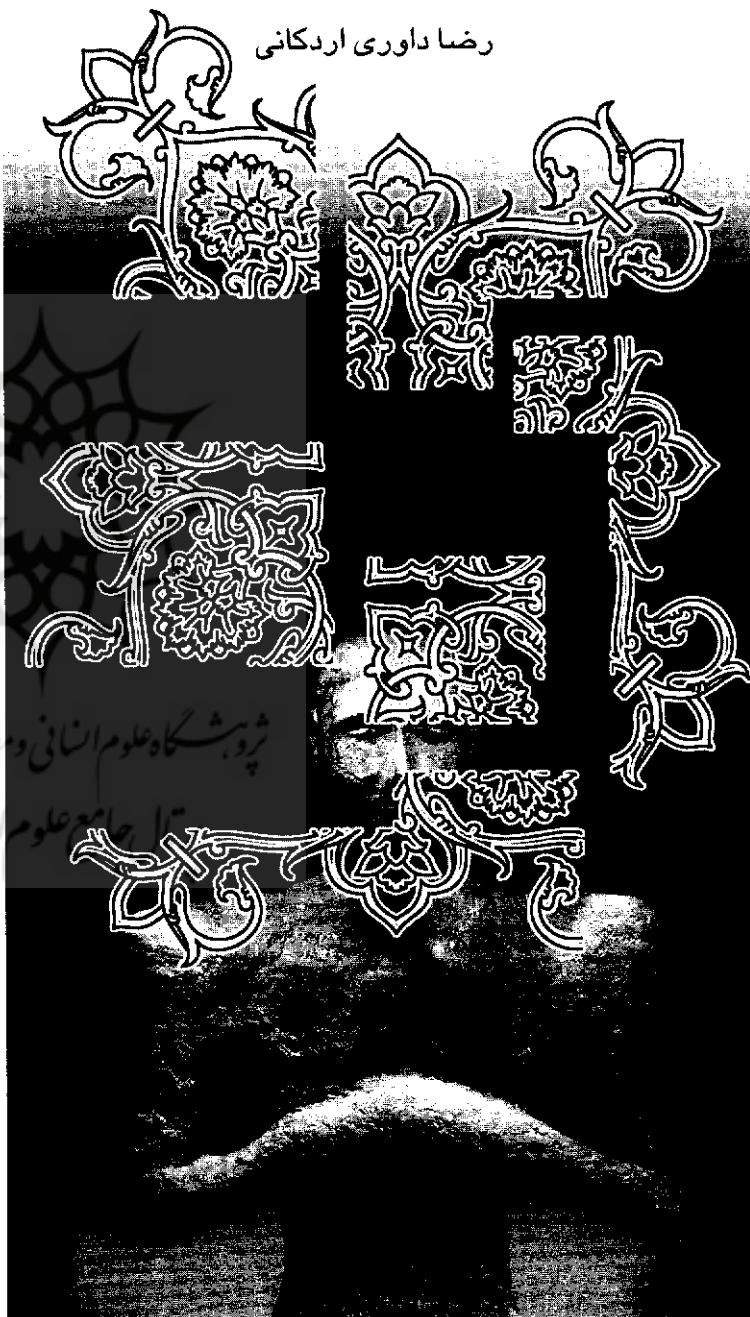


سرگذشت سیاست در عالم اسلام

رضا داوری اردکانی



۱. مولوی که در غرب او را به نام رومی می‌شناسند، در کتاب «مثنوی» حکایت کرده است که در زمان خلافت عمر بن الخطاب، خلیفه دوم پیامبر اسلام (ص)، سفیری از امپراطوری روم به شهر مدینه (دارالخلافت) آمد و سراغ قصر خلیفه را گرفت. به او گفتند خلیفه قصر ندارد و مانند دیگر مردمان زندگی می‌کند و او را مثل دیگران در کوچه و بازار می‌توان دید. سفیر از این سخنان متعجب شد و اندیشه کرد که چگونه مردی که بر دنیای اسلام حکم می‌راند و قلمرو حکومتش تا آفریقا و شرق اروپا توسعه پیدا کرده و با امپراطوری روم همسایه شده است، قصر و دربار و دستگاه و تشریفات ندارد، پس او هم تشریفات و ملازمان را رها کرد و در کوچه‌های مدینه راه افتاد و هر کسی را که می‌دید، سراغی از خلیفه می‌گرفت تا در نزدیکی یک نخلستان زنی را دید و از و پرسید که خلیفه را در کجا می‌تواند بیابد. زن مردی را که در نخلستان خفته بود نشان داد و گفت این خلیفه است. سفیر ابتدا باور نکرد اما وقتی نزدیک شد و به صورت آن مرد نگاه کرد، لرزه بر اندامش افتاد. او که شاهان و فرمانروایان و سرداران بسیاری را دیده و در جنگ‌ها خطرهای بسیار کرده بود به خاطر نیاورد که هرگز دچار چنین ترس و اضطرابی شده باشد. خلیفه برخاست و سفیر را آرام کرد و با او به گفت‌وگو پرداخت. به آنچه پس از آن میان آن دو رفت و به گفت‌وگوهایی که کردند کاری نداریم، غرض، نقل قصه و داستان‌پردازی هم نیست، بلکه منظور صرفاً یکی از نتیجه‌گیری‌های مولوی از این قصه است. در تعالیم و اعتقادات اسلام قدرت از آن خداست و آدمیان مظهر اسماء الهی هستند و کسی که مظهر قدرت و هیبت او باشد مردمان در برابر او خاضع می‌شوند. نتیجه‌گیری صریح مولوی این است که هرکس پروای حق داشته باشد همه از او حساب می‌برند. شاید فره ایزدی که می‌گویند شاهان ایرانی از آن برخوردار بوده‌اند و سهروردی، فیلسوف بزرگ ایران هم در بخش سیاست فلسفه خود از آن یاد کرده است، وجه ملموس و انضمامی (Concrete) هیبت و قدرتی باشد که مولوی به خلیفه نسبت داده است. حکومت اسلام به صورتی که اشاره کردیم آغاز شد و تا زمانی که بنی‌امیه به حکومت رسیدند و خلافت را به سلطنت تبدیل کردند، بر همین روال بود اما خلفای اموی و عباسی، چنان‌که ابن‌خلدون و بسیاری دیگر از مورخان گفته‌اند، با رجوع به آداب حکومت در ایران و روم بنای

سازمانی حکومتی را گذاشتند که گرچه در ظاهر دینی بود، با سنت پیامبر اسلام و روش خلفای راشدین تفاوت داشت.

۲. در اینکه آیا اسلام سیاست دارد یا ندارد، اختلاف است. کسانی گفته‌اند که اسلام سیاست ندارد بلکه در دهه‌های اخیر سیاسی شده است. درست است که اسلام در آغاز سیاسی نبوده و در دوران اخیر سیاسی شده است اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم اسلام سیاست نداشته است. توجه کنیم که مبدأ تاریخ اسلام سالی است که پیامبر(ص) از مکه به مدینه مهاجرت کرد و در آنجا حکومت را بنیاد نهاد. اختلافی هم که میان شیعیان و سنیان پیش آمد، یک اختلاف سیاسی و ناشی از تلقی‌های متفاوت دو گروه از معنای امامت و عدل بود و مگر می‌توان گفت که مباحث عدل و امامت ربطی به سیاست ندارد. شیعه و سنی در عبادات و اعمال دینی اختلاف مهمی با هم ندارند بلکه در فهم اصول اختلاف داشته‌اند و این اختلاف در همه شئون دیگر زندگی و از جمله در سیاست ظاهر شده است. شیعیان علاوه بر اصول توحید و نبوت و معاد به دو اصل دیگر، یعنی عدل و امامت هم قائلند. ظاهر این است که آنان این دو اصل را بر اصول دین افزوده‌اند ولی در حقیقت، چنین نیست. اصل عدل برآمده از درکی است که شیعیان از ذات و صفات و اسما و افعال الهی و خیر و شر در وجود داشتند و اصل امامت از لوازم اعتقاد به ختم نبوت است. این معنی در فلسفه اسلامی نیز جایی دارد و فیلسوفان اسلامی از زمان سهروردی تعبیر فلسفه نبوی را در آثار خود آورده‌اند. سنیان و شیعیان هر دو خدا را عادل می‌دانستند. به نظر شیعیان، خداوند جهان را به حکم عدل آفریده و افعالش همه بر وفق عدل است، سنیان هم خدا را عادل می‌دانند اما می‌گویند هر چه او می‌کند عدل است و ملاکی برای عدل او نمی‌توان قائل شد. در مورد امام و امامت اختلاف این است که شیعه امام را ادامه‌دهنده راه پیامبر و واجد صفت عصمت می‌داند، اما اهل تسنن عصمت را خاص پیامبران می‌دانند. این اختلاف هم آثار و نتایج مهمی در تاریخ فلسفه و فرهنگ و فلسفه سیاست اقوام مسلمان داشته است. بر اثر این اختلاف‌ها آرای سیاسی و آثار و کتب سنیان و شیعیان متفاوت شده است. در عالم اسلام چهار نوع یا صورت نوشته سیاسی وجود دارد:

الف. آثاری که فیلسوفان نوشته‌اند و این آثار از بقیه

مشهورتر است، از جمله مهم‌ترین این کتاب‌ها آرای اهل مدینه و فاضله فارابی است.

ب. سیاست‌نامه‌ها که متضمن گزارش‌هایی از سیرت و روش سیاستمداران و تدبیرهای آنهاست و مثال آنها «سیاست‌نامه» نظام‌الملک است.

ج. مجموعه حکم و اندرزهای حکیمان و خردمندان که مخاطب بعضی از آنها اهل سیاست و فرمانروایان‌اند. «جاویدان خرد» ابوعلی مسکویه یکی از مهم‌ترین آنهاست.

د. کتاب‌هایی که می‌توان آنها را فقه سیاسی خواند. در این کتاب‌ها احکام شرعی حکومت و نظام حکومت دینی تقریر شده است و شاید مهم‌ترین آنها «احکام السلطانیة» ماوردی باشد.

کتاب‌های دسته اول و سوم را بیش تر فیلسوفان نوشته‌اند و اینان یا شیعه بوده‌اند یا در نظر یا شیعه قرابت داشته‌اند. کتاب‌های نوع دوم و چهارم هم غالباً از آثار سیاستمداران و دانشمندان سنی مذهب است.

۳. هر چند که منشأ اختلاف شیعه و سنی سیاست بوده است، در مورد دستورالعمل‌های سیاسی توافق‌های این دو فریق هم کم نیست و چه‌بسا که هر دو به منابع مشترک مراجعه و استناد کرده‌اند. یکی از این منابع کلمات و خطابه‌ها و رسائل امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام است. درس اول این است که حکمران نباید اسیر و مقهور قدرت سیاسی باشد و آن را به هر قیمت که باشد خریداری کند. او در اولین خطابه‌ای که پس از رسیدن به مقام خلافت ایراد کرد گفت که اگر مردم از من نخواستند بودند و اگر خداوند از دانایان پیمان نگرفته بود که داد مظلومان را از ظالمان بستانند، افسار مرکب قدرت را رها می‌کردم تا هر جایی خواهد برود و هر که می‌خواهد بر آن سوار شود. در این خطبه سیاست دینی و اخلاقی در چهار اصل خلاصه شده است:

۱. حکومت به خودی خود مطلوب نیست.
۲. دانایان و آشنایان راه حق نباید در برابر ظلم و تجاوز ساکت بنشینند و تحمل کنند که گرسنگان گرسنه بمانند و متجاوزان و ظالمان به ظلم و تجاوز مشغول باشند.
۳. در صورتی که شرایط فراهم باشد، برای کسانی که واجد شرایط اداره امور حکومتند قبول مسئولیت واجب می‌شود.
۴. رضایت مردم از حکومت و یاری و پشتیبانی ایشان

شرط برقرار شدن حکومت و ضامن حفظ و دوام آن است.

در نامه‌ای که علی علیه‌السلام در هنگام نصب مالک اشتر به ولایت (حکومت) مصر به او نوشت، وظایف حاکم را به این شرح تعیین کرد:

۱. گرفتن و نگهداری و هزینه کردن درست و به قاعدهٔ خراج و مالیات.
۲. دفاع در برابر دشمن متجاوز و برقرار کردن امنیت.
۳. کوشش در بهبود بخشیدن حال و کار مردم.
۴. آباد کردن شهرها.

وقتی این دستورالعمل‌ها را با رسم و راه حکومت شاهان و امیران سرزمین‌های اسلامی و حتی با شیوهٔ حکمرانی خلفای اموی و عباسی قیاس کنیم، حوزه و قلمرو عمل و قدرت حکومت را وسیع می‌بینیم، زیرا این حکومت‌ها بیش‌تر به گرفتن مالیات و جنگ می‌پرداخته و بعضی از آنها احیاناً به آبادی و آبادانی هم توجهی داشته‌اند، اما اصلاح کار مردم در دستور حکمرانی آنان معمولاً جایی نداشته است. اگر نظام‌الملک مدارس نظامیه را تأسیس کرد، قصدش مقابله با تعلیمات و تبلیغات اسماعیلیان بود که در مصر مدرسهٔ الازهر را تأسیس کرده بودند. البته مقصود این نیست که کار بزرگ نظام‌الملک را بی‌اهمیت قلمداد کنیم ولی از این نکته مهم نباید غافل بمانیم که اسماعیلیان و نظام‌الملک برای اولین بار در عالم اسلام و در ایران علم را چنان با سیاست پیوند زدند که سیاست توانست علم را به خدمت گیرد. (مگر اینکه توجه مأمون، خلیفهٔ عباسی به علم و فلسفه و بحث در عقاید را هم یک تدبیر سیاسی بدانیم که در این صورت مأمون زودتر از نظام‌الملک علم را برای پیشبرد سیاست استخدام کرده است.) نکته این است که در طرح سیاست علوی مخصوصاً تعلیم و تربیت مردمان منظور نظر بوده است. مع‌هذا، دخالت حکومت مورد نظر علی بن ابیطالب در امور مردم، در قیاس با وظایف حکومت در دوران جدید و حتی با نظر کسانی که به حداقل دخالت حکومت قائلند چندان زیاد نیست. آن حکومت نه مستبد و استبدادی بوده است و نه متولی کامل (توتالیتر).

۴. فیلسوفان مسلمان که با فلسفهٔ یونان آشنا شده بودند، آرای سیاسی افلاطون و ارسطو را با نظر دینی تفسیر کردند. آرای این فیلسوفان را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

الف. فلسفه و پیامبری نه فقط در مقابل هم قرار ندارند، بلکه دین و فلسفه دو جلوه از امر واحدند چنان‌که به نظر فارابی رئیس مدینهٔ فاضله پیامبر است و او گاهی این رئیس را شاه - فیلسوف و شاه واضع‌النوامیس می‌نامد. ب. غایت سیاست نیل به سعادت است و سعادت با

فضیلت حاصل می‌شود، پس در حقیقت، سیاستی که فیلسوفان اسلامی طرح کرده‌اند یک سیاست اخلاقی است، بلکه می‌توان آن را عین اخلاق دانست.

ج. اگر در طرح فلسفی سیاست به رئیس مدینه و غایت زندگی بیش‌تر توجه شده است، وجهش این است که قانون معتبر در عالم اسلام قواعد و احکام دینی و قرآنی است. کاری که فیلسوف در سیاست می‌توانست بکند این بود که نسبت میان پیامبری و فلسفه را روشن سازد و اگر به این نتیجه می‌رسید که پیامبر و فیلسوف هر دو از یک مبدأ و از معلم واحد می‌آموزند، با وجود شریعت، دیگر تدوین قواعد و احکام سیاست برای فیلسوف ضرورت نداشت.

د. گرچه در آثار فلاسفهٔ اسلامی از ابتدا سیاست با پیامبری بستگی پیدا کرده است، به تدریج این بستگی قوی‌تر و محکم‌تر شده است. وقتی مثلاً در آثار فارابی و اخوان‌الصفا نظر می‌کنیم شاید فلسفه را عنصر غالب بباییم اما ابوالحسن عامری و ابن‌سینا و سهروردی کوشیدند که میان آن دو تعادل به وجود آورند و در پایان این راه و در آرای سیاسی ملاصدرا سیاست بیش‌تر دینی شد.

۵. در ظاهر، طرح‌های سیاسی فیلسوفان تناسبی با سیاست‌های جاری و رسوم استبدادی غالب و حاکم نداشته است، بخصوص که با پدید آمدن ضعف و سستی در دستگاه خلافت تکلیف حکومت در سرزمین‌های اسلامی غالباً با جنگ تعیین می‌شده است، اما نکاتی هست که بدون توجه به آنها تاریخ اسلام چنان‌که باید فهمیده نمی‌شود. اول اینکه همهٔ نهضت‌هایی که بر ضد خلافت برپا شد یا وابسته به حوزه‌های حکمت و معرفت بود یا از جانب شیعیان و فقها و متکلمان بزرگ و بانفوذ پشتیبانی می‌شد چنان‌که غزویان و سلجوقیان هم که سنی‌مذهب بودند، از حمایت علمای دین برخوردار بودند و خود نیز می‌کوشیدند که دانشمندان را به دیار خود بیاورند. مطلب مهم دیگر اینکه در عالم اسلام امر قضا و تعلیم و علم و مدرسه از قدرت سیاسی و نظامی مستقل و منفک بوده است، پس نظام حکومتی که تا دوران جدید در سرزمین‌های اسلامی برقرار بوده گرچه نوعی استبداد بوده است اما این استبداد را با موارثی و استبداد فردی نمی‌توان یکی دانست، زیرا حاکمان مستبد سرزمین‌های اسلامی در هر حال می‌بایست اعتقادات مردم و احکام دین را ملاحظه و مراعات کنند.

۶. وقتی کشورهای اسلامی با غرب و با تجدد آشنا شدند، تغییر در جغرافیای تاریخی و فرهنگی جهان اسلام آغاز شد. مسلمانان در ابتدا غرب متجدد را در جلوهٔ نظامی و سیاسی آن شناختند و هنوز هم کم و بیش غرب را با سیاست و قدرت نظامی می‌شناسند. (این شناخت

ناقص کم و بیش بر فکر و عمل مردمان نیز حاکم است و بسیاری از کارها را دشوار کرده است. مواجهه با غرب تکانی در جامعه‌های قدیم و در کشورهای اسلامی پدید آورد و عکس‌العمل‌هایی را موجب شد. این عکس‌العمل‌ها کم‌تر از روی فکر و آگاهی بود. مردم کوچک و بازار از آنچه در غرب روی داده بود، بی‌خبر بودند و آنها که خبردار شدند، بر حسب درک و استعداد و بستگیشان به سنن و مآثر دینی و قومی به رد و قبول و نفی و اثبات و مخالفت و موافقت پرداختند، اما کم‌تر پرسیدند که تجدد چیست و از کجا آمده است و ما چه مناسبتی می‌توانیم و باید با آن داشته باشیم. مخالفت‌ها و موافقت‌ها به یک اندازه مؤثر نبود و روی هم رفته، هیچ‌کدام اثر مهم و تعیین‌کننده‌چندانی نداشت.

صریح‌ترین و اصولی‌ترین مقابله از سوی کسانی صورت گرفت که در زمره اهل تصوف بودند و به حقیقت و باطن دین بستگی داشتند. آنها حتی با نیروهای نظامی استعمارگر به جنگ برخاستند و هر آنچه داشتند در راه وطن و اعتقادانشان باختند. پیدا بود که اینان در جنگ رسمی نمی‌توانستند پیروز باشند. امیر عبدالقادر الجزایری از جمله بزرگ‌ترین این مجاهدان بود. ناسیونالیست‌های ضداستعمار که پس از آنها آمدند، به قصد رسیدن به ارزش‌های غربی مبارزه کردند. اینها گرچه مشابهت‌هایی با گروه اول داشتند اما ادامه‌دهندگان راه آنها نبودند. فصل مهم تاریخ سیاسی همه جهان توسعه‌نیافته را باید به نهضت‌های ملی اختصاص داد اما در اینجا به همین اشاره باید اکتفا کرد.

گروه دیگری پس از آشنایی با ادبیات تجدد آن را یکسره پذیرفتند و قبول بی‌چون و چرای آن را موافق عقل و مصلحت‌اندیشی دانستند و برای اینکه راه هموار شود به جست‌وجوی نواقص و نارسایی‌ها در سنن دینی و فرهنگی و فکری گذشته - و البته نه به نقد و نقادی - پرداختند. اینها بعضی سوسیالیست و سوسیال‌دموکرات یا دوستدار دموکراسی بودند و مقالات و کتب در نفی گذشته و لزوم رو کردن به جهان تجدد و قبول رسوم آن نوشتند. این مقالات و کتب خوانندگان فراوان نداشته و نسل‌های بعد حتی از وجود آنها نیز، کم‌تر خبردار شده‌اند. مع‌هذا، نمی‌توان تأثیرشان را هیچ دانست. یکی دیگر از آثار آشنایی با غرب احساس پایان یافتن زمان و تشدید انتظار ظهور مهدی و منجی بود چنانکه داعیه‌های مهدویت تقریباً همزمان در هند و ایران و آفریقا به صورت‌های مختلف ظهور کرد و تب آن سراسر عالم اسلام از هند تا سودان را فرا گرفت. این امر مسلماً بعضی آثار سیاسی هم داشت اما در آرای سیاسی اثر مستقیم نگذاشت و به این جهت در تاریخ اندیشه سیاسی برای آن

جایی نمی‌توان در نظر گرفت. جمعی هم به این نتیجه رسیدند که مسلمانان از اصل اسلام و از سیره سلف صالح دور شده‌اند و گناه شایع شده است. اینها سفارش کردند که مسلمانان از زواید بپرهیزند و به اجرای صحیح احکام اسلام همت گمارند. اینها جماعت‌های مختلف بودند و بیش‌ترشان بر مذهب ظاهر می‌رفتند و ظاهرین‌ترین آنها به راه بنیادگرایی افتادند. از جانب دیگر، به تدریج که آشنایی با غرب پیش‌تر می‌شد نگرانی مسلمانان نسبت به آینده دین نیز کاهش می‌یافت. کاهش یافتن این نگرانی یک وجه خوب و مفید داشت و یک وجه نامطلوب. خوب بود از آن جهت که نتیجه آگاهی بود اما بد بود زیرا که با آن، اندک انگیزه تحقیق در باب غرب و تجدد هم از میان می‌رفت و روابط منحصر به روابط سیاسی و اقتصادی و نظامی می‌شد. از صد سال پیش تقریباً این حادثه اتفاق افتاد و مسئله تجدد و فرهنگ متجدد که به صورت مبهم و مجمل مطرح شده بود منتفی شد، یعنی اصل سکولاریسم به نحوی مبهم و نادانسته در گردش امور دخیل شد. غرب در نظر ساکنان جهان غیرغربی دو چهره متضاد پیدا کرد که یکی چهره علم و دموکراسی و رفاه بود و چهره دیگر، چهره استعمار و استعمارگر که می‌بایست از اولی استقبال کرد و دومی را پس زد. به این ترتیب، مواجهه با غرب به صورت نهضت‌های ملی و ضداستعماری درآمد. بسیاری از شخصیت‌های دینی هم به این نهضت‌ها پیوستند و در مورد سکولاریسم آن هم سکوت کردند.

در طی دوران پنجاه سال اخیر که نهضت‌های ملی در راه استقلال سیاسی و مدرنیزاسیون کشور خود با مشکلات و ناکامی‌ها مواجه شدند، نهضت‌های دینی اوج گرفت و در ایران این نهضت به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) مؤدی شد. از آن زمان این مسائل که دولت و حکومت اسلامی چه سیاستی باید پیش گیرد و سیاست دینی با سوسیالیسم و دموکراسی و دیگر ایدئولوژی‌ها چه مناسبت دارد، همواره مطرح بوده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با روح ضداستعماری تدوین و تصویب شد و حق انتخاب مردم و آزادی‌های سیاسی در آن مورد تأکید قرار گرفت. اینکه طرح دموکراسی اسلامی چگونه خواهد بود، مطلبی است که صاحب‌نظران امر سیاست باید در آن تحقیق و تأمل کنند. چیزی که هم‌اکنون می‌توان گفت این است که در این نظام بنیادگرایی و تروریسم جایی نمی‌تواند داشته باشد.

پی‌نوشت:

* متن سخنرانی ایرادشده در سمینار اسلام و سیاست دانشگاه جرج واشنگتن - اردیبهشت ۸۴

