

اندیشه سیاسی  
در  
اسلام معاصر

نوشته حمید عنایت  

---

ترجمه بهاء الدین خرمشاهی



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

حمیدعنایت

اندیشه سیاسی در اسلام معاصر

**Modern Islamic Political Thought**

چاپ اول متن انگلیسی ۱۹۸۲ م. مک‌میلان. - لندن

چاپ اول ترجمه فارسی: دی‌ماه ۱۳۶۲ ه. ش. - تهران

چاپ دوم: تیرماه ۱۳۶۵ ه. ش. - تهران

چاپ سوم: تیرماه ۱۳۷۲ ه. ش. - تهران

چاپ چهارم: آذرماه ۱۳۸۰ ه. ش. - تهران

حروفچینی: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی

تعداد: ۵۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

حق هر گونه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

شابک ۹۶۴-۳۸۷-۰۵۷-۳ ISBN 964-487-057-3

## فهرست

- ۷ پیشگفتار مترجم  
۱۱ پیشگفتار  
۱۴ یاد و سپاس  
۱۶ مقدمه: ارتباط گذشته با حال  
۴۱ ۱- تشیع و تسنن: تعارض و توافق  
روحیه تشیع (۴۱)، جدل‌پردازی (۶۲).  
۹۹ ۲- بحران خلافت  
۱۲۸ ۳- اندیشه حکومت اسلامی  
محمد رشید رضا (۱۲۸)، اصلگرایی (۱۵۱).  
۱۹۷ ۴- ناسیونالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم  
ناسیونالیسم (۱۹۸)، دموکراسی (۲۲۵)، سوسیالیسم (۲۴۲)  
۲۷۵ ۵- نظری به تجددخواهی شیعه  
زمینه (۲۷۵)، مشروطیت (۲۸۱) تقیه (۲۹۹)، شهادت  
(۳۰۸).  
۳۳۳ فهرست راهنما

www.ketab.ir

چاپ کتاب حاضر (اندیشه سیاسی  
در اسلام معاصر) توسط شرکت سهامی  
انتشارات خوارزمی و نیز ترجمه آقای  
پناه‌الدین خرمشاهی با اطلاع و موافقت  
ما دو تن انجام گرفته و پیشنهادهایی  
که پس از خواندن متن ترجمه داشته‌ایم  
در آن ملحوظ شده است.

زهرا (آنا) عنایت - محمود عنایت

به نام خداوند جان و خرد

## پیشگفتار مترجم

کتابی که در دست دارید ترجمه آخرین کتاب دکتر حمید عنایت، محقق عالیمقدار و استاد فقید دانشگاه تهران است که در تابستان ۱۳۶۱، اندکی پیش از درگذشت مؤلف انتشار یافت.

دلیل ساده، و شاید تنها دلیل به انگلیسی نوشتن کتاب این باشد که امروزه تحقیقات اسلام‌شناسی بسیاری، چه در جهان اسلام چه در خارج از آن، به زبانهای اروپائی، و بیشتر به انگلیسی نوشته می‌شود، لذا نگاشتن آن به این زبان با در نظر گرفتن این واقعیت، و دایره وسیعتر مخاطبان آن بوده است. چه بسا اگر عمر پر بار و برکت مؤلف ادامه می‌یافت، تحریر یا ترجمه فارسی این اثر به قلم خود ایشان یا زیر نظرشان، هرچه زودتر - و شاید از صورت فعلی بهتر - به دست خوانندگان هموطن و همزبان ایشان می‌رسید.

باری به صلاحدید سروران: دکتر محمود عنایت، کریم امامی، داریوش آشوری و علیرضا حیدری - مدیر محترم انتشارات خوارزمی - این بنده با کمال اشتیاق و افتخار ترجمه این کتاب را آغاز کرد و به توفیق الهی پایان برد و برای بازنگری و ویرایش به انتشارات خوارزمی سپرد. خوشبختانه همان عزیزان که ذکر خیرشان گذشت، هر یک به سهم خویش، به پیرایش این ترجمه همت گماشتند و مترجم را رهین منت خود ساختند، سعیشان مشکور باد.

۱. مشخصات متن اصلی بدین قرار است:

Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London, Macmillan Press, 1982).

مترجم این وظیفه را احساس می‌کند که در این پیشگفتار کوتاه، روش کار خود را به کوتاهی برای خوانندگان گزارش کند:

(۱) پیش از پرداختن به نکات مربوط به روش، اشاره به این مسأله لازم است که نثر انگلیسی متن اصلی کتاب، به تصدیق بعضی از دوستان صاحب نظر دشوارست، یا به تعبیر صریحتر پیچها و پیچیدگی‌هایی دارد، یکی در انتخاب مفردات و مترادفهای مغلط و دیگر در طول بیش از حد بعضی از جملات، و چند جمله را به یکدیگر پیوستن.

ولی از آنجا که عوالم و مفاهیمی که از آنها سخن می‌رفت، پیچیده و دور از ذهن نبود، مترجم کوشید تا تعابیر و عبارات فارسی حتی المقدور پیچیده و دور از ذهن نشود. و این البته از مقلؤهٔ سبک ادبی نگارش نبود که حفظش لازم یا حتی ممکن باشد. امیدوار است در این برداشت و اتخاذ این روش به خطا نرفته و حاصل کار پذیرفتنی از آب درآمده باشد. اگر مترجم چنین اجازه‌ای بخود نمی‌داد، نثر ترجمه ناروان و دیر یاب می‌شد.

(۲) در انتخاب سبک نثر ترجمه، مترجم چندان تلاش و تکلفی بخرج نداد، چه به قدر کافی با نثر پاکیزه و پیراستهٔ عنایت آشنا بود؛ و برای تجدید عهد این آشنائی، یک بار دیگر آثار تألیفی ایشان را مرور و مطالعه کرد، و این کار برای معادل‌یابی اصطلاحات اساسی نیز لازم بود. بدین شرح:

(۳) برای یافتن معادل فارسی اصطلاحات کلیدی مهم، طبعاً هیچ منبعی مشکل‌گشا تر و فایده‌بخشتر از آثار خود عنایت و جست‌وجوی معادله‌ها و گاه حدس زدن آنها نبود. لذا مترجم به این قصد و با دیدی جدید بازخوانی آثار او بسویژه دین و جامعه، اسلام و سوسیالیسم در مصر، جهانی از خود بیگانه، و سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب را آغاز کرد و در ضمن این کار فهرستی از معادلهائی که حدس زده می‌شد به کار این ترجمه می‌آید فراهم شد. و فی الواقع بکار آمد.

فی‌المثل اگر مترجم *idealism of Shiism* را به پندارگرایی تشیع ترجمه کرده بود، هم یک واقعیت تاریخی را مسخ و هم غرض نویسنده را نقض کرده بود. مراد مؤلف از ایده‌آلیسم شیعه، آرمانخواهی و کمالجویی

تشیع است. و این لفظ آرمانخواهی در آثار فارسی مرحوم عنایت فراوان بکار رفته است. اندیشهٔ سیاسی (در برابر political thought)، فرنگی‌مآبی یا غربی‌مآبی (در برابر Westernization)، تجددخواهی (در برابر modernism)، اصلاح‌طلبی (در برابر reformism) و دهها اصطلاح پر تکرار نظیر اینها از خود مؤلف است که در اغلب موارد در پانویس به این امر اشاره شده است. یک مثال برجستهٔ دیگر در این مورد اصطلاح fundamentalism بود که دو اطلاق مثبت و منفی دارد. مثبت آن اصولی بودن و ارتدوکس بودن و تمسک به اصل است و کاربرد منفی آن قشریگری و تمسک به ظواهر، خوشبختانه دیده شد که خود دکتر عنایت در برابر آن «اصلگرایی» بکار برده است. در موارد نادری از این قاعده عدول شد و آن وقتی بود که مترجم برابر نهادهٔ ایشان را چندان رسا نیافت. از جمله شادروان عنایت به اقتضای خود عربها، قومیت را در برابر ناسیونالیسم، و حتی قومی یا قومی مسلک را در برابر ناسیونالیست، و نیز اشتراکیت را، باز به اقتباس از خود عربها در برابر سوسیالیسم بکار می‌برد. مترجم ناسیونالیسم و سوسیالیسم را به دلیل وضوح معنا و نیز تداولی که در عرف امروز ایران یافته است، ترجیح داد.

۴) در مواردی که مؤلف به یک کتاب عربی، اعم از قدیم یا جدید، استناد کرده بود، کوشش شد که اصل عربی آن به دست آید و ترجمهٔ فارسی با توجه به اصل عربی صورت گیرد. چنانکه فی‌المثل ترجمهٔ عبارات منقول از مسائل اخوان‌الصف یا مجمع‌البیان یا المیزان با توجه به متن اصلی عربی و ترجمهٔ انگلیسی آنها صورت گرفت.

۵) در مواردی که به ترجمهٔ انگلیسی یک کتاب عربی استناد شده بود، فی‌المثل ترجمهٔ انگلیسی مقدمهٔ ابن خلدون، و این کتاب به فارسی هم ترجمه شده بود، از ترجمهٔ فارسی آن استفاده یا به آن استناد شد.

۶) در مواردی که به کتابی اروپائی استناد شده بود، و آن کتاب به فارسی ترجمه شده بود، به ترجمهٔ فارسی داشتن آن اثر، بلافاصله پس از کتابشناسی اروپائیش، اشاره شد.

۷) مواردی هم بود که ترجمهٔ یک قول در سایر آثار مؤلف، بویژه سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب یافت شد که مترجم شاکرانه و شادمانه آن

را برگرفت و عیناً در محل خود درج کرد.

۸) آنجا که استناد به آیات قرآنی شده بود، عین آیه ذکر شد و ترجمه فارسی آن به دنبالش در پراکنش نقل گردید. ترجمه فارسی آیات تلفیقی است - گاه توأم با تصرف و اصلاح - از دو ترجمه: ۱) ترجمه شادروان مهدی الهی قمشه‌ای (۲) ترجمه آقای ابوالقاسم پاینده.

۹) آنجا که حدیثی نقل شده بود، مترجم در صدد یافتن اصل حدیث برآمد. و ابتدا نص عربی آن را آورد، سپس ترجمه فارسیش را. از میان همه این موارد، احتمالاً فقط نص يك حدیث، با جست و جو در فهارس و مجامیع حدیث بدست نیامد، که در پانویس به آن اشاره شده است.

۱۰) در تبدیل حروف transliteration اسامی بعضی مؤلفان یا کتابها، اشتباهاتی در متن اصلی پیش آمده بود که با مراجعه به فهارس و کتابشناسیها حتی المقدور اصلاح شد.

۱۱) گاه بعضی پانویسهای خیلی لازم، با علامت ستاره در متن و «م» (مترجم) در پای صفحات از سوی مترجم افزوده شده است.

بهاءالدین خرمشاهی



## پیشگفتار

این کتاب اندیشه‌های سیاسی مسلمانان را در قرن حاضر، بویژه اندیشه‌هایی را که مصریان و ایرانیان - نیز بعضی از نویسندگان و متفکران پاکستان، هند، لبنان، سوریه و عراق - بیان داشته‌اند، توصیف و تعبیر و تفسیر می‌کند. این کتاب عمدتاً به اندیشه‌ها می‌پردازد: از تاریخ و جامعه‌شناسی فقط در مواردی کمک گرفته شده است که به روشن کردن زمینه اندیشه‌ها مدد برسانند. آنچه به تأکید بیشتر نیازمند است این نکته است که این کتاب آنقدرها که به اندیشه‌های اسلامی می‌پردازد، به اندیشه‌هایی که مسلمانان طبق برداشت خود عرضه داشته‌اند نمی‌پردازد. منظور آن است که به اندیشه‌های اسلامی می‌پردازد که در جامعه اصطلاحات و مقولات رسمی فقه و کلام و سایر معارف اسلامی بیان شده، هرچند ممکن است بسیاری از آنها غیرسنتی و غریب و نامعهود بنماید. این شیوه، طبیعتاً بسیاری از روشنفکران و اندیشه‌وران مسلمان را، که از دیدگاه‌های دیگر سزاوار تحقیق و مطالعه جدی هستند، کنار می‌گذارد، ولی اتخاذ این شیوه، ناشی از این اعتقاد است که در هر کوششی که برای فهم، تا چه رسد به انتقاد سهم مسلمانان در مباحث سیاسی زمانه ما انجام می‌گیرد؛ رویه‌ای که متفکری به یک اندیشه رسیده است همانقدر باید مورد اعتنا قرار گیرد که خود آن اندیشه. کافی نیست که پیش از غوررسی در اینکه تعیین کنیم تا چه میزانی مقدمات عقیدتی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی یک نویسنده حاکی از تداوم اندیشه اسلامی است، افکار و اندیشه‌های بکر و بدیع او را بستائیم. در غیر این صورت، انسان در معرض این است که بر اثر شیفتگی نسبت به نوآوری و نوگویی، از تمیز

نهادن بین آنچه پیوند استوار با فرهنگ اسلامی دارد، و آنچه نسبت به آن بیگانه و بیرونی است باز ماند. به مسأله انگیزه‌های نهانی یا بیرونی که صاحبان این اندیشه‌ها داشته‌اند، نپرداخته‌ایم، و این نه فقط از آن روی بوده که بررسی آنها تاریخ اندیشه‌ها را به تاریخ وقایع و ماجراها تبدیل می‌کرده، بلکه به این دلیل هم بوده که اندیشه‌ها هم گونگی خاصی از آن خود دارند: مردم، خاصه کسانی که متعلق به نسلهای بعد از نسل صاحبان اندیشه‌ها هستند، غالباً اندیشه را بی‌آنکه توجه خاصی به طرحهای حسابگرانهٔ صاحبان آنها داشته باشند اخذ می‌کنند، مگر اینکه بدگمانی و کنجکاوی نیرومندی داشته باشند.

این کتاب با مقدمه‌ای آغاز می‌گردد که در آن شیوه‌ای که میراث سنتی بر سیر تکوینی اندیشه‌های جدید اثر گذاشته، یا باعث شده که این اندیشه‌ها برای مخاطبان مذهبی معقول و مطلوب بنظر برسد، تشریح شده است. به دنبال آن تفاوت‌های سیاسی بین دو مذهب یا فرقه عمدهٔ اسلام، یعنی تشیع و تسنن، بویژه روند دوگانهٔ تعارض و توافق بین آنها بررسی شده است. قصد اصلی این است که نشان بدهیم رابطهٔ بین این دو در عصر جدید رفته رفته تحول یافته، و لاقبل در قلمرو آموزه‌های سیاسی، از صورت برخورد حاد به صورت مواجههٔ بارور بین فرقه‌ای درآمده است. این رهبرد در چند مورد دیگر کتاب نیز معمول شده و نمونه‌های بیشتری از به هم نزدیک شدن، پیدا یا پنهان دو فرقه، ارائه گردیده است. فصلهای باقیمانده به دو مضمون اساسی و متفرعات آنها اختصاص داده شده است: اندیشهٔ حکومت اسلامی از همان اوانی که پس از الغاء خلافت در ترکیه در سالهای دههٔ ۱۹۲۰ احیا شد تا آخرین سالهای دههٔ ۱۹۷۰، و واکنش مسلمانان به معارضهٔ ایدئولوژیهای بیگانهٔ جدید یعنی ناسیونالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم.

بدون شناختن یک سلسله بازاندیشیهای عقیدتی و تعبیر و تفسیرهای مجدد که امروزه به تجدد خواهی اسلامی معروف است، اندیشهٔ سیاسی اسلامی معاصر را نمی‌توان بدرستی دریافت و ارزیابی کرد. از آنجا که تعداد معتناهایی کتاب به زبانهای مختلف اروپائیی دربارهٔ این نهضت امیدوار کننده، منتشر شده بحث از آن (تجدد خواهی اسلامی و کتب

مربوط به آن) را به حداقل برگذار کرده‌ایم، به استثنای تجدد خواهی شیعه، که تا این اواخر نادیده گرفته شده بود، و در فصل نهایی کتاب حاضر با اندکی تفصیل مطرح کرده‌ایم. و در عوض توجه بیشتر به مؤلفانی که کمتر شناخته شده‌اند ولی بالقوه یا بالفعل مهمند معطوف داشته‌ایم. میزان آثار سیاسی اعم از کتاب و رساله و جزوه در محدوده دقیقاً اسلامی، حتی در همین چند کشوری که نام بردیم، همچنان بسیار زیاد است، و پژوهنده‌ای که در پی تحقیق گرایشها و انگاره‌های کلیتر است چاره‌ای جز انتخاب بعضی از نویسندگان به عنوان نماینده کل يك مکتب فکری ندارد. و این امر، لاجرم باب جدل را به روی منتقدانی که ممکن است نویسندگان یا نوشته‌های دیگری را مد نظر داشته باشند که نظر گاههای دیگر را می‌نمایاند، باز کند که بدین وسیله بخوانند بعضی از نتیجه‌گیریهای حاصله در این کتاب را رد کنند یا مورد چون و چرا قرار دهند. ولی چنین انتقادهائی، فرضاً هم اگر نامتصفانه باشد تا آنجا که بعضی از وجوه دیگر کوششهای فکری مسلمانان را در طلب آزادی و پیشرفت روشنتر کند، مطلوب است.

حمید عنایت

## یاد و سپاس

نگارنده مرهون محبت عده‌ای از همکاران و دوستان است که پیش‌نویس این کتاب را خوانده‌اند و نظرهای مفیدی برای اصلاح آن در میان گذاشته‌اند. آلبرت حورانی<sup>۱</sup> و جان گرنی<sup>۲</sup> همه متن را خوانده‌اند و وقت فراوانی صرف بحث در اطراف مندرجات آن کرده‌اند. بنده بسویژه از گفت و گوهای پربار با استاد مادلونگ<sup>۳</sup> و هموطنم حسن مدرسی طباطبائی، که درباره مقدمه و فصول مربوط به تشیع اظهار نظر کرده‌اند، سود برده‌ام. مایکل کوک<sup>۴</sup> و راجر آون<sup>۵</sup> انتقادات آموزنده‌ای به ترتیب درباره جلد پردازی سنی-شیعی و فصل مربوط به «ناسیونالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم» بعمل آورده‌اند. از اظهار نظرهای نیکی کدی<sup>۶</sup> نیز درباره بخش مربوط به مشروطیت در فصل پنجم استفاده کرده‌ام. البته مسؤلیت عقاید بحث‌انگیز یا بی‌دقتی‌هایی که ممکن است در متن دیده شود، بکلی بر عهده خود بنده است. خانم آنجلا ترنبول<sup>۷</sup> از گروه ویراستاران انتشارات مکمیلان در یکدست ساختن تبدیل حروف نامها و معادل گذاری تاریخها کمکهای ارزشمندی کرد.

نیز باید از کانون طاهره، که کانون پژوهش در تاریخ معاصر ایران است به خاطر یاری‌هایی که از اکتبر ۱۹۷۹ تا مارس ۱۹۸۰ که به نگارش این کتاب اشتغال داشتم به بنده رساند تشکر کنم. همچنین از کارمندان کتابخانه‌های مرکز تحقیقات خاورمیانه کالج سنت آنتونی<sup>۸</sup> آکسفورد، و

1. Albert Hourani

2. John Gurney

3. Madelung

4. Michael Cook

5. Roger Owen

6. Nikki Keddie

7. Angela Turnbull

8. St. Antony

تالار شرقشناسی کتابخانه بادلیان<sup>۱</sup> و مدرسه مطالعات شرقی و افریقائی دانشگاه لندن، به خاطر زحمت صبورانه و بی‌پایانی که کشیدند، سپاسگزارم.

\*

اگر دوستی این‌جانب با مرحوم مرتضی مطهری استاد فلسفه اسلامی دانشگاه تهران نبود، اندیشه اصلی این کتاب به خاطر مخطور نمی‌کرد. مطهری متفکری اصیل و خلاق، مسلمانی به تمام معنی و انساندوست بود.

ح.ع.

## مقدمه: ارتباط گذشته با حال

اندیشه سیاسی، فعالترین حوزه از حیات فکری مسلمانان در دو قرن اخیر بوده است. این امر در درجه اول باید با توجه به مبارزه ادامه‌دار ملل مختلف مسلمان در این دوره در جهت کسب آزادی و استقلال میهنشان از قدرتهای غربی تبیین کرد؛ مبارزه‌ای که هنوز به اهداف مقررش نرسیده و لذا سیاسی‌شدن مدام اذهان مسلمانان را در آینده نیز ایجاب می‌کند. يك انگیزاننده دیگر را می‌توان در ارتباط با منافع عمده اقتصادی، استراتژیک و سیاسی جهان بیگانه در قلب سرزمینهای اسلامی یا باصطلاح «دارالاسلام» یافت که منتج به وسواس غرب و بیماری «بحران انرژی» اش گردیده است. هیچ يك از این تبیینها برای درك اولویت یافتن سیاست در اسلام معاصر بدون ملاحظه يك مسأله اساسی‌تر کافی نیست و آن همانا پیوند ذاتی بین اسلام به عنوان يك برنامه جامع برای تنظیم زندگی انسانی است، و سیاست به عنوان ابزار لازمی که در خدمت همه جانبه این برنامه باشد. فحوای سلطه‌جویانه این پیوند نکته‌ای است که منتقدان غربی اسلام غالباً متعرض آن شده‌اند. ولی - چنانکه می‌کوشیم در این کتاب نشان دهیم - مسلمانان هرگز بیشتر از پیروان سایر ادیان بزرگ، يك برداشت یکپارچه و شبیه به هم از دینشان ندارند. باری هر قدر که بر سنت‌گرایان گران آید، گروههای مختلف مسلمانان آیات قرآنی و احادیث نبوی را هر يك به شیوه خاص خود، و بر طبق زمینه و سابقه تاریخی و واقعیتهای محیط بر آن و نه همواره با اصطلاحاتی که مؤید راهبرد مستبدانه امور فردی و اجتماعی باشد، تعبیر و تفسیر کرده‌اند. سوءتفاهمی دیگر راجع به پیوند دین و سیاست در فرهنگ اسلامی، این اندیشه است که در واقعیت تاریخی

نیز همه نگرشها و نهادهای سیاسی معمول در میان مسلمانان تقدیس دینی داشته است، یا سازگار با هنجارهای دینی بوده است. غالباً عکس این درست بوده: اکثر مسلمانان، در بخش اعظم تباریخشان تحت حکومت رژیمهایی بسر برده‌اند که پیوند باریک و ناچیزی با آن هنجارها داشته و شریعت را فقط تا حدی رعایت می‌کرده‌اند که قدرت آنان را در چشم مؤمنان مشروع جلوه دهد.

با امعان نظر در این نکات، چندان شکی باقی نمی‌ماند که دو دل و درون مسلمانان گرایش خاصی نسبت به سیاست نهفته است که مستقیماً از روح تعالیم اسلام نشأت می‌گیرد. ولی این گرایشی است که غالباً در پس پشت حالتی از تسلیم و سربراهی یا بیحسی و بی‌اعتنائی سیاسی یا هر دو نهفته است. اگر جان و جوهر سیاست همانا هنر زیستن و کارکردن با دیگران است، در این صورت از هر پنج رکن اسلام (نماز، روزه، زکات، حج و شهادتین-شهادت به وحدانیت خدا و نبوت محمد -ص-) چهار رکن مناسب با اعتلای روحیه همکاری و انسجام گروهی در میان پیروان آن است (جهاد که بعضی از مسلمانان ششمین رکن می‌شمارندش، نیروی نهفته بیشتری برای ایجاد همان روح و روحیه در خود دارد). اگر طبق نظرگاه دیگر، جان و جوهر سیاست همانا تلاش در پی کسب قدرت باشد، باز هم بسختی می‌توان جهان‌بینی سیاسیتری از اسلام پیدا کرد. اسلام که همواره طبیعت انسانی را بر وفق نیازهای جسمی و روحیش می‌شناسد، هرگز به صرف شرح و بیان آرمانهایش راضی نیست، بلکه مدام در صدد سائلی برای جامه عمل پوشاندن به آنهاست. و قدرت یک وسیله اساسی برای نیل به این هدف است. قرآن از مؤمنان می‌خواهد که از سرمشق والا یا باصطلاح اسوة حسنه حضرت محمد (ص) پیروی کنند (سوره احزاب، آیه ۲۱). از آنجا که توفیق اصلی پیامبر در بنا نهادن حکومتی بر مبنای تعالیم اسلام بود، مسلمانان هم وظیفه دارند از سرمشق او در این زمینه پیروی کنند.

دلیل ساده‌تری هم برای همبستگی اسلام با سیاست به عنوان هنر حکومت وجود دارد: اجرای تعدادی از وظایف جمعی یا امور واجب کفائی مسلمانان که مهمتر از همه «امر به معروف و نهی از منکر» است،

و دفاع از دارالاسلام فقط در سایه حکومتی ممکن است که اگر سراپا متعهد به اسلام نیست، لااقل نسبت به اهداف آن علاقه و هواخواهی نشان بدهد. بدین ترتیب هر مسلمان که در تحت حکومت رژیم متعهد یا متمایل به اسلام بسر می برد باید فعالانه برای بقای آن بکوشد؛ و برعکس هر مسلمان که در تحت حکومت رژیم متخاصم با اسلام بسر می برد باید هر وقت که فرصت مناسب دست می دهد در برانداختن آن مبارزه کند. سرانجام اگر بحث اینکه کی باید حکومت کند و چرا ما باید از حکام اطاعت کنیم اساس سیاست است، هیچ مسلمان هشیاری نمی تواند تاریخش را، حتی اگر به شیوه ای ساده و سرسری بخواند بدون احساس نیاز به پرسیدن این سؤالها و بحث آنها با همدینان خود مطالعه کند. نیاز به چنین تاملی و رفتاری هنگامی قویتر می گردد که مسلمانان تحت حکومت بیگانگان باشند، چنانکه بسیاری از آنان در طی چهار قرن اخیر بوده اند، یعنی تحت حکومت بیگانه یا وابسته به بیگانه بسر برده اند. اینها، صرفاً عناصر نظری یا بالقوه سیاسی شدن ذهن مسلمانان است، یعنی مقدمات عقیدتی که منطقاً باید ایجاد کند که یک مسلمان، موجود سیاسی از جدیترین نوع آن باشد. ولی پیداست که تحقق یافتن این عناصر بستگی به محیط مساعد دارد که اساسیترین خصیصه آن وجود آزادی بیان، آزادی اجتماعات و آزادی عمل است. به همین دلیل است که علی رغم آنچه تاکنون گفته ایم، اندیشه سیاسی، به عنوان شاخه ای مستقل و مشخص از فعالیت فکری، یک افزوده نسبتاً جدید به فرهنگ اسلامی است. اغلب مسلمانان تحت حکومت رژیمهایی بسر می برده اند، و هنوز می برند، که آن آزادیهای اساسی را از آنها دریغ می دارد. شاید جامعه شناسان این استدلال را فرعی و ثانوی بشمارند و رد کنند و بگویند که فقدان این آزادیها از فقدان شرایط اجتماعی و سیاسی که باید مقدم بر یا همراه با پیدایش هر نوع نظام دموکراتیک به معنی الاعم باشد، نظیر پیشرفتگی تجارت و صنعت، و پا گرفتن بورژوازی خودمختار، کمتر اهمیت دارد. این اعتراضات یک سلسله مسأله را پیش می کشد که در همه موارد ربطی به مبانی عقیدتی اسلام ندارد. از آنجا که ما در این پژوهش به اندیشه ها می پردازیم، می توانیم این مسائل را کنار بگذاریم، هرچند بعضی از آنها را در فصل مربوط به



«ناسیونالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم» مورد بحث قرار داده‌ایم.<sup>۱</sup> جدا از عوامل سیاسی و اجتماعی يك دليل روش شناختي نیز برای فقدان اندیشه سیاسی مستقل در تاریخ اسلام وجود دارد. سنتاً مسلمانان بندرت سیاست را جدا از سایر علوم و معارف وابسته به آن مطالعه می کردند. مسائلی نظیر ماهیت حکومت، انواع و اقسام حکومت، صفات حاکم، محدودیت قدرت آنها و حقوق اتباع به عنوان بخشی از رسالات جامع راجع به فقه و کلام مورد بحث و فحص قرار می گرفت - و همه اینها در حصار و حرم شریعت قرار داشت. فقط بر اثر ضربه و تکان تعدیات نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اروپائیان از اواخر قرن هجدهم به این طرف بود که نخبگان مسلمان آغاز به نگارش آثار جداگانه درباره مباحث خاص سیاسی کردند. يك ویژگی قابل ملاحظه این گونه آثار از دیدگاه تعامل فرهنگی بین اسلام و غرب در تاریخ جدید، همانا زبانی است که این آثار به آن نوشته می شدند. مادام که فرنگی مآبسی هنوز بخشهای عمده‌ای از گروههای تحصیلکرده جدید را از میراث فرهنگیشان بیگانه نکرده بود، اغلب اصلاحگران اندیشه‌های خود را به زبان علوم اسلامی، یعنی با استفاده از عبارات فقهی و نقل آیات قرآنی و احادیث نبوی، همراه با نقل قولهای گاه به گاه از منابع بیگانه، بیان می کردند. ولی با گذشت زمان که رفته رفته روشنفکران غربی مآب جای رهبران سنتی را در بسیاری از سطوح نظام آموزشی گرفتند و با افزایش این تلقی طبقات باسواد که هر چیز قدیمی را مسؤول عقب ماندگی مسلمانان می پنداشتند،

۱. برای بحث درباره مسائل جامعه‌شناختی نگاه کنید به:

- Brian Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London, 1978) pp. 39-80.

- Brian Turner, *Weber and Islam* (London, 1974) pp. 39-107, 137-50.

- Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme* (Paris, 1966) pp. 19-45

[ترجمه فارسی: اسلام و سرمایه‌داری. ترجمه محسن ثلاثی (تهران، جیبی،

۱۳۵۸م].

-Maxime Rodinson, *Marxisme et Monde Musulman* (Paris, 1972) pp. 95-126

- Jean-Paul Charnay, *Sociologie Religieuse de L' Islam* (Paris, 1977) pp. 325 ff.

وحدت فرهنگی نخبگان از هم باشید. در حالی که اکثریت با سوادان و اهل علم به آرمانها و ارزشهای اسلامی وفادار مانده بودند، يك گروه كوچك، ولی دارای نفوذ افزاینده، به ستایش فرهنگ و تمدن غرب، به عنوان برترین چیزی که تا کنون بشریت پدید آورده است، پرداخت و این ستایشها را با زبان و بیانی ارائه می‌داد که عمدتاً برای اکثر مسلمانان اعم از باسوادی یا بسواد ناشناخته بود. بدین‌سان در هم شکستن یکپارچگی فرهنگی جامعه سنتی، در آشننگی زبانی بازتاب یافته بود، که یکی از موانع عمده در راه برقراری بحثهای منسجم و مضبوط و مفید در میان مسلمانان از هر طبقه و سنی در باره مسائل اجتماعی و سیاسیشان گردیده بود. یکی از تحولات معتابه در ذهنیت و نگرش مسلمانان از جنگ دوم جهانی به بعد گرایش فزاینده‌ای در جهت مخالف بود، یعنی آگاهی به اینکه هیچ اندیشه سیاسی، هر قدر هم برای آزادی و رفاه حال مسلمانان حتمی و حیاتی باشد، نمی‌تواند آنان را در طریق يك نهضت موفق برای درمان دردهاشان بیندازد، مگر اینکه معلوم شود از نظر صورت و محتوا با اصول آگاهی دینیشان وفاق دارد.

این کتاب به اندیشه‌های آن عده از نویسندگان مسلمان می‌پردازد که اندیشناك ضرورت این وفاقند، و در باقت فکریشان، میراث فرهنگ اسلام - بویژه سنت سیاسی اندیشی به عنوان يك عنصر جنبی شریعت - بزرگترین نقش را داشته است. بنابراین بررسی اجمالی از خطوط اصلی آن سنت برای فهم مسائل عمده اندیشه سیاسی اسلام معاصر لازم است.

\*

این واقعیت که اندیشه سیاسی در میان مسلمانان، در گذشته همواره در ضمن و در ذیل سایر معارف در طیف علوم قدیمه اسلامی مطرح بوده، فی‌نفسه دامنه آن را محدود یا محتوای آن را بیرنگ و بی‌خاصیت نمی‌کرده است. در واقع پژوهنده اندیشه‌های سیاسی، تاریخ اسلام را در شش هفت قرن اولش مجمع العقاید پر جاذبه‌ای از مکتبهای فکری رقیب می‌یابد که هر يك دریافت و برداشت دیگری از مبانی اقتدار حکومت و حدود اطاعت فرد از حکام داشتند. بلافاصله پس از درگذشت پیامبر اسلام، بحث در باره انتخاب جانشین او، در اجتماع سقیفه در گرفت. صورت ظاهرش این بود

که بحث آنها در باره شخصها و شخصیتها بود، ولی در باطن امر همان مضامین اساسی که اذهان زنده و زیرک سیاسی را در همه مکانها و همه زمانها بخود مشغول داشته، جریان داشت. از چون و چرا بر سر شخصیتها تا بحث و جدلهای نظری فاصله کوتاهی بود. اکنون می‌توانیم خلاصه‌ای از آن بحثها بدست دهیم، ولی این خلاصه تا آنجاست که بحثهای آینده این کتاب را روشن کند. آنچه برای ما جالب توجه و از نظر بحث ما مهم است، صورت اصلی یا واقعی این‌گونه بحث و جدلها نیست، بلکه شیوه‌ای است که امروزه نویسندگان مسلمان آنها را تعبیر و تفسیر می‌کنند، و این غالباً تابعی است از نه تنها جانبداریهای فرقه‌ای و ایدئولوژیکشان بلکه تابع نیازهای جامعه‌شان نیز هست.

يك گروه از مسلمانان، که بعداً معلوم شد اقلیتند، معتقد بودند که پیامبر در واقع جانشین خود را تعیین کرده است و او همانسا داماد و پسر عمش علی (ع) است. به گفته آنان این تعیین و انتصاب در طی آخرین سفر حج پیامبر، در هجدهم ماه ذوالحجه، در سال یازدهم هجرت (۶۳۲ میلادی) در محلی موسوم به غدیر خم انجام گرفته. پیامبر در آن روز طی خطبه‌ای سرنوشت ساز که به روایات مختلف نقل شده، به این امر تصریح کرد، و رایجترین روایت قول او این است: من کنت مولاه فهذا علی مولاه (هر که من مولای او هستم، علی مولای اوست). این گروه رفته رفته به شیعه (در لغت یعنی پیروان) علی (ع) مشهور شدند. گروه دیگر که نزدیک به ایتانند بر آن بودند که جانشینی باید به عباس عموی پیامبر برسد، چرا که اگر خویشاوندی با پیامبر شرط اصلی و تعیین کننده‌ای شمرده می‌شد، عباس که مستتر و نزدیکتر از علی (ع) بود، خاصه با توجه به آیه قرآن که می‌گوید: والسوالارحام بعضهم اولی بعض (انفال، ۷۵) (و بعضی از خویشاوندان از بعضی دیگر سزاوارترند)، حق بیشتری نسبت به این امر داشت. اعتقاد شیعه، خیلی فراتر از تمسک به صفات علی (ع) بود. ایشان بر آن بودند که عدل و لطف الهی در حق بندگانش ایجاب می‌کند که مسأله امامت را بلا تکلیف نگذارد. همان ملاحظات عقلانی که ارسال رسل و انبیا را ایجاب کرده بود، ایجاب می‌کند که در غیاب آنها رهبران معصومی برای سرپرستی یا ولایت پیروان آنها تعیین گردد. علاوه بر این، نتیجه

قهری قبول تعالیم حضرت محمد (ص) همانا تعهد در جامه عمل پوشاندن به آنهاست. فقط علم صحیح و سالم به معانی حقیقی قرآن و احادیث نبوی می‌توانست جامعه جوان اسلامی را در این جهت پیش ببرد. این علم در اختیار کسانی بود که از خواص و نزدیکان پیامبر بودند، علی‌الخصوص علی (ع)، و از طریق او در اختیار یازده فرزند یا اعیان ذکورش قرار داشت. این لاقفل موضع شیعه دوازده امامی (اثنا عشری) بود که آراء سیاسیش در این کتاب مطرح خواهد شد.

شیعه بیشتر در پاسخ به انتقادهای کسانی که از اصل انتخابی بودن جانشینان پیامبر دفاع می‌کردند - احتجاج می‌کرد که مسأله رهبری امت، حیاتیتر از آن بود که به رأی و نظر افراد عادی که ممکن است شخص ناصالحی برای این مقام برگزینند، وانهاده شود، و این با هدف الهی از تنزیل کتاب و ارسال پیامبر تعارض داشت. فقط خداوند از وجود صفات علم و عصمت در افراد باخبر است و می‌تواند با شناساندن این افراد از طریق پیامبرانش پیروزی وحی و تنزیلهای خود را تأمین نماید. در اینجاست که مسأله شخصیتها وارد بحث می‌گردد، چه شیعه بر آن است که فقط افرادی که پیوند نزدیک با پیامبر می‌داشته‌اند می‌توانسته‌اند چنین صفاتی را دارا باشند، و این شرایط جز در علی (ع) و اعیان ذکورش جمع نبوده. این بخش از بحث شیعه مکمل نظر دیگر آنان است که شاید مهمترین عنصر در نظریه سیاسی شیعه باشد - یعنی ضرورت مطلق و قطعی عدل به عنوان شرط رهبری، طبق آیه صریح قرآن: لایئال عهدی الظالمین (بقره، ۱۲۴) (عهد پیمان حکم و حکومت، من به ظالمان نمی‌رسد). تکمله بحث شیعه راجع به امامت، همانا توجیه مقام علما یا مجتهدین در جامعه اسلامی در غیاب ائمه است. کلمه علماء، جمع عالم است که معنای آن محقق و دانشمند یا به معنی اخص کلمه، محقق دینی است. مجتهد در لغت کسی است که در به کار انداختن قوای ذهنیش کمال جد و جهد را دارد، ولی

۱. برای شرح و بسط عالمانه این موضوع نگاه کنید به: محمد حسین طباطبائی، شیعه در اسلام (تهران، ۱۳۴۸). نیز نگاه کنید به محمد جواد مغنیه، التفسیر الکاشف (بیروت، ۱۹۶۸) ج ۱، صص ۱۲-۱۵، ۸۸.

اصطلاحاً به عالمی اطلاق می‌شود که احکام فقهی را از منابع اصلی استنباط و استخراج می‌کند. اگر ائمه عهده‌دار وظیفه ارشاد مسلمانان پس از پایان «دوره وحی» اند، یعنی پس از وفات خاتم انبیاء، علما و مجتهدین مسؤول وظیفه ارشاد مسلمانان پس از «دوره امامت» اند یعنی پس از غیبت امام. و البته فرق بین این دو در این است که علما در ملکه عصمت یا سایر صفات فوق‌العاده ائمه، شریک نیستند.

گروه دیگری از مسلمانان که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند، طرفدار این نظرند که پیامبر عالمی و عامداً مسأله‌جانشینیش را باز گذاشت و آن را بر عهده امت قرار داد که تعیین کند چه کسی صالحتر و سزاوارتر برای جانشینی او و ادامه رهبری اوست. این مسلمانان، سنی یا پیروان سنت نامیده شدند، و این صفت از آن روی انتخاب شده بود که تمسک آنان را به اصول، و نه اشخاص، بنمایاند. بیشک این واقعیت که پیامبر پسری نداشت، به تحکیم این اعتقاد مدد رسانده است. بسیاری از اینان اعتبار واقعه و حدیث غدیر را انکار نمی‌کنند، ولی در معنائی که شیعه به آن می‌دهد و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد، خاصه در فهم مراد از مولا در بیان پیامبر، چون و چرا دارند. سنیان به جای این، فائل به حق جامعه اسلامی در انتخاب جانشین پیامبر و رهبری سیاسی هستند، نه به یک حق انحصاری از پیش تعیین شده برای فردی نسبت به آن. نکته مهم در این موضع، تأکیدی است که بر گفته‌ای منسوب به پیامبر دارند بدین مضمون که پیروانش علم بهتر یا بیشتری در امور دنیا و ایشان نسبت به او دارند؛ و احتمالاً مراد او زمان پس از وفاتش بوده است.

قصد و نیات پیامبر هرچه بوده باشد، آنچه در اجتماع سقیفه به کرسی نشست رأی و نظر سنیان بود. شرح ماوقع آن، آن چنانکه طبری (متوفای ۳۱۱) و سایر مورخان متقدم مسلمان گزارش کرده‌اند، انسان را راجع به خود بخودی بودن یا طبیعی پیش آمدن آن بشک می‌اندازد. ولی واقع امر، چنانکه بر می‌آید، این است که بحث و جدل پر شور و گاه توفنده‌ای در اطراف این مسأله در گرفته، و آن اجتماع سرانجام جانشین معینی را تعیین کرده است. ابوبکر، مردی که انتخاب شد و عنوان «خلیفه رسول‌الله» گرفت، از اعضای برجسته جامعه اسلامی و اصحاب نزدیک

پیامبر بود. از سایر نامزدهای خلافت کهنسالتر، و پیشترها پیامبر او را برای همراهی در هجرتش از مکه به مدینه برگزیده بود، و این واقعه چندان مهم بود که ذکرش در قرآن هم آمده است (سوره توبه، ۴۰)، نیز دختر خود عایشه را به همسری پیامبر داده بود، و بسان مشاور اصلی پیامبر عمل می‌کرد. همه اینها به این معنی است که سنیان در توجیه ماجرای سقیفه، و تداوم بخشیدن به خصیصه اصلی آن یعنی اجماع نخبگان یا «اهل حل و عقد» در انتخاب ابوبکر و همچنین سه جانشین بعدی او (عمر، عثمان و علی که همراه با ابوبکر به خلفای راشدین مشهورند) خود نیز مبالغی سیاست مربوط به شخص و شخصیتها وارد مکر کرده‌اند. علاوه بر اجماع، انتخاب خلفا عبارت بود از بیعت، در لغت یعنی دست دادن، و در اصطلاح یعنی سوگند وفاداری خوردن به خلیفه از سوی انتخاب کنندگان، و نیز عهد یا پیمانی که خلیفه در برابر امت اسلامی می‌بست که بر طبق موازین شریعت حکم براند، و امت قول می‌داد که از او اطاعت کند. بدینسان اصطلاحات کلیدی سیاسی برای شیعه امامت، ولایت و عصمت بود، و برای سنیان خلافت، اجماع و بیعت. البته بعضی تشابهها و اتفاق نظرهای قهری نیز پیش می‌آمد: سنیان عنوان امام را برای خلیفه، بویژه هر وقت که به وظایف معنوی او اشاره می‌کردند، بکار می‌بردند؛ و شیعیان اعتبار اجماع را، به شرط آنکه عقیده «معصوم» را نیز در بر داشته باشد، پذیرفته بودند<sup>۱</sup>.

سومین جریان عمده در صدر اسلام، موضوع کسانی بود که مواضع سنیان و شیعیان هر دورا رد می‌کردند و خوارج نامیده می‌شدند و این لقب مناسبی برای آنان بود (خوارج جمع خارجی است، به معنی کسی که کنار می‌کشد و خروج و انشعاب می‌کند). این فرقه بیست و پنج سال پس از وفات پیامبر در نتیجه نخستین شقاق بزرگ در تاریخ اسلام بوجود آمد.

۱. برای پرداختهای اخیر سنی از نظریه حکومت و خلافت نگاه کنید به: محمد ابوزهره، *المجتمع الانسانی فی ظل الاسلام* (بیروت، بی‌تا) صص ۱۵۴-۲۰۶. ابوزهره یک محقق ممتاز مصری است که هرچند هرگز مواضع مستحکم سنتی خود را از دست ننهاده، ولی در راه تألیف بین شیعه و سنی تلاشهایی به خرج داده و آثاری پدید آورده است.

یعنی هنگامی که گروهی از مسلمانان بر حضرت علی (ع) خلیفه وقت، شوریدند و او موافقت کرد که مناقشه‌اش با معاویه طاعنی به حکمیت واگذار شود. خوارج که ظاهر آ این مناقشه را ستیزه‌ای آشکار بین حق و باطل می‌دیدند، به تأکید هرچه تمامتر می‌گفتند که در چنین مسائلی هیچ حکم یا حکمی جز خدا نباید پذیرفت. این عقیده که خوارج می‌توانستند برای آن از قرآن پشتوانه ظاهری جور کنند، تمسک افراطی آنان را به ظاهر کتاب نشان می‌دهد. اینان بعدها، پس از آنکه بر بعضی مناطق اسلامی دست یافتند، ایده آلیسم خود را تعدیل کردند، چنانکه اغلب گروههای انقلابی، پس از بقدرت رسیدن، همین کار را می‌کنند. در جنب تمسک بی‌محابا و افراطی آنان به ظواهر قرآن، یک خصیلت دموکراتیک در عقاید آنان بود در مورد حق یکسان قائل شدن برای همه مسلمانان، قطع نظر از امتیازات قبیله‌ای، نژادی و طبقاتی، برای انتخاب کردن یار، یا انتخاب شدن به عنوان رهبر. این عقیده آنان را در برابر سنیان قرار می‌داد که علی‌الغالب خلافت را محدود به اشرافیت مکه (قریش) می‌دانند، و در برابر شیعه نیز قرار می‌داد که فقط به یک شاخه از قریش، یعنی خاندان پیامبر (بنی‌هاشم) محدود می‌کنند. هنگامی که همه اینها به عقیده خوارج در بزرگداشت عمل به عنوان معیار ایمان و استفاده آنها از خشونت در برابر مخالفانشان افزوده شود، معنای کامل رادیکالیسم آنها، و تمایل آگاهانه یا ناآگاهانه‌ای که بعضی از گروههای اصلگرا در تاریخ جدید به آنها دارند آشکار می‌گردد. اخوان المسلمین در مصر گاهی متهم به خوارج بودند. اینان همواره این نهمت را رد کرده‌اند و حتی از «خطاهای خوارج سخن گفته‌اند، ولی مع الوصف «سرسختی و صحت عمل» آنان و «مبارزه‌شان در در راه خدا» را ستایش کرده‌اند. بدین سان هرچند خوارج هرگز از حد

1. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London, 1969) p. 320

مقایسه کنید با: عبدالله العراوی (لارونی) الايدولوجية العربية المصرية (بيروت، ۱۹۷۴) ص ۱۲۹. یک شرح شیوا از آراء و عقاید خوارج در کتاب زیر آمده است:

Henri Laoust, *Les Schismes dans L, Islam* (Paris, 1965) pp. 39-48.

اقلیتی افراطی که متفور شیعه و سنی بوده فراتر نرفت، و امروزه جز به صورت گروههای پراکنده در الجزایر، تونس، عمان و شرق آفریقا وجود ندارند، نقش مهم و البته غیر مستقیمی در تکوین اندیشه سیاسی اسلامی داشته‌اند، و این نقش را بدین نحو ایفا کرده‌اند که یک چند به عنوان وجدان تبعاعی ناپذیر مسلمانان عمل کرده‌اند و مسلمانان را واداشته‌اند که مطلق و آرمانی را که نقطه مقابل نسبی و بالفعل است در طی کوششهای خود در راه ایجاد جامعه‌های اسلامی مد نظر داشته باشند.

اینها جریانهای سیاسی اصلی در چهار دهه اول تاریخ اسلام بودند، هر چند به هیچ وجه استقصای تام از همه تقسیمات و تفاوت‌های داخلی آنان بعمل نیامده - فی‌المثل آنچه ناشی از اختلافات طبقاتی یا رقابت بین مهاجرین و انصار بوده. ولی این صف‌آراییها یا هیچ‌گونه تأثیری نداشته یا تأثیر اندکی بر آنچه در این کتاب مطرح است گذاشته است. همین نکته تا حدود زیادی در باره دوره‌ای که از آخر عهد خلفای راشدین تا قرن چهارم گسترده است، صادق است. البته یک دو خصیصه از تاریخ فکری و معنوی این دوره هست که با موضوع تحقیق ما ارتباط دارد، زیرا متعلق به دوره‌ای است که نخستین تب و تابهای اندیشه فلسفی، ذهن مسلمانان را برانگیخته بود و آن را با مسائل مربوط به حدود آزادی بشر در دایره مقولات و نگرش اسلامی مواجه ساخته بود، مسائلی که در کانون انتقاد اسلامی جدید از سنت گرائی قرار دارد. این مسائل و سؤالها را اذهان کنجکاو پیش می‌کشیدند که شاید از پیامدهای سیاسی آنچه طرح می‌کردند بیخبر بودند، یا اگر باخبر بودند، فلسفه برای آنان پناهگاه مناسبی بود برای پنهان داشتن عقاید رسمیشان، بطوری که ناچار از برانگیختن خشم حکام و واکنش هولناک عامه متعصب نگردند.

پیشتر از آن همه متفکرانی که اشتهای مسلمانان را برای بحث و فحص نظری برانگیختند، معتزله بودند که رشد و رونقشان در قرن دوم هجری بود و غالباً کوششهای آنان نخستین تلاشها در راه آشتی دادن بین عقل و وحی انگاشته می‌شود. امروزه عده معدودی از نواندیشان یا تجدد خواهان زمانه ما اذعان دارند که ملهم از کار پیشتازانه معتزله، بویژه در بدست دادن تعبیر و تفسیر عقلانی از اسلامند؛ و بر عکس عده بسیاری از



آنان با معتزله یا به دلیل رهیافت و برداشتهای عقلی‌شان، یا غفلتی که از ابعاد «غیر تعقلی»<sup>۱</sup> تجربه دینی، یعنی شهود و عرفان ورزیده‌اند، مخالفند. ولی وجوه شباهت بین بعضی از مواضع اساسی این دو گروه چندان چشمگیر است که از این نتیجه‌گیری چاره نیست که بسیاری از نواندیشان (تجدد خواهان) باطناً از اینکه پیشینه و پشتوانه‌ای به این قدمت برای آراء مبتکرانه خود پیدا کرده‌اند، مسرورند. مانند معتزله، اکثریت نواندیشان در مورد مقام والای عقل در مراتب ارزشهایشان تأکید می‌ورزند، و می‌کوشند سازگاری کامل «اسلام راستین» را با یافته‌های یک ذهن آزاد از قید جهل، تعصب و خرافات نشان دهند. مانند معتزله، نواندیشان یا تجدد خواهان بر آنند که اسلام اصل اختیار را در برابر اصل جبر نهاده است، چه برای هر دو گروه روشن است که مسلمانان هرگز دست از تحمل خفت‌بار بیعدالتی نخواهند کشید، مگر آنکه اول به توانائی خود در تعیین سرنوشتشان معتقد شوند. یک مضمون غالب در آثار فلسفی نادر تجدد خواهان تفسیر و اظهار نظر در باره این آیه قرآن است: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم (رعد، ۱۱). امروزه، عقیده به آزادی اراده (= اختیار)، علی‌الظاهر بدعت شمرده نمی‌شود، ولی در قرن دوم، غیر از خوارج و شیعه، تنها گروه عمده از مسلمانان که گرفتار محنت ناشی از آراء و عقاید غیر سنتیشان بودند همانا طرفداران اختیار بودند. و اختیار مفهوم و مسأله‌ای بود که بزودی در تاریخ اسلام همان ارج و اهمیتی را پیدا کرد که مسأله و مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی غرب.

نگرش به غرب یک وجه اشتراک دیگر است: معتزله در اخذ عقلگرایی و منطق یونانی برای تیز کردن ابزارهای الهیات جدلی به منظور دفاع از اسلام در برابر مسیحیت، مانویت و سایر ادیان و عقاید بیگانه اشکالی نمی‌دیدند؛ نواندیشان هم تصریحاً یا تلویحاً مقولات فکری متخذ از فلسفه، و نظریه سیاسی و علم غربی را برای غنیر ساختن اقوال اصلاح طلبانه یا

۱. non-conceptual معادل از خود دکتر عنایت است. م.

۱. محمد اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام (تهرن، ۱۳۴۶) صص ۳-۶. نیز نگاه کنید به: محمد عبده، (سألة التوحید. ط. ۱. (القاهره، ۱۳۶۱) صص ۱۷-۱۸.

انقلابی‌شان بکار می‌گیرند. و این امر جدا از توصیه آنان به مسلمانان در تقلید از دستاوردهای فنی و علمی غرب، و در عین حال محکومسازی فقر معنوی و اخلاقی آن است. يك وجه شبه دیگر، که ممکن است تصادفی باشد ولی مع الوصف شایان توجه است، اهمیتی است که هر دو گروه به اصل توحید یا وحدانیت خداوند می‌دهند. معتزله این کار را از آن روی انجام می‌دادند که وحدانیت خداوند را نه فقط در قبال آراء منتقدان غیر مسلمان اثبات کنند، بلکه در مقابل مسلمانانی که بر اثر حمل بظاهر و تفسیر تحت‌لفظی قرآن، در معرض این بودند که صفات خداوند را اقسام مستقلی که زائد بر ذات او باشد بحساب آورند، که توحید را بکلی تباه می‌کرد. نوآندیشان یا تجدد خواهان در اثبات توحید از آن روی پای می‌فشرند که هر تعلق و پرستشی جز خدا را رد کنند، و این نه فقط شامل تألیه (به مقام خدائی رساندن) «انسان کامل» می‌شد که در تعالیم صوفیانه مطرح بود، بلکه به اطاعت زبوانه از جباران و طواغیت زمان نیز ناظر بود: نتیجه در هر دو مورد این است که معنای توحید را از يك قاعده کلامی صرف به صورت يك نظام جامع ایمان و عمل سیاسی تبدیل کنند.

نمونه‌ای دیگر از نقش مساعد فکرورزی و عقلگرایی در علم سیاست قرون اولیه اسلام در نهضت اخوان‌الصفاء مشهود است که احتمالاً در قرون سوم یا چهارم هجری (دهم میلادی) می‌زیستند. مسائل آنان نخستین دایرة‌المعارف شناخته شده اسلامی است، که مجموعه دلنشینی از علوم و معارف آن زمان است. ظاهر آ اخوان به مذهب اسماعیلی شیعه وابسته بودند که در آن زمان رادیکالتر از مذهب اثنی عشری در درافتادن بسا رژیم‌های سنتی و سنت گرا بود، و معارضه جوئیهای آنان سرزمینهای تحت سلطه خلافت عباسی را تا زمان هجوم مغول در قرن هفتم بی‌آرام ساخته بود. شاید درست باشد که طبق نظر بعضی از محققان، تعالیم اصلی اخوان ربط مستقیمی با سیاست نداشته بوده و اساساً به مسائلی نظیر تناسخ ارواح و صدور (فیض) مربوط بوده باشد. ولی اوضاع و احوالی که نطفه مسائل در آن بسته شده و نیز محتویات آنها، حکایت دیگری دارد. این واقعیت که مؤلفان رسائل جد و جهد بلیغی در پوشیده نگه داشتن نام خود ورزیده‌اند که بیشک برای حفظ و حمایتشان در قبال حکام تاریک اندیش و

جهال عامه بوده است، فی نفسه اهمیت سیاسی زیادی دارد. صریحتر از این، بخشها و بندهای مفصلی در خود مسائل هست که نشان می‌دهد مؤلفانشان علاقه و اعتنای جدی به شرایط اجتماعی مسلمانان داشته‌اند و می‌کوشیده‌اند بعضی از علل ورشکستگی اخلاقی و مقهوریت مسلمانان را در چنگال نظام‌های استبدادی حکومت بازشناسند. اینان عمدتاً این کار را از طریق سود جستن از تمثیل که سبک ادبی غالب نهضت‌های اعم از انقلابی یا محافظه کار نخبه گرامباطنی در اسلام است، انجام می‌دادند. پیش‌نهادهای سیاسی آنان، اساساً فرقی با آراء و پیش‌نهادهای شیعه ندارد، بویژه در تأکیدی که بر وظایف ائمه دارند، و در حملاتی که به «حکام جائز دنیوی» می‌کنند. یک مضمون که در سراسر آثار آنان حضور دارد، ضرورت علم و آگاهی به عنوان شرط لازم رستگاری دنیوی و اخروی است. ولی به جای آنکه بگذارند این تعالیم پیشرفته بدل به درس اخلاقی بی‌خاصیتی گردد، رسالتشان را به صورتی ارائه کرده‌اند که دلیل قوی بر سرسپردگیشان به نشر علم در میان مردم است، نه علم به معنای متداول در این گونه متون، یعنی شناخت دین، بلکه تلفیقی از کل «علوم و معارف» زمانه‌شان. علاوه بر این، آنها فقط برای آن نوع علم ارزش قائلند که راهبر به عمل شود، و آن را کوششی در راه بهبود معنوی و مادی فرد و جامعه می‌دانستند. مسائل علاوه بر قول به اختیار، و تحول و نهضت پرهیز- ناپذیر در همه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی، فهرست گونه‌ای از عقاید و عمکردهای انهام‌آور در قرن سوم و چهارم در بر دارد، بعلاوه صلائی پیدا و پنهان برای تنظیم برنامه‌ای مضبوط از بازآموزی عقیدتی و مبارزه انقلابی<sup>۱</sup>. همه اینها اخوان الصفا را در چشم همه آن عده از روشنفکران مسلمان امروز که همدینانشان را دچار آشفتگی اخلاقی و رکود و رخوت اجتماعی می‌بینند که در قرن سوم یا چهارم رائج بود، پرجاذبه می‌سازد.

۱. نگاه کنید به مقاله نگارنده تحت عنوان «فلسفه سیاسی اخوان الصفا» در کتاب سهم اسماعیلیه در تمدن اسلامی (به زبان انگلیسی، به کوشش س. ح. نصر) با مشخصات زیر:

S. H. Nasr, (ed.), *The Isma'ili Contributions to the Islamic Civilization* (Tehran, 1977) pp. 25-49

این سخن به منظور مبالغه در حق مسائل فسی‌نفسه نیست، بلکه به منظور توجه دادن به مطرح بودن این شیوه و قالب و بیان رمزی ادبی به طور کلی به عنوان یک محمل بیان سیاسی است. آثار ادبی جدید عربی، فارسی و ترکی، همچنین آثار مربوط به قرون وسطی کاربردهای بیشماری از همین شیوه در بر دارد، و این تا حدی است که در میراث فرهنگی که آزادی بیان سنت طولانی و مطمئنتری داشته، سابقه ندارد.

هر قدر حکام سنی در سرکوب نهضت‌های شیعه، خوارج، معتزله و اخوان‌الصفا موفق بودند، نمی‌توانستند تا دیر زمانی از بی‌تحرکی نهادهای سیاسی که آماج این مخالفتها بودند، مطمئن باشند. تحولات تدریجی، ولی دراز آهنگ، در واقعت سیاسی علیه محافظه‌کاری آنان عمل می‌کرد. خلافت که رکن اصلی همه نهادهای سیاسی بود بزودی دستخوش تجزیه دولت عباسی شد. ظهور خلافت‌های رقیب در قسطنطنیه (اسپانیا) و قاهره و سلسله‌های خودمختار ایرانی و ترکی، همراه با علل نهفته در ذات هر امپراطوری که قطعات آن به مدد آمیزه‌ای از قوه قهریه و افسانه‌های وحدت‌بخش به هم وصل شده باشد، خلافت بغداد را از قدرت واقعی محروم ساخته و آن را به دستگاهی عاطل و باطل بدل کرده بود که فقط مختص مراسم و بعضی احترامات روحانی بود و تنها تشریفات مربوط به تصویب انتقال قدرت را به دست اشخاص کم‌ارج و اهمیتتری انجام می‌داد. تاریخ تدوین نظریه خلافت، به این دوره برمی‌گردد؛ که خود دلیل دیگری است بر این قاعده که همانا انحطاط یک نهاد است که مجال تأمل در باره ساخت آن را بدست می‌دهد. تا آنجا که تفکر سنی در باره خلافت از نوعی تداوم و پیوستگی برخوردار است، می‌توان در آن یک رگه مشخص واقع‌نگری، و علاقه به هماهنگی در آوردن نظر و عمل مشاهده کرد. سه نام در تاریخ واقع‌نگری سنی برجسته‌تر از نام‌های دیگر است: ابوالحسن ماوردی (متوفای ۴۵۰ هـ) ابوحامد محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ هـ) و بدرالدین ابن جماعه (متوفای ۷۳۲).

ماوردی در زمانی ضرورت خلافت را توجیه می‌کند که بالا گرفتن کار غزنویان سنی به خواری و خفت ناشی از تسلط یوئیان طرفدار شیعه بر دستگاه خلافت، پایان داده بود، و جو مناسبی برای تحکیم اقتدار آن

پدید آورده بود. ولی در واقع چیزی تغییر نکرده بود: ابتدا غزنویان و سپس سلجوقیان بودند که سرشته قدرت اصلی را در دست داشتند. ماوردی علی الظاهر از تفوق و تجزیه ناپذیری خلافت دفاع می کند؛ ولی از آنجا که در شرح و بسط صفات، روشهای منصب بخشی و وظائف خلافت، نه فقط بر موازین شریعت بلکه بر سوابق تاریخی آن چنانکه در اجماع امت تبلور یافته، تکیه می کند، بالنتیجه تلویحاً می پذیرد که اقتدار سیاسی می تواند به اندازه هنجارهای دینی، معتبر باشد. مهمتر از این، ماوردی با مجاز شمردن تفویض قدرت اجرائی به حکام محلی، که کسر شائی برای مقام خلافت بود، - و اسلاف ماوردی جرأت ابراز آن را فی المثل در مورد آل بویه که بر خلفا تسلط داشتند، نداشتند - راه را برای تشریح انتقال قدرت به کسانی جز خلیفه باز می کند<sup>۱</sup>.

قدم دیگر را در این راه، غزالی برداشت، که در روزگار او اوضاع و احوال حتی بدتر از روزگار ماوردی شده بود. خلیفه «دیگر بخشنده قدرت نبود بلکه صرفاً مشروعیت دهنده به قهقائنی بود که به نیروی زور کسب شده بود.» غزالی با وجود آنکه متفکری درون کاو و اندیشناک بود، تعلق خاطری به مصلحت گرایی داشت و بر آن بود که «به نظر ما وظیفه خلافت همان است که علی القاعده بر عهده متصدی آن که از خاندان عباسی است قرار دارد، و وظیفه حکومت در سرزمینهای مختلف توسط سلطانها، که با خلافت بیعت کرده اند اجرا می شود. در این ایام حکومت صرفاً تابع قدرت نظامی است، و هر آن کس که دارنده قدرت نظامی با او بیعت کند، خلیفه است<sup>۲</sup>». با برافتادن خلافت عباسی به دست مغولها در سال ۶۵۶ هـ ق / ۱۲۵۸ میلادی، دیگر وانمودهای سفسطه آمیز هم کنار گذاشته شد. هر چند يك خلافت اسمی پس از مدتی در قاهره تأسیس شد که به سلسله ممالیک مشروعیت ببخشد، این مسأله باعث نشد که در فقه اهل سنت، حقیقت مربوط به نظام سیاسی، پوشیده بماند. بازشناسی این آخرین

۱. ابوالحسن الماوردی، الاحکام السلطانیة (القاهره، ۱۳۸۵) ص ۴۳-۴۲.

2. H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam* (London, 1962) pp. 142-3.

مرحله تکامل خلافت کلاسیک، توفیق این جماعه بود که اعلام داشت صرفاً و صراحتاً قدرت نظامی تشکیل دهنده اساس حکومت است.<sup>۱</sup>

این همه آمادگی برای تجدید نظر در اندیشه سیاسی، طبق اوضاع و احوال متغیر، با این واقعیت تبیین می‌گردد که این سه صاحب‌نظر خود صاحب‌منصبان عالیمقداری در بعضی از ایام عمرشان در دستگاه عباسیان، سلجوقیان و ممالیک بوده‌اند. ولی اشتباه است اگر در چنین تحلیلی، ماهیت خاص خلافت سنی را، که بر خلاف امامت شیعی، فارغ از تقدیسهای متفاوتی است، ندیده بگیریم. این ملاحظه، خلافت سنی را با تعریفهای مجدد واقعگرایانه آن در نقاط عطف تاریخی منطبقتر می‌گرداند. بیشک تعمیمهای کلی راجع به واقعگری سنی همانقدر خالی از دقت است که همانگونه تعمیمها راجع به آرمانخواهی شیعه. هر دو فرقه به درجات مختلف در دوره‌های مختلف به پیروان خود اجازه داده‌اند که با نابهنجاریهای نظام سیاسی، در مواقعی که با حکام بی‌محابا روبرو می‌شوند، کنار بیایند. بنابراین، در عملکرد تاریخی هر دو فرقه، شورش آشکار بر بیعدالتی، بیشتر يك استثنا بوده است تا يك قاعده. دومینك سوردل کوشیده است نشان دهد که چگونه، بر خلاف تصویر کورین از شیعه، به عنوان يك نهضت مذهبی ناب که تقریباً بکلی برکنار از نوسانهای بیرونی بوده، خصیلت این فرقه در واقع تحولاتی پذیرفته که «فقط بر وفق اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی قابل تبیین است.» او نظر خود را با بررسی محتویات یکی از رسالات شیخ مفید، که از ثقات سلسله فقهای شیعه است تبیین می‌کند که در آن اختلافات شیعه و سایر مسلمانان را در باره بسیاری از نظرگاههای کلامی و سیاسی، بر اثر فضای آرام سیاسی که عمدتاً ناشی از رفتار ملایم آل بویه بوده، به حداقل رسانده بوده است.<sup>۲</sup> به همین ترتیب برداشت پرتطرفداری که در میان محققان مسلمان غیر شیعه و غربی رایج است دائر بر اینکه شیعه همواره مخالف با همه حکام دنیوی بوده و آنان

1. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958) p.43.

2. Dominique Sourdel, *L'Imamisme vu par Cheik al-Mufid*, *Revue des Etudes Islamiques*, XL (1972) pp. 217-96

را غاصب قدرت امام می‌داند، وقتی که ملاحظه شود در منابع کهنی نظیر آثار شیخ طوسی (متوفای ۳۶۱ هـ) و ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ هـ) به مسلمانان توصیه می‌شود که با آن نوع حکامی که سلطان حق عادل هستند، بیعت کنند، که طبعاً این چنین سلطانی غیر از خود امام است، به يك كلیشه میان تهی شباهت پیدا می‌کند. مع الوصف تفاوت‌های مهمی، نظریه و نگرش سیاسی شیعه را از نظریه و نگرش سنی جدا می‌کند، که در فصل یکم مورد بحث قرار خواهد گرفت. آنچه یادآوریش در اینجا لازم است این است که طرفداران سنی نظریه خلافت در فاصله بین قرن پنجم و هشتم - قطع نظر از دوره معاصر - در مقایسه با همتایان شیعیان انعطاف بس بیشتری در انطباق آراء و عقایدشان با واقعیت‌های سیاسی دارند.

این انعطاف مآلاً به نقطه‌ای رسید که گوئی والاترین ارزش در سیاست، نه عدالت، بلکه امنیت بود. و این قضاوتی بود که ارج زیادی برای توانائی حکومت کردن و حفظ «قانون و نظم» قائل بود، و نه برای تقوی. ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸)، فقیه و متکلم بزرگ حنبلی، که به هنگام تهدید مغول و طغش سوریه را، به نوشتن آثار خود مشغول بود، بیان روشنی از این نظرگاه دارد:

آشکار است که امور مردم نمی‌تواند سر و سامان گیرد مگر به مدد حکام، و حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر حاکم شود، بهتر از آن است که هیچ کس حاکم نباشد. چنانکه گفته‌اند «شصت سال با حاکم ظالم به سر بردن بهتر است تا يك شب بدون حاکم». و از علی، رضی الله عنه، نقل است که «مردمان را از داشتن امارت (حکومت) چاره

۱. ابو عبدالله محمد بن ادریس، کتاب السرائر (تهران، ۱۳۹۵) ص ۲۵۳؛ ابو جعفر محمد بن حسن بن علی الطوسی، النهایه (تهران، ۱۳۴۲) ص ۳۵۸. در باره نظر شیعه راجع به وجوب حکومت (= وجوب الریاسة) نگاه کنید به: طوسی، کتاب الغیبه (تهران، ۱۳۸۵ هـ). ص ۴ به بعد. برای روایت جدید همین نظر در دفاع از حکومت عادل دنیوی نگاه کنید به: لطف الله الصافی، مع الخطیب فی خطوطه العریضه (تهران، بدون تاریخ) ص ۷۵-۸۱.

نیست، اعم از اینکه حاکم صالح باشد یا طالح. «مردم از او پرسیدند «صالح را می‌پذیریم ولی طالح چرا؟» و او پاسخ داد: «زیرا با بودن او راهها امن می‌ماند و حدود اقامه می‌گردد و جهاد با دشمنان دین درمی‌گیرد، و زکات جمع می‌گردد.»

پذیرفتن ضرورت حکومت قوی برای دفع متجاوزان بیگانه چیزی است، و توجیه استبداد به نام دین چیزی دیگر. بهای انعطاف مسلمانان در قرون وسطی، در قبال این امر، همانا تقدیس موضع اخیر (استبداد) بود که بزودی آموزه سیاسی غالب در میان اکثر مسلمانان از هر فرقه شد. سپس يك دوره طولانی رخوت و رکود در اندیشه سیاسی و بواقع در اغلب فعالیتهای فکری پیش آمد، که با برچیده شدن خلافت عثمانی در دهه دوم قرن حاضر پایان یافت؛ و مرکز و محور این رکود و رخوت، اعتقاد به اطاعت بی‌چون و چرای مسلمانان در قبال حکام، و گناه انگاشتن هرگونه سرپیچی از نظم مستقر بود. این مسأله که چرا این جمود و انجماد بر ذهن مسلمانان غلبه یافته است، از اواخر قرن نوزدهم، مورد بحث در میان مسلمانان تحصیلکرده بوده است. متأسفانه پاسخها غالباً رنگ تعصبات قومی، نژادی و فرقه‌ای دارد و هر گروه، گروه دیگر را متهم می‌کند که مسؤول انحطاط کلی تمدن اسلامی بوده است. چنانکه در سرآغاز این کتاب اشاره کردیم، روشنفکرانی هم بوده‌اند که تحت تأثیر نویسندگان مارکسیست یا غیر مارکسیست اروپائی، به رابطه علت و معلولی مستقیمی بین اصول و مبانی اسلام و درماندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان، قائلند. کلیشه‌های غربی اخیر که تأکید بر ویژگیهای انحصاری ملل شرق نظیر «استبداد شرقی» و نظریه‌های جبر جغرافیائی-سیاسی دارد، نیز فراوان نقل می‌شود. ولی شاید تبیین واقعی این باشد که رکود و رخوت، سرنوشت ناگزیر هر نظام اندیشگی است که با دولت پیوندد، و لذا همواره در معرض این خطر است که تبدیل به ابزار ایدئولوژیک گروههای ذی‌نفع گردد،

۱. تقی‌الدین احمد بن تیمیه، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة (القاهرة، ۱۹۶۲) ج ۱، ص ۳۷۱. نیز نگاه کنید به اثر دیگری از او به نام: السياسة الشرعية (القاهرة، ۱۹۵۱) ص ۱۷۳.



بویژه گروه‌هایی که مصممند برداشت خود از آن را، اعتقاد تجزیه‌ناپذیر کل جوامع جلوه دهند. این خطر از همان اوایل تاریخ اسلام وجود داشت، یعنی از پایان عهد خلفای راشدین، که دیگر اعتبار حکام نه به جانشینی از پیامبر، بلکه عمدتاً بر زور محض تکیه داشت. چنانکه همیشه در تاریخ رخ داده، زور محض به هر جهت نیاز به مشروعیت عقیدتی داشت. حکام نمی‌توانسته‌اند این نیاز را برآورده سازند، بی‌آنکه با ریشه‌اندیشه مستقل درافتند. و در طی این طریق، خلفای اموی فرمان زجر و تعقیب طرفداران «اختیار» را صادر کرده بودند، یا برعکس آنها مأمون خلیفه (دوره خلافتش ۱۹۸-۲۱۸ ه‍.ق) از معتزله طرفدار اختیار حمایت می‌کرد، و محنه یا محنت (دستگاه تقشیش عقاید) برای مخالفان آن برپا کرده بود؛ یا متوکل خلیفه (دوره خلافتش ۲۳۲-۲۴۷) برعکس مأمون، جریان را به نفع مذهب رسمی و سنتی عامه تغییر داد؛ یا غزالی، که به همه فرقه‌های باطنی اعلان جنگ داد؛ یا شاه اسماعیل صفوی (سلطنتش ۹۰۷-۹۳۰ ه‍.ق) مؤسس سلسله صفویه شدیدترین مجازات‌ها را برای کسانی که از سب ابوبکر و عمر خودداری می‌کردند، دائر کرده بود؛ و نتیجه همه این اعمال یکی بود: عقب‌نشینی اندیشه انتقادی در قبال جزم و جمود زور آور معتقدات رسمی حکومت. هرگاه که شور و حرارت ایدئولوژیک حکومت کاهش می‌یافت، تمایل علما به همکاری با آن، این خلاء را پر می‌کرد. ولی در جنب گفتن همه این مطالب، یک جنبه از اندیشه سیاسی مسلمانان هست که بکلی تصویر دیگرگونی از رابطه بین حکومت‌کنندگان و اتباع حکومت ارائه می‌کند و نباید آن را ناگفته گذاشت. و این تصویری است که در نوعی از متون، مشهور به انددذ نامه و نصیحت‌الملوک که به قلم نوابغی چون غزالی و خواجه نصیر طوسی و سیاستمدارانی نظیر نظام‌الملک نوشته شده، جلوه‌گر است، و نظریه‌ای راجع به پادشاهی در آنها مطرح شده که بروشنی متأثر از عقاید و آراء ایرانیان پیش از اسلام راجع به حکومت است، هرچند که به هیأت مناسب اسلامی آراسته شده است. می‌توان نمونه‌هایی از این برداشت را حتی در آثار فقہانی که از استبداد به عنوان شرک‌تر در مقایسه با هرج و مرج دفاع می‌کنند، پیدا کرد. در اینجا بر عدالت به عنوان شرط لازم و لاینفک حکومت، و بر عواقب ناگوار بیعدالتی، و نیز خدمت در راه آرمان دین و

رفاه مردم، به عنوان تنها عامل مشروعیت دهنده به استفاده استثنائی از استبداد، تأکید شده است. وقتی مسلمانان سیاسی اندیش که مشتاقانه در پی کشف علل عقب ماندگی کنونی ملت خویش هستند چنین متونی را می‌خوانند و آنها را با آنچه از جنایات سلسله‌های قدیم خوانده‌اند مقایسه می‌کنند، تنها برداشتی که احتمال دارد از آنها داشته باشند بدبینی و ناپاوری است. کجا آن فرمانروایان عادل پیدا می‌شدند؟ آن همه وعظ و نصیحت راجع به عدالت به چه کاری می‌آمد؟ اگر دوره‌های استبداد، چنانکه بعضی از مدافعان تاریخ اسلام ممکن است ادعا کنند، استثنائی و کوتاه مدت بود، چرا مسلمانان نتوانستند سرب‌برکنند و زندگی شکوفانی داشته باشند؟ چرا اندیشه سیاسی در میان آنان آن همه را کد بود؟ کوششهای محققانه در طفره رفتن از این سؤالات، یا مبالغه‌آمیز انگاشتن آنها، فقط بدبینی و بدگمانی سؤال‌کنندگان را بیشتر می‌کند. در چنین چشم اندازی همه بحثهای مربوط به عدالت در متون کلاسیک فارسی و عربی فقط به شیوه‌ای منفی به اندیشه سیاسی امروز مسلمانان ربط می‌یابد. یعنی دلالت بر این می‌کند که فقط چاره‌جوییهای رادیکال می‌تواند ریشه بیعدالتی را بر کند نه استناد پارسایانه به آیات قرآنی و احادیث نبوی.

\*

ه. ا. ر. گیب در پایان تلخیصی که از آراء عقاید ماوردی و اخلاقی بدست می‌دهد هشدار داده که نباید نفوذ این شخصیت‌های مؤسس را در تاریخ اندیشه سیاسی سنی، گزاف ارزیابی کنیم، و یادآور می‌شود که «در جامعه سنی آموزه‌ای مورد قبول همه راجع به خلافت وجود نداشته است. و شالوده اندیشه سنی، ابا دارد از اینکه يك نظریه به عنوان نظریه‌ای قطعی و نهائی پذیرفته شود. آنچه وضع می‌کند يك اصل است و آن اینکه خلافت شیوه‌ای از حکومت است که از اجرای احکام شریعت حمایت می‌کند و بر بعمل در آمدن آنها نظارت دارد. تا آنجا که اطلاق این اصل مطرح باشد، چه بسا در عمل راههای مختلفی برای جامعه عمل پوشاندن به آن اتخاذ گردد.» گیب در اینجا به چیزی اشاره می‌کند که در علم فقه به اختلاف معروف است، یعنی چند گونه بودن مشروع عقاید در مسائل فرعی دین. او بررسی خود را منتهی به «این نتیجه معتنا به می‌داند

که اندیشه مسلمانان تحت ضابطه و قاعده بیرونی در نمی‌آید<sup>۱</sup>». واقعیت این است، چنانکه در فصل سوم خواهیم دید، که وقتی اندیشه خلافت پس از الغاء آن بدست ترکها، در سال ۱۹۲۳، احیاء شد، اغلب کسانی که در این بحث شرکت کردند متمسک به شرح و بسطها و آراء ماوردی، غزالی و سایر بزرگان متقدم بودند. علی عبدالرازق مصری، معروفترین فرد از معدود کسانی که بر این شیوه نرفتند، به همین جهت دچار تهمت بدعتگری شدند<sup>۲</sup>. تا این عهد، وفاداری به گذشته و گذشتگان را به حساب علاقه به تداوم فرهنگی می‌گذاشتند، ولی نواندیشان (تجددخواهان) آن را بالصراحه علامت رکود ذهنی می‌شمردند.

چنانکه در فصلهای بعدی شرح خواهد آمد، یکی از وظایف مبرم تجددخواهان اسلامی از بین بردن چیزهایی بود که مبانی کلامی (الهیاتی) و شرعی این رکود - و بالتجربه زبونی و ترک و تسلیم مسلمانان - می‌انگاشتند. برای این کار ناگزیر بودند مبارزه‌ای دوگانه در پیش بگیرند. از یک سو می‌بایست همه آراء و عقاید مترقی اسلام را بیرون بکشند تا ثابت کنند که اسلام در گوهر خویش، دین آزادی، و حامل عدالت و بهروزی برای نوع بشر است؛ و از سوی دیگر رفتارها، ارزشها و شیوه‌های فکری مسلمانان را در معرض ارزیابی مجدد عمیقی قرار دهند که نتیجه‌اش همان برجسب زدن به کل تاریخ اسلام - جز دوره خلفای راشدین (۱۱-۴۰ هـ) - به عنوان دور شدن از تعالیم قرآن و پیسامبر بود. بدین‌سان ثابت شده که انتقاد تاریخی جزو لاینفک تجدیدنظر طلبی یا بازنگری سیاسی است. هر چند تعدادی از مؤلفان و محققان مسلمان به این معارضه برخاسته‌اند، تعلق خاطر کلی به سیاست، بسیاری از اذهان اندیشمند مسلمانان را از اغنای ملاحظات سیاسی‌شان به مدد بصیرت فلسفی، یازداشته است. دستاوردهای فیلسوفان بزرگ قدیم، نظیر فارابی، ابن‌سینا و ابن‌باجه، و نیز در سطحی کمتر، دستاوردهای متفکران غیر سنت‌گرائی نظیر سهروردی و صدرالدین شیرازی، چندان فایده بخش نیست، و دلیلش خصلت انتزاعی و

1. Gibb, *Studies*, pp. 148-9.

۲. نگاه کنید به فصل دوم کتابی که در دست دارید.

غیر تاریخی آنهاست، و نیز این واقعیت که تأثیرات اندیشه‌های هلنیستی (یونانی مآبی) و ایرانی بر آنها، دچار تهمت شده و یکی از منابع فساد عقیده در میان مسلمانان قلمداد شده است. در نتیجه هر چند در نیم قرن گذشته فیلسوفان یا مدرسان فلسفه اسلامی مشهوری نظیر ابراهیم مدکور و عبدالرحمان بدوی در مصر، یا محمد حسین طباطبائی و سید جلال آشتیانی در ایران، بهترین سنت مدرسی (اسکولاستیک) گذشته را زنده نگه داشته‌اند، و عدهٔ بیشماری از نویسندگان سیاسی وفادار به شریعت هم در کار بوده‌اند، مع ذلك کوشش ناچیزی از هر دو جانب برای پیوند زدن معارف یا موضوعات مورد علاقه و تحقیق خود با معارف آن دیگر، و همکاری در زمینه علمی بعمل آمده است.

یکی دیگر از کوششهای تجدد خواهان، معارضه با آثار واقعگرائسی (realism) محافظه کارانهٔ علمای قدیم بوده است - اگر مراد از واقعگرائسی تمایل به ندیده گرفتن مقتضیات اصول عالیه، به منظور هماهنگ کردن آنها با اوضاع و احوال گذرا باشد. این نوع رنگ عوض کردن و نان به نرخ روز خوردن از نظر بسیاری از مسلمانان سنی، موهن است، چه اینان معتقدند آرمانهای اسلامی عدالت اجتماعی باید در هر شرایطی قابل اطلاق باشد، هر قدر هم که مشکلات بر سر راه آن واقع شده باشد. رنجش خاطر اینان در آثار نویسندگانی نظیر عبدالعزیز البدری که خود به خاطر معتقدات اصل گرایانه‌اش مغضوب دولت و گرفتار مضیقه‌های بسیار بوده است، جلوه گر است. همو یک روایت متفاوت از رفتار علما در قبال فرمانروایان در دورهٔ سازندهٔ فقه اسلامی بدست داده است. و شرح می‌دهد که چگونه بنیانگذاران چهار مذهب عمدهٔ تسنن - ابوحنیفه، مالک، شافعی و ابن حنبل - همچنین تدوین کنندگان احادیث نبوی نظیر بخاری، تحمل شداثت و زجر و زندان کردند ولی در برابر درخواستهای غیر شرعی حکام سر فرود نیاوردند. روایت او عمدتاً دقیق است، ولی به

۱. عبدالعزیز البدری، الاسلام بین العلماء و الحکام (مکه، بدون تاریخ) صص ۱۵۶ به بعد. مؤلف همچنین به شرح مصائب اهل بیت پیامبر، بویژه امام حسین، زید، و امام جعفر صادق، در طی مقاومتی که در برابر حکام جور می‌کردند، می‌پردازد (صص ۱۲۹-۱۴۹).

معنای نفی واقعگرائی امثال ماوردی یا ابن جماعه نیست: یعنی برداشت کلی راجع به سازگاری و انطباق با تحولات سیاسی در آن عهد را که ناشی از نفوذ رسالات مهم سنیان در باره حکومت در فاصله بین انحطاط آل بویه و تحکیم قدرت مغولها بوده، نفی نمی‌کند. این نکته شایان توجه است که واقعگرائی سنتی، امروزه در آثار و متون سیاسی سنیان بیش از پیش مورد تخطئه قرار می‌گیرد. نقطه مقابل همه واقعگرائیها (رنالیسم)، آرمانخواهی (ایده‌آلیسم) است. ولی آرمانخواهی جدید نویسندگان سنی را باید با تمام دماقتیک سازهایی زندگی حضرت محمد (ص) و سایر قهرمانان صدر اسلام که امروزه باب شده است، و به نحو تناقض آمیزی می‌کوشد آن تصاویر را جزوی از واقعیت‌های موجود امروز جلوه دهد، فرق گذاشت.

مسئله رابطه قدرت خلفا با قدرت سلاطین، امرا و ملوک و سایر فرمانروایان دنیوی، برای مسلمانان سیاسی نویس جدید به عنوان نمایانگر تحولات اندیشه سیاسی در گذشته، شایان توجه است. همچنین سه مسئله دیگر از مباحث سنتی هست که توجه به آنها می‌تواند فایده عملیتری برای این نویسندگان داشته باشد: (الف) حق انتخاب حکام، (ب) روش انتخاب، و (پ) حق قیام در برابر بیعدالتی. تا آن حد که این مسائل هنوز از نظر مسلمانان زنده و مطرحند، تاریخ اندیشه سیاسی نیز مطرح و مفید است. این مسئله معمولاً در متن نظریه‌های راجع به دموکراسی اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد، که آثار و متون فراوانی در اطراف مباحثی چون بیعت، شورا، اجماع و اهل حل و عقد پدید آورده است، و این مباحث عمدتاً به دو مسئله اول (حق و روش انتخاب) مربوط می‌گردد، که نمونه‌هایی از آن را می‌توان از عملکردهای خلفای راشدین گزین کرد. مسئله سوم (حق قیام یا شوریدن بر بیعدالتی) به دلائلی که پوشیده نیست، بفرنج است، چه به دلائلی که اندکی بیشتر گفته شد، غالباً تحت الشعاع ملاحظه پرهیز از فتنه (= اتقاء الفتنه) قرار می‌گرفت. هر قدر تجددخواهان از متون قدیم نقل قول کنند که مبنای محکم آن را به عنوان حق قانونی جامعه در برکنار کردن حاکم خطاکار ثابت کنند، هیچ نمونه شناخته شده‌ای از بعمل در آمدن این حق در گذشته و با اجماع

علماء، در دست نیست. این رخنه، تمایلی نهانی را در آثار جدید تقویت کرده که به طنز باید گفت همانقدر غیر تاریخی است که بحثهای انتزاعی فیلسوفان، چراکه از شدت شور و شوقی که برای احراز ماهیت دموکراتیک اسلام دارد، شهادت ناگوار تاریخ را که نشان می‌دهد اکثریت مسلمانها غالباً تن به رژیمهای استبدادی داده‌اند، بجا نمی‌آورد. تمایل دیگری که از همان معمای تاریخی راجع به دموکراسی ناشی می‌شود، دست کم گرفتن اهمیت نهادهای سیاسی به نفع زیر بنای اقتصادی حکومت اسلامی است. این مسأله منتهی به تشکیل مکاتب مختلف «سوسیالیسم اسلامی» شده، که هر کدام نمادها (سمبولها) و اصلاحات خاص خویش را دارد؛ در اینجا تأکید و توجه به سرمشق کسانی چون خلیفه دوم عمر (خلافت از ۱۳ تا ۲۳ هـ.ق) و خلیفه چهارم علی (ع) (خلافت از ۳۵ تا ۴۰ هـ.ق)، بعضی از اعضای خانواده او، بویژه همسرش فاطمه زهرا (س) و فرزندش حسین (ع)؛ ابوذر غفاری، برجسته‌ترین صحابی «ضد سرمایه‌داری» است. مهمتر از سرمشقهای شخصیتی، اصول و مبانی مساوات، مالکیت همگانی زمین و محدودیتهای مالکیت خصوصی است که همه از قرآن و سنت نبوی بیرون کشیده شده است. در اینجا هم باز تاریخ مددی نمی‌رساند مگر در مورد نمونه‌های نادر قیامهای دهقانی علیه سوء استفاده‌کنندگان از زمینداری. حاصل آنکه احیای اندیشه سیاسی سنی، و چنانکه خواهیم دید، شیعی در زمانه ما متمرکز بر چهار مضمون و موضوع اساسی بوده است: شکستن طلسم تقدیس وضع موجود؛ تخطئه واقعگرایی منحط مؤلفسان و محققان قرون وسطی؛ انتقاد تاریخی؛ و کند و کاو در عناصر دموکراتیک و سوسیالیستی گذشته. ریشه‌های این احیاء، چندگانه بوده است، بعضی اجتماعی-سیاسی، بعضی روانی و اخلاقی، و لاینفک از یکدیگرند. از این مسائل در فصلهای دوم تا چهارم بحث خواهیم کرد. پیش از آن به بررسی اجمالی پویائی درونی اسلام، آنچنانکه در همسخنی بین دو فرقه بزرگ یعنی اهل سنت و شیعه، ارائه شده می‌پردازیم، چه این سیر تحولی پیامدهای مهمی، فراتر از آنچه تاکنون ارزیابی شده، در تکامل و تقارب این دو داشته است.