را پی گرفته و با صراحت بیشتری اندیشه‌ی تفکیک دین و حکومت و اعتقاد به حکومت و دولت عرفی را اعلام و تبلیغ کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به محمد اقبال و فضل‌الرحمان در پاکستان و بن‌بادیس در الجزائر^۲ و حسن حنفی و نصر حامد ابوزید در مصر و عثمان طه در سودان و عبدالله نعیم (شاگرد طه

۱. کتاب عبدالرازق در جهان اسلام و نیز در جهان غرب بسیار مورد توجه قرار گرفت و به زبان‌های مختلف ترجمه شد. به روایت سعدی ابوحیب (ص ۳۹) اثر عبدالرازق به زبان انگلیسی ترجمه شده و از منابع مهم علم الاجتماع اسلامی در دانشگاه‌های غربی و به ویژه آمریکا قرار گرفته است. البته وی می‌افزاید این اندیشه در غرب چیز تازه‌ای نبوده اما به دلیل طرح آن از سوی یک مسلمان و یک دانش‌آموخته الازهر، مورد توجه قرار گرفته و از این متن برای آموزش دانشجویان غربی در زمینه مباحث اسلامی و ملت‌های مسلمان استفاده شده است. در سالیان اخیر در ایران نیز این کتاب همراه با اسناد دادگاه مؤلف ترجمه و منتشر شده است.

۲. در مورد افکار و آرای عبدالحمید بن بادیس بنگرید به کتاب *ابن بادیس و الجزائر*، محمد المیلی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، نشر یادآور، ۱۳۷۱. بن‌بادیس به شدت از زوال خلافت عثمانی استقبال کرد و حتی از ترکان جوان و آتاتورک دفاع کرد.

عثمان که فعلاً در آمریکا ساکن است) و طاهر حداد در تونس و عابد جابری در مراکش اشاره کرد.^۱

عصر مشروطه- نسل اول

اما در ایران سابقه‌ی امر به دوران مشروطه باز می‌گردد. تا زمان مشروطه ایرانیان جز نظام پادشاهی با توجیهات اسلامی-شیعی نظامی نمی‌شناخته‌اند. گرچه با سقوط ساسانیان و تسخیر ایران به وسیله‌ی اعراب مسلمان نظام شاهنشاهی نیز عملاً از صحنه تاریخ حذف شد، اما پس از چند قرن و در بطن جنبش شعوبی بار دیگر اندیشه‌ی شهریارِ خاص ایرانی در اشکال مختلف بازسازی شد و این روند با به قدرت رسیدن صفویان در آغاز هزاره‌ی دوم هجری و استقلال کامل ایران از قلمرو خلافت اسلامی (که تازه در قالب سلطنت عثمانی احیا شده بود)، به کمال رسید. اما این بار به دلیل استقرار و چیرگی کامل اسلام شیعی در ایران، نهاد پادشاهی کهن با روایات اسلامی و شیعی بازخوانی و بازسازی شد. گرچه خود اعراب پس از فتح ایران خلافت اسلامی بر گونه‌ی نظام پادشاهی ایرانی و تا حدودی سیستم امپراتوری رومی بنیاد نهاده بودند. گفته‌اند که در دوران عبدالملک مروان حجاج فرمانروای وی در عراق و به طور کلی در شرق برای اولین بار از عبارت «السلطان ظل‌الله» برای خلیفه عرب مسلمان استفاده کرده است.

در روزگار آشنایی بیشتر ایرانیان با فرهنگ و تمدن غربی، اندیشه‌ی حکومت مذهبی با مبنای مشروعیت الهی قدرت رنگ باخت و در نتیجه سلطنت الهی پادشاه نیز فاقد معنای محصل شد.

گسترش و تعمیق این اندیشه در مشروطیت به «سلطنت مشروطه» به قصد نفی «سلطنت مطلقه» تبدیل شد. البته می‌دانیم که در اصل سی و پنجم متمم قانون اساسی، با اصرار فراوان محمد علیشاه، نوشته شد «سلطنت ودیعه‌ای است که به موهبت الهی

۱ . باید افزود که برخی از این شخصیت‌ها به حکومت عرفی یا سکولار به معنای امروزی آن تصریح نکرده‌اند، اما آشکارا با نظام خلافت اسلامی مخالفت کرده و تصریح کرده‌اند که در اسلام سیستم و نظام ویژه مذهبی با منشأ آسمانی قدرت طراحی نشده است. شاید از اشکالات اساسی در آرای این شمار متفکران این است که در باب حکومت و دین و سیاست به طور اثباتی نظریه‌پردازی نکرده‌اند.

از طرف ملت به شخص پادشاه موفض شده است». گرچه این عبارت همچنان الهی بودن سلطنت و فرمانروایی را پذیرفته، اما در هر حال، با توجه به شرایط و فقدان زمینه‌های فرهنگی لازم برای قبول حکومت تمام عیار عرفی در آن زمان، همین اندازه هم گامی به پیش تلقی می‌شد.

به رغم چالش‌های موجود در زمان تدوین متمم قانون اساسی در موضوع تعیین نسبت حکومت با شریعت اسلام و به رغم رخنه‌ی عمیق فقه و شریعت در متن ساختار حقوقی و سند مشروطه و ایجاد تناقضات بنیادین در آن، در نهایت، نظام مشروطه به شکل یک نظام عرفی و مدرن تعریف و متولد شد.

در آن شرایط و در آن فضای خاص سنتی این فتوای شرعی و فقهی سه مجتهد بزرگ و حامی جدی مشروطه (خراسانی، تهرانی و مازندرانی) بسیار مهم بود که صریحا حق حکومت را در زمان غیبت به «جمهور مسلمین» دادند و نوشتند: «این ضرورت مذهب است که در عصر غیبت، حکومت مسلمین با جمهور مردم است».^۱

با مراجعه به افکار و آثار فرهنگ سازان مشروطه، می‌توان به روشنی دریافت که نسل اول روشنفکران مسلمان یعنی کسانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی (که به قولی نخستین پیش نویس قانون اساسی را در سال ۱۳۰۸ هجری، به درخواست ناصرالدین شاه، نوشت)، زین‌العابدین مراغه‌ای، طالبوف تبریزی و عباسقلی خان آدمیت، هرگز به نظام مذهبی سنتی باور نداشتند و در پی طراحی یک نوع نظام سیاسی و حکومتی مدرن و عرفی بودند.^۲ حتی در همان زمان اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی (به ویژه عنوان «جمهوری اسلامی») نیز مطرح شده بود.

در هر حال، گرچه در آن زمان در مجموع نخبگان و به ویژه عموم مردم هنوز به نفی سلطنت موروثنی نرسیده بودند و اگر هم چنین می‌اندیشیدند، زمان را برای طرح

۱. ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تحقیق سعیدی سیرجانی، بخش دوم، ص ۲۳۰.

۲. در مورد افکار و آرای این متفکران می‌توان به آثار خود آنان و نیز آثار فراوانی که در باره اندیشه‌ها و آرای آنها پدیده آمده مراجعه کرد. در مورد سید جمال به کتاب مهم «مقالات جمالیه» (که تقریر گفته‌های وی در آخرین سفرش به ایران در سال ۱۳۰۸ هجری است) و کتاب «درای قافله - سیری در زندگی و افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی» اثر اینجانب مراجعه کنید. در مورد مراغه‌ای به کتاب وی *سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ* و طالبوف به کتاب وی *مسالك المحسنين* و آثار مختلف فریدون آدمیت در مورد اندیشه‌های سیاسی فرهنگ‌سازان مشروطه از جمله مراغه‌ای و طالبوف و آدمیت مراجعه شود.

آن مناسب و مساعد نمی‌دیدند، اما حداقل آن است که دیگر به مبانی مذهبی (سنتی ایرانی و یا اسلامی و شیعی)، تمسک نمی‌جستند. با این حال باید اذعان کرد که افکار نظریه پردازان نوین عصر مشروطه از برخی تناقض‌ها و کاستی و ابهام‌ها تهی نبود. این ابهام را در کتاب مهم بزرگترین نظریه پرداز دینی مشروطه (تنبيه‌الامة و تنزیه‌المله) یعنی نائینی نیز مشاهده می‌کنیم.

از مشروطه تا دهه‌ی بیست- نسل دوم

در روزگار پس از مشروطه تا دهه‌ی سی، نسل دوم نواندیشان مسلمان در ایران به عرصه آمده و کم و بیش در حوزه‌ی دین و حکومت سخن گفته و گاه دست به نظریه پردازی زده‌اند، اما هیچ یک از آنان از نظریه کهن تأسیس دولت بر بنیاد مشروعیت الهی قدرت و نیز تقنین بر بنیاد شریعت، دفاع نکرده‌اند.

شاید بتوان سید اسدالله ممقانی را در این زمینه پیشگام دانست که در زمان پهلوی اول می‌زیست و کتابی در این زمینه با عنوان *مسلك الامام دارد*. او در این کتاب به روشنی اندیشه‌ی سنتی رایج را در مقوله‌ی حکومت شرعی-فقهی-روحانی به چالش و نقد می‌کشد. در همان زمان علی‌اکبر حکمی‌زاده نیز رساله‌ی *اسرار هزار ساله* را منتشر می‌کند که در آن افکار سنتی مذهبی و فرهنگ حاکم بر مجامع شیعی و به ویژه روحانیون و علما را به شدت نقد می‌کند و از جمله آرای سیاسی آنان را مردود اعلام می‌کند. آیت‌الله سید روح‌الله خمینی در سال ۱۳۲۲ شمسی نقدی بر آن با عنوان «کشف اسرار» نوشت و منتشر کرد.^۱

از دهه‌ی بیست تا دهه پنجاه و مقطع انقلاب-نسل سوم

نسل سوم نواندیشان مسلمان از اوایل دهه‌ی بیست پدید آمده که با تسامح می‌توان امتداد آنان را تا دهه‌ی پنجاه و مقطع انقلاب ایران پی گرفت. چهره‌های شاخص این

۱. احمد کسروی نیز در این دوران قابل ذکر است، اما او گرچه در شمار نواندیشان دینی به شمار بود و آثار فراوانی در نقد افکار سنتی و میراثی شیعی (و حتی غیرشیعی مانند بهائیت و عرفان و تصوف) پدید آورده، اما در نهایت رادیکالیسم او را به جدایی کامل از نواندیشی در چارچوب دین اسلام کشاند و بدین ترتیب حداقل کسروی متأخر را نمی‌توان از سلسله روشنفکران مسلمان دانست.

جریان عبارتند از: آیه‌الله سید محمود طالقانی، مهندس مهدی بازرگان و دکتر علی شریعتی.^۱ این سه شخصیت و بیشتر بازرگان و شریعتی در این دوران اثرگذار بوده‌اند و نسلی را پرورش دادند که آن نسل موتور اصلی مبارزات اسلامی-انقلابی دهه‌ی سی-پنجاه بوده و در نهایت محور مهم انقلاب ۵۷ در حوزه‌ی مبانی و انگیزه‌ها و مضمون دینی آن رخداد مهم معاصر شمرده می‌شدند.

شاگردان و یا اثرپذیرفتگان از این سه شخصیت فراوانند که در این دوران با هویت شخصی و یا تشکیلاتی و سازمانی فعال بوده و به سهم خود در تحولات فکری-سیاسی و اجتماعی این مقطع تاریخی نقش‌آفرین بودند. از باب نمونه می‌توان به این شخصیت‌ها اشاره کرد: ابراهیم یزدی، عزت‌الله سحابی، کاظم سامی، حبیب‌الله پیمان و محمد حنیف‌نژاد. هر یک از این افراد خود شاگردان بسیاری پرورش داده که از آن زمان تاکنون از فعالان نواندیشی دینی و نیز از فعالان سیاسی و اجتماعی هستند. سازمان‌های فرهنگی و سیاسی مرتبط با این شخصیت‌ها نیز از این قرارند: کانون اسلام (تأسیس ۱۳۱۹)، خدایرستان سوسیالیست (تأسیس ۱۳۲۳)، کانون نشر حقایق اسلامی-مشهد- (با پیشگامی محمدتقی شریعتی و تأسیس ۱۳۲۴)، نهضت آزادی ایران (تأسیس ۱۳۴۰)، حزب مردم ایران (تأسیس ۱۳۳۰)، جاما (تأسیس ۱۳۳۲)، جنبش مسلمانان مبارز ایران (تأسیس ۱۳۵۷)، سازمان مجاهدین خلق ایران (تأسیس ۱۳۴۴) و ده‌ها انجمن اسلامی تحت عناوین مختلف در ایران (انجمن‌های اسلامی دانشجویان در دانشگاه‌ها، انجمن اسلامی معلمان، انجمن اسلامی بانوان، انجمن اسلامی پزشکان، انجمن اسلامی مهندسين و...). این جریان برای گسترش و تعمیق

۱. قابل ذکر این که محمد نخشب به عنوان نواندیش دینی نیز در دهه بیست اثرگذار بوده و شاگردان و پیروانی داشت و از این رو می‌توان او را هم از پیشگامان به شمار آورد، اما به دلیل مهاجرت وی به آمریکا در دهه سی و غیبت مطلق او در ایران و اثرگذاری محدود وی در قیاس با سه شخصیت یاده شده، از ذکر نام وی در کنار اشخاص پیشگام چشم پوشیدم.

نیز باید از دکتر یدالله سحابی یاد کرد. وی از پیشگامان نواندیشی بوده و از همان آغاز دهه‌ی بیست تا دوران انقلاب از فعالان فکری و سیاسی و مدنی بود و کتاب مهم ایشان با عنوان *خلقت انسان در قرآن* در دهه‌ی چهل، نقش مهمی در عرصه نواندیشی دینی ایفا کرد، اما در عین حال نقش ایشان نیز محدود بود؛ از این رو او را در کنار پیشگامان اثرگذار مذکور، نیاوردم.

اهداف دینی و فرهنگی خود نهادهای فرهنگی مهمی نیز ایجاد کرد که می‌توان به حسینییه ارشاد و شرکت سهامی انتشار اشاره کرد.^۱

در مورد دیدگاه‌ها و آرای سیاسی سه شخصیت یاد شده در دهه‌ی بیست تا پنجاه سخن قاطعی نمی‌توان گفت چرا که آنان در این باب سخنان و آرای یک دست و مدونی ارائه نداده‌اند. این ابهام شاید بدان دلیل بوده که در آن زمان مهم‌ترین دغدغه این‌گویندگان و نویسندگان اسلامی، آگاهی بخشی در جامعه (تداوم جنبش روشنگری دینی معاصر) و مبارزات سیاسی علیه استبداد حاکم داخلی و استعمار خارجی بوده است. در آن روزگار کمتر روشنفکر و متفکری در جناح‌های مختلف فکری بود که به اندیشه‌ی سیاسی و به ویژه طراحی نظام سیاسی و ساختار حقوقی حکومت و دولت و نهادهای آن به مثابه‌ی بدیل و آلترناتیو نظام پادشاهی موجود توجه جدی و کارشناسانه داشته باشد. شاید برای مبارزان چپ غیرمذهبی و مارکسیست، تجارب بلوک سوسیالیستی و کمونیستی به عنوان الگوی واقعا موجود و قابل تحقق در ایران کفایت می‌کرد، اما مسلمانان هیچ الگویی برای نظام‌کشورداری نداشتند. در عین حال همواره در بعد ایدئولوژیک و دینی نوستالژی مدینه محمد و کوفه علی به عنوان الگوهای دینی یاد می‌شد و در بعد تاریخ معاصر نیز مشروطه و قانون اساسی آن الهام بخش بود.

به ویژه طالقانی و بازرگان، که هر دو اندکی پس از مشروطه زاده شده بودند، آشکارا از فرهنگ سازان مشروطه و قانون اساسی آن الهام گرفته بودند. از این رو بی دلیل نبود که طالقانی در سال ۳۴، پس از استقرار استبداد جدید پهلوی دوم، کتاب فراموش شده‌ی نائینی (تنبیه‌الامه) را بازنویسی و منتشر کرد. این کتاب در دهه‌ی چهل و پنجاه از منابع مهم مبارزان دینی به شمار بود. بازرگان در دادگاه نظامی محاکمه‌ی نهضت آزادی در سال ۴۳ از این کتاب و آرای مؤلف روحانی آن اتخاذ سند می‌کند. او به نقل از مجتهد مشروطه‌خواه می‌گوید استبداد شرک و کفر عملی است و در جامعه‌ی استبدادی خدا پرستیده نمی‌شود.

مهندس سحابی می‌گفت در اوایل دهه‌ی سی با انتشار کتاب نائینی، ما جوانان مسلمان دانشجوی برای مبارزه با استبداد حجت شرعی پیدا کردیم و از آن زمان دیگر تردیدی در خدایی و درست بودن مبارزه خود نداشتیم. مهندس لطف‌الله میثمی

۱. در کتاب «در تکاپوی آزادی - سیری در زندگی و آثار مهندس مهدی بازرگان» اثر اینجانب در این زمینه مطالب مفصل و مستندی ارائه شده است. برای اطلاع بیشتر می‌توان به آن مراجعه کرد.

روایت کرده است که کتاب نائینی هفده بار در سازمان مجاهدین خلق خوانده شده و روی آن کار فکری شده و پیوسته محور گفتگو و تبادل نظر بوده و در واقع متن آموزشی سازمان بوده است.

از مجموعه‌ی گفتارها و رفتارها و نوشته‌های طالقانی و بازرگان می‌توان استنباط کرد که آنان و پیروان فکری‌شان به نظام حکومتی مذهبی با مبنای مشروعیت الهی قدرت (حداقل در عصر غیبت)، باور نداشتند و از نظر تقنین نیز حداکثر مدافع نظر نائینی بودند که حکومت و مجلس نباید «خلاف شرع بین» عمل کند.^۱ گرچه در این نظریه هم ابهام و اشکال و احیاناً تناقض وجود دارد، چنان که در نائینی و قانون اساسی مشروطه هم وجود داشت، اما در هرحال اینان مدافع نظام عرفی و غیرشرعی و غیرفقهی و طبعاً غیرروحانی بودند. از این رو طالقانی همواره به شاگردانش توصیه می‌کرد که از عبارت «حکومت مسلمانان» استفاده کنند نه از عنوان «حکومت اسلامی» چرا که حکومت اسلامی شدنی و ممکن نیست.^۲

اما در آرای شریعتی ابهام و احیاناً تناقض بیشتر است. وی از یک سو دموکراسی را اصل دائمی اسلام می‌داند و حکومت مذهبی-روحانی را عین استبداد و مادر استبداد می‌شمارد^۳، و از سوی دیگر، در برخی آموزه‌هایش نیز از نظریه‌ی «کمال‌گرایی» دفاع

۱. نائینی در حوزه‌ی قانون و شرع فقط یک شرط قائل است و آن هم این که حکومت در تقنین و اجرا نباید خلاف شرع بین عمل کند. با این که روشن نیست که «خلاف شرع بین» یعنی چه و حدود و ثغور چیست، اما حداقل در مقایسه با تفکر کنونی حاکم بر جمهوری اسلامی، یک گام به جلو شمرده می‌شود. چرا که روشن است عدم تخلف از شرع بین با مبنا قرار گرفتن فقه و شریعت برای تقنین و در واقع استخراج تمام قوانین از متون مقدس و آرای فقهی فقیهان گذشته و حال و در نهایت توسل به حکم حکومتی ولی مطلق و فراقانون، بسیار تفاوت دارد. نظریه‌ی نائینی بسیار محدود و شریعت حداقلی است و نظریه‌ی کنونی گسترده و بی‌مرز و اجرای حداکثری شریعت است. نظریه‌ی نخست سلبی است و نظریه دوم ایجابی.

۲. این روایت را مهندس سبحانی بارها گفته و نوشته است. من خود ده‌ها بار از ایشان شنیده‌ام.

۳. «حکومت مذهبی رژیم است که در آن به جای رجال سیاسی، رجال مذهبی (روحانی) مقامات سیاسی و دولتی را اشغال می‌کنند و به عبارات دیگر حکومت مذهبی یعنی حکومت روحانیون بر ملت. آثار طبیعی چنین حکومتی یکی استبداد است، زیرا روحانی خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می‌داند و در چنین صورتی مردم حق اظهار نظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند. یک زعیم روحانی خود را به خودی خود زعیم می‌داند، به اعتبار این که روحانی است و عالم دین، نه به اعتبار رأی و نظر و تصویب جمهور مردم، بنابراین یک حاکم غیر مسئول است و این مادر استبداد و دیکتاتوری فردی است و چون خود را سایه و نماینده خدا می‌داند، بر جان و مال و ناموس همه مسلط است و در هیچ گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمی‌دهد بلکه رضای خدا را در آن می‌پندارد؛ گذشته از آن برای مخالف، برای پیروان مذاهب دیگر حتی حق حیات نیز قائل نیست، آن‌ها را

می‌کند و به کمال رساندن آدمیان را در ذیل هدایت و حاکمیت یک ایدئولوژی انقلابی (و دینی در جوامع مسلمان) از وظایف دائمی حکومت‌ها و دولت‌ها می‌شمارد. چنین رویکردی و نیز برخی آرای دیگر شریعتی، که به نظر می‌رسد با اصل دعوی آزادی و دموکراسی و نظام سیاسی عرفی مدرن در تعارض باشند، دفاع وی از دموکراسی و آزادی و مخالفت او با تئوکراسی را با ابهام مواجه می‌کند. اما با به کار گرفتن قواعد بررسی افکار و آثار متفکران، به ویژه نظریه پردازانی که کثیرالاثارند و در مقاطع مختلف سخنان مختلف و احیاناً متعارض گفته‌اند، مانند قاعده اصل و فرع و قاعده مطلق و مقید و مجمل و مبین، می‌توان قاطعانه گفت که نظام سیاسی عرفی و دموکراسی در اندیشه‌ی شریعتی اصل حاکم است^۱ و از این رو به حکومت شرعی و مبتنی بر مشروعیت الهی قدرت باور نداشت و طبق قاعده باید معارض‌ها را در پرتو

مغضوب خدا، گمراه، نجس و دشمن راه دین و حق می‌شمارد و هر گونه ظلمی را نسبت به آنان عدل خدایی تلقی می‌کند، خلاصه حکومت مذهبی همان است که در قرون وسطی کشیشان داشتند و ویکتور هوگو آن را به دقت ترسیم کرده است» (مجموعه آثار ۲۲، مذهب علیه مذهب، ص ۱۹۴)

۱. یکی از ابهامات اندیشه‌های سیاسی شریعتی کتاب *جامعه‌شناسی امت و امامت* است که در سال ۱۳۴۸ به عنوان سخنرانی ایراد و سپس مدون شده و به صورت کتاب منتشر شده است. اما باید توجه داشت که شریعتی در این گفتار طولانی قصد نظریه پردازی برای طرح یک حکومت و دولت (به ویژه اسلامی-شیعی) را نداشته است. چنان که در آنجا تصریح شده طرح نظریه و تحلیل آن به قصد تفسیر جامعه شناسانه‌ی جدید از نظریه‌ی امامت منصوص شیعی در دوازده نسل است. منتهی وی از تجربه‌ی کنفرانس باندونگ و ارائه نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» برای تبیین امامت کهن شیعی استفاده می‌کند. گرچه برخی سخنان مطرح شده در این گفتار مطول کلی گفته شده و در مواردی به نظر می‌رسد که نافی اصل دموکراسی است، اما تصریح این سخن که در عصر غیبت اصل بر دموکراسی است، در پایان کتاب و در مقام جمع بندی نشان می‌دهد که برای او اصل بنیادین و اساسی اسلام شیعی، دموکراسی و حکومت عرفی است. اصولاً در اندیشه‌ی شریعتی امامت امامان دوازده گانه استثنایی است که ناگزیر رخ داده تا زمینه‌های ذهنی و عملی تحقق دموکراسی کامل فراهم شود و حال آن که در تفکر شیعیان و به ویژه علما و فقها اصل بر حاکمیت الهی است و اگر هم استثنایی باشد باز با منشأ الهی یعنی اذن امام و حاکم الهی و منصوب مشروعیت پیدا می‌کند (مانند نظریه ولایت فقیه).

از باب نمونه از سخنان مختلف و فراوان شریعتی درباره دموکراسی، که به روشنی از اصل اساسی بودن آن حکایت می‌کند، یک فقره را نقل می‌کنم:

«سوسیالیسم و دموکراسی دو موهبتی است که ثمره پاکترین خون‌ها و دستاوردهای عزیزترین شهیدان و مرفی ترین مکتب‌هایی است که اندیشه‌ی روشنفکران و آزادیخواهان و عدالت طلبان به بشریت این عصر ارزانی کرده است». (مجموعه آثار ۲۲، ص ۲۳۱)

نمونه‌های فراوان نشان می‌دهد که شریعتی با معیار دموکراسی، دموکراسی را نقد می‌کند و از منظر انسانی و نقد استعلایی است که با لیبرال-دموکراسی غربی، که طبق تحلیل او ابزار دست استعمار است، مواجهه می‌شود. وی بارها به این تفکیک «نقد» و «نفی» دموکراسی و به طور کلی جهان غرب و مدرنیته اشاره کرده است.

آن فهم و تفسیر کرد و در نتیجه معارض‌ها را زدود و از عرصه نظر خارج کرد. این البته قاعده‌ای است که در مورد تمامی متفکران و آرا و آثارشان به کار گرفته می‌شود.

با توجه به اندیشه‌های آموزگارانی چون طالقانی و بازرگان و شریعتی بود که در چند دهه پیش از انقلاب پیروان فکری و شاگردان‌شان نیز عموماً در اندیشه‌ی تشکیل حکومت مذهبی به ویژه با زعامت فقیهان نبودند. این که در مرامنامه تأسیس نهضت آزادی در اردیبهشت ۱۳۴۰ «اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر» و «منشور ملل متحد» دو محور مهم برای اجرا و تلاش برای تحقق آنها آمده است، به روشنی از اندیشه‌ی عرفی‌گرایی مؤسسان و اعضای این حزب دینی- سیاسی وابسته به جناح روشنفکران مسلمان در آن مقطع حکایت می‌کند. در انجمن‌های اسلامی وابسته به این جریان نیز هرگز سخن از حکومت اسلامی و فقهی در میان نبود. از جمله در سازمان مجاهدین خلق، که در دهه‌ی پنجاه محور اصلی جریان مسلمانان انقلابی و روشنفکر بود، حکومت اسلامی و شرعی موضوعاً منتفی بود. از آرای شریعتی نیز در آن زمان، حتی از امت و امامت، معمولاً کسی اعتقاد و یا ضرورت تشکیل حکومت مذهبی و فقهی در عصر غیبت استنباط نمی‌کرد. گرچه در همان زمان گاه افرادی از این جریان از ادبیاتی استفاده می‌کردند که با ادبیات مدافعان حکومت اسلامی رایج یکی و یا مشابه بود^۱ اما در مجموع این تفکر ریشه نداشت. بگذریم که در همان دوران نیز چنین تصور می‌شد که حکومت اسلامی همان حکومت ملی و دموکراتیک و عرفی عصر مشروطه است. از برخی سخنان آیت‌الله خمینی به عنوان واضع نظام مذهبی- فقهی ولایت فقیه به ویژه در اواخر پیش از انقلاب نیز چنین استنباط می‌شد. به ویژه در فرانسه به این امر بارها تصریح شد و ایشان صریحاً گفت منظور از جمهوری اسلامی جمهوری به معنای رایج آن از جمله جمهوری فرانسه است. حتی در بهار ۵۸ مطهری در یک گفتگوی تلویزیونی اعلام کرد ولایت فقیه در طول حاکمیت ملی است نه در عرض آن.^۲

۱. به عنوان نمونه می‌توان به کتاب «بعثت و ایدئولوژی» اثر مهندس بازرگان اشاره کرد که در سال ۴۳ به عنوان سخنرانی به مناسبت روز مبعث در زندان ایراد شد و سپس در سال ۴۶ به صورت کتاب نسبتاً مفصل انتشار یافت. همین خلط مفاهیم و مشابهت‌ها بود که در دوران انقلاب، هم خود آنان را به اشتباه انداخت و هم پیروان فکری آنان را دچار توهم و یا سر درگمی کرد. هرچند پس از چندی جملگی از اشتباه خارج شده و حتی نهضت آزادی رساله‌ی نقد نظریه‌ی ولایت فقیه نوشته و در ۳۰ دی ۱۳۶۶ به طور غیررسمی منتشر کرد.

۲. بنگرید به کتاب ایشان با عنوان *پیرامون انقلاب اسلامی*.

اما انقلاب ایران به یک گسست و تغییر بنیادین منتهی شد. در متن این تجربه‌ی مهم، نواندیشان دینی سیاسی و غیر سیاسی از سویی تلاش کردند افکار گذشته خود را شفاف کنند و از سوی دیگر کوشیدند برخی اشتباهات نظری و بیشتر عملی خود را جبران و یا در آن‌ها تجدید نظر کنند.

شریعتی در این زمان نبود که رخداد تازه و غیر منتظر را ببیند و برای شفاف سازی آرای خود و احتمالاً تجدید نظر در آن‌ها (از جمله در باب دین انقلابی و روحانیت^۱ و نظام حکومت کمال گرا و ایدئولوژیک (و به طور خاص تحلیل جامعه شناسانه از امت و امامت)، اقدام کند؛ اما دیگران بودند و در این راه کوشیدند. از جمله طیف گسترده‌ی پیروان فکری شریعتی، به رغم مشارکت فعال و اثرگذار در جریان انقلاب، نه تنها جذب نظام جدید نشدند بلکه عموماً از روزهای نخستین پیروزی به دعاوی روحانی-فقهی رهبری و رهبران روحانی نظام و رفتارشان واکنش نشان داده و از منتقدان جدی و رادیکال نظام ولایی شدند و در این راه برخی از گروه‌ها دست به اعمال ترور و خشونت نیز زدند.^۲ هرچند که در آغاز برخی از همین جریان کوشیدند نوعی از

۱. امروز به روشنی می‌توان گفت که شریعتی در اواخر عمرش و در آستانه‌ی وقوع انقلاب در باره‌ی نقش آفرینی روحانیت تا حدودی به نزدیک بینی و اشتباه دچار شده بود. گرچه در میان روشنفکران مسلمان پیش از انقلاب، شریعتی نهاد علما و روحانیت و فقه و فقاقت و نقش دینی و اجتماعی آنان را بیش از دیگران می‌شناخت و در واقع او در مورد سترونی و خروج علما و فقها از گردونه‌ی زمانه تردید نداشت (گواه این مدعا سخنان فراوان وی در این مورد که در مجموعه آثارش پراکنده‌اند)، اما در عین حال باز به گواهی آثارش به بخش کوچکی از علما و روحانیون نوگرا و انقلابی (از جمله آیت الله خمینی) امید داشت و از واقعیت و موجودیت و نقش آن‌ها در تحولات دینی و اجتماعی جامعه دفاع می‌کرد و تلاش می‌کرد آن‌ها را در مسیر بیداری و بیدارگری مطلوبش تشویق کند. نکته دیگر این که شریعتی شرایط را چنان مساعد می‌دید که از «اسلام منهای آخوند» یاد می‌کرد و شعار می‌داد که اسلام آینده اسلام بی ملا خواهد بود و دیگر اسلام بند نافش را از دو حجره (حجره بازار و حجره روحانیت) بریده و یا در حال بریدن است. تحولات پس از انقلاب نشان داد که این هر دو اشتباه بود و ناشی از خوش بینی مفرط و یا ناآگاهی نسبت به واقعیت‌های نهفته در عمق روحانیت و نیز جامعه. از جمله تجلیل فراوان وی از روحانیت به عنوان نهاد سنتی استواری که همچنان در برابر استعمار و چیرگی فرهنگ غربی مقاومت می‌کند، یک اشتباه تحلیلی مهم و استراتژیک بود، چرا که این تقویت روشنفکرانه نهاد علما (تقویت و دفاعی که هرگز روحانیون قادر نبودند از خودشان بکنند)، در نهایت نه به سود مردم تمام شد و نه به سود دین و نه حتی در مجموع به سود نقش دینی و اخلاقی و اجتماعی علما و فقها در درازمدت. لغزشی که در کار جلال آل احمد نیز دیده شد. با این همه باید اذعان کرد و انصاف داد که ما اکنون در باره‌ی یک تجربه محقق صحبت می‌کنیم و در آن زمان چنین پیش‌بینی‌ها و ژرف‌نگری‌هایی به نبوغ فراوان و یا به معجزه نیاز داشت.

۲. گفتن ندارد که دراینجا به گروه «فرقان» اشاره می‌کنم. اما بیفزایم که اکبر گودرزی (طلبه جوان رهبر گروه که او را تا حدودی از نزدیک می‌شناختم)، نه آن‌چنان دانش دینی و تاریخی داشت و نه با شریعتی و افکارش چندان آشنا بود. او از نظر فکری مارکسیسم زده بود و در عمل هم بیشتر تحت تأثیر مجاهدین بود. گودرزی در مقطع انقلاب

حکومت اسلامی را در چارچوب تفکر خود تئوریزه کنند اما عمر این رویکرد کوتاه بود.^۱

طالقانی نیز، به رغم مشارکت در رهبری انقلاب و حمایت بی دریغ از آیت‌الله خمینی، در همان عمر کوتاه خود در دوران پس از پیروزی، آشکارا نشان داد که بر همان راه پیشین می‌رود و کم و بیش مشروطه‌خواه است و به نظام مذهبی ولایی اعتقادی ندارد. گفتارهای به جا مانده از ایشان به روشنی ثابت کننده این مدعاست.^۲

اما بازرگان عمری درازتر یافت و توانست تا حدودی هم افکار پیشین خود را شفاف و روشن و هم برخی اشتباهات را تصحیح و یا کاستی‌ها را ترمیم کند. گرچه آثار فراوانی از بازرگان در این دوران (۵۸-۷۳) باز مانده که می‌توان به آن‌ها مراجعه کرد^۳، اما بی‌گمان همان آخرین گفتار و نوشتار ایشان با عنوان «خدا و آخرت هدف

سخن یک جمله‌ای «اسلام منهای آخوند» شریعتی را شعار خود کرد و بی هیچ دلیل روشن دینی و حتی مصلحت سنجی استراتژیک دست به ترور زد. همین اشتباه مهلک نشان می‌دهد که او تا چه اندازه با تفکر و استراتژی شریعتی مبنی بر ضرورت و تقدم انقلاب فکری و فرهنگی بر هر نوع انقلاب دیگر بیگانه بود. شریعتی، به رغم زبان حماسی و انقلابی‌اش، حتی در رژیم پهلوی نیز معتقد به انقلاب سیاسی و به تعبیر امروزی براندازی نبود، چرا که معتقد بود «هر انقلابی قبل از آگاهی فاجعه است». تحلیل شریعتی را در این مورد در مجموعه آثار شماره ۲۷ (بازیابی هویت ایرانی-اسلامی) ملاحظه کنید. بد نیست به این خاطره هم اشاره کنم که خانم اعظم طالقانی (دختر آیت الله طالقانی) روایت می‌کند پس از ترور مطهری و پس از صدور اطلاعیه آیت الله طالقانی در محکومیت این ترور، چند نفر از اعضای فرقان (که در آن زمان مخفی بوده و هنوز ناشناخته بودند)، در نیمه‌های شب به دیدن پدر آمدند و با وی در این باب بحث و گفتگو کردند. پدر کوشید اینان را به اشتباه‌شان آگاه کند اما قبول نمی‌کردند. سرانجام پدر عصبانی شده بر سر آنان فریاد زد که شما خوارج هستید.

اضافه کنم که گروه‌های دیگر از پیروان فکری شریعتی، همان مشی فکری و فرهنگی و عدم خشونت را ادامه دادند. از جمله مهم ترین آنها «کانون ابلاغ اندیشه‌های شریعتی»، «آرمان مستضعفین» و «موحدین انقلابی» بودند.

۱. می‌توان به طور مشخص به گروه کوچک «پشتازان حکومت اسلامی» اشاره کرد که به پیشگامی شماری از جوانان تقریباً کم سن و سال در قزوین اشاره کرد که عمدتاً از اثرپذیرفتگان افکار و آثار شریعتی بودند و نشریه‌ی «خروش موحد» را در نیمه‌ی نخست ده‌ی شصت منتشر می‌کردند.

۲. از جمله بنگرید به تفسیر قرآن ایشان در تلویزیون با عنوان «قرآن در صحنه» و نیز سخنرانی‌های ایشان و نیز خطبه‌های نماز جمعه و به ویژه آخرین خطبه‌ی وی در بهشت زهرا. او به اصل ولایت فقیه در مجلس خبرگان قانون اساسی نیز رأی نداد. طالقانی همچنان تحت تأثیر جریان چپ عصر مشروطه (به طور مشخص سوسیال دموکرات‌ها یا انقلابیون) بوده و مدافع اصل «انجمن‌های ایالتی و ولایتی» قانون اساسی مشروطه بود و از آن برای احتراز از خودکامگی و استبداد و حاکمیت مردمی و ملی دفاع می‌کرد.

۳. از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبارتند: «انقلاب ایران در دو حرکت»، «گمراهان» و مجموعه‌ی چند جلدی «بازیابی ارزش‌ها». به ویژه در کتاب گمراهان تلاش گسترده‌ای صورت گرفته تا مبانی نادرست حکومت تئوکراتیک و

بعثت انبیا» روشن‌ترین سند این اندیشه سیاسی در باب نسبت دین و سیاست و حکومت است. او در این گفتار به صراحت هر نوع حکومت تئوکراتیک و اسلامی را نفی می‌کند و حکومت و دولت را از مقوله‌ی عرفیات و بشری می‌شمارد.^۱

در این دوران حلقه‌ی فکری- سیاسی طالقانی- بازرگان و سحابی در قالب نهضت آزادی و انجمن‌های اسلامی بازمانده از گذشته، با گفتار و رفتارشان آشکارا با یکی شدن دین و حکومت و به ویژه حکومت دینی با مدل ولایت فقیه و چیرگی روحانیون بر ارکان دولت و حکومت و بر عرصه عمومی مخالفت کرده‌اند.^۲ در این زمینه گویندگان و نویسندگانی نامور هستند که افکار خود را کم و بیش ارائه داده و منتشر کرده‌اند.^۳ دکتر ابراهیم یزدی، دومین دبیر کل نهضت آزادی، و مهندس

مذهبی-روحانی قرون وسطی مسیحی و پیامدهای مخرب و ضد دین و ضد مردم چنین نظام‌هایی نشان داده شود. این کتاب در اوایل دهه شصت نوشته شده و روشن است که در آن زمان امکان پرداختن مستقیم به افکار مدعیان حکومت اسلامی و روحانی ایران و آثار ویرانگر و استبدادی چنین نظامی نبود، از این رو نویسنده هوشمند آن از «حدیث دیگران» استفاده کرده تا بگوید «بشنوید ای دوستان این داستان/ در حقیقت نقد حال ماست آن».

۱. قابل ذکر است این کتاب ابتدا در سال ۷۲ به مناسبت مبعث در انجمن اسلامی مهندسین ایراد شد و عنوان اولیه‌ی آن «خدا و آخرت تنها برنامه بعثت انبیا» بود. تفکر بازرگان در همان جمع پیروان و دوستان دیرینش نیز جنجال آفرید چرا که تصور می‌شد که او از افکار شصت ساله‌اش در باب اسلام و سیاست و جامعه فاصله گرفته و حتی آن‌ها را نفی و رد کرده است. برای بررسی این گفتار یک سمینار مفصل در انجمن اسلامی مهندسین برگزار شد و افراد مختلفی (از جمله من) در آن با حضور بازرگان برخی گفته‌های ایشان را نقد کردند. اما او در پایان سمینار به تفصیل سخن گفت و ادعا کرد که حرف‌های او در باب دین و حکومت و سیاست تازه نیست بلکه با توجه به شرایط پیش آمده شفافیت و صراحت بیشتر یافته است. این کتاب همراه با برخی نقدهای مکتوب به واپسین نظریه‌پردازی بازرگان (از جمله نقد نوشته اینجانب) در سال چاپ و منتشر شده است.

۲. بازرگان همواره به «جمهوری اسلامی» به طعن می‌گفت «جمهوری روحانی».

۳. شاید جامع‌ترین سند در این زمینه کتاب «دین و حکومت» باشد که در آن گفتارهایی از شاخص‌ترین شاگردان طالقانی- بازرگان و برخی متفکران نزدیک به این طیف گرد آمده و منتشر شده است. در سال ۱۳۷۴ سمیناری تحت همین عنوان در انجمن اسلامی مهندسین (انجمنی که در سال ۱۳۳۶ به همت بازرگان و دوستانش تأسیس شده و هنوز هم فعال است)، برگزار شد و طی ۱۷ جلسه و هر جلسه سه ساعت افراد مختلفی در آن سخن گفتند که البته اکثر آنان از اعضای نهضت آزادی و یا از مرتبیین تشکیلاتی نهضت آزادی بوده‌اند. این سخنرانی‌ها پس از ایراد در سمینار مکتوب شد و در مجموعه‌ای با عنوان «دین و حکومت» در سال ۱۳۷۸ به همت «مؤسسه خدمات فرهنگی رسا» در تهران منتشر شد. سخنوران این سمینار و حاضران در این مجموعه عبارتند از: ابراهیم یزدی، عبدالعلی بازرگان، عزت‌الله سحابی، مصطفی کتیرایی، غلامعباس توسلی، علی محمد ایزدی، عبدالکریم سروش، میرسعید موسوی حجازی، محمد مجتهد شبستری، محمد ترکمان، محمد بسته‌نگار، لطف‌الله میثمی، مصطفی حسینی طباطبایی، محسن کدیور و حسن یوسفی اشکوری. گفتی این که نظریات مکتوب آقایان سروش و کدیور در کتاب آمده و آن دو در جلسات سخنرانی و بیان شفاهی حضور نداشتند.

عبدالعلی بازرگان از این شمارند. اما عبدالعلی، که فرزند مهندس مهدی بازرگان است، مهم‌ترین و اثرگذارترین متفکر و گوینده و نویسنده‌ی این جریان است که آثار فراوانی دارد. ایشان در باب رابطه‌ی دین و سیاست و حکومت مقالات و کتاب‌های متعددی منتشر کرده است که عمدتاً از منظر دینی و قرآنی نظریه‌ی حکومت عرفی و تفکیک نهاد دین و نهاد حکومت را توضیح داده است.^۱

شاخه‌ی دیگر جریان روشنفکری اسلامی در طیف طالقانی و بازرگان در این دوران «ملی- مذهبی»‌ها هستند که از فعالان عرصه‌ی دینی و مدنی به شمارند و افکارشان کم و بیش تداوم همان افکار و میراث پیشگامان است. از آنجا که این گروه عمدتاً در ردیف نسل چهارم نواندیشان قرار می‌گیرند در قسمت بعد از آن‌ها یاد خواهد شد.

از انقلاب تا کنون- نسل چهارم

نسل چهارم نواندیشان مسلمان در سی سال اخیر به عرصه آمده‌اند. اینان نیز در مجموع بر همان اندیشه‌ی حکومت عرفی و حداقل تفکیک و جدایی دو قلمرو دین و حکومت سلوک کرده و بر همان سیره‌اند، که خواهیم گفت. اما این جریان‌ها در بستر یک طیف گسترده قرار دارند که بخشی از آن‌ها تداوم همان نسل سوم پیش از انقلاب است که امروز با عنوان «ملی-مذهبی» شناخته می‌شوند و بخش دیگر آن شخصیت‌های فکری و روشنفکری اسلامی جدید هستند که با گذشتگان و یا هم‌تایان‌شان از جهاتی متفاوت‌اند. ابتدا در باره‌ی جریان نخست سخن می‌گوییم.

الف- جریان ملی-مذهبی

نام «ملی مذهبی-مذهبی» به مثابه‌ی یک جریان دینی و سیاسی در آستانه‌ی انتخابات ریاست جمهوری هفتم (۷۵) در رسانه‌ها مطرح شد و در انتخابات مجلس ششم (۷۸) عمومیت یافت و تثبیت شد. این نام را اینان برای خود انتخاب نکرده‌اند،

۱. از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: «آزادی در قرآن» (تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۵)، «آزادی در نهج البلاغه» (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱)، «بیعت و شورا» و متأخرترین آن‌ها که به طور روشن به موضوع مشروعیت حکومت پرداخته شده، مقاله‌ای است با عنوان «مبانی مشروعیت نظام سیاسی» که منتشر شده و در وب سایت شخصی ایشان قابل دسترسی است.

اما پس از طرح و رواج، مطلوب‌شان افتاد و آن را برای خود برگزیده و حول آن نظریه‌پردازی کرده و اکنون به همین نام شناخته می‌شوند. از همان آغاز این عنوان به جمعی از نواندیشان و فعالان سیاسی و فرهنگی حول مهندس عزت‌الله سحابی و گرد آمده در ماهنامه «ایران فردا» اطلاق شد که از سال ۷۱ منتشر می‌شد. اما تبار آن به جمع دوستان و همفکرانی باز می‌گشت که از برخی نمایندگان همفکر در مجلس اول با هم آشنا شده (و البته بعدها با پیوستن برخی همفکران دیگر) و از آن زمان تا انتشار ایران فردا با همراهی و همفکری و نیز جلسات هفتگی و برخی تلاش‌های فرهنگی جمعی در عرصه‌ی عمومی و فرهنگی فعالیت می‌کردند. البته باز شخصیت برجسته و نمادین آن سحابی بود.

از آغاز همگرایی فکری- سیاسی این مجموعه در سال ۷۵ چند گروه نواندیشی در آن گرد آمدند که عبارتند از: جنبش مسلمانان مبارز با محوریت دکتر حبیب‌الله پیمان، جاما (گروه بازمانده دکتر کاظم سامی) با محوریت دکتر نظام‌الدین قهاری، جامعه زنان انقلاب اسلامی با مدیریت خانم اعظم طالقانی، جمع یاران ایران فردا و شماری از شخصیت‌های منفرد که البته هسته‌ی اصلی آن را همان ایران فردایی‌ها تشکیل می‌دادند. در این جمع اخیر برخی افراد جدا شده از مجاهدین و فعالان سابق گروه «موحدین انقلابی» نیز حضور داشته و دارند.

این مجموعه کم و بیش از همان آغاز با حکومت دینی فقهی با زعامت ولایت فقیه مخالف بودند و چهره‌های شاخص آن در همان زمان آشکارا مخالفت خود را با این اندیشه و نظام اعلام کردند. به عنوان نمونه می‌توان به سخنان عزت‌الله سحابی در مراسم چهلم آیت‌الله طالقانی در پارک خزان‌های تهران اشاره کرد. ایشان، که در آن زمان عضو مجلس خبرگان قانون اساسی بود، در آن سخنرانی به طور صریح و مفصل نظریه‌ی حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه را نقد و رد کرد.^۱ در مجلس بررسی قانون اساسی اول نیز همین نظریات را تکرار کرد.

۱. در این سخنرانی ضمن این که سخنران «اصل ولایت فقیه را یک اصل غیر قابل انکار مکتبی» می‌پذیرد، اما آن را به عنوان مدل حکومتی خاص با زعامت انحصاری فقیهان و روحانیان رد می‌کند و آن را در عمل اجرایی و قابل تحقق نمی‌شمرد. بنگرید به متن گزارش آن در روزنامه کیهان شهریور ۱۳۵۸ و اکنون متن کامل آن در خاطرات سحابی با عنوان «نیم قرن خاطره و تجربه»، جلد دوم، پاریس، ۱۳۹۲ (۲۰۱۳) آمده است.

قابل ذکر است که سخنان سحابی در این گفتار و برخی موارد دیگر چندان شفاف نیست. از باب مثال در چندان سال بعد در نامه‌ای به آیت الله خمینی می‌نویسد: «ولایت عامه فقیه یک نظریه‌ی فقهی است و به جای خود در حد

اگر ایشان و پیمان و سامی و دیگران در صدر انقلاب از نظام جمهوری اسلامی و آیت‌الله خمینی حمایت کرده‌اند، صرفاً به دلیل اعتقاد به اصل انقلاب و تأمین مصالح ملی و تحقق تدریجی به سوی اصلاحات دموکراتیک بود؛ آرمان‌هایی که تحقق آن‌ها در آن زمان عملاً بدون رهبری آیت‌الله خمینی ممکن به نظر نمی‌رسید.

گرچه نمی‌توان انکار کرد که در مقطع انقلاب از یک سو در دیدگاه‌های دینی-سیاسی برخی از آنان در مورد تنظیم نوع رابطه‌ی دین و حکومت و به طور خاص مفهوم حکومت اسلامی ابهاماتی وجود داشت و از سوی دیگر نگرش انقلابی و ایدئولوژیک آنان موجب شده بود تا افکار عرفی و دموکراتیک‌شان تحت الشعاع فضای انقلابی و چیرگی گفتمان حکومت اسلامی قرار بگیرد. در عین حال نباید فراموش کرد که درخشش شخصیت استثنایی و به اصطلاح رایج کاریزماتیک آیت‌الله خمینی در آن مقطع، بر توهّمات ویرانگر دامن زد و موجب شد حتی برخی با تجربگان و پیشکسوتان دموکرات نیز دچار اشتباه بشوند. با این همه، چنان که پیش از این گفتم، در همان حال که به شکلی از مفهوم حکومت دینی حمایت می‌شد، باز تلاش می‌شد این نوع حکومت دینی دموکراتیک باشد و در واقع به نوعی با دموکراسی و حکومت عرفی جمع شود. چنان که بازرگان هنگام بحث درباره‌ی نام نظام جدید در شورای انقلاب از عنوان «جمهوری دموکراتیک اسلامی» حمایت کرد و بعدها نیز بارها از آن دفاع کرد.^۱

به هرحال جدای از فراز و فرودهای فکری و سیاسی افراد عضو و یا حامی جریان ملی- مذهبی در دهه‌ی نخست انقلاب، اکنون اینان به صورت روشن و مشخص

مشروع خود صحیح، ولی آیا این ملاک خصومت و طبقه بندی مردم و امتیازات اجتماعی-سیاسی هم می‌تواند باشد...» (نیم قرن خاطره، ص ۲۹۰). به نظر می‌رسد که ایشان در آن زمان به اصل لایت فقیه در همان محدوده‌ی فقهی سنتی باور داشته ولی با ولایت فقیه به معنای زعامت و در واقع سلطنت فقیه اعتقادی نداشته است. این که وی در همان جا اشاره می‌کند فقیهانی چون شیخ مرتضی انصاری، نائینی و بروجردی اصولاً به ولایت عامه اعتقادی نداشته‌اند، نشان از آن دارد که خود او به ولایت عامه فقیه به معنای سلطنت فقیه باور نداشته است. در هرحال، آنچه من در طول حدود سه دهه آشنایی با مهندس سبحانی می‌توانم بگویم او نه به حکومت دینی اعتقاد داشت و نه به ولایت فقیه حداقل به معنای زعامت سیاسی فقیه معتقد بود.

۱. در واقع همان عنوان ترکیبی بود که در عصر اصلاحات خاتمی محور عنوان «مردم سالاری دینی» یافت. این تعبیر صرفاً ترجمه و یا معادل پارسی جمهوری دموکراتیک اسلامی بود که احتمالاً برای احتراز از تجدید خاطره‌ی عصر انقلاب، به ویژه یادکرد بازرگان، بوده است. زیرا اصلاح‌طلبان جمهوری اسلامی همواره از یادکرد بازرگان به هر دلیل ابا داشته و دارند.

مدافع حکومت عرفی و به تعبیر رایج سکولار هستند و از تفکیک نهاد دین و حکومت دفاع می‌کنند. در منشور ملی-مذهبی نیز بر این موضوع تصریح شده است. واژه «ملی» در عنوان ترکیبی «ملی-مذهبی» به همین معناست. ملی-مذهبی جریانی است که مسلمان است اما به دموکراسی (و حقوق بشر) نیز اعتقاد و التزام راسخ دارد.

در واقع اینان نه تنها تعارضی بین باورهای بنیادین دینی با دستاوردهای مدرنیته و جهان مدرن نمی‌بینند، بلکه با تکیه بر بنیادهای اسلامی و توحیدی ضرورت حکومت عرفی و تأسیس نهادهای دموکراتیک را توجیه و تحلیل می‌کنند. این که در تابلوی رسمی این جریان عکس پنج شخصیت معاصر مصدق، بازرگان، طالقانی، شریعتی و سحابی نهاده شده است، به خوبی نشان از تفکر و رویکردهای سیاسی و مدنی آنان دارد.

گرچه دکتر مصدق یک چهره فکری و حتی دینی مصطلح نبود، اما او بود که گفت ما ایرانی هستیم و مسلمان و به تعبیر او «ایرانیت» و «اسلامیت» از هم جدا نیستند (چنان که همتایش در گذشته‌های نه چندان دور سید حسن مدرس نیز چنین می‌گفت). نهضتی‌ها نیز در مرامنامه‌ی خود آورده‌اند: ایرانی هستیم، مسلمان و مصدقی. اینان ایران را بر اسلام مقدم می‌شمارند. چنان که بازرگان در رساله‌ی «ایران و اسلام» به تفصیل در این باب سخن گفته و دلایل آن را شرح داده است.

غالب شخصیت‌های فعال و نامدار در این جریان اهل گفتار و نوشتار هستند و در این زمینه می‌توان به اسناد مکتوب فراوان اشاره و از آن‌ها اتخاذ سند کرد. در این میان باید اشاره کرد که دکتر پیمان از دوران پیش از انقلاب تا کنون از نظریه پردازان دینی و سیاسی بوده که در باب حکومت و سیاست نظریه پردازی کرده است. ایشان نیز هرگز به حکومت مذهبی تئوکراتیک و فقه‌مدار و فقیه‌محور باور نداشته است. به ویژه ایشان پس از همان سالیان نخستین عمر جمهوری اسلامی با مدل ولایت فقیه مخالف بوده و در این باب گفتارها و نوشتارهای فراوانی عرضه کرده است. وی بارها به مناسبت‌های مختلف به موضوع دین و حکومت و مقولاتی چون دموکراسی و حقوق بشر و سکولاریسم پرداخته است.

پیمان در سال ۱۳۶۲ رساله‌ای با عنوان «انسان و مذهب» منتشر کرد و بعدها پنج دفتر با عنوان «اسلام و دموکراسی» انتشار داد که در آن مانند رساله‌ی پیشین، ضمن بررسی سیر تاریخی تجربه‌ی حکومت در تاریخ اسلام، اندیشه‌های سیاسی شیعه مانند

امامت، وصایت، ولایت، امارت و در نهایت ولایت فقیه مورد قرار بررسی گرفته است.^۱

افزون بر پیمان، آقایان رضا علیجانی و تقی رحمانی نیز در باب دین و حکومت و به طور خاص سکولاریسم سخن گفته و نظریه‌ی مختار خود را مبنی بر باور به نظام سیاسی عرفی و جدایی دو نهاد دین و حکومت اظهار کرده‌اند.^۲

ب- نخله‌ی متنوع نواندیشی دینی

اما شاخه‌ی دیگر نواندیشان دینی ایران متأخر از افراد و شخصیت‌های فکری متعددی تشکیل شده است که نام‌بردارند و اثرگذار. گرچه در این مجموعه‌گویندگان و نویسندگان فراوانی حضور دارند و هر یک در حوزه‌هایی به تحقیق و تدریس در دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی و تألیف اشتغال دارند^۳ اما چهار تن نام‌بردارترند و از

۱. جز آثار مورد اشاره می‌توان به این مقالات پیمان نیز اشاره کرد: دین و حکومت، حاکمیت مردم در آموزه‌های وحیانی، جامعه دموکراتیک، جامعه مدنی و دموکراسی، مقدمه‌ای در باره دین و دموکراسی شورایی و سکولاریته دینی. بیفزایم که پیمان از پیشگامان دفاع از نظام شورایی یا به تعبیری «دموکراسی شورایی» است که البته در آغاز انقلاب روی این طرح اصرار فراوان می‌رفت. مقالات مورد اشاره در متن و در اینجا را می‌توانید در سایت شخصی ایشان ملاحظه کنید.

۲. در آثار مختلف رضا علیجانی نیز به این موضوع پرداخته شده اما به طور خاص می‌توان با نوشته ایشان با عنوان «ایرانیان پیشاسکولار در جهان پساسکولار» با عنوان فرعی «دو صدایی بودن متون مقدس و نسبت دین و سکولاریزاسیون» که در مه ۲۰۰۹ به سمینار «عقب نشینی سکولار؟ چالش بنیادگرایی اسلامی» در دانشگاه یورک تورنتو کانادا ارائه و سپس در سایت شخصی‌اش منتشر شده، مراجعه کرد. نیز می‌توان به نوشته ایشان با عنوان «دو صدایی بودن ادیان در نسبت به حقوق بشر» و نیز به مقاله تقی رحمانی با عنوان «اسلام و حقوق بشر؛ حرکت از مفاهیم مذهبی به سوی مصداق‌های حقوقی» مراجعه نمود.

باید افزود در این مجموعه‌گویندگان و نویسندگان فعالی حضور دارند که کم و بیش حامل همان اندیشه و استراتژی فرهنگی- سیاسی ملی-مذهبی هستند و از جمله مدافع نظریه حکومت عرفی می‌باشند. از جمله آن‌ها عبارت‌اند از: محمد بسته‌نگار، مسعود پدرام، احسان شریعتی، سوسن شریعتی، سارا شریعتی، فاطمه گوارایی، ناهید توسلی، علی قاسمی، سعید مدنی، حمید انتظام و امیر رضایی.

۳. می‌توان به این افراد اشاره کرد: علیرضا علوی تبار، هاشم آفاجری، احمد قابل، مقصود فراستخواه، سروش دباغ، آرش نراقی، اکبر گنجی، سعید حجاریان، محسن آرمین، ابوالقاسم فنایی، محمد مهدی مجاهدی، یاسر میردامادی، رضا بهشتی معز، حسن فرشتیان، احمد صدری، محمود صدری، حسین کمالی، محمدجواد اکبرین، صدیقه وسمقی و... قابل ذکر این‌که در زمستان سال ۱۳۹۷ به مناسبت چهلمین سالگرد انقلاب ایران بیانیه‌ای با امضای ده تن از این نواندیشان در خارج از کشور منتشر شد که در آن با شفافیت تمام در باب دین و حکومت سخن گفته شده و تجربه‌ی جمهوری اسلامی را به مثابه‌ی مدعی حکومت دینی (اسلامی) شکست خورده اعلام

اثرگذاری بیشتری برخوردارند: محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان و محسن کدیور. این افراد گرچه از جهات مختلف (از جمله نگرش به دین و جامعه و تفسیر از متون و منابع دینی) با هم تفاوت دارند و گاه اختلاف نظرهای جدی است،^۱ اما در حال حاضر در موضوع دین و حکومت تقریباً هم رأی و هم نظرند.

این متفکران کم و بیش پایی در سنت و معارف حوزوی و سنتی داشته و در آغاز علی قدر مراتبهم از حامیان انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی بوده‌اند، ولی هر یک در مقطعی از رفتارهای نظام سیاسی و مدل حکومتی دینی ولایت فقیه فاصله گرفته و اکنون به لحاظ نظری و دینی از حکومت عرفی دفاع می‌کنند، به این معنا که برای دولت و حکومت مشروعیت دینی قائل نیستند و نیز شریعت و فقه را مبنای تقنین و شرط کافی برای قانونگذاری نمی‌دانند. این چهار نفر گرچه در دو دهه‌ی نخست پس از انقلاب از نظر فکری و به ویژه سیاسی در جایگاه‌های متفاوت قرار داشتند، اما به تدریج به هم نزدیک شده‌اند.

در مورد معرفی دو متفکر نخست شرح چندانی ضرورت ندارد چرا که این دو با حضور مستمر در عرصه‌ی اندیشه و نظریه‌پردازی و انتشار مقالات و کتاب‌های فراوان و ایراد سخنرانی‌های بسیار در مجامع مختلف داخل و خارج از کشور کم و بیش شناخته شده‌اند. در موضوع نسبت دین و حکومت افکار و آثار گذشته و حال‌شان به قدر کفایت در اختیار است و می‌توان مراجعه کرد. اما جدای از گفتارها و مقالات فراوان‌شان، اگر فقط به مبانی و لوازم عملی نظریه‌ی مختار سروش و شبستری در باب وحی و نبوت توجه کنیم، پاسخ روشنی در باب نوع رابطه‌ی دین و حکومت و سیاست به دست می‌آید.

کرده و از ضرورت تحقق نظام سیاسی عرفی و غیر دینی دفاع شده است. این افراد آن بیانیه را امضا کرده بودند: محمدجواد اکبرین، عبدالعلی بازرگان، رضا بهشتی معز، سروش دباغ، محمود صدری، رضا علیجانی، یاسر میردامادی، حسن فرشتیان، صدیقه وسمقی و حسن یوسفی اشکوری. من نیز به همان مناسبت نوشتاری مستقل با عنوان «برآیند یک تجربه: امتناع حکومت دینی در چهلمین سال انقلاب» در وب سایت زیتون (مورخ ۱۷ بهمن ۹۷) منتشر کرده و در آن تجارب و دیدگاه خود را اظهار کرده‌ام.

۱. هرچند آقایان شبستری و ملکیان اکنون خود را نه از روشنفکران دینی می‌دانند و نه از نواندیشان دینی و حتی اصرار دارند که با این عناوین خوانده نشوند، در عین حال، اکنون نام مناسبی برای این دو بزرگوار مصطلح نیست، از این رو فعلاً چاره‌ای جز این نیست که آنان را در زمره نواندیشان دینی بدانیم.

این نظریه در یک کلام می‌گوید قرآن کلام محمد است و املا و انشای آن به دست پیامبر اسلام صورت گرفته هرچند که در نهایت به گونه‌ای مورد قبول و تأیید خداوند بوده است. نتیجه‌ی گریزناپذیر این دعوی اساساً بلا موضوع شدن مبحث حکومت دینی/ شرعی و تقنین الهی است. چرا که پیامبر خود بر بنیاد تجربه‌ی دینی خودش تفسیری از جهان و انسان ارائه داده (شبستری آن را «تفسیر نبوی از جهان» نامیده)^۱ و در همان چارچوب نیز یک سلسله سنن و آدابی برای مؤمنان و زیست مؤمنانه وضع کرده است که آن هم تابع متغیرات زمانی- مکانی است.^۲ بر این مبنا روشن است که سخن گفتن از حکومت دینی (فقهی و یا انواع دیگر آن) و یا قانون شرعی مهمل و بلا موضوع است.

روی دیگر دعوی این است که هم پدیده‌ی حکومت و دولت امری کاملاً بشری است و هم قانون و قانون‌گذاری امری مدنی و بشری است. در عین حال اینان در دو دهه‌ی اخیر برای نفی حکومت دینی و تئوکراتیک و تثبیت نظام سیاسی عرفی نظریه‌پردازی کرده و به بیان‌های مختلف در این زمینه گفته و نوشته‌اند. شاید حدود بیست و پنج سال پیش بود که سروش از «مدیریت علمی» به جای «مدیریت فقهی» سخن گفت که آشکارا به معنای خلع قدرت انحصاری از فقیهان و به طور کلی از مسلمانان و سپردن کار تقنین و اجرا به دست عرف‌گرایان یعنی شهروندان یک کشور و متخصص و آشنا به امر حقوق و مدیریت است.

۱. البته اخیراً ایشان این تعبیر را هم نارسا و از جهتی نادرست شمرده‌اند.

۲. قابل ذکر این که این نظریه گرچه در تاریخ اندیشه اسلامی کاملاً بی سابقه نیست، اما در سالیان اخیر (عمدتاً تحت تأثیر برخی دین‌شناسی جدید غربی)، در جهان اسلام و در ایران حامیانی یافته و کسانی چون نصر حامد ابوزید و حسن حنفی در مصر و پیمان و سروش و شبستری در ایران در اشکال مختلف از آن دفاع کرده‌اند. اما این نظریه آشکارا در تعارض کامل با دیدگاه اجماعی مسلمانان گذشته و حال است و به هرحال با انتقادات جدی مواجه شده و هنوز چندان رواج نیافته است. در سالیان گذشته نقدهای فراوانی هرچند از منظرهای گوناگون (سنتی و نوگرا)، به این نظریه مطرح و منتشر شده است. از جمله دو مقاله مبسوط از من در نقد آقایان شبستری و سروش انتشار یافته است. مقاله «قرآن، کلام خداوند» در نقد شبستری در ماهنامه «آئین» و مقاله «باور دینی و داور دینی در شناخت وحی و نبوت»، در نقد سروش در ماهنامه «چشم انداز ایران» انتشار یافته و هر دو در سایت من قابل دسترس است. گفتنی است که دعوی «قرآن خوابنامه‌ی محمد» سروش نیز کم و بیش این گونه است و همان نتایج را در پی دارد.

در مورد موضوع خاص سکولاریسم در گذشته یا آرای روشنی از این دو اظهار نشده و یا در ابهام برگزار شده،^۱ اما در سالیان اخیر این اصطلاح شفافیت و وضوح بیشتری یافته است. در ادبیات پیشین فروش از سکولار و سکولاریسم بسیار منفی یاد شده و به نظر می‌رسد بیش از حد به ابعاد تعارض آن با اندیشه و آموزه‌های دینی پرداخته شده و حتی می‌توان گفت بزرگنمایی صورت گرفته اما در چند سال اخیر با تفکیک بین سکولاریسم فلسفی، اجتماعی و سیاسی، تصریح شده که سکولاریسم سیاسی یعنی جدایی دین و متولیان دین از حکومت و دولت با دین تعارض ندارد و بلکه مطلوب است و قابل دفاع.^۲

اما جناب مصطفی ملکیان، گرچه خود را از روشنفکران دینی نمی‌داند و حتی آشکارا با دین نهادینه شده میانه‌ای ندارد، ولی به هر حال عملاً در شمار نواندیشان و نظریه پردازان اندیشه اسلامی در دهه اخیر به شمار می‌آید. ایشان هم به استناد افکار و آثارش به هیچ وجه مدافع حکومت دینی و یا آمیزش دین و حکومت و فقه و شریعت و قانون نیست و در مقاله‌ای حتی با جدیت بیشتر از حکومت و دولت سکولار و عرفی دفاع می‌کند.^۳

۱. باید به یاد داشت یکی از دلایل این ابهام‌گویی و یا حتی عدم استفاده از واژه سکولار و سکولاریسم در ایران، ملاحظات سیاسی حاکم بر کشور بوده و هست. چرا که در ادبیات تبلیغی حکومتی سکولار و سکولاریسم و لائسیته معادل بی دینی و ضد دینی شمرده می‌شود، و این امر، که عمدتاً سرکوب اندیشه و حتی سرکوب اندیشمند را در پی دارد، موجب تحفظ و مصلحت‌اندیشی شده و می‌شود.

۲. در مورد افکار و آرای مجتهد شبستری بنگرید به: «هرمنوتیک-کتاب و سنت»، «قرائت فاشیستی از دین»، «ایمان و آزادی» و به ویژه سلسله مقالات «تفسیر نبوی جهان» که شماره نخست آن در ششمین (و البته آخرین) شماره «فصلنامه مدرسه» در تابستان ۸۹ و شماره‌های بعدی آن در سایت دائرة المعارف بزرگ اسلامی و سایت «معناگرا» منتشر شده است.

در مورد دکتر سروش منابع کم نیست. از جمله بنگرید به: «حکومت دموکراتیک دینی»، «جامعه پیامبرپسند»، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، «دین سکولار»، «معنا و مفهوم سکولاریسم» (جملگی منتشر شده در کتاب «مدارا و مدیریت» از ایشان، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶) و نیز دو مقاله منتشر شده در مجموعه «سنت و سکولاریسم» با عناوین: «سکولاریسم» و «نسبت علم و دین». در سایت ایشان گفتارها و مقالات مختلفی در مورد دین و حکومت و سیاست و مناسبات آنها وجود دارد که علاقه‌مندان می‌توانند به آن‌ها مراجعه کنند. از جمله «اسلام و سکولاریسم» (فایل صوتی) و «حکومت فرادینی» (فایل صوتی) و «چالش‌های تئوریک در سیاست امروز ایران».

۳. در این مورد از باب نمونه می‌توان به مقاله‌ی ایشان با عنوان «سکولاریسم و حکومت دینی؟» منتشر شده در کتاب «سنت و سکولاریسم» مراجعه کرد. به طور کلی طرح «عقلانیت-معنویت» ایشان دیگر جایی برای به تعبیر

دکتر محسن کدیور، دانش آموخته‌ی حوزه قم و دانشگاه، نیز در شمار نواندیشان دینی کنونی ایران است که البته با اطلاق عنوان «روشنفکر دینی» برای خود چندان موافق نیست. کدیور نیز مانند دیگران در طول این سالیان دوره‌های مختلف فکری و سیاسی را طی کرده است و این سیر در آموزه‌های متنوع فکری و پژوهشی و علمی وی بازتاب یافته و قابل ردیابی است. اما در ارتباط با مبحث کنونی، می‌توان سیر فکری ایشان را به اختصار چنین گزارش کرد: از حدود سال ۱۳۶۷ به جمهوری اسلامی منهای ولایت فقیه معتقد بوده لذا در سال ۶۸ به بازنگری قانون اساسی رأی منفی داده است. نخستین مقاله‌ی ایشان در نقد نظریه‌ی ولایت فقیه در سال ۷۳ منتشر شده است. بحث نقد «مبانی نظری استبداد دینی» را در نخستین ماه‌های بعد از آزادی از زندان در اسفند سال ۷۹ در دانشگاه صنعتی شریف، «تقدم اعلامیه جهانی حقوق بشر بر شریعت سنتی» در سال ۸۲ و سرانجام در سال ۸۸ صریحا ترجیح حکومت دموکراتیک سکولار را اظهار کرده است. وی در یک گفتار مبسوط که مؤلفه‌های «اسلام رحمانی» را بر می‌شمرد؛ اسلامی که مورد قبول ایشان است، در باب نهاد دین و نهاد حکومت چنین می‌گوید: «اسلام رحمانی به استقلال دولت از دین یا استقلال سیاست از دین قابل نیست، بلکه به استقلال نهاد دین (روحانیت، مساجد، مدارس علوم دینی و مرجعیت)، از نهاد سیاست یعنی دولت و استقلال دولت قائل است». ایشان مقالات و گفتارهای فراوانی در موضوعاتی چون دین، جامعه، سیاست، حکومت، فقه، قانون، دموکراسی و حقوق بشر دارد که مکتوب و در اختیار است.^۱

ایشان ادیان نهادینه شده باقی نمی‌گذارد، تا چه رسد به پرسش از مباحث درون دینی و فرعی‌ای مانند حکومت دینی. افکار و آثارشان را می‌توان در سایت «نیلوفر» پی گرفت.

۱. کتاب‌های ایشان در حوزه سیاست از این قرارند:

نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، چاپ نخست ۱۳۷۶

حکومت ولایی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷، چاپ نخست

«حق الناس»، تهران، کویر، ۱۳۸۷ (مقالاتی در باب دین و جامعه و حکومت و حقوق بشر)

دغدغه‌های حکومت دینی، (۷۹- مقالات متعدد در این زمینه‌ها)

سیاست‌نامه خراسانی، ۸۵.

شریعت و سیاست، ۸۸.

این مقالات نیز جملگی در سایت شخصی ایشان قابل دسترس است:

آنچه گفته شد صرفاً یک سیر اجمالی در آرای عمدتاً روشنفکران دینی ایران در سده‌ی اخیر بود^۱ اما در موضوع مهم نوع رابطه دین و جامعه مدنی یا عرصه عمومی^۲، داستان به این سادگی و شفافیت نیست، گرچه عموم متفکران مسلمان از «اسلام اجتماعی» و گاه تحت عنوان «اسلام سیاسی» نظراً و عملاً دفاع می‌کنند و خود نیز در جامعه‌ای چون ایران درگیر امر سیاست هستند و از فعالان عرصه‌ی جامعه‌ی مدنی و غالباً سیاسی به شمارند، اما این که «اسلام اجتماعی» و یا «دین در عرصه عمومی» دقیقاً یعنی چه و دارای چه ابعادی است و به عبارت دیگر نقش آفرینی دین و معتقدات و ارزش‌های مذهبی و به ویژه احکام شرعی در حوزه عمومی تا کجاست، ابهامات زیادی وجود دارد و آرای مختلفی در این باب قابل مشاهده است و می‌توان در همان منابع یاد شده ملاحظه کرد.

به ویژه در این میان هنوز نقش احکام شرعی و فقهی در قلمرو سیاست و جامعه و حکومت دقیقاً تعریف نشده و غالباً روشن نیست که التزام حکومت عرفی در یک جامعه‌ی اکثریت مسلمان و مقید به مقررات شرعی چه اندازه است و آیا اساساً چنین التزامی وجود دارد؟^۳ مشکل ماجرا این است که در نظام عرفی دموکراتیک با معیار

دین و سکولاریسم، مجله‌ی چشم انداز ایران، شماره ۳۲، تیر و مرداد ۸۴

اسلام، سکولاریسم و آخرت گرایی، گفتگو با تلویزیون هما، ۳ دی ماه ۸۴

حضور دموکراتیک دین در عرصه عمومی، روزنامه شرق، ۱۵ تیرماه ۸۶

جدایی نهاد دین از دولت، پاسخ به پرسش‌های سبزلینک، ۱۳ شهریور ۸۹

اسلام رحمانی، سایت جرس، ۲ مرداد ۸۹

به حکومت دموکراتیک سکولار فکر می‌کنم، سایت تهران ریویو، ۲۲ بهمن ۸۹

دموکراسی، سکولاریسم و اسلام سیاسی، جرس، ۳۱ تیرماه ۹۰

۱. باید افزود که در میان روحانیون و سنتی‌ها و سنتگراها نیز تحولات قابل توجهی در حوزه اندیشه سیاسی رخ داده است که بخش عمده آن‌ها به وسیله‌ی کسانی چون آیت‌الله منتظری، آیت‌الله صائمی و «مجمع محققین حوزه علمیه قم» نمایندگی می‌شود و چون از قلمرو این گزارش خارج بود، بدان‌ها اشاره نشد.

۲. «جامعه مدنی» به معنای هگلی آن مورد نظر است. میدانی فراخ در جامعه که بین نهاد دولت و قدرت و توده‌های مردم حائل و واسط است و به عنوان مدافع حقوق مردم در برابر چیرگی دولت عمل می‌کند و در عین حال پیام‌رسان نهادهای قانونی و دموکراتیک به مردم نیز هست.

۳. چند سال پیش دکتر سروش در مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» برای توجیه پسوند دینی بودن حکومت استدلال کرد که در یک جامعه دینی حکومت خود به خود دینی می‌شود، چرا که اکثریت مردم آن از طریق ابزارهای

اکثریت / اقلیت، شریعت‌مداران نیز می‌توانند دولت و نهادهای حکومتی را تسخیر کنند و با استفاده از ابزار اکثریت و نهادهای قانونی تصمیماتی بگیرند که خلاف مبانی و لوازم حقوق بشر باشد و حداقل حقوق مسلم اقلیت را نقض کند. گرچه می‌توان با التزام حکومت و حکومت‌گران به رعایت حقوق اقلیت با تعریف اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تا حدودی این روند را محدود کرد، اما همچنان ابهام و مشکل وجود دارد.

در غرب نیز که دیری است حکومت‌ها عرفی و سکولار شده‌اند، اما در عمل هنوز هم کلیسا و متولیان مذهبی در کشورهای مختلف اروپایی در سیاست و تقنین نقش دارند و حداقل نوعی تعامل بین نهاد دین و نهاد دولت در جریان است. هنوز هم دولت بخشی از مالیات‌ها را به کلیسا می‌دهد و حداقل در کشوری مانند آلمان مالیات کلیسای پروتستان و کاتولیک را دولت اخذ و به آن‌ها می‌دهد. در کشورهای سکولار غربی هنوز از تجارب مختلف و سنت‌های متنوع در تعامل دین و کلیسا و حکومت و دولت استفاده می‌شود و نقش دین در امور خاص حکومتی و دولتی در کشورهای مختلف (آمریکا، انگلستان، فرانسه، آلمان، و...)، هنوز هم به شکلی پیدا و پنهان برقرار است.^۱

در کشورهای اسلامی خلع قدرت کامل دین و فقه و به ویژه علما و روحانیت به سادگی ممکن نیست و باید به لحاظ نظری و عملی تلاش فراوانی بشود. وقتی گی آرشه در اوایل قرن بیستم در مورد غرب می‌گوید «جدایی مطلق دولت از دین ممکن نیست»، در مورد کشورهای اسلامی این مدعا بیشتر مصداق دارد و از دشواری و پیچیدگی عمیق‌تری حکایت دارد.

در عین حال باید به این نکته‌ی بس مهم توجه کرد که با توجه به ماهیت دین مسیحیت پس از آگوستین و تحقق شهر خدای وی در پرتو امپراتوری بی چون و

دموکراتیک افکار و آموزه‌های دینی خود را تبدیل به قانون می‌کنند و به اجرا در می‌آورند. اما روشن است که این استدلال جای مناقشه بسیار دارد، چنان که در همان زمان نیز مورد نقد قرار گرفت. (از جمله بنگرید به مقاله مقصود فراستخواه با عنوان «رابطه دین و سیاست در جامعه دینی» در کیان شماره ۱۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳) روشن است که نظام سکولار و عرفی فقط با صندوق رأی و اکثریت/ اقلیت تعریف نمی‌شود. گفتنی است که در سالیان اخیر سروش دیگر از این عنوان استفاده نکرده است.

۱. در این مورد گزارش گی آرشه در کتاب «لایسته» (ترجمه عبدالوهاب احمدی) از نظام لائیک در کشورهای مختلف بسیار مفید است. نیز کتاب «سکولاریسم از نظر تا عمل» اثر محمد برقی نیز منبع سودمندی است.

چرای مذهبی پاپیسم در قرون وسطی و دشواری فراوان تفکیک نهاد دین از حکومت در این امپراتوری دینی، اما سرانجام این تفکیک انجام شده و راه دولت و قانون عرفی همواره شده است. در اسلام این جدایی آسان‌تر خواهد بود، زیرا در اسلام، به رغم تحقق فرمانروایی ده ساله‌ی محمد و ناگزیر سیاسی شدن شدید شریعت اسلام و آمیختن آن با امر حکومت و قانون و سیاست، از زمان خلفای راشدین تا بعد حداقل نهاد دین و نهاد خلافت و حکومت تا حدودی از هم جدا بوده‌اند.

تاریخ گواه است که از قرن دوم تا همین الان در تمام کشورهای اسلامی (حتی در ایران تحت حاکمیت روحانیان)، نهاد علما به عنوان مرجعیت دینی و نهاد خلافت یا سلطنت به عنوان امیران عرفی جدا بوده و البته غالباً در تعامل و گاه هم در رقابت و تعارض با هم بوده‌اند. اگر سکولاریسم را صرفاً جدایی نهاد دین از حکومت بدانیم، این امر تا حدودی در گذشته هم وجود داشته است. حتی در قلمرو تفکر برخی فیلسوفان مسلمان در گذشته نیز با تفکیک قلمرو عرف و شرع (یا عقل و وحی)، راه این تفکیک را همواره کرده بودند. از جمله می‌توان به اندیشه‌های ابن رشد و کتاب او «فصل المقال» اشاره کرد. هر چند با دریغ باید گفت که با آغاز دوران انحطاط تمدنی و فرهنگی، رنسانس اسلامی ناتمام ماند و این تحولات مثبت مسیر طبیعی خود را طی نکرد.

واپسین گفتار و دیدگاه شخصی

گفتار را به عنوان جمع بندی همراه با ارائه‌ی دیدگاه شخصی به پایان می‌برم. از آنجا که راقم این سطور خود در «صف النعال» نواندیشان دینی نشسته است، طبعا با دیدگاه کلی ارائه شده از سوی این جریان فکری-دینی معاصر در باب نسبت دین و حکومت و قانون موافق است و از آن دفاع می‌کند. گرچه من در عصر انقلاب از پیروان آیت‌الله خمینی و طبعا از حامیان حکومت دینی با مدل ولایت فقیه بوده‌ام، اما در سیر تحولات و حوادث چهار دهه پرتجربه از افکار گذشته فاصله گرفته و بیش از بیست سالی است که حتی فرمانروایی پیامبر اسلام را دینی به معنای تئوکراتیک نمی‌دانم تا چه رسد به خلفای پس از او و به طریق اولی در روزگار ما. گزیده‌ی نظریه‌ی من به استناد پژوهش‌های قرآنی و تفحص در تاریخ اسلام چنین است:

- ۱- بر خلاف نظر عموم مسلمانان و فقیهان، در قرآن هیچ آیه‌ای در اثبات منشأ و شأن آسمانی فرمانروایی نبی اسلام در مدینه نیست.^۱
- ۲- با فرض فرمانروایی الهی محمد نیز، هیچ دلیلی عقلی و نقلی مبنی بر الهی بودن فرمانروایی جانشینان سیاسی وی وجود ندارد؛ حتی دلایلی و مستندات خلاف آن در دست است. قابل تأمل این که خلفای راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان، علی و حسن) نیز هرگز مدعی خلافت دینی و الهی نبوده‌اند.^۲
- ۳- مقولاتی چون «دولت»، «حکومت»، «سیاست»، «قانون» و مانند آن‌ها ذاتا و موضوعا از مقولات بشری و زمینی و عرفی‌اند و هرگز در قلمرو دین و شریعت قرار نمی‌گیرند. گرچه در تمام ادوار تاریخ (به ویژه در شرق)، خدا و دین و شریعت عملا به نوعی مشروعیت بخش نهاد حکومت و قانون بوده‌اند و هنوز هم بند ناف عرف از شرع، حتی در نظام‌های سکولار و عرفی کاملا بریده نشده است. اما این واقعیت به مقتضای تحولات تاریخی و مدنی است نه به مقتضای دیانت و دینداری.
- ۴- به ترکیباتی چون «دموکراسی اسلامی» یا «حقوق بشر اسلامی» باور ندارم، اما می‌پندارم که از منظر خالص اسلامی، می‌توان ادعا کرد که در حال حاضر سازگارترین نظام حکومتی، نظام عرفی دموکراتیک با منشأ زمینی قدرت و قانون و در عین حال ملتزم به رعایت حقوق بشر است؛ چرا که هم با صلح‌طلبی اسلامی سازگارتر است و هم با عدالت، که این همه مورد تأیید و تأکید اسلام و به ویژه کلام و فقه اسلامی-شیعی است.^۳

۱. آیت‌الله منتظری در کتاب «مبانی حکومت اسلامی» (ترجمه کتاب دراسات فی الولاية الفقیه) نه آیه قرآن را به عنوان سند قرآنی برای اثبات مدعای الهی بودن حکومت پیامبر اسلام ارائه داده است که هیچ کدام به واقع اثبات‌کننده این دعوی نیست.

۲. در منابع روایی و اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی (از جمله در احکام السلطانیة ماوردی، ص ۱۷-۱۸) آمده است که کسی به ابوبکر با عنوان «خلیفه الله» خطاب کرد و او گفت: من خلیفه خدا نیستم، من خلیفه رسول الله هستم. روشن است که در آن زمان خلیفه صرفا به معنای جانشین حکومتی محمد بود، نه جانشین مقام دینی او. اصولا منابع اسلامی نشان می‌دهد که در آن زمان عناوینی چون خلیفه و امیرالمؤمنین فقط به معنای فرمانروا بود نه هیچ چیز دیگر و از این رو هیچ مبنا و ماهیت دینی نداشت.

۳. در گذشته به معتزله و شیعه، که به حسن و قبح ذاتی افعال اعتقاد داشتند، «عقلیه و عدلیه» می‌گفتند چرا که هم عقل و خرد آدمی را معیار و مبنای داوری در تمام امور از جمله دین و شریعت می‌دانستند و هم عدالت را ملاک قبول و نقش دین و طبعاً احکام می‌شمردند.

در این مورد سخن اقبال می‌تواند تا حدودی راهگشا و وافی به مقصود باشد: «دولت و حکومت، بنا بر نظر اسلام، کوششی است برای این که به آنچه روحانی است، در یک سازمان بشری، جنبه فعلیت داده شود. به این

۵- با این همه فقه و شریعت، که در گذشته و حتی تا کنون عملاً یا خود قانون بوده و یا لاقلاً در تقنین و روابط حقوقی جوامع اسلامی و از جمله ایران نقش مهمی داشته، می‌تواند به عنوان یک میراث حقوقی و بومی و یکی از منابع در تقنین در پارلمان ملی مورد استفاده قرار گیرد؛ البته بدون هیچ نوع تمایزی و یا الزام شهروندان دیندار و غیردیندار به رعایت مذهبی آن‌ها.^۱

در پایان این قسمت مفید می‌نماید که به آرا و تحلیل محمد اقبال لاهوری در باب خلافت و چگونگی و چرایی آن در اسلام آغازین اشارتی بشود. وی در این باب بارها و به مناسبت‌های مختلف بحث کرده و سخن گفته است.

از جمله ایشان در یکی از نوشته‌هایش با عنوان «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام: نظریه‌ی خلافت»، در آغاز شرحی در باره‌ی چگونگی برگزیدن رئیس قبیله در دوران پیش از اسلام، تصریح می‌کند که «درست همان رسم اولیه‌ی عربی، پیامبر هیچ آموزه و

اعتبار، هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا نشده باشد، و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی مثالی [آرمانی] باشد، الهی است». احیای تفکر اسلامی، ترجمه احمد آرام، ص ۱۷۷

۱. جز مقالات مسوطی که در این باب در همین مجموعه آمده است، برخی از منابع افکار و عقاید در این زمینه عبارت‌اند از:

جمهوری دموکراتیک اسلامی، منتشر شده در کتاب «دین و حکومت» که از آن یاد شد.

دین و حکومت، فصلی از کتاب «خرد در ضیافت دین»، تهران، قصیده سرا، ۱۳۷۹

سیما و سیره محمد در قرآن، منتشر شده در سایت شخصی

حکومت دینی ممکن است؟، سایت رادیو زمانه و سایت شخصی

حاکمیت خدا بزرگترین دروغ تاریخ، سایت جرس و نیز سایت شخصی

زیست مؤمنانه در جهان سکولار، جرس و سایت شخصی

مشروعیت قدرت، سایت تلاش آنلاین

پاسخ به چند پرسش در باب: دین، حکومت و سکولاریسم، سایت جرس و سایت شخصی

احکام اجتماعی اسلام و حقوق بشر، سایت شخصی و ترجمه آن به آلمانی در کتاب

دستورالعملی در رابطه با موضوع جانشینی از خود باقی نگذاشت». او در پایان با نقل روایتی که در آن شخصی در مورد زمامداری پس از پیامبر می پرسد، می آورد که پیامبر فرمود: «اختیار فرماندهی و رهبری بعد از من متعلق به من نیست».

اقبال سپس به چگونگی و چرایی برگزیدن ابوبکر و عمر می گوید: «به دلیل خطر تکه پاره شدن و گسیختگی داخلی، ابوبکر . . . نسبتاً شتاب زده و به طور غیرعادی و بی قاعده انتخاب شد . . . اما عمر بن خطاب، بعداً انتخاب شتاب زده ابوبکر را در دست گرفت، اگر چه از نتایج آن خیلی خوشحال بود و به خاطر نیاز زمان بی تقصیر اعلام شد، اما نباید این رسم و روال را در اسلام شکل می داد».

اقبال پس از مروری بر آموزه های اسلام و تحلیلی از وضعیت عربان مسلمان در آن مقطع، روی این نکته تأکید می کند که «جامعه ای اسلامی، بر پایه ی برابری مطلق همه ی مسلمانان در مقابل قانون شکل می گیرد؛ هیچ طبقه ی ممتازی وجود ندارد، در اسلام هیچ نوع آخوندیسمی نداریم، سیستم کاستی وجود ندارد». از این رو وی از این نظریه دفاع می کند که «نظریه ی توافق جمعی، در واقع اصل بنیادین در تئوری قانون اساسی مسلمانان است». سپس او به نمونه هایی از سخنان نبی اسلام استناد می کند.

در هرحال سخن نهایی اقبال، همان است که در نوشتاری دیگر تحت عنوان «پیام نهایی اسلام: آزادی و برابری آمده است»^۱. بدین ترتیب، حق انحصاری خلافت در یک تبار و تیره ی عربی یا غیر عربی، به کلی در تعارض با سنت اسلامی و سیره ی نبوی قرار می گیرد.

۱. آرای اقبال برگرفته از کتاب «سخنرانی ها، مقالات و نامه های علامه اقبال لاهوری» اثر لطیف احمد شروانی، ترجمه ی محمدمسعود نوروزی، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۴ است. در همین مجموعه پاره های دیگر نظریات اسلامی اقبال آمده که مکمل این سخنان است. از جمله در فصول: دموکراسی آرمان سیاسی اسلام، تئوری سلطنت انتخابی، دیدگاه سیاسی شیعه، نوع حکومت در اسلام، دموکراسی اسلام و حق الهی برای حکومت.

فصل چهارم

پدیده و پدیدارشناسی مفهوم ترس و قدرت در ادب دینی و در تاریخ اسلام

درآمد

این نوشتار در سه فصل و یک تکمله ارائه می‌شود. نخست تلاش می‌شود عبارت‌ها و تعبیرهای متنوعی که در ادب قرآنی و اسلامی مفهوم «ترس» را تداعی می‌کند و یا معادل ترس در زبان پارسی متأخر شمرده شده را مورد تأمل قرار داده و سپس شرح تحلیلی کوتاهی از مفهوم ترس در دیدگاه دینی ارائه شود و آنگاه کاربردهای مختلف این مفهوم در تاریخ اسلام را مورد تأمل و واکاوی قرار دهد. در پایان نیز به چند نکته‌ی ضروری اشاره می‌شود.

اول. اصطلاحات و مفهوم‌های مرتبط با ترس در ادب قرآنی و اسلامی

از آنجا که متن قرآن، معتبرترین و مستندترین سند دین‌شناسی مسلمانان است، چند واژه و لغت قرآنی که ترس معنا شده و یا معادل ترس شمرده شده را به‌عنوان نمونه می‌آورم و می‌کوشم آن‌ها را در محدوده‌ی واژه‌شناسی و لغت، بازشناسی کنم.

یکی از کلیدواژه‌های قرآنی «رَهَب» است که دارای اشتقاق‌های مختلفی است، از جمله اصطلاح مشهور و شناخته شده‌ی «رهبان» و «رهبانیت». وقتی می‌گوییم رهبان، مراد دقیقاً پارسایان و زاهدان مسیحی به شمول مقام‌های روحانی است که معمولاً به-طور خودخواسته و ارادی، انزوا اختیار کرده و خود را از لذت‌های معمول دنیایی از

جمله همسرگزینی و تشکیل خانواده محروم کرده و عمری را به عبادت و البته غالباً تیمارداری از تهیدستان سپری می‌کرده‌اند. اما این اصطلاح برآمده از لغت رَهَب و رَهَب به معنای ترس است و از این رو راهب و رهبان یعنی پارسایانِ خدا ترس. ظاهراً واژه‌ی «ترسا» در ادب پارسی قدیمی‌تر نیز به معنای خدا ترس است.^۱

در قرآن اشتقاق‌های این لغت پربسامد است. از جمله در آیه ۶۰ سوره انفال خطاب به مسلمانان آغازین توصیه می‌کند که خود را در حد توان تجهیز و آماده کنید تا دشمنان خدا و خودتان را بترسانید (تُرْهِیْبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ). روشن است که در اینجا ترساندن دشمن، دقیقاً به منظور پیشگیری از هر نوع تحرک نظامی و احیاناً تبلیغاتی و یا سیاسی است. در واقع یک سفارش هوشمندانه و پیشگیرانه برای جلوگیری از هر نوع تعرض دشمنان مختلف، که در آن زمان علیه مسلمانان مدینه فعال بوده‌اند. جمله‌ی پایانی آیه مؤید این نظر است: «وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ»؛ و به شما ستم نخواهد شد.

هرچند با اعلام اصل «لا رهبانیه فی الاسلام» از سوی نبی اسلام^۲، با پارسایی نوع مسیحی گذشته، مخالفت شده ولی در مجموع در ادب قرآنی و اسلامی، از پارسایی راهبان مسیحی در آن روزگار تجلیل شده و طبق اسناد مختلف، از حقوق و امنیت شان نیز دفاع و حمایت شده است. حتی بنا به ادعای یکی از پدران روحانی کنونی در لبنان، نبی اسلام خود در آغاز یک راهب بوده است.^۳

کلیدواژه‌ی دیگر، «خوف» است که اشتقاق‌های آن در قرآن پربسامد است. ریشه‌ی لغت «خاف» است که به طور معمول ترس و ترسید و در حالت مصدری ترسیدن معنا شده است. متعلق خوف نیز عمدتاً خداوند است یعنی باید از خدا ترسید و از این رو خدا ترسی به عنوان یک ارزش و وضعیت مثبت در زیست مؤمنانه شمرده می‌شود. از

۱. در لغتنامه دهخدا شرح مفصلی در مدخل «ترسا» آمده و به منابع مختلف لغت و شعر و ادب ارجاع داده شده است. در آن مدخل نیز ترسا به معنای ترسان و ترسنده و بیمناک ذکر شده که مصداقاً به راهبان و پارسایان مسیحی و گاه به مجموعه‌ی مسیحیان یا نصرانیان اطلاق شده است.

۲. البته روشن نیست که این جمله به واقع از پیامبر بوده باشد ولی مضموناً با آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی دین اسلام و از جمله سنت نبوی و مؤمنان صادق و عامل آغازین سازگار است. از جمله مولوی در مثنوی مشهور خود به تفصیل در شرح این جمله سخن گفته است.

۳. بنگرید به کتاب: النبی و الترهیب، ال‌اب حنا اسکندر، بیروت، بیسان، ۲۰۱۵.

جمله در آیه ۲۸ مائده خوف از پروردگار جهانیان (... اَنّی اخاف الله ربّی العالمین) مطرح شده و نیز در آیه ۹۴ مائده به ترس از خداوند در نهان (... لیعلم الله من یخافه بالغیب) تصریح شده است. در محاوره‌های عمومی دین ورزان نیز خداترسی یک ارزش والا و ارجمند شمرده می‌شود و معمولاً افراد ویژه‌ای را به این صفت وصف می‌کنند.

واژه‌ی کلیدی دیگر در قرآن «خشیت» است که باز به معنای ترس است. اشتقاق‌های این لغت در قرآن پرشمار است. متعلق خشیت نیز خداوند است و از این رو «خشیه الله» بسیار به کار رفته است (از جمله در آیه ۷۴ بقره). نیز تعبیر «یخش الله» در قرآن پرشمار است (از جمله در آیه ۹ سوره‌ی نساء).

اما واژگان ترس با لغت‌ها و عبارت‌های مختلف محدود به این سه کلیدواژه نیست، بلکه هم در عبارت‌های مختلف دیگر بازگو شده و هم با برخی مفهومی‌ها و واژگان دیگر پیوندی وثیق یافته است. از جمله آنها واژه‌ی «رُعب» است که در برخی آیه‌ها در ارتباط با کافران و مشرکان به کار رفته و ادعا شده که ما (خداوند) در دل آنان رعب و هراس می‌افکنیم (از جمله آیه‌های ۱۵۱ آل عمران و ۱۲ انفال). در برخی روایت‌ها نقل شده از نبی اسلام در برخی منبع‌های روایی (از جمله در صحیح بخاری و صحیح مسلم) ذکر این که من از طریق ایجاد رعب و هراس در دل مخالفان و دشمنان پیروز شده‌ام، بازگویی همان اشارت‌های قرآنی است.

همین طور مفهومی‌هایی چون «معصیت الهی» و یا عبارت مترادف آن یعنی «ارتکاب گناه» و یا به طور کلی باور به روز قیامت (یوم الحشر) و دادرسی نهایی آن روز و در نهایت پاداش نیکو در قبال اعمال نیکو، در جایی یا محلی به نام «جنت» (بهشت) و مجازات در ازای اعمال بد، در جایی دیگر به نام «جهنم» نیز هر یک به سهم خود در تولید هراس و خوف در دل مؤمنان نقش به سزایی داشته و دارند. موضوع جلب دوستی (حب و محبت الهی) و یا ایجاد قهر و خشم خداوندی نیز در فرایند هراس‌افکنی مؤمنان بی‌تأثیر نبوده و نیست. گفتنی است که این نگرش در دین‌های دیگر (از جمله در سه دین زرتشتی و یهودی و مسیحی) کم و بیش رایج و حاکم است.

دوم. تحلیلی کوتاه بر مفهوم ترس در دیدگاه دینی

در آغاز می‌توان گفت چنین می‌نماید که مفهوم و واقعیت «ترس» در ساختمان وجودی آدمی، پیش از هر چیز پدیده‌ای است روانشناختی و از این منظر می‌توان گفت که مانند خشم و غضب و مهر و کین، طبیعی و عادی است. از قدیم در علم النفس، قوای نفس را چهار گونه دانسته‌اند: عاقله، واهمه، غضبیه و شهویه. در قرآن نیز از نفس لوآمه (آیه ۲ سوره قیامت) و نفس امّاره (آیه ۵۳ سوره یوسف) یاد شده است. می‌توان پدیده ترس را نیز یکی از این قوا دانست. زیرا ترس نیز مانند دیگر قوا دارای کارکردهای دوگانه است: مثبت و منفی. اگر ترس در آدمیزاد وجود نداشته باشد، طبعاً هیچ خطری را احساس نمی‌کند و در نتیجه به زودی به گونه‌ای نابود خواهد شد. از این منظر پدیده‌ی ترس، ضامن بقا و تداوم حیات و سلامت انسان است. غضب و خشم و مهر و کین نیز این گونه‌اند. هیچ انسانی در وضعیت طبیعی، از هیچ یک از این خصوصیات تهی نیست. مشکل زمانی رخ خواهد داد که هریک از این قوا به هر دلیل از مدار طبیعی خارج شده و در استخدام کارکردهای منفی قرار گیرد.

بدین ترتیب، استفاده از ترس در تعلیم و تربیت البته در صورت درست و به‌جا می‌تواند کارکرد مثبت داشته و حتی ضرورت دارد. دین‌ها نیز، به مثابه‌ی پدیده‌ای انسانی و اجتماعی، برای تربیت و آموزش اخلاقی و معنوی پیروان خود، ناگزیر از مفهوم‌سازی‌های جاف‌تاده و رایج و از تجربه‌های بشری و از انگیزه‌های مثبت و منفی در آدمی و به تعبیری از قوای نفسانی انسان سود جسته و می‌جویند. چنان‌که می‌بینیم در دین‌ها و بیشتر در اسلام، برای تشویق به کار خیر از مفهوم تجارت و متعلقات آن و به طور کلی از ادب بازرگانی مانند خرید و فروش و سود و زیان (از باب نمونه آیه- های ۲۴ سوره توبه و ۱۰ سوره صف و ۳۷ سوره نور و ۲۸ سوره فاطر) استفاده کرده و گفته شده بهشت را با اعمال نیک تان بخرید (به عنوان نمونه بنگرید به آیه ۱۱۱ سوره توبه).

از این رو می‌توان گفت استفاده از مفهوم ترس (رهب و خوف و رعب و خشیت و مانند آنها) در چارچوب جهان‌بینی و انسان‌بینی قرآنی، به ضرورت نزول وحی به زبان مردمان یعنی گروه مخاطب زمان، به تعبیر قرآن «لسان قوم» (بنگرید به آیه ۴ سوره ابراهیم) و به منظور تحقق مطلوب‌های اخلاقی و انسانی، قابل فهم است و در واقع استفاده از چنین ادبیاتی عملاً گریزناپذیر می‌نماید. دوگانه‌هایی چون حق / باطل، گناه

/ صواب، ثواب / عقاب، بهشت / جهنم و به طور کلی ایده‌ی قیامت (یوم الحشر و یوم الجزاء) به الزامات منطقی چنان نگرشی به عالم و آدم است. البته تمامی اینها در نظریه‌ی الهیات تنزیهی و سلبی بیشتر قابل فهم خواهد بود تا الهیات تشبیهی و ایجابی متعارف که عموم مؤمنان زرتشتی و یهودی و مسیحی و مسلمان بدان باور دارند.^۱ از آنجا که دین‌های کهن و نهادی شده جملگی در روزگاران ماقبل مدرن شکل گرفته و تعین تاریخی یافته‌اند، زبان دینی نیز اساساً زبان اسطوره و ادبیات اساطیری کهن است و از این رو صرفاً با معانی لغوی و حتی اصطلاحی لغت‌ها نمی‌توان تفسیر و تحلیلی جامع و معتبر ارائه داد.

در هرحال مسئله‌ی مهم، تفسیرهایی است که حول مفهوم ترس و مانند آن ارائه خواهد شد. واقعیت این است که تفسیر رایج از ترس از خداوند می‌تواند در شمار ترس منفی باشد و مؤمنان را دچار انواع روان پریشی و آشفتگی روحی و حتی انحطاط اخلاقی کند، که کرده است و این خلاف گوهر دینداری است. دینی که پیامبرش مدعی است برای تتمیم اخلاق کریمانه و عزتمندانه آمده، چگونه می‌پذیرد که مؤمنانش گرفتار انواع رذالت اخلاقی و از جمله ذلت‌پذیری و سست‌عنصری و ترس و زبونی باشند.^۲ در این زمینه است که گفته‌اند مذهبی‌ها غالباً دچار «وجدان مُعَذَّب» اند. اظهارنظر علمی در این باب، بر عهده‌ی متخصصان این دانش است.

سوم. کاربرد ترس و هراس‌افکنی در پیوند با اقتدارگرایی مسلمانان

به تعبیر رادها کریشن (شاعر و فیلسوف نامدار هندی) در کتاب «مذهب در شرق و غرب»^۳، فاجعه زمانی آغاز می‌شود که زور جامه سبز تقوا به تن می‌کند. واقعیت این

۱. من به الهیات تنزیهی، به رغم برخی دشواری‌های نظری‌اش، بیشتر تمایل دارم. بنگرید به گفتگوی وب سایت زیتون با من که با عنوان «انتظاری از خدا ندارم» در تاریخ ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۹ منتشر شده است.

۲. متن حدیث مشهور این است «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق». این حدیث در اغلب منبع‌های اهل سنت از جمله در طبقات ابن سعد (چاپ لیدن، جلد اول - قسمت اول -، ص ۱۲۸) آمده و معتبر شمرده شده است. در منبع‌های شیعی نیز با اندکی تفاوت در عبارت آمده است. از جمله در «امالی» طوسی (مجلس هفدهم، ص ۴۷۳) این گونه آمده است: «علیکم بمکارم الاخلاق، فان الله بعثنی بها». محدث نوری در «وسائل الشیعه» (جلد ۱۲، ص ۱۵۰) این تعبیر را آورده است: «اکمل الناس عقلاً و احسنهم خلقاً».

۳. این کتاب کم حجم و پرمحتوا با همین عنوان به دست امیر فریدون گرگانی ترجمه و در سال ۱۳۴۴ به وسیله شرکت سهامی کتاب‌های جیبی در تهران منتشر شده است.

است که پس از پایان عصر نبوت، سیر تحولات متنوع و پیچیده‌ی دینی - اجتماعی و سیاسی جامعه‌های دیندار در تاریخ تمامی دین‌های نهادی شده، به گونه‌ای بوده که از همان مفهوم‌های متعارف دینی - تربیتی و اخلاقی، عمدتاً در جهت تأسیس قدرت - های سیاسی و یا مذهبی و صنفی و طبقاتی و در نهایت تحقق اقتدارگرایی زیر پوشش دین سود جسته شده است. البته این رویداد پس از آن آغاز شد که هر دینی نهادینه شد و دارای نهادهای رسمی و شبه رسمی گردید و یا همزمان با نهادینه شدن، به اقتدار سیاسی نیز آویخت. به‌ویژه پس از ظهور یکتاگرایی و تمرکز قدرت در نهاد دین و سر برآوردن تفسیرهای رسمی یا غالب در جامعه‌های توحیدی، اقتدارگرایی زیر پوشش دین نیز تعمیق شده و گسترش یافت. مروری بر تاریخ زرتشتی‌گری در ایران عصر ساسانی، بررسی تحولات درازآهنگ مسیحیت در روم غربی و شرقی و در قرون وسطای اروپا و در تداوم آن بررسی روند دگردیسی در تاریخ اسلام آغازین و میانه، این روند را آشکار می‌کند.^۱

اقتدارگرایی در اینجا به معنای اصالت قدرت و حفظ اقتدار سیاسی به هر قیمت و به‌طور کلی فرمانروایی گروهی محدود و حاکم حول یک فرد (یکه سالاری) و اطاعت از نهادها و کارگزاران حاکمیتی است. اگر این حاکمیت مجهز به یک ایدئولوژی رسمی و یا عملاً رسمی هم باشد، دیگر به فاشیسم تبدیل می‌شود و یا بدان نزدیک می‌گردد. این در حالی است که در اندیشه‌های جدید، دموکراسی است که بدیل اقتدارگرایی شمرده می‌شود.

آن گونه که تاریخ تحولات تمامی دین‌های شرقی و عمدتاً ابراهیمی (سامی) نشان می‌دهد، قدرت‌های سیاسی برآمده از درون تحولات تمدنی و اجتماعی و اقتصادی جامعه‌های منسوب به این دین‌های نهادی شده، عمدتاً از آموزه‌های دینی رایج و جاافتاده، به سود خود و به طور خاص برای تولید مشروعیت سیاسی استفاده کرده و

۱. در این مورد بنگرید به سه اثر زیر:

صور بنیانی حیات دینی، امیل دورکهایم، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳

تاریخ اندیشه‌های دینی، میرچا الیاده، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۹۴

ایران در روزگاران پیش از اسلام، روزبه یوسفی، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۹۶

به‌ویژه بنگرید به نوشتار بلند من با عنوان «جنگ بنی‌ها» و بسط اقتدارگرایی خلافت عربی و سلطنت ایرانی در پوشش اسلام»، منتشر شده در شماره‌های ۵ و ۶ «فصلنامه نقد دینی»، بهار و تابستان ۱۴۰۰.

می‌کنند. در این دین‌ها، هر چند با تفاوت‌هایی در مبناها و تفسیر، مخروطی تصور شده که خدا در رأس آن نشسته و او فرمانروایی مطلق خود را به شخصی خاص (عمدتا پیامبری) منتقل کرده و او نیز مستقیم و غیرمستقیم این فرمانروایی را به افرادی خاص به‌عنوان جانشینانش بخشیده و مؤمنان نیز به ضرورت ایمان‌شان باید از این فرمانروایان اطاعت کنند. این روند در دین زرتشت به مؤبدشاهی منتهی شد و در مسیحیت به تئوکراسی خاص پاپیسم رومی در قرون وسطا و در اسلام نیز به خلافت اسلامی در پوشش ولایت و امامت الهی کشیده شد. پسوند «الله» در نام‌های خلفای عباسی در شرق جهان اسلام و در اسم‌های خلفای فاطمی (رقیب خلفای بغدادی) در شمال آفریقا، نشانه‌ای از خداسالاری کهن مذهبی در جهان اسلام است.

افزون بر دعوی فرمانروایی از جانب خداوند برای تولید مشروعیت سیاسی، این حاکمان از آموزه‌هایی چون حُبّ الهی، حُبّ نبی، لزوم اطاعت از ولایت مطلقه‌ی خداوند، لزوم دینداری و اجرای احکام شریعت، ضرورت مصون ماندن از کفر و شرک و در نتیجه احتراز از خشم و قهر خداوندی و سقوط در جهنم و تحقق رستگاری در دو جهان، نیز با هوشمندی و رندی تمام سود جستند. در واقع خلفا و سلاطین مختلف عثمانی و صفوی و امیران پرشمار در جهان اسلام، از این گونه آموزه‌ها که به هر تقدیر در زمینه‌های دیگر و برای تحقق هدف‌های دیگری طرح و جعل شده بودند، به سود اقتدارگرایی و اطاعت خواهی مطلق از مؤمنان و گاه به طور مطلق از عموم کسانی که تحت حاکمیت شان می‌زیسته‌اند، بهره گرفته و می‌گیرند.

این در حالی است که در متن‌ها و منبع‌های دینی موجود، نه دلیل نقلی برای اثبات مشروعیت سیاسی و حق ویژه برای مدعیان حاکمیت الهی در امر حکومت وجود دارد و نه کمترین دلیل عقلی برای چنان مدعایی قابل طرح و اثبات است. نگاهی به تاریخ کلام دین‌های نهادی شده‌ی زرتشت، یهودیت، مسیحیت و اسلام به روشنی گواه این مدعاست. به سخنی دقیق‌تر، می‌توان گفت، نه در اوستای زرتشتی و نه در تورات موسوی و نه در انجیل عیسوی و نه در قرآن محمدی، سندی برای انتقال حاکمیت الهی و در نتیجه تولید مشروعیت سیاسی برای اقتدار مدعیان جانشینی پیامبران، مطلقاً وجود ندارد. از این رو سالها پیش نوشتم «حاکمیت الهی، بزرگترین دروغ تاریخ».^۱

۱. این نوشتار در سال ۲۰۰۹ تحریر و در وب سایت جرس انتشار یافته و سپس در ماه اکتبر و نوامبر همان سال در چهار قسمت در وب سایت شخصی و در ۱۸ آوریل ۲۰۱۰ در همانجا یک جا بازنشر شده است.

ماجرای اقتدارگرایی مذهبی از نوعی الهیات آغاز می‌شود؛ الهیاتی که در نهایت با القای نوعی ترس در دل مؤمنان، آنان را به اطاعت و تمکین در برابر ارباب قدرتی می‌خوانند که خود را برگزیده‌ی آسمان و دارای حق ویژه در رهبری فکری و اخلاقی و سیاسی دینداران معرفی می‌کند. این اقتدارگرایان حب الهی را، که در قرآن پربسامد است و از صفت‌های اهل ایمان «اشدّ حبّاً لله» دانسته شده (آیه ۱۶۵ سوره بقره) و عارفان مسلمان با عنوان «عشق الهی» از آن سخن گفته‌اند، معطوف به خود دانسته و جلب و جذب دوستی الهی را از طریق دوستی خلیفه و امام و ولیّ و در تشیع متأخر در ولی فقیه با اختیارات نامحدود و غیرپاسخگو و اطاعت مطلق در حد اطاعت از خداوند دانسته و از آن تبلیغ کرده و می‌کنند.

در واقع اینان، ترس مثبت و حتی منفی از خدا را در قالب ترس از حاکم به مثابه‌ی تجسد اولوهیت و یا برگزیدگی از جانب خدای آسمان تفسیر می‌کنند. این در حالی است که اساساً حب و دوستی، ذاتا و موضوعاً با ترس و هراس از دوست و محبوب در تعارض است. تعبیر «خداترسی» تعبیری است متناقض و پارادوکسیکال. اگر به صراحت قرآن، خداوند محبوب است و رابطه آدمی با او رابطه‌ی خویشاوندی و دوستی است، چگونه می‌توان از خدا ترسید؟!

بگذریم که اصولاً اصطلاح‌هایی چون خوف و خشیت و مانند آنها در الهیات قرآنی به معنای بیمناکی است و آن هم به دلیل قانونمندی و اصل عدالت است که تحقق آن به خداوند نسبت داده شده و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم در این چارچوب است که معنای محصلی پیدا می‌کند. درست مانند دانش آموزی که باید از رفوزه شدنش در پایان سال بیمناک باشد و یا راننده‌ای که حتماً باید از اشتباه در رانندگی و تصادف و پیامدهای قطعی و یا احتمالی آن بیم داشته باشد. در این موارد اگر هم واژه ترس به کار رفته باشد، به معنای ترس مثبت است که عامل صیانت نفس است و نه ترس به معنای منفی و زیانبارش که عامل ضعف نفس و خفت‌پذیری آدمیزاد شمرده می‌شود. با توجه به این دوگانه است که در تعبیرهای اسلامی، گاه از ترسوئی (جُبْن) به شدت نکوهش شده و آن را نشانه‌ی سستی ایمان دانسته‌اند و گاه نیز از ترس در ارتباط با عقلانیت و تدبیر و هوشمندی سخن رفته است. در روایت‌های اسلامی بارها و بارها هر نوع ترس از ارباب قدرت و ثروت، شرک به خدا و کفر دانسته شده است.

در ادب اسلامی پرستش خداوند، صرفاً برآمده از ایمان و شناخت و حب الهی است و در این میان ترس از جهنم و طمع به بهشت (بنگرید به آیه‌های ۵۶ سوره اعراف و ۱۶ سوره سجده)، در مرحله‌ی نخست برای تنبیه و بیم دادن آدمیان سرکش و مهار غریزه‌ها و شهوت‌هاست و در مرحله‌ی دوم تشویق افراد است برای عمل به خیر و دوری از هر نوع شر و زشتی، چرا که در تعلیم و تربیت «تشویق» و «تنبیه» با هم ملازمه دارند. مرحله‌ی سوم نیز آن است که پرستش و خیر و نیکی (مانند بدی و زشتی) مراتب و درجاتی دارد؛ در عالم واقع عمدتاً نخبگان روحی و اخلاقی هستند که نیکی را صرفاً به خاطر خود نیکی انجام می‌دهند و این افراد همواره اندک‌اند. در این چارچوب است که ابن سخن حسین بن علی (هرچند از پدرش علی بن ابی طالب نیز نقل شده است)، کاملاً قابل فهم است: گروهی خدا را با رغبت پرستش می‌کنند، این پرستش تاجران (معامله‌گران) است؛ گروهی دیگر از خوف و ترس خدا را پرستش می‌کنند، این پرستش بردگان است؛ و جمعی دیگرند که خداوند را از باب شکر می‌پرستند و آن پرستش آزادگان است. سپس افزوده شده است: و این برترین نوع پرستش است.^۱

بدین ترتیب، پرستش خداوند در ادب قرآنی و اسلامی، صرفاً در چارچوب شناخت و ایمان و حب الهی یعنی همان شکر و ستایش نیکی، صرفاً به خاطر اصالت نیکی و خیر معنای محصلی پیدا می‌کند. هرچند بیم و امید و تشویق و تنبیه نیز برای اعتلای اخلاقی و روحی آدمیان طبیعی و متعارف، گریزناپذیر می‌نماید.

همین قاعده البته در سطح پائین تری در ارتباط مؤمنان و حاکمان مسلمان با پیامبر اسلام نیز جاری و جاری است. دوستی پیامبر و اصولاً اصل «اخوت» و «مودت» و «صلح» بین مؤمنان یاد شده (آیه ۱۰ سوره حجرات) و چنین خصوصیتی نشانه‌ی ایمان و دینداری دانسته شده است.

با این حال در روند رشد اقتدارگرایی و در واقع سوءاستفاده از قدرت در تاریخ اسلام، به گونه‌ای وارونه مورد بهره‌برداری قرار گرفته و می‌گیرد. به عبارت دقیق‌تر، اصل‌هایی چون عشق و محبت و ایمان و مودت و یا حق و باطل، با معیار وفاداری و اطاعت از امام و خلیفه یعنی شخص و فرد سنجیده می‌شود. بدین ترتیب بین ایمان و

دوستی خدا و رسول با اطاعت مطلق از ارباب قدرت در تمام شکل‌هایش ملازمه و نسبت این‌همانی برقرار شده و می‌شود. جمله مشهور «علیّ مع الحق و الحق مع علی»، به گونه‌ای که عموم شیعیان به آن استناد می‌کنند، بازگویی دعوی «فرّ ایزدی» پادشاهان و در واقع تکرار همان اندیشه‌ی مؤبدان ساسانی است که: «چو فرمان یزدان/ چو فرمان شاه».

حداقل پس از درگذشت نبی اسلام، موضوع‌هایی چون ترس از گناه و نیل به صواب و مفهوم‌هایی چون ثواب و عقاب و احتراز از هر نوع کفر و شرک (جلی و خفی) و رسیدن به بهشت و دوری از جهنم و مانند آنها، جملگی به وسیله‌ی ارباب قدرت در تمامی شکل‌هایش (مذهبی و سیاسی و اقتصادی) استخدام شده و برای توجیه امر و نهی‌های آنان و در لزوم اطاعت مطلق از این قدرتمندان مدعی فرّ ایزدی و دارای ولایت تشریعی (و احیاناً ولایت تکوینی) به کار گرفته شده و می‌شود.

می‌توان به ماجرای «ردّ» در آغاز خلافت ابوبکر اشاره کرد که تقریباً همزمان با درگذشت نبی اسلام رخ داد. همان گونه که از عنوان تاریخی آن بر می‌آید، رده جنگ دستگاه خلافت عربی — اسلامی نوپدید بود با مرتدان که با سرکوبی شدید مخالفان و شورشیان پایان یافت. البته این مرتدان دارای خاستگاه‌ها و انگیزه‌های مختلف بودند ولی جملگی آنان ذیل عنوان «رده» و «مرتد» معرفی شدند تا سرکوب آنان مشروعیت مذهبی پیدا کند. این در حالی بود که حتی اغلب مخالفان آن دوران از دین هم خارج نشده بودند.

مفهوم ارتداد و تکفیر از آن زمان پدید آمد و بعدها دستاویزی مذهبی و فقهی شد برای سرکوب هر نوع دگراندیشی و مخالفت‌های درونی، هرچند با تفسیرهای متفاوت مذهبی مؤمنانه. بدین ترتیب ترس از تکفیر در تاریخ اسلام، بسیاری از دگراندیشان مسلمان و به طریق اولی غیرمسلمان را یا وادار به سکوت کرده و یا به اصطلاح شیعی به تقیه پناه آورده و بر خلاف تفکر خویش تظاهر کرده و البته گاه نیز موجب تکفیر رسمی شده و به خشونت‌های فردی و جمعی محدود یا گسترده منتهی شده است. سرشت و سرنوشت داستان تکفیر و سرکوب‌های انجام شده در پوشش این عنوان مذهبی، به روشنی آشکار می‌کند که انگیزه‌ها و محرک‌های اصلی و غالباً نهفته‌ی آن، چیزی جز حراست از بقای آتوریته و اقتدار مفتیان مذهبی و یا فرمانروایان سیاسی نبوده است.

واپسین سخن؛ چند نکته ضروری و تکمیلی

نخست این که در زمان پیامبر اسلام نیز از مفهوم ترس برای تحکیم ایمان و یا تقویت اقتدار دینی و سیاسی استفاده شده است، اما در اینجا دو نکته قابل تأمل و توجه است: یکی این که اصطلاح‌هایی که در ادب قرآنی و یا روایی عصر نبوی مفهوم ترس را تداعی می‌کنند و یا به لغت ترس در زبان پارسی ترجمه شده و می‌شوند، در آن زمان: **اولا**، معادل دقیق‌تر آن «بیم» و «بیمناکی» بوده است و نه ترس منفی که معادل آن «جبن» است و در ادب اسلامی نیز به شدت مذمت شده است. جبونی و ترسویی در برابر خداوند هم مذموم و مردود است چه رسد به بندگان خدا. چرا که خداوند طالب «عزت مؤمنان» است؛ همان گونه که خداوند و پیامبرش نیز عزیزاند (آیه ۸ سوره منافقون). به همین دلیل است که گوییم تعبیر خداترسی، تعبیری متناقض است.

ثانیا، به هر حال ترس، به هر معنا، در برابر خداوند بوده است و نه در برابر غیر خدا و به ویژه در برابر ارباب قدرت (و به تعبیر درست شریعتی زر و زور و تزویر).

تاریخ دین از جمله اسلام پر است از دلیرانی که در برابر ارباب قدرت و ثروت و روحانیت ایستاده و با این استدلال که ترس کفر است، کمترین سستی نشان نداده و در نهایت جان و هستی خود را از دست داده‌اند. این رخداد مهم، نقش دوگانه ترس را عیان می‌کند.

این که نائینی (مجتهد مشروطه‌خواه) در کتاب مهم «تنبیه الامه و تنزیه الامه» استبداد را شرک و کفر عملی می‌داند و شخصیت استبدادستیزی چون مهندس مهدی بازرگان در مدافعات خود در دادگاه نظامی در سال ۱۳۴۳ بدان استناد می‌کند و حتی مرتضی مطهری سخن فقهی نائینی را مهم ترین نظریه فقهی یک مجتهد در عصر مشروطه می‌شمارد، از همین منظر است.^۱

ثالثا، چنان که از آیه‌های قرآن برمی‌آید، در چند مورد جنگی، ادعا شده که خداوند در دل دشمنان رعب ایجاد کرد و این موجب پیروزی محمد و مؤمنان به او شده و از

۱. بنگرید به کتاب «مدافعات» بازرگان که جلد ششم مجموعه آثار او را شکل داده است. نیز بنگرید به کتاب: بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر». این کتاب بارها در این بیش از چهل سال به وسیله ناشران مختلف (از جمله صدرا) چاپ و منتشر شده است.

این رو طبق روایتی، او خود این رخداد را عامل پیروزی خود دانسته است (به عنوان نمونه در دو جنگ بدر و خندق یا احزاب چنین ادعایی مطرح شده است). اما بعدها در بطن و متن رشد اقتدارگرایی مذهبی خلفا و پادشاهان و امیران مسلمان، اصطلاحی ابداع شد با عنوان «النصر بالرعب» و با خروج مفهوم اولیه‌ی داده‌های قرآنی از زمینه‌های تاریخی آن و نیز با استناد به آیه ۶۰ سوره انفال، هراس افکنی و وحشت آفرینی در خلق خدا و حتی در سطح جهانی و بین‌المللی به عنوان ابزاری برای پیروزی بر دشمن (غالباً فرضی) مورد استفاده قرار گرفته و می‌گیرد.

نمونه‌ی اخیر آن در ایران استفاده از عنوان «النصر بالرعب» برای قتل و ترور شماری از منتقدان و مخالفان بوده است. در این مسیر، ارتکاب هر جنایتی (ولو آشکارا خلاف نصوص دینی و فقهی علیه غیرنظامیان و حتی مسلمانان)، مجاز دانسته می‌شود. اقدامات جنایتکارانه‌ی گروه‌های تروریستی القاعده و داعش و طالبان نمونه‌های آشکار چنین رویکرد باطل و ضد اسلامی است.^۱

نکته بس مهم دیگر آن است که غالب موردهای اخافه و ارهاب و ارباب قرآنی نیز کاملاً در پیوند با امارت محمد به عنوان حاکم مطرح شده‌اند و هیچ ارتباط وثیقی با امر نبوت او نداشته است. این سخن بدان معناست که اگر نبی اسلام فرمانروا نبود، بی تردید برخوردهای متوالی نظامی و حتی سیاسی با مخالفان و دشمنان نیز رخ نمی‌داد و در نتیجه هیچ یک از ابزارها و در واقع تاکتیک‌های موقت یاد شده ضرورت عملی پیدا نمی‌کرد.^۲ با این حال چه باید کرد که به هر تقدیر، نبی اسلام همزمان دعوت دینی داشته و فرمانروا هم بوده و بخشی از دوران نبوتش را به هردلیل، در عمل در میدان‌های جنگ گذرانده و این آمیختگی زمینه‌ای مناسب برای خلط بین دو امر متفاوت و حتی می‌توان گفت متنافر نبوت و حکومت را فراهم آورده و در نتیجه راه برای تحکیم و تقویت اسلام اقتدارگرا را همواره کرده است. اگر بتوان به وثاقت این

۱. بنگرید به مقاله‌ی من با عنوان «سه فعل حرام شرعی در اقدامات داعش» که در تاریخ ۲۹ آبان ۱۳۹۴ در وب سایت بی بی سی منتشر شده و همزمان (۲۰ نوامبر ۲۰۱۶) در وب شخصی ام بازنشر شده است. البته مقالات انتقادی به این نوشتار نیز منتشر شد که آن مقالات و پاسخ‌های آن‌ها نیز در سایت شخصی قابل دسترسی است.

۲. در باب تمایز بین دو امر «نبوت» و «حکومت» بنگرید به مقاله‌ام با عنوان «معضلی مهم به نام خلط نبوت و حکومت در سیره نبوی» منتشر شده در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام»، ۱۳۹۶، ارائه شده در آمازون.

خبر اعتماد کرد که پیامبر فرمود «لکلّ امّۀ فتنه و فتنه امّتی الملک»^۱، بی تردید خود او نیز به پیامدهای خلط و امتزاج قدرت سیاسی با دعوت دینی آگاه بوده و از این رو نسبت به پیامدهای آن هشدار داده است.

نکته قابل ذکر و البته مهم دیگر، این که پیشوایان دینی ذیل عنوان‌های مختلف در دین‌های نهادی شده‌ی تاریخ (شمن، مغ، مؤبد، هیربد، خاخام، پاپ و کشیش و...)، در کنار فرمانروایان، عامل اثرگذار در تحولات دینی بوده و اینان به طور اساسی در استخدام مفهوم‌های مذهبی برای توجیه اندیشه‌ها و اقدام‌های حاکمان وقت، سهم و نقش فائقه داشته و دارند. اینان بودند که تلاش کرده‌اند تا خدایگان‌های زمینی جانشین خدایان آسمان تصور شده و با استفاده از ابزارهایی چون ایمان و کفر، حق و باطل، شرک و توحید، بهشت و جهنم و مانند آنها، خلق خدا را عملاً به عنوان خلق حاکمان معرفی کنند و از این طریق بندگان خدای آسمان را به بندگی خدایگان‌های زمینی تبدیل کنند.

در تاریخ اسلام نیز همین روند طی شده و نهاد علما با غلبه‌ی اکثریت این طایفه، حداقل از قرن دوم به بعد تا کنون، این گونه بوده است. عالمان این نهاد تحت عناوین مختلف (محدث، فقیه، مجتهد، مفتی، قاضی و در تشیع متأخر با القابی چون حجت‌الاسلام و آیت‌الله و آیت‌الله‌العظمی)، چنین نقشی را ایفا کرده‌اند. غالب پیشوایان این سلسله بوده‌اند که مفهوم‌هایی چون تکفیر و تفسیق و طمع بهشت و ترس از جهنم و به طور کلی خداترسی را در استخدام گفتمان‌های زمانه در آورده و در جهت تحکیم منزلت و موقعیت خود و حاکمان و گاه نیز برای رام کردن و یا سرکوبی دگراندیشان مذهبی و غیرمذهبی به کار گرفته‌اند.

گفتنی است که کاربرد دو واژه‌ی «کافرون» و «مشرکون» در قرآن نشان می‌دهد که این دو گروه در عصر نبوی در مدینه، عمدتاً به عنوان دو جریان مخالف و دشمن مسلح و در حال پیکار با مسلمانان مطرح بوده‌اند و نه لزوماً به عنوان گروه‌ها و یا جمعیت‌های فکری و اعتقادی.

قرآن و منبع‌های سیره گواه است که از یک سو ایمان اکراه بردار نبوده و نیست (آیه ۲۵۶ سوره بقره) و از سوی دیگر منبع‌های سیره نشان می‌دهد که در عصر نبوی

۱. درج گهر، ترجمه سیدعلی اکبر برقعی، ص ۱۳۷. این کتاب گزیده‌ای است از سخنان کوتاه پیامبر اسلام.

هیچ مخالفی، صرفاً به خاطر عقیده، تحت تعقیب قرار نگرفته و یا کشته نشده است.^۱ اما علمای مذهبی بعدتر مشرکان و کافران را به عنوان مخالفان اعتقادی و به تعبیر متأخر ایدئولوژیک تفسیر کرده و برای جنگ و سرکوبی شان «جهاد ابتدایی» را به مثابه‌ی فریضه شرعی جا انداخته‌اند.

در هر حال مفید است دانسته شود این که در چند دهه‌ی اخیر در ایران شایع شده است که علمای مذهبی همواره در مقام دفاع از مردم و یا ستم‌دگان بوده و در برابر ستمکاران از حقوق مردم دفاع و حمایت کرده‌اند، دعوی غیرمستند و باطلی است. برای اثبات آن، مروری بر تاریخ سلسله‌ی دراز علمای مذهبی در تشیع و تسنن حداقل از عصر عثمانی و صفوی، کفایت می‌کند.

۱. در این مورد بنگرید به چند نوشتار از نگارنده در باب مواجهه‌ی مسلمانان با گروه‌های دگراندیش در عصر نبوی (از جمله با یهودیان و به طور خاص یهودیان بنی‌قریظه) و به طور ویژه بخش نهم در جلد نخست *جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام*. بخش سیزدهم در همان منبع با عنوان «چند ملاحظه در باره جهاد اسلامی» نیز می‌تواند مفید باشد.

فصل پنجم

اسلام؛ صلح یا تسلیم؟

درآمد

یکی از کلیدواژه‌هایی که در شناخت دین اسلام و ترسیم سیمای اعتقادی و اجتماعی و سیاسی و تمدنی آن مهم است و سزااست در این باب تحقیق و تأمل شود، معنا و مفهوم واژه‌ی «اسلام» است. در این نوشتار تلاش می‌شود شرحی کوتاه در این باب ارائه شود بدان امید که افقی بگشاید.

اسلام به مثابه‌ی صلح و یا تسلیم؟

در مورد معنای لغوی و اصطلاحی «اسلام» و وجه تسمیه‌ی آن، آرا مختلف است. با توجه به این که ریشه لغوی این عنوان را از چه بدانیم، طبعاً معنا متفاوت می‌شود و حتی می‌توان گفت سیمای اسلام و رویکردها و اهداف و فلسفه وجودی‌اش متمایز می‌گردد. اما در لغت و اصطلاح اسلام، دو معنا بیشتر جلب نظر می‌کند و موجه‌تر می‌نماید. یکی این که اسلام از سلم یا سلم به معنای صلح و آشتی است و دیگر به معنای تسلیم در برابر خداوند و اطاعت محض از ذات باری. هر دو معنا با مضمون و محتوا و فلسفه‌ی دین اسلام سازگار است و در قرآن نیز شواهدی برای هر دو معنا می‌توان یافت. اسلام مصدر باب افعال است و به معنای سلم و سلیم (سلیم‌النفس - قلب سلیم) مترادف صلح و دوستی و آشتی است و آیه ۲۰۸ سوره‌ی بقره گواه این معناست. اسلام به معنای تسلیم نیز در آیات متعدد به تلویح و به تصریح آمده است از جمله آیات ۱۱۲ و ۱۳۱ بقره.

در ادب اسلامی، کلیدواژه‌ی مهم «سلام»، که هنگام مواجهه با هم و یا جدایی از هم به یکدیگر خطاب می‌کنیم، نشانه‌ی خوبی بر معنای صلح و سلامتی است. کاربرد تقریباً پربسامد کلمه «سلام» در قرآن نشانه و حداقل قرینه‌ی روشنی از سلام و اسلام

به معنای صلح و سلامتی است. از باب نمونه در آیه ۱۲۵ سوره‌ی انعام اسلام معنایی جز سلامتی و آشتی ندارد.

بخش مورد استشهاد آیه را می‌آورم: «فمن يُردّ الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام و من يُردّ ان يُضِلّه يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصعد في السماء...». یعنی: پس هر که را خدا بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای اسلام می‌گشاید، و هر که را بخواهد گمراه کند سینه‌اش را تنگ و سخت می‌سازد چنان که گویی به زحمت در آسمان بالا می‌رود... هر چند عموم مفسران و مترجمان فارسی قرآن، به دلیل ذهنیت موجود، اسلام را در اینجا به معنای دین اسلام گرفته و از این رو برای رفع ابهام کلمه «دین» را پیش از کلمه اسلام افزوده‌اند، اما ساختار ادبی و بلاغی آیه نشان می‌دهد که در این آیه، اسلام به معنای دینی خاص و مشخص نبوده و نیست.

کاربرد همین کلمه در بسیاری از آیات دیگر (از جمله آیه انّ الدین عندالله الاسلام در آیه ۱۹ آل عمران) مؤید این برداشت است، گر چه در این آیه و برخی آیات مشابه، اسلام به معنای دینی معین و به طور خاص دین اسلام باشد. اما وقتی از قول خداوند گفته می‌شود «... قال يا نار كونوا بردا و سلاما على ابراهيم» (انبیاء/۶۰) به روشنی به معنای سلامتی و عافیت است.

این که به بهشت نیز «دارالسلام» گفته می‌شود (انعام/۱۲۷ و یونس/۲۵) و این که بهشتیان به هم «سلاما سلاما» (واقعۀ/۲۶) می‌گویند، نشانه‌ی دیگری است از کاربرد سلام به معنای صلح و سلامت و امنیت و آرامش در ادب قرآنی و وحیانی. به ویژه توجه کنیم که واژه «جنت» یا همان «بهشت» در اسلام و به طور کلی در دین‌های سامی و بالاتر در ادب اساطیری بشری، تحقق و تعین جامعه‌ای آرمانی است. این بیت مشهور در ادب پارسی «بهشت آنجاست کآزاری نباشد / کسی را با کسی کاری نباشد»، نیز ذهنیت آدمی و از جمله مؤمنان به اسلام را در این باب نشان می‌دهد.

با این همه، معنای دوم یعنی تسلیم، بیشتر رواج دارد و عموماً اسلام را به همین معنا می‌دانند؛ به گونه‌ای که اکنون کمتر کسی به مفهوم بنیادین صلح و مدارا و آشتی در عنوان «اسلام» توجه دارد.

با این حال حنا اسکندر (روحانی مسیحی لبنانی) در کتاب خود النبی والتّرهّب معنایی متفاوت برای اصطلاح «اسلام» ذکر کرده است. او می‌نویسد در ادب پیش از

اسلام، «اسلام» یا «أَسْلَمْتُ» (اسلام آوردم) در معانی مختلف به کار رفته است، از جمله وقف کردن و تقدیم کردن و فقر مطلق در برابر خداوند (در واقع نوعی فناء فی الله). به گفته‌ی این محقق، در شعر جاهلی نخستین کسی که از اصطلاح «اسلمت وجهی» استفاده کرده زیدبن عمرو بن نفیل است. به نقل حنا تعبیر «اسلمت وجهی» بارها در آثار مکاریوس آمده است. ایشان در اینجا اشارتی دارد به آیه‌ی بیستم سوره آل عمران در قرآن که در آن «اسلمت وجهی لله» آمده است. اسکندر نیز اسلام را در نهایت به همان معنای رایج امروزی یعنی تسلیم بی چون و چرا و مطلق در برابر اراده‌ی الهی و اطاعت محض از او می‌داند.^۱

با این همه چنین می‌نماید که حتی در مسیحیت قرن ششم و هفتم میلادی نیز، اسلام به معنای «تسلیم در برابر خداوند»، واژه‌ای متأخر است، چرا که پیش از آن، اسلام معادل «شالوم» عبری بوده که به عربی تبدیل شده است. شالوم نیز به معنای صلح و سلامتی بوده است. هُوان کُل در کتاب خود می‌نویسد: «نزد عرب، سلام نه تنها متضمن نبودِ درگیری مرگبار، بلکه هم‌چنین مستلزم ایمنی و سلامت بود. این آشکارا نه فقط به همه قبیله که به یکایک افراد مربوط بود»، این نویسنده در جایی دیگر می‌افزاید: «درباره‌ی مفهوم سلام یا آرامش همچون امری فردی، در برابر واژه‌ی هم‌خانواده‌ی شالوم در کتاب مقدس عبرانی، در اصل به گروه‌هایی از مردم مربوط است».^۲

چنین می‌نماید که رواج اسلام به معنای تسلیم مطلق در برابر خداوند و یا همان فناء فی الله متصوفه بیشتر تحت تأثیر اندیشه و ادب مسیحی قرار گرفته است و گرنه معنای صلح و آشتی برای لغت اسلام در جهان‌بینی قرآنی و در سنت نبوی بسی جدی‌تر و مهم‌تر و کانونی‌تر می‌نماید.

۱. اسکندر، حنا، *النبی والترهب*، ص ۱۵۹ و ۱۶۰ و ۱۶۷.

۲. کُل، هُوان، *محمد پیامبر صلح در گرماگرم ستیز امپراتوری‌ها*، ترجمه صالح طباطبایی، تهران، روزنه، ۱۳۹۸، ص ۲۸ و ۲۳۹.

تسلیم در برابر چه کسی و چه چیزی؟

حال اگر اسلام به معنای تسلیم باشد، پرسیدنی است که تسلیم در برابر چه چیزی و چه کسی؟ با توجه به زمینه‌های فکری و در چارچوب بینش قرآنی و توحیدی و به طور خاص با توجه به آیات فراوان قرآن و به شرحی که در این باب آمد، بی‌تردید، مراد تسلیم در برابر مشیت و خواست مقام الوهی است و نه در برابر اوامر و نواهی این و آن. درست است که در قرآن، بارها به اطاعت از پیامبر توصیه و تأکید شده است ولی اطاعت از نبی به توصیه‌ی ذات ربوبی است یعنی مشروعیت چنین اطاعتی از طریق سفارش خداوند حاصل می‌شود و نه چیزی دیگر.

در اینجا شرحی کوتاه لازم می‌نماید. آن گونه که منابع تاریخی و سیره‌ها گواهی می‌دهند، دو نوع اطاعت از پیامبر مطرح بوده است. نوع نخست، که می‌توان آن را اطاعت درجه اول و اصلی دانست، پیروی در امور وحیانی است. در این نوع اطاعت، به التزام منطقی ایمان به وحی و نبوت، مؤمنان ملزم بودند از آیات وحیانی و پیام آسمانی پیروی کنند. اما نوع دوم اطاعت از نبی در امور سیاسی و قواعد و مقررات (قضاوت) و به ویژه در امور فرماندهی نظامی در جنگ‌ها بوده است.

طبق منطق امور، مبنای مشروعیت‌بخش این دو نوع اطاعت متفاوت است. در مورد نخست، به مقتضای دعوی نبوت، اطاعت و پیروی صرفاً امور دینی و اخلاقی و انسانی برآمده از اراده و مشیت خداوند بوده و در مورد دوم، اطاعت صرفاً به دلیل امارت و فرماندهی نظامی بوده است. اگر تفاوت و تمایز بین این دو اطاعت را ندانیم و یا بین‌شان خلط کنیم، در فهم رسالت و نبوت و در نتیجه در فهم کل تاریخ اسلام (از گذشته تا کنون) دچار اشتباه و سوء تفاهم خواهیم شد که شمار زیادی دچارش شده‌اند.

قابل توجه این که نبی اسلام خود به مؤمنان زمانش به طور شفاف آموخته بود که بین دو نوع اوامر و نواهی‌اش فرق بگذارند؛ در امور وحیانی و دینی به اعتبار منبع مشروعیت‌بخش الهی، پیروی کنند و در امور روزمره و تصمیمات موقت در قلمرو جامعه و سیاست و امارت، صرفاً به اعتبار فرمانروایی زمینی‌اش، اطاعت کنند. حتی در قرن بیست و یکم نیز اطاعت از حکومت مشروع و رعایت مشروط مقررات و قوانین، یک ضرورت عقلایی و عملی برای نظم و انتظام امور شمرده می‌شود.

این نکته‌ی بس دقیق و مهم را مؤمنان مدینه در قرن هفتم میلادی درمی‌یافتند ولی در قرن بیست و یکم هنوز بسیاری در نمی‌یابند. به همین دلیل در عصر نبوی، مؤمنان حق داشتند با نوع دوم تصمیمات و یا اوامر پیامبر مخالفت کنند، که می‌کردند و موارد آن در منابع سیره و تاریخ ثبت شده است و نائینی در «تنبیه الامه» مواردی را احصا و استخراج کرده است.

یکی از الزامات منطقی «و شاورهم فی الامر» (آل عمران/۵۹) و «امرهم شوری بینهم» (شوری/۳۸)، همین موافقت‌ها و مخالفت‌های اختیاری به عنوان یک حق برای مؤمنان بوده است. این که در قرآن بارها از مؤمنان خواسته شده از پیامبرشان در امور امارت نیز اطاعت کنند، به معنای اطاعت و تسلیم مطلق در برابر اوامر و نواهی نبی نیست. در واقع این نوع اطاعت‌خواهی عرفی، از باب ارشاد به حکم عقل است و نه جعل یک حکم شرعی و آن هم نه به عنوان یک اطاعت مطلق و جاودانه. از این رو این نوع توصیه به اطاعت، نه ربطی به نبوت پیامبر دارد و نه ربطی به ولایت او، بلکه به مقتضای امارت او بوده که برآمده از رضایت و تمکین اختیاری مردم مدینه (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) بوده است.

با توجه به این نکات، معنای آیه ۱۴ سوره‌ی حجرات، این نیست که بین ایمان و اسلام، فرق فارق وجود دارد و اولی مختص امور درونی و قلبی است و از خداوند؛ و دومی، به معنای امور حکومتی است و مربوط است به اطاعت عملی و حکومتی از پیامبر.^۱

درباره‌ی آیه‌ی مذکور چند نکته قابل ذکر است. اولاً سیاق آیه گواه است که تمایز نهادن بین ایمان و اسلام، برای بیان اهمیت ایمان و اصالت آن است که ذاتا و طبیعتا قلبی است و درونی؛ ثانياً، اسلام قسیم ایمان نیست بلکه شکل صوری برای اعلام همان ایمان است. در این سیاق، اظهار اسلام لفظی است برای اعلام ایمان قلبی و نه ماهیتا و موضوعا امری مستقل و جداگانه از ایمان. در واقع اسلام همان اظهار ایمان است.

۱. «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الایمان فی قلوبکم وان تطیعوا الله ورسوله لایلتکم من اعمالکم شیئا ان الله غفور رحیم». آن بادیه‌نشینان گفتند: ما ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، ولی بگویید: تسلیم شده‌ایم؛ در حالی که هنوز ایمان در دل‌های شما داخل نشده است، و اگر از خدا و پیامبرش اطاعت کنید، از اعمال شما چیزی کم نمی‌کند. قطعا خدا بسیار آمرزنده و مهربان است. ترجمه صالحی نجف آبادی.

اسلام همان است که طبق قاعده‌ی فقهی بعدی، «شهادتین» گفته می‌شود. کسی که در زبان و لفظ به یکتایی خداوند و نبوت محمد گواهی دهد و بدان اظهار ایمان و التزام کند، «مسلم» خوانده می‌شود؛ حال اگر این التزام، واقعی و ارادی و بااخلاص بود که مطلوب خدا و رسول است، آن شخص مسلم کامل و جامع خواهد بود و گرنه اسلام لفظی آنان (بادیه‌نشینان)، اعتبار واقعی ندارد و فقط آنان را از جناح غیرمسلمان خارج می‌کند، ولی در جناح مؤمنان مخلص و خداپسند و پیامبرپسند قرار نمی‌گیرند. اگر بخواهیم از اصطلاحات امروزی استفاده کنیم، می‌توانیم بگوییم اظهار اسلام، به مثابه‌ی قبولی شهروندی و عضویت در جامعه‌ی مؤمنان است و نه بیشتر. از این رو، مراد از اسلام در این آیه، کاملاً با ساختار آیات پرشمار قرآن در قلمرو معنای لغوی و اصطلاحی آن و ادبیات دینی منطبق است.

ممکن است ادعا شود از آنجا که نبی اسلام سودای قدرت داشت و «نبی بالسیف» بود، می‌خواست اعراب را در برابر سلطه و اقتدار سیاسی‌اش، وادار به تسلیم محض کند و آنگاه دین خود را در سایه‌ی اقتدار و شمشیر رواج دهد و تثبیت کند. معنای عریان این دعوی آن است که محمد می‌خواست ایمان را با تیزی شمشیر وارد قلوب اعراب کند.

برای رد این دعوی، می‌توان به اسناد نقلی و روایی فراوان متمسک شد، ولی برای روشن شدن این مدعا، می‌بایست به این پرسش پاسخ داد که: آیا در اسلام، اصل بر صلح است و یا جنگ؟ تا آنجا که من با قرآن و متون و منابع اسلامی آشنا هستم، می‌توانم با قاطعیت بگویم، اصل در اسلام، صلح است و جنگ و جدال سیاسی، فرع و عارضی.

یکی از دلایل روشن آن، مواجهه‌ی نبی اسلام با مخالفان و دشمنانش بوده است.^۱ در منابع پرشماری آمده است که در مکه و حتی در مدینه، عموماً بین مسلمانان با

۱. در این مورد بنگرید به کتاب **محمد پیامبر صلح در گرماگرم ستیز امپراتوری‌ها**، اثر هوان کُل. در این اثر به تفصیل در باب صلح‌طلبی دین اسلام با محوریت محمد بن عبدالله نبی اسلام، تحقیق و بحث و استدلال شده است. به ویژه فصل‌هایی با عناوین «صلح این است، بدی را به نیکی دفع کن، جنگ عادلانه و به راه صلح» خواندنی و مهم‌اند.

غیرمسلمانان و حتی با سران بت‌پرست و کینه‌جوی قریش، روابط حسنه بوده و گاه پیامبر به مردم مکه و بزرگان قریش، کمک و مساعدت مالی هم می‌کرده است.^۱

از باب نمونه یعقوبی آورده است که پس از فتح خیبر، که غنائم فراوانی به دست مسلمانان افتاده بود، پیامبر آگاه شد که به دلیل وقوع قحطی در مکه، مردم در فقر و تهیدستی شدید قرار گرفته‌اند. از این رو مقداری طلا برای بزرگان قریش فرستاد و خواست که به مردم نیازمند کمک شود. گرچه برخی از آنان از گرفتن آن خودداری کردند، ولی ابوسفیان قبول کرد و با سپاس گفت: خدای برادرزاده‌ام را پاداش نیک دهد، چه با خویشاوندان خویش نیکوکار است.^۲

ابن سعد در طبقات گزارشی دارد که از این زیست مسالمت‌آمیز پیامبر و مسلمانان با غیرمسلمانان حکایت می‌کند. او روایت می‌کند که پیامبر فرمان‌های متعددی به سران قبایل و طوایف نوشت و در آنها آب‌ها و مراتع و دیگر امکانات مادی و طبیعی را به آنان اختصاص داد و در واقع بخشید و توصیه کرد که کسی حق ستیزه و تعرض به آنها را ندارد و آنان در پناه مسلمانان و محمد هستند. البته این طوایف برخی مسلمان و برخی نامسلمان بودند. باید افزود که در این نامه‌ها و به عبارتی پیمان نامه‌ها مسائل مختلفی نیز مطرح شده و شروطی نیز در نظر گرفته و گاه گفته شده اگر اسلام نمی‌گزینند، در صورت ضرورت به یاری مسلمانان برخیزند و یا حداقل کاری به مسلمانان نداشته باشند (ایجاد مزاحمت نکنند). در هر حال در برابر این تعهد از منکران و مخالفان نیز تعهداتی خوسته شده است.^۳

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که برای نبی اسلام اقتدار و امارت و شمشیر، اصل نبوده بلکه قبول دین اختیاری و زیست انسانی و همراه با صلح و امنیت برای عالم و آدم مهم و گزینه‌ی نخست بوده و این واقعیت غیرقابل انکار، وجه تمایز او با اغلب امیران و فرمانروایان تاریخ بوده است. اگر چنین باشد، دیگر نمی‌توان به روایاتی در منابع متأخر اسلامی متوسل شد که آشکارا در تعارض با این مدعاست.

۱. در فصل جداگانه به نحوه‌ی مواجهه‌ی نبی اسلام با مخالفان و منکران خواهیم پرداخت.

۲. تاریخ یعقوبی، جلد ۱، ص ۴۱۴.

۳. ابن سعد، طبقات، جلد ۲ (قسمت اول)، ص ۲۰-۳۸.

بدین ترتیب می‌توان گفت محمد در مدینه «قدرت سیاسی» داشت اما «سودای قدرت» نداشت و به معنای متعارف آن «اقتدارگرا» نبوده است. در این باب سخن کارن آرمسترانگ معقول و مقبول می‌نماید: «قرار نبود مسلمانان مرد جنگی باشند. ویژگی آنها شکیبایی و بردباری بود. صلح و مدارایی که آنها را با اهل کتاب مانند یهودی‌ها و مسیحی‌ها متحد می‌ساخت».^۱

حال که این مبحث مطرح شد، بد نیست سخن اقبال لاهوری را نیز بشنوم: «جوهر «توحید»، به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت، از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی-مکانی درآید، و در یک سازمان معین بشری، متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام الهی است، نه به این که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده‌ی استبدادی خود را در پشت نقاب منزّه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد... اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت‌های استبدادی را، و چون خدا بنیان روحانی نهایی زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است».^۲

اما این که چه اتفاق افتاد که پس از درگذشت نبی اسلام، کشورگشایی (فتوحات) رخ داد و از قرن دوم به بعد در فقه سیاسی و حداقل در حاشیه‌ی دستگاه خلافت فریضه‌ی «جهاد ابتدایی» پدید آمد و انبوه روایات جهادگرایانه‌ی خشن و خونین جعل شد، نیاز به تحقیقات گسترده و تحلیل تاریخی مستند دارد. به گمانم رخداد مهم و اثرگذار جنگ‌های «رده» نقطه‌ی آغاز این چرخش بنیادین بوده است.^۳

تأملی در عنوان ترکیبی «دین اسلام»

به عنوان تکمله بحث، لازم است درنگی در مفهوم و اصطلاح «دین اسلام» نیز بشود.

۱. کارن آرمسترانگ، محمد پیامبری برای زمان ما، ترجمه فرهاد مهدوی، ص ۱۵۶.

۲. اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۳. در فصول دیگر در این مجموعه به تفصیل در این باب شرحی آمده است.

چنین می‌نماید که در آغاز (حتی در زمان پیامبر) دعوت محمد، صرفاً یک دعوت دینی بوده و نامی خاص نداشت و احتمالاً بعدها این دعوت، دینی ویژه به نام «دین اسلام» خوانده شده و شهرت یافته است. حداقل در متن قرآن به طور روشن اصطلاح و عنوان ترکیبی «دین اسلام» به کار نرفته است. گرچه در این مورد به برخی از آیات (از جمله آیات ۱۹ و ۸۵ آل عمران و ۳ مائده) استشهاد شده، اما با توجه به آیات دیگری که در آنها واژه‌ی اسلام و مشتقات آن به کار رفته، بعید است که در همین آیات نیز مراد فقط دین محمد باشد.

در قرآن اسلام به عنوان اسم عام برای دین‌های ابراهیمی (توحیدی) به کار رفته (از جمله آیات ۲۰ آل عمران، ۱۲۲ بقره و ۱۲۵ نساء) و پیروان این ادیان «مسلمون» خوانده شده‌اند (از باب نمونه آیات ۸۴ آل عمران، ۴۶ عنکبوت، ۱۳۶ بقره و ۱۱۱ مائده). نیز در قرآن «حنیف» و «مسلم» مرادف به کار رفته (آیه ۶۷ آل عمران).^۱ یا در آیه ۱۰۱ سوره‌ی یوسف از قول یوسف آمده است که «تَوْفِیْ مُسْلِمًا وَ الْحَقِّیْ بِالصَّالِحِیْنَ» که در اینجا «مسلم» به معنای تسلیم‌شده است و نه به مثابه یک گروه دینی و یا فرقه‌ای خاص.

با این همه در چارچوب کاربرد واژگان اسلام در قرآن و معنای تأییدی و اثباتی آن، بی‌گمان دین محمد نیز اسلام است. هر چند محل تردید است که محمد، خود از همان آغاز، مصمم به تأسیس دینی جدید بوده باشد.

در چارچوب گفتمان پسینی تاریخ اسلام، می‌توان گفت همان گونه که در اندیشه اسلامی دو نوع نبوت داریم: نبوت عامه و نبوت خاصه؛ اسلام و مسلمانی نیز در دو نوع و یا دو سطح متداخل مطرح شده‌اند: اسلام و مسلمانی عام (مشترک با دیگر دین‌های توحیدی و سامی) و اسلام و مسلمانی خاص (عنوان اختصاصی دین محمد).

چنین می‌نماید که از همان آغاز، اسلام برای دین و شریعت محمد، عَلم و نام خاص شد و دیگر این نام برای دین‌های مشترک و هم‌پیوند تاریخی، کاربرد ندارد و مورد استفاده نیست. به ویژه آن که در نامه‌های پیامبر به برخی سران کشورها در آن

۱. روایت شده که عبدالله بن مسعود آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹) را «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ» قرائت می‌کرده است. (رامیار، محمود، تاریخ قرآن، ص ۳۹).

روزگار، آنها به دین «اسلام» دعوت شده‌اند که حداقل در آن زمان، مصداقش آموزه‌های نبی اسلام تلقی می‌شده است (البته این در صورتی است که این نامه‌ها به لحاظ سندشناسی معتبر شناخته شوند).

فصل ششم

ویژگی‌های مُلک‌داری پیامبر

درآمد

حاکمیت سیاسی پیامبر، به اعتبار حاکمیت و نقش و فلسفه و غایت آن، با دیگر حاکمیت‌های تاریخ و انسانی جوامع مختلف تفاوتی ندارد و در واقع در چارچوب همان اهداف و تکالیف تمام حاکمیت‌ها و دولت‌ها عمل کرده است. حاکمیت و حکومت در تاریخ بشر، به ضرورت زیست اجتماعی پدید آمده و اهداف اصلی آن عبارت است از:

۱- ایجاد نظم و جلوگیری از تعدی آدمیان به حقوق همدیگر

۲- اجرای عدالت براساس اعطای ذیحق حقه (فصل خصومات بین ارباب دعاوی در چارچوب قانون^۱)

۳- تصدی و مدیریت عادلانه امور مختلف جامعه در چارچوب تشخیص مصالح عام اجتماعی و تعیین اولویت با حفظ حقوق افراد در چارچوب مبانی و فلسفه و اهداف حکومت (یعنی همان عدالت و حقوق و نظم). حکومت اساساً برآمده از ضرورت، انتخاب، رضایت، مشارکت و نظارت عموم مردم است، حتی اگر ثابت شود که فردی معین در زمان معین از جانب خداوند، مأمور به تشکیل حکومت و تاسیس دولت در نقطه‌ای از زمین است. در عین حال حاکمیت حضرت محمد (ص) در مدینه به استناد آیات قرآن دارای چهار ویژگی اساسی است:

۱. حکم نیز به معنای جداسازی دو چیز است و حاکم و فرمانروا را از این جهت «حاکم» گفته‌اند که میان حق و باطل و راست و دروغ جدایی می‌افکند.

۱. مشروعیت مردمی-الهی حاکمیت نبوی

حاکمیت ده ساله‌ی پیامبر به لحاظ منشأ و ضرورت و چگونگی تأسیس کاملاً مردمی بوده و در این مقطع هیچ ارتباطی با نبوت و رسالت آسمانی ندارد، اما از آنجا که به گواهی آیات مختلف قرآن و شواهد و قرائن بسیار این حاکمیت مورد تأیید ذات باری قرار گرفته است، الهی نیز شمرده می‌شود. از آنجا که این حاکمیت مورد تأیید خداوند است، رعایت تمام جوانب انسانی و اخلاقی آن الزامی است و این از ویژگی‌های اساسی این حاکمیت در قیاس با حکومت‌های عادی و بشری است.

۲. نفی خودکامگی در حاکمیت نبوی

در موضوع «چگونگی مواجهه پیامبر با مخالفان» به اصول و آیات مربوطه اشارت خواهد شد. در اینجا به عناوین مربوط به این موضوع اشاره می‌شود:

- آزادی ایمان و به طریق اولی در امر حکومت
 - اطاعت مشروط و تحت ضوابط از پیامبر و اولی الامر
 - نفی سيطرة و حفیظ و وکیل بودن در امر دین و به طریق اولی در امر حکومت
 - حق مخالفت و انتقاد در امور اجتماعی
 - نفی تندخویی (آیه ۱۵۹ آل عمران).^۱
- آیات مربوطه در همان فصل خواهند آمد.

۱. آیه مورد استناد این است: «فبما رحمه من الله لنت لهم ولو كانت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین».

پس به سبب رحمتی که از جانب خداست با آنان نرم‌خو شده‌ای، و اگر درشت‌خوی و سنگدل بودی از گرد تو پراکنده می‌شدند. پس آنان را ببخش، و برایشان آموزش بخواه، و در کار [اداره جامعه] با آنان مشورت کن، و چون تصمیم‌گیری بر خدا توکل کن؛ که خدا توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.

۳. ملکداری بر اساس عدالت

در قرآن از يك سو یکی از اهداف پیامبران تحقق قسط و عدل دانسته شده: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»^۱ (حدید/۲۵)؛ و از سوی دیگر به مؤمنان بارها به قسط و عدل و رعایت میزان تأکید شده است: «...فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۲ (حجرات/۹).

در این شمار آیات است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...» (نساء/۱۳۵)؛ «... وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ...»^۳ (انعام/۱۵۲) و نیز به پیامبر در مقام نبی و نیز حاکم سفارش شده است به اجرای قسط و عدل، از جمله: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...»^۴ (اعراف/۲۹) یا «... وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۵ (مائده/۴۲) و «... وَأَمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ...»^۶ (شوری/۱۵).

۴. ملکداری بر اساس مشورت

سنت نبوی همواره در امور فرمانروایی و تصمیم‌گیری‌ها در امور عامه، شور و مشورت با اصحاب و بزرگان و احیاناً عموم مردم حاضر در مدینه بوده است. از باب نمونه می‌توان به آیه‌ی ۲۸ در سوره‌ی شوری (... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...) اشاره کرد که در آن صریحاً پیامبر را به مشورت با دیگران دعوت کرده است و نیز آیه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی آل عمران (... وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...) که در آن به اصل رعایت شور و مشورت در امور عامه فرمان داده است.

۱. و به راستی ما پیامبران خود را با دلیل‌های روشن فرستادیم و با آنان کتاب و وسیله‌ی سنجش نازل کردیم تا مردم به عدالت و داد برخیزند...

۲. ... میان آن دو به عدالت سازش دهید و ستم را از میان ببرید، همانا خدا کسانی را که ستم را از بین می‌برند دوست می‌دارد.

۳. ... و پیمانه و وزن را از روی عدالت، کامل بدهی...

۴. بگو: پروردگارم به عدالت فرمان داده است...

۵. ... و اگر حکم کردی، به عدالت در میانشان حکم کن. بی‌گمان، خدا عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد.

۶. ... و فرمان یافته‌ام که میان شما به عدالت رفتار کنم...

اما دو نکته در این ارتباط قابل ذکر است. یکی این که ظاهراً پیامبر در تمام امور اجتماعی و فرمانروایی مشورت می‌کرده است و طبق تحقیق، عمدتاً در امور نظامی به مشورت با اصحاب اهتمام می‌کرده است (دلیل آن روشن نیست، شاید تشخیص آن با آن حضرت بوده است) و دیگر این که این مشورت با نظام شورایی پارلمانی و یا مدنی امروز یکی نیست و نمی‌توان نسبت این‌همانی بین این دو سنت برقرار کرد. در واقع مشاوره پادشاهان و امیران با بزرگان و نزدیکان و افراد معتمد، همواره کم و بیش وجود داشته است. هر چند در دولت-شهرهای یونان و یا سنای روم در ادوار پیش از اسلام به شکل پیشرفته‌تری وجود داشت، اما در ایران استبدادی نیز این سنت رایج بود و اعراب جاهلی نیز «دارالندوه» داشتند و حتی رؤسای قبایل نیز از مشورت استفاده می‌کردند.

گفتنی است که سنت نیکوی مشورت در دوران خلافت خلفای راشدین نیز مرسوم و برقرار بوده و خلفا خود بر این سنت عمل کرده و مسلمانان را به رعایت آن تشویق و ترغیب می‌کرده‌اند.

فصل هفتم

مواجهه پیامبر با مخالفان

این فصل ذیل عناوین زیر سامان یافته است:

- ۱ - هدف پیامبر و بعثت او
- ۲ - اطاعت از پیامبر و نفی ضلالت (بشارت مؤمنان و انذار غیرمؤمنان)
- ۳ - آزادی ایمان
- ۴ - نفی پیروی جاهلانه از پیامبر
- ۵ - نفی سلطه‌گری از پیامبر
- ۶ - چگونگی مواجهه پیامبر با مخالفان

۱-هدف پیامبر و فلسفه بعثت وی

گرچه برای فهم اسلام و سیره نبوی، شناخت کامل فلسفه‌ی این دین و اهداف و غایات آن ضروری است، اما در اینجا در حد یک مقدمه کوتاه و در حد ضرورت به فلسفه‌ی بعثت که همان هدف و انگیزه دعوت دینی و تحلیل رفتار نبی است، اشاراتی می‌کنیم.^۱ برای رسیدن به این هدف از دو طریق می‌توان وارد شد: یکی از طریق اشارات مستقیم قرآن به فلسفه‌ی بعثت و دین اسلام؛ و دیگر، بیان فلسفه‌ی وجودی وحی

۱. طبق فهرست اولیه قرار بود در یک بخش جداگانه به فلسفه‌ی بعثت و هدف دین بپردازم (چراکه برای شناخت سیره نبوی، فهم دین و انگیزه‌های بعثت لازم است)، اما به خاطر کوتاه‌تر کردن بحث، از آن چشم پوشیده و فقط در اینجا به کوتاهی در این باره سخن گفته شده است.

ملفوظ یعنی قرآن. در هر دو مورد آیات قرآن بسیارند. تنها به ذکر نمونه‌هایی در هر مورد اکتفا می‌شود.

در قرآن حدود ۴۵ آیه در باب بعثت پیامبر و فلسفه و هدف آن وجود دارد. ابتدا لازم است دانسته شود که «اسلام» نام عام دین‌های توحیدی و ابراهیمی است:

طبق آیه ۱۲۸ سوره بقره: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^۱ نیز آیه ۱۹ آل عمران: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ». و آیه ۸۵ آل عمران: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»^۲.

اسلام به دو معنا دانسته شده است، تسلیم و صلح؛ تسلیم به معنای مطیع بودن در برابر اوامر و نواهی الهی است که البته با آگاهی، اراده و انتخاب همراه باشد. آیه ۱۳۱ بقره نیز مؤید اسلام به معنای تسلیم است.

اما در قرآن به بیان‌های مختلف در باره فلسفه‌ی بعثت و اهداف دین، سخن رفته است. از جمله به برخی از مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۱- هدایت- در این باره آیات بسیار است از جمله: توبه/۳۳ و مؤمنون/۷۳: «وَأَنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». هدایت در مقابل ضلالت، به معنای یافتن راه راست و درست و درست راه رفتن در مسیر است.

۲- تعلیم کتاب- بقره/۱۲۹ - جمعه/۲ - آل عمران/۸ - ظاهراً منظور، کتاب تشریع است.

۳- تعلیم حکمت- همان آیات بالا؛ ظاهراً حکمت، به معنای دانایی است. ضمناً طبق آیه ۲۵ حدید، پیامبران دارای حکمت نیز بودند.

۴- تزکیه آدمیان- همان آیات بالا؛ تزکیه یعنی پالایش روحی و طهارت روانی و زدودن ناخالصی‌ها و برداشتن موانع از سر راه زندگی باسعادت. طرح اخلاق مبتنی بر دین.

۱. پروردگارا ما را فرمانبردار خویش بگردان و از زاد و ولد ما امتی فرمانبردار خویش پدید آور و مناسک ما را به ما بنما، و از ما درگذر که تویی توبه پذیر مهربان.

۲. و هرکس که دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نمی‌شود.

۵- حیات طیبہ انسانی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»^۱ (در انفال ۲۴ و نحل ۹۷ «حیات طیبہ» آمده است).

۶- تحقق عدالت و قسط- حدید/۲۵ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^۲ نیز شوری/۱۵: «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ». در یونس/۴۷، نحل/۹۰ و ۹۱، عدالت در تمام ابعاد، مراد است. مصادیق عدالت را نیز عرف زمان و خرد جمعی معین می‌کند.

۷- ایجاد جامعه‌ای امن- نور/۵۵،

۸- ایجاد وحدت بین مؤمنان. آل عمران/۱۰۳.

اگر آن جمله معروف پیامبر: «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» را بیفزاییم، می‌توانیم فلسفه‌ی بعثت را در شش اصل خلاصه کنیم: ۱- هدایت ۲- دانایی ۳- اخلاق ۴- وحدت ۵- عدالت و ۶- امنیت

اما از کتاب قرآن، در خود قرآن بارها یاد شده و این کتاب به نام‌های مختلف خوانده شده و نقش و فلسفه وجودی آن نیز به بیان‌های مختلف بازگو شده است. از جمله:

۱- «مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ» (یونس/۵۷ و اسراء/۸۲).

۲- «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ»^۳ (ابراهیم/۱).

۳- «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ...»^۱ (نحل/۸۹).

۱. ای مومنان! به ندای خداوند و پیامبر که شما را به پیامی حیات‌بخش می‌خوانند، لیبیک اجابت بگوئید.

۲. به راستی که پیامبرانمان را همراه با دلیل‌های روشنگر فرستادیم و همراه آنان کتاب آسمانی و وسیله سنجش فرو فرستادیم، تا مردم به دادگری برخیزند.

۳. [این] کتابی است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا مردم را به اذن پروردگارشان از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون آوری، به راه آن پیروزمند ستوده.

۴- «ان هذا القرآن یهدی للتی هی أقوم...»^۲ در اسراء/ ۹ و نحل/ ۲ هدی و بشری آمده است.

۵- ذکر (دارای ذکر) - انبیاء/ ۱۰ و ۵۰ - ص/ ۱.

۶- «... وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ...» (فاطر/ ۲۵) و نیز «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ»^۳ (ص/ ۲۹).

این آیات، در کنار آیات مربوط به فلسفه و اهداف و کارکرد و پیامدهای عملی دین و دین‌ورزی، تا حدودی حقیقت و فلسفه‌ی دین را آشکار می‌کند.

۲- اطاعت از پیامبر و نفی ضلالت (بشارت به مؤمنان و انذار غیرمؤمنان)

قرآن بارها مردمان را دعوت به اطاعت و پیروی از پیامبران و به ویژه پیامبر اسلام کرده و از این پیروی، با عناوینی چون «هدایت» و «صراط مستقیم» یاد نموده و در مقابل عدم اطاعت از پیامبر را «ضلالت» و گمراهی نامیده است. از این رو به طور طبیعی، مؤمنان را به فلاح و نجات و کامیابی در دنیا و آخرت بشارت داده و گمراهان و منکران را به سقوط اخلاقی در این جهان و عذاب دردناک در آن جهان تهدید کرده است.

قرآن به طور مکرر، اطاعت از نبی را در امر نبوت و احکام دینی، اطاعت از خدا دانسته است. از جمله آیه ۸۰ سوره نساء: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِیْظًا»^۴.

۱. و کتاب آسمانی [قرآن] را بر تو نازل کردیم که روشن‌گر همه چیز است، و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت است...

۲. بی‌گمان این قرآن به آیینی که استوار است، راه می‌نماید...

۳. کتابی است مبارک که آن را بر تو فرو فرستادیم، تا در آیات آن اندیشه کنند، و خردمندان از آن پند گیرند.

۴. هرکس از پیامبر اطاعت کند، در حقیقت از خداوند اطاعت کرده است، و هرکس سرپیچید [بدان] که تو را نگهبان ایشان نفرستاده‌ایم.

نیز آیه ۱۵۸ سوره اعراف: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»^۱.

نیز آیه ۳۳ سوره محمد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ»^۲.

نیز آیه ۱۳ سوره فتح: «وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا»^۳.
نیز آیه ۱۳ سوره نسا: «... وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۴.

در آیه ۶۴ نساء آمده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...»^۵.

۳- آزادی ایمان

با وجود دعوت مردمان به ایمان به خدا و اطاعت و پیروی از رسول و تهدید منکران و کافران به عذاب، به شهادت آیات متعدد قرآن، ایمان امری کاملاً ارادی، اختیاری، و آزادانه است و کمترین اکراه و یا تحمیلی در تعارض بنیادی با اساس ایمان و دیانت است. یکی از آیات مشهور، همان آیه لا اکراه فی الدین (بقره/۲۵۶) است. در دنباله آیه آمده است: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكُفِّرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ

۱. بگو ای مردم من پیامبر الهی به سوی همه شما هستم، همان که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست، خدایی جز او نیست، که زنده می‌دارد و می‌میراند، پس به خداوند و فرستاده‌اش، پیامبر امی، که به خدا و کلمات او ایمان دارد، ایمان بیاورید و از او پیروی کنید، باشد که هدایت شوید.

۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خداوند و از پیامبر اطاعت کنید و اعمالتان را باطل مگردانید.

۳. و هرکس به خداوند و پیامبر او ایمان نیاورد [بدان] که ما برای کافران آتشی افروخته آماده ساخته‌ایم.

۴. و هرکس از خداوند و پیامبر او اطاعت کند، او را به بوستان‌هایی که جویباران از فرو دست آن جاری است، در می‌آورد که جاودانه درآند، و آن رستگاری بزرگی است.

۵. و هیچ پیامبری نفرستادیم مگر آنکه به توفیق الهی از او فرمانبرداری شود.

اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^۱. در آیه ۲۸ سوره هود آمده است: «... أَنْزَلْنَاهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَاِرِهُونَ»^۲.

در قرآن و از قول رسول بارها مسئولیت شکر و کفر یا ایمان و کفر بر عهده مخاطبان وحی نهاده شده است. از جمله کهف/۲۹: «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيُكْفُرْ...»^۳

و نیز فاطر/۳۹: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ...»^۴

و نیز زمر/۴۱: «إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ...»^۵

و زمر/۱۸: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْأُولُوا الْأَلْبَابِ»^۶

۴- نفی پیروی جاهلانه از گذشتگان

در قرآن بارها پیروی کورکورانه و اطاعت جاهلانه از گذشتگان و یا بزرگان مورد نکوهش قرار گرفته و در مقابل به کرات به تعقل و تفکر و تدبیر و انتخاب آگاهانه تأکید شده است. قبلا به آیه ۲۲ سوره زخرف و برخی آیات دیگر اشاره شده است که

۱. در کار دین اکراه روا نیست، چرا که راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است، پس هر کس که به طاغوت کفر ورزد، و به خداوند ایمان آورد، به راستی که به دستاویز استواری دست زده است که گسستی ندارد و خداوند شنوای دانا است.

۲. پس آیا می‌توانیم در حالی که شما ناخوش دارید، شما را بدان ملزم کنیم؟

۳. و بگو این حق و از سوی پروردگارتان است، هرکس که خواهد ایمان بیاورد و هرکس که خواهد کفر ورزد...

۴. او کسی است که شما را در این سرزمین جانشینان [پیشینیان] ساخت، پس هر کس کفر ورزد، کفرش به زیان اوست.

۵. ما کتاب [قرآن] را به حق برای مردم بر تو فرستادیم، پس هر کس که رهیاب شود، همانا به سود خویش رهیاب شده است، و هرکس بیراه می‌رود، همانا به زیان خویش بیراه رفته است، و تو نگهبان آنان نیستی.

۶. همان کسانی که قول را می‌شنوند و آنگاه از بهترین آن پیروی می‌کنند، اینانند که خداوند هدایتشان کرده است و اینانند که خردمندانند.

می‌گفت مخالفان و منکران مدعی بودند: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهِ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ»^۱.

در برخی آیات، همین دعا و پاسخ خداوند نیز آمده است: «قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ / قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^۲ (انبیاء/۵۳ و ۵۴).

در آیه ۳ سوره حج آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ»^۳.

در آیه ۲۰ سوره لقمان و ۸ سوره حج نیز آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ»^۴. در سوره نجم آیه ۲۸ پیروی از ظنون و پندارها محکوم شده است: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^۵. در آیه ۳۶ سوره یونس نیز این مطلب آمده است. در آیه ۱۰ سوره ملک آمده است: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»^۶. در آیه ۱۲ سوره سجده آمده است: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ»^۷ و فرمان «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۸ (اسراء/۳۶) یک قاعده کلی است.

جالب است که قرآن، گزارشی از جدال یهود و نصاری نقل می‌کند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ

۱. بلکه گویند ما پدرانمان را به شیوه‌ای یافته‌ایم و با پیروی از آنان رهیافته‌ایم.

۲. گفتند پدرانمان را پرستنده آنها یافتیم؛ گفت هم شما و هم پدرانمان در گمراهی آشکار بوده‌اید.

۳. و از مردمان کسی هست که در باره خداوند بدون دانش مجادله می‌کند و از هر شیطان سرکشی پیروی می‌کند.

۴. و از مردمان کسی هست که در باره خداوند، بدون دانش و بدون راهنمود و بدون کتابی روشنگر، مجادله می‌کند.

۵. و ایشان را بدون آن عملی نیست، جز از پندار پیروی نمی‌کنند و بی‌گمان پندار چیزی از حقیقت را به بار نمی‌آورد.

۶. و گویند اگر به سمع قبول می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم، از زمره دوزخیان نبودیم.

۷. و چون گناهکاران را نزد پروردگارشان سرافکنده بینی [گویند] پروردگارا چشم بینا و گوش شنوا یافتیم؛ پس ما را بازگردان که کاری شایسته کنیم؛ ما اهل یقینیم.

۸. و آنچه به آن علم نداری پیروی مکن...

قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ قَالَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ^۱ (بقره/۱۱۳) در این گزارش کسانی که در جدال دو گروه دینی از سر ناآگاهی سخن می‌گویند مورد نکوهش قرار گرفته‌اند.

۵ - نفی سلطه‌گری پیامبر

با توجه به این‌که گفتیم: ۱- دین نبوی برای هدایت و تعالی آدمی است، ۲- ایمان جز با اراده و انتخاب و آگاهی و آزادی حاصل نمی‌شود، ۳- قرآن آشکارا هر نوع پیروی جاهلانه و تحمیلی از پیامبر را نفی و محکوم می‌کند؛ نتیجه جز این نخواهد بود که هر نوع سلطه‌گری و چیرگی ذهنی و ایمانی و دینی پیامبر بر پیروان نفی شود و لذا قاطعانه می‌توان گفت که پیامبر هیچ‌گونه سلطه‌ای بر مؤمنان ندارد.

قرآن صریح و مکرر هر نوع قیمومیت فکری و ایمانی (= ایدئولوژیک) را از پیامبر سلب می‌کند. از جمله:

الف. سخنان مکرر پیامبر مبنی بر این که من نیز مخاطب وحی و عامل به وحی هستم و از این رو محمد (ص) نیز مسلم است و در مسلمانی با دیگران برابر است. یعنی از نظر حقوقی پیامبر با دیگران فرقی ندارد.

ب. هشدارهای مکرر خداوند به پیامبر مبنی بر این که تو مسئول ایمان مردم نیستی، خداوند هر کس را که بخواهد هدایت می‌کند. در آیه ۹۹ سوره یونس آمده است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»^۲ آیه ۵۶ سوره قصص: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»^۳ آیه ۳۸ سوره احزاب: «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ...»^۱

۱. یهودیان گفتند که مسیحیان برحق نیستند، و مسیحیان گفتند یهودیان برحق نیستند، حال آنکه کتاب آسمانی را می‌خوانند، کسانی هم که هیچ چیز نمی‌دانند سخنی همانند سخن ایشان گفتند، سرانجام خداوند در روز قیامت، در آنچه اختلاف داشتند بین‌شان داوری خواهد کرد.

۲. و اگر پروردگارت می‌خواست، تمامی اهل زمین ایمان می‌آوردند، پس آیا تو مردم را به اکراه وامی‌داری ایمان بیاورند، (البته روشن است که منظور این است که اگر خداوند می‌خواست مردمان به جبر مسلمان شوند...).

۳. تو هر کس را که دوست می‌داری هدایت نمی‌کنی، بلکه خداوند است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند و او به رهیافتگان داناتر است.

ج. نفی وکالت از پیامبر. سوره شوری آیه ۶: «... اللَّهُ حَفِیْظٌ عَلَیْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَیْهِمْ بِوَكِیْلٍ»^۲ همین جمله در آیه ۱۰۷ انعام نیز آمده است. باز در آیه ۶۶ سوره انعام این فرمان دیده می‌شود: «... قُلْ لَسْتُ عَلَیْكُمْ بِوَكِیْلٍ»^۳ نیز بنگرید به آیه ۵۴ سوره اسراء. در آیه ۱۲ سوره هود آمده است: «إِنَّمَا أَنْتَ نَذِیْرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَیْءٍ وَكِیْلٌ»^۴. وکالت به معنای نگهبانی است.

چ. نفی حفاظت از پیامبر. حفاظت نیز به معنای حفاظت و مراقبت است. انعام آیه ۱۰۴: «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِیْ فَعَلِیْهَا وَمَا أَنَا عَلَیْكُمْ بِحَفِیْظٍ»^۵. در آیات دیگر قرآن حفیظ بودن را به خداوند نسبت داده است.

از جمله در آیه ۵۷ سوره هود آمده است: «... إِنْ رَزَقْنِیْ عَلَىٰ كُلِّ شَیْءٍ حَفِیْظًا»^۶. در آیه ۶ سوره شوری آمده است: «وَالَّذِیْنَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیَاءَ اللَّهُ حَفِیْظٌ عَلَیْهِمْ...»^۷. از این آیه روشن می‌شود که ولایت غیر از نگهبانی است.

ح. نفی سیطره از پیامبر. سوره غاشیه آیات ۲۱ و ۲۲: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ / لَسْتُ عَلَیْهِمْ بِمُصِیْطِرٍ»^۸.

خ. نفی جباریت از پیامبر. سوره ق آیه ۴۵: «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا یَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَیْهِمْ بِجَبَّارٍ»^۹.

۱. به پیامبر در آنچه خداوند برایش مقرر داشته است، محظوری نیست.

۲. خداوند حاکم بر آنها است، و تو نگهبان آنان نیستی.

۳. بگو من نگهبان شما نیستم.

۴. تو فقط هشداردهنده‌ای و خداست که کارساز هر چیزی است.

۵. پس هرکس به دیده بصیرت بنگرد به سود خود اوست، و هرکس از سر بصیرت ننگرد به زیان خود اوست، و من نگهبان شما نیستم.

۶. که پروردگار من نگهبان همه چیز است.

۷. و کسانی که به جای او سرورانی را به پرستش می‌گیرند، خداوند حاکم بر آنها است، و تو نگهبان آنان نیستی.

۸. پس اندر زده که همانا تو اندرزگویی، بر آنان مسلط و چیره نیستی (ذکر به معنای یادآوری است).

۹. ما به آنچه می‌گویند آگاه‌تریم و تو زورگوی بر آنان نیستی.

د. نفی تکلیف و تحمیل از پیامبر. آیه ۸۶ سوره ص: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ»^۱.

طبق این آیه پیامبر حق ندارد چیزی را بر مردم تحمیل کند و موجب زحمت و رنج آنان شود.

ذ. انحصار دعوت دینی به ابلاغ رسالت و پیام. در این مورد آیات قرآنی متعدد است. از جمله آیه ۳۵ سوره نحل: «... فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»^۲. نیز آیه ۵۴ سوره عنکبوت. در آیه ۱۷ سوره یس می‌خوانیم: «وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»^۳. شوری آیه ۴۸: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ...»^۴. رعد آیه ۴۰: «... فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ...»^۵. گفتنی است که نیمی از آیات ابلاغ، مکی است و نیمی مدنی و این تداوم نقش نبوت و ایفای رسالت ابلاغ را تا پایان می‌رساند.

۶- چگونگی مواجهه پیامبر با مخالفان

اکنون می‌توان با طرح یک سلسله مسائل و موضوعات ضروری، به چگونگی مواجهه پیامبر با مردم و از جمله منکران و عکس‌العمل آنان در برابر دعوت دینی پیامبر پرداخت.

رفتار پیامبر را به ترتیب ظهور می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد: الف- دعوت و تبلیغ، ب- محاجه و استدلال، پ- صبر و انتظار، ت- ایجاد محدودیت و بالاخره ث- در صورت کارشکنی و تقابل، مقابله و جهاد.

۱. بگو برای آن [رسالت] از شما مزدی نمی‌طلبم، و من کسی نیستم که بی‌جهت خود را به زحمت اندازم.

۲. و آیا جز پیام‌رسانی آشکار چیزی بر عهده پیامبران است؟

۳. و بر عهده ما جز پیام‌رسانی آشکار چیزی نیست.

۴. پس اگر رویگردان شدند بدان که تو را نگهبان ایشان نفرستادیم.

۵. جز این نیست که پیام‌رسانی بر تو و حسابرسی بر ماست.

الف. دعوت و تبلیغ

بدیهی است که اولین گام پیامبر دعوت دینی و تبلیغ پیام و افکار و عقاید اوست که البته این دعوت عام است و اختصاص به منکران دائمی و معارضان ندارد، اما در مورد منکران نیز این دعوت تا جایی که یأس کامل پدید نیامده است، ادامه می‌یابد. بعداً به آیات مربوط اشاره می‌شود. به هرحال فرمان «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...»^۱ (مائده / ۶۷) پیوسته مورد عمل پیامبر بوده است. هر چند که در ادامه آیه آمده است: «... إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ».

ب. محاجه واستدلال

پیامبر در دعوت دینی خود، همواره با مخالفان گفت‌وگو کرده، به استدلال‌های منکران توجه داشته و کوشیده است که در حد امکان یا ضرورت به آنها جواب بدهد. اساساً دعوت پیامبر همراه با «بینات» است که البته فقط کلام نیست. در باره نوح آمده است: «قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ»^۲ (هود/۳۲). سوره اعراف آیات ۶۵ تا ۷۲ مجادله و احتجاج عاد با قومش را گزارش کرده است. از جمله در آیه ۷۱ آمده است: «... أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانْتَضِرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ»^۳.

در آیه ۸ سوره حج (نیز آیه ۲۰ لقمان) آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ»^۴. در سوره غافر آیه ۳۵ آمده است: «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ

۱. ای پیامبر آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده است [به مردم] برسان، و اگر چنین نکنی، رسالت او را نگزارده‌ای، و خداوند تو را از [آن] مردمان حفظ می‌کند، و خداوند خدانشناسان را هدایت نمی‌کند.

۲. گفتند ای نوح به راستی که با ما مجادله کردی و چه مجادله دور و درازی هم با ما کردی و اگر راست می‌گویی هر چه به ما وعده داده‌ای بیاور.

۳. آیا با من درباره نام‌هایی که شما خودتان و پدران‌تان نهاده‌اید، و خداوند هیچ حجت و برهانی بر آن نازل نکرده است، مجادله می‌کنید؟ منتظر باشید که من هم همراه شما از منتظران خواهم بود.

۴. و از مردمان کسی هست که در باره خداوند بدون دانش و بدون رهنمود و بدون کتابی روشن‌نگر مجادله می‌کند.

اللّٰهُ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ»^۱ در آیه ۱۲۵ نحل آمده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»^۲. در آیه ۴۶ عنکبوت آمده است: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»^۳.

در قرآن بارها پیامبر برای اثبات مدعیانش استدلال کرده است. از جمله می‌گوید: «وَكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا»^۴ (انبیاء/۲۲). در آیه ۲۵۱ بقره آمده است: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّٰهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ»^۵. در آیه ۱۰۴ سوره یونس آمده است: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللّٰهَ الَّذِي يَتَوَقَّكُمْ وَأُمرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^۶. در آیه ۱۰۸ یونس آمده است: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ»^۷.

سوره‌ای داریم به نام «مجادله» که خود به تنهایی مدعای حق جدال و عمل مجادله را ثابت می‌کند. ماجرا این بوده است که طبق آیات ۱ تا ۴، زنی با پیامبر در باره یک حکم فقهی یعنی «ظهار» گفت‌وگو می‌کرده و گویا قانع نشده به خداوند شکایت برده و

۱. کسانی که در آیات الهی بدون حجتی که برایشان آمده باشد، مجادله می‌کنند، نزد خداوند و نزد مؤمنان بس ناپسند است.

۲. به راه پروردگارت با حکمت و پند پسندیده فرا خوان، و با آنان به شیوه‌ای که بهتر است مجادله کن، چرا که پروردگارت داناتر است که چه کسانی از راه او به در افتاده‌اند و هم او به رهیافتگان داناتر است.

۳. و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نکنید، مگر با ستمگران آنان، و بگویید به آنچه بر ما و بر آنچه بر شما نازل شده ایمان آورده‌ایم، و خدای ما و خدای شما یکی است و ما همه فرمانبردار اویم.

۴. اگر در آن دو خدایان متعددی جز خداوند بود، تباہ می‌شدند....

۵. و اگر خداوند بعضی از مردم را به دست بعضی دیگر دفع نکند، زمین تباہ شود، ولی خداوند بر جهانیان بخشش و بخشایش دارد.

۶. بگو ای مردم، اگر از دین من در شک هستید، بدانید که من کسانی را که به جای خداوند می‌پرستید، نمی‌پرستم، بلکه خدایی را می‌پرستم که جان شما را می‌گیرد، و به من امر شده است که از مؤمنان باشم.

۷. بگو ای مردم حق از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده است، پس هرکس رهیاب شود، همانا به سود خویش رهیاب شده است، و هرکس بیراه رود، همانا به زیان خویش بیراه رفته است، و من نگهبان شما نیستم.

بعد حکم فقهی گفته شده است. «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَكَشَتَاكِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»^۱. در این گزارش قرآن، چند اصل قابل استخراج است: ۱- پیامبر اهل مجادله بوده است، ۲- زنی با پیامبر آن هم در مورد یک حکم فقهی و تخصصی مجادله کرده است، ۳- آن زن قانع نشده و به خدا شکایت کرده است، ۴- خداوند اعلام کرده که مجادله و محاوره را شنیده و داوری خود را ابلاغ کرده است^۲.

پ. صبر و انتظار و بردباری

حال اگر تبلیغ و خیرخواهی و احتجاج و جدال احسن کفایت نکرد، چه باید کرد و پیامبر چه کرده است؟ به ویژه اگر کار به اقدامات عملی مانند توهین و تحقیر و آزار

۱. به راستی که خداوند سخن زنی را که با تو درباره همسرش مجادله می‌کرد و به خداوند شکایت حال خود می‌گفت شنید. خداوند گفت و گوی شما دو تن را می‌شنود، چرا که خداوند شنوای بیناست.

۲. شاید تا کنون توجه نکرده باشید که در قرآن بعد از کلمه «الله»، از نظر آماری، ماده گفتار (دیالوگ) یعنی کلمه «قال» با مشتقات آن (قالوا، يقولون، قل ...) بیشتر از سایر کلمات آمده است. این کلمه که با افعال مختلفه خود ۱۷۲۱ مرتبه تکرار شده مقام دوم را از نظر کمیت و تعداد دفعات در مجموعه و سیستم قرآنی دارد. بی‌شک این تأکید و توجه، دلالت از حکمتی می‌کند که ارزش مطالعه و بررسی دارد. کافی است قرآن را بگشایید و مروری روی آیات آن بنمایید. کمتر صفحه‌ای خواهید یافت که فاقد این معنا باشد، بیشتر از همه به «قال» برخورد می‌کنید (۵۲۹ مرتبه) بعد به قل، قالوا، يقولون ... اولین و ساده‌ترین برداشتی که از این همه قول‌ها و دستور به گفتن‌ها (قل، قالوا...) - که بیشتر آنها خطاب به رسول اکرم در رابطه با مردم است - می‌توان کرد این است که در این مکتب به رابطه دوطرفه شفاهی مابین رهبر و مردم و گفتار آزاد یعنی مباحثه، مصاحبه و محاوره اهمیت زیادی داده شده و آن را مؤثرترین وسیله تبلیغ و عامل اصلی رشد شخصیت و تربیت مردم قرار داده است. پیامبر آنقدر برای مردم شخصیت قائل بود و به رابطه برقرارکردن با آنها از طریق مکالمه دوطرفه و گوش دادن صبورانه به حرف‌هایشان اهمیت می‌داد که منافقین مودیان او را «اذن» (گوش) می‌نامیدند. در جواب این زخم زبان، خداوند می‌فرماید: به آنها بگو «گوش» (بودن) به خیر و مصلحت شماس، به خدا ایمان می‌آورد و مؤمنان را باور می‌کند... توبه/۶۱: «وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٍّ أَفْذُنْ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

بدیهی است در مکتبی که اکراه و اجبار را مردود می‌شمارد و اعلام می‌کند: لا اکراه فی الدین قد تبین الرشید من الی، برای تبیین و نشان دادن راه رشد از بیراهه و گمراهی، بهترین وسیله گفتار است و به همین دلیل است که قرآن در برابر موج تکذیب، تمسخر، تکفیر و تهدید داخلی (منافقین) و جبهه خارجی (کفار، مشرکین، اهل کتاب و...)، با نقل قول آنها (قالوا...) به جای دستور سرکوب و ایجاد خفقان مرتباً به رسول خود فرمان «قل...» می‌دهد. (مقدمه‌ای در زمینه آزادی در قرآن، مهندس عبدالعلی بازرگان، انتشارات قلم، صفحه ۱۲۷)

رسید. در این مرحله از سوی خداوند به پیامبر توصیه‌هایی شده است که در قرآن به شکل‌های مختلف انعکاس یافته است. گرچه این مرحله را ذیل یک عنوان کلی، «صبر و انتظار» نامیده‌ام؛ اما می‌توان ذیل عناوین ریزتر و دقیق‌تری نیز این توصیه‌های الهی را طبقه‌بندی کرد، از جمله:

۱- **توکل**: زمانی که پیامبر در برابر دعوت دینی و خیرخواهی‌اش با بی‌تفاوتی و یا انکار و مخالفت و آزار مواجه می‌شود و چه بسا آزرده و حتی گاه نومید می‌شود، خداوند نخستین توصیه‌ای که به وی می‌کند، «توکل» است. در قرآن حدود نُه بار مستقیماً به پیامبر توصیه شده است: «فتوکل علی‌الله» که غالباً پس از بیان شرح معارضه یا انکار مخالفان آمده است.

۲- **گذشت و بی‌توجهی**: در قرآن بارها به پیامبر در برابر مخالفان توصیه به «عفو» و «صفح» شده است. از جمله در آیه ۱۳ سوره مائده پس از بیان مقاومت سرسختانه برخی اهل کتاب می‌گوید: «... فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^۱. در اواخر سوره زخرف، گزارشی از مجادله و احتجاج با منکران خداوند و توحید آمده است و در پایان سوره آیه ۸۹ آمده است: «فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ»^۲.

۳- **اعراض و دوری‌گزیدن**: پس از آن به پیامبر توصیه شده است که از منکران و مخالفان و آزاردهندگان دوری‌گزیند و یا نسبت به آنان بی‌اعتنا باشد. در این محدوده فرمان‌هایی چون ذرهم، اعرض عنهم، توکل عنهم و واهجرهم آمده است. به عنوان نمونه آیه ۸۳ سوره زخرف: «فَذَرُهُمْ يُخَوْضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ»^۳.

و برای تکمیل این توصیه خداوند می‌فرماید منکران و معارضان را به من واگذار. آیه ۱۱ مدثر: «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا»^۴. آیه ۱۱ سوره مزمل: «وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهْلُهم قَلِيلًا»^۵.

۱. پس آنان را ببخش و بگذر که خداوند نیکوکاران را دوست دارد.

۲. از ایشان درگذر و بگو سلام، زودا که بدانند.

۳. پس بگذارشان تا ژاژخواهی و بازیگوشی کنند تا به دیدار آن روزشان که وعده‌اش را به ایشان داده‌اند، برسند.

۴. مرا با کسی که تنها آفریده‌ام واگذار.

۵. و مرا با منکران متعم و واگذار و اندکی به آنان مهلت ده.

آیات اعراض متعدد است از جمله آیه ۳۲ سوره سجده و آیه ۹۴ سوره حجر. در آیه ۶۸ سوره انعام آمده است که: «... فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ»^۱ که مربوط به سال ششم هجرت است. فرمان به تولی در چهار آیه آمده است: صافات/۱۷۴، ۱۷۹، ذاریات/۵۴ و قمر/۶. در باره دوری گزیدن نیز آیه ۱۰ مزمل: «وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا»^۲. در باره تولی هفت آیه هست. آیه ۱۷۴ و ۱۷۵ صافات: «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ / وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ»^۳. نیز آیه ۱۷۷ و ۱۷۸ همان سوره. آیه ۵۴ و ۵۵ ذاریات: «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ / وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ»^۴. نیز آیه ۶ سوره قمر. البته تفاوت‌هایی در معانی و مفاهیم «ذرهم» و «اعرض عنهم» و «تولی» وجود دارد که آنها را نادیده می‌گیرم.

آنچه در این گروه آیات دیده می‌شود این است که خداوند به پیامبرش سفارش می‌کند که در برابر انکار و مخالفت و آزار مخالفان و منکران، آزرده و ناامید نشود. به خدا توکل کند. عفو کند و درگذرد، به هدایت و تبلیغ و دعوت دینی خود ادامه دهد، و در نهایت بی‌تفاوتی و بی‌توجهی پیشه کند، از مخالفان و دشمنان اعراض کند و آنان را به حال خود وانهد تا روزی بینا و آگاه شوند.

۴- صبر و بردباری: و بالاخره فرمان‌هایی صبر و تحمل و انتظار است. این سفارش تحت عناوینی چون «صبر» و «ترقب» و «تربص» بیان شده است. تربص و تربص تقریباً مترادف و هم‌معنای انتظار است. اما فرمان صبر و بردباری فراوان است. حدود ۱۹ بار به پیامبر با فعل امر «اصبر» به صبر توصیه شده است. این آیات غالباً «فاصبر علی ما یقولون» و یا «فاصبر لحکم ربک» آمده است.

در یک جا می‌فرماید: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ»^۵ (احقاف/۳۵). و چند بار می‌فرماید: «فاصبر فان وعدالله حق» (روم/۶۰ - غافر/۵۵ و

۱. ... از آنان روی بگردان تا به سخنی غیر از آن بپردازند.

۲. و بر آنچه می‌گویند شکیبایی کن و از آنان به نیکویی دوری کن.

۳. پس تا مدتی از آنان روی بگردان؛ و بنگر ایشان را که زودا به دیده بصیرت بنگرند.

۴. پس، از آنان روی بگردان که تو سزاوار سرزنش نیستی؛ و پند بده که اندرز مؤمنان را سود دهد.

۵. پس همانگونه که پیامبران نستوه صبر کردند، صبر کن و برای آنان [عذاب را] به شتاب مخواه.

(۷۷). یعنی دعوت، استقامت، اعراض، تحمل، صبر، و در نهایت وعده پیروزی. فاستقم کما امرت در آیات ۱۵ شوری و ۱۱۲ هود آمده است: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^۱.

ت. ایجاد محدودیت و ث. جهاد و قتال

در مرحله ناامیدی و در پایان خط دعوت، عملاً دو حادثه رخ می‌دهد: یکی محدودیت نهادن برای مخالفان و دگراندیشان و دیگر جنگ و برخوردهای خشن سیاسی و نظامی. از آنجا که به باور من، محدودیت‌ها و به ویژه جنگ‌ها در ارتباط با حکومت و زمامداری پیامبر و الزامات امر حکومتی رخ داده است، این دو بحث را در بخش پیامبری و حکومت و نیز پیامبر و امت، در نوشته‌ای جداگانه پی خواهیم گرفت.

۱. پس همچنانکه دستور یافته‌ای پایداری کن و نیز هر کس که با تو رو به سوی خداوند آورده است. و سرکشی مکنید، چرا که او به کارتان بیناست.