

واکاوی مبانی نظریهٔ «خلافت اسلامی»

مهران موحد

تمهید

در اواسط دههٔ دوم سدهٔ بیستم ترسایی، مصطفی کمال- که بعدها به اتاتورک ملقب شد- نخستین کودتای نظامی به معنای امروزی را در جهان اسلام راه‌اندازی کرد و سپس تر دست به الغای خلافت اسلامی زد که بیشترین سرزمین‌های اسلامی را زیر پوشش خود قرار می‌داد.

فروپاشی خلافت عثمانی و جانشینی نظام جمهوری به جای آن در ترکیه، در میان نخبگان مسلمان اعم از عرب و ترک و هندی و... غوغایی عظیم پدید آورد. تا آن زمان، خلافت تنها الگوی ممکن برای حکومت اسلامی بود و اگرچه اکثریت مطلق خلفا فقط نامی از خلیفه را با خود یدک می‌کشیدند اما همین نام هم برای بسیاری از مسلمانان کافی و مغتنم بود.

پس از سقوط خلافت اسلامی بسیاری از مسلمانان احساس کردند که یتیم شده‌اند و سرپرست و پایگاه مطمئن خود را از دست داده‌اند و از همان روز تا همین اکنون -که صاحب این قلم این کلمات را می‌نویسم- بازگشت

خلافت، رؤیایی است که ذهن بسیاری از مسلمانانی را که نسبت به سرنوشت اسلام و امت اسلامی حساس اند مشغول کرده و گرفتار خلجان می‌کند. در همین راستا می‌توان گفت که ظهور جنبش‌های اسلامی معاصر به نحوی با اندیشه بازگشت به خلافت مرتبط است و سقوط خلافت عثمانی را از انگیزه‌های اصلی و مهم پیدایی جنبش‌های مهم و تأثیرگذار معاصر در جهان اسلام از جنبش اخوان المسلمین در مصر گرفته تا جماعت تبلیغ و جماعت اسلامی در شبه قاره هند معاصر می‌توان شمرد. در این میان، سازمان کم‌طرف‌دارتری هم سرگرم فعالیت است که حزب التحریر نام دارد و هم و دغدغه اصلی و هدف یگانه‌اش تلاش برای احیای خلافت اسلامی است و این کار را یگانه راه برای رهایی یافتن مسلمانان از انحطاط و عقب‌ماندگی و بدبختی و نابه‌سامانی می‌داند.

حزب التحریر، پروژه اصلاح‌گرانه‌اش را تنها به بحث خلافت اختصاص داده و به چیزی فراتر از آن نمی‌اندیشد. اما جنبش اخوان المسلمین، احیای خلافت را هدف قرار داده اما این نکته را هم از یاد نبرده که بر مبنای قوانین تکوینی، رسیدن به آرزوی بازگشت خلافت، نیازمند طی مراحل گونه‌گونی است و بدون طی آن مراحل ما نمی‌توانیم خلافت را احیا کنیم و دوباره به صحنه بیاوریم. گروه‌های اسلامی‌ای همچون جماعت تبلیغ در شبه قاره هند و جماعت نور در ترکیه به این نظر رسیده‌اند که مشکلات و نابسامانی‌های جامعه‌های اسلامی از آبخور سقوط خلافت و آشفته‌گی در عرصه سیاست و

حکومت‌داری سرچشمه نمی‌گیرد بلکه مشکل مسلمانان از این ناشی می‌شود که از آموزه‌های معنوی و گوهر روحانی اسلام روی‌گردان شده‌اند و اگر قرار باشد که عاجی هم صورت گیرد و راه چاره‌ای سنجیده شود تنها از طریق بازگشت به معنویت و روحانیت اسلامی امکان‌پذیر است.

البته بعدترها - به قول پروفیسور احمد ال‌ریسونی - «نسل دوم جنبش‌های اسلامی» ظهور کرد که شامل جنبش‌ها و جریان‌ها و گرایش‌هایی می‌شد که بازگشت به خلافت را در ضمن اهداف خود نگنجانیده بودند و به جای آن از اهدافی سخن می‌زدند که سرشت عمل‌گرایانه دارد و مقاصد اصلی دین را در برمی‌گیرد مثل مشروعیت و آزادی و شورا و عدالت و رهبری سالم. جنبش‌های اسلامی‌ای که حالیا در جای جای جهان اسلام فعالیت می‌کنند از ترکیه و موریتانیا و سنگال گرفته تا المغرب (مراکش) و تونس و سودان و مصر و لیبیا و الجزائر را می‌توان از نسل دوم جنبش‌های اسلامی دانست که به جای این‌که آرمان‌گرایانه رفتار کنند عمل‌گرا هستند و به عوض این‌که به شکلیات پردازند به مقاصد و مفاهیم ارزش بسیار قایل‌اند.

به قول پروفیسور احمد ال‌ریسونی، در طول سه دهه اخیر، آهسته آهسته نسل دوم جنبش‌های اسلامی توانست دگرگونی‌هایی ایجاد کند و جنبش‌های کهنه و نو اسلامی را به رنگ خود در آورد و شعار خلافت اسلامی و حکومت اسلامی را به حاشیه براند و به جای شعار دادن و تمرکز بر ظواهر امور، به

محتوا و درون‌مایه پردازد و بیشتر از آن‌که به الفاظ توجه کند به معانی و مقاصد توجه نشان دهد.

این است که در دهه‌های اخیر، جریان‌های تأثیرگذار و مسلط اسلام‌گرا، «احیای خلافت اسلامی» را به عنوان خواست اصلی خود مطرح کرده‌اند. آن‌ها اگر گاهی از نظام سیاسی سخن زده‌اند از چیزی به نام «حکومت اسلامی» سخن به میان آورده‌اند و مقوله «خلافت اسلامی» را مغفول قرار داده‌اند. این نشان می‌دهد که الگوی حکومت‌داری خلافت از نظر گروه‌های اسلام‌گرا الگویی منسوخ و ناکارآمد است و به درد جهان معاصر نمی‌خورد و به جای آن سازوکار سیاسی «حکومت اسلامی» پاسخ‌گو به نیازهای عصر ماست. گروه‌های اسلام‌گرا در دهه‌های پسین، تلاش ورزیده‌اند از مکانیسم‌های مدرن حکومت‌داری از قبیل مجلس شورا، قانون اساسی، قوه قضائیه و... در راستای ایجاد الگویی از حکومت اسلامی که بتواند با تحولات و دگرگونی‌های عصر جدید مواجهه کند بهره‌برداری کنند.

با این‌همه، با روی صحنه آمدن «داعش» بار دیگر مسأله خلافت چه در رسانه‌ها و چه در محافل علمی مجال طرح شدن یافت و آن‌طور که از قراین برمی‌آید هزاران نفر از جوانان مسلمان به بازگشت خلافت علاقه‌مندی نشان دادند و حتّاً برخی از آن‌ها عملاً به حمایت از داعش پرداختند.

طرح مجدد موضوع احیای «خلافت اسلامی» از سوی داعش، توجه بسیاری از تحلیل‌گران را به خود معطوف داشته است.

خلافت‌خواهی داعش را چه‌گونه می‌توان تحلیل کرد؟ در اندیشهٔ سیاسی معاصر اسلام، موضوع «احیای خلافت» از چه جایگاهی برخوردار است؟ در برخی از روایت‌های تاریخی (تاریخ طبری این روایت را نقل کرده) آمده که حضرت محمد (ص) وقتی وفات یافت، صحابهٔ پیامبر تا سه روز دفن آن حضرت را به تعویق انداختند و آن حضرت را تا وقتی به خاک نسپردند که موضوع جانشینی ایشان حل و فصل شد. این حکایت نشان می‌دهد که مسلمانان معمولاً حساب زندگی را بر حساب مرگ و آخرت ترجیح می‌دادند. نیز از این روایت تاریخی به دست می‌آید که صحابهٔ پیامبر به خوبی به این نکته پی برده بودند که کنش‌گری و تأثیرگذار بودن در تاریخ بدون داخل شدن در سازمان دولت امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان تنها با اخلاق و نیت نیک تاریخ ساخت.

گفتگوی صحابهٔ پیامبر در سقیفهٔ بنی ساعده در مورد سرنوشت رژیم سیاسی مسلمانان پس از وفات حضرت رسول نشان می‌دهد که یاران پیامبر اسلام، نگاهی واقع‌گرایانه و توأم با عقلانیت سیاسی و در عین حال، آینده‌نگرانه به مسایل داشته‌اند و موضوعاتی را که درنگ و تأخیر در آن‌ها جایز نیست با قاطعیّت و سرعت حل و فصل می‌کرده‌اند و عواقب و پیامدهای کارهایی را که انجام می‌داده‌اند به خوبی مورد بررسی و تدقیق قرار می‌داده‌اند. با این‌همه، طنز ماجرا این است که موضوع خلافت اینک مجدداً در چارچوب ذهنیت جمعی مسلمانان مطرح می‌شود و دفاع از نظام خلافت به همان سبک

و سیاقی که ادبیات سلطانی و فقه سیاسی سنتی ما آن را بازنمایانده امری ستودنی تلقی می‌شود و گذشته‌گرایی امری مقدس به حساب می‌آید؛ گذشته‌ای که اگر بخشی از آن قابل ستایش و تمجید باشد بخش بزرگی از آن شرم‌آور و عیناک و غیر قابل دفاع است.

تفاوت سلفی‌گری با واقعیت تاریخی سلف در این است که سلفی‌گری در عین حالی که نسبت به گذشته وفاداری و شیفتگی از خود نشان می‌دهد آن را آگاهانه یا ناآگاهانه تحریف می‌کند و با اتخاذ رویکرد حذف و پنهان‌کاری و گزینشی عمل کردن، به نتیجه‌گیری‌های بسیار نادرست و خطاآمیز از تاریخ می‌رسد. ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی می‌گوید: با وفات بنیادگذار کاریزماتیک دین، دین به مرحله‌ای از ثبات و ایستایی و جمود می‌رسد که معلول طبیعی از میان رفتن رهبر کاریزماتیک آن است.

ادعای احیای خلافت اسلامی (خلافت دینی) متضمن امر غریبی است چرا که در پهلوی این‌که با واقعیت‌های امروزی در تعارض و تناقض قرار دارد با سنت دینی نیز منافات و ناسازواری دارد. نظام سنتی خلافت، نظامی بود در حال شکل‌گیری و تکامل اما موفق نشد به تکامل و پیشرفت نهایی دست پیدا کند و تا آخر هم دچار نارسایی‌های جدی قانونی و اداری بود. نیز ادعای احیای خلافت در تعارض با آموزه‌های اسلام قرار دارد چرا که شارع حکیم، ساختار سیاسی دقیقی را برای مسلمانان پیشنهاد نداده است.

روی این حساب، تحمیل الگوی خلافت اسلامی بر مسلمانان، در واقع انعطاف‌پذیری اسلام را نادیده می‌گیرد و تحجر و جمود را ترویج می‌کند. تاریخ اسلام ساز و کارهای حکومت‌داری را پرورش نداده بلکه اخلاقیات و ارزش‌های کلی حکومت‌داری را پیشنهاد داده و سپس انسان را اختیار داده که نقشش را به عنوان جانشین خدا در روی زمین ایفا کند.

این ادعا که ساختار سیاسی مورد نظر اسلام، «خلافت اسلامی» است لا محاله باعث می‌شود که مسلمانان از کنش‌گری در یکی از عرصه‌های پرجوش و جلای زندگی (میدان سیاست) به صورت دسته‌جمعی استعفا کنند و سرنوشت خود را به دست تقدیر بسپارند. اسلام در عرصه حکومت‌ورزی، نظام سیاسی مشخصی را پیشنهاد نداده است. اسلام نه در باره راه‌های تعیین یا گزینش زمام‌داران سخنی گفته و نه در خصوص این‌که نظام دولت و نوعیت حکومت چه‌گونه باشد و نه در مورد تفکیک قوا و نه راجع به گزینش والی‌ها و نه در باره صفات و ویژگی‌های اهل حل و عقد و صلاحیت‌ها و وظایف‌شان در صورتی که در تعارض و مخالفت با حاکمان قرار بگیرند و نه در باب این‌که چه کسی این‌ها را انتخاب می‌کند و نه در باره این‌که مردم در نظام سیاسی اسلام چه محلی از اعراب دارند.

همه این‌ها به خوبی نشان می‌دهد که خاتمیت پیامبر اسلام همراه بوده به این‌که خداوند مسلمانان را آزاد گذاشته که خودشان کارهای سیاسی‌شان را به‌سامان کنند و خرد جمعی را در راستای گره‌گشایی از مشکلات روزمره‌شان

به کار گمارند. با همه این خلائهای دستوری‌ای که نظام خلافت گرفتار آنهاست پاره‌ای از طرفداران جریان سلفی‌گری ندای احیای خلافت اسلامی را درمی‌دهند و آن را به عنوان یگانه ساختار مطلوب سیاسی در اسلام می‌دانند و و با شور و هیجان توصیف‌ناپذیر از برپایی «خلافت راشد ششم» سخن به میان می‌آورند.

در این جا در آغاز سر آن داریم که به تجربه تاریخی خلافت پردازیم تا این نکته روشن شود که خوانش سلفی‌ها از خلافت، خوانشی برخاسته از برداشتی ناقص و نارسا از خلافت است و تصویری که آنها از نظام خلافت عرضه می‌کنند تصویری کج و ناراست است.

«خلافت اسلامی» از تجربه تاریخی تا نظریه‌پردازی‌های فقهی

قضاوت‌های جمعی ما مسلمانان در باره خلافت شدیداً گرفتار اختلاف و دودستگی جدی است. در این زمینه نخبگان جهان اسلام، بیشتر از دیگران با هم ناسازواری و اختلاف نشان می‌دهند. مثلاً محمد رشید رضا، شاگرد شیخ محمد عبده، به این باور است که برپا سازی نظام سیاسی کهنه خلافت، نخستین شرط پیشرفت جامعه‌های اسلامی و نجات آنها از بیماری عقب‌ماندگی است. رشید رضا می‌نویسد: «علاج شفابخش این درد و درمان ریشه‌کن کننده این بیماری واگیردار، همانا احیای منصب امامت از طریق اعاده سلطه اهل حل و عقد به منظور برپایی حکومت اسلامی راستین است.»

(الخلافة، ص 77). همو در جای دیگری می‌نویسد: «اگر ما به ریسمان محکم خلافت چنگ می‌زدیم اکنون سرداران جهان می‌بودیم.» (همان، ص 55). این در حالی است که کسی مثل علی عبدالرازق برعکس رشید رضا مدعی است که: «ما نیازی به این خلافت نداریم نه برای به سامان کردن امور دین ما و نه برای سامان بخشی به مسایل دنیایی ما. خلافت همواره به مثابه نگون‌بختی و بلیه‌ای بزرگ بر اسلام و مسلمانان بوده است.» (الاسلام و اصول الحکم، ص 136).

در تداوم همین اختلاف‌ها، عین همین داستان را در میان توده مردم هم می‌توان دید. هم اکنون بخش بزرگی از مردم، از تطبیق و اجرای شریعت دفاع می‌کنند، حال آن‌که بخشی از آن‌ها طرف‌دار برپایی دولت مدنی هستند. به جهت این‌که ارزیابی‌ها و داوری‌ها در مورد نظام سیاسی اسلام به‌جا مانده از سنت اسلامی یکسان نیست، ما ناگزیریم که از نزدیک به مطالعه نظام «خلافت اسلامی» بپردازیم و مستندات تاریخی و نصی و فقهی آن را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم تا مبادا گرفتار قضاوت‌های دل‌بخواهانه و بی‌مبنا در باره سنت اسلامی شویم.

مسأله نظام سیاسی در تاریخ مسلمانان به مسایل بسیار مهم دیگر گره خورده که کاوش و تعمق در باره آن‌ها برای ما برداشت و تصویری درست از سرشت این رژیم و مراحل تکوین و تحول و دگردیسی و پیامدهای نظری و عملی آن به دست می‌دهد. مهم‌ترین این مسایل، مفهوم خلافت و حکم آن و شروط و

صفات خلیفه و وظایف و صلاحیت‌های وی و چه‌گونگی برعهده‌گیری منصب خلافت (از طریق جانشینی یا از راه ولایت عهد) و مکانیسم بیعت (مسئولیت‌های زمام‌دار و رعیت و محدوده‌ای که لازم است که مردم، سلطان/خلیفه را پیروی کنند) و سرانجام ویژگی‌های اهل حل و عقد.

ابوالحسن ماوردی در «الاحکام السلطانیة» وقتی که به تعریف خلافت می‌پردازد سعی می‌ورزد آن را صبغهای دینی ببخشد. ماوردی در تعریف خلافت می‌نویسد: «امامت» وضع شده تا جانشین نبوت باشد در پاسبانی از دین و تدبیر امور دنیا. «الاحکام السلطانیة، ص 3. عبدالرحمان بن خلدون نیز برای سیاست‌مدار و زمام‌دار این حق را می‌دهد که در همه عرصه‌های زندگی مداخلت کند بدون این که اعتنایی به استقلال قضاء و علمای دین داشته باشد. ابن خلدون این را از استلزامات عمران و مدنیت می‌شمارد. ابن خلدون می‌نویسد: «بدان که همه برنامه‌های دینی شرعی از قبیل نماز و فتوا و قضا و جهاد و حسب (امر به معروف و نهی از منکر) در ذیل امامت کبری که عبارت از خلافت است گنجانده شده است. خلافت، اصل جامع و مرجع بزرگ است و همه آن چیزهایی که در بالا ذکر شد شاخه‌های آن را تشکیل می‌دهند و در ذیل آن تعریف می‌شوند چرا که خلافت بر همه چیز ناظر است و این حق را دارد که در همه احوال دینی یا دنیوی مسلمانان مداخلت کند و احکام شرع را در همه زمینه‌ها در معرض اجرا بگذارد.» (المقدمه، ص 173)

ابن تیمیه نیز به سان ماوردی و ابن خلدون، برای زمام‌داران، نوعی از مصونیت آسمانی و غیبی قایل است. به نظر او، خلفا و زمام‌داران، واسطه خدا و خلق اویند. ابن تیمیه می نویسد: «مردم، بندگان خدایند و زمام‌داران، نمایندگان خدا بر بندگان. نیز زمام‌داران، کارگزارانی‌اند که حق تصرف بر نفوس بندگان را دارند.» (السیاسة الشرعية، ص 26).

سخنان دانشمندان مسلمانی همچون ماوردی و ابن خلدون و ابن تیمیه به خوبی این نکته را مسجل می کند که در برهه‌هایی از تاریخ اسلام، وظیفه دانشمندان به جای این که ارائه طرح و دیدگاه باشد توجیه وضعیت موجود بوده است. واقعیت آن است که سخنانی که این دانشمندان بر قلم آورده‌اند مسلماتی است که مقدمات منطقی قابل قبولی ندارد. این مسلمات برای این به خورد مردم داده می شده که افکار عمومی را قانع کند که قیام برضد سلطان / خلیفه، ناروا و حرام است بر مبنای قاعده «الفتنة اشد من القتل». این در حالی است که این رویکرد افزون بر این که قتل را کم نکرد فتنه را بیشتر ساخت.

حالا پرسش این است که آیا قرآن و سنت نبوی در باره خلافت که برآیند خلط و آمیزش سلطه الهی با سلطه بشری است چه فرمایشی دارند؟ ما ناگزیریم که یکایک مستندات نصی کسانی را که مروّجان بازگشت خلافت و مدافعان نظریه خلافت اسلامی هستند بررسی و واریسی کنیم.

مستندات نصی نظریه «خلافت اسلامی»

آیه‌های قرآنی از الزام مسلمانان به به برگزیدن نظام سیاسی ویژه‌ای کاملاً تهی است. جالب این‌جاست که این سکوت حکمت‌آمیز قرآنی به جای این که باعث شود که عالمان دین به این برداشت برسند که مسلمانان مخیرند به هر شیوه‌ای که می‌خواهند امور معاش‌شان را مدیریت کنند و هرگونه الگوی حکومت‌داری‌ای را که مناسب می‌بینند انتخاب نمایند، دانشمندان مسلمان بیش از حد و به صورت ناروا تأکید به «آیت امرأء» کرده‌اند و نیز به آیات قرآنی‌ای استناد کرده‌اند که از جانشین ساختن انسان‌ها به جای یکدیگر یا به جای خدا (استخلاف) سخن می‌زند. این دانشمندان کوشیده‌اند از آیه‌های مزبور قطع نظر از این‌که در کدام سیاقی مطرح شده‌اند برای توجیه پیش‌فرض‌های خود بهره‌برداری کنند و بدین‌سان نص قرآنی را مجبور ساخته‌اند در موردی سخن بزنند که از سخن زدن در آن مورد عمداً خودداری کرده است.

ابن تیمیه در مقدمه «السیاسة الشرعية» می‌نویسد: «آن‌چه در پیش چشمان شما قرار دارد رساله مختصری است و در آن سخنان جامع و مانعی در مورد سیاست الهی و حکومت نبوی فراهم آمده است. این رساله بر مبنای "آیه امرأء" از کتاب خدا استوار شده است و آن عبارت است از این فرموده الهی: "ان الله یأمرکم أن تودوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعماً یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً. یاایها الذین آمنوا اطیعوا

الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله ورسوله ذلك خير و احسن تأويلاً" (ترجمه: خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان‌شان بازگردانید و چون در میان مردم به داوری نشینید به عدل داوری کنید. خدا شما را چه نیکو پند می‌دهد، یقیناً او شنوا و داناست. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا و از پیغمبر اطاعت کنید و از کارداران و فرماندهان خود فرمانبرداری نمایید و اگر در چیزی اختلاف داشتید آن را به خدا و پیغمبر او برگردانید اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید. این کار برای شما بهتر و خوش عاقبت‌تر است.)» (السیاسة الشرعية، صص 45-46).

با مطالعه کتاب «السیاسة الشرعية» ابن تیمیه درمی‌یابیم که این کتاب به خاطر این نوشته نشده که به تفصیل در باره «سیاست الهیه و ایالت نبویه» حرف بزند بلکه هدف اصلی نوشتن این کتاب، راسخ و رایج ساختن این نکته در میان مردم است که زمام‌دار مسلمان، مأموریتی الهی و مقدس را برعهده دارد و قیام و شورش برضد او به هیچ صورتی روا نیست. جالب این که ابن تیمیه این کتاب را در «عهد ممالیک» نوشته و به همین دلیل، در هیچ جایی از کتابش از چیزی به نام خلافت حرف نزده چرا که به خوبی متوجه بوده که زمام‌داران ممالیک بسیاری از شروط خلافت را دارا نیستند. ابن تیمیه در این کتاب، مردم را به قیام برضد حاکم فرانمی خواند بلکه وجدان و ضمیر حاکم را داور نهایی قرار می‌دهد و از مردم می‌خواهد بر اساس "آیت أمراء" از زمام‌دار فرمانبری

کنند. بدین ترتیب، "آیت أمراء" از درون‌مایه تهی ساخته می‌شود تا بتواند وضعیت موجود را توجیه کند و پایه‌های استبداد حاکمان مسلمان را بیشتر از پیش مستحکم بسازد. این در حالی است که اگر ما شأن نزول آیه مزبور را مبنا قرار دهیم با قاطعیّت می‌توانیم بگوییم که این آیه در مورد امیران جنگ و فرماندهان نظامی نازل شده است.

افزون بر آن، بر فرض این‌که حکم و جوب طاعت و فرمان‌بری از فرمانده جنگ را بر جوب طاعت از امیر بلاد (سلطان یا خلیفه) تعمیم دهیم و حکم هر دو را یکی بدانیم بازهم از این مقدمه به این نتیجه نمی‌رسیم که نص قرآنی در مورد شکل نظام سیاسی نیز نظری قاطع عرضه کرده است. انحراف بزرگی که تئوریسین‌هایی که در عرصه اندیشه سیاسی اسلام نظریه‌پردازی کرده‌اند گرفتار آن شده‌اند این است که از بحث و جوب طاعت امیر به بحث و جوب نظام خلافت رسیده‌اند، در حالی که هر کدام از این دو بحث، مبحثی جداگانه است و از یکی به دیگری نمی‌توان رسید.

خاموشی قرآن در باب پیشنهاد دادن الگوی نظام سیاسی مشخص، علی عبدالرازق را واداشته که مدعی شود که از نظر اسلام، نظام خلافت نه لازم است و نه بخشی از دین بلکه سیاست از مباحث مربوط به زندگی دنیوی است که خداوند گشودن گره‌های آن را به خرد جمعی ما واگذار کرده و نیازی برای فرستادن پیامبران در این زمینه نیست. عبدالجواد یاسین، خاموشی قرآن در این باره را مربوط به تفاوت میان دین و تدبیر می‌شمارد. از نظر او،

آنچه ثابت و تغییرناپذیر است ایمان و اخلاق کلی است، حال آن که تدبیر (دین‌ورزی)، شامل احکام جزئی تفصیلی است که تابع زمان و مکان است (الدین والتدبیر، ص 218).

محمد رشید رضا ظاهراً به این نکته ملتفت بوده که استدلال به "آیه امراء" برای اثبات وجوب خلافت اسلامی بی‌ربط و نادرست است. به همین دلیل، در رساله «الخلافة» اش به این آیت استناد نکرده است. در عوض، وی به آیه‌هایی استناد کرده که در مورد جانشینی ملت‌ها یکی به جای دیگر سخن می‌زند. این در حالی است که این آیه‌ها از قانون تکوینی خداوند سخن می‌زنند و هیچ پیوند منطقی‌ای به احکام فقهی تفصیلی ندارند. محمد رشید رضا به پنج تا از آیه‌های قرآنی استناد کرده که در آن‌ها از امامت و خلافت و مشتقات آن‌ها حرف زده شده است. مثلاً او آیه 24 سوره نور (وعدالله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم...) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که دلالت به وجوب برپایی نظام خلافت بکند. اما حقیقت امر آن است که این آیه قرآنی از «استخلاف» سخن می‌زند نه از خلافت. در واقع، این آیه ملت‌ها و افراد انسانی را تشویق به رقابت در ایمان و کارهای نیک می‌کند نه به مقابله و رقابت نظامی و مسلحانه. با آن که آیه مورد بحث، پیروان آیین حضرت محمد را مورد خطاب قرار می‌دهد اما کلام مجید در جایی دیگر این نکته را خاطر نشان کرده که قانون استخلاف، قانونی است مربوط به همه مردمان روی زمین - به ویژه مستضعفان - و اختصاصی به

پیروان آیین خاتم‌النبیین ندارد. پروردگار متعال بر مبنای تصریح قرآن، قوم موسی علیه السلام را وعده امامت و پیشوایی داد و وعده اش را عملی ساخت: «واورثنا القوم الذین کانوا یتضعفون مشارق الارض و مغاربها الّتی بارکنا فیها و تمت کلمة ربک الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا.» (و مشرق‌ها و مغرب‌های پربرکت زمین را به آن قوم ضعیف ساخته شده واگذار کردیم و وعده نیک پروردگارت بر بنی اسرائیل، به خاطر صبر و استقامتی که نشان دادند، تحقق یافت و آنچه فرعونیان از کاخ‌های مجلل می‌ساختند و آنچه از باغ‌های داربست‌دار فراهم ساخته بودند درهم کوبیدیم!). (سوره اعراف).

با در کنار هم قرار دادن این دو آیه معلوم می‌شود که پیام پروردگار از طریق پیامبران- از موسی گرفته تا محمد- به مردم این بوده که بر مصائب وضع موجود شکیبایی بورزند و برای تغییر وضع، اقدام نمایند و به خدا اعتماد و باور داشته باشند و عمل خود را با اخلاق و اعمال صالحه تقویت ببخشند. این راهم باید گفت که نظریه خلافتی که در تاریخ مسلمانان و در ادبیات سلطانی انعکاس یافته نه تنها ریشه در متون دینی ندارد بلکه از آن بالاتر در دو نقطه مهم با نصوص دینی در تعارض می‌افتد:

1- زیر سؤال بردن روا بودن توزیع و دست به دست گشتن قدرت سیاسی به جهت این که بر اساس نظریه خلافت، مدت زمامداری سلطان، نامحدود است.

همچنین بر اساس این نظریه، روا نیست که جهان اسلام، تعدد زمامداران را تجربه کند علاوه بر آن که قیام و شورش برضد حاکمان سیاسی روا نیست.

2- بر مبنای نظریهٔ خلافت، انسان هیچ نقشی در زندگی سیاسی ایفا نمی کند چرا که تودهٔ مردم حق ندارند با رفتارهای حاکمان مخالفت بورزند حتا اگر حاکمان، ستمگر و منحرف هم باشند همان گونه که جنگیدن و مبارزهٔ مسلحانه برضد سلطان، نارواست.

درست است که اندیشهٔ کلاسیک مسلمانان مقرر داشته که باید تشکیلات سیاسی ای وجود داشته باشد که سلطان / خلیفه را رهنمایی کند و اعضای این تشکیلات را اهل حل و عقد می نامند. با این همه، فقیهان ما هرگز در مورد این که چه کسانی اهل حل و عقد را برگزینند بحثی راه نینداخته اند و نیز هیچ نقشی برای تودهٔ مردم در این زمینه قایل نشده اند. این از رهگذر تئوریک. از جنبهٔ تجربهٔ عملی، در تاریخ اسلام، اهل حل و عقد هیچ گاه نقشی تعیین کننده در زمینهٔ برکناری خلیفه‌ای و آوردن خلیفه‌ای دیگر و نیز در حوزهٔ مخالفت با رویکرد سیاسی پادشاه / سلطان / خلیفه ایفا نکرده اند. در حقیقت در تاریخ اسلام، حتا اگر تشکیلاتی هم به نام اهل حل و عقد وجود داشته وجودش کالعدم بوده است.

روی این حساب، می توان گفت که خلافت اسلامی با توجه به آن چهره‌ای که در تاریخ و در کتاب‌های فقهای ما از خود به نمایش گذاشته از مشروعیت و مبنای قرآنی بی بهره است و با آموزه‌های دینی در تضاد است.

یکی از ابزارهایی که بسیار به کار حاکمان مستبد آمده و بنیادهای حاکمیت استبدادی آنها را استوارتر ساخته انبوهی از احادیث و روایت‌هایی است که در کتاب‌های حدیث نقل گردیده و موجب شده که فرد مسلمان به انفعال و بی‌اعتنایی به آنچه در عرصهٔ سیاست اتفاق می‌افتد متقاعد شود.

بر اساس این احادیث، فرد مسلمان باید کورکورانه از سلطان جائر پیروی کند و هیچ دم نزند. در روایتی آمده که حضرت رسول، خطاب به حذیفه بن الیمان گفت: «سیکون بعدی ائمه لایهتدون بهدای ولایستنون بستنی و سيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان انس.» فقال حذیفه: کیف اصنع لو ادرکت ذلک، فقال رسول الله: تسمع و تطیع الامیر و ان ضرب ظهرك و اخذ مالک فاسمع و اطع.» (فرمود: بعد از من پیشوایانی بر شما فرمان‌روایی می‌کنند که به هدایت من هدایت نیافته‌اند و به سیره و سنت من رفتار نمی‌کنند و در میان آنان مردانی حاکم می‌شوند که دل‌های آنها دل‌های شیاطین است ولی در پیکر آدمی‌زاد درآمده‌اند. گفتم: اگر من آن زمان را درک کردم چه کنم؟ فرمود: گوش فرادار و از امیر اطاعت کن، هر چند بر پشت تو شلاق زند و مال تو را برباید گوش بده و پیروی کن). و بدین‌گونه با نقل این قبیل روایت‌ها فرصت رد و انکار و مقاومت فرد مسلمان در برابر سلطان جائر گرفته می‌شود. (صحیح مسلم).

در کتاب‌های معتبر حدیث، روایت‌هایی نقل شده که این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که تودهٔ مردم در جامعهٔ اسلامی، موجودات بی‌شعوری‌اند که

تکلیف شرعی از آن‌ها ساقط شده است، فرد مسلمان چاره ای ندارد جز این که از زمام‌دار اطاعت کند و خداوند خودش محاسبه زمام‌دار را اگر ظلمی از او سر زد برعهده می‌گیرد. گویی مسئولیت اشتباهات توجیه‌ناپذیر و خطرناکی را که در طول تاریخ اسلام روی داده تنها پادشاهان و سلاطین برعهده دارند و عامه مردم مورد محاسبه قرار نمی‌گیرند چرا که فاقد شرایط تکلیف‌اند. مثلاً اگر پادشاه مسلمان، رعیت را دستور داد که با مسلمان دیگری بجنگد رعیت ناگزیر است که امتثال امر کند و امام در روز قیامت، مجازات را از رعیت دفع می‌کند چرا که "امام، سپر است". در صحیح مسلم، این روایت را می‌خوانیم: «انما الامام جنه یقاتل من ورائه و یتقی به فان امر بتقوی الله عز و جل و عدل کان له بذلک اجر و ان یأمر بغيره کان علیه منه.» (امیر وزمام‌دار حیثیت سپری را دارد که زیر رهبری او جهاد کرده می‌شود و به واسطه او مردم در امان نگه داشته می‌شوند). این روایت نشان می‌دهد که «حدیث» در تاریخ اسلام در پهلوی این‌که مأموریتی سیاسی را برای توجیه و تقویت وضع موجود برعهده گرفته وظیفه‌ای روانی را نیز عهده‌دار شده تا احساس جمعی عذاب وجدان را از توده مردم دور کند.

این که نص قرآنی در مورد نظام سیاسی اسلامی خاموش است باعث شده که دست‌های پیدا و پنهانی از حدیث نبوی برای پیش‌برد مقاصد و دیدگاه‌های سیاسی‌شان بهره برداری ابزاری کنند.

محمد عابد الجابری در «العقل السياسي العربی» می‌نویسد: «از آن‌جا که قرآن به مسایل حکومت‌داری و سیاست پرداخته و نیز در خصوص شکل و شمایل دولت سخنی نزده و همچنین از آن‌جایی که یاران پیامبر اسلام به محض وفات پیامبر گرامی اسلام در زمینه این مباحث و مسایل گرفتار اختلاف و چنددستگی شدند و در دوران "فتنه" این اختلاف‌ها ریشه‌دارتر و عمیق‌تر شد تا به حدی که کیان جامعه اسلامی را به تهدید سقوط مواجه کرد، یگانه تکیه‌گاه و مرجعی که از کانال آن، مشروعیت و مبنای دینی برای مقولات سیاسی جستجو می‌شد همانا "حدیث" بود.» (العقل السياسي العربی، ص 383).

روی این حساب، استناد طرف‌داران نظریه خلافت به احادیث نبوی نیز استنادی ضعیف و سست است چرا که این روایت‌ها با مسلمات دین در مورد آزادی و تکلیف در تعارض هستند در پهلوی این که سبک و سیاق این روایت‌ها ساختگی بودن آن‌ها را برملا می‌افکند. این را هم می‌دانیم که متخصصان عرصه روایت، این نکته را به کرات متذکر شده‌اند که حدیث‌های جعلی و ساختگی در عرصه سیاست، در قیاس به دیگر عرصه‌ها بسیار پرشمار است. افزون بر همه این‌ها، عموم روایت‌هایی که آینده را پیش‌گویی می‌کند با اصل مسؤولیت داشتن انسان برای ساختن تاریخ و جانشین خدا بودن انسان در روی زمین ناسازواری دارد.

تکیه‌گاه تاریخی نظریه خلافت اسلامی

در اندیشه سیاسی سنیان و شیعیان، این اعتقاد، راسخ و رایج است که امامت، وجوب شرعی دارد نه عقلی. مستندات وجوب امامت را می‌توان در چهار استدلال خلاصه کرد: اجماع صحابه تا جایی که امامت را بر دفن حضرت رسول مقدم ساختند؛ حفظ نظام و اقامه حدود و سد ثغور بدون امامت ممکن نیست؛ برپایی امامت، مایه جلب منافع و دفع مضار است؛ طاعت امام به کتاب و سنت واجب است.

از آنجایی که سابقاً گفتیم که مستندات نصی نظریه خلافت اسلامی، ضعیف و سست‌مایه است، تاریخ اسلام می‌تواند تکیه‌گاه خوبی برای طرفداران نظریه خلافت باشد. حالا پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا حضرت رسول، رهبر دینی بود یا رهبر سیاسی؟ می‌دانیم که مرحله نبوی تاریخ اسلام برای شناخت اسلام برای ما خیلی مهم است چه این که این مرحله، مرحله تأسیس است. شاید طرح سؤالی دیگر خیلی مهم تر از سؤال پیشتر باشد و آن عبارت است از این که آیا رهبری سیاسی حضرت رسول، تأسیسی بوده یا تنظیمی؟ (یعنی آیا پیامبر می‌خواست از راه رهبری سیاسی جامعه نوپای اسلامی، احکامی تازه را تشریح کند یا این که فقط می‌خواست با توجه به امکانات و ظرفیت‌های موجود در جامعه به رهبری توده مردم پردازد و در صدد تشریح احکام تازه از طریق رهبری مردم نبوده است؟)

گفتار علی عبدالرازق در «الاسلام و اصول الحکم» ضمن این که غوغایی بزرگ برانگیخت، مدافعان ایده "دین و دولت بودن اسلام" را در وضعیّت دشواری قرار داد. سخن او در دو نقطه اصلی خلاصه می شود که ربط مستقیمی به بحث رابطه دین و سیاست ندارد. نقطه اول مبتنی بر برداشتش از نص قرآنی است و آن این که قرآن مجید شکل نظام حکومتی را مشخص نساخته و نظام خلافت را واجب نگردانیده است. نقطه دوم، مبنای تاریخی دارد و آن این که حکومت پیامبر اسلام در مدینه هرچند رنگ و صبغه سیاسی داشت اما عمق و گوهر آن، دینی بود.

علی عبدالرازق می پذیرد که رهبری حضرت محمد در مدینه نشانه‌های پررنگ سیاسی را داشت که ظاهراً بیرون از دائره مأموریت پیامبر است، اما این نکته را - به اعتقاد علی عبدالرازق - می توان در چارچوب رسالت دینی حضرت محمد تبیین و تفسیر کرد. به قول علی عبدالرازق: «کشورداری حضرت پیامبر اسلام بخشی از کار پیامبری ایشان و کامل کننده آن است.» (الاسلام و اصول الحکم، ص 149)، چرا که آن حضرت همزمان به این که رساننده پیام بود، مجری آن نیز بود.

بعضی از صاحب نظران این نکته را هم در این زمینه ذکر کرده اند که «سنت نبوی» شامل سنت تشریعی و سنت قیادی (رفتار و گفتار آن حضرت در هنگام رهبری جامعه) و سنت جبلی (رفتار و گفتار آن حضرت به عنوان انسان پوست و گوشت و خون دار) می شود. آنچه الزام آور است آن هم در صورتی

که مبیین قرآن و توضیح کننده معانی آن باشد و نقش مستقلى نداشته باشد، سنت تشریعی است. آن دو سنت دیگر را می توان در دائره مباحات دانست چرا که مبتنی بر اجتهاد و تجارب بشری است. جالب این که به مرور زمان، در ذهنیت مسلمانان، همه انواع سنت، الزام آور و واجب العمل شناخته شده و حتا علمای اسلامی قواعدی اصولی و فقهی را از دو نوع سنت اخیرالذکر به دست داده اند.

روشن است که سخنان علی عبدالرازق و همگنانش در باب نظام خلافت، با برداشت عموم مسلمانان در این باره مخالف است. محمد عابد الجابری که در عرصه اندیشه اسلامی پژوهش های ورجاوند و ماندگاری عرضه کرده، نادیده گرفتن صبغه و رنگ سیاسی دعوت حضرت محمد را رد می کند و مصرانه بر این نکته پای می فشارد که دعوت پیامبر گرامی اسلام در کنار محتوای دینی اش، دربردارنده پروژه ای سیاسی نیز بود. او در جایی می نویسد: «ما بر این اعتقادیم که اسلام، هم دین است و هم دولت. البته این هم هست که اسلام در زمینه دولت داری، قوانینی مشروح را نگذاشته همانند آنچه برای دین وضع کرده است بلکه گشودن گره معضلات سیاسی را به اجتهاد و کوشش جمعی مسلمانان واگذار کرده است.» (العقل السياسي العربي، ص 1385)

دیدگاه های مختلفی که در باب نظام سیاسی در اسلام ابراز شده نشان می دهد که مبنای این اختلافات، برخاسته از دوگانگی در روش شناسی است و نه ناشی از اختلاف در باره ارزیابی و خوانش تاریخ. محمد عابد الجابری معتقد

است که اسلام در زمینه شکل دولت، حرفی نزده و تنها به ذکر اخلاقیات و ارزش‌های حکومت‌داری و سیاست‌ورزی اکتفا کرده به دلیل این که صحابه پیامبر در سقیفه بنی ساعده راجع به راه‌های تعیین و صفات خلیفه مسلمانان دچار اختلاف و چند دستگی شدند و اگر در متون دینی در باب حکومت کردن، احکامی مشروع و تفصیلی وجود می‌داشت چرا یاران پیامبر گرفتار اختلاف و کشمکش و منازعه می‌شدند. جابری می‌نویسد: «قضیه حکومت‌داری در اسلام، بسته به مصالح و مبتنی بر اجتهادهای بشری است. به همین دلیل است که هر کدام از گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی در این زمینه راه متفاوتی را پیموده است.» (همان، ص 385). معنای این سخن جابری این است که چارچوب کلی اسلام، پهنای وسیعی دارد و اجتهاداتی که بر اساس مصلحت انجام می‌شود نیز در این چارچوب شامل است. جابری بدین وسیله می‌کوشد از جدایی کامل میان آنچه الهی است و آنچه بشری است جلوگیری کند. شیخ محمد رشید رضا نیز انکار نمی‌کند که سیستم‌های اداری و قضایی و سیاسی و نظام جمع‌آوری مالیات و سازمان‌دهی جنگ از مسایل تبعیدی نیستند. این مسایل به امت سپرده شده که در مورد آنها اهل رأی و تخصص و رهبران جامعه با مشوره یکدیگر تصمیم می‌گیرند، اما «نظام خلافت» از احکام شریعت است. از نظر رشید رضا اشکالی ندارد که شیوه‌های نوین حکومت‌داری اختراع شود و به آزمون گرفته شود. (الخلافة، ص 101).

قابلیت انعطاف اسلامی که از آن رشید رضا سخن می‌زند با رفتار آن حضرت خیلی همخوانی دارد. حضرت رسول عمداً نخواست کسی را جانشین خویش تعیین کند تا بگذارد مسلمانان در این باره تصمیم بگیرند. نیز هیچ روایتی از آن حضرت نقل نشده در باره مشخص ساختن شکل نظام سیاسی. نیز تشکیلات سیاسی‌ای که برای مدیریت یک پادشاهی یا سلطنت ضرورت دارد در زمان فرمان‌روایی آن حضرت بر حجاز و شبه جزیره عربستان رواج نیافته بود. در عوض، آن حضرت قبایل عربی را که وارد اسلام شده بودند با همان سازمان اداری گذشته‌شان به حال خودشان گذاشت و حتا شیوخ این قبایل را برکنار نکرد. همه این نکته‌ها را در کنار این نکته قرار دهیم که قرآن مجید خطاب به حضرت رسول می‌فرماید: «وما انت علیهم بمسیطر.» (تو بر آنها سلطه‌گر نیستی). همه این قرائن متنی و تاریخی به خوبی ثابت می‌کند که مأموریت حضرت پیامبر اسلام، سرشت سیاسی نداشت که بر پیروانش الزام‌آور باشد. جابری در این باره می‌نویسد: «نظام ویژه‌ای برای حکومت‌داری که آن را اسلام وضع کرده باشد وجود ندارد.» (العقل السياسي العربي، ص 402).

در هر حال، شکی نیست که حضرت رسول اقدام به تأسیس دولت جدید بر ویرانه‌های نظام قبایلی شبه جزیره عربستان کرد. نقطه اختلاف اسلام با مسیحیت هم در همین جاست که در اسلام، دین و دولت، همزمان ظهور کرده اند. با این‌همه، این نکته هم مسلم است که حضرت محمد، مسلمانان را به

انتخاب الگوی خاصی از حکومت‌داری و ادار نساخته است. با توجه به این نکته سؤالی که مطرح می‌شود این است که مسلم است که حضرت رسول، رهبر سیاسی برای پیروانش بود اما سرشت این رهبری سیاسی چه‌گونه بود. به نظر ما، حضرت رسول با بهره‌گیری از ابزارها و امکانات اداری موجود در حجاز و شبه جزیره عربستان اقدام به رهبری سیاسی مسلمانان کرد و خودش کدام شکل خاصی از حکومت را وضع نکرد. عبدالجواد یاسین مدعی است که "سنت پیامبر" همان "عرف جامعه" است و چیزی جز آن نیست. او می‌نویسد: «حقیقت آن است که "سنت" یگانه معنایی که در نزد مسلمانان صدر اسلام داشته عبارت بوده از تطبیقات عملی مبادی و ارزش‌های کلی قرآن توسط حضرت رسول در عالم عینی. اگر این تعریف "سنت" را مد نظر قرار دهیم در آن صورت می‌توان گفت که "سنت" به مثابه نمونه‌ای از تعامل جامعه و دین است.» (الدین والتدین، ص 26).

دولتی که صحابه پس از درگذشت پیامبر اسلام، تأسیس کردند دولتی سیاسی بود و با توجه به معادلات قدرت در میان قبایل عرب شکل گرفت. وقتی مجادله‌ای را که در سقیفه بنی ساعده میان صحابه در گرفت مورد مذاقه قرار می‌دهیم درمی‌یابیم که به روشنی در آن جا انگیزه‌ها و محاسبه‌های قبیله‌ای در گزینش خلیفه نقش ایفا کرد و هیچ کدام از صحابه به آیه یا حدیثی در تأیید موضع خود استشهاد ننمود.

جنگ‌های معروف به "جنگ‌های ارتداد" که در زمان خلافت ابی بکر صدیق روی داد، جنگ‌های سیاسی بودند که انگیزه‌ها و رقابت‌های قبیله‌ای بر شعله آن می‌دمید. قبایل رقیب قریش، از دادن «باج و خراج» به قریش خودداری می‌کردند. کتاب‌های تاریخ می‌نویسد که «مرتدین» اکثریت قبایل عربی را دربرمی‌گرفت به استثنای قریش و ثقیف و اهل یثرب. در واقع، این قبایل بر ضد انحصار قدرت و ثروت قریش برشوریدند چرا که در آن زمان، خلیفه و بزرگان دولت و فرماندهان جنگی، قریشی بودند. رقابت‌های قبیله‌ای هم در این میان، عامل مهم بود. اگرچه این جنگ‌ها به جنگ‌های ارتداد در تاریخ اسلام شهرت یافت اما در واقعیت امر چندان ربطی به این مباحث نداشت.

تاریخ نشان می‌دهد که پیش از آن که نظام موروثی در میان مسلمانان ریشه بدواند مسلمانان راه‌های مختلفی را برای تعیین خلیفه پیموده‌اند. مثلاً اگر بخواهیم راه‌های رسیدن خلفای چهارگانه / خلفای راشدین به زمام‌داری را بررسی کنیم درمی‌یابیم که هر کدام از این خلفا به شیوه‌ای خاص برای احراز کرسی خلافت برگزیده شده است. انتخاب حضرت ابی بکر توسط حلقه‌ای خاص صورت گرفت که نقش حضرت عمر در سنگین کردن کفه ابی بکر، بسیار تعیین کننده بود که بعدها حضرت عمر، انتخاب ابی بکر را «فلته» دانست، یعنی این که در حالت اضطراری تصمیم‌گزینش ابی بکر گرفته شد.

حضرت ابی بکر وقتی وفات می‌یافت پس از مشوره با افراد صاحب رسوخ و نام‌دار، حضرت عمر را جانشین خود ساخت. عمر هم شش نفر را گماشت

تا خلیفه بعدی را برگزینند که این شش نفر به "اهل شورا" شهرت یافتند. حضرت علی هم اگرچه از سوی جمعی از مسلمانان برگزیده شد و حتا خودش راضی به برعهده گرفتن منصب خلافت نبود انتخابش از سوی جمعی از مسلمانان نتوانست اختلافها را از میان بردارد. سپس میان بنی هاشم و بنی امیه اختلاف شدت گرفت و منجر به درگیریهای خونین و هولناک در تاریخ اسلام شد.

به دلیل این که در درازای تاریخ اسلام، قانونی وجود نداشت که قدرت را تنظیم و کانالیزه کند، سیاست به صورت تدریجی ارزشها و ضوابط خود را از دست داد و به تبع آن، سودمندی اش را نیز از کف نهاد. در این جا باید روشن فکر نقش ایفا می کرد و دولت را جهت دهی می نمود اما او این کار را نکرد بلکه همواره کوشید توجیه گر وضع موجود باشد و سعی کرد ناهنجاریهای موجود را موجه جلوه دهد.

تکیه گاه علمی و قانونی نظام سیاسی «خلافت اسلامی»

آیا علمای اسلام نظریه ای منسجم در باب حکومتداری که هم مقاصد خداوند را و هم مصالح بندگان خدا را توأمان برآورده کند ارائه کرده اند؟ مقصود این است که آیا علمای اسلامی، در باره مسایل قانونی و تشکیلات اداری نظام سیاسی مورد نظر اسلام سخنی بر زبان آورده اند؟ این پرسش وقتی خیلی بااهمیت می شود که به این نکته توجه کنیم که منصب خلافت / سلطنت، از

نظر علمای اسلام، منصب خطیر و مهمی است. ابن تیمیه می نویسد: «لازم است دانسته شود که سپرستی امور سیاسی و اجتماعی مردم از بزرگ‌ترین واجبات دین است و حتّا از آن بالاتر، شأن دین بسته به آن است.» (السیاسه الشرعیه، ص 186).

حقیقت امر آن‌است که نگاهی گذرا به مرده‌ریگ فقهی مسلمانان به خوبی این نکته را ثابت می‌کند که مباحث سیاسی در فقه اسلامی یا اصلاً وجود ندارد و یا این که بسیار به ندرت وجود دارد.

برای نمونه، ما اگر کتاب «السیاسه الشرعیه» ابن تیمیه را نگاه کنیم متوجه می‌شویم که ابن تیمیه در باب ایجاد چارچوب قانونی و اداری برای سیاست ورزی و حکومت‌داری هیچ حرفی برای گفتن ندارد. این تیمیه بر این نکته تأکید می‌کند که «امارت» امانتی الهی است. این حرف ابن تیمیه می‌تواند دو محمل داشته باشد: یکی این‌که ابن تیمیه با این سخن می‌خواهد امیر را متوجه مسؤولیت‌های سنگینش بسازد و او را از ستم روا داشتن بر زیردستان برحذر دارد و یا این‌که می‌خواهد منصب امارت را امانتی الهی به حساب بیاورد و امیر را از حساب پس دادن به مردم رهایی بخشد.

به اعتقاد ابن تیمیه، والیان شهرهای مختلف اسلامی نیز همانند سلطان، امانتی الهی را برعهده دارند. سلطان و امیر باید شایسته‌ترین افراد را به مناصب بگمارند. (همان، ص 21). و هرگاه امیر مسلمانان، منصبی حکومتی را به کسی سپرد که شایستگی برعهده‌گیری آن را ندارد در امانت الهی خیانت ورزیده و

در حق خداوند و رسولش مرتکب خیانت شده است. بدین گونه، ابن تیمیه موضوع حکومت‌داری با دو معیار امانت و خیانت می‌سنجد. اما هرگز در باره ساز و کارهایی که بتوان با استفاده از آنها بر والی‌ها و صاحب‌منصبان حکومتی نظارت نمود و آنها را محاسبه و در صورت ضرورت عزل کرد سخنی نمی‌زند بلکه موضوع را می‌سپارد به سلطان که هر طور دلش خواست تصمیم بگیرد و بدین سان، یک‌بار دیگر استبدادی و فردی بودن حکومت‌داری را در اسلام مسجل می‌کند. به نظر او، سلطان تنها کسی است که حق دارد بگمارد و برکنار کند و اجتهاد بورزد و محاسبه کند و اگر اشتباهی از او در این زمینه‌ها سر زد اگر سهواً مرتکب اشتباه شده بود متهم به قصور و کوتاهی می‌شود و اگر عمداً این کار را کرده بود متهم به خیانت می‌گردد. این در حالی است که فراتر از این داوری اخلاقی محض، هیچ فقیه مسلمانی در باره مسایل عملی و اجرائی هیچ گاه خود را زحمت نداده که بیندیشد. فقیهان مسلمان هیچ پاسخی به این سوال ندارند که هرگاه زمامدار / سلطان / امیر در تعیینات حکومتی گرفتار انحراف شود و آدم‌هایی را برگزیند که شایسته این مناصب نیستند چه طور می‌توان این تعیینات را ملغا ساخت و چه گونه می‌توان احکام سیاسی ظالمانه حاکمان را به چالش مواجه ساخت؟

می‌دانیم که تاریخ را نیت‌های نیک نمی‌سازد و عرضه موعظه‌های اخلاقی به حاکمان قادر نخواهد بود که سیاستی سالم و مشروع را به میان بیاورد و مکانیسم‌های حکومت‌داری خوب و کارآ و چارچوب مخالفت سیاسی را

تدوین کند. روی این حساب، می بینیم که در گفتمان فقهی سیاسی ما همیشه دایره مسکوت عنه در حال فراخ شدن بوده است. شاید از ترس این که مبادا فقیه ما مغضوب سلطان و خلیفه قرار بگیرد و مجازات شود. مرده‌ریگ فقهی ما از نظریه‌ای مفصل در باره نحوه حکومت‌داری که تشکیلات اداری حکومت را قانونمند بسازد و مکانیسم های سیاستگذاری دولت را به شکل دقیق و علمی تدوین کند خالی است. فقه سیاسی ما موعظه‌های اخلاقی شورانگیز می تواند تحویل مان بدهد اما قانونی ارائه نمی کند.

سرشت قانون بر مبنای دقت و وضوح در مورد مسؤولیت‌ها و وظایف استوار است، حال آن که وا گذاشتن مسأله سیاسی به اخلاق، زمینه را فراهم می کند به این که حاکمان، «اخلاق شاهان» را در جامعه گسترش دهند و ترویج کنند و بدین سان، عالم دین، تأثیرگذاری اش را از دست می دهد و مأمور شاه می شود و و وظیفه می گیرد که کارهای شاه/ سلطان را توجیه و تئوریزه کند.

به همین خاطر است که می بینیم بسیاری از مسایلی که در فقه اسلامی مطرح شده در راستای ترویج و تقویت استبداد بوده است. برای نمونه، سخن رایج در میان فقیهان ما «تحریم قیام برضد امام» است هرچند فاسق و ظالم هم باشد.

اندیشه امامت شیعی به همان اندازه نظام خلافت سنی، مردم را از صحنه حذف کرده و به حاشیه رانده است. تفاوتی میان نظریه سیاسی شیعه با نظریه

سیاسی اهل سنت در این زمینه نیست. امام در مذهب شیعه، معصوم و در پیوند با عالم غیب است و از سوی خدا اختیارات گسترده‌ای برایش سپرده شده است. خلفای عباسی هم از آنچه به تعبیر محمد عابد الجابری، «میتولوژی امامت» است استفاده کردند و بر خلیفه لباس دینی پوشاندند و به آن تقدس بخشیدند. منصور عباسی گفته بود: «من سایه خدا در روی زمینم.» حاکمان مستبد عباسی به منظور تقویت پایه‌های حاکمیت‌های استبدادی‌شان توانستند خلافت را قداست ببخشند، اگرچه شاهان مسلمان بعدی هم عین رویکرد را برگزیدند و تقدیس خلافت را نهادینه‌تر کردند، اما مسؤولیت اصلی این کار برعهده خلفای عباسی است. قدسیت‌بخشیدن به خلافت، در درازمدت به دو نتیجه منجر شد:

1- تقدسی دینی‌ای که به خلافت داده شد مسلمانان را از جستجوی نظام‌های بدیل بازداشت. حاکمان هم نمی‌خواستند علما به جایگزین‌ها فکر کنند و آن‌ها را مجازات می‌کردند.

2- دولت به عنوان نظام سیاسی به دین مرتبط شد و در میان مردم شایع شد که اسلام، دین و دولت است، این در حالی است که اسلام شریعت زندگی و دنیا است اما در باره نظام سیاسی و دولت، سخن مفصلی نروده.

جمود و بسته بودن اندیشه سیاسی در میان مسلمانان باعث شد که مسلمانان برخی از نظام‌ها و مکتب‌های سیاسی و اجتماعی دیگر را به عنوان مکتب و نظام مورد نظر خود برگزینند. این نظام‌ها اگر در مواردی با روح و گوهر

اسلام همخوانی داشت، در بسیاری از موارد، تعارض و ناسازگاری کلی داشت.

سخن پایانی

همین که اسلام نظریه‌ای جامع در باره نظام سیاسی ارائه نکرده می‌تواند نقطه‌ی عزیمتی باشد برای کارهای بعدی دانشمندان مسلمان. همان‌گونه که در لابلای این نوشتار گفته‌ایم متون دینی تنها به ارائه‌ی اصول و ارزش‌های کلی برای سیاست و حکومت‌داری بسنده کرده‌اند.

تاریخ مسلمانان از زمان حضرت ابی بکر صدیق تا هنگام سقوط کامل خلافت به دست اتاتورک در سال 1925 میلادی، شیوه‌های گونه‌گون و متنوع حکومت‌داری را شاهد بوده است. ولی حتّاً پیشرفته‌ترین و مترقی‌ترین این نظام‌ها نمی‌تواند نیازهای فرد مسلمان را در راستای این‌که نقش مثبتش را در عرصه‌ی سیاست به خوبی ایفا کند برآورده نماید.

«نظام سیاسی خلافت اسلامی» را می‌توان ساز و کاری برای ساختار سیاسی‌ای دانست که مسلمانان در اثر اجتهاد بشری‌شان به مؤثریت سیاسی‌اش پی برده بودند و آن را برگزیده بودند نه به این جهت که خاستگاه دینی دارد. ما نباید تاریخ اسلام را بخشی از آموزه‌های اسلام بدانیم. به سخن دیگر، ضرور است که ما همیشه "اسلام نص" را از "اسلام تاریخ" تفکیک کنیم و گر نه قرائت ما از دین گرفتار انحراف و تباهی خواهد شد.

منابع:

- ابن تيميّه، تقى الدين: السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية. طبعه بيروت: انتشارات خياط، 1963.
- ابن خلدون، عبدالرحمان: مقدمه ابن خلدون. طبعه بيروت، دارالجيل.
- الجابرى، محمد عابد: العقل السياسى العربى، الدارالبيضاء.
- رضا، محمد رشيد: الخلافة. طبعه القاهرة: الزهراء للاعلام العربى.
- الطبرى، محمد بن جرير: تاريخ الطبرى، طبعه القاهرة: دارالمعارف.
- عبدالرزاق، على: الاسلام واصول الحكم، طبعه الجزائر.
- الماوردى، أبوالحسن: الأحكام السلطانية، الطبعه الاولى، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة.