

درآمدی بر متافیزیک استبداد

حسن‌رضا خاوری*

چکیده

استبداد متن واقعیت تاریخی و افق حیات سیاسی ما را تشکیل می‌دهد. لذا پیچیدگی‌های آن به سادگی قابل گشودن نیست و تلاشی بس جانکاه نیاز دارد تا بتوان آن را اندکی به روشنایی تحلیل درآورد. مدخلی که این تحقیق قصد دارد از طریق آن به گره‌گشایی متافیزیک استبداد و اثبات جوهری آن، ناعقلانیت، اقدام کیند، پرداختن به مبادی الاهیاتی آن است. در این راستا، ابتدا میان دو نوع الاهیات حکومت تفکیک قائل شده و بعد بر تحلیل «الاهیات استبدادی» (بخش ۲) تمرکز می‌کند. برای ایضاح بیشتر و موفقیت آن، تحلیل‌ها و استدلال‌ها از یک طرف، در ابتدا با اعتنا به افق نظری برخاسته از تجربه‌ی یونان، و از طرف دیگر، در انتها با تکیه بر معادلش در جهان اسلام، «الاهیات رستگاری» (بخش ۳) تقریر شده‌اند. همچنین، مدعیات جاری با تحلیل برخی از متن‌های فکری و فقهی، شامل الاهیات و شرعیات سیاسی، مورد تأیید و تأکید بیشتر قرار گرفته و سرانجام از متن‌های تاریخی نیز به قدر امکان غفلت نشده است. البته دو بخش اصلی تحقیق حاضر میان دو پرده‌ی ملاحظات مقدماتی و پایانی پیچیده شده است و در کل، به سوی صورت‌بندی روایت سیاسی از ثنوری

*. نویسنده، پژوهشگر و ماستر فلسفه. khawari87@gmail.com

«آواره‌گی خرد» (علی امیری) نزدیک می‌شود، که البته ناتمام است.

واژه‌گان کلیدی: استبداد، الاهیات، شرعیات، ارتداد، تغلب، مدینه، عدالت، آزادی،

عقلانیت.

۱. ملاحظات مقدماتی

اندیشیدن در باب استبداد را باید از این بدهات تجربی و شهودی آغاز کرد که سیمای نکره‌ی استبداد برای ما واضح است؛ به دلیل حضور غالب و تداوم دیرپای آن در تاریخ ما. ولی رهایی از آن و تصوّر بدیل‌های آن، مثلاً دموکراسی، غیرواضح به نظر می‌آید. اما وضوح استبداد و نزدیکی شدید آن، تبیین ماهیتش را با دشواری و ابهام مضاعف روبه‌رو ساخته، به‌خصوص که از آبخشورهای متعدد در دوره‌های تاریخی مختلف ریشه گرفته و با پیشروی‌اش تا کنون، ابعاد بسیار پیچیده‌ای یافته است. لذا اندیشیدن به استبداد در بدیهی‌ترین نقطه‌عزیمت ممکن، دچار پارادوکس است که گشودن آن آسان نیست. به‌هرحال، استبداد از جهات گوناگون بدل به یک امر درونی شده و عنصری اساسی از هویت تاریخی و سیاسی ما را تشکیل می‌دهد. به همین خاطر، تفکر در باره‌ی آن بسی ضروری است و به یک لحاظ، از باب تأمل در نفس می‌باشد. این تأمل را باید تا عمیق‌ترین لایه‌های ممکن آن دنبال کرد. از این‌رو، مقاله‌ی حاضر قصد دارد یک بحث مقدماتی در باب متافیزیک استبداد طرح کند، آن‌هم با آغاز از بررسی جوهره‌ی نظام استبدادی که آرام‌آرام به سوی روشنی‌اندازی بر مبادی الاهیاتی - سیاسی آن گام برمی‌دارد.

تحقیق حاضر در سه بخش اصلی سازماندهی شده است:

بخش اول، ملاحظات مقدماتی، که سه قسمت فرعی را پوشش می‌دهد: (۱) نخست توضیحات ابتدایی در باب ناعقلانیت سیاسی به عنوان جوهره‌ی استبداد سیاسی ارائه می‌شود. (۲) از آن‌جا که تحلیل عقلانی از امر ناعقلانی با معضلات زیادی روبه‌رو است، لذا ارائه‌ی بهتر و آسان‌تر آن ترجیحاً از طریق مقایسه انجام می‌پذیرد. برای طرح و پیشبرد این مقایسه، لازم است پاره‌ای از افق‌های نظری سیاست، به شمول تمایزات درونی و قلمروهای عقلانی مرتبط به آن، روشن

گردد. ۳) آن‌گاه با تکیه بر نتایج این بحث نظری به بسترهای تاریخی سیاست در جهان اسلام نظری افکنده شده، دو پارادایم «الاهیات حکومت» تفکیک می‌شود. همچنین، هر یک از آن‌ها در دو بخش بعدی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند:

الف) پارادایم ناعقلانی، که تحت عنوان «الاهیات استبدادی» در بخش دوم به تحلیل درمی‌آید؛
ب) پارادایم عقلانی، که ذیل عنوان «الاهیات رستگاری» در بخش سوم مختصراً مطرح می‌شود.
گره‌گشایی از کلیت پیچیده‌ی مسأله‌ی استبداد به هیچ وجه ساده نیست. از این رو، پرورش است مقاله‌ی حاضر تنها به قصد طرح بحث در باره‌ی برخی از ابعاد و مبادی الاهیاتی آن ارائه می‌شود و بیش از این ادعایی ندارد.

۱.۱) جوهره‌ی استبداد؛ ناعقلانیت سیاسی

ابتدا به تعریف‌های استبداد (Despotism) نگاهی انداخته می‌شود، تا با تأمل در آن‌ها بتوان جوهره‌ی استبداد سیاسی را بیرون کشید. تعریف‌های متعددی از این مفهوم موجود است که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. کواکبی می‌نویسد: «استبداد در اصطلاح اهل سیاست عبارت است از تصرف فرد یا جمع در حقوق قوم بر اساس اراده و بدون ترس از عاقبت آن.» (الکواکبی، ۲۰۱۱: ۱۱). وی دلالت‌های دیگری مانند برده‌سازی و سلطه و نیز برخی صفات مانند ستمگر و خودکامه و مطلق (در مقابل عادل و مسئول و مقید) را ذکر می‌کند که استعمال آن‌ها در رابطه با فرمانروای مستبد رواج دارد. در معنای وصفی و محمولی، «استبداد، صفت حکومت مطلق العنان، چه به لحاظ فعل و چه به لحاظ حکم، است که در شئون رعیت هر طور که بخواهد تصرف می‌کند، بدون هیچ ترسی از حساب و عقاب محقق.» (همان: ۱۲). به نظر او، استبداد شکل‌ها و مرتبه‌های مختلف دارد و با پدیده‌ها، عرصه‌ها و ابعاد گوناگون زندگی بشر (از خانواده و اقتصاد تا سیاست و الاهیات). پیوند خورده است. لذا او در فصل‌های مختلف کتابش بر ایضاح این پیوندها اهتمام می‌ورزد. با این حال، شدیدترین مرتبه‌ی حکومت استبدادی از نظر او، حکومت مطلق یک فرد است که وارث تاج و تخت و فرمانده‌ی لشکر و برخوردار از سلطه‌ی دینی می‌باشد (همان: ۱۳). در واقع، ماهیت و جوهره‌ی حکومت استبدادی، اولاً در فردی و مطلق بودن آن ریشه دارد؛

و ثانیاً این حکومت مطلق یک تن بر سه پایه‌ی بنیادین استوار است:

۱. قدرت سلطنتی؛

۲. خشونت لشکری؛

۳. مرجعیت دینی.

این سه مؤلفه با این که اضلاع نظام استبدادی را تشکیل می‌دهند، اما کواکبی نه تنها ذات جوهری آن را ناندیشیده و ناگفته می‌گذارد، بلکه سویه‌های شرعی آن را کامل حفظ می‌کند.

امام عبدالفتاح امام که *استبداد* را یکی از اعضای خانواده‌ی خودکامگی می‌داند، در باره‌ی معنای لغوی استبداد در یونان می‌نویسد:

کلمه‌ی مستبد / Despot از کلمه‌ی یونانی دسپوتس / Despotes به معنای خداوندگار خانواده یا آقای خانه یا ارباب برده‌گان خانه مشتق شده است. سپس، فراتر از این چارچوب خانوادگی به جهان سیاست تعمیم یافته، تا بر شیوه‌ای از شیوه‌های حکومت پادشاهی مطلق اطلاق شود که در آن، سلطه‌ی پادشاه بر رعیت‌هایش بازنمایاننده‌ی سلطه‌ی پدر بر فرزندان در خانواده یا ارباب بر بردگانش می‌باشد (امام عبدالفتاح امام، ۱۹۹۴: ۴۴).

به نظر او، کاربرد این مفهوم خانوادگی در چارچوب سیاسی در واقع ناشی از خلط میان وظیفه‌ی پدر و پادشاه است که نتیجه‌ی آن ناگزیر به «استبداد» منتهی خواهد شد. به همین دلیل، در شرق، فرمانروا به عنوان «پدرِ مَلت» (خانواده‌ی بزرگ) خوانده می‌شود^۱ و به تبع، می‌تواند مستبدانه بر اولادهایش حکمرانی کند. در پی انتقال این تصور اخلاقی به مجال سیاسی، هر گونه انتقاد از شاه همچون «عیب‌جویی» بر پدر تلقی شده و جایز نیست. در کل، پادشاه با اتباعش همان سان معامله می‌کند که یک پدر با کودکانش (همان: ۴۴-۴۵). یعنی آن‌ها را صغیر و نابالغ و در نتیجه، عاجز از حکومت بر خویشان و نیز فاقد قدرت تشخیص مصالح‌شان فرض می‌کند.

۱. چنان که در قانون اساسی افغانستان (ماده ۱۵۸)، حفظ لقب «بابای مَلت» و امتیازاتش برای ظاهرشاه تأیید شده است. این ماده نشان می‌دهد که قانون اساسی جدید همچنان در سایه‌ی تلقی قدیمی (الگوی خانوادگی) راه می‌رود! به نظر می‌آید، لقب بابای مَلت برای سلطان (= ظل الله و خلیفه رسول الله) دو حامی الاهیاتی دارد: یکی، تصویر خلق به عنوان «عیال‌الله»، و دیگری، پیامبر اکرم به عنوان پدر اَمّت اسلام. در مقابل، نزد آگاهی یونانی، مدینه به مثابه‌ی مادر و مردم به مثابه‌ی پدر تلقی می‌شود؛ لذا هرگاه یک تن خود را به عنوان پدر مردم بیندازد، به عنوان مستبد شناخته می‌شود. ر. ک به: افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۷۵. این دو تصویر استعاری یکی از تفاوت‌های بنیادین سیاست در اسلام و یونان را نشان می‌دهد.

به تبع، پادشاه برای خودش نسبت به اتباعش حق ولایت و نظارت و تنبیه قائل می‌شود، بدون آن‌که در قبال تصمیمات و عملکردهایش به اتباع مملکت پاسخگو باشد. بدین ترتیب، او با بسط مطلق قدرتش به سوی اشتداد استبداد گام برمی‌دارد.

به نظر افلاطون در جمهوری، فرمانروای عادل دو امر را دوست دارد: مردم و دانش. وی فقط به فکر مدینه و اهالی آن است، نه خودش. نظام استبدادی معکوس این وضعیت عمل می‌کند. از آن‌جا که فرمانروای مستبد نه دغدغه‌ی مدینه را دارد و نه دغدغه‌ی مردم را، لذا در سایه‌ی ترس، بی‌اعتمادی و عدم آزادی به سر می‌برد. از این‌رو، به سپاهی‌گری روی می‌آورد و لاجرم به ورطه‌ی دورترین نظام از نظم و قانون می‌افتد. افلاطون اوج حکومت استبدادی را چنین بیان می‌کند: «مردمانی که به قول آن ضرب‌المثل مشهور می‌خواستند از دود اطاعت مردان آزاد رهایی یابند، [اما] در آتش استبداد افتادند و به جای آن‌که جامعه‌ی زیبای آزادی به تن کنند، در قید بردگی بردگان گرفتار آمدند.» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۶۹). افلاطون شاخص‌ترین صفت نظام استبدادی را غلبه‌ی برده‌گی مضاعف می‌داند. همچنین، جامعه‌ی استبدادی را بدبخت‌ترین جامعه و حاکم مستبد را بدبخت‌ترین بدبخت‌ها می‌خواند. در بیان افلاطون، بردگی استبدادی با فقدان آزادی گره خورده، که در یونان با غیاب برابری متلازم است. بعداً به نگون‌بختی مضاعف بردگی اشارتی می‌آید.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

ارسطو در کتاب چهارم سیاست، ضمن فهرست انواع حکومت‌ها به حکومت تورانی / ستمگری اشاره می‌کند و برای آن سه نوع برمی‌شمارد که هر یک را در کتاب پنجم شرح می‌دهد. به نظر ارسطو، حکومت پادشاهی بر پایه‌ی فضیلت بنا شده، در غیاب فضیلت، به دامن خودکامگی سقوط می‌کند و انواع حکومت تورانی سر برمی‌آورد؛ حکومتی که جامع معایب دیگر حکومت‌ها و ناپایدارترین آن‌ها است (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۳۱۰-۱۳۱۶ ب). به عبارتی، حکومت تورانی بر تباهی فضیلت بنیاد گرفته، کسب ثروت را غایت اصلی‌اش می‌داند؛ لذا با توانگران و بعد از آن با توده‌ی مردم و در کل با مالکیت خصوصی درمی‌ستیزد. زیرا تنها بر پایه‌ی ثروت است که می‌تواند هم جلال و شکوه شاهانه‌اش و هم امنیت و بقای دولتش را حفظ کند.

بیش از همه، ارسطو به نشان دادن جوهری حکومت استبدادی در شرق نزدیک شده است. طبق توضیحات وی در کتاب پنجم سیاست، اولاً، او پادشاهی را حکومت فرد بر بنیاد فضیلت می‌داند و ثانیاً، حکومت استبدادی را ناشی از انحراف و چرخش پادشاهی به سوی ستمگری و خودکامگی می‌داند. از آن‌جا که «عقلانیت» اساس جوهری فضیلت‌ها است، لذا با ترکیب این مقدمات در بدنه‌ی یک استدلال واحد می‌توان نتیجه گرفت که نظام استبدادی، حکومتی است که بر بنیاد تباهی خرد یا ناعقلانیت برپا گشته و بر مبنای شیوه‌های ناعقلانی و الگوهای پیشاسیاسی عمل می‌کند. خلاصه، شوکت شاهی، شمشیر سپاهی و تقدس ایزدی اضلاع سه‌گانه‌ی حکومت استبدادی را تشکیل می‌دهد و «ناعقلانیت» هم، نقطه‌ی کانونی وحدت‌بخش آن‌ها را برمی‌سازد، و نیز شرایط استمرار تاریخی آن را فراهم می‌آورد. (برای درک نمایه‌ی تاریخ ناعقلانیت در جهان اسلام و تعقیب خطوط کلی مراحل ظهور و قدرت‌گیری آن، بنگرید: امیری، ۱۳۹۲. بابت بررسی اضلاع سه‌گانه‌ی حکومت استبدادی در افغانستان عبدالرحمانی، بنگرید: دای فولادی، ۱۳۷۷) در ادامه سعی می‌شود این ادعا با پشتوانه‌ی بحث افق‌های نظری، اما در بخش دوم (الاهیات استبداد) و بعد از آن مستدل و مستند گردد.

۱.۲) افق‌های نظری؛ تمایزها و قلمروها

فلسفه در بدایت ظهورش، اندیشیدن در باب دو مقوله‌ی کلی را روی دست داشت: «جهان» و «انسان». قدما نسبت این دو را در حوزه‌ی سیاست یا حکومت بحث کرده‌اند. جهان محل حدوث و پدیدارشدن کثرت‌ها است و به طور خاص، ضمن عطای امکان سکونت به انسان، ظهور و بروز وضعیت تکثر انسانی را در حیطه‌ای مشخص (مثلاً یک مدینه) ممکن و مرئی می‌سازد (بابت توضیح ایده‌ی «وضع بشری تکثر» ر. ک: آرت، ۱۳۹۰: فصل ۱). سیاست از این امکان و شرایط قوام آن مراقبت به عمل می‌آورد. در مقابل، استبداد وضعیت سیاسی‌ای را پدید می‌آورد که جهان نسبت به وضع تکثر انسانی دچار فروبستگی می‌گردد و امکان حکومت یک تن بر همگان به وجود می‌آید. از آن‌جا که تکثر، ذاتی وضعیت بشری است، لذا نفی و سرکوب آن بدون به‌کارگیری خشونت سیاسی و پشتیبانی رویه‌های ناعقلانی ممکن نمی‌شود. در جهان اسلام، هسته کانونی استبداد یعنی ناعقلانیت با تکیه بر قرائت خاصی از دین به تمام عرصه‌های

زندگی تعمیم یافته است. از آنجا که دین شامل عقیده و شریعت است، لذا دیدگاه‌های الاهیات سیاسی و فقه سیاسی در بررسی موضوع دخیل‌اند. علاوه بر این، چون دو بحث جهان و انسان در کلیت‌شان مطرح است، پس، ردپای متافیزیک نیز جای نظر دارد. بدین ترتیب، پرسش از متافیزیک استبداد پرستی معنادار است. البته، چون معنای سیاست در دیدگاه‌های متفاوت یکی نیست، لذا این‌جا عجالتاً همچون عنوان جامع انتزاعی برای نحوه‌ی سازماندهی اجتماع در نظر گرفته می‌شود.

اینک به تعدادی از تمایزها و قلمروهای عقلانی مرتبط به حوزه‌ی سیاست، مورد بحث واقع می‌شود، تا در پرتو آن بتوان روشنی بیشتری بر ناعقلانیت سیاسی به عنوان جوهره‌ی استبداد سیاسی افکند. گام اول، یک تمایز بنیادین میان بادیه و مدینه است، و گام دوم ابداع تمایز در درون مدینه است میان خانه و مدینه، یا *آتیکوس* و *پولیس* (خصوصی و عمومی / مالکیت و حاکمیت / اقتصاد و سیاست). فرهنگ یونانی هرچند با این تمایزات نفس کشیده و آن‌ها را زیسته است، اما این گام‌های بنیادگذار در افلاطون و ارسطو به نحو فلسفی صورت‌بندی شده‌اند (آرنت، همان: ۷۰-۷۹. نیز: لاگلین، ۱۳۸۸: ۴۸ و ۱۷۵-۲۰۱). البته آن‌چه در افلاطون بیشتر به چشم می‌خورد، جداکردن مدینه از بادیه است، ولی در ارسطو، جداکردن مدینه از خانه بیشتر نمود دارد. این امر، حاکی از موفقیت افلاطون است. فارابی به طرازی تحسین‌برانگیز، هر دو گام را از آن خود کرده است. این دستاورد او، سخن‌گفتن از ادغام‌ها و *تأسیف‌هایی* را اجازه می‌دهد که بعداً خواهد آمد.

بنابراین، تمایزات راهبردی مورد بحث عبارت‌اند از تمایز مدنی میان دو عرصه‌ی فردی و جمعی، و سپس، انقسام عرصه‌ی جمعی به دو ساحت خانه و مدینه. در پیوند با این تمایزهای مدنی سه‌گانه (خود، خانه و مدینه)، سه قلمرو کلاسیک حکمرانی قابل‌بازشناسی است؛ اخلاق، اقتصاد و سیاست. اشارت مختصر این‌که، آدمی یا با خود رابطه دارد یا با دیگران. دیگران یا کسانی‌اند که یک خانواده و اهل منزل را برمی‌سازند، یا مردمان کثیری‌اند که یک اجتماع سیاسی و اهل مدینه را تشکیل می‌دهند. اخلاق به تدبیر رابطه با خود می‌پردازد. اقتصاد عهده‌دار تدبیر رابطه با اهل منزل است، و سیاست معطوف به تدبیر اهل مدینه. پس، سه الگو و سه سطح مدنی در باب حکمرانی مطرح است؛ فردی، اجتماعی و سیاسی. البته تفاوت محوری به تمایز دو قلمرو

منزل و مدینه برمی‌گردد، که اجتناب از خلط احکام آن‌ها ضروری و تعیین‌کننده است. هانا آرنت دو ویژگی و فصل ممیز مدینه و خانه را چنین بیان می‌دارد: ۱- آزادی / ضرورت؛ ۲- برابری / نابرابری (آرنت، همان).

قبل از توضیح این دو، لازم است به دو نکته مقدماتی از آرنت اشاره شود:

الف) با این‌که مرز خانه و مدینه در افلاطون گاهی در ابهام فرو می‌رود، اما در کل، آگاهی سیاسی یونانی نسبت به اصل این تمایزگذاری‌ها از وضوح بی‌نظیری برخوردار است.

ب) علی‌رغم این‌که الغای مالکیت خصوصی ناظر به بسط حوزه‌ی عمومی در طرح سیاسی افلاطون گنجانیده شده، اما حرمت خانه و حریم مالکیت خصوصی همچنان محفوظ است. به این دلیل که شخص بدون خانه قادر به اشتراک و سهم‌گیری در مناسبات مدینه نیست. خلاصه، مدنیت مدینه اصولاً به دو مؤلفه‌ی جوهری «آزادی» و «برابری» بستگی دارد. لذا اشارتی کوتاه در باره‌ی آن‌ها لازم می‌آید.

۱.۲.۱ آزادی

زیستن در قلمرو خانه اساساً معطوف به رفع نیازها و ضرورت‌های زیستی است، که دو مورد برجسته‌ی آن عبارت‌اند از: ۱- حفظ حیات، که بر عهده‌ی مرد است، تا خوراک تهیه کند. ۲- حفظ بقای نوع، که وظیفه‌ی زن است، تا با زادن، بقای نسل و نوع انسانی را حفظ کند. هر دو فعالیت تهیه‌ی خوراک و زادن مربوط به حفظ حیات در سطح زیستی و تابع ضرورت‌های خشونت‌بار خاص آن است. اما پولیس / مدینه قلمرو آزادی است. چیرگی بر ضرورت‌های زیستی حاکم بر قلمرو خانه، شرط ورود به قلمرو پولیس است. به عبارتی، بدون ترک الگوی اقتصادی و اجباری حاکم بر قلمرو خانه نمی‌توان به درون قلمرو مدینه پا گذاشت. پس، این گسست شرط تأسیس سیاست به حساب می‌آید. به نظر یونانی‌ها، «آزادی منحصرأ در حیطه‌ی سیاسی جای دارد.» (همان: ۷۳). این آزادی در دل دو تجربه‌ی «عمل و سخن» پدیدار می‌گردد. بدین طریق، آن‌ها خشونت را به عنوان یک رابطه‌ی پیشاسیاسی در حیطه‌ی خانه مهار می‌کردند و اجازه نمی‌دادند وارد حیطه‌ی سیاسی شود.

۱.۲.۲) برابری

نزد آگاهی یونانی، درحالی که مدینه تنها برابرها را به رسمیت می‌شناخت، اما «خانه کانون سخت‌ترین و شدیدترین نابرابری‌ها بود» (همان: ۷۴). ارسطو کتاب سیاست را اساساً با اعلام تفاوت کیفی خانه و مدینه آغاز می‌کند، آن‌گاه سه رابطه‌ی نابرابر در بطن قلمرو خانه را از هم تفکیک و بازشناسی می‌کند: رابطه‌ی همسری، رابطه‌ی پدری، و رابطه‌ی ارباب-برده، که ذیل یک رابطه‌ی چهارم یعنی تدبیر منزل/اقتصاد به هم پیوند می‌خورند و در کل، راه سیاست باید از این‌ها متمایز شود. شدیدترین نابرابری همان رابطه‌ی نوع سوم است. زیرا، برده نه تنها خدمتکار اربابش بلکه «به تمامی وجود خویش از آن او است.» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۲۵۴ الف). برده حتی مالک جان خویش نیست، چه برسد به مالش. این نابرابری شدید در قلمرو مدینه جایی ندارد. به عبارتی، آزادی و برابری در مدینه به عنوان آکسیوم‌های حیات سیاسی تلقی می‌شوند، نه این‌که در قلمرو سیاسی به دست آیند. پس، آزادی و برابری در سیاست یونانی امر مطالبه‌کردنی نیست، بلکه در متن مدینه هست و طی تجربه‌ی «عمل سیاسی» و «سخن گفتن» پدیدار می‌گردد.

در مجموع، آزادی از خشونت پیشاسیاسی، شرط لازم سعادت و نیکبختی می‌باشد. لذا، برده‌گی «نگون‌بختی مضاعف» به شمار می‌آید؛ زیرا هم مقهور ضرورت‌های زیستی است و هم مغلوب خشونت‌های بشری. بدین ترتیب، برادگی را باید دورترین نقطه‌ی ممکن از سعادت دانست. برده عملاً نه انسان است و نه حیوان، بل در وضعیت بدتر و فروتر از هر دو به سر می‌برد؛ زیرا فاقد شئون انسانی یعنی آزادی و برابری (و همراه آن فاقد حق عمل و نطق سیاسی) است و همواره مانند یک شیء جزو دارایی قابل خرید و فروش دیگران به حساب می‌آید، و در عین حال، از او اطاعت محض و بی‌چون و چرا خواسته می‌شود، درحالی‌که حیوان مکلف به اطاعت نیست و انتظار اطاعت از آن بی‌معنا است. حکومت استبدادی با برده‌سازی همگانی و سیاسی کردن آن، همه‌ی اتباعش را به دورترین نقطه ممکن از سعادت پرتاب می‌کند. عرفانیات و خانقاه‌های دولتی این تباهی‌های عریان را واژگونه ساخته و به عنوان نیکبختی عرضه می‌دارند!

برخی از نتایجی که منطقاً بر مبنای این تمایزهای یونانی به دست می‌آید و در ابتدای دوره‌ی مدرن به جد پیگیری و مورد تدقیق نظری قرار گرفته، عبارت است از:

۱. رابطه‌ی سیاسی / مدنی متمایز از رابطه‌ی مالکیتی / خانگی است، و از آن ناشی نمی‌شود؛
۲. همچنین، قدرت سیاسی را باید از قدرت مالکیتی متمایز کرد. زیرا، قدرت سیاسی امر شخصی (و به تبع، اخلاقی) نیست، بلکه رسمی و عمومی (و به تبع، واجد الزام‌های حقوقی) است؛
۳. در نتیجه، قدرت سیاسی محصول رابطه‌ی سیاسی است، نه محصول رابطه‌ی مالکیتی (لاگین، ۱۳۸۸: ۱۷۵-۱۷۶).

به‌هرحال، ماهیت این تمایزها و قلمروها، عقلانی است؛ یعنی تنها در ساحت تفکر به دست می‌آیند و بر پایه‌ی آن قوام می‌پذیرند. بنابراین، وقتی سامان عقلانیت در برخورد یا ترکیب با نیروهای ناعقلانی به‌هم می‌ریزد و افق‌های آن سراسر فرومی‌ریزد، آن‌گاه این تمایزها و قلمروها نیز ویران می‌گردند. در نتیجه، نشاط مدنیت و بساط سیاست به تدریج برچیده می‌شود و نیروی قهار استبداد بر جهان زندگی چیره می‌آید و کل حوزه‌ها را حول یک فرد / سلطان، یکپارچه و همسان می‌سازد و به سلک انتظام می‌کشد. در این چوکات، طبیعی است که موجودیت مستقل مردم، تکثر انسانی مدینه، آزادی و برابری آن‌ها به ورطه‌ی امتناع می‌افتند یا در پرده‌ی غیب می‌مانند. لذا: (۱) عرصه‌ی عمومی و سیاسی متعلق به مردم امکان شکل‌گیری نمی‌یابد؛ (۲) پس، مسأله‌ی نمایندگی آن‌ها و فعالیت برای خیر و صلاح آن‌ها ممتنع می‌ماند؛ (۳) و ناگزیر، حقوق اساسی و عمومی آن‌ها و به موازاتش، تکلیف حکومت در قبال اجرای آن‌ها مجال طرح پیدا نمی‌کند، بلکه برعکس، پادشاه همچنان صاحب حق و مردم مکلف به پیروی از او باقی می‌مانند، بدون آن‌که حمایت و خدماتی در کار باشد.

۱.۳) بسترهای تاریخی؛ پارادایم‌های الاهیات حکومت

اینک با تکیه بر حاصل بحث‌های نظری گذشته، باید وضعیت حکومت در جهان اسلام را به نحو کلی و خلاصه‌وار پارادایم‌بندی کرد. از آن‌جا که بررسی کامل خطوط تاریخی استبداد سیاسی در توان نگارنده و گنجایش مقاله حاضر نیست، لذا به بازشناسی و بررسی دو نوع «الاهیات حکومت» اکتفا می‌شود، به عنوان برشی از یک کلیت، که بتواند سیمای حقیقی آن را

منعکس کند. دو پارادایم مذکور عبارت اند از:

الف) پارادایم ناعقلانی: الاهیات استبدادی، که وضع غالب جهان اسلام را تشکیل می‌دهد و فرقه‌ها و مذاهب گوناگونی ذیل آن جای می‌گیرد.

ب) پارادایم عقلانی: الاهیات رستگاری، که تلاش‌ها و طرح‌های معطوف به رهایی را در بر می‌گیرد، و تنها به دو نمونه‌ی شاخص آن (عدلیه و فلسفه) اشاره خواهد شد. در ادامه، هر یک از این دو پارادایم در بخش مستقل به تحلیل درمی‌آید؛ اولی با تفصیل و دومی به اختصار. البته، اصل تفکیک این دو پارادایم مبتنی بر دیدگاه علی امیری است، در مقاله‌ی «پارادایم‌های فهم ایمان در اسلام»، و نیز مباحث کتاب «خرد آواره» (ر. ک: امیری، ۱۳۹۱: ۱۱۹-۱۸۵. امیری، ۱۳۹۲). لذا برای تقریر تفکیک مذکور استدلالی ارائه نخواهد شد، بلکه استدلال‌ها و دستاوردهای دو اثر نام‌برده، مفروض تلقی شده و در بستر بحث حاضر به اجرا درمی‌آید.

۲. الاهیات استبدادی

استبداد سیاسی در تاریخ طولانی تداوم و تحولش به شکل‌های مختلفی با عرصه‌های گوناگون جهان زندگی، به شمول عرصه‌های عملی و عقیدتی، آمیخته و پیچیده است. با این احوال، واگشایی آن در کلی‌ترین حالت ممکنش را می‌توان حول موضوع «الاهیات حکومت» به تحقیق کشاند. الاهیات نظام استبدادی علاوه بر اصول عقیدتی، به تدریج قوانین شرعی و توجیهات عرفانی و روحی پیدا کرده و تداوم یافته است. بنابراین، دست‌کم مطالعه‌ی منسجم سه حوزه‌ی دانشی الاهیات و شرعیات و عرفانیات می‌تواند ساختار تاریخی متافیزیک استبداد در جهان اسلام را اندکی به روشنی درآورد. البته در این مقاله، نقل بحث روی خطوط الاهیات سیاسی و شرعیات سیاسی تمرکز می‌کند و از عرفانیات به اشاره‌ی کوتاه رد می‌شود. باری، بحث را باید از هسته‌ی جوهری اجتماعات سیاسی در صدر تاریخ اسلام آغاز کرد.

۲.۱) نقطه‌عزیمت؛ عصیبت

ابن‌خلدون انتظام سیاسی جهان اسلام را بر پایه‌ی یک مفهوم جاهلی شرح داده است:

«عصبیت». انتظام اجتماعی اعراب جاهلی بر پایه‌ی عصبیت استوار بود، اما در دوره‌ی پیامبر اکرم، موقتاً از دو ناحیه به فراموشی سپرده شد:

۱. از ناحیه‌ی مسلمانان، که این بنیان جاهلی و سنت‌های آن را صراحتاً رد می‌کردند و اجتماع جدید را بر پایه‌ی ایمان سامان می‌بخشیدند؛

۲. از ناحیه‌ی کفار، چون تماماً مصروف اسلام شده بودند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱). پس از رحلت رسول خاتم، تنش‌های داخلی سربرآورد. استدلال «الائمه من قریش» به نحوی لحظه‌ی آغازین بازتولید عصبیت در افق اسلامی را در احتوا دارد. خلیفه‌ی دوم به فتوحات روی آورد و تنش‌های داخلی را به سمت خارج جهت داد؛ اما فتوحات نه تنها تنش‌ها را حل نکرد بلکه بیشتر و پیچیده‌تر هم کرد و از جمله نابرابری‌های جدیدی میان اعراب و موالیان و قربانیان تازه‌مسلمان پدید آورد. با آغاز «لحظه‌ی دولت سلطانی»^۱ امویان، عصبیت دوباره محور اصلی انتظام اجتماع سیاسی گردید و آن‌ها دین و مخصوصاً دیدگاه‌های جبرگرایی را به ابزار و دستگاه توجیه‌گر نظام قساوت خویش بدل ساختند و این ترکیب در دولت‌های استبدادی دیگر نیز ادامه یافت.

نظریه‌ی ابن‌خلدون در باره‌ی اطوار دولت در جهان اسلام خلاصه‌وار چنین است: ظهور و سقوط دولت سه دوره دارد:

۱. تأسیس؛

۲. عظمت و شکوه؛

۳. زوال و فروپاشی.

سه ویژگی اساسی دوره‌ی اول چنین است:

الف) استمرار عصبیت، که نوعی نظام مشارکت و مساهمت قبیله‌ای حول حلقه‌ی عصبیت استوار شده و در نتیجه، وحدت فاتحان و قدرت‌شان شدت می‌گیرد.

۱. کمال عبد اللطیف از «لحظه‌ی دولت سلطانی» سخن می‌گوید؛ لحظه‌ی تبدیل خلافت به سلطنت که در دوره‌ی حکومت اموی و عباسی رخ داده است. به نقل از: بوتشیش، ۲۰۱۴: ۱۴. این لحظه مقارن و ملازم است با رویداد آمیختگی امر مقدس با امر دنیوی، که یک پیامدش تبدیل دین به ابزار سلطه است؛ و پیامد دیگرش، ظهور استبداد سیاسی.

ب) پیوندهای دولت و رعیت، که با حلقه‌ی عصبیت به صورت سهم‌بخشی آن‌ها، ولی با دیگر اتباع ساکن مملکت به صورت جلب قلوب و انقیاد آن‌ها برقرار می‌شود؛

ج) اقتصاد در نفقات و سیاست‌های مالی، که تابع همان اساسی است که سلطه و اقتدار دولت بر آن مبتنا دارد، یعنی یا تابع دین و سنت‌های دینی (صدقات، خراج و...) است، یا صرفاً تابع عصبیت و سنت‌های خاص آن (مثل غارت)، و در هر دو حال مبتنی بر اقتصاد و قناعت است. در مجموع، همزمان با افزایش رفاه عمومی و اعتماد و رضایت رعیت از حاکمان، دولت قدرت می‌گیرد و به مرحله‌ی دوم منتقل می‌شود، که سه ویژگی آن عبارت است از:

۱. تبدیل خشونت بدوی به رقیت مدنی؛

۲. تبدیل مشارکت و مساهمت عصبیتی به استبداد و خودکامگی؛

۳. تغییر اعتماد از حلقه‌ی عصبیت و عشیره به موالیان و خادمان. در این مرحله، به دلیل کثرت عائلات، حاکمان طریق حیات رفاهی و عیاشی در پیش می‌گیرند و به اسراف همه‌جانبه روی می‌آورند؛ تا جایی که از یک سو، سلطان مستبد می‌شود و صرفاً مصالح خاص و منافع خود را دنبال می‌کند؛ و از سوی دیگر، مالیات و عائدات را افزایش می‌دهد تا بتواند رفاه و خواسته‌هایش را دنبال کند. به تبع، نارضایتی هم در میان قبیله‌اش و هم در میان اتباع مملکت سر برمی‌آورد. با بروز شکاف و شقاق در حلقه‌ی عصبیت، نوعی بی‌اعتمادی و دشمنی میان سلطان و عشیره‌اش پدید می‌آید. برای دفع آن، وی بیشتر به موالیان و قبایل خارج از حلقه‌ی عصبیت تکیه و اعتماد می‌کند. بدین ترتیب، گرایش استبدادی و بحران اقتصادی منجر به ضعف دولت شده و دوره‌ی زوال و فروپاشی آن آغاز می‌گردد. خلاصه، بنیان اساسی در دوره‌ی تأسیس دولت، «عصبیت» است که در قالب «لشکر» تجسم می‌یابد، و در دوره‌ی عظمت، «مال» است، که شوکت لشکر به آن بستگی دارد. بنابراین، بروز ضعف و خلل در یکی یا هر دوی این‌ها، باعث تضعیف و فروپاشی دولت می‌شود (الجابری، ۱۹۹۴: ۲۲۱-۲۲۹).

مفهوم «استبداد» در دیدگاه ابن‌خلدون قابل توجه است؛ زیرا چارچوب دولتی / سیاسی آن را مشخص می‌کند: «عصبیت». این مفهوم جامعه را به دو گروه کلان هم‌عصبه و غیر آن تقسیم

می‌کند. عدالت نسبت به اعضای حلقه‌ی عصبیت به صورت مشارکت و سهم‌دادن به آن‌ها تحقق می‌پذیرد، و به تبع، استبداد صرفاً به معنای ندادن سهم آن‌ها است. اما عدالت نسبت به غیر آن‌ها به صورت رعایتِ حالِ رعیت اجرا می‌شود و این جلب قلوب عمدتاً فراتر از نصایح اخلاقی نمی‌رود و هیچ ضامن اجرایی و التزام حقوقی ندارد. یعنی بیرون از حلقه‌ی عصبیت، عملاً هیچ عدالت و مشارکتی وجود ندارد؛ پس استبداد بر آن‌ها معنا ندارد. این چارچوب تنگ هر روز در رویدادهای کنونی افغانستان قابل مشاهده است، به‌خصوص در عملکرد آن‌هایی که امر ملی را تنها در دایره‌ی منحنی عصبیت قبیلوی، معنا و اجرا می‌کنند. در واقع، نفس این چارچوب، استبدادی است و هیچ راه برون‌رفتی جز کنارنهادن کامل آن وجود ندارد. زیرا ذات مدنیت و وضع انسانی تکثر، به‌ویژه اصول سیاسی‌اش، آزادی و برابری مدنی را نادیده می‌گیرد و در نتیجه، تحقق فضای هم‌سخنی و عمل مشترک را ممتنع می‌سازد. این امتناع، آن روی دیگر استبداد را نشان می‌دهد. همچنین، در قلب مفهوم عصبیت، اسطوره‌ی «خون» می‌تپد، که همچنان بر ضرورت‌های زیستی و خشونت‌های حوزه‌ی خانگی دلالت دارد. متلازم با این‌ها اما خانه قلمرو عاطفه است، نه عقل. زیرا خشونت‌ها مقتضی تعدیل‌اند و تنها عاطفه است که سختی‌های جانکاه زیستی را تعدیل و تحمّل‌پذیر می‌کند. بدین ترتیب، مفهوم ابن‌خلدونِ عصبیت، درهم‌تنیدگی حوزه‌ی سیاسی با حوزه‌ی خانواده را به خوبی نشان می‌دهد و این ادغام، حذفِ قلمرو سیاسی و امتناع شکل‌گیری سیاست فاضله را در پی دارد. در نتیجه، استبداد بالضروره مجال نوبه‌نوشدن و تداوم می‌یابد که در تاریخ اسلام به صورت سلسله حکومت‌های *خاندانی* (امویان، عباسیان و غیره) و میراثی‌شدنِ *نظام استبدادی* تبارز یافته است. این میراثی‌شدن استبداد اما فاجعه‌ی *آوارگی* خرد را تشدید کرده و با امتناع تشکیل مدینه فاضله در واقع بازگشت و استقرارِ عقلانیت در دامن موطنش را ناممکن ساخته است.

بنابراین، بازسازی عصبیت (توسط ابن‌خلدون) راه به جایی نمی‌برد؛ به‌خصوص اگر با جریان‌های ناعقلانی آمیخته و تقویت گردد. ابن‌خلدون صراحتاً عصبیت طبیعی را از بشر جداناپذیر می‌داند. او می‌گوید: «مراد از عصبیت طبیعی میل آدمی است به غلبه بر هم‌نوع و همسایه در قتل و دشمنی با او، و این عصبیت را هیچ چیز از بین نمی‌برد و نه تنها ممنوع نیست که مطلوب است و نافع،

چه در جهاد و چه در دعوت به دین.» (ابن خلدون، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲). این بیان به وضوح نشان می‌دهد که زمانه‌ی ابن خلدون چنان از عقلانیت دور افتاده که جامعه دیگر قادر نیست خویشتن را از توحش عصبیت جدا کند. با این احوال، بازسازی و مدنی‌کردن عصبیت پیامدی جز تشدید و تحکیم نظام استبدادی ندارد. زیرا حکومت استبدادی همان حکومتی است که در قلمرو آن، «دشمنی با همسایه و هم‌نوع و میل قتل و غلبه بر آن‌ها» (= «جنگ داخلی همه علیه همه») بدل به یگانه عمل معتبر و رایج می‌شود. وقتی عصبیت قبیله‌ای افق نهایی حکومت‌داری در افغانستان را تشکیل می‌دهد و غصب اراضی و غارت اموال اقوام همسایه و هم‌نوع نیز افق نهایی اقتصاد آن راه، بیره نیست که بیماری کشنده‌ی استبداد هرگز تاریخ افغانستان را رها نمی‌کند؛ حتی اگر نام دموکراسی نیز بر پیشانی آن نوشته شده باشد. دشمنی و قتل مدام همسایه و هم‌نوع به یک زندگی جهنمی دهشتبار می‌انجامد و تحمل روانی و عملی آن برای جامعه به هیچ وجه قابل تحمل نیست. لذا به نوعی خاص از الاهیات، شرعیات و عرفانیات نیاز می‌افتد که این عذاب وجدان را از درون جامعه‌ی کشتار^۱ زائل کند و آن‌ها را به ویران‌شهر استبدادی عادت دهد. خطوط و بخش‌های خاصی از علوم سنتی کلام، فقه و تصوف، سویه‌های گنگ استبداد را بحث‌پذیر می‌سازد. تحلیل الاهیات بر دو دیگر مقدم است. زیرا به عنوان توجیه‌گر عقیدتی و به منزله دستگاه تئوریک نظام استبدادی عمل می‌کند.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۲.۲ الاهیات سیاسی؛ دو مسأله‌ی تاریخی

هر مذهبی واجد دیدگاه نظری یا اعتقادی راجع به دو مقوله‌ی انسان و جهان است. تشریح قوانین و تنظیم احکام شرعی نیز مطابق با همان نگاه خاص مذهبی صورت می‌گیرد. به عنوان مثال، انقسام جامعه‌ی انسانی به دو گروه کلان مسلمان و کافر، و به موازات آن، انقسام جهان به دو پاره‌ی دارالاسلام و دارالحرب، و به تبع، ترتب احکام خاصی مانند جنگ و صلح و جزیه و خراج، همگی تابع یک دیدگاه عقیدتی واجب‌الاجرا است. علاوه بر این، بنا به برخی مبانی

۱. ر. ک به: عبدالرحمان ابن خلدون؛ همان، مخصوصاً جلد ۲ و ۳. وی در این اثر به وفور و به طرز هولناک، چنین لحظاتی را به تصویر کشیده است. در جلد سوم العبر، کمتر صفحه یا سطر را می‌توان یافت که خبری از قتل و غارت و توطئه و خشونت در آن نباشد. همچنین، کاتب هزاره در آثارش از جمله «سراج التواریخ»، وضعیت دهشت‌شهری قبایل کشتار را به جزئی‌ترین شکل شرح می‌دهد.

عقیدتی، جهان و انسان اساساً و ذاتاً مال خداوند است؛ زیرا او خالق یکتای آن‌ها است و به تبع، حاکمیت حقیقی بر آن‌ها تنها حق او است. همچنین، اموال و اراضی جهان نیز از آن خدا است، که حق انتفاع از آن‌ها به انسان داده است (عوده، ۱۹۸۴: ۴۸-۸۲). باری، خداوند حاکمیتش را به بندگان برگزیده‌اش تفویض کرده و آن‌ها را به عنوان خلیفه، نبی، رسول و امام بر جهان و آدمیان خویش انتخاب نموده است. در غیاب این برگزیدگان، خلفاء و امراء سررشته‌ی حکومت را به دست می‌گیرند؛ ولی طولانی‌ترین مجادلات عقیدتی و بزرگ‌ترین منازعات سیاسی در این باره برپا شده است. صرف‌نظر از این اختلافات خونین پایان‌ناپذیر اما این امر به سیطره‌ی نوعی نگاه مالکیتی میدان می‌دهد، که بر اساس آن، سلطانِ ظل‌الله، مالکِ جان‌ها و مال‌های مردمان و زمین‌های جهان به حساب می‌آید. لذا نه تنها مالکیت خصوصی به رسمیت شناخته نمی‌شود بلکه به نحوی پنهان، فعالیت مردم بر انفس و اموال و اراضی‌شان نوعی غصب دارایی‌های خدا/سلطان پنداشته می‌شود که فقط با دادن صدقات، زکات، خراج و... مشروع و مجاز و تطهیر می‌شود. یعنی، اخذ مالیات و عائدات در واقع قسمی بازپس‌گیری «اموال سلطانی» از مردمان است. [تعبیر «اموال سلطانی» را از ابن‌تیمیه گرفته‌ام. وی آن را شامل سه صنف: غنیمت، صدقه، و فیء می‌داند (ر. ک: ابن تیمیه، بی تا: ۴۵). خنجی اموال در دست سلطان را ۱۲ قسم می‌داند (ر. ک: خنجی، ۱۳۶۲: ۳۲۴-۳۲۶). در نهایت، چنین رابطه‌ی مالکیتی به شکل‌گیری رابطه‌ی سیاسی و قدرت سیاسی نمی‌انجامد و ضرورتاً نوعی خشونت پیشاسیاسی بر روابط جمعی غالب می‌آید و همچنان تداوم می‌یابد. بنابراین، سیاست با الاهیات و شرعیات پیوندهای تاریخی وثیقی دارد، که مطالعه‌ی یکپارچه‌ی آن‌ها ضروری است.

در بخش افق‌های نظری بیان شد که، مدنیت مدینه حداقل به دو اصل بستگی دارد: آزادی و برابری، یا اختیار و عدالت. الاهیاتی که حکومت استبدادی بر آن تکیه می‌زند، این دو رکن را منفجر می‌کنند. جبرگرایان، با نفی اختیار و آزادی آدمی، رکن اول مدینه را از بین می‌برند یا مجال شکل‌گیری نمی‌دهند. برابری نیز از جهات متعدد زیر سؤال می‌رود. در این رابطه، البته مسائل مختلفی وجود دارد که مواد الاهیات استبدادی را تدارک می‌بیند و مجموعه‌ی آن‌ها به سرشت انسان و سرنوشت مدینه مرتبط است؛ اما بحث از همه‌ی آن‌ها در این جا ممکن نیست. لذا اجباراً

به بررسی مختصر دو مسأله‌ی اساسی، یعنی جبرگرایی و عدالت استبدادی اکتفا می‌گردد.

۲.۲.۱) جبرگرایی؛ الاهیات سرکوب

در باره‌ی ظهور الاهیات استبداد در جهان اسلام، «به نوشته‌ی عبد الجبار، نخستین کسی که مذهب جبر آورد، معاویه، مؤسس خاندان اموی بود که ادعا می‌کرد که آنچه اتفاق افتاده است مشیت الاهی است.» (شیخ بو عمران، ۱۳۷۷: ۱۴۹). علاوه بر معاویه که گفتار متناسب قدرت تغلبی‌اش را پدید آورد اما دیدگاه فرقه‌های جبرگرا مانند جهمیه، نجاریه، ضاریه، و...، به تثبیت آن کمک کرد. «پس از پایان جنگ خانگی و پیروزی امویان، هواداران حکومت اموی برای توجیه استیلای خود متوسل به تقدیر می‌شوند و آشکارا به قصد مشروعیت بخشیدن به حکومت غاصب، از نظریه‌ی جبر حمایت می‌کنند.» (همان: ۱۴۰). همچنین، گروهی مانند مرجئه با تعلیق داوری و تعطیل ارزیابی وضعیت (که به نحوی بر تمایز ناپذیر شدن خیر و شر دلالت دارد) اما فضا را برای تداوم استبداد حکام متغلب، امن و امان نگه می‌داشته‌اند. جبرگرایی طیف‌های گسترده‌ای دارد، از افراطی (مثل جهمیه) تا معتدل (مانند اشاعره). مسائل کلامی متعددی هست که می‌تواند مبنای صورت‌بندی نظریه‌ی جبرگرایی قرار گیرد، از جمله مسأله‌ی توحید افعالی، قضا و قدر، علم پیشین، قدرت، خالقیت و اراده‌ی الاهی. طیف‌های جبرگرایی با استناد تمام امور به خداوند در واقع سرشت انسانی امور این جهانی را از جمله سیاست را انکار کرده و بدین ترتیب، زمینه را برای استمرار حکومت استبدادی آماده می‌کنند.

به عنوان مثال، جهمیه معتقد اند که «هیچ توانی برای عبد نیست اصلاً، نه مؤثر و نه کاسب، بلکه او به منزله جمادات است در میانه‌ی آنچه از آن‌ها یافت می‌شود.» (عمار، ۱۹۸۸: ۳۱-۳۲). انسان حتی به اندازه‌ی یک گیاه نیز توان فعالیت ندارد و بیش از سنگ خامی تحت ضربات خُردکننده‌ی پتکِ جبر به حساب نمی‌آید! اشعری در باره‌ی نظر آن‌ها می‌نویسد: «ایمان همانا معرفت به خدا است فقط، و کفر جهل به او است فقط؛ و این که در حقیقت هیچ فعلی برای هیچ کسی جز خداوند به تنهایی نیست، و او فاعل است و افعال مردمان به نحو مجاز به آن‌ها نسبت داده می‌شود.» (اشعری، ۱۹۲۱، ج ۱: ۲۷۹). به نظر ضرار بن عمر، «اعمال بندگان مخلوق است، با این وصف که یک فعل واحد برای دو فاعل است: یکی آن را خلق کرده، که خداوند

است، و دیگری آن را کسب کرده، که بنده است.» (همان: ۲۸۱). حسین بن محمد نجار معتقد است: «اعمال بندگان مخلوق خداونداند، درحالی که آنها نیز فاعل آناند؛ و در ملک خداوند چیزی نیست جز آن که او آن را اراده می‌کند.» (همان: ۲۸۳). این نظریات با این که خام‌اند اما لحظه‌ی ظهور جبرگرایی در سطح الاهیات اسلامی را به روشنی درمی‌آورند، که در ظاهر، آزادی و مسئولیت کردار آدمی را به بهای دفاع از اصول و مبادی توحیدی قربانی می‌کنند.

اهل حدیث نیز در چارچوب دیدگاه‌های جبرگرایی می‌گنجند. به نظر آن‌ها «خالقی جز خداوند نیست، و سیئات بنده‌ها را خداوند خلق می‌کند؛ همان‌طور که اعمال آن‌ها را خداوند (عز و جل) می‌آفریند. بندگان قادر نیستند چیزی را خلق کنند.» (همان: ۲۹۱). به عبارت سیاسی، از آن‌جا که جور و فسق حکام مخلوق خدا است، پس آن‌ها مسئول کردارهای خویش نیستند. لذا خلقت خدا یعنی، سیئات سلطان قابل اعتراض و رد نیست! امام احمد بن حنبل در مانیفست اعتقادی خود به نام «اصول السنّه» می‌نویسد: «ایمان به قدر، و خیر و شر آن، و تصدیق به احادیث در باب آن. هنگام ایمان به آن‌ها چرا و چگونه گفته نمی‌شود، بلکه فقط تصدیق و به آن ایمان آورده می‌شود.» (امام احمد بن حنبل، ۲۰۰۶: ۸). وی صرفاً تسلیم و ایمان به قضا و قدر را خواستار است و تا جایی پیش می‌رود که هر گونه سخن در باب قدر و رؤیت خدا و حدوث/ قدم قرآن را «مکروه و منهی» می‌داند، همان‌طور که خروج بر سلطان جائز و فاجر را جایز نمی‌داند (همان: ۱۱-۱۲). به عبارتی، موضع‌گیری پیشوای حنبلی‌ها در باب این دو مورد نمونه‌ای، دو مطلب اساسی را نشان می‌دهد: یکی ویرانی خرد و امتناع اندیشیدن و در نتیجه، فروپاشی انسانیت انسان؛ و دیگری، اطاعت محض از حاکمیت جور و فجور. این دو ممنوعیت (منع اندیشیدن و منع تخطی از اطاعت سلطان جائز و فاجر) بی‌ارتباط به هم نیست. زیرا اولاً ریشه‌ی هر دو به مسأله‌ی انسانیت انسان برمی‌گردد. ثانیاً همان‌طور که آزادی در دل عمل و سخن به تجربه درمی‌آید، فقدان آن نیز در دل امتناع عمل سیاسی و نهی فکر و سخن آزاد پدیدار می‌شود. این دو منع متلازم در دیدگاه دیگر قائلین به جبر نیز هست. در بنیان این نگاه کلامی، شأن و عزت آدمی آن قدر سقوط کرده که باید بردگی فجور و بدویت جور را تحمل و سکوت کند، در حالی که سلطان جائز فاجر نه تنها هیچ فضیلتی برتر از مردمان مملکتش ندارد، بلکه فرومایه‌تر از

آن‌ها است. اجبار به اطاعت مطلق از حاکمیت پستی و فرومایگی هیچ توجیهی ندارد و این اجبار استبدادی و سلب مطلق آزادی، شدیدترین نابرابری‌ها میان مجموعه‌ی انسانی را رقم می‌زند.

اشاعره و عقیده‌ی کسب

اراده نزد اشعری صفت ذاتی خداوند است، و با علم پیوند دارد. خدا هر چه را اراده کند، می‌داند و هر چه را بداند، اراده می‌کند. لذا همان‌طور که هیچ چیز از علم خدا مخفی نیست، لذا اراده‌ی او نیز شامل همه چیز است، حتی معاصی. اراده‌ی خدا حد و قید ندارد. او فعال مایشاء است و تمام خیر و شرّ موجود در جهان و هدایت و اضلال را تحت اراده‌ی خویش دارد و وقوع چیزی خارج از اراده‌ی او ممکن نیست. اشاعره با چنین تصویری از اراده‌ی الاهی، آدمی را خالق افعالش نمی‌دانند و «ریشه‌ی جبر آدمی نیز به فقدان قدرت او به خلق فعل بازمی‌گردد.» (امیری، ۱۳۹۴: ۱۳۲). امکان یا امتناع خلق عمل سیاسی نقطه‌ی حساس چالش را آشکار می‌سازد. اهل حدیث، خلق عمل حتی عمل بد را به خداوند نسبت می‌دهند؛ زیرا تنها او مطلقاً آزاد است، ولی این اسناد با تنزیه خدا سازگاری ندارد. اشاعره اما با تمایز میان خلق و کسب، سعی می‌ورزند این مشکل را برطرف و مسأله را ترمیم کنند. آن‌ها خلق عمل را فقط به خداوند نسبت می‌دهند ولی کسب آن را به بشر. به هر حال، صرف‌نظر از ابهام شدید عقیده‌ی «کسب» اما این آموزه در نهایت آزادی انسان در خلق عمل، به‌ویژه خلق عمل سیاسی، را اثبات و تأیید نمی‌کند. این نفی با نفی علیت عامل بشری متلازم است و دیدگاه کسب نمی‌تواند معمای عاملیت انسانی را حل و فصل کند. در مقابل، اختیارگرایان چون منشأ شرّ را به آزادی انسان برمی‌گردانند، لذا دچار تناقضات جبرگرایان نمی‌شوند.

حُسن و قبح شرعی

به نظر اشاعره، حُسن و قبح، الاهی و شرعی است؛ نه ذاتی و عقلی. به عبارتی، خوبی و بدی افعال، اعتباری است. لذا کردار آدمی در ذات خود به خوب و بد متصف نمی‌شود. مرجع بازشناسی خوبی و بدی، شرع است، و عقل هیچ دخلی و نقشی در آن ندارد. شرع هر چیزی را که وجوب بخشد و فرمان دهد، خوب است و هر چه را حرام سازد و نهی کند، قبیح است؛ مثلاً،

اگر خدا به کذب فرمان دهد، آن‌گاه دروغ یک امر خوب خواهد بود و اگر از صدق نهی کند، آن‌گاه راستی امر بد می‌باشد (عماره، ۱۹۸۸: ۱۴۰). نظر اشاعره را می‌توان حول یک تز بازسازی کرد؛ واقعیت‌های انسانی، ذات بالاصاله و مستقل ندارند. چند نتیجه از این تز استنتاج می‌شود:

۱. علیت انسانی برای آن‌ها مطرح نیست؛

۲. حُسن و قبح ذاتی بر آن‌ها مترتب نمی‌شود؛

۳. عقل به شناخت آن‌ها راه ندارد؛ چون صادر از اراده‌ی الهی (دور از دسترس عقل) اند؛

۴. بنابراین، تکلیف آن‌ها را باید در حوزه‌ی شریعات (طبق شریعت خالق آن‌ها) حل و فصل کرد. در نهایت، از یک سو، شریعت زمام تمام حوزه‌ی انسانی را در پنجه‌ی پولادینش فرومی‌گیرد. و از سوی دیگر، راه اخلاقی نه تنها نسبت به نقد نظام استبدادی مسدود و ناممکن می‌شود، بلکه به شرایط قوام‌بخش آن بدل می‌گردد. زیرا حقیقت امر اخلاقی منوط به اعتبارات شرعی / سیاسی گشته و دیگر قادر به حدزدن بر تصمیمات استبدادی حکام نخواهد بود، البته صرف‌نظر از این‌که با توجه به دیگر اصول اشاعره (مانند انکار آزادی و علیت عامل انسانی)، کنش اخلاقی در چارچوب دیدگاه آن‌ها از اساس منتفی می‌باشد.

درنگ پایانی بحث جاری این‌که، طرح آزادی یا نقیض آن (جبر) در حوزه‌ی درونی اراده با آزادی در قلمرو سیاسی یکی نیست. پس، طرح آزادی یا جبر در افق اراده، منطقیاً اثبات یا نفی آن در قلمرو سیاسی را نتیجه نمی‌دهد. زیرا آزادی در مدینه چونان یک تجربه‌ی واقعی زیست می‌شود، و دقیق‌تر، آزادی علت وجودی سیاست است که در میدان عمل و نطق سیاسی به تجربه درمی‌آید (ر. ک: آرنست، ۱۳۸۸: فصل ۴). در این راستا باید گفت، آزادی در زمینه‌ی الاهیات سیاسی با آزادی عرفانی تفاوت دارد. اولی، نمودهای بیرونی و عملی دارد و دقیقاً ناظر به خلق عمل سیاسی مطرح می‌گردد، اما دومی، که احساس آزادی درونی است، چنان‌که آرنست به درستی می‌گوید، هیچ‌گونه نمود بیرونی ندارد. پس، آزادی عرفانی ربطی به قلمرو سیاسی ندارد و به تبع، ربطی به سعادت ندارد. و از قضا ممکن است حاصل سرکوب‌های نظام استبدادی و درونی‌کردن آن باشد! جان کلام این‌که، بحث از جبر و اختیار و عدالت استبدادی در سطح الاهیات سیاسی،

همگی ناظر به بررسی شرایط پیشینی و افق امکان یا امتناع مدنیت مدینه قابل طرح است.

۲.۲.۲) پارادوکس عدالت استبدادی

عدالت در اندرنامه‌های سیاسی و آداب‌های سلطانی، عمدتاً به قصد تحکیم رابطه‌ی اقتدار سلطان و تبعیت اتباع از او یا در جهت رفوکردن شکاف میان استبداد پادشاه و اعتماد مردم ایراد شده و در هر دو صورت، فاقد هر گونه ضمانت اجرایی‌اند، و کل قضیه از باب طنز تلخ مستبد عادل، مثل انوشیروان، می‌باشد. این گونه رساله‌ها و کتاب‌ها اساساً نه برای سلطان، بلکه برعکس، برای اتباع سلطان به نگارش درآمده‌اند. زیرا، «موضوع اطاعت فرمانروا یگانه موضوعی است که آثار آداب سلطانی مستقیماً به توجیه‌سازی آن برای رعیت می‌پردازند و هدف از آن تمجید اطاعت پادشاه و راسخ کردن این مبدأ در ذهنیت افکار عمومی است.» (بوتشیش، ۲۰۱۴: ۵۴). به عنوان مثال، غزالی در «نصیحه الملوک» با این‌که بر عدالت سلطان تمرکز، و آن را در قالب ده اصل صورت‌بندی می‌کند، اما در کلیت طرحش به ذات روابط سلطه توجهی ندارد و محاسبه‌ی سلطان در تطبیق عدالت را به قیامت حواله می‌دهد. وی علی‌رغم اعطای بُعد دینی به عدالت، اما پادشاه را مطلقاً ملزم نمی‌کند؛ نه به التزام سیاسی و نه به وجوب قانونی و واقعی، بلکه آن را صرفاً در چارچوب «نصیحت» بیان می‌کند؛ که پادشاه نسبت به آن حق قبول یا رد دارد (همان: ۱۹). تحفظ این چارچوب اخلاقی در مناسبات سیاسی و جدال‌های واقعی، که بعضاً تا سرحد ضرورت کشتار و چپاول پیش می‌رود، عملاً محلی از اعراب ندارد.

طرح عدالت در افق آخرت و معاد، عدالت را از حوزه‌ی اخلاق به عرصه‌ی الاهیات سیاسی منتقل می‌سازد، که وفق آن، تمام جهان از آن خدا است و ظلم از سوی خدا در هستی راه ندارد. زیرا به نظر غزالی:

آفریدگار یکی است و وی را انبازی نیست و هر چه آفریده از رنج و درویشی و عجز و جهل همه به عدل آفرید، بلکه ظلم خود از وی ممکن نیست؛ زیرا که ظالم آن است که در مملکت دیگری تصرف کند و از وی تصرف در مملکت دیگری کردن ممکن نبود، که با وی مالک دیگر نیست، که هر چه هست و بود و تواند بود، همه مملوک‌اند و مال وی است و بی‌همتا و بی‌انباز

است. پس، هیچ کس را در آفرینش وی چون و چرا نیست، بلکه هر چه کند جز رضا و تسلیم هیچ کس را مسلم نیست (غزالی، ۱۳۱۷: ۶).

گرچه قرینه‌ی سیاسی این اصل اساسی، عیان است و بی‌نیاز از بیان، اما باید یادآوری کرد که سلطان در موقف «أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمُ (الأحزاب: ۶)» نشسته؛ لذا در تصرف بر انفس و اموال و اراضی اتباعش اولویت دارد و به نحو ضمنی، همه چیز مملوک و مایملک او به شمار می‌آید و هیچ مردمی را در ملک او شراکت و سهمی نیست. با این حساب، ظلم سلطان در قلمرو حاکمیتش معنای روشنی ندارد و قابل ایضاح نیست؛ به‌خصوص که سلطنت را خداوند به او داده: «خدای تعالی پادشاه پادشاهان است، پادشاهی آن را دهد که خواهد.» (همان: ۴۰) و رفض و نقض امر خدادادی از سوی زیردستان جایز نیست. به همین خاطر، نباید با جور پادشاهان به مخالفت برخاست. علاوه بر این، از آن‌جا که هیچ معیاری سوی مرجعیت شرع برای تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها وجود ندارد (اشاعره)، پس مطابق با قاعده‌ی تاریخی و مقوله‌ی استبدادی «الشرعیه لمن غلب» (بوتشیش، ۲۰۱۴: ۲۸)، عملاً پادشاه به یگانه مرجع تعیین‌کننده‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها، عدالت‌ها و ظلم‌ها بدل می‌شود. وی هر کاری دلش بخواهد می‌کند و با سرفرازی بر عرش «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (الأنبياء: ۲۳)» تکیه می‌زند! همچنین، سلطان صاحب حق و مردمان مکلف‌اند. در ضمن، طبق نظریه‌ی حسن و قبح شرعی، عدالت از حوزه‌ی انسانی به حوزه‌ی الاهی و شرعی منتقل می‌شود و به تبع، تحت چارچوب حقوقی می‌افتد؛ یعنی، به یک امر مطالبه‌کردنی بدل می‌شود؛ در حالی‌که سلطان به ضرب خدم و حشم لشکری و کشوری و علمای درباری، حقوق و اموالش را از مردمان پس می‌گیرد، اما مردمان به جز زبان نصیحت و التماس هیچ چیزی ندارند که حقی را از سلطان مطالبه کنند. بنابراین، نوعی پارادوکس یا بی‌معنایی در عدالت استبدادی وجود دارد، که بنا به منطق درونی‌اش قادر به ایضاح بی‌عدالتی‌ها نیست؛ و لاجرم، عدالت و بی‌عدالتی به درون منطقه‌ی تمایزناپذیری رانده می‌شود.

وقتی ریشه‌ی عقلانیت از جهان انسانی و عرصه‌ی سیاست برکنده می‌آید، آن‌گاه نمی‌توان به قوام مدینه و ظهور مناسبات انسانی در افق آن امید بست. آزادی در متن قلمرو سیاسی وجود دارد و عقل آن را در دل دو تجربه‌ی انسانی عمل و نطق سیاسی کشف می‌کند. با تخریب مدینه

و آوارگی خرد، آزادی رؤیت‌ناپذیر و به تبع، انکار می‌گردد. بدین طریق، جبرگرایان و اهل حدیث زمینه‌های تاریخی یکی شدن سیاست و شریعت را فراهم آوردند و اشاعره آن را به فرجام رساندند. نتیجه آن که شریعت (به معنای عامش، نه صرفاً فقه) به یگانه مرجع تعیین‌کننده‌ی همه‌ی امور جامعه‌ی انسانی بدل گردید. این مرجع واحد مدعی است راهکارهای تمام امور انسانی را در دل خود دارد، به تبع، علوم عقلی از جمله دانش سیاسی کنار زده و محکوم شدند. غزالی با تکفیر تفکیر (تهافت الفلاسفه)، ماندگارترین میخ حکومت استبدادی را به تابوت عقلانیت فروکوفت. خلاصه، الاهیات استبدادی با آواره‌کردن عقل و تخریب اصول آزادی و مبانی عقلانی آن، مدنیت و روابط انسانی و سایر مناسبات سیاسی قابل تدبیر و کنترل‌پذیر را از اساس نابود کرد. شرعی‌سازیِ تغلب و خشونت استبدادی را باید معادل قانونی و ترجمه‌ی سیاسی چنین نظرگاه‌هایی دانست، که در مجموع، یا شرایط امتناع ورود به قلمرو، سیاسی یا تقدیر تبدیل مدینه به بادیه را رقم می‌زنند. ابن‌خلدون هسته‌ی دیالکتیکی این توحش و شرایط امکان وقوع آن را به دقت و وضوح در «مقدمه»‌ی مشهورش توضیح داده است (ر. ک: ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ج ۱: باب ۲). در کل، بسی دهشتناک و فاجعه‌بار است که سقوط منزلت و کرامت جمعی بشر در قالب الاهیات سیاسی فرمول‌بندی می‌شود، تا تباهی تام انسان فارغ از زمان‌ها و مکان‌ها، همچنان خارج از حیز تفکر و تغییر عملی بماند.

بنیاد اندیشه

برآیند الاهیات استبدادی برقراری قسمی ^{۱۳۸۵}تأهمانندی^{۱۳۸۵} و تقارن میان خدا و سلطان (ظل الله) می‌باشد. این تقارن ساختاری میان اول تعالی و رئیس یکتا و بی‌همتای مملکت در چندین مسأله قابل رؤیت است، از جمله:

۱. احدیت: همان‌طور که جهان هستی یک خدا دارد، مدینه و مملکت نیز باید یک پادشاه داشته باشد. زیرا، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الأنبياء: ۲۲)» قرینه‌ی سیاسی این آیه بدین سان فرمول‌بندی شده است: «ده درویش در گلیمی بخسبند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند.» (سعدی، ۱۳۸۵: ۲۱). ابطال امامت دو خلیفه در یک زمان نزد ما و ردی همین نکته را تأیید می‌کند.

۲. الوهیت مطلق/ ریاست مطلق، و به تبع، بساطت و تقسیم‌ناپذیری قدرت؛

۳. خالق جهان/ مؤسس مدینه، و لذا مالک بی‌انبار آن؛

۴. عظمت و جلال الاهی/ اقتدار و شکوه شاهی، در نتیجه، مطالبه‌ی تحسین و تسلیم؛

۵. پاسخگو نبودن خدا به خلق/ مسئولیت‌ناپذیری سلطان: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»؛

۶. غایت مشترک: اطاعت محض ایمانی/ انقیاد مطلق سیاسی. اگر خلاف این انتظامات عمل شود، آن‌گاه شرّ در جهان و فساد در مدینه روی می‌دهد. این مقوله‌ها در مجموع از شباهت ساختاری میان تصور متافیزیکی از جهان و تلقی سیاسی از مدینه پرده برمی‌دارد و نشان می‌دهد که تصویر دنیای سیاسی چگونه بر اساس الگوی الاهیاتی ساخته و پرداخته شده است.

۲.۳) شرعیات سیاسی؛ دور باطلِ تغلبات

آثار مربوط به احکام سلطانی و اندرزنامه‌های سیاسی و نیز فقه سیاسی همگی به وجود متافیزیکی سلطان، عینیت می‌بخشند و امر واحد، پادشاه، را با کلیت متکثر جامعه معادل و این همان می‌سازند و بدین‌سان، خوشبختی او را مساوی با خوشبختی کل جامعه می‌پندارند. مدعیات این بخش عمدتاً در پرتو قرائت کتاب «سلوک الملوک»، اثر فضل‌الله بن روزبهان خنجی تقریر خواهد شد. برخلاف فلسفه‌ی سیاسی که معطوف به تحصیل سعادت مردمان در متن مدینه طراحی شده، و برخلاف خیلی از اندرزنامه‌های سیاسی که برای اخلاقی‌کردن اطاعت اتباع و سکوت آن‌ها نوشته شده، اما این اثر خنجی صراحتاً چرخش تعیین‌کننده‌ای در غایت سیاست، یعنی رویگردانی از سعادت مردمان به «سعادت سلطان» را نظریه‌پردازی و رهبری می‌کند، یا به تعبیر دیگر، غایت اصلی شرعیات سیاسی در جهان اسلام را نمایان و عریان می‌سازد. و به همین خاطر، هدف بزرگ دیگری را که دنبال می‌کند، تثبیت انتقال مسأله‌ی سیاسی امامت/ سلطنت از حوزه‌ی الاهیات و کلام و دانش سیاسی به حوزه‌ی فقه است. زیرا به نظر او، «نصب امام به مذهب اهل حق بر امت واجب است شرعاً، پس از جمله‌ی علم فقه باشد.» (خنجی، ۱۳۶۲: ۷۷). این گذار به لحاظ تاریخی، دست‌کم از ماوردی بدین سو آغاز شده است. زیرا، امامت نزد وی اولاً واجب شرعی است، نه عقلی (ضد معتزله)؛ و ثانیاً انتخابی و به اختیار اهل حل و عقد است (ضد شیعه) (الدوری، ۲۰۰۸: ۷۰). خنجی به این دلیل از انتقال امامت به حوزه‌ی فقه دفاع می‌کند

که جنبه‌ی عملی و واقعی بیشتری به آن ببخشد و این رویکرد با این‌که از یک حیث واقع‌گرایانه و عمل‌گرایانه به نظر می‌رسد؛ اما ناگزیر تخریب جهان سیاسی و انسانی را در پی دارد، به دلایل مختلف، از جمله این‌که این انتقال، سیاست را کاملاً در شریعت ادغام می‌کند. این ادغام در واقع قلمرو سیاسی را حذف و استقلال آن را نابود می‌کند. این نابودی ضرورتاً نابودی عرصه‌ی آزادی مردم و به تبع، تباهی عمل و نطق سیاسی و در واقع امتناع توطئه‌ی عقلانیت سیاسی را به دنبال می‌آورد. این کتاب او، که در عصر حکومت شیبانی‌ها و معاصر با «شهریار» ماکیاولی نوشته شده، عصاره‌ی چندین قرن تفکراتِ فقه سیاسی حنفیان و شافعیان را خلاصه‌وار عرضه می‌دارد. لذا در مجموع، مناسب‌ترین الگوی عینی برای شرح راز و رمز شرعیات سیاسی و متافیزیک استبداد به نظر می‌آید.

خنجی در ابتدای کتاب، با طرح مسأله‌ی سعادت سلطان به عنوان غایت سیاست شرعی، تحقق آن را منوط به «متابعت از دین» و «اتباع از طرق فقه و روایت» می‌خواند. زیرا:

«شرع او عکسی است که از عرش برین بر زمین فتابده، لاجرم هر که بر مسند شرعش متمکن گشت، السلطان ظل الله فی الأرض او را نام نهاده. چشمه‌ی عذب شرعش که عین حیات خیرات است، شرّ را همچو خاشاک بر طرف فکنده و عین بی‌شین شرع او، که مبدأ غایت است، شین شین شرّ اشرار را همچو خار از گلزار آفاق برگزیده است.» (خنجی، همان: ۴۷).

تأسیس ۱۳۹۴

قبل از تحلیل اثر لازم است به ساختار یا نمایه‌ی کلی آن توجه شود که در عین حال، شمه‌ای از کلیت شرعیات سیاسی و سیمای تاریخی آن را به نمایش می‌گذارد. اثر خنجی یک مقدمه و ۱۵ باب و هر باب فصل‌هایی متعدد دارد. قبل از مقدمه، سازماندهی درونی فصل‌های اثرش را به شرح زیر تبیین می‌کند:

وی با هوشمندی قابل توجهی، بحث‌هایش را با تعریف لغوی و شرعی اصطلاحات کلیدی هر مسأله آغاز می‌کند. او در مقدمه، امامت و سلطنت، احکام و طرق انعقاد چهارگانه‌ی آن را توضیح می‌دهد. به عبارتی، او موجودی به نام سلطان را خلق می‌کند و سپس به اثبات مشروعیت او و کادر دربارش، یعنی وزیران (تفویضی و تنفیذی) و امیران (عامه و خاصه) می‌پردازد، که چونان

فرشتگان گرداگرد عرش سلطان جهت تدبیر امور پروبال می‌زنند. اساسی‌ترین عمل سیاسی - و البته دلبخواهی - سلطان، «اقامت شرع و حفظ حوزه‌ی اسلام» (همان: ۷۴) است. از آن‌جا که سلطان به تنهایی نمی‌تواند در کل کشور بدین امر اقدام کند، لذا به نایبان و نمایندگان زیادتری نیاز دارد تا با کمک آن‌ها، همزمان حفظ حوزه‌ی اسلام و سعادتش را تحصیل کند. اقامه‌ی شرع با اجرای احکام تحقق می‌پذیرد، که نیازمند عالمان دینی و کارگزاران مختلف است. حفظ حوزه‌ی اسلام با دفاع از امت در برابر کفر و ارتداد حاصل می‌آید، که به لشکر نیاز می‌افتد. در این راستا، ابتدا مسأله‌ی نصب «شیخ الاسلام» و مفتیان و تعیین رزق آن‌ها ضرورت دارد، نصب کسی که یگانه تکلیف سلطان را تشریح می‌کند و مرجع نهایی صدور فتواها به حساب می‌آید (باب ۱). سپس، مجموعه‌ای دیگر از کارگزاران دولتی شامل قاضیان و محتسبان و داروغگان و عسس‌ها به همراه تعیین موقعیت و احکام و رزق‌شان مطرح می‌گردد، بدین شرح که عملکردهای شرعی - سیاسی سلطان ابتدا در رابطه با دو گروه کلان صورت می‌پذیرد: الف) مسلمانان، ب) کافران. مسلمانان یا عادل و داخل در اطاعت سلطان‌اند، یا باغی و خارج از اطاعت‌اند (باب ۱۰: قتل بغات و ضمان ولات). رابطه با مسلمانان عادل سه صورت دارد:

۱. تصرف در نفوس آن‌ها، که با نصب نایبان و والیان انجام می‌پذیرد؛ بدین شرح: نصب قاضی، برای الزام خصوم جهت ادای حقوق (باب ۲)؛ نصب محتسب، برای امر به معروفات و نهی از منکرات (باب ۳)؛ نصب نایب در اجرای احکام سیاسات و مجازات، یعنی داروغه در روز و عسس در شب (باب ۴).

۲. تصرف در اموال آن‌ها، به صورت اخذ حقوق شرع و اموال سلطانی جهت مصارف شرعی / سیاسی؛ بدین صورت: زکات (باب ۵)؛ خراج (باب ۶)؛ لقطات و ترکات و دیگر اموال مصالح شرع (باب ۷).

۳. مدیریت تخلفات، از طریق اجرای حدود و تعزیرات (باب ۸) و تعظیم شعائر دینی (باب ۹) که هر دو متضمن تکلیف‌های بدنی و بذل مالی است.

رابطه با کافران به دو صورت واقع می‌شود: یا جنگ، یا صلح. جنگ دو صورت دارد: یا به

خاطر تعرّق آن‌ها در کفر است، یا به دلیل عروض کفر بر آن‌ها (مرتدها). تصرّف در نفوس کافران به شکل جهاد و قتال اهل حرب (باب ۱۱)، و در اموال‌شان به صورت غنایم و غیره (باب ۱۲) صورت می‌پذیرد. احکام مرتدها و اموال‌شان در باب ۱۳ بیان می‌شود. اما صلح با کفار یا به صورت اخذ مال، جزیه، از ذمی‌ها می‌باشد (باب ۱۴)، یا به صورت آتش‌بس و امان‌دادن، جهت تجارت و مصالح دیگر (باب ۱۵)، (همان: ۷۴-۷۶). کتاب با این انسجام چشمگیر، به حق سزاوار تحسین و تأملات نظری است. البته مقایسه‌ی بود و نبود برخی ابواب (مانند باب‌های مربوط به احکام آب‌ها، سیستم آبیاری و خراج زمین‌های کشاورزی) در اثر خنجی با آثار قبل از او، سزاوار تأمل است و بعضاً از این مطلب حکایت می‌کند که بحث از آن‌ها به دلایل مختلف (از جمله تخریب نظام کشاورزی و تبدیل حیات دهقانی به حیات غارتی)، بی‌موضوع شده است. این مقایسه‌ی تاریخی می‌تواند برخی دیگر از معماها و رازهای نظام استبدادی و پیامدهایش را بازگوید که جای بحثش فعلاً این‌جا نیست (مثلاً ر. ک: ویتفولگ؛ استبداد شرقی). در ادامه، به تحلیل بخشی از اثر در قالب دو مضمون کلیدی بسنده می‌شود.

۲.۳.۱) قاعده‌ی طلایی خشونت سیاسی

سه طریق انعقاد امامت (اجماع، استخلاف و شورا) بر احراز شروط و فضایل نسبی مبتنی‌اند که دست‌کم تعدادی از مردمان بر اساس آن‌ها با امام بیعت می‌کنند. اما طریق چهارم، غلبه یا «استیلا و شوکت» فقدان مطلق تمام شرط‌ها و فضیلت‌ها است، که خنجی امامت و سلطنت بدون بیعت و فاقد شرط‌ها، که صرف به قهاریت لشکر، پادشاهی را تصرف کرده، حتی اگر «فاسق و جاهل» باشد، (خنجی، همان: ۸۲ و ۱۴۱) نه تنها مشروع و منعقد می‌داند، بلکه به یک معنا، آن را فراتر از سه طریق نخست قرار می‌دهد: «چون به واسطه‌ی سطوت و استیلا جای امام گرفته، او را سلطان گویند، و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد.» (همان: ۸۲). سلطان مقام و شأنت امامت و خلافت را مفت و بدون هیچ شرطی به چنگ می‌آورد اما خود امام و خلیفه باید شرط‌هایی را احراز کنند تا امامت‌شان منعقد گردد! انعقاد سلطنت نه شرطی لازم دارد و نه بیعتی، بلکه فقط غلبه کافی است و برای افزایش ابهت و شوکتش هر مقدار که لازم باشد، جایز است و می‌تواند از بیت‌المال خرج کند. زیرا مایه‌ی افزایش اطاعت می‌گردد (همان). البته خنجی این اعتبار را تنها

به خود سلطان منحصر نمی‌داند، بلکه امیران و نائبان فاسق و جاهل او را نیز مشروع می‌داند: «اگر جائری فاسقی را بر بلده‌ای امیر سازد، آن امارت نافذ باشد.» (همان: ۲۰۴).

در باره‌ی انعقاد امامت از طریق غلبه و قهر، اختلاف نظر زیادی وجود دارد. خوارج، معتزله، برخی از اهل سنت (مانند حسن بصری و ابوحنیفه) و شیعه آن را نمی‌پذیرند. اما جمهور سلف اهل سنت آن را منعقد می‌دانند، ولی در باره‌ی شروط آن میان‌شان وفاق نظر وجود ندارد. به اجمال، امامت متغلب جامع شروط یا با بیعت منعقد می‌شود، یا به غلبه. اما امامت متغلب فاقد شروط مورد اختلاف است. اکثراً آن را قبول دارند و برخی ندارند. البته این بحث تا پرسش از انعقاد یا عدم انعقاد امامت متغلب کافر نیز پیش رفته است. آن‌هایی که عدالت را در انعقاد امامت شرط می‌دانند، فسق را مانع انعقاد می‌دانند، مانند امام الحرمین جوینی، که در فقدان امام صالح، امام حق را متغلب به غلبه‌اش می‌داند، ولی امامت متغلب فاسق را منعقد نمی‌داند. غزالی نیز با این‌که متغلب دارای اهلیت کامل را با بیعت منعقد می‌داند اما در برابر متغلب فاجر غیرقابل دفع به سکوت امر می‌کند. برخی از شافعیان، نظر غزالی را پذیرفته‌اند اما برخی دیگر، انعقاد متغلب جامع شروط را به نفس غلبه منعقد می‌دانند، نه بیعت. نووی در «منهاج الطالبین»، امامت متغلب را به نفس استیلا منعقد می‌داند، بدون بیعت و شروط، ولو این‌که «فاسق جاهل» باشد. این نظر نووی بیشتر مورد عمل حاکمان متغلب بوده و از سوی خنجی نیز پذیرفته شده است. دلیل ابتدایی مشروعیت غلبه را به موضع ابن‌عمر مستند می‌کنند که هنگام حره گفته: «نحن مع من غلب». برخی از صحابه و تابعین، بیعت وی را دلیل بر صحت و اعتبار غلبه می‌دانند و این منبعی برای مشروعیت امامت بالغلبه نزد سایرین تلقی شده است (ر. ک: آل فریان، ۲۰۰۰، ج ۲، فصل ۳: ۵۰۵-۵۲۴). خلاصه، کثیری از علماء اهل سنت به امامت متغلب معترف‌اند و این یعنی این‌که تخطی از اطاعت وی و خروج علیه او حرام می‌باشد. توضیح فسق این‌که به معنای اتیان گناه کبیره و اصرار بر صغیره است، و شامل ظلم (یعنی ارتکاب حرام) و بدعت (یعنی مخالفت با شریعت اسلامی) می‌شود (رباع، ۲۰۰۴: ۱۱۹-۱۲۰). فسق گاهی از ابتدا مانع انعقاد امامت می‌باشد و گاهی از تداوم آن مانع می‌گردد. در باره‌ی عزل امام فاسق سه دیدگاه وجود دارد: ۱. عزل می‌شود مطلقاً (جوینی و ابوحنیفه). ۲. عزل نمی‌شود مطلقاً (رأی جمهور اهل سنت از فقهاء

محدث و متکلمین). ۳. تفصیل (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

«الشرعیه لمن غلب»: شرعیت و رسمیت از آن فاتح و پیروز است. به عبارتی، تغلب نه تنها هم‌ردیف اجماع از مشروعیت شرعی برخوردار است، بلکه فراتر از آن، اساساً شرعیت‌ساز است. شرع‌سازی و قانون‌سازی تغلب را باید به عنوان قاعده‌ی طلایی خشونت سیاسی در جهان اسلام تلقی کرد. در واقع برای کسب مشروعیت، هیچ فضیلتی، نه دانایی و نه نیکی، هیچ حجت علمی و شرعی نیاز نیست، بلکه حجت قهار شمشیر همه چیز را اثبات می‌کند، همه چیز در یک لحظه دگرگون می‌شود، در ثانیه‌ی پیروزی، و بی‌درنگ مشروعیتی مقدس و چون و چراناپذیر از متن روابط مادی عاری از تقدس فرامی‌آید. به قول منکرین علیت، هر چیز از هر چیز صادر می‌شود، اگر خدا بخواهد! خنجی طرح اثرش را بر مبنای این قاعده‌ی طلایی بنا می‌دارد و پیش می‌برد. از منظری دیگر، هدف غایی اثر او، ضابطه‌مندسازی و ساماندهی زندگی دینی است، از راه قدرت سیاسی و دولتی و صرفاً بر مدار انقلابیت. و این نشان می‌دهد که:

۱. زندگی دینی به‌خودی‌خود ضابطه‌مند نیست و ضرورت دارد سامان‌مند شود اما هر نوع قانون‌مندی قابل قبول نیست، بلکه تنها بر پایه‌ی انقلابیت باید تنظیم گردد.

۲. این امر تنها از عهده‌ی قدرت سیاسی برمی‌آید. پس، مداخله‌ی دولت برای ساماندهی اوضاع زندگی دینی ضروری است و پرورش‌دهنده‌ی این مداخله نیز به‌خودی‌خود ضابطه‌مند نیست. از این‌رو، کتاب تلاش می‌ورزد تا مداخلات سلطانی در تمام زوایای زندگی بشری را شرعی و قانون‌مند سازد. به تعبیری دیگر، تغلب شرع‌ساز باید تا آخرین نقطه‌ی ممکن زندگی روزمره را به تصرف درآورد. سلوک این هدف مستلزم طرح‌ریزی یک برنامه‌ی شرعی منضبط و گسترده است و سلوک الملوک پاسخی به اقتضای باطنی چنین هدفی است. خلاصه، این ضابطه‌مندی زندگی و انتظام‌بخشی سیاسی به آن، هزینه‌ی هنگفتی می‌طلبد که اقتصاد بخشی از آن است.

چنان‌که در ترسیم ساختار کتاب آمد، خنجی اقتصاد سعادت سلطان را بر مبنای سنت‌های دینی طراحی می‌کند و این سنت‌ها دو گونه‌اند:

۱. درآمدهایی که از مسلمانان عادل اخذ می‌شود؛

۲. درآمدهایی که از کافران و مرتدان و ناعادلان به دست می‌آید از مفتی تا عسس مأمورند که هزینه‌های دولت را از منابع نوع نخست تحصیل کنند، که به تبع، میان سلطان و خودشان قسمت خواهد شد و اگر باقیمانده‌ای داشته باشد، برای مصالح عمومی اختصاص خواهد یافت. لشکریان مأموراند تا هزینه‌های منابع نوع دوم را به دست آورند که عمده‌ی اموال جنگی به آن‌ها تعلق می‌گیرد و خمس‌شان را به سلطان می‌دهند. در مجموع، تمام مردمان و اتباع کشور مکلف به بازپرداخت اموال سلطانی‌اند و اگر آن‌ها در این امر عظیم کاهلی یا انکار ورزند، آن‌گاه تمام ارکان و کارگزاران دولت مأمور می‌گردند که با نهادن «گام اهتمام در شاهراه انتقام» به نحو «سریع الحساب و شدید العقاب» اقدامات لازمه را به اجرا درآورند و ارض مقدس سلطان را از قاذورات عصیان و نجاسات طغیان تطهیر سازند و هیچ‌کس و خاشاکی از بدعت و رفض باقی نگذارند. وقتی در دنیای چنین سلطانی، نه از عدالت خبری باشد و نه از عقلانیت ذکری به میان آید، آن‌گاه روشن است که جباریت اقتصادی او به کدام جهت می‌چرخد و چه قیامتی برپا خواهد کرد: غارت همه‌جانبه. قاعده‌ی طلایی خشونت سلطان نه معنایی برای عدالت باقی می‌گذارد و نه امکانی برای عقلانیت.

عدالت به لحاظ فقهی مقابل فسق قرار دارد و با اطاعت از احکام شرع تعریف می‌شود. خنجی آن را به معنای تعادل قوا و برابری میان نابرابرها تعریف می‌کند. ایجاد برابری مشروط به حد وسط است و «تعیین‌کننده‌ی وسط، شریعت الهی است. پس واضع عدالت شرع باشد»، و مجری آن پادشاه (خنجی، همان: ۹۲). تناقض این‌جا است که کسی که شیخ الاسلام شرع را نصب و عزل می‌کند، کسی نیست جز سلطان. پس، در واقع سلطان هم مجری و هم واضع عینی عدالت محسوب می‌شود و با این حساب، در نقطه‌ی لنگ و کوری به نام سلطان، عدالت و بی‌عدالتی تمایزناپذیر می‌گردد. صرف‌نظر از این دشواری اما، متغلب جائر فاقد عدالت چطور می‌تواند معطی آن گردد و فاسق جاهل چطور می‌تواند مجری آن باشد؟

دشمنی خنجی، در مقام یکی از حجت‌های علمیِ شرعیات استبدادی، با عقلانیت و علوم

انسانی و طبیعی، عجیب و بی نظیر است. او علوم شرعی را سه قسم می‌داند:

۱. علم شرع، شامل حدیث، تفسیر و فقه؛

۲. علمی که به منزله اصول علوم شرعی‌اند، مانند علم کلام، اصول فقه و خلاف؛

۳. چون شریعت به زبان عربی است، عربی و علوم ادبی آلت علوم شرعی می‌باشند، ولی «آنچه ورای این سه قسم است، از علوم فلاسفه است.» (همان: ۹۷). او غیر از سه علم شرعی تنها از سه علم دیگر نام می‌برد: یکی، علم طب، که آموختن آن را بدون اشکال و جایز می‌داند ولی همین طب نیز سه قرن بعد به نامشروعیت و انحطاط کامل می‌رسد (امیری، ۱۳۹۴: ۲۷۷-۲۷۹). دو دیگر، حساب و منطق، که علوم شرعی بابت برخی امور بدان نیازمند می‌گردند، اما چون قدر ضروری حساب در فقه آمده و حد ضروری منطق در کلام آمده، لذا نیازی به تعلیم جداگانه‌ی آنها نیست. در نتیجه، کلاً «احتیاج به کتب فلاسفه نیست.» و «بنابراین، بر شیخ الاسلام واجب باشد که از تعلّم آن منع کند و اصلاً نگذارد که کسی به درس و افاده‌ی آن مشغول گردد که جمیع فسادات که در اسلام ناشی شده، منشأ آن اشتهاور علوم فلاسفه است.» (خنجی، همان: ۹۸). وی در ادامه، برکناری و هر نوع تنبیه مالی، آزار و تحقیر اجتماعی را علیه اساتید علوم فلسفی پیشنهاد می‌دهد تا از آن منزجر شده و به علوم شرعی روی آورند. عجباً! خنجی همه‌ی فسادهای پادشاهان و فجایع خلفای اموی و عباسی و دیگر سلسله‌ها را صفر انگاشته شده و تمام نکبت و تباهی جهان اسلام را به گردن علوم عقلی و دانش‌های فنی و طبیعی می‌اندازد. چرا؟ چون یک دلیلش این است که، جوهره‌ی حکومت استبدادی و شرعیات سیاسی را سراسر ناعقلانیت محض تشکیل می‌دهد. عقلانیت چونان ترک و شکافی جبران‌ناپذیر در بنیاد اعتبار و مشروعیت دیدگاه آن‌ها قلمداد شده، و از این رو، با کمترین حد آن مدارا نمی‌کنند. این خردستیزی شریعت‌مدارانه، افسار را از شب‌دیزِ خشونت سلطانی برمی‌دارد تا بتواند دلبخواهانه به هر جا و انجام هر کاری بتازد. در هر صورت، خشونت‌های شرعیاتی و ددمنشی سلطانی به دشمنی با عقلانیت منحصر نمی‌شود، بلکه بر تمام عرصه‌ها و زوایای زندگی آدمی، حتی بی‌اهمیت‌ترین امور، چنگ می‌اندازد. خشونت مطلق العنان نظام تغلبی اگر از ابتدا تا انتها عملی شود، به نحو

غیرقابل تصویری فراگیر و مطلق خواهد بود. به عنوان مثال، به مسأله‌ی احتساب اشاره می‌شود که با انقیادطلبی و حساب‌کشی از روزمره‌ترین امور سروکار دارد.

محتسب به معروفات (واجبات و مستحبات) و منکرات (محرمات و مکروهات) می‌پردازد. عاملان احتساب جزئی‌ترین کردارها و خصوصی‌ترین لحظات را به زیر تیغ انواع مجازات می‌کشد، از جمله دشنام، تهدید، ریختن، شکستن، هجوم به خانه، زدن، سلاح کشیدن و در صورت لزوم حتی استمداد و مقاتله نیز جایز است و هزینه‌ی تمام این خشونت‌ها از بیت‌المال تأمین می‌گردد و حمایت کامل سلطان و عشاقش را به همراه دارد (همان: ۱۷۶-۱۷۷). با این‌که «احتساب کردن بر منکرات بر همه کس واجب است» و غزالی حتی صبی و مجنون را نیز مستثنا نمی‌داند، اما این وجوب وقتی به احتساب خود سلطان می‌رسد، یک‌سره تعطیل می‌شود: «رعیت را در احتساب با سلطان غیر تعریف و نصیحت نمی‌رسد!» (همان: ۱۸۳). بدین صورت، سلطان متغلب همزمان بیرون و درون شریعت قرار می‌گیرد؛ یعنی، همه افراد داخل در قوانین شرع و مکلف‌اند به جز او، درحالی‌که شرع منطقیاً و قانوناً هیچ بیرونی را به رسمیت نمی‌شناسد! زیرا خارج از شرع، کفر و ارتداد قرار دارد و با مرگ پاسخ داده می‌شود. خلاصه، امر احتساب به جز سلطان متغلب، دیگر هیچ کس و هیچ امری را در هیچ زمان و مکانی خارج از دایره‌ی اعمال سلطه‌ی سلطانی باقی نمی‌گذارد و مسجدها، بازارها، خیابان‌ها، حمام‌ها، مهمانی‌ها، خلوت‌ها و غیره را دربرمی‌گیرد. در خیلی از موارد، حتی لازم نیست محتسب علم داشته باشد، بلکه صرف به «ظن» نیز می‌تواند مداخله کند. بر این اساس، از طریق احتساب، خشونت بی‌رویه‌ی سلطان متغلب جائر فاسق بر سر امر روزمره آوار گردیده و سیطره می‌یابد. بی‌جهت نیست که خنجی هنگام برشمردن اقسام واجبات کفایی، چنین می‌گوید: «اول اقامت حجت‌های علمیه، پس هم چنانچه واجب است اقامت حجت‌های قهریه به شمشیر، واجب است که در میان مسلمانان کسی باشد که اقامت براهین کند و اظهار حجت‌ها نماید و دفع شبهه‌ها کند و حل مشکلات نماید.» (همان: ۳۶۲). وجوب «اقامت حجت‌های قهریه به شمشیر»، تنها به جنگ با کافران و مرتدان منحصر نمی‌شود، بلکه در غیاب عقلانیت و اخلاق، به جنگ همه علیه همه دامن می‌زند، به خصوص اگر انسانیت صرفاً به «دما و فروج» تقلیل یافته باشد، خونی که باید ریخته شود و

فروچی که تحت تصرف بیضه‌ی اسلام درآید.

۲.۳.۲) پارادوکس غایی خشونت سیاسی

سلوک‌الملوک هرچند برای ایضاح سعادت سلطان نوشته شده، اما نقشه‌ی راهی که برای تحصیل آن پی می‌ریزد، عاقبتی جز شقاوت سلطان و نکبت رعیت به بار نمی‌آورد. شریعتِ تغلب در واقع قانون‌مندسازی خشونت سیاسی است و این به تباهی تمام مملکت، هم امکان و هم مکان می‌بخشد؛ در بلندترین پایه و پیمانه‌ی آن. تاریخ سیاسی جهان اسلام گواه انکارناپذیری بر این ادعا است. عظیم‌ترین سعادت همانا سعادت سلطانی است و هر کسی مایل است به آن دست یابد. برای این کار هیچ فضیلتی جز پیروزی نیاز نیست. زیرا پیروزی و غلبه او را به همه چیز می‌رساند. بدین طریق، نهایتاً ظهور یک مشکل اساسی لاینحل از درون شریعت سیاسی اجتناب‌ناپذیر می‌شود: جنگ داخلی. زیرا، از یک طرف تغلب نه تنها امر غیرقانونی و نامشروع تلقی نمی‌شود، بلکه برعکس، اساساً همچون جوهر قانون‌ساز و شریعت‌ساز عمل می‌کند، و از طرف دیگر، هر جماعتی برای رسیدن به تغلب و ظفر یک اسلحه‌ی خطرناک دم دست دارد: تکفیر. پدیده‌ی تکفیر به هر گونه شورش داخلی (چه از سوی دولت و چه از سوی جماعت‌های معارض غیردولتی)، ضرورت و امید می‌بخشد و این مغاک تاریک، کشور را از درون به سمت سقوط می‌راند. بدین خاطر، «ارتداد» را باید حساس‌ترین مسأله‌ی شریعت سیاسی دانست که از قضا نوک پیکان آن به سمت خودش چرخش می‌کند و این لاجرم نکبت سلطان را رقم می‌زند. با این حال، خنجی کمترین اهتمام را به قاعده‌مندکردن ارتداد به خرج داده است. البته، تا جایی که نگارنده دیده، دیگر متفکران شریعت سیاسی نیز قواعد منضبط و سخت‌گیرانه‌ای در این باب تدارک ندیده‌اند. مسأله‌ی به شدت جدلی و پیچیده‌ی ارتداد، پارادوکس غایی شریعت سیاسی را نشان می‌دهد که هیچ جماعت مذهبی و سلطانی از افتادن در مغاک آن ایمن نیست. تأمل در ارتداد سیاسی، ما را به قلب تاریک و مهیب متافیزیک استبداد رهنمون می‌سازد.

ارتداد از «رده» گرفته شده است به معنای قطع اسلام با قول یا فعل. قولی که موجب کفر می‌گردد، اعم است از این که از روی اعتقاد بیان شده یا عناد یا استهزاء، و فرقی نمی‌کند به اصول اعتقادات متعلق است یا به غیر آن. مثال؛ اعتقاد به قدم عالم، حدوث صانع، نفی صفات قدیم حق،

انکار نبوت، دروغگوخواندن پیامبر، استخفاف قرآن، حلال دانستن حرام و برعکس، نفی وجوب چیزی که در باره‌ی آن اجماع یا نص وجود دارد مانند زکات، نماز، روزه. اقوال غیراصول اعتقادی مثل نسبت فاحشه به عایشه و غیره. همچنین، فعلی که موجب کفر می‌گردد مانند استهزای صریح و تعمّدی امور دینی (مثل سجده‌ی صنم یا آفتاب، انداختن مصحف در قاذورات و...) یا بگوید ابوبکر از صحابه نیست. هر کس ابوبکر و عمر را سبّ کند، بنا به قول مختار دو مذهب حنفی و شافعی، کافر است. یا این‌که قائل باشد قرآن مخلوق است، یا قدیم خواندن روح، ادعای اظهار ربوبیت جهت تعطیل احکام، اعتقاد افضلیت ولی از نبی یا ائمه از پیامبر، حلول خدا، یا این‌که بگوید قول سماع غنا از دین است، و دیگر مثال‌ها (خنجی، همان: ۴۲۵-۴۲۶). وی دسته‌بندی منسجم و منضبطی از موارد ارتداد به دست نمی‌دهد. تنها آن را به دو دسته‌ی قولی (شامل اصول اعتقادی و غیر آن) و فعلی تقسیم می‌کند و مثال‌های مختلف و پراکنده می‌زند. تأمل در آن‌ها نشان می‌دهد که خنجی نتوانسته است مرز مشخص و دقیقی میان اسلام و ارتداد بکشد. این ابهام و تیرگی مرزهای ارتداد از یک سو، و مجال وسیع آن از سوی دیگر، به آسانی اجازه می‌دهد که سلطان شمشیر قهارش را در کنف شریعت و فتوای شیخ الاسلام بر سر هر جماعتی که بخواهد فرود آورد. شرایط اثبات ارتداد نیز بسیار سهل‌گیرانه است، به نحوی که اثبات زنا بسی سخت‌تر از اثبات ارتداد می‌باشد. زیرا، در زنا شهادت چهار شاهد عادل به نحو جزئی و دقیق لازم است، اما قبول شهادت بر رده‌ی مطلقاً جایز است ولو این‌که متهم انکار کند، و برخلاف زنا، به هیچ تفصیلات و جزئیاتی نیاز ندارد. برخی معتقداند باید سه روز به مرتد مهلت توبه داد تا به اسلام برگردد، اما این مهلت هیچ وجوب و التزامی ندارد و اگر پیش از عرضه‌ی اسلام کشته شود، با این‌که قتلش مکروه است اما ضمان ندارد (همان: ۴۲۷-۴۲۸). به هر حال، مرتدها وضعیتی بدتر از کافران حربی دارند. زیرا کافران می‌توانند بمیرند، یا برده شوند یا با پرداخت جزیه، جان‌شان را بخرند، اما بردگی و جزیه از مرتدها قابل قبول نیست و باید بمیرند (همان: ۴۰۲-۴۰۴). در کل، مسأله‌ی ارتداد در اثر خنجی همچنان بی‌قاعده، ناتمام، با دایره‌ای وسیع و مرزهای نامتعیّن، با ابهامات شدید و سهل‌گیری بیش از حد سطحی، و در نتیجه، گزینشی و دل‌خواهی رها شده است؛ انگار جان آدمی مفت هم نمی‌ارزد! به عنوان مثال، خنجی سبّ ابوبکر و عمر را کافر

می‌خواند اما نسبت به امویان که علناً امام علی بن ابی‌طالب را بر منابر سبّ می‌کردند، سکوت کرده! همچنین، تصریح می‌کند که معاویه یک دوره بر ضد امام علی، باغی بوده و علیه امام حسن جنگیده و سپس صلح کرده است. در عین حال، معاویه را همچنان عادل می‌خواند و دور از فسق و جور، و کلاً تخطی او از اطاعت امام زمانش را نادیده و موجه می‌انگارد (همان: ۱۴۰). این برخورد گزینشی و دلبخواهی منحصر به خنجی نیست، بلکه خیلی‌ها و از جمله سلاطین مستبد آن را مرتکب شده‌اند. لذا ماهیت دلبخواهی بودن ارتداد و شرعیت مطلق تغلب از یک بحران بی‌منطقی و پارادوکس لاینحل در بطن شرعیات سیاسی حکایت می‌کند که چونان آواز سیرن‌ها، میل درونی و سرکشِ ظالمان و مستبدان را بیدار و به سوی غصب سلطنت فرامی‌خواند. مثلاً، حبیب‌الله کلکانی ضمن تکفیر امان‌الله و دیگر مردمان مخالف خویش، «همواره اظهارات فوق‌العاده‌ی بیرون از قوت و اقتدار خود نیز می‌نماید. و به تکرار می‌گوید که هندوستان و بخارا و ترکستان روسیه بلکه مسکاب را به تغلب می‌گیرم.» (کاتب هزاره، ۲۰۱۳: ۱۴۳). بدین‌سان، رؤیای ضابطه‌مندسازی دولتی زندگی دینی و وعده‌ی سعادت سیاست شرعی همه‌اش در نقطه‌ی امکان ارتداد و مهارناپذیری آن فرومی‌پاشد.

برای درک حاد بودن مسأله لازم است که ارتداد در پرتو برخی نتایج مباحث قبلی مورد ملاحظه‌ی مجدد قرار گیرد: اشاعره حُسن و قبح را شرعی می‌دانند و از خلال آن و دیگر سازوکارهای خاص، شریعت به طور کامل بر نئیست^{۹۴} منطبق می‌شود و سیاست تماماً به شریعت تقلیل یافته و در آن ادغام و حذف می‌گردد. بنابراین، حُسن و قبح به همان میزان که شرعی است، سیاسی نیز هست، و در نتیجه، عملاً سلطان یگانه مرجع تعیین‌کننده‌ی تمایز آن‌ها به شمار می‌آید. از طرف دیگر، آنچه ادغام و حذف سیاست در شریعت را کامل و بازگشت‌ناپذیر می‌کند، ادغام و حذف شریعت در نظام تغلبات است. بدین ترتیب، تغلب استبدادی «موروثی» و پایدار می‌گردد. مضاعف بر این، مرز یا معیار بازشناسی عدالت و ستمگری را فقط سلطان تعیین می‌کند و هیچ سلطان متغلب بی‌فضیلت نه تنها کردارهایش را قبیح، ظالمانه و غیرشرعی نمی‌داند، بلکه از حمایت کامل شرعیات سیاسی نیز برخوردار می‌گردد و بر پایه‌ی آن می‌تواند به هر جنایتی که دلش خواست دست بزند. با رسمیت بخشیدن به چنین تغلب شرعیت‌ساز، عملاً

خیر و شرّ تمایزناپذیر می ماند و عدالت بی معنا می گردد. در کانون بی رحمانه‌ی این تمایزناپذیری و بی معنایی عدالت استبدادی، تلی از تکه گوشت و استخوان‌های عریان و لرزان ایستاده‌اند که شریعات تغلّبی و حکومت استبدادی دائماً در باب حرمت یا «استحلال دماء و فروج» شان بحث می‌کند. این دغدغه‌ی تبدیل انسانیت به گوشت و خون عریان به میانجی تکفیر و ارتداد سیاسی انجام می‌یابد که از دیرباز تا کنون با تناقضات عدیده‌ای روبه‌رو بوده است.

همچنین، در کنار بحث ارتداد بهتر است تصویر ارضی و سامان جغرافیایی سیاست شرعی را نیز مدنظر قرار داد که طبق آن جهان دوپاره است؛ دارالاسلام و دارالحرب.^۱ به عنوان مثال، جهاد در دار الحرب برپا می‌شود و حداقل سه امر در آن مطلقاً جایز است: «استحلال دماء و فروج و اموال» (خنجی، همان: ۳۹۷). یا مثلاً، غارت از دارالحرب اگر بدون اذن امام انجام شود، خمس ندارد و غارتگر تمام مال را تصاحب می‌کند، ولی اگر با اذن امام باشد، باید خمسش را بدهد (همان: ۴۱۸). مهم‌ترین نکته در تمایز دارالاسلام و دارالحرب، قابلیت همواره ممکن تبدیل یکی به دیگری است. این تبدیل بر محور دو لولا به چرخش درمی‌آید: یکی خارجی، هرگاه کفار بر بلاد اسلام غالب شوند؛ و دیگری داخلی، که با ارتداد امکان چرخش پیدا می‌کند. البته، هر یک شروطی دارد. امام ابوحنیفه و اکثر فقها برای تبدیل دارالاسلام به دارالکفر سه شرط قائل‌اند:

۱. اجرای احکام شرک در آن؛

۲. اتصال به دارالحرب؛

۳. مسلمان یا ذمی در آن نمانده باشد. اما/بویوسف و محمد تنها یک شرط را معتبر می‌دانند:

جریان احکام شرک در آن (همان: ۳۹۴-۳۹۵). در دنیای سیاست که تنها امکان رویداد برای انجامش کافی است، یک دیدگاه ولو ضعیف خودبه‌خود مرجع بزرگی برای تصمیمات و اقدامات

۱. نتیجه‌ی نهایی این مسأله قابل تصور نیست، اما بخشی از آن در تاریخ معاصر افغانستان به عیان روی داده است. گوشه‌ای از این قطعه که بر مبنای منطق درونی روند دارالحرب شدن سراسر کشور تحلیل شده است را می‌توانید بنگرید در: احمدی، ۱۳۹۱ الف. همچنین، تحلیل منطق درونی روال شهری شدن غصب و غارت پایدار در کابل را بنگرید در: احمدی، ۱۳۹۱ ب. هر دو اثر به خوبی توضیح می‌دهند که زمین چگونه به جای آن‌که منبعی برای تولید و کشت و کار انسانی و محل سکونت و همزیستی آدمی تلقی گردد اما به آن همچون منبعی غنی برای غصب و غارت و جنگ و تغلب نگریسته شد. در نتیجه، زمین همراه باشندگانش به ویرانی و تباهی افتاد. تخریب زمین، اقتصاد مبتنی بر کشاورزی را متلاشی کرد. لذا تغلب و به تبع، جواز غصب و غارت به یگانه راه اقتصادی زنده ماندن فاتحان بدل گردید و با امتناع فتوحات خارجی، لاجرم این یگانه راه زیستی انگلی به سوی داخل دارالاسلام چرخش کرد و بدین سان، تباهی مردمان افغانستان، درونی و ماندگار شد.

سیاسی به شمار می‌آید.

اموال، اراضی و بردگانی که از جنگ با مرتد‌ها حاصل می‌آید، فیء محسوب شده و به بیت‌المال تعلق دارد، یعنی به‌طور کامل از آن سلطان می‌باشد. همچنین، نابودی مرتدین به منزله‌ی برقراری نظم عقیدتی و یکپارچگی قدرت سیاسی / شرعی تلقی می‌شود. بدین ترتیب، ارتداد جنبه‌های اقتصادی و سیاسی قابل توجهی دارد که توأمان شهوت سلطان و رضایت رعیت را جلب می‌کند؛ به‌خصوص در دورانی که خزانه‌ی دولت خالی باشد و حمله به کفار و کسب غنایم ممکن نباشد، آن‌گاه استفاده از حربیه‌ی ارتزاق و ارتداد علیه مخالفان داخلی بعید نیست و امتناعی ندارد. سلطان می‌تواند از آن به عنوان راه‌حل نهایی جهت فایق‌آمدن بر بحران داخلی بهره‌برداری کند.

اهمیت اقتصادی و سیاسی ارتداد را همچنین از مناقشاتی که حول اموال مرتدان برپا شده نیز می‌توان دریافت. مالکیت مرتد بر اموالش چگونه است؟ بحث زیادی در این رابطه درگرفته که برخی چالش‌ها را نشان می‌دهد. به نظر ابوحنیفه، مالکیت مرتد با ارتداد زائل می‌شود و اموالش به بیت‌المال تعلق می‌گردد؛ اما به نظر امامین، زائل نمی‌شود و به ورثه‌اش می‌رسد. در کل، ارتداد یک مفهوم مرزی و تیره‌وتار است و به همین جهت، پارادوکس‌های شرعیات سیاسی را بهتر از هر امر دیگری آشکار می‌سازد. از جمله این‌که، مرتد به یک وجه مسلمان است؛ زیرا برخی احکام اسلام در حق او ثابت باقی می‌ماند؛ مانند این‌که تصرفش در خمر و خنزیر جایز نیست. اما از وجهی دیگر، کافر حربی است. زیرا، پاره‌ای احکام کفر بر او ثابت می‌گردد؛ مانند حلیت کشتن او و حرمت ذبیحه او، یا این‌که نمی‌توان بر جنازه‌اش نماز خواند و باید در قبرستان مشرکان دفن شود. به دلیل سرشت پارادوکسیکال ارتداد، ابوحنیفه پس از بحثی مفصل چنین نظر می‌دهد که از آن‌جا که عمل به دو جهت در یک مال متعذر است، لذا باید به تفصیل قائل شد؛ بدین صورت که کسب مال او اگر در زمان اسلامش بوده، به ورثه‌ی مسلمانش می‌رسد، ولی اگر در زمان ارتداد بوده، فیء محسوب می‌شود و از آن بیت‌المال است. اما به نظر امامین، مال به ورثه‌ی مسلمانش می‌رسد و در صورت فقدان آن‌ها به بیت‌المال تعلق می‌گیرد (همان: ۴۲۹-۴۳۵). نکته این است که اگر دولتی یک جماعت را به‌طور کامل نابود کند، آن‌گاه روشن است که ورثه‌ای

برای تصاحب اموال باقی نمی ماند و تمام دارایی به سلطان می رسد. یعنی، برای سلطان مستبد، کشتار بیشتر سود اقتصادی بیشتری دارد!

بنابراین، ارتداد یک پدیده‌ی فردی نیست؛ بلکه جمعی است، یعنی باید جمعی باشد که یکی دیگری را نفی کند و سپس، مال و ناموسش را به تصرف درآورد. همچنین، یک پدیده‌ی سیاسی و اقتصادی است. زیرا دولت همواره در آن حاضر است و تمام دارایی حاصل از آن به دولت تعلق می گیرد. علاوه بر این‌ها، یک مسأله‌ی شرعی است؛ لذا ورای زمان‌ها و مکان‌ها اعتبار دارد و در هر جا و هر وقت قابل روی دادن و فعال شدن است. سلطان متغلب فاجر در صورت بروز بحران به راحتی می تواند از حربی ارتداد جهت راه اندازی جنگ علیه مخالفان داخلی استفاده کند. بی دلیل نیست که در طول تاریخ، دولت‌های استبدادی به تکفیر گروه‌های متعدد دست یازیده و به اندک بهانه‌ای تمام آن‌ها را قتل عام و غارت کرده است. دو صورت حادّ از خشونت سیاسی نظام استبدادی که مستقیماً با ارتداد و تکفیر توجیه پذیر می شوند، عبارت اند از:

الف) خشونت‌های دولتی؛ چنان که امیر عبدالرحمان با حربی تکفیر، بخش عظیمی از مردمان هزاره‌جات را از دم تیغ گذراند یا به بردگی درآورد؛

ب) خشونت‌های مردمی؛ چنان که الآن جریان‌ها و جماعت‌های تکفیری عرصه را بر جوامع خاورمیانه تنگ کرده‌اند. گروه‌های تکفیری عملاً با هیچ مانع شرعی روبرو نیستند. زیرا یا خود را واجد شرعیت و معارضان‌شان را باطل می دانند و جنگ را ادامه می دهند، یا این که می دانند که به محض پیروزی و غلبه، سلطه‌شان مشروع خواهد شد. بدین ترتیب، جنگ داخلی لازمی جدانشدنی از سیاست شرعی به حساب می آید و تمام سعادت و شوکت سلطان را به زیر می کشد. لبّ کلام این که، چالش ارتداد و تیرگی آن در واقع امتناع سعادت سلطان را نشان می دهد و همین طور از ناممکنی تحصیل سعادت در چارچوب سیاست شرعی پرده برمی دارد سیاستی که در استبداد نظام تغلبی ذوب و ادغام شده و در واقع به معنای حذف سیاست حقیقی می باشد. بدین جهت، دستاوردی پایدار جز تباهی مردمان نداشته است. تا جایی که به افغانستان معاصر برمی گردد، هیچ کس به قدر فیض محمد کاتب هزاره نتوانسته پیامدهای نهایی حکومت استبدادی

و سیرتِ بس بیمار و کشنده‌ی آن را به تصویر بکشد. صرف‌نظر از آثار بزرگ او همچون «سراج التواریخ»، «تحفه الحیب» و «وقایع افغانستان»، اما کتاب کوچک «تذکره انقلاب» او به تنهایی شواهد تاریخی زیادی در تأیید استدلال‌های بحث شرعیات استبداد (به شمول قاعده‌ی طلایی و پارادوکس غایی آن) ارائه می‌دهد. به عنوان مثال، تغلب، جنگ داخلی، سپاهی‌گری، بی‌قانونی، تکفیر و استحلال دماء و فروج و اموال همگان و غیره در دوره‌ی امارت حبیب الله کلکانی به عنوان امر عادی و بدون قبح رخ داده است. او و لشکرش به هر نوع «مفاسقت و غارت اقدام کرده» و «دسته دسته و جوق جوق شده از دست بدناموسی به زنان و دوشیزگان و پسران و تاراج مال و منال یازیدن و پسران و زنان و دختران را در اطاق‌های خلوت برای مخالطت کشیدن و هر ده و بیست نفر یکی و دو نفر زن و پسر و دختر را در منزل و اطاق بیتوته‌ی خویش بردن دریغ نکرده» (کاتب هزاره، ۲۰۱۳: ۷۱). همچنین، «به آتش سوختن کتب علوم و فنون متنوعه و ریدن بر آن‌ها و مخالطت با زنان و دختران و لواطت با مردان» (همان: ۱۰۳) را به عنوان امر رایج هر روزه به وقوع رسانیده و چه بسیار دختران و زنان گلغذار خاندان سلطنتی را نیز به تغلب و اجباراً به بستر مخالطت کشانیده (همان: ۱۱۸)، حتی دخترک بیچاره «به عزم انتحار زهر آشامیده و به معالجه صحت یافته، دوباره به اجبار خواستار او شده، او ابا نمود» ولی لاجرم به زور تصرف کرده و بسیاری دیگر را تنها «با هتک پرده‌ی عصمت و خرق حجاب عفت» پ (همان: ۱۴۴) رخصت زنده‌ماندن داده است. کاتب هزاره، سطر به سطر، فرجام نهایی حکومت مبتنی بر قاعده‌ی طلایی تغلب و پارادوکس غایی آن را همان گونه که در متن جامعه‌ی افغانی رخ داده، به نگارش درآورده است. از این رو، آثار او توضیحات روشنی است بر این که چگونه حکومت تغلب چونان رویداد شرع‌ساز و ارتدادساز عمل کرده و در حلقه‌ی تلازم این دو، دوری باطل و چرخه‌ای بی‌پایان از خشونت‌های سیاسی و موروثی شدن آن به فعلیت درآمده است، چنان که حاصل آن چیزی نیست جز وقوع «امور خارج از شأن انسانیت»، مانند «خشونت وحشیانه و کردار جاهلان» و «سوء خاتم و وخامت عاقبت» برای مردمان مملکت تغلبی و اتباع حکومت استبدادی. لذا کاتب هزاره به درستی نتیجه می‌گیرد که، «زیستن در این مملکت به جز خسارت دنیا و آخرت مثمر ثمر و منتج نتیجه‌ی دیگر نیست.» (همان: ۹۷).

۲.۴) عرفانیات؛ شاعرانه‌سازی اذهان عمومی

بین دو گروه از عارفان باید تمایز نهاد؛ گروهی که در متن مدینه و به نحو خودجوش و اخلاقی عمل می‌کرده‌اند و گروهی که دولتی‌اند و عمدتاً درون خانقاه‌ها و با ارتزاق از بیت‌المال چونان «سپاه شب» برای حاکمان فعالیت می‌کرده‌اند. گروه نخست از دایره‌ی بحث خارج است. اما گروه دوم، نیازمند بحث است، ولو به اشاره. عرفان در کل با بازشناسی دو قوس نزول و صعود، برنامه‌هایش را از لحظه‌ی قوس صعود می‌آغازد. به لحاظ واقعی، قوس نزول برای جماعت عرفانی چیزی نیست جز تولد در شهر، و بر این اساس، صعود نیز چیزی جز خروج از فضای شهری نخواهد بود. از این‌رو، خانقاه‌ها و غار افلاطونی در ظاهر شبیه یکدیگراند و خارج از فضای شهری افتیده‌اند. البته، با این تفاوت که افلاطون سعی در خروج از غار بدویت به سوی شهر مدنیت دارد، اما این‌ها درصدد خروج از ساحت مدینه به سمت برهوت بادیه‌اند و جانکاهی این خروج را به مدد سکر می‌باقی و در پناه آغوش شاهد ساقی به جان می‌خرند. از منظری دیگر، اصولاً با شیوع بیماری‌کننده‌ی استبداد، شهرها ویران می‌شوند و این تباهی عظیم به طور طبیعی، جماعتی از مردمان به‌ویژه عرفا را به سوی گریز از شهر هُل می‌دهد، و آن‌ها نیز بابت زنده‌ماندن و نفس‌کشیدن، این گریز را با شیدایی تمام می‌پذیرند و البته زخم روانی آن را با گزاف‌گویی مرهم می‌نهند.

مضاعف بر شرعی‌سازی نظام‌های تغلّبی و خشونت‌های قانون‌ساز و ارتدادساز اما عرفانیات با نهادن گام اهتمام بر شاهره‌ی شاعرانه‌سازی اذهان و نامنطقی‌کردن زبان، جدیت و عمق تباهی را از نظرگاه تأمل، دور و نادیدنی می‌سازد. در چارچوب چنین فضاهای احساساتی است که «تقرب جستن بیشتر مردم به صاحبان قدرت و منزلت از راه ثناخوانی و مدیحه‌سرایی و ستایش اعمال آن‌ها و نامورساختن ایشان به صفات نیک» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۵)، امکان‌پذیر و سکه‌ی رایج عرصه‌ی سیاسی می‌گردد. از سوی دیگر، به قول افلاطون، شاعران (که عمدتاً صوفی‌درباری‌اند) و مدّاحان تغزّلی به بیدارکردن طبیعت حیوانی و فربه‌کردن هوس‌ها و آرزوهای پست مستبدین می‌پردازند و بدین طریق، استبداد و جوهره‌ی ناعقلانی آن را تبلیغ و تقویم می‌دارند؛ درحالی‌که نظام استبدادی «واپسین و کشنده‌ترین بیماری جامعه است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲:

۵۴۴) و بیمارترین سیرت انسانی را به وجود می‌آورد. عرفانیات بیماری کشنده‌ی سیرت انسانی را انکار و وارونه کرده و آن را به عنوان سلامتی قلب عرضه می‌دارد. زبان نیز چون تابع منطبق نیست، به بیان این دگردیسی‌ها و وراچی‌ها مجال می‌دهد.

در جمع‌بندی کلی، بسیاری از دیدگاه‌ها حاصل تفسیر و بازتفسیر «لحظه‌ی آغازین» ظهور اسلام است. پرروشن است که تفسیر مبتنی بر فهم و هر فهمی نیازمند عقلانیت است. با تباهی و آواره‌گی خرد و به لطف دولت ناعقلانی اما فهم و تفسیری به حیز امکان و تجربه‌ی بشری فراچنگ نمی‌آید و نه تنها تجربه‌ی لحظه‌ی آغازین از آن آدمی نمی‌گردد، بلکه به اکنونیتش نیز واقف نگشته، آن را از دست خواهد داد و بدین سان، جامعه‌ی استبدادی در مغاک بی‌تاریخی سقوط کرده و چونان شبحی بیمار و کشنده فرازروی اجل خویش معلق و معلق می‌ماند. باری، به لحاظ سیاسی، داغ‌ترین تنش‌ها و دشوارترین گره‌های ناگشودنی به لحظه‌ی خلافت پس از رحلت پیامبر برمی‌گردد که الاهیات‌های سیاسی گوناگون ناظر به تفسیر این لحظه و با الگوبرداری از آن طراحی شده‌اند و در این میان، بیشترین پیچیدگی‌های حل‌ناپذیر حول تفسیر خلافت تغلّبی معاویه پدید آمد که به نحوی با بی‌اعتبارکردن معیارهای خلافت خلفای راشدین ملازم است.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۳. الاهیات رستگاری

مجموع الاهیات‌های حکومت در جهان اسلام در دو پارادایم اصلی می‌گنجد: استبدادی و رستگاری‌بخش. الاهیات استبداد از معضل شرعیت تغلّب به شدت رنج می‌برد و قادر به رفع معضلات آن نیست. الاهیات رستگاری سنت ستم‌دیدگان است که آن را چونان واحه‌ای در قلب برهوت ناعقلانیت ابداع کردند، اما توفان استبداد، شعله‌های امیدبخش آن را زیر شن‌های روان تغلّب خاموش کرد. در ادامه، تحلیل فشرده‌ای از این نور خاموش ارائه می‌گردد تا سیمای قاتل آن، متافیزیک استبداد، اندکی بیشتر به روشنی درآید. چون پارادایم دوم مستقیماً موضوع مقاله نیست، پس این‌جا اشارتی مختصر بدان صورت می‌پذیرد، صرفاً از باب ایضاح بیشتر موضوع اصلی، آن‌هم در قالب ذکر خیر دو جریان عدلیه و فلسفه؛ اما شرح کامل آن مقاله‌ای جدا و

۳.۱ عدلیه؛ طلوع عدالت در افق سیاسی

بزرگ‌ترین گام عدلیه (معتزله و شیعه) را باید درج عدالت در متن افق سیاسی قلمداد کرد. زیرا بهجتِ عدالت سرچشمه‌ی بسیاری از امیدهای خلق تغییر در جهان سیاسی به شمار می‌آید. عدلیه علاوه بر عدالت، اما اختیار و خلاقیت انسانی در حوزه‌ی عمل سیاسی را وارد ترکیب الاهیات اسلامی نمودند، و در کانون نظرگاه الاهیات سیاسی خویش گنجانده‌اند؛ آن‌هم در شرایط بسیار حسّاس سیاسی و پر آشوب تاریخی. شعله‌های آغازین معتزله عمدتاً توسط موالیان و ستمدیدگان عصر فتوحات جرقه خورده و پیش برده شده است؛ مانند *واصل بن عطا (موالی)*، *عمرو بن عبید* (از اسیران کابل)، *ابراهیم بن سیار (موالی)* و دیگران. معتزله با شجاعت عقلی تمام در دو میدان مبارزه پا پیش نهادند: میدان داخلی، که با جبرگرایان و اهل حدیث و در اخیر با اشاعره دست‌وپنجه نرم می‌کردند؛ و میدان خارجی که به دیدگاه‌های غیراسلامی مانند زندیق‌ها، زرتشتی‌ها، و نیز مسیحیت و یهودیت پاسخ می‌گفتند. در نبرد میان معتزله و دیگران، شیعه «جانب عدالت عقلانی را گرفت و نظریه‌ی حُسن و قبح ذاتی افعال و در نهایت اختیار آدمی را تثبیت و تحکیم کرد.» (امیری، ۱۳۹۴: ۱۳۷). تمرکز بر این سه رکن اساسی به بنیادگذاری و قوام پایه‌های اصلی مدینه‌ی نسبتاً انسانی یاری می‌بخشد. زیرا، اختیار و آزادیِ خلق عمل پایه‌ی جبری مدینه‌ی تغلّبی را سست می‌کند و عدالت نیز ستون بی‌نیازی آن از فضیلت را متزلزل می‌سازد. بنابراین، به لحاظ نظری، حکومت استبدادی که از دل شرعیت تغلّب و تعمیم الگوی خانوادگی برآمده است، ستون‌های توجیه‌اش را از دست می‌دهد و در شیب سقوط می‌افتد. بر این اساس، عدلیه نشاط فکری و سیاسی و نظامی قدرت‌مندی را در جامعه‌ی آشوب‌زده‌ی اسلامی به وجود آوردند که نمونه‌ی واضح آن سقوط امویان و پایان‌دادن به حکومت استبدادی آن‌ها است.

۳.۱.۱ اختیار و آزادی

عدلیه برخلاف جبرگرایان به اختیار انسان در خلق افعال‌شان قائل‌اند. از یک سو، آدمی آزاد است که عملی را به وجود آورد یا نیاورد. و از سوی دیگر، نوعی رابطه‌ی علیت و معلولیت

میان عمل و عامل انسانی وجود دارد. در نتیجه، به دلیل اختیار و علیت، آدمی مسئول کردارها و عقایدش می‌باشد. نظام ثواب/ عقاب اخروی و نیز تحسین و تقبیح اخلاقی بر پایه‌ی همین مسئولیت بنا شده و معنا دارد. اختیار در خلق عمل انسانی، بُعد سیاسی دارد که به شکل آزادی در خلق تغییر در جهان سیاسی تجربه می‌شود. موقف اختیارگرایی عدلیه بی‌تردید جبرگرایی را نفی می‌کند و این نفی، اساس سلطه‌ی استبدادی را می‌زند. بی‌دلیل نیست که عبدالجبار، ابوعلی جبایی و جاحظ همگی بر پیوند سیاسی دیدگاه جبرگرایی و سلطه‌ی دولت اموی تأکید دارند (عمارۀ، ۱۹۸۸: ۱۷۰) و لذا آگاهانه به قطع آن همت می‌گمارند. بنابراین، نظرگاه اختیار به لحاظ تاریخی و تجربی، ابعاد و محتوای سیاسی روشنی دارد.

۳.۱.۲) عدالت و حسن و قبح عقلی

تغلب و استبداد افق سیاسی را تخریب می‌کند. بازسازی این فروریختگی به عدالت ضرورت می‌بخشد. زیرا ساماندهی اجتماع منوط به عدالت است. عدلیه برخلاف اشاعره، خیر و شر فعالیت‌های انسانی را الهی و شرعی نمی‌دانند، بلکه ذاتی و عقلی می‌دانند. عدالت در نظر معتزله، امر عقلانی است و خاستگاه انسانی دارد. لذا بازشناسی عمل عقلانی از غیرعقلانی ممکن است (امیری، ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۲۴). بنابراین، عدلیه عقلانیت را در ترکیب زندگی دینی و اخلاقی وارد کرده، و از اعتبار آن دفاع می‌کنند. بی‌جهت نیست که در عصر معتزله، فضای سیاسی نسبت به ترجمه‌ی علوم یونانی گشوده می‌گردد. این گشایش افق سیاسی به روی ظهور عقلانیت قابل اعتنا و دستاورد فرهنگی بزرگی برای معتزله به شمار می‌آید. علاوه بر این، از آن‌جا که کردارهای آدمی در ذات خود متصف به خوبی و بدی است، لذا معیار قاطع عقلی برای داوری در باب عدالت و بی‌عدالتی وجود دارد و عقلانیت اجازه نمی‌دهد آن‌ها به درون منطقه‌ی تمایزناپذیری رانده شوند. لذا پدیده‌ها و عتیقه‌هایی همچون ارجاء و مرجئه نیز محلی از اعتبار نمی‌یابند. همچنین، عقل‌گرایی معتزله به آن‌ها امکان می‌بخشد که خط فاصل سیاست و شریعت را حفظ کنند و از ادغام یکی در دیگری جلوگیری به عمل آورند. در نتیجه، تمایز قلمروها و عرصه‌های انسانی و الهی و نیز حریم آن‌ها محفوظ می‌ماند. پس در کل، قبح حکومت استبدادی قابل بازشناسی و نقد جدی است؛ هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ اخلاقی. مخصوصاً که امر به

معروف و نهی از منکر واجب است و قیام علیه سلطان فاسق و جائز جایز بوده و بعضاً واجب می‌گردد. این جواز و وجوب خلق تغییر در جهان سیاسی گام بلندی جهت احراز شأن و کرامت آدمی برای نجات خویش از حقارت نظام استبدادی به حساب می‌آید. معتزله علی‌رغم رفتن به استقبال خرد اما نتوانست آن را کامل از آن خویش سازد. فلسفه ضمن حفظ دستاوردهای انسانی عدلیه اما این گام درخشان را به انجام رساند.

۳.۲) فلسفه؛ طلوع عقلانیت در افق سیاسی

فارابی ارسطویی‌ترین فیلسوف جهان اسلام است. حتی ابن‌رشد نیز به گرد پای او نمی‌رسد. ابن‌سینا بزرگ‌ترین وفادار به تفکر فارابی است و پروژه‌های نظری‌اش را تماماً بر شانه‌ی فلسفه‌ی فارابی استوار می‌دارد. شکست عدالت در واقع ضرورت بازنگری در پروژه‌ی عدلیه و مبانی آن‌ها را ایجاب می‌کرد. فارابی به این تجدیدنظر لبیک گفت. فارابی و ابن‌سینا جوهره‌ی بنیادین نظام استبدادی را نشانه رفته‌اند، یعنی ناعقلانیت را، و بر پایه‌ی این ویران‌سازی بنیادین توانسته‌اند ارکان و ستون‌های حکومت استبدادی را مورد حملات نظری قرار دهند. تحلیل مختصری از خطوط اصلی این رویداد در فارابی به میانجی‌رابطه‌ی فلسفه با زبان و جهان و در ابن‌سینا به میانجی‌پیوند عقلانیت و طرح الاهیات رستگاری نشان داده می‌شود.

۳.۲.۱) فارابی؛ فلسفه، زبان و جهان

ارسطو دو تعریف مشهور از انسان دارد:

۱. انسان به عنوان موجود سیاسی؛

۲. انسان به عنوان موجود ناطق. بر این اساس، انسان موجودی جهان‌مند و زبان‌مند است. نزد فارابی، جهان سرشت مدنی دارد و زبان نیز سرشت منطقی. لذا، جهان و زبان باید به جوهره‌ی اصلی‌شان بازگردانده شوند تا انسان بتواند به هدف غایی‌اش، یعنی سعادت، نایل آید. سعادت به نزد او ماهیت عقلانی-سیاسی دارد، یعنی خارج از منطق و مناسبات سیاسی / مدنی به دست نمی‌آید. فارابی سعادت را بر پایه‌ی منطق و مدینه استوار می‌دارد و با تکیه بر عقلانیت، یک

گسست قاطع از مبادی و جوهر الاهیات استبداد پدید می‌آورد و راه را بر هر گونه خشونت سیاسی می‌بندد؛ با طرد و رد کامل آن. در ضمن، فارابی با منطقی کردن زبان، در واقع آن را از بدل شدن به ابزار مدّاحی نظام استبدادی می‌رهاند.

خط‌مشی فلسفه در قبال جهان و مدینه نه تخریب آن و نه تحقیر و عزلت از آن، بل تدبیر آن است. هر تدبیری بر نوعی تجربه‌ی آگاهی استوار است و بدین حیث از عقلانیت قابل انفکاک نیست. تدبیر مستلزم موضع‌گیری در قبال نیروهای موجود در جهان است. یعنی پیش از هر چیز باید کثرت نیروها را به رسمیت شناخت و بعد به نحو معرفتی و انتقادی در برابر آن‌ها اخذ موضع کرد. فارابی به موضع‌گیری منطقی روی می‌آورد و حل و فصل مناقشات شدید زمانه را تنها در پرتو آن ممکن می‌داند. در غیر این صورت، خشونت یگانه ابزار حیات سیاسی خواهد ماند و این یعنی پایان حیات انسانی.

به هر حال، فارابی مدینه‌ی فاضله را همچون فضای ظهور منطق و شکوفایی عقل می‌داند. انسان با استقرار در مدینه‌ی فاضله به سعادت نایل می‌آید و سعادت کامل‌تر از فعلیت عقل وجود ندارد. چون «خاص‌ترین خیرها نسبت به انسان، عقل انسان است. زیرا، چیزی که او با آن انسان می‌گردد، همانا عقل است.» (الفارابی، ۱۹۸۷: ۲۲۸). یعنی، انسانیت انسان به خردمندی او است و بدون آن نشاید که نام آدمی بر او نهند. اما برعکس، تا عقلانیت جوهره‌ی حکومت استبدادی را تشکیل می‌دهد و الاهیات استبداد با اسکان آن در کانون شریعت، آدمی را به تمامی از هویت انسانی‌اش تهی می‌سازد، چنان‌چه یک مصداق آن در اشاره به «تذکر الانقلاب» کاتب هزاره نشان داده شد. لذا بی‌جهت نیست که تمامی بشر در مدینه‌ی تغلّبی صرفاً چیزی بیشتر از «دماء و فروج» به حساب نمی‌آید. اگر انسانی بخواهد علیه این وضعیت سخنی بگوید و از شئون انسانی‌اش دفاعی بنماید، فوراً از دایره‌ی اطاعت و عدالت خارج شده و محکوم به مرگ می‌شود. به همین خاطر، فلسفه که معماری هستی و زندگی را تماماً وفق الگوی هندسه‌ی عقلانیت برپا می‌دارد و بدان شکوه و سرزندگی می‌بخشد، دشمن اصلی حکومت‌های استبدادی قلمداد شده و یگانه منشأ فساد جهان اسلام به حساب می‌آید؛ چنان‌که خنجی معتقد بود و خیل کثیری از متفکران بزرگ همچون غزالی، او را در تخریب فلسفه همراهی و حمایت می‌کنند. بنابراین، فاصله‌ای که

میان عقلانیت فلسفه و ناعقلانیت استبدادی وجود دارد، عبورناپذیر است. فارابی عملاً و بالفعل چنین فاصله‌ای را خلق کرده است. پس، باید یکی از دو طرف را انتخاب نمود: عقلانیت یا ناعقلانیت. حقیقت در موضع دوم ظهور نمی‌کند. پس، حکمتی که توفیق اجتماع و اتحاد این دو موضع متناقض را ادعا می‌کند، سراپا بی‌ربط است و پیش از هر چیز دورافتادگی‌اش از افق عقلانیت را نشان می‌دهد. این ادعای جمع حاکی از شدت غرق‌شدن در بیماری خوش‌خیالی است که خود را شهسوار قادر به بیمودن چنین فاصله‌ی عبورناپذیری می‌داند.

۳.۲.۲) ابن سینا؛ عقلانیت و الاهیات رستگاری

ابن سینا ذیل افقی سخن می‌راند که فارابی گشوده و به او وفادار است. جوهره‌ی طرح الاهیات رستگاری ابن سینا به فشرده‌ترین نحو عبارت است از: *اشارات و تنبیهاتی در باب شفای بیمارترین سیرت انسانی و نجات از کشنده‌ترین بیماری جامعه*، یعنی از استبداد. ابن سینا با این که مانند فارابی صراحتاً فلسفه سیاسی ننوشته، اما جهت‌گیری فلسفه‌اش به شدت سیاسی، ناظر به وضع زمانه و معطوف به رستگاری است. نگاهی گذرا به ساختار کتاب *اشارات و تنبیهات* (ر. ک: ابن سینا، ۱۳۸۷)، واقعیت این جهت‌گیری را نشان می‌دهد. اثر مذکور از دو پاره‌ی اصلی تشکیل شده است: ده نهج منطقی و ده نمط فلسفی. ده نمط فلسفی سه مقوله‌ی اساسی را مورد تحلیل قرار می‌دهد: جهان، نظام کلی وجود، انسان. او در این بیست نهج و نمط به قلع و قمع نظری و ریشه‌ای شجره‌ی خبیثه‌ی استبداد می‌پردازد، به شرح زیر:

منطق پایه‌ی بنیادین هر کار فلسفی و انسانی است. بدون آن فعالیت بشری تحت ضابطه و قاعده در نمی‌آید و لذا قابل کنترل و تغییر نخواهد بود. در فقدان منطق، جمود و رکود سیطره می‌یابد. اما منطق از راه زبان، زندگی انسانی را به سلک انتظام و پویایی می‌کشد، به این صورت که، راه شهر زبان از یک سو، همانا یگانه راه انسانی عاری از خشونت است، و از سوی دیگر، برهان و زبان یگانه راه همگانی‌سازی حقیقت است.

جهان یک امر کلی و امکانی است و در کلیتش به دست عقل ابداع شده و تنها بر پایه‌ی آن قوام و انتظام می‌پذیرد. جهان به لحاظ درونی از مجموعه‌ی جواهر تشکیل شده است. ساختار

جوهر نزد ارسطو دوجزئی است: ماده و صورت. اما ابن سینا ساختار جوهر را سه جزئی می‌داند: ماده، صورت و مفیض‌الصور. مفیض‌الصور چیزی جز عقل نیست. عقل مقوم ساختاری هر جوهر است، بدون آن‌که در تعریف آن داخل باشد. هیچ وضعیت جوهری در جهان بدون عقل قابل ظهور و بروز و نیز قابل قوام و تداوم نیست. بدین ترتیب، ابن سینا جهان را آکنده از درون‌مایه‌ی عقلانی و مضامین مدنی می‌سازد.

ابن سینا هستی‌شناسی امر نامتناهی را درون نظام کلی وجود طراحی می‌کند و ابعاد گره‌خوردن انسان به امر نامتناهی را نیز روشن می‌سازد. این اتصال به امر نامتناهی مقام بلند انسان و قطب‌نمای رستگاری او را آشکار می‌سازد. درحالی‌که استبداد چیزی جز بردگی و انقیاد تحت تناهی مرگ نیست. بدین ترتیب، انسان بر پایه‌ی منطقی و خرد به نامتناهی وجود گره می‌خورد و با این اتصال از گرفتاری در چارچوب تناهی استبدادی خارج می‌گردد و پیشاپیش از افتادن در ورطه‌ی کشنده‌ترین بیماری نجات می‌یابد.

با این‌که آدمی باید منطقی زندگی کند، اما تمامیت زندگی در چارچوب منطقی نمی‌گنجد. لذا پاره‌ای از محدودیت‌های چارچوب منطقی را نمی‌توان انکار کرد. ابن سینا بیش از هر کسی با این محدودیت‌ها آشنا است. لذا بدون آن‌که پایه‌ی بنیادین پروژه‌اش را تخریب کند، عارف و انسان دانا را به فراروی از محدودیت‌های منطقی هدایت می‌بخشد. برای روشنی این فراروی عقلانی از محدودیت‌های منطقی باید میان دو نوع استعلای پیشامنتقی و پسامنتقی تمایز نهاد. ابن سینا ضمن تحفظ بر منطقی اما می‌کوشد از محدودیت‌هایش فراتر رود، بدون آن‌که افق مدینه را ترک و تخریب کند، برخلاف عارفانی که در چارچوب منطقی اصلاً زندگی نکرده‌اند و هیچ تجربه‌ای از عقلانیت و حیات منطقی ندارند، اما به گزاف مدعی شناخت محدودیت‌های عقل و منطقی‌اند و منادی خروج و استعلا از افق محدود آن‌اند؛ درحالی‌که چیزی از عقل و منطقی ندارند که بخواهند از آن فراتر روند. چنین مدعیاتی از اساس هیچ پیوندی با مدنیت و عقلانیت ندارد و به همین میزان، هیچ اعتبار و بهره‌ای از سعادت ندارد. به‌هرحال، سعادت نزد ابن سینا به دو جهت گشوده است: یکی عقل و منطقی، و دیگری لذت و زیبایی. وحدت جوهری این دو بُعد در ساحت تفکر پدیدار می‌آید. آن‌هایی که با تفکر نسبتی ندارند، عرفان بوعلی را غیرعقلی و

دورشدن از عقلانیت می‌پندارند. از شأن شامخ شیخ‌الرئیس اجل است که صدر و ذیل پروژه‌ی فکری‌اش بی‌ربط باشد. اهالی مدینه‌ی تفکر، وحدت جوهری منطق و عرفان/ اشارات را به عیان می‌بینند. لذت و بهجت ابن‌سینایی ناشی از نزدیکی فوق‌العاده به عقل است. این قرب، شادی بی‌حدی را نثار انسان دانا می‌سازد و دیده‌ی خرد او را به زیبایی‌های نامتناهی وجود می‌گشاید و نیز به روی بی‌شمار امکان‌ها و بالقوه‌گی‌هایی که هنوز به حیث فعلیت درنیامده‌اند.

۴. ملاحظات پایانی

بخش پایانی قصد دارد سه گام کوچک بردارد:

الف) جمع‌بندی نهایی بحث؛

ب) ترسیم چشم‌انداز جهان مدرن؛

ج) تأمل و درنگی کوتاه.

ابتدا سعی می‌شود یک نگاه سریع به کلیت مقاله انداخته شود تا پیوند مباحث متعدد و خط روایی آن‌ها به روشنی درآید. بعد، برشی کوتاه از چشم‌انداز جهان مدرن ترسیم می‌شود. بدین ترتیب، ایضاح تجربه‌ی استبداد سیاسی در جهان اسلام توأمان در معرض تابش دو تجربه‌ی بزرگ بشری (یونان و مدرنیته) قرار می‌گیرد. سپس در پایان، نتیجه‌گیری وجود ندارد؛ زیرا نوحه‌ی تباهی به عنوان نتیجه‌ی متافیزیک استبداد، امر قابل‌ذکری نیست. به جای آن فراخوانی نسبت به خرد مرقوم می‌گردد، به این امید که پیامدها و لایه‌های عمیق نظام استبدادی، جدی‌تر مورد ملاحظه قرار گیرد.

۴.۱) جمع‌بندی نهایی

صورت مسأله‌ی اولیه این بود که جوهری استبداد (Despotism) و پیوند آن با الاهیات سیاسی، یا به عبارتی، مبادی الاهیاتی استبداد چگونه است؟ جوهری استبداد همانا ناعقلانیت است. استبداد از الگوی ارباب‌خانه مشتق شده و به قلمرو سیاسی تعمیم یافته است. خانه فضای سختی و نابرابری و به موازات آن قلمرو عاطفه، احساس و بی‌قاعدگی است، چنان‌که

در آن جایی برای عقل نیست. موطن اصلی عقل، مدینه‌ی فاضله است. اخلاق ارسطویی مسیر گذار از خانه به مدینه را مشی کرده و کمالات مختص به قلمرو مدینه‌ی فاضله (مانند عقلانیت، سعادت و دوستی) را در نفس آدمی شالوده‌ریزی می‌کند. این نوع اخلاق در جغرافیای حاکمیت استبدادی جایی ندارد، بل نوعی اخلاق دلخواهی و فاقد الزامات و کمالات مطرح است. تحمیل الگوی مناسبات خانگی بر مناسبات سیاسی و ادغام آن‌ها باعث می‌شود که عقلانیت از قلمرو مدینه آواره و نفی بلد گردد. در پی آواره‌گی خرد و تباهی اعتبارات و بناهای مدنی آن، انعقاد نطفه‌ی استبداد سیاسی امکان‌پذیر می‌شود، که خطبه‌ی عقد آن را شرعیات سیاسی می‌خواند. پس، لحظه‌ی آغاز استبداد روشن گشت اما این طفل شوم باید مراحل را بگذراند تا بالغ و رشید گردد. محوریت عصبیت و تغلب در مناسبات سیاسی، زمینه‌ی بلوغ و رشادت نظام استبدادی را در حال و هوای بدویت فراهم می‌آورد. ابن‌خلدون اتصال جوهری عصبیت و تغلب را نشان داده است که در جوهر خون و وراثتی شدن تغلب تعیین می‌یابد. البته ساحت خانه نیز از ادغام دو قلمرو مصون نمی‌ماند. زیرا این ادغام، ماهیت هر دو را تغییر می‌دهد و عملاً محسنات هر دو را نابود می‌کند. کمترین پیامدش این است که اخلاق از قلمرو خانه رخت برمی‌بندد و از سوی دیگر، عنصر خون در مقام فصل الخطاب وارد مناسبات سیاسی می‌گردد و به موروثی شدن قلمرو سیاسی و لذا به بقای پایدار حکومت تغلبی و استبدادی می‌انجامد. الاهیات و شرعیات سیاسی نه تنها این وضعیت را طرد نکرده بلکه به طرز پابونکردنی، آن را استحکام بخشیده است؛ بدون آن‌که ثمره‌ی دینی و انسانی قابل اعتنایی به دست آورده باشد. میراثی شدن قلمرو سیاسی و مشروعیت آن باعث می‌شود که: (۱) آزادی و برابری همگانی از عرصه‌ی آن رخت بربندد، از مشارکت همگانی خالی شده و به خاندان یا عصبیت فاتح مختص گردد؛ (۲) با ادغام و انعدام قلمرو سیاسی، عرصه‌ی جدیدی گشوده می‌آید تا غول استبداد بتواند آن‌جا به میانجی غارت مدینه‌ها، در غار ضرورت‌ها و خشونت‌های تباهی‌آورش زیست کند؛ (۳) در این شرایط، توطن عقل ناممکن می‌گردد. با دربه‌دوری و تباهی عقل، فضایل انسانی از کف می‌رود و اجتماعات بنا به سیرت شرعی‌شان آماده‌ی بیعت و اطاعت از هر گونه نظام متغلب فاسق و جائر و جاهل می‌گردد. حکومت استبدادی از طریق شرع‌سازی و ارتدادسازی به سوی تمامیت و غایتش می‌شتابد،

بدون هیچ مانع اخلاقی و مقاومت انسانی، جز غایت خودویرانگرش. قدرت تغلبی، رهبری سیاسی را از الزام کسب فضایل (از جمله فضیلت اختیار برای رعیت و عدالت برای خویش) منفک می‌کند و بر مبنای نادانی و ستمگری بی‌حدوحصر به حکمرانی می‌پردازد. با سلب آزادی، هر گونه مقاومت انسانی را پیشاپیش درهم می‌شکند. در نهایت، حکومت متغلب استبدادی چونان رویداد شرع‌ساز (در مقام قاعده‌ی طلایی و به حیث حجّت علمی نظام استبدادی) و ارتدادساز (در مقام پارادوکس غایی و به حیث حجّت قهری آن) عرض اندام می‌کند. بدین ترتیب، وضعیتی به شدت استبدادی و نائسانی با سیرتی بس بیمار و کشنده چیره می‌آید که در آن، رجعت عقل به آغوش موطنش ممتنع است. همچنین، از آن‌جا که حکومت بر پایه‌ی یک تن پایه‌ریزی شده، لذا نابخردی او استبداد تغلبی و تباهی انسانی را به کمال نهایی‌اش می‌رساند. درک این امر در افق الاهیات اسلامی ممکن نیست. لذا افق نظری بحث ناگزیر باید با استفاده از تجربه‌های دیگر، خارج از محدودیت‌های فرهنگی نظام استبدادی، تأسیس گردد. دو تجربه‌ی بزرگ بشری عبارتند از یونان و مدرنیته. برای خلق افق نظری اولیه بهتر است از تجربه‌ی یونان بهره گرفته شود؛ به دلیل تقدم هزار ساله‌اش بر تجربه‌ی سیاسی جهان اسلام و این‌که جهان اسلام با آن آشنایی به‌هم رسانیده بود. فارابی یگانه کسی است که بیشترین نزدیکی به تجربه‌ی افلاطون و ارسطو را مشی و از آن خود کرده است. ابن‌سینا نیز بزرگ‌ترین یا تنها وفادار به او است که هر دو فیلسوف عزیز ما در پی تأسیس حاکمیت عقل‌اند. لذا بر پایه‌ی تجربه‌ی فارابی، سخن‌گفتن از تمایزها، ادغام و انعدام قلمروها در جهان اسلام معنادار است. باری، اختیار و آزادی خلق عمل ریشه‌ی جبر و ناتوانی عمل را برمی‌کند و عدالت نیز بن‌مایه‌ی بی‌فضلیتی را قطع می‌کند و بر این مبنا، مبادی توجیه تغلب استبدادی بی‌اعتبار می‌شود. عقلانیت نیز اساس جوهری حکومت استبدادی را ویران می‌کند. بدین ترتیب، شرایط نظری و سیرت انسانی فاضلانه برای تأسیس یک مدینه انسانی آماده می‌گردد. عدلیه و فیلسوفان یک لحظه‌ی کوتاه برای دیدن سیرت انسانی خلق کردند، اما فضای سیاسی، علوم شرعی و در یک کلمه، فاتحان متغلب مستبد این شرایط را نادیده گرفتند و لیبیک نگفتند و همچنان روال فاجعه‌بار استبدادی‌شان را ادامه دادند.

ژرف‌ترین تباهی حکومت استبدادی، ناتوانی از اندیشیدن است که با ازدست‌دادن جوهر

انسانی و زوال منزلت و سیرت آدمی ملازم است؛ لذا، بارزترین خصلت سیرت انسانی جامعه‌ی استبدادی، عجز کامل آن‌ها از اندیشیدن است، عجزی که دائماً به عنوان خواست الاهی مطالبه و نقض آن به شدت سرکوب می‌شود. به تبع، مثلاً، توانایی تشخیص و بازشناسی خیر و شر از کف می‌رود و در نهایت، علاوه بر ناممکنی و بی‌معنایی کنش اخلاقی، اما خلق هرگونه عمل انسانی و تغییر جهان سیاسی نیز به همراه فضاهای رخدادپذیری‌شان در حیز امتناع و در مغاک تباهی باقی می‌ماند. در اخیر، حکومت استبدادی نوعی حکومت از سر ناگزیری به شمار می‌آید و تنها بر مبنای همین واقعیت تأسفبار، مشروعیت می‌یابد. در این صورت، به قول آرنست، حکومت استبدادی نه یک شکل از حکومت، بلکه غیاب هر شکلی از حکومت انسانی است. شکست پروژه‌های دولت‌سازی و دور باطل توسعه در افغانستان را باید در پرتو همین غیاب حکومت انسانی نگریست؛ توسعه‌ی چیزی که وجود ندارد و به مغاک امتناع درغلطیده است! این قبیل برنامه‌ها بر تهداب نوعی فقدان و امتناع، طرح می‌گردند و این امتناع تنها در ساحت تفکر، روشن و رؤیت‌پذیر می‌باشد؛ تفکری که استبداد بی‌رحم‌ترین قاتل آن است. خلاصه، اینک درجه‌ی سیرت انسانی جوامع خاورمیانه بسیار عیان است. شکست عدالت و عقلانیت هر دو ضرورت‌های جدی جهت تجدیدنظر در مبانی آن‌ها را الزام می‌بخشد و باید به آن لبیک گفت، اما اکنون بدون توجه به جهان جدید نمی‌توان بازاندیشی و طرح‌افکنی جدیدی را پایه‌ریزی کرد.

بیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۴.۲ چشم‌انداز جهان مدرن

تمایزات خردمندانه‌ی یونانی در باب پولیس حتی در جهان مدرن نیز فروریخته‌اند ولی به جای آن تمایزات و قلمروهای جدید جهت توطن عقل بر ساخته شده است، که خالی از بحران نیست. ترسیم خطوط سیاسی جهان جدید ولو به اجمال ممکن نیست. مباحث حقوق بشر، آزادی و دیگر دستاوردها بماند، بلکه صرفاً به ذکر یک نمونه‌ی مرتبط و در عین حال انتقادی بسنده می‌شود.

تجربه‌ی یونان باستان میان قلمرو خصوصی و عمومی (اقتصاد و پولیس) تمایز می‌نهاد و بر مبنای آن، مالکیت را از حاکمیت تفکیک می‌کرد. اما ایده‌ی دولت در عصر جدید بر مبنای

جدیدی پدیدار گشت. یعنی، علاوه بر دوباره‌گی و تمایز میان شخصیت خصوصی و عمومی حاکم اما «صلاحیت‌های عمومی او نیز باید از طریق مجموعه‌ای از مناسبات غیرشخصی اعمال گردد. از این منظر، دولت دومین اختراع مهم در تاریخ [سیاسی] پس از تفکیک یونانی‌ها میان مالکیت و حکومت است.» (لاگلین، ۱۳۸۸: ۴۸). بنابراین، «دولت به دلیل شکل خاص، سبک متمایز و وظایف ویژه‌اش، گروهی منحصر به فرد» است که هویت جوهری خاصی دارد. از آن‌جا که حاکمیت از دولت جدایی‌ناپذیر است، لذا حاکمیت نیز مفهومی مدرن است (همان: ۱۷۶-۱۸۰).

در آغاز دوره‌ی مدرن، دو نوع قدرت سیاسی ظهور کرد؛ انضباطی و زیستی. اولی با کمک تکنیک‌های نظارتی و تنبیهی بر بدن اعمال می‌شود تا آن را به اطاعت درآورد. دومی بر جمعیت اعمال می‌گردد تا آن را منقاد سازد. توضیح این‌که به نظر فوکو، دانش حکومت‌کردن در عصر مدرن درگیر تنش میان دو چشم‌انداز فراخ و تنگ است:

۱. حاکمیت (دولت و حاکم)؛

۲. خانواده (خانوار و پدر خانواده). برای فایق آمدن بر این پارادوکس، دانش جدید سیاسی بر سطح معینی از واقعیت (یعنی اقتصاد) توسعه یافت و این، برجسته‌سازی مسأله‌ی جمعیت و تأسیس قلمرو اجتماعی را پدید آورد. مسأله‌ی جمعیت امکان بخشید تا الگوی خانواده از روابط اقتصادی کهن کنار گذاشته شود، و در نتیجه، اقتصاد بر مبنای جمعیت مبتنا گردید. دانش آمار در همین گذار از خانواده به جمعیت و تأسیس اقتصاد بر مبنای آن ظهور یافت، تا اندازه‌گیری کمی پدیده‌های خاص آن به دست داده شود. زیرا، جمعیت قاعده‌مندی‌های خاص خود را دارد که به چارچوب کوچک خانواده قابل تقلیل نیست و آمار این قواعد را به نحو علمی استخراج می‌کند (فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۶).

بدین ترتیب، به نظر فوکو، هنر حکومت قبل از ظهور جمعیت، بر مبنای الگوی خانواده و اقتصاد بود، اما بعد از ظهور آن، خانواده به عنصری در درون جمعیت بدل گردید. در واقع خانواده از سطح الگو به سطح ابزار حکومت بر جامعه تبدیل شد. البته در مرکز تمام این

تغییرات و مسائل اقتصادی و سیاسی، مسأله‌ی «سکسوالیته» جای دارد که از طریق آن قدرت به زیست‌قدرت تحوّل می‌یابد (فوکو، ۱۳۸۶: ۱۶۰). خلاصه، هدف حکومت مدرن، جمعیت است؛ و مسائل خاص آن، مانند بهبود جمعیت، افزایش رفاه و ثروت آن، بهداشت، سلامت و بیمه، مسکن، تحصیل رایگان و غیره. شبکه‌ی متصل و متکثر مناسبات جمعیت و قلمرو و ثروت، علم «اقتصاد سیاسی» را تشکیل دادند. در سده ۱۹، هنر حکومت حول تولد اقتصاد سیاسی شکل گرفت؛ لذا این دانش نوعی علم دخالت حکومت در حوزه‌ی اقتصاد و جمعیت به شمار می‌آید (فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۷-۲۵۹). بنابراین، یک مثلث وجود دارد: حاکمیت، انضباط و اداره‌ی حکومت، که در کانون آن «حکومت‌مندی» قرار دارد. حکومت‌مندی شکل جدیدی از قدرت است که آماج اصلی‌اش را جمعیت و سازوکار اصلی‌اش را امنیت برمی‌سازد. قدرت انضباطی حیاتِ بدن را تحت محاصره‌ی سیاسی قرار می‌داد، ولی قدرت زیستی حیاتِ جمعیت را تحت محاصره‌ی سیاسی می‌افکند و قدرت حکومت‌مندی، هستی انسان یا «خود» آدمی را در رابطه با خودش و دیگران به یمنِ انواع تکنیک‌های مدرن سلطه به محاصره می‌گیرد. بعد از قرون ۱۵ و ۱۶ تا کنون، روال «حکومت‌مندسازی» جمعیت و افراد و نیز دولتی‌شدن آن برقرار است (فوکو، ۱۳۹۰ ب: ۲۷۱). بنابراین، اکنون، مسأله‌ی حکومت‌مندنشدن مطرح است، تا بدن‌ها، جمعیت‌ها، لذت‌ها و زندگی‌ها همان‌طور که به محل اعمال زیست‌قدرت و حکومت‌مندی‌ها بدل شده‌اند، از محاصره‌ی سیاسی و دولتی آن‌ها رهایی یابند.

جهان درهم تنیده شده است و با این‌که جوهره‌ی نظام استبدادی تا هنوز پایدار مانده اما مناسبات، قواعد، تکنیک‌ها و ابزار سستی آن به هم ریخته و دگرگون شده است. از آن‌جا که برای نظام خشونت، «ابزار» یک اصل اساسی است، لذا اکنون ابزارهای جدید و خوفناکی را به چنگ آورده است که مثلاً با ابزارهای دوره‌ی امیر عبدالرحمن قیاس‌ناپذیر است. تمام این احوال خطرناک، تأمل در شرایط جهان معاصر را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

۴.۳ خیره در مفاک تباهی

مصایب نظام‌های استبدادی چونان ویرانه بر ویرانه تلنبار می‌شوند و تنها فرشته‌ی تاریخ، یعنی

عقلانیت انتقادی، است که نشان می‌دهد یک فاجعه‌ی واحد در جریان است که همه را به همراه خود به قعر تباهی می‌کشاند. عقلانیت برای ما قربانیان این فاجعه‌ی واحد از آن‌جا اعتبار و مقام می‌گیرد که یگانه سنت ستمدیدگان در جهان اسلام است؛ به همان میزان که ناعقلانیت یگانه سنت فاتحان است. از این‌رو، فرشته‌ی عقل با چهره‌ای زخم‌خورده به سرآغازهای ظهور فاجعه روی می‌چرخاند و با خیرگی تمام سرگرم تعمق و تعقل در آن می‌گردد، درحالی‌که «چشمانش خیره، دهانش باز، و بال‌هایش گشوده است». چشمان تیزبین، خردنگر و دوگانه‌ی او همزمان به گذشته و اکنون خیره شده؛ گذشته‌ای که فاجعه از آن‌جا ویرانه‌ها و جنازه‌های قربانیان (از جمله قربانیان ارزگان تا افشار و جلریز) را به پیش پای او می‌افکند. فرشته‌ی خرد قصد دارد در تپه‌های مادری و مناطق خالی از سکنه بماند، تا «مردگان را بیدار کند و آنچه را خرد و خراب گشته است، مرمت کند و یکپارچه سازد، اما طوفانی از جانب بهشت در حال وزیدن است و با چنان خشمی بر بال‌های وی می‌کوبد که فرشته را دیگر یارای بستن آن‌ها نیست. این طوفان او را با نیرویی مقاومت‌ناپذیر به درون آینده‌ای می‌راند که پشت بدان دارد، درحالی‌که تلنبار ویرانه‌ها پیش روی او سر به فلک می‌کشد.» (بنیامین، ۱۳۸۷: ۱۵۷). این طوفان همان چیزی است که شرح اندکی از آن ذیل الاهیات استبدادی به نگارش درآمد. طوفان نه تنها عبدالرحمن و حبیب‌الله کلکانی و طالبان و داعش است، که مدام از جانب بهشت می‌وزند، تا ستمدیدگان را به درون آینده، یعنی آخرت، برانند و لذا با قهر و غلبه، تلنباری از ویرانه‌ها و کله‌منارها را به فلک و عرش اعلا می‌رسانند، بلکه سراسر تاریخ سیاسی ما جز وزش همین توفان نبوده است، چنان‌که کاتب هزاره در تذکره‌الانقلاب، مبدأ و معاد آن را «ضلالت‌آغاز و شقاوت‌انجام» می‌خواند.

بدین‌سان، دوختن نگاه خردمندانه به سیمای دهشت‌بار زمانه، ما را توأمان به درک تیرگی‌های فاجعه (الاهیات استبدادی) و نور سوسوزنان (الاهیات رستگاری) در ته آن ظلمات نایل می‌گرداند، نوری که در دوردست‌ها از خون جاری قرن‌های تاراج‌گشته ساطع است، نوری که ما را به تلاش برای ابداع نوع جدیدی از تفکر و منطق تشخیص حقیقت فرامی‌خواند، جهت تخطی از اطاعت تغلبات زائل‌کننده‌ی انسانیت؛ تا بر اساس آن بتوان نقاط شکستگی قرن‌ها و تباهی‌ها را زندگی کرد، به تجربه‌ی آگاهی انتقادی و محل ملاقات نسل‌ها و عصرها بدل ساخت. باشد تا

همسانی زمان‌ها بشکند و به تبع، بی‌معنایی و لغو بودگی روایت مبنی بر پیوستار تاریخ طلایی چند هزار ساله (همان مبنای تاریخ‌نگاری عبدالحی حبیبی و دیگر اعضای انجمن تاریخ عیان گردد. بنابراین، تنها فرشته‌ی خرد است که شاهد تمام‌رخ تیرگی‌های اکنون می‌باشد که از خلال چرخیدن گرداگرد نوری دست‌نیافتنی به دستکاری و افزودن اثری در متن زمان جاری می‌اندیشد، تا با اتکا بر آن بتواند هسته‌ی امکان خلق تغییر را در زمین سرد زمانه بکارد. در نهایت، ستون فقرات قرن‌های ما به طور متوالی خرد و شکسته شده است و فرشته‌ی خرد جز همین شکستگی شاریده، محلی برای سکونت ندارد. لذا «فقط در قالب ردپاها و ویرانه‌ها است که عقل می‌تواند مهیای این امید باشد که سرانجام روزی با واقعیت درست و به حق رودررو خواهد شد.» (آدورنو، ۱۳۸۶: ۳۳). عقلانیت انتقادی با این امید و انتظار می‌تواند وقایع خردشده‌ی قرن‌های تباهی را زندگی کند. سپس آن را به عرصه‌ی تفکر پرتاب کرده و به بحث باب روز بدل نماید. باشد تا به میانجی کوشش‌های طاقت‌فرسای عقلانی، خاستگاه تازه‌ای برای آینده‌ای انسانی و بهتر خلق گردد.

منابع

۱. آدورنو، تئودور (۱۳۸۶)، «فعلیت فلسفه»، در: *علیه ایالات ایسم*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، گام نو.
۲. آرنت، هانا (۱۳۸۸)، *میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه‌ی سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
۳. آرنت، هانا (۱۳۹۰)، *وضع بشر*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
۴. آل فریان، حمد بن محمد (۲۰۰۰)، *آراء ابن تیمیه فی الحکم والإدارة*، ریاض، دار الألباب.
۵. ابن تیمیه، احمد (بی‌تا)، *السیاسة الشرعیة فی إصلاح الراعی والرعیة*، تحقیق علی بن محمد العمران، بی‌جا، دار عالم الفوائد.
۶. ابن حنبل، امام احمد (۲۰۰۶)، *أصول السنه*، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۱۰.
۸. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۳)، *العبر: تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، *الإشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۱۰. احمدی، اسدالله (۱۳۹۱ الف)، *جنگ پنهان ۱: درآمدی بر غصب سازمان‌یافته‌ی زمین در افغانستان*، کابل، دیده‌بان شفافیت افغانستان.
۱۱. احمدی، اسدالله (۱۳۹۱ ب)، *جنگ پنهان ۲: غصب سازمان‌یافته‌ی زمین‌های شهری در کابل*، کابل، دیده‌بان شفافیت افغانستان.

۱۲. ارسطو (۱۳۸۶)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۶.
۱۳. الأشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل (۱۹۲۹)، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح ه. ریتز، استانبول، مطبعة الدوله.
۱۴. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ج ۲، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چ ۳.
۱۵. إمام عبدالفتاح إمام (۱۹۹۴)، الطاغیه: دراسه فلسفیه لصور من الإستبداد السیاسی، عالم المعرفه، ۱۸۳، مارس ۱۹۹۴، الكويت، سلسله كتب ثقافیه شهريه يصدرها المجلس الوطنی للثقافه والفنون والآداب.
۱۶. امیری، علی (۱۳۹۱)، خواب خرد: تأملاتی در باب زمان حال، کابل، امیری.
۱۷. امیری، علی (۱۳۹۲)، خرد آواره: ظهور و زوال عقلانیت در جهان اسلام، کابل، امیری.
۱۸. امیری، علی (۱۳۹۴)، اسلام، کابل، دانشگاه ابن سینا.
۱۹. بنیامین، والتر (۱۳۸۷)، «ترهایی در باره‌ی مفهوم تاریخ»، در: عروسک و کوتوله: مقالاتی در باب فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی تاریخ، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو، چ ۲.
۲۰. بوتشیش، ابراهیم القادری (۲۰۱۴)، خطاب العادله فی كتب الآداب السلطانیه، بیروت، المرکز العربی للابحاث ودراسه السیاسات.
۲۱. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴)، فکر ابن خلدون: العصبیه والدوله، معالم نظریه خلدونیه فی التاریخ الإسلامی، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ط ۶.
۲۲. خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۶۲)، سلوک الملوک، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
۲۳. دای فولادی (۱۳۷۷)، افغانستان قلمرو استبداد، بی جا، نشر فدراسیون آزاد ملی.
۲۴. الدوری، عبدالعزیز (۲۰۰۸)، النظم الإسلامیه، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۲۵. رباع، کامل علی ابراهیم (۲۰۰۴)، نظریه الخروج فی الفقه السیاسی الإسلامی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۶. سعدی، مصحح الدین (۱۳۸۵)، گلستان، در: کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، هرمس.
۲۷. شیخ بوعمران (۱۳۷۷)، «مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن»، ترجمه اسماعیل سعادت، در: معارف، دوره ۱۵، شماره ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۷۷، صص: ۱۳۹-۱۷۲.
۲۸. عماره، محمد (۱۹۸۸)، المعتزله ومشکله الحریه الإنسانیه، بیروت، المؤسسه العربیه للدراسات والنشر، ط ۲.
۲۹. عوده، عبد القادر (۱۹۸۴)، المال والحکم فی الإسلام، جده، الدار السعودیه، ط ۵.
۳۰. غزالی، امام محمد (۱۳۱۷)، نصیحه الملوک، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، چاپخانه مجلس.
۳۱. الفارابی، ابونصر (۱۹۸۷)، رساله التنبیه علی سبیل السعاده، دراسه وتحقیق سبحان خلیفات، عمان، الجامعه الاردنیه.
۳۲. فوکو، میشل (۱۳۸۶)، اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نی، چ ۴.
۳۳. فوکو، میشل (۱۳۹۰ الف)، «حکومت مندی»، در: تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نی، چ ۲، صص: ۲۳۵-۲۶۵.
۳۴. فوکو، میشل (۱۳۹۰ ب)، «نقد چیست؟»، در: تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نی، چ ۲، صص: ۲۶۷-۳۰۷.
۳۵. کاتب هزاره، ملا فیض محمد (۲۰۱۳)، تذکر الانقلاب، مقدمه و ویرایش علی امیری، کلن آلمان، کاوه.
۳۶. الکوآکی، عبدالرحمن (۲۰۱۱)، طبائع الإستبداد ومصارع الاستعباد، تقدیم مجدی سعید، مصر، مکتبه الإسکندریه.
۳۷. لاگلین، مارتین (۱۳۸۸)، مبانی حقوق عمومی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نی.