

اسلام و جمهوریت

علی امیری*

از سال ۱۹۲۳ که خلافت اسلامی در جهان اسلام اهل سنت رسماً لغو شد، یکی از مباحثی که در میان گروه‌های مختلف اسلامی پیوسته مطرح بوده است، شکل و ساختار «نظام سیاسی» در اسلام است. از این به بعد است که دو موضوع به دلهره دایمی متفکران مسلمان تبدیل می‌شود: یکی ظرفیت و امکانات دیانت اسلامی برای ساختن نظام سیاسی و دیگر سامان‌های سیاسی که در بیرون از قلمرو اسلام شکل گرفته و جهان اسلامی را به تحدی می‌خواندند.

بر ویرانه‌های خلافت عثمانی یک جمهوری مدرن و لایبیک سر بلند کرد؛ اما خاطره خلافت هیچ‌گاه خاطر، دست‌کم بخشی از، مسلمانان را رها نکرد. جنبش‌های خلافت که گه و بیگاه، این جا و آن جا، در گوشه و پیشه جهان اسلام، از جمله جنبش خلافت در هند سر بلند کرد، خود اگر نه به معنای مؤثریت نظام خلافتی در حیات سیاسی و اجتماعی مردم بود، دست‌کم نشان دل‌بستگی عاطفی و معنوی آنان به شمار می‌رفت. از سده‌ها پیش، به موازات ضعف و زبونی و فساد و انحطاط دستگاه خلافت، هواداران نظام خلافت، این دستگاه را اگر نه خدمت‌گزار منافع سیاسی و اقتصادی امت مسلمان، حداقل به عنوان ضامن صحت اعتقادات و سلامت ایمانی امت مسلمان تبلیغ می‌کردند. لذا در جاهایی که فرمان سیاسی خلیفه محلی از اعراب نداشت، خلعت و منشور او گرامی داشته می‌شد و در خطبه و سکه، گاه و بیگاه، یادی از او می‌رفت؛ یعنی که دست خلیفه از رتق و فتق امور کوتاه، ولی مقام معنوی او محفوظ بود. همین تعلق خاطر معنوی مقارن روزهای لغو خلافت به صورت واکنش‌های مختلف خود را نشان داد؛ گویی نوعی پیوند میان خلافت به عنوان نوعی نظام مشروع سیاسی در اسلام و وجدان عمومی

* نویسنده، پژوهشگر و استاد دانشگاه ابن سینا

مسلمان وجود داشته و اکنون با زوال خلافت خاطر آنان تحریک می شده است.

جدی ترین دفاع از «خلافت» به عنوان شکل مشروع حکومت اسلامی، همزمان با الغای آن، از آن رشید رضا، فقیه و مفسر سوری است. او در کتابش، «الخلافة امامة العظمی»، تلاش می کند که خلافت را یگانه شکل مشروع حکومت در اسلام معرفی کند. او با توسل به فقه و کلام اهل سنت، به خصوص «احکام السلطانیة»، اثر ابوالحسن ماوردی و «شرح المقاصد»، نوشته سعدالدین تفتازانی، سعی می کند ساختار و شکلی از یک نظام اسلامی عرضه کند؛ اما بحث های او که ناظر به وضع واقع جهان اسلام است، نه کاندیدای مناسبی برای خلافت می یابد، نه همبستگی اجتماعی مناسبی که شالوده های این نظام سیاسی را استوار دارد پیدا می کند و نه حتی می تواند مرکز فرماندهی مناسبی برای آن معین کند. رشید رضا گرچه موصل را به عنوان مرکز وصل مادی و معنوی جهان اسلام می دانست و برای مرکزیت خلافت مورد نظرش مناسب می دید؛ اما خود متوجه بود که از موصل نه بر شام و مصر می توان حکم راند و نه بر حجاز و یمن و نه به طریق اولی بر شرق و هند و جهان اسلام غیر عربی. نمی داتم بعدها که داعش موصل را پایتخت خود خواند و خلافت خود را از آنجا اعلان کرد، نیم نگاهی به این کتاب رشید رضا داشته است یا نه؟ به هر حال، از الغای خلافت به بعد شکل نظام سیاسی همواره یکی از مباحث مهم در میان مسلمانان راست گیش بوده است. با این که پاره ای از محققان مسلمان، مانند علی عبدالرازق، خلافت را امر تاریخی می دانسته و مشروعیت دینی آن را با تردید و سؤال مواجه کرده بود، خلافت هم چنان هوادارانی در میان مسلمانان راست گیش داشته است.

جز خلافت، اصطلاحات دیگری مانند «سلطنت»، «امارت» و «ملوکیت» (پادشاهی) نیز که عمدتاً از دل تاریخ و فرهنگ اسلام آمده است، در مورد شکل نظام سیاسی اسلامی کاربرد دارند. باید دید که این ترمنولوژی ها چگونه ساخته شده و از کجا آمده اند. امروزه، راست گیشی خشونت آمیز اسلامی این ایده را القا می کند که «امارت» و «سلطنت» از دل کتاب و سنت آمده است و «جمهوریت» حاصل تفکر سیاسی مدرن است و برای مسلمانان روا نیست که از آن به مثابه شیوه تنظیم رفتار سیاسی شان استفاده کنند؛ اما واقع این است که هر یک از این عناوین برساخته های تاریخی و فرهنگی هستند و تنها با تحلیل زمینه های تاریخی آن ها می توان ماهیت دینی یا غیر دینی آن ها را نشان داد؛ بنابراین، باید کمی به گذشته ها بازگردیم و تاریخچه تدوین این مفاهیم و عناوین سیاسی را به اجمال بررسی کنیم. پیامبر اسلام خود در مدینه ساختار یک نظم سیاسی را تهداب گذاری کرد. این نظم سیاسی، گرچه بخشی از رسالت او نبود؛ اما مکانیزمی برای تطبیق رسالت او به شمار می رفت و روی هم رفته بر امر واقع اجتماعی و قبیله ای آن روز مدینه استوار بود. خوشبختانه، ابن اسحق در «سیره النبی» برای ما متن پیمانی را حفظ کرده است که پیامبر اسلام در بدو ورود به مدینه آن را با قبایل یثربی منعقد کرده

است. به موجب این پیمان، پیامبر حضور قبایل را تک تک و به نام در ساختار نظم سیاسی خود تضمین کرد و جمعیت یهودیان یثرب را نیز بخشی از این ساختار قرار داد و آنان را با مسلمانان در ضمن مفهوم عامی به نام «امت» ادغام کرد. در پیمان تصریح شده بود که «إِنَّ الْيَهُودَ أُمَّةٌ مَعَ الْمُسْلِمِينَ» (سیره ابن اسحق/ ابن هشام)؛ یعنی یهودیان نیز مانند مسلمانان بخشی از این هویت جدیدی به نام «امت» را تشکیل می دهند. در این جا ما شاهد یک نوع اجتماع سیاسی هستیم که گرچه مؤسس آن نه تنها یک رجل دینی، بلکه یک پیامبر الهی است؛ اما نظام سیاسی برآمده از این اقدام بیش تر یک اجتماع سیاسی به نیت صیانت از اهل یثرب- اعم از یهود و مسلمان- است و از لحاظ خاستگاه و غایت کم تر می تواند به دینی متصف شود. غایت ساختار سیاسی ابتدایی مدینه، تأمین منافع و مصالح دو جمعیت دینی یهودی و مسلمان بود؛ ولی نه از الهیات و ساختمان وحیانی و تئولوژیک دو آیین، بلکه از اجماع پیروان آن دو دین ناشی شده بود.

با وفات پیامبر بود که موضوع «خلافت» یا جانشینی مطرح شد. اقلیتی از مسلمانان که بعدها اهل تشیع، یکی از شاخه های عمده اسلامی، را تشکیل دادند، معتقد بودند که جانشینی پیامبر امر منصوص است و موضوع قبلاً توسط شخص پیامبر، در زمان حیات آن حضرت، حل شده و علی ابن ابی طالب، داماد و پسر عم او، جانشین مشروع پیامبر است؛ اما اکثریت مسلمانان بدین باور بودند که پیامبر هیچ نص و تصریحی در مورد جانشینی خود نکرده و آن را به اجماع امت خود وانهاده است. گرچه در رویداد سقیفه و جریان رأی گیری برای خلیفه اول، برخی صحابه به حدیث «الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» (طبری) هم استناد کردند؛ اما شالوده اجتماع سقیفه را حدیث «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ وَ يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ» (ترمذی) تشکیل می داد. این که یاران مدنی پیامبر که در حسن نیت و خیرخواهی شان به رسالت پیامبر هیچ تردیدی وجود ندارد، به جد خواستار سهمی در قدرت بودند و از نقش و خدمات خود در راه اسلام یاد کردند، بدین معنا است که آنان به اعتبار حدیث قریشی بودن امام با تردید نگاه می کردند و مهم تر از آن سامان سیاسی را امر بشری می دیدند که اینک بعد از وفات پیامبر بایستی به آن به آرایش تازه ای داد که بتواند منافع تعداد بیش تری از گروه های ذی نفع را تأمین کند. انصار مدینه یکی از گروه های ذی نفع عمده بودند که برای تأمین منافع خود به جد وارد چانه زنی شدند.

گزارش گفت و گوهای سران مهاجر و انصار در اجلاس سقیفه را طبری در تاریخ خود به تفصیل آورده است. وقتی که ابوبکر، خلیفه اول، خبر وفات پیامبر را در ضمن یک سخنرانی کوتاه به اطلاع رساند، استدلال های دو طرف برای تصدی امر امت بعد از وفات پیامبر شروع شد. خزیمه بن ثابت، أسید بن خضیر، بشیر بن سعد، ثابت بن قیس و حباب بن منذر از جانب انصار سخن گفتند. محتوای این گفتارها همه عقلانی، معطوف به مصلحت ملک، حفظ منافع قومی و قبیله ای و مدیریت بحران

انتقال قدرت است. وقتی پیشنهادی از سوی مهاجرین مطرح شد که ما امیر باشیم و شما وزیر و بدون مشورت شما کاری نشود، حباب بن منذر احساس کرد که منافع انصار در یک چنین ساختاری تأمین نمی‌شود؛ لذا پیشنهاد دو امیر را داد: یکی از مهاجران قریش و یکی از انصار مدینه. عمر بن خطاب، خلیفه ثانی، از جانب مهاجران سخن گفت و با این استدلال که دو شمشیر در یک نیام راست نیاید، پیشنهاد حباب را رد کرد و گفت و گوها، به قول طبری، میان ایشان به تندی کشید. ابوبکر ضمن تأیید موضع انصار در دفاع از پیامبر و یاری دادن به مهاجرین، به نکته واقع‌بینانه‌ای اشاره کرد. او گفت که قریش حاکمیت شما را نمی‌پذیرد و باید قدرت اصلی در دست آنان باشد. با توجه به اشرافیتی که قبیله قریش به طور سنتی و تاریخی برای خود قایل بود و تعلق شخص پیامبر به این قبیله آن را تشدید می‌کرد، اشاره ابوبکر هوشیارانه و ناظر به وضع واقع است و چنان‌که این خلدون نیز توضیح داده است، هدف رفع نزاع بوده است نه وضع قاعده‌ای برای خلافت و جانشینی. این که در فرجام بگومگوها، برخی از انصار، به‌رغم پلفشاری‌ها و موضع تند حباب بن منذر، از موضع مهاجرین حمایت کردند، خود ناشی از التفات به نکته‌ای بود که ابوبکر به عنوان مرد محتشم و یار دیرین پیامبر تذکر داده بود (رجوع شود به: تاریخ‌نامه طبری ج ۳: ۳۳۲-۳۴۰). فرجام کار را می‌دانیم که اجماع همه اهل مجلس بر جانشینی ابوبکر شد؛ اما نکته جالب این است که استدلال‌های سران هردو جبهه بر هیچ شالوده الهیاتی و شرعی استوار نیست؛ بلکه هردو طرف دل‌واپس منافع خودشان و مصلحت عمومی هستند. آنان در واقع برای پیامبر جانشین تعیین نمی‌کردند؛ بلکه برای خودشان امیر تعیین می‌کردند. در این جنجال‌ها تعبیر «خلیفه» خیلی کم به کار رفته و جدال‌ها بیش‌تر بر سر میراث سیاسی پیامبر است نه مقام معنوی او. درست است که متکلمان و فقیهان مسلمان بعدها نصب امام را واجب دانستند؛ اما دقت در مطلوی استدلال‌های سران مهاجر و انصار در سقیفه نشان می‌دهد که این وجوب، نقلی و شرعی نیست؛ بلکه بیش‌تر ناشی از اقتضائات زمانه و الزامات و شرایط و بنابراین واجب عقلی است. این خلدون که از نظر تاریخی به قضایا نگاه می‌کند، گرچه استدلال کسانی را که مدعی وجوب عقلانی نصب امام‌اند، رد می‌کند؛ لیکن برای وجوب شرعی آن هیچ دلیلی جز اجماع نمی‌آورد. اما فراموش نکنیم که چنان‌که در گزارش طبری دیدیم، اجماع بعد از استدلال و مشاجره گروه‌های ذی‌نفع حاصل می‌شود و خود امر عقلانی است.

بدین ترتیب، به‌رغم زهد و تقوا و پارسایی که خلفای راشدین داشتند، نه خلافت یک نرم سیاسی خاص بوده است و نه خلیفه یک مقام قدسی؛ حتی خلیفه به نظر نمی‌رسد که لقب رسمی جانشینان پیامبر باشد. بیش‌تر این نسل‌های بعدی مسلمین بودند که آنان را خلیفه گفتند و نظام سیاسی تحت رهبری‌شان را خلافت نام دادند. مسلمانان صدر اسلام، عمر بن خطاب، خلیفه ثانی، را بیش‌تر به لقب

امیرالمؤمنین یاد می‌کردند و در زبان پیامبر هم بر لفظ خاصی تأکید نرفته بود؛ بلکه از تعبیری چون «وصی»، «خلیفه»، «ولی»، «امام» و جز آن در سخنان آن حضرت کار گرفته شده بود. ابوالحسن ماوردی که خود نظریه‌پرداز خلافت بود، کتابش را «الاحکام السلطانیه» نام داده بود و ابوالاعلی مودودی در کتاب «خلافت و ملوکیت در اسلام» تنها دوران خلفای راشدین را خلافت می‌نامد و انتقال اقتدار اسلامی به عهد اموی را نوعی گذار از «خلافت راشد» به «ملوکیت/پادشاهی» دانسته است. اما حتی اگر تداوم تاریخی خلافت را انکار نکنیم، نظام خلافتی در تحول تاریخی خود به اقتضای واقعیت‌های سیاسی، تاریخی، فرهنگی و معیشتی مسلمانان بسط پیدا کرد، نه بر اساس ایده‌آل‌های اسلامی.

توجیه شکاف میان واقعیت تاریخی خلافت و توقعاتی که عامه مسلمانان از مقام جانشینی پیامبر داشته‌اند، همواره یکی از مشکلات بوده است. فی المثل جلال‌الدین سیوطی در کتاب «تاریخ الخلفاء» در تطبیق واقعیت تاریخی خلافت با احادیث مأثور از پیامبر اسلام دچار تکلف‌های بسیار شده است. به هر حال، خلافت در بسط تاریخی خود به واحدهای سیاسی دیگری مجال داد که به تدریج و به اقتضای موقعیت و شرایط و ظروف تاریخی و سیاسی در قلمرو خلافت سبز شدند.

در قلمرو سرزمینی کنونی ما نخستین سلسله از این نوع حکومت‌ها که اغلب روابط نه چندان پایداری با نظام خلافت عربی داشتند، سلسله‌های طاهریان و صفاریان بودند. آنان نه امارت بودند و نه سلطنت؛ بلکه نوعی پادشاهی البته کوچک‌تر و محلی بودند. تعبیر «امیر» که گاه در مورد زمامداران این سلسله‌ها به کار می‌رفتند نیز هیچ‌گونه بار شرعی و دینی نداشتند و در هر صورت به تقابل با نظام خلافت قرار داشتند. به تدریج که آل سامان به قدرت رسید، تعبیر «ملوک آل سامان» بیش‌تر به کار برده شد. آنان به جد یک پادشاهی تأسیس کردند و تبارشان را به «بهرام چوین» یک شخصیت پیش از اسلام رساندند. کار آنان از لحاظ دینی و فرهنگی بی‌نظیر بود و اغلب مجموعه‌های حدیثی مانند آثار امام بخاری و امام مسلم و امام ترمذی در عهد آنان تدوین شد و تاریخ و تفسیر طبری از بزرگ‌ترین فقها و مفسرین و مؤرخین اسلامی، به همت این «شاهان سامانی» به زبان فارسی دری ترجمه شدند. مقارن با آل سامان، آل بویه در سرزمین جبال و دیلم و فارس تا خود بغداد حکومت می‌راندند. آنان خود را «شاه» می‌نامیدند و یکی از زمامداران این سلسله، عضدالدوله خود را «شاهنشاه» لقب داد. مقارن با اینان، در شرق سلاطین غزنوی را داریم که لقب «امیر» بدون بار دینی در آن رایج است؛ ولی بازهم آنان بیش‌تر «سلطان» خوانده می‌شوند تا امیر. با ظهور سلجوقیان دیگر کم‌تر اثری از امیر در میان بود و شاه و سلطان و ملک جای آن را گرفتند.

این اشارات اجمالی بدان معنا است که در طول تاریخ اسلامی عناوینی که بر زمامدار یا نظام سیاسی خاص در اسلام اطلاق شده است، الزاماً ریشه در شریعت و نص نداشته و اغلب تنها در تداول

مسلمانان معمول بوده است. هم واقعیت‌های سیاسی چون امارت و سلطنت یکسره معلول عوامل و حوادث تاریخی و سیاسی می‌باشند و هم عناوین آن چیزی جز برساخته‌های تاریخی و فرهنگی نیستند. چنین نبوده است آنانی که خود را امیر خوانده‌اند، اسلامی تر بوده‌اند و آنانی که خود را شاه و قلمرو خود را پادشاهی خوانده‌اند، توجه و اعتنای کم‌تری به اسلام و دیانت داشته‌اند. واحدهای سیاسی که در پیرامون خلافت شکل گرفتند، نام و عنوان خود را از محل، سرزمین و فرهنگ محلی خود می‌گرفتند و رابطه‌شان با دستگاه خلافت تحت تأثیر ده‌ها عامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی قرار داشت. خلیفه تنها از رهگذر بذل و بخشش القاب تلاش می‌کرد که اقتدار معنوی خود را بر این امارت‌ها، سلطنت‌ها و ملوکیت‌های ماحول خود بگستراند. هم خود این واحدهای سیاسی که در پیرامون نظام خلافتی پدید آمدند و هم عناوین و القاب آن امر تاریخی و فرهنگی هستند؛ حتی خود خلافت یک برساخته تاریخی است و بررسی تاریخی عمیق‌تر نشان خواهد که مفهوم خلافت در عهد اموی با عهد عباسی متفاوت است و این بار معنای متفاوت را آنان از فرهنگ و ایدئولوژی خود می‌گرفتند و بر مفهوم خلافت تحمیل می‌کردند.

در هر صورت، در تحول تاریخی - چنان‌که ابن خلدون به درستی توضیح داده است - خلافت خود به سلطنت مطلقه تبدیل شد. ابن خلدون در ارزیابی نهایی تحول تاریخی خلافت اسلامی نوشته است: «خلافت به پادشاهی تبدیل یافت ولی معانی خلافت از قبیل تحری دین و شیوه‌های آن و عمل کردن بر وفق موازین آن به حال خود باقی ماند و هیچ‌گونه تغییری در آن راه نیافت، جز حاکم و رادعی که نخست دین بود آنگاه به عصیبت و شمشیر مبدل گردید و وضع خلافت در عهد معاویه و مروان و پسرش عبدالملک و آغاز خلافت عباسیان تا روزگار رشید و بعضی از فرزندان او بر این شیوه بود. سپس معانی خلافت به کلی از میان رفت و به جز اسمی از آن‌ها باقی نماند و خلافت به کلی به سلطنت محض تبدیل یافت و طبیعت و قدرت‌طلبی و جهان‌گشایی به مرحله نهایی آن رسید و در هدف‌های مخصوص به آن طبیعت از قبیل بسط تسلط و فرورفتن در شهوات و لذات به کار رفت و وضع حاکمیت فرزندان عبدالملک و هم فرزندان رشید از خاندان عباسیان و کسانی از آن خاندان که پس از آنان به خلافت رسیدند، بر این شیوه بود و فقط نام خلافت در میان ایشان به علت بقای عصیبت عرب به جای مانده بود و دو مرحله خلافت و پادشاهی به یکدیگر مشتبه می‌شدند.» (مقدمه ابن خلدون، ج ۱: ۳۹۹). بر این ارزیابی واضح چیزی نمی‌افزاییم؛ ولی دریغ است که نتیجه‌گیری نهایی خود ابن خلدون را علاوه نکنیم. ابن خلدون در ارزیابی خود از نظام خلافتی، دستگاه خلافت را به درستی این‌گونه فشرده می‌کند: «پس آشکار شد که خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد، آنگاه معانی و مقاصد آن‌ها به یکدیگر مشتبه می‌شد و باهم درمی‌آمیخت. سپس هنگامی که عصیبت پادشاهی

از عصیبت خلافت تفکیک شد، به سلطنت مطلقه تبدیل گردید. (همان جا: ۴۰۰).

حال که از اشارات و توضیحات تاریخی و الزامات و اقتضائات فرهنگی فارغ شده‌ایم، باید دید که از نقطه نظر شرعی محض و ایده آل دینی، وضعیت شکل حکومت در اسلام چگونه است؟ اسلام به مثابه یک دین بر چه نوع نظام سیاسی تأکید کرده است؟ یکی از تعالیم اساسی دین اسلام «عدالت» است و غایت رسالت تمامی پیامبران، بنا بر قرآن، نیز چیزی جز اقامه قسط و عدل نیست. این ادعا در بیان قرآن این گونه بازتاب یافته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵). قیام به قسط کار جمهور ناس است و این از آن جهت مهم است که تنها با عدالت می توان به تقوا و رستگاری به مثابه غایت دین نزدیک شد: «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده/۸) و کرامت انسان در نزد خدا نیز از نظر اسلامی تنها به وسیله تقوا ممکن است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات/۱۳). در این آیات پیوند منطقی میان «قسط»، «تقوا» و «کرامت» ایجاد شده است. دین، کرامت انسان را تضمین می کند، از او تقوا (پرهیز از گناه و خوف از خدا) می خواهد و او را به اقامه قسط و عدل در میان مردم مکلف می کند. حکومت های مسلمانان نه تنها باید در همین چارچوب و در خدمت همین غایت ها قرار داشته باشند؛ بلکه اگر جز این باشند غیر اسلامی اند. غایت دین عدالت است و بنابراین، حکومتی می تواند دینی (و در مورد کنونی اسلامی) باشد که به این غایت خدمت کند و وفادار باشد. اما سیستم تطبیق دهنده عدالت در قرآن و سنت مطرح نشده است. قرآن ما را به عدالت امر کرده و «قیام به قسط» را وظیفه تمامی آحاد مردم دانسته است؛ اما از آن جا که قرآن، بنا به تصریح خودش، کتاب هدایت و رهنمایی است، ما را به سوی عدالت هدایت و راهنمایی کرده و بنا به روحیه انعطاف و آسان گیری ای که دارد، از ارائه سیستم خودداری کرده است.

تا جایی که از تعمق در قرآن و سنت برمی آید، مخاطب قرآن و سنت نیز نظام یا سیستم سیاسی نیست؛ بلکه حاکم سیاسی است؛ یعنی ساختار و سامان سیاسی مخاطب نیست؛ بلکه شخص مخاطب است. و این امر، با توجه به خطابات دینی و منطبق گفتار قرآنی کاملاً موجه است؛ زیرا که دین رابطه انسان و خدا است و خطابات الهی یکسره متوجه شخص انسان است. خدا در مقام منشأ خطاب دینی از انسان «اقامه قسط» را می خواهد و هرگز در مقام نظریه پرداز سیاسی، یک سیستم اجتماعی را القا نمی کند. فقهای سیاسی اسلامی مانند ابوالحسن ماوردی و امثال ایشان که در احکام حکومت و شیوه های شرعی اعمال قدرت و سیاست کتاب نوشته اند، باور نداشتند که نوعی ساختار سیاسی از پیش تعریف شده در کتاب و سنت وجود دارد که آنان باید نخست آن ساختار را از آن منابع استخراج و تعریف کنند و سپس احکام آن را بیان دارند؛ بلکه آنان امر واقع سیاسی را به عنوان موضوع موجود و مستقر از نقطه نظر احکام شرعی بررسی کرده اند. اصلاً فقه سیاسی اسلامی، به منزله بخشی از دانش

گسترده فقه اسلامی، موضوع خود را پیشاپیش مفروض می‌گیرد؛ بنابراین، فقهای سیاسی ناظر به رفتار ساختارهای سیاسی هستند؛ اما هرگز بر این باور نیستند که این ساختار منشأ الهی و شرعی دارد. بحث این فقیهان در ذیل «افعال مکلفین» قرار دارد و بنابراین، تمام هم و غم ایشان این است که این ساختارها، رفتار خلاف شرع نداشته باشند. فی‌المثل، در مورد ماوردی، پرسش اصلی این است که ایجاد نهاد وزارت در ساختار حکومت، به مثابه فعلی از افعال مکلف، جایز است یا نیست؟ ماوردی با این که طبق معمول بحث و جوب عقلی یا شرعی خلافت را مطرح می‌کند، در مورد وجوب شرعی به آیه ۵۹ از سوره نساء تمسک می‌کند که به موجب آن «اطاعت از صاحبان امر» واجب است؛ لکن به‌رغم تمام نبودن دلالت آیه مذکور بر مقصود، سراسر کتاب نشان می‌دهد که نظریه‌پردازی این فقیه سیاسی بصری، پسینی و ناظر بر امر واقع سیاسی است.

ماوردی و فقیهان امثال او، هرگز بحث خود را از جایی آغاز نکرده‌اند که ما آنان را در مقام تأسیس امر سیاسی بدانیم؛ بلکه آنان همواره در مقام بیان رفتار سیاسی و تطبیق این ساختار و نهادهای تابعه با موازین و معیارهای شرعی قرار داشته‌اند. به همین جهت، نظریه‌پردازی‌های او از جنس فلسفه سیاسی نیست که تأمل در سرشت امر سیاسی است؛ بلکه از سنخ فتوایهای فقهی است که موضوع آن احکام «رفتار» حکام سیاسی و به تبع آن ساختار سیاسی است. فی‌المثل بحثی را که ماوردی در باب وزارت منعقد کرده است، یکسره ناظر به امر واقع خارجی بوده و بنابراین، به جای آن که بحث در سرشت وزارت یا سودمندی آن باشد، بحثی است در جواز و عدم جواز شرعی آن. چنان‌که تاریخ‌نگاری خلافت نیز تاریخ امر واقع خلافت است؛ مانند «الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة» نوشته ابن طباطبای و برخی که مانند سیوطی خواسته‌اند که بین واقعیت و ایده آل پلی برقرار کنند - چنان‌که اشاره کردیم - دچار تکلف و درد سرهای بسیار شده‌اند.

البته، نظر اثباتی هم در خصوص نظم سیاسی در کتاب و سنت در جهان اسلام وجود دارد که نمونه آن نظر ابن تیمیه است که در کتاب او به نام «السیاسة الشرعیة» عرضه شده است. ابن تیمیه در این اثر خود کوشیده است از آیات ۵۸ و ۵۹ سوره نساء^{۲۰۹۲} نوعی نظام سیاسی شرعی از کتاب و سنت استنباط کند که در تمام بودن دلالت آیات بر مقصود و منطقی بودن برداشت‌هایش پرسش‌ها و تردیدهای بسیار وجود دارد. درست است که کتاب ابن تیمیه، از برخی جهات، فتوایی در رفتار سیاسی نیست؛ بلکه استنباط ساختار سیاسی است؛ اما پیش‌فرض وجود یک نظم سیاسی در کتاب و سنت، علاوه بر ناسازوگاری‌هایی منطقی، تالی فاسدهای بسیار دیگری نیز دارد - که اکنون مجال اشاره به آن نیست - و ریشه بسیاری از ستیزه‌جویی‌ها و خشونت‌های کنونی در جهان اسلام، قسماً، به این پیش‌فرض بازمی‌گردد. البته، به مناسبت یادآوری می‌کنم که از «اولوالامر» در آیه ۵۹ سوره نساء نیز هیچ‌گاه یک

تفسیر واحد در میان مسلمانان وجود نداشته و جالب‌تر از همه نظر امام فخرالدین رازی در «تفسیر کبیر» او است که منظور از اولوالامر را تمام امت مسلمان دانسته است و این به سهم خود می‌تواند در سامان‌دهی نظم سیاسی جدید، مسلمانان را به کار آید.

به هر حال، قرآن قیام به قسط و عدالت را از شخص مؤمن به قرآن و وفادار به خداوند خواسته است. اینک این شخص مؤمن است که اگر واقعاً به خداوند و تعالیم او وفادار است، باید قوی‌ترین سیستم را که تجربه و خرد بشری پدید آورده است، به کار گیرد تا هرچه بهتر بتواند اراده خداوند را که استقرار عدالت در میان مردم است، تحقق دهد. درست از همین جا است که ما به موضوع نسبت «اسلام» و «جمهوریت» وارد می‌شویم. جمهوریت مانند سایر مفاهیم سیاسی، برساخته‌های فرهنگی، حقوقی و تاریخی است؛ اما از آن‌جا که غایت دین و به طور خاص دین اسلام اخلاق و عدالت است، به حکم تجربه و تاریخ، تحقق ایده‌آل‌های دینی نمی‌تواند بر سامان سیاسی ایستا و ثابت استوار باشد. سیستم تحقق‌دهنده ایده‌آل‌ها همواره امر تاریخی و تجربی است؛ اما دین اگر یکسره به امر نهادی تبدیل نشده و به مجموعه‌ای از آداب و رسوم تقلیل نیافته باشد، با توجه به ارزش‌های خود، با امر تاریخی تعیین نسبت می‌کند. نسبت اسلام و جمهوریت را نیز باید در پرتو رابطه ارزش‌هایی چون عدالت و اخلاق، با سیستم سیاسی و حکومت‌داری مانند جمهوریت سنجید.

گرچه واژه «جمهور» و «جمهور ناس» پیوسته در جهان اسلام و تداول علمای مسلمین از هر صنف معمول و مستعمل بوده؛ ولی نباید شک کرد که «جمهوریت» در تداول جدید آن در فرهنگ، تاریخ و فقه اسلامی سابقه ندارد. اما -چنان‌که گذشت- همان‌گونه که امارت، سلطنت و مملوکیت برساخته‌های تاریخی هستند و به اقتضای تحولات تاریخی و فرهنگی و سیاسی پدید آمده‌اند، «جمهوریت» نیز می‌تواند شکلی از نظام سیاسی در اسلام باشد؛ زیرا چنان‌که دیدیم، در قرآن و سنت سیستم سیاسی وجود ندارد؛ بلکه ارزش‌های سیاسی وجود دارد و هر قالبی که به حکم تجربه و خرد انسانی بتواند سبب تحقق بیش‌تر و بهتر این ارزش‌ها شود، اقتباس و استقرار آن مرضی و ممدوح شریعت خواهد بود. این عناوین هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارند؛ مگر این‌که بتوانند به عدالت خدمت بیش‌تری بکنند. خوب است که این نکته را بیش‌تر توضیح دهیم که کدام شکل از نظام سیاسی به هدف اسلام نزدیک‌تر است.

به نظر من، با توجه به تجارب بشری در عرصه مدیریت و نظم سیاسی و با التفات به مفاهیم و رهنمودهای قرآن کریم و سنت معتبره، در شرایط کنونی «جمهوریت» به معنای جدید کلمه، بیش‌تر از هر قالب دیگر به هدف اسلامی «اقامه قسط و عدل» کمک می‌کند. اولاً، چنان‌که از تاریخ اسلام می‌دانیم، «امارت‌های اسلامی» همه حکومت‌های بالغه بوده‌اند. همین نکته را این خلدون در فرق بین

سلطان و خلیفه آورده است؛ یعنی خلیفه مشروع با بیعت و رضایت عامه پیوند دارد؛ ولی اقتدار سلطان ناشی از زور و سلطه است و همین ابن خلدون - چنان که پیش تر دیدیم - توضیح داده است که خلافت اسلامی در تحول تاریخی خود به سلطنت مطلقه یعنی حکومت بالغیه تبدیل شد. امارت و سلطنت همواره با تغلب و خودکامگی پیوند دارد و این با غایت اخلاقی دین اسلام تباین کلی پیدا می کند و قطعاً نه مرضی به رضای شارع است و نه موجه به توجیه شریعت. به علاوه، چنان که دیدیم، امارت یا سلطنت و یا ملوکیت هیچ ریشه شرعی در قرآن و سنت ندارند؛ بلکه صرف نظر از واقعیت تاریخی آن، خود این عنوان - چنان که ذکر شد - برساخته های فرهنگی و تاریخی هستند و هیچ گونه بار شرعی و دینی ندارند. ثانیاً، اشکال سنتی حکومت داری، اعم از خلافت، سلطنت، ملوکیت و امارت، هیچ یک الگوهای موفق حکومت داری نیستند. درست است که مسلمانان امروزه به دلیل تحقیر و سرخوردگی ناشی از هژمونی غرب، نوستالژی یک خلیفه مقتدری مانند معاویه یا هارون الرشید را دارند و یاد آنان دل ایشان را به لرزه در آورده و روحشان را سرشار از هیجان می کند؛ اما فراموش نشود که از امام احمد بن حنبل تا جلال الدین سیوطی، پیوسته این حدیث را علمای اسلامی تکرار کرده اند که «خلافت تنها سی سال است و پس از آن پادشاهی در میان امت خواهد بود.» (تاریخ الخلفای سیوطی، ص ۱۱) و ابن خلدون تحول تاریخی آن را نوعی خودکامگی مطلق خوانده است. در این سیستم ها، نه انتقال قدرت شیوه ضمانت شده دارد و نه خلیفه یا امیر مسئولیت معینی در برابر اراده عمومی از خود نشان می دهد. در وجدان عمومی مسلمانان، امارت از سلطنت و خودکامگی منفک نیست و تاریخ ما از جدال پدر و پسر و قلع و قمع هواداران «امیر ماضی» به دست هواخواهان امیر بعدی گرانبار است. اما عیب بزرگ تر نظام های سیاسی کلاسیک ما آن بوده است که حقوق شهروندی در آن مطلقاً غایب بوده است و نظام سیاسی بی اعتنا به حقوق شهروندی، در روزگار کنونی هم با مشکل بقا مواجه است و هم با مطالبه عدالت. مسئله اول سامان سیاسی را دچار مشکل امنیتی می سازد و مسئله دوم آن را فقد مشروعیت دینی می سازد. دین فرمول مشروعیت ساز ندارد؛ اما غایت مشروعیت ساز دارد؛ چون غایت دین اخلاق و عدالت است.

بنیاد اندیشه

تابش ۱۳۹۲

اما جمهوریت این معایب و چالش ها را ندارد. انتقال قدرت در آن ضمانت شده و ساز و کار دقیق، تعریف شده و معین پیدا کرده و از آزمون تاریخی خود نیز به طور نسبی کامیاب بیرون آمده و علاوه بر کارآمدی، جمهوریت با غایبات اسلامی نیز بیش تر سازوکار است. اگر برابر توضیحی که ابن خلدون داده است، «بیعت» (که از ریشه «بیع» به معنای معامله و خرید و فروش است) در سرشت و ماهیت خود نوعی قرارداد و پیمان سیاسی باشد، این توافق امروزه نخست باید در ضمن یک میثاق ملی (قانون اساسی) تدوین شود و به تصویب همه ملت برسد، ثانیاً، مکانیزم، زمان و شرایط آن به دقت مشخص

شود و تخطی از آن جرم سنگین در حد خیانت ملی باشد. انتخاباتی که امروزه در دموکراسی‌های جدید برگزار می‌شوند، قوی‌ترین سازوکارهای حصول رضایت است. نمی‌خواهم با خلط مفاهیم جدید و قدیم - چنان‌که امروزه سکه رایج است - بگویم انتخابات همان بیعت است. ولی اگر بدان‌سان که ابن خلدون تصریح کرده است، ماهیت بیعت عهد و پیمان سیاسی باشد، مکانیزم تطبیق آن چیزی جز انتخابات بوده نمی‌تواند. جمهوریت از لحاظ فلسفه سیاسی نیز حق حاکمیت را به مثابه حق همگانی به رسمیت می‌شناسد و این با روح قرآن نزدیک‌تر است. به موجب قرآن، هیچ انسان آزادی بر انسان آزادی دیگری ولایت ندارد. آیه ۱۳ از سوره حجرات که می‌گوید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» واجد سه تعلیم بسیار اساسی برای مسلمانان و مؤمنان است: (۱) آدمیان در ذات و گوهر و خلقت خداوندی مساوی است و در میان نوع بشر جنس برتر و فروتر وجود ندارد؛ (۲) تکثر قومی و نژادی و زبانی جعل خداوند است؛ اما سبب امتیاز هیچ گروهی انسانی بر گروه انسانی دیگر نیست؛ (۳) کرامت آدمی در نزد خداوند به خوف و پرهیز و تقوای او بستگی دارد. اصلاً تقوا امتیاز اجتماعی نیست؛ بلکه مقام معنوی در نزد خداوند است. این سه نکته در کلیت خود برابری مؤمنان آزاد را با همدیگر اثبات می‌کند و حکومت، اجماع و اجتماع انسان‌های آزاد بر سر تنظیم سامان سیاسی است.

حکومت به لحاظ شرعی، به تعبیر فقهای متأخر اسلامی، در «منطقه الفراغ» شریعت، یعنی در حوزه‌ای است که ابتکار عمل در آن به دست خود انسان قرار می‌گیرد. در سامان‌دهی آن نمی‌توان اصل آزادی و عدم ولایت فرد بر فرد را نقض کرد. فقهای اسلامی این اصل را در حقوق فردی و تکالیف شرعی مورد بحث قرار داده‌اند و اصل اولیه را برائت دانسته و اثبات تکلیف و حقوق را منوط به ادله قطعی کرده‌اند. باطن و احتمال نه تکلیف بر کسی واجب می‌شود، نه حقی بر کسی ثابت می‌گردد و نه جرمی. اما این اصل قبل از همه در تأسیس حکومت کاربرد دارد. در عرصه سیاسی نیز اصل اولی عدم حاکمیت فرد بر فرد است. به موجب همین اصل، آدمی امکان تأسیس امر سیاسی پیدا می‌کند. اگر تأسیس امر سیاسی در جای دیگری صورت گیرد، مثلاً در قرآن و سنت قبلاً انجام شده و ما مکلف به اطاعت از آن باشیم، این اصل اسلامی و قرآنی نقض شده است. با این وصف، پرسشی که هم‌چنان مطرح است این است که احکام شرعی‌ای که به صورت خطابات جزئی مسلمان مؤمن را مخاطب می‌سازد، آیا این مساوات و آزادی مؤمنین نسبت به یکدیگر را نقض نمی‌کند؟ اصلاً احکام شرعی کاشف از اراده شارع است و بنابراین، یک اراده متعالی از اراده انسان همواره وجود دارد و انسان با عمل به احکام، اراده خود را تسلیم این اراده متعالی می‌کند. معنای دینداری و طاعت نیز همین است. پس انسان‌ها پیش از آن‌که نسبت به همدیگر مساوات داشته باشند، در برابر حکم شارع مکلف‌اند و

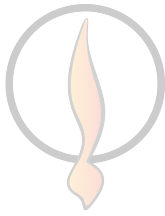
این مساوات یا عدم مساوات را نیز پیشاپیش اراده شارع تعیین کرده است.

این استدلالی است که بنیادگرایان ستیزه جوی معاصر مکرر بیان می کنند. این جا یک مغالطه وجود دارد و با استفاده از تعبیر منطق دانان اسلامی می توان آن را مغالطه «أخذ ما بالعرض مَكَانَ مَا بِالذَّاتِ» دانست. کرامت و آزادی انسان و مساوات او با یکدیگر و اختیار آدمی در انجام تکلیف یا عدم آن، به موجب قرآن، «ذاتی» انسان است. تکلیف انسان به یک سلسله مکلفیت ها و اعمال به حکم قطعی شارع امر «عرضی» است و تا به دلیل قطعی به اثبات نرسد، منجز نیست. انسان نخست کرامت ذاتی دارد و سپس مکلف است؛ بنابراین، تکالیف شرعیه هیچ گاه منافی کرامت و اختیار آدمی بوده نمی تواند. وانگهی، دایره تکلیف نیز محدود است. اوامر و نواهی شرعی را می توان احصا کرد؛ اما تأسیس حکومت، ممکن است جزو احکام خمسه و یکی از مباحات باشد؛ اما قطعاً جز حلال و حرام های شرعی نیست و چنان که پیش تر تذکر رفت، تأسیس سیستم اجتماعی با خطابات قرآنی بیگانه است.

به نظر می رسد که برخی از فقهای بزرگ اسلامی به درستی متوجه این نکته بوده اند که با وارد کردن عنصر «مصلحت» یا «مصلح عباد» در فهم شریعت، کوشیده اند که احکام شرعی را فرعی بر مصالح عباد تفسیر کنند. امام شاطبی، فقیه مالکی، از مشهورترین های این گروه از فقها است. او بخش سوم کتاب معروف خود «الموافقات» را به «مقاصد شریعت» اختصاص داده و ضمن تقسیم مقاصد به مقاصد شارع و مقاصد مکلف، مقاصد شارع را به سه قسم اساسی «مقاصد ضروری»، «مقاصد حاجیه» و «مقاصد تحسینیه» تقسیم کرده است. و مقاصد ضروری را حفظ پنج واقعیت اساسی زندگی قرار داده است و آن را میان همه اهل ادیان و ملل شریک دانسته است. این پنج واقعیت که شریعت باید آن را حفظ کند و احکام و تکالیف شرعی معطوف به حفظ آن است، عبارتند از: دین، نفس، عقل، نسل و مال (شاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۱۰). در اهل تشیع با منتفی شدن موضوع خلافت و قرار گرفتن در زمانه غیبت، از همان آغاز زمینه برای حکومت عرفی مهیا بود و بعدها که برخی فقیهان شیعی به نظریه پرداز سیاسی روی آوردند، با طرح مفاهیمی چون «مصلح نوعیه» حکومت مبتنی بر بنای عقلا را مطرح کردند (رجوع شود به: تنبیه الامة اثر نائینی)؛ ولی همین مقاصد پنج گانه شریعت که شاطبی ذکر کرده است، خود قابل ترجمه به مصالح نوعیه است. این مصالح نوعیه هم خود به «جمهوریت» قابل ترجمه اند؛ چون متعلق به جمهورند و به کسی خاصی تعلق ندارند و در ملکیت شخصی قرار نمی گیرند و هم می توان برای حفظ آن از نظام سیاسی جمهوری استفاده کرد. اخذ «مصلح نوعیه» یا «مصلح عباد در امور دین و دنیا» به عنوان مقاصد شریعت، ما را از دام مغالطه قبلی که امروزه سکه رایج در ادبیات بنیادگرایان معاصر است، دور می دارد و زمینه را برای تأسیس نظام سیاسی جمهوری به نیت تحقق مقاصد شریعت که همان مصالح نوعیه است، مهیا می کند. نیاز به گفتن ندارد که تشخیص

مصالح نوعیه امر عقلایی و مبتنی بر بنای عقلا است و بنابراین، مرجع تشخیص آن در نهایت چیزی جز عقل جمعی نیست.

به طور خلاصه، این پرسش که مؤسس امر سیاسی خداوند است یا انسان، پرسش اساسی است؛ اما اشاره‌ای که به موضع شاطبی کردم، به ما اجازه می‌دهد خداوند را به عنوان منشأ احکام و تکالیف شرعیه اطاعت کنیم؛ ولی نظم سیاسی را جزو مکلفیت‌های شرعی ندانسته و با توجه به مقاصد شریعت که همان مصالح نوعیه باشد، خود آن را سامان دهیم. بنیادگرایان معاصر معتقدند که طرح حکومت اسلامی را خدا در انداخته است و آنان وظیفه دارند که این حکومت خدا را بر زمین خدا تطبیق کنند. این ادعا مخدوش است و توجیه شرعی، دینی و منطقی ندارد. وقتی که در قرآن انسان مختار و مکلف تعریف شده و مؤمنان نسبت به همدیگر نسبت مساوی دارند و هیچ‌کسی بر کسی ولایت ندارد، بدین معنا است که امر سیاسی به وسیله انسان تأسیس و با قرارداد انسان‌های آزاد منعقد می‌شود؛ اتفاقی که میان پیامبر و قبایل یثربی در صدر اسلام در مدینه افتاد. اگر مؤسس امر سیاسی خداوند باشد، ناگزیر حاکم را نیز باید او تعیین کند و این مخالف قرآن و منافی اختیار و آزادی انسان‌ها و مساوات‌شان نسبت به یکدیگر است. وانگهی، همه اشکال حکومت‌داری را که جهان اسلام تجربه کرده، امر تاریخی بوده که اکنون همه منقرض شده‌اند. هیچ‌یک از این اشکال را خدا درست نکرده است؛ بلکه بر ساخته‌های فرهنگی و تاریخی‌اند. با التفات به این که هیچ شاهد قرآنی وجود ندارد که خداوند نظام سیاسی تأسیس کرده باشد، و پیش‌تر نیز اشاره کردیم که خطابات قرآنی ناظر به فرد است و نه سیستم و تأسیس امر سیاسی کار انسانی است، هیچ مانعی شرعی برای تأسیس نظام جمهوری وجود ندارد. این جمهوری، «جمهوری مسلمانان» است که حاصل اجماع انسان‌های آزاد و مسلمان می‌باشد و به احکام اسلامی در آن احترام گذاشته خواهد شد. در یک کلام، اسلام طرحی از جمهوریت عرضه نکرده، هم‌چنان‌که طرحی از سلطنت و ملوکیت و امارت عرضه نکرده است؛ اما اسلام به انسان مسلمان نه تنها اجازه داده است که سامان سیاسی خود را بر اساس نظام جمهوری تنظیم کند؛ بلکه به موجب «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (بقره/۱۴۷) به اخذ و اقتباس امر مستحسن و مفید تشویق نیز کرده و شاطبی یکی از مقاصد تحسینی شریعت را «الْأَخْذُ بِمَا يَلِيقُ مِنَ مَحَاسِنِ الْعَادَاتِ» دانسته است. جمهوریت نسبت به هر شکلی از اشکال حکومت‌داری، به روح اسلام نزدیک و مصداق بارز «محاسن العادات» است. والسلام.



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴