

بسم الله
الرحمن
الرحيم

استبداد دینی

نگرشی بر قرائت استبدادی از حکومت دینی

کمال الدین حامد

۱۴۰۴





● استبداد دینی

نگرشی بر قرائت استبدادی از حکومت دینی

● کمال‌الدین حامد

ویرایش: هاشمی | صفحه‌آرایی: علی جعفری

طرح جلد: صدیقه ابراهیمی

چاپ اول: بهار ۱۴۰۴، شمارگان: ۵۰۰ نسخه

ناشر: بخش فرهنگی بنیاد شهید احمدشاه مسعود

(حق چاپ برای ناشر محفوظ می‌باشد.)

نشانی ناشر: مشهد مقدس، بلوار پیروزی، پیروزی ۱۵، دهخدا ۱۵، پلاک ۴۵۸

تماس: ۰۰۹۳۷۰۰۲۸۴۰۱۲

سخن ناشر

در عصر جدید از میان تعاریف متعدد از انسان، برتری طلبی و افزون خواهی انسان نظر بیشتر دانشمندان را به خود جلب کرده است؛ از این رو اندیشمندان علوم سیاسی با پیشفرض خودخواهی و استیلاطلبی انسان‌ها محاسبات‌شان را انجام می‌دهند. غریزه‌ی برتری طلبی و قدرت جویی پایه و اساس استبداد و بی‌عدالتی را می‌سازد. یکی از دغدغه‌های اساسی ادیان و مکاتب سیاسی عصر نوین پیشگیری از استبداد و ستمگری است، هر یکی طریقه‌ای را برای نیل به این هدف والا پیشکش می‌دارد. یکی گوشه‌نشینی و عزلت‌گزینی را توصیه می‌کند، دیگری سفارشات اخلاقی برای تأمین عدالت صادر می‌کند و سومی هم روی انذارهای اخروی تأکید می‌نماید. در میان مکاتب عصر جدید، مارکسیسم و لیبرالیسم نسبت به همه گنده‌ترند؛ اولی ریشه‌ی استبداد را در مالکیت خصوصی می‌بیند، از این رو برای ریشه‌کن ساختن مالکیت خصوصی کمر همت بسته است، اما در عمل دیده شد که این سیاست دولتی را سروسامان داد که کله‌ی هرچه مستبد در طول تاریخ بود، را خارید و در بیدادگری و ستم‌پیشه‌گی بر همگان سبقت گرفت.

لیبرالیسم، ریشه‌ی استبداد را نه در اقتصاد، بلکه در قدرت سیاسی پنداشته است. بدین منظور راهکارهایی را مطرح ساخت که قدرت باید چندپارچه گردد، و آن هم به صورت مسالمت آمیز دست به دست گردد. راه اندازی انتخابات عمومی، تفکیک قوا، تشکیل احزاب سیاسی و ایجاد شوراها همه اجزای بنای بلندی اند که به منظور مهار قدرت عرض اندام کرده‌اند. پیامد این سازوکارها در یک محدوده‌ی جغرافیایی اگر نظمی را به میان آورده و فضایی از همکاری و مسالمت را شکل داده است، ولی در گوشه‌گوشه‌ی جهان همین لیبرال‌ها چه خون‌ها که نمی‌ریزند و چه جنایات هولناکی که انجام نمی‌دهند. خاورمیانه از چند دهه بدین سو در آتش جنگ می‌سوزد و در افغانستان نیم قرن است که بدون وقفه سیل خون جریان دارد. اگر در یک سمت از این خون‌ریزی‌ها مارکسیست‌ها جا گرفته‌اند، جانب دیگرش پر از لیبرال‌های اتوکشیده و پست مدرن قرار دارند. گروه‌های تندرو اسلامی در این میانه عقب نمانده، در خون‌ریزی و سفاهت گوی را از همه رقبا ربوده‌اند.

آنچه در این میان تازگی دارد، اسلامی که جز نجات انسان داعیه‌ای ندارد، در افغانستان به دست کسانی افتاده است که غیر از قتل و غارت چیز دیگری نمی‌شناسند و برای این کارشان مزد و پاداش هم انتظار دارند. از نظر این طائفه، مردم نه تنها حق گلایه و شکایت را ندارند، بلکه باید خدا را شاکر باشند که دارای چنین زمامدارانی اند.

کتاب حاضر، به واکاوی این مسأله پرداخته است و خواننده را به استبداد جدیدی زیر نام استبداد دینی آشنا می‌سازد. کتاب «استبداد دینی» که به قلم یک عالم دینی و آگاه به امور نگارش یافته، از چند لحاظ درخور اهمیت می‌باشد. نخست این که تاکنون تحریک طالبان به صورت

تاریخی مورد بحث و ارزیابی قرار گرفته، و این کتاب برای بار اول، مبانی فکری تحریک طالبان را به بررسی و مذاقه قرار می‌دهد. دوم این که کتاب به وسیله‌ی یک عالم دینی نگارش یافته که خود در مدارس شبیه مدارس طالبانی آموزش دیده و سال‌ها از نزدیک نظام آموزشی و طرز فکر طالبان را مشاهده کرده است.

کتاب «استبداد دینی» از استبدادی سخن می‌گوید که دایره‌ی عمل آن نسبت به استبداد سیاسی، استبداد قانونی، استبداد اقتصادی بسی فراگیرتر است. این استبداد به همه‌ی عرصه‌ها مداخله می‌کند و در همه جا کار دارد. در عقیده و فکر مردم، در پوشش و گویش مردم، در عبادت و تجارت مردم، در... بالأخره در همه چیز و همه کار مردم. با این همه، این کتاب را به مثابه گام آغازین می‌دانم و انتظار می‌رود در آینده این مبحث با نقدهای فربه‌تر غنی گردد.

عبدالحفیظ منصور

۳ آذر/ قوس ۱۴۰۳

فهرست

چکیده.....	۱۳
پیشگفتار.....	۱۵
فصل اول: مفاهیم و کلیات.....	۱۷
مقدمه.....	۱۷
۱. استبداد.....	۱۸
۱-۱. مفهوم استبداد.....	۱۹
۱-۲. صورت‌بندی‌های استبداد.....	۲۱
۱-۲-۱. استبداد مبتنی بر زور و غلبه.....	۲۲
۱-۲-۲. استبداد مبتنی بر وراثت.....	۲۳
۱-۲-۳. استبداد مبتنی بر شخصیت.....	۲۴
۱-۲-۴. استبداد مبتنی بر دین.....	۲۵
۱-۳. تاریخ استبداد.....	۲۶
۲. خلافت اسلامی.....	۲۸
۳. امارت اسلامی.....	۳۰
۴. حکومت دینی.....	۳۱
۵. جمهوری اسلامی - دولت اسلامی.....	۳۳
نتیجه‌گیری.....	۳۴

۳۷	فصل دوم: پرسش‌های اساسی استبداد دینی
۳۷	مقدمه
۳۸	۱. استبداد دینی و اراده‌ی انسانی
۴۱	۲. استبداد دینی و مسئولیت‌های انسانی
۴۴	۳. استبداد دینی و حاکمیت
۴۵	۴. پیوند دین و استبداد
۴۹	نتیجه‌گیری
۵۱	فصل سوم: عوامل نظری استبداد دینی
۵۱	مقدمه
۵۲	۱. قرائت استبدادی از نص
۵۵	۲. سلطه‌ی فراتاریخی فهم تاریخی نص
۵۸	۳. بازتجربه‌ی مدل تاریخی دولت‌داری در اسلام
۶۱	۴. فقه استبدادی: ظاهرگرایی
۶۴	۵. ائتلاف قدرت و ققاهت
۶۵	نتیجه‌گیری
۶۷	فصل چهارم: جنبه‌های استبداد دینی
۶۷	مقدمه
۶۸	۱. اولویت فکری ما
۷۰	۲. زیربنای استبداد دینی
۷۵	۳. جنبه‌ی اعتقادی استبداد
۷۸	۴. جنبه‌ی فکری استبداد دینی
۸۲	۵. جنبه‌ی معرفتی استبداد دینی
۸۴	۶. جنبه‌ی اجتماعی استبداد دینی
۹۰	۷. جنبه‌ی سیاسی استبداد دینی
۹۷	نتیجه‌گیری
۹۹	فصل پنجم: آثار استبداد دینی
۹۹	مقدمه
۱۰۰	۱. مستبد صالح، امکان یا امتناع
۱۰۴	۲. مقبولیت بخشی به استبداد

۳. مقدس سازی استبداد.....	۱۰۸
۴. کارخانه ی تولید مستبد.....	۱۱۰
۵. عمومیت بخشی رفتار استبدادی در جامعه.....	۱۱۳
۶. نهادینه شدن ساختار استبدادی.....	۱۱۸
نتیجه گیری.....	۱۲۲
فصل ششم: راه حل چیست؟.....	۱۲۵
مقدمه.....	۱۲۵
۱. الگوسازی حکومت نبوی.....	۱۲۸
۲. استبداد زدایی از فقه سیاسی.....	۱۳۰
۳. استقرار نظام شورایی.....	۱۳۱
۳ - ۱. شورا و آزادی.....	۱۳۲
۳ - ۲. قرآن و ساختار شورا.....	۱۳۵
۴. تقنین شورا و آزادی.....	۱۳۸
۵. ایجاد ساختار شورایی.....	۱۴۶
نتیجه گیری.....	۱۴۸
جمع بندی.....	۱۵۱
منابع.....	۱۵۵

چکیده

حکومت اسلامی آرزوی بخش عمده‌ی جوامع مسلمان در کشورهای اسلامی می‌باشد ولی بسیاری از مُدل‌های نظری این حکومت چنانچه در منشور برخی سازمان‌های اسلامی پیش کش گردیده و برخی از مصادیق عملی آن مانند امارت گروه طالبان در افغانستان، نشان داده است که چنین حکومت‌هایی، بیشتر استبدادی‌اند تا مردمی. حالا پرسش این است که استبداد دینی برخاسته از اصل دین است یا این که ناشی از قرائت خاصی از حکومت دینی می‌باشد. اصل پیوند اسلام و سیاست در ذات خود موجب استبداد دینی نمی‌گردد بلکه قرائت استبدادی از حکومت دینی است که باعث دینی‌نمایی استبداد، تعمیم تفکر استبدادی و مشروع سازی استبداد در ابعاد فکری، اجتماعی و سیاسی جامعه می‌شود. قرائت استبدادی از نص، فرا تاریخی‌انگاری مصادیق تاریخی عصرمیانه‌ی اسلام و ظاهرگرایی از عوامل نظری استبداد دینی به شمار می‌رود که باعث می‌شود استبداد دینی در تمام جنبه‌های حیات اجتماعی ماگسترش یافته و در نهایت منجر به نهادینه شدن استبداد گردد. بررسی مجدد

جایگاه شورا و عدالت در بحث حکومت دینی، ساختار مند سازی شورا و آزادی و استبداد زدایی از فقه سیاسی راه حل این معضل می تواند تلقی گردد.

کلید واژه ها:

استبداد دینی، شورا، حکومت دینی، امارت، خلافت، حقوق بنیادین بشری.

پیشگفتار

دینی انگاری استبداد و در نهایت نهادینه شدن استبداد برخاسته از قرائت دینی در یک جامعه باعث می‌شود که مردم استبداد را در ابعاد فکری، اجتماعی و سیاسی آن، یک امر دینی بدانند و مخالفت با آن مساوی مخالفت با اصل دین تلقی گردد که با توجه به آن، قرائت استبدادی از حکومت دینی عامل اصلی پدیده‌ی فوق می‌باشد. پرسش اصلی این است که؛ استبداد دینی برخاسته از اصل دین است؟ هم چنان؛ آیا نوع قرائت ما از حکومت دینی براستبداد دینی نقش دارد؟ و رابطه‌ی پیوند اسلام و سیاست چه نقشی بر روی کارشدن استبداد دینی دارد.

فرض براین است که؛ قرائت استبدادی از حکومت دینی موجب مشروع سازی حکومت استبدادی می‌گردد نه اصل پیوند اسلام و سیاست. پیوند اسلام و سیاست از همان آغاز اسلام صورت پذیرفته است و درطول تاریخ اسلام، این پیوند گاهی به صورت حکومت‌های دینی غیراستبدادی و زمانی نیز به صورت حکومت‌های استبدادی به ظهور رسیده است. حاکمیت نظام‌های مبتنی براستبداد دینی باعث گردیده که پیوند اسلام

و سیاست مورد پرسش قرارگیرد. بررسی ماهیت، ابعاد و پیامدهای قرائت استبدادی از حکومت دینی این مسأله را روشن می‌کند که استبداد دینی زاده‌ی اصل دین نیست و اگر چنین بررسی‌هایی انجام نگیرد، از یک طرف حاکمیت‌های استبدادی خودشان را دینی جلوه می‌دهند و از جانب دیگر، دین - به ویژه اسلام - استبداد را معرفی می‌شود.

بررسی این مسأله به صورت مستقل پیشینه‌ی اندکی دارد ولی پیشینه‌ی تحقیق و بررسی استبداد به گونه‌ی مطلق آن طولانی می‌باشد. کتاب طبایع الاستبداد کواکبی، الطاغیه عبدالفتاح امام، اسلام و تیوکراسی مظهرالدین صدیقی والدولة والمجتمع محمد شحرور از تحقیقاتی به شمار می‌رود که در این زمینه انجام شده است. با این که هر یکی از تحقیقات یاد شده، مسأله‌ی استبداد دینی را از زاویه‌ی خاصی مورد بررسی قرار داده است، ولی در اصل بحث که - استبداد دینی برخاسته از قرائت خاصی از دین می‌باشد - با هم اتفاق نظر دارند. در این بررسی از روش توصیفی - کتاب‌خانه‌ای استفاده شده است در کنار آن، از سخنرانی‌ها و اظهار نظرهای اشخاص رسمی و معروف نیز به عنوان شاهد کار گرفته شده است.

در پایان مقدمه باید گفت که توفیق اصلی از آن پروردگار است و جا دارد برای پیش برد این بررسی از رهنمای‌های برادر محترم آقای عبدالحفیظ منصور و همکاري آقای دکتر هجرت الله جبرئیلی سپاس و امتنان ویژه داشته باشم و هم چنان از یاری خانواده عزیزم و سایر دوستان نیز قدردانی نمایم.

کمال‌الدین حامد

۱۴۰۳/۷/۸ خورشیدی

فصل اول: مفاهیم و کلیات

مقدمه

در این فصل مقدم از بحث اصلی استبداد دینی به مفاهیم کلیی مانند «استبداد»، «نظام خلافت»، «امارت اسلامی»، «حکومت دینی» و نظام‌هایی چون «جمهوری اسلامی و دولت اسلامی» پرداخته می‌شود. اصطلاحات یاد شده به لحاظ عدم اتفاق بر یگانگی مفاهیم آن‌ها، به شدت بحث برانگیزاند و با آن هم اندکی باید توضیح داد تا اینکه بتوانیم در روشنی آن به اصل مبحث بپردازیم.

مفهوم خلافت، امارت و حکومت دینی به دو صورت قابل بحث‌اند؛ یکی به این صورت که هریکی در تاریخ واقع گردیده و می‌توان گفت که صورت تاریخی یافته است مانند خلافت خلفای راشدین و امارت‌های عصر عباسیان. دومی نظریه‌هایی‌اند که تحت عنوان خلافت، امارت و امثال آن از جانب برخی جریان‌های اسلامی معاصر بازسازی شده‌اند و متأثر از شرایط امروزی انسجام مفهومی یافته‌اند مانند نظریه خلافت حزب التحریر و امارت اسلامی گروه طالبان در حالی که مورد اخیر در ضمن این که

به صورت نظری توسط یکی از سران آن گروه نوشته و انتشار یافته است، به صورت یک گروه حاکم قدرت را در افغانستان نیز بدست دارد و مدل دلخواه خویش را دارند پیاده می‌کنند. مفهوم دیگر، عنوان‌هایی‌اند مانند حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی یا دولت اسلامی که امروز عنوان رسمی برخی دولت‌های مسلمان مانند پاکستان، ایران و موریتانی می‌باشد که علاوه بر اینکه در سازوکار اساسات دولت داری مدرن مانند انتخابات و تفکیک قوا میان هم اشتراکاتی دارند، هریکی نسخه‌ی منحصر به فردی است که نمی‌توان از روی آن، مفهوم بکار رفته را به صورت یک مدل باز سازی نمود. در کنار همه‌ی مفاهیم پیش گفته، مفهوم «استبداد» را اندکی بیشتر باید توضیح داد برای اینکه این مفهوم در عین حالی که بیشتر سیاسی جلوه می‌نماید، ابعاد دیگری مانند بُعد فکری، دینی و اجتماعی دارد. عنوان «استبداد دینی» که در این نبشته بکار برده شده، بیشتر ناظر به بُعد سیاسی مفهوم استبداد می‌باشد و برای اینکه بتوانیم با آگاهی بیشتری وارد بحث استبداد دینی گردیم، ناگزیریم که مفهوم استبداد را بیشتر توضیح دهیم و درضمن باید یاد آوری کرد که به لحاظ تازگی اصطلاح «استبداد دینی» و حساسیت‌هایی که در توجیه آن وجود دارد، نمی‌توان به صورت اکادمیک و بایسته این بحث را موشگافی نمود و تنها انتظار این است که این بررسی بتواند دریچه‌ای باشد بر تحقیق و پژوهش بیشتر در این موضوع.

۱. استبداد

استبداد مفهوم محوری مبحث ما می‌باشد. استبداد را دال مرکزی باید دانست که صورت‌هایی حاشیه‌ای خویش را تحت عناوینی چون «حکومت دینی»، «حکومت‌های خلقی»، «سلطنت‌های مطلقه» و «دیکتاتوری‌های

نظامی» توجیه و تولید می‌کند. روی همین ملحوظ به این مفهوم به عنوان مفهوم مادر، به ریشه‌ی زبانی، صورت‌بندی‌ها و تاریخ‌ها باید پرداخته شود تا کلیدی برای ورود به مبحث اصلی که «استبداد دینی» است، باشد.

۱-۱. مفهوم استبداد

واژه‌ی استبداد از ریشه «ب دد» گرفته شده به معنی «انفراد در تصمیم و اجرای هر امری بدون مشارکت دیگران» را گفته می‌شود که برابر فارسی آن «رفتار خودکامه» می‌باشد (ابن منظور، ج ۱، ۲۰۰۴، ص ۳۳۹) همین گونه «استبداد رأی» به معنی انفراد در رأی خود و بی‌توجهی به نظردیگران می‌آید که واژه‌ی مقابل آن «مشورت» می‌باشد. به لحاظ لغوی اگر استبداد در امور فردی و روزانه مورد استفاده قرار گیرد در حقیقت نوعی قاطعیت را نشان می‌دهد و بار سیاسی ندارد و به ویژه اگر توأم با صفت «عدل» در رفتار شخصی یک فرد وجود داشته باشد که واژه‌ی مقابل آن «عجز» می‌آید که عاجز به معنی کسی است که نمی‌تواند تصمیم قاطع اتخاذ نماید و یا اراده‌ی خود را به اجرا گذارد و اگر استبداد توأم با ستم و ظلم در رفتار یک شخص به ظهور برسد، در آن وقت معادل «طغیان» در زبان عربی مورد استفاده قرار می‌گیرد (احمد سیاح، ج ۲، ۲۰۱۰، ص ۱۶۷) این واژه در اصطلاح سیاسی، «شکلی از حکومت را گفته می‌شود که قدرت سیاسی در دست یک حاکم خود گمارده قرار دارد» (الکیالی، ج ۱، ۲۰۰۶، ص ۱۶۶-۱۶۷) و بنا بر گفته‌ی کواکبی، «عبارت از تصرف کردن فرد یا گروهی در حقوق ملتی بدون ترس از پیامدهای آن» است (کواکبی، ۱۴۰۲ ص ۳۷).

این درحقیقت همان سلطه فرد یا گروهی را در یک نظام و حکومت نشان می‌دهد که تصرف در حقوق مردم را بدون لحاظ دیدگاه مردم و بدون ترس

از بازخواست برای خودشان مشروع می‌پندارند. در زبان فارسی معادل استبداد واژه‌ی «زورگویی» بکار رفته است. برخی واژه‌شناسان معتقد اند که اگر واژه‌ی «استبداد» به صورت مطلق ذکر گردد مراد از آن استبداد سیاسی یا همان استبداد فرمانروایان خواهد بود؛ به دلیل این که این واژه بعد از آنکه استبداد سیاسی وارد مباحث سیاسی گردیده، در برابر همین مفهوم بکار رفته است. واژه‌ی «مستبد» که اسم صفت «استبداد» است، معادل واژه دیسپوتیسم (despotism) در انگلیسی گرفته شده است. دیسپات از ریشه‌ی یونانی «دیسپوتیسموس» به معنی بزرگ خانواده می‌آید (علی آقابخشی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲) به این معنی که مستبد، بزرگ خانواده و صاحب اختیار، برزیردستانش است. باتوجه به این ریشه می‌توان گفت که مستبد سیاسی اقتدار خود را بر رعایا چون اقتدار پدر بر فرزندان و یا مالک بر بردگان خویش می‌داند.

حاکمیت بزرگ خانواده یک امر اخلاقی می‌باشد؛ نه در شریعت و نه در سایر قوانین، حاکمیت پدر خانواده یک امر سیاسی نه، بلکه یک امر اخلاقی - اجتماعی است و حاکمیت مالک بر بردگان یک امر حقوقی بوده چون مالکیت بر سایر اموال. این دو مفهوم به مالکیت سیاسی انتقال داده شده که حاکم مستبد خود را اخلاقاً و به صورت حقوقی صاحب اختیار مردم می‌پندارد و رهبری خود را نوعی لیاقت ذاتی می‌شمارد. این اصطلاح در قرآن کریم به کار نرفته ولی باتوجه به ویژگیهای آن، می‌توان از واژه «علو» و «جباریت» این مفهوم را استفاده نمود. از طرف دیگر قرآن کریم به وفرت از مصادیق نظام‌های استبدادی یاد نموده که بارزترین آن حکومت فرعونى است. قرآن از شخص «متکبر جبار» یاد نموده که همان حاکم مستبد را گفته می‌شود.

هدف این نبشته نگرشی بر قرائت استبدادی از دین در باب حکومت داری است، بنا برآن، به مسایلی چون فلسفه استبداد و استبداد سیاسی برخاسته از مبانی غیردینی نمی پردازد. به لحاظ مفهومی، می توان گفت که استبداد اصطلاحی بعد از مصداق می باشد به این معنی که نظام های استبدادی، به ویژه «استبداد دینی»، در جهان ما روی کار گردیده اند و بعد، این اصطلاح برای معرفی آن بکار گرفته شده است. استبداد را در اصطلاح سیاسی، به سلطه ی فرد یا گروهی در یک نظام و حکومت و تصرف در حقوق مردم بدون لحاظ قانون و نظر زیردستان، بکار می برند (الکیالی، ۲۰۱۵ ج ۱ ص ۱۶۶) با توجه به این مفهوم از استبداد می توان گفت که، استبداد از آن جهت ناپسند دانسته می شود که ضرر و آسیب آن به عامه ی مردم می رسد و این عامه ی مردم است که باید در شیوه ی تصمیم گیری حکومت ها و اعمال قدرت شان سهم داشته باشند و در صورت چنین یک اعمال قدرتی که مردم در آن هیچ انتخاب و اراده ای ندارند، برخی اندیشمندان مقصود از استبداد به صورت مطلق را «استبداد فرمانروایان» دانسته و واژه هایی چون «تسلط»، «تحکم» و «جباریت» را معادل آن دانسته اند (کواکبی، ۲۰۰۰، ص ۴۹)

در اندیشه ی سیاسی نیز این اصطلاح ناظر به «مطلق باوری»، «دکتاتوری» و «خودکامگی» می باشد که همه ی آن نشان می دهد در حکومت های از این دست، اعمال قدرت به صورت نامحدود و بدون شیوه های مردم سالارانه صورت می گیرد.

۱-۲. صورت بندی های استبداد

استبداد به صورت مفهومی و نظری دارای چهار صورت بندی می تواند باشد. استبداد مبتنی بر غلبه که در توجیه آن از ارزش های مختلفی کار

گرفته شده و عناوینی چون «حکومت خلق»، «مجلس انقلاب» و «نظام کارگری» در قبال آن تبلیغ می‌گردد. استبداد مبتنی بر وراثت که معمول نظام‌های سلطنت مطلقه است، از توجیه طبقاتی نفع می‌برد و غالباً روی کاریزمای شخص پادشاه تأکید می‌کند. استبداد مبتنی بر شخصیت، غالباً ناشی از اعتقاد و اعتماد مردم نسبت به شخصیت‌هایی که کارکرد درخشانی از خود به نمایش گذاشته‌اند، می‌باشد و در حقیقت بُعد سیاسی کیش شخصیت می‌باشد و استبداد دینی که معمول نظام‌های مدعی دینی بودن اند می‌باشد. در این گونه نظام‌ها، دین به عنوان توجیه‌گر استبداد بکار گرفته می‌شود و معمولاً به نظام سیاسی چهره‌ی مقدس داده می‌شود تا ایستادگی در برابر آن توجیه پذیر نباشد. به صورت کوتاه به هریکی از این صورت‌ها نگاهی انداخته می‌شود.

۱-۲-۱. استبداد مبتنی بر زور و غلبه

استبداد مبتنی بر «زور و غلبه» آن است که اساس آن را سلطه‌ی قهری و تغلب تشکیل می‌دهد. با وجود که اساس این نوع استبداد زور و غلبه است ولی در توجیه آن از ارزش‌ها و هنجارهایی استفاده می‌گردد که برای مردم جذابیت داشته باشد مانند استفاده از «تأمین امنیت» در نظام‌های دیکتاتوری که توسط نظامیان روی کار می‌شود و نظام ساقط شده را ناکام در امر تأمین امنیت معرفی می‌نماید مانند دیکتاتوری‌های غرب آفریقا در چند سال اخیر و همین گونه از «فساد» و «اسراف‌گری» در نظام‌های ساقط شده نام می‌برند در حالی که همه می‌دانیم، فساد در نظام‌های دیکتاتوری قبل از آنکه اندک باشد، اندک می‌نماید به دلیل اینکه دسترسی به اطلاعات محدود می‌باشد و همین طور اسراف‌گری و ریخت و پاش ثروت ملی.

در استبداد مبتنی بر «زور و غلبه» علاوه بر این که از ارزش‌های یاد شده برای توجیه خویش استفاده می‌برند، عناوین جذابی نیز بر ساختار حکومت‌های شان می‌گذارند مانند «جمهوری خلق»، «سلطنت عالی» و «حکومت عالی». (عبدالفتاح امام، ۱۹۹۷، ص ۷۶)

۱-۲-۲. استبداد مبتنی بر وراثت

استبداد مبتنی بر وراثت توجیه خود را از جانشینی حاکم گذشته می‌گیرد و این نوع استبداد معمول نظام‌های مبتنی بر سلطنت مطلقه می‌باشد. استبداد مبتنی بر وراثت که غالباً توأم با سلطنت‌های مطلقه است، ممکن است در ضمن یک نظام سیاسی دینی وجود داشته باشد و یا در ضمن یک مدل خاص از جمهوریت که به آن جمهوریت‌های موروثی می‌گویند مانند شیخ نشین‌های خلیج و جمهوریت‌های کوریای شمالی و سوریه. در نظام وراثتی، مبنای توجیه، برای امتداد سلسله حاکمیت، دین، تاریخی بودن جایگاه قبیله‌ی ودست آورده‌های رفاه و آبادانی سلسله‌ی یاد شده می‌باشد روی همین ملحوظ در صورت توجیه دینی نظام مبتنی بر وراثت، تنها تفاوت آن با مدل «استبداد دینی»، حاکمیت قرائت استبدادی از دین در استبداد دینی می‌باشد که در سلطنت‌های مطلقه این تضامیم سلطان است که حاکمیت دارد و دین صرف نقش ثانوی و توجیه‌گر دارد. در این گونه نظام‌ها نیز القابی چون «سلطنة»، «حکومت العلیا» و «دولت العالیة» بکار گرفته می‌شود و این القاب همان گونه که گفته شد، نشان دهنده‌ی نوع ساختار سیاسی نیستند بلکه نوعی تزیین حاکمیت می‌باشد تا از جانب مردم مورد پریش مشروعیت قرار نگیرند.

۱- ۲- ۳. استبداد مبتنی بر شخصیت

استبداد مبتنی بر «شخصیت» یا کیش شخصی؛ دلیل آن این می‌تواند باشد که برخی شخصیت‌ها در مسیر مبارزات‌شان برای آزادی خواهی و یا مدیریت یک جنگ، قهرمانی‌هایی از خود نشان می‌دهند که باعث اعتماد مردم برکفایت آنها می‌گردد و رفته رفته خود به استبداد رو می‌آورند. این گونه شخصیت‌ها در توجیه سلطه استبدادی‌شان همیشه از کاریزمای شخصیتی‌شان سود می‌برند و برای کاریزما بودن‌شان تبلیغ و تلاش می‌نمایند.

در ضمن پرداختن به استبداد مبتنی بر شخصیت باید به سه نکته‌ی دیگر توجه داشت؛ یکی این که استبداد مبتنی بر شخصیت، ناظر به ساختار یا اعمال قدرت شخص به صورت استبدادی بر مردم می‌باشد نه الزاماً ستمگری شخص حاکم و در مبحث «مستبد عادل» به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت. دوم اینکه در تمام صورت بندی‌های استبداد، یک شخص در رأس هرم حاکمیت قرار دارد و تفاوت استبداد مبتنی بر شخصیت با صورت بندی‌های دیگر، در این است که زیربنای این گونه‌ای از استبداد، کیش شخصی می‌باشد نه وراثت و غلبه. سوم اینکه لزومی ندارد استبداد مبتنی بر شخصیت از همان تأسیس خویش به همین صورت شکل گرفته باشد بلکه بسا اوقات شخص پادشاه که براساس وراثت بر قدرت سیاسی تکیه زده است، در حال نهادینه کردن کیش شخصیت خویش نیز باشد و همین گونه ژنرالی که از طریق زور و کودتا به قدرت دست یافته است، تبدیل به شخصیتی گردد که بتواند براساس آن کیش، اعمال قدرت مطلقه‌ی خویش را توجیه نماید. برای سود بردن از استبداد مبتنی بر کیش شخصیت، از توجیهاتی چون، «ناجی ملت»، «رهبر و پیشوای بزرگ»

و «قهرمان خلق» استفاده می‌شود تا این گونه اوصاف، بتواند حضور وی را به صورت دوامدار در رأس قدرت برای مردم توجیه نماید (عبدالفتاح امام، ۱۹۹۷، ص ۱۶۵)

۱- ۲- ۴. استبداد مبتنی بر دین

این نوع استبداد خطرناک‌تر از همه است. تفاوتی نمی‌کند که شخص مستبد معتقد بر حقانیت استبداد خویش به صورت دینی نباشد و بداند که وی صرف ازدین در راه تحکیم قدرت استبدادی خویش سوء استفاده می‌نماید و یا این که معتقد باشد که وی دارای رسالت حاکمیت بر مردم است و خود باور به استبدادی بودن حاکمیت خویش نداشته باشد بلکه آن را نوعی ادای رسالت و مسئولیت دینی خود بداند.

این نوع آخری استبداد از همه مصیبت‌بارتر برای یک جامعه است؛ به این دلیل که این باور، برخاسته از نوعی قرائت دینی می‌گردد که استبداد را تقدیس می‌نماید تا این که در ذهنیت حاکم، تبدیل به یک عمل مقدس شود مانند این که گروه‌های تروریستی «انتحار» را از یک عمل گناه‌آلود به یک عمل مقدس (استشهاد) ارتقاء دادند.^۱

۱. استشهاد به معنی «طلب شهادت» در حقیقت اقدام هرمجاهدی را گفته می‌شود که در جهاد مسلحانه اشتراک می‌نماید و این اقدام اگر مبتنی بر اخلاص باشد، همان طلب شهادت است و امروز نیز برای نظامیان (سرباز) گفته می‌شود. انتحار واژه‌ی متفاوت از استشهاد است و انتحار همان خود «خودکشی» را گفته می‌شود که به صورت مستقیم دست به کشتن خویش می‌زند و این که هدف آن چیست یک بحث جدا است. در حدیثی مروی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که «من قتل نفسه بحديدة فهو يقتل نفسه بها خالدا مخلدا فیها فی نار جهنم» کسانی که «استشهاد» را به معنی خودکشی برای کشتن دشمن اختراع نمودند، به گونه‌ای «انتحار» را طبقه‌بندی کردند و یک نوع آن را که به هدف وارد نمودن ضربه به دشمن بود «استشهاد» نام گذاشتند و آن دیگری را «انتحار» و برای توجیه آن به احادیثی از این قبیل تمسک نمودند

به هر صورت، در یک نظام استبدادی؛ به ویژه استبداد مبتنی بر دین، اعتراض بر حاکم به لحاظ اخلاقی گناه، به لحاظ عرفی عیب و به لحاظ سیاسی خروج و بغاوت شمرده می شود.

با توجه به آنچه گفته شد، دیده می شود که استبداد از یک موضوع اخلاقی به یک موضوع سیاسی انتقال یافته و متقابلاً مفهوم سیاسی آن بار اخلاقی خود را نیز بدوش می کشد. به گفته عبدالفتاح امام، حاکم مستبد، خود را بزرگ جامعه می داند چون پدر خانواده برای فرزندان؛ و مردم را چون کودکان قابل ترحم و تأدیب می پندارد. انگیزه غالب نظام های استبدادی حفظ قدرت می باشد ولی اگر یک شخص یا یک گروه مذهبی گرفتار انحراف در «تفسیر دینی از قدرت» گردد، خود انگیزه ای برای رو آوردن به یک نظام استبدادی می شود که در این صورت مصیبت جامعه بسیار بزرگ خواهد بود و حل این مشکل بسیار سخت (عبدالفتاح امام، ۱۹۹۷، ص ۷۳).

۱-۳. تاریخ استبداد

به لحاظ تاریخی گفته می شود که ظهور اصطلاح «مستبد» (مفهوم اصطلاحی آن) به قرن پنج قبل از میلاد برمی گردد و ارسطو نخستین کسی بوده که مقایسه میان استبداد و طغیان را انجام داده است. در ادامه مونتهسکیو نیز استبداد را یکی از اشکال اساسی سه گانه ی حکومت داری در کنار جمهوریت و پادشاهی بر می شمارد و بنا برگفته ی وی، استبداد در غرب غیر معمول بوده ولی در شرق یک امر طبیعی می باشد. (عبدالفتاح امام، ۱۹۹۷، ص ۸۵) منتسکیو بیش از هر چیزی به بررسی تاثیرات دردناکی

که فرموده: «نعم إن قتلت صابراً محتسباً مقبلاً غیر مدبر»، ورنه هیچ نصی به خود کشی به معنای استشهاد صراحت ندارد.

علاقه مند بودند که استبداد شرقی بر شخص می گذارد؛ پژوهشگران به مطالعه دامنه مدیریت و مالکیت چنین حکومتی تمایل داشتند. گرچه نمی توان به صورت علمی چندان به نهادهای بودن استبداد در طبیعت اجتماعی شرق تکیه نمود ولی تحلیل هایی از نوع «استبداد شرقی» اثر کارل ویتفولگ و همین گونه گفته های منسوب به ارسطو که در سیاست نامه آمده است «منش بربرها بیشتر به بردگی متمایل است تا منش یونانیان و منش آسیاییان بیشتر به بردگی متمایل دارد تا منش اروپاییان که در نتیجه، آسیاییان حکومت استبدادی را بدون اعتراض می پذیرند» همه نشان از آن دارد که شرق به صورت کل و اسلام عصر اموی ها، عباسی ها و عثمانی ها همه به نوعی امپراطوری هایی بوده اند که طبیعت استبدادی داشته اند و اگر استبدادی در کار نبوده، از هم می پاشیده اند و منتسکیو نیز در روح القوانين خود (کتاب هفدهم، فصل ششم) به همین مسأله تصریح می کند (گرچه این گونه تحلیل از استبداد نوعی إرجاع به سابقه ی تاریخی استبداد از هر نوع آن در شرق را شاهد می باشیم ولی یک بررسی ساده و تاریخی از وضعیت اجتماعی اعراب قبل از اسلام و سیرتاریخی اسلام در حوزه ی تمدنی فارس و روم مُبین آن است که در جغرافیای ایران قدیم، حاکمیت هایی مطلقه مروج بوده و این سلسله ها به صورت موروثی ادامه داشته اند. اسلام نخستین با توجه به بستر قبیلوی عرب که آزاد از هرگونه قید و بند حکومتی بود، خیلی آزاد و جسورتر می نمود در مقایسه با این که در اختلاط با فرهنگ اجتماعی فارسی و رومی قرار گرفت. در نهایت می توان گفت که گرچه طبیعت امپراتوری های حاکم در آسیا (أعم از خاورمیانه، چین و هند) اعمال حاکمیت به صورت استبدادی آن بوده و آنچه شاهان و امپراطورها اراده می نموده اند، همان به منصفی اجرا در می آمده، ولی

سوابق جامعه‌ی عربی قبل از اسلام نشان می‌دهد که این قبایل دارای روح آزاد ترورهای تری در مقایسه با جوامع زیرسلطه‌ی امپراطوری‌ها بوده‌اند؛ گرچه نمی‌توان از این آزاد بودن‌ها به عنوان آزادی به مفهوم مدرن آن یاد کرد ولی فارغ از قید و بندهای سلطه‌ی سیاسی نیز یک ویژگی و یک فرصت محسوب می‌گردد در عین حالیکه این قبایل نیز گرفتار سنت‌های محکم قبیلویی بوده‌اند که بشدت از آن پیروی می‌شده است اما این سنت‌ها به صورت خود کاراز جسارت و آزاد منشی پشتیبانی می‌نموده‌اند.

با توجه به آنچه در فوق گفته شد، تحول دولت داری خلفای راشدین در اسلام نیز به سلطنت‌های مطلقه‌ی عصر اموی و عباسی ناشی از پیشینه‌ی تاریخی استبداد سیاسی در شرق و به خصوص جغرافیای شمال و جنوب شبه جزیره عربی می‌باشد و طبیعت شرقی استبداد تا امپراطوری عثمانی و امروزه صورت رژیم‌های خود کامه‌ی عربی امتداد می‌یابد.

۲. خلافت اسلامی

خلافت واژه‌ی عربی از ریشه‌ی «خلف» به معنای جانشین ساختن و خلیفه به معنای جانشین و وکیل آمده است (اصفهان‌ی، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۱۵۶) کاربرد این واژه به معنی نوعی از حکومت داری، به دو صورت قابل بررسی می‌باشد؛

یک، آنچه مربوط به تحولات سیاسی جامعه اسلامی بعد از وفات پیامبر اکرم برمی‌گردد و دوم، آنچه امروزه به صورت بازسازی شده‌ای آن توسط سازمان‌های به خصوصی تبلیغ می‌شود.

در بُعد نخست باید گفت که خلافت به مفهوم جانشینی در امر حکومت و فرمان روایی پس از پیامبر استفاده گردید و در فرهنگ سیاسی مسلمانان

این مفهوم به معنی سیاسی آن به واژه‌ی «خلیفه» که در قرآن کریم وارد شده است، إرجاع و استناد می‌یابد. درکنار واژه‌ی خلافت، واژه «امامت» و «امام» نیز در دیدگاه شیعی همین سرنوشت را دارد. به صورت تاریخی خلافت ساختاری را گفته می‌شود که بعد از وفات پیامبر اکرم (ص) توسط مردم در ثقیفه‌ی بنی ساعده روی کارگردید و به زودی مورد پذیرش عمومی نیز قرار گرفت (تفتازانی، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۸۷) این نوع حکومت داری که توسط چهار تن هریک، ابوبکر صدیق، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب ظهور یافت، دارای شیوه‌ی انتخاب متفاوت از بیعت عمومی تا انتخاب بزرگان و قدرت مطلقه، با پیش شرط قریشی بودن و دایمی بودن بود. در حکومت آنها نشانه‌هایی از استقلال قضات، مراجعه به آراء عمومی و صلاحیت والیان به وضوح قابل مشاهده بود ولی این نشانه‌ها به یک روش انسجام یافته تبدیل نگردید و با آغاز سلسله‌هایی اموی، عباسی و عثمانی، مدل خلافت به سلطنت موروثی تبدیل گردید. در سلسله‌های بعدی گرچه هریکی از حاکمان گاهی لقب خلافت و زمانی هم لقب امارت یا امیرالمؤمنین را بر خودشان استفاده می‌نمودند اما به لحاظ درونی با نظام خلافت مُدل خلفای راشدین در تفاوت آشکار بودند و مدل شان بیشتر شبیه شاهان ایران قدیم بود تا خلافت چهار خلیفه‌ی نخست.

در بُعد دوم این واژه به صورت نظری توسط سازمان‌ها و گروه‌های زیادی میان مسلمانان مورد استناد قرار گرفته و برخی از این گروه‌ها دست به ایجاد حکومت‌هایی نیز زده‌اند. (مانند خلافت داعش در سال ۲۰۱۴ م) صورت بازسازی شده و کامل این مفهوم را می‌توان در مدعای حزب التحریر دید. این حزب مدل خلافت خویش را با استناد به مصداق خلفای راشدین و نقل قول‌های که حول و حوش آن شکل گرفته بازسازی نمود و تا امروز برای

آن مبارزه می‌کند. در صورت حزب التحریری آن، مُدل خلافت تعدیل یافته واز شرط قریشی بودن، اقتدار مطلقه و رویه بودن نظام حقوقی تهی گردیده است اما هنوز شیوهی انتخاب غیرآزاد آن ومادام العمر بودن خلیفه حفظ گردیده است.

در نهایت می‌توان گفت که خلافت، علاوه بر اینکه مدل حکومت داری خلفای چهارگانه را می‌رساند، به صورت‌های مختلفی غالباً استبدادی بازسازی شده است که از این میان به صورت حزب التحریری آن می‌توان گفت که خلافت یک نظام کامل و غیرتدریجی در ایجاد خود می‌باشد و هویت آن مبتنی بر اصل حقوقی و سرزمینی «دارالاسلام» و «دارالکفر» خواهد بود و مردم باید خلیفه را انتخاب کنند اما شیوه و آزادی این انتخاب مشخص نگردیده و هم‌چنان خلیفه خود قانون اساسی و سایر قوانین را از شریعت اخذ نماید (حزب التحریر، ۲۰۰۵، ص ۲۳-۴۳)

۳. امارت اسلامی

لقب امارت نخستین بار توسط خلیفه دوم مسلمانان برای جایگاه سیاسی وی بکار برده شده است واز آن به بعد هریکی از حاکمان مسلمان در سلسله‌های اموی، عباسی و عثمانی خویش را امیر المؤمنین خواندند. با توجه به توأمیت امیر المؤمنین و خلیفه برای زعمای اسلامی این مسأله روشن می‌گردد که چندان تفاوتی میان هردو لقب وجود ندارد؛ هم‌چنان دیده شده است که ساختار حکومت‌ها گاهی خلافت بوده است و لقب حاکم در چنین یک ساختاری «امیر المؤمنین» بوده است.

نکته‌ی دوم این است که امارت گاهی به لحاظ قلمرو و قدرت درونی چیزی کوچک‌تر از خلافت بوده مانند امارت سلجوقیان و ایوبیان و در ضمن

آن باید گفت که خلیفه بسیاری اوقات والیان خویش را به عنوان امیر مناطق مورد نظر می‌فرستاده‌اند و این باعث می‌گردد که یک خلافت زیر چتر خویش ممکن است چندین امارت داشته باشد. نکته‌ی دیگر این که در تاریخ معاصر، امارت‌ها بیشتر هویت قومی و جغرافیایی دارند تا یک هویت دینی و رئیس هر قبیله‌ای می‌تواند امیر آن قبیله محسوب گردد و این یک امر معمول در جوامع عربی می‌باشد و براساس یک روش مروی از پیامبر اکرم^(ص) نیز هر مجموعه‌ای باید یک امیر برای خویش تعیین نماید، چنانچه در روایت ابی سعید خدری از پیامبر اکرم^(ص) آمده است؛ «اذا خرج ثلاثة فی سفر فلیؤمروا أحدهم» (رواه ابوداود/ ۲۶۰۸). اگر سه نفری هم در سفر بیرون شدند باید یکی‌شان را امیر تعیین کنند.

بازسازی امروزی «امارت» یا «امارت اسلامی» به صورت نظری همان تیوری خلافت می‌باشد و به صورت اجرایی، مدل آن، امارت‌های سکولار در خاورمیانه و امارت اسلامی گروه طالبان در افغانستان شناخته می‌شود. اگر از امارت سکولار شیخ نشین‌های خلیج بگذریم، امارت اسلامی گروه طالبان را باید مصداق تمام و کمال نظریه‌ی «امارت» بدانیم. در ساختار امارت گروه طالبان براساس نوشته‌ی عبدالحکیم حقانی از انتخابات، تفکیک قوا، قوه‌ی مقننه، احزاب سیاسی، آزادی‌های بنیادین شهروندان و... خبری نیست و یک ساختار آیدیولوژیک شبه قبیله‌ای می‌باشد (عبدالحکیم حقانی، ۲۰۲۲، ص ۷۴-۷۶).

۴. حکومت دینی

حکومت دینی؛ حکومتی که احکام و معارف دینی بر آن حاکم باشد یا رهبران مذهبی بر آن حاکمیت داشته باشد. تعریف دیگر این گونه

آمده است، حکومتی که در آن به قوانین دینی اصالت داده شده است (مظهرالدین صدیقی، ۲۰۰۸، ص ۱۷۳) بنابراینچه در فوق گفته شد، این اصطلاح خیلی موسع بوده و می تواند شامل تئوکراسی (حکومت رجال دین) و جمهوری های مسلمان نشین هم زمان گردد. در حالی که تئوکراسی در حقیقت همان «حکومت خداوند» را گفته می شود. حاکمیت قوانین دینی در حکومت داری درکل امورسیاسی در اسلامی وسایر ادیان؛ به ویژه مسیحیت ویهودیت متفاوت می باشد؛ به این معنی که اصل تئوکراسی به معنی حاکمیت خداوند ومقابل آن سکولاریسم به معنی جدایی دین از سیاست، درمسیحیت ویهودیت معنی پیدا می کند به دلیل این که در مسیحیت کاتولیک نهاد دینی مرکزیت دارد ودر یهودیت نیز روحانیون در مرکز تصمیم گیری شریعت یهود قرار دارد ولی در اسلام این نهاد وجود ندارد وعلمای دینی صرف اهل معارف دینی به شمار می روند. به همین ملحوظ، طرح تئوکراسی ومفهوم مقابل آن، سکولاریته در جوامع اسلامی چندان جا نیافت ومورد توجه قرار نگرفت. در اسلام پیوند دین وسیاست از همان آغاز صورت گرفته است واین پیوند از راه حاکمیت نهاد روحانیون به معنی حاکمیت دین بر مردم نیست بلکه از راه حاکمیت شریعت به صورت استنباط احکام شریعت از متن اصلی اسلام می باشد واین تفسیر نیز حق هریکی از افراد بوده ونهاد خاصی متولی آن نمی تواند جز اینکه این نهاد به عنوان یک نهاد ممد برای تفسیر شکل گیرد.

سکولاریته که به معنی رفع تئوکراسی معنی پیدا می کند در حقیقت برای جدا سازی سیاست از نهاد روحانیت می باشد که در اسلام نهاد روحانیت وجود ندارد تا این جداسازی صورت گیرد (عابدالجابری، ۲۰۱۱، ص ۱۳۴).

۵. جمهوری اسلامی - دولت اسلامی

جمهوری اسلامی، شیوه‌ای از حکومت داری را گفته می‌شود که اسلام دین رسمی آن و تنها منبع قانون‌گذاری باشد. گاهی جمهوری اسلامی مُدلی از حکومت داری را گفته می‌شود که در عین حال حفظ اصول اسلامی به عنوان زیربنای حقوقی نظام، دارای ساختار مردم سالار نیز می‌باشد (جلال الدین مدنی، ۱۳۹۷، ج ۲، ۱۳۲) هم چنان این لقب گاهی نشان دهنده‌ی هویت فرهنگی - مذهبی یک کشور می‌باشد تا مبین یک مدل خاصی از حکومت داری.

جمهوری اسلامی به صورت رسمی، لقب تعداد اندکی از کشورهای مسلمان است مانند جمهوری اسلامی ایران، پاکستان، موریتانی و افغانستان پیش از طالبان، در تعداد دیگری از کشورهای مسلمان اسلام دین رسمی است و در اکثر کشورهای دیگر، شریعت اسلامی بخشی از منابع نظام حقوقی را تشکیل می‌دهد (مانند مالیزیا، مصر و ترکیه). نکته‌ی مهم این است که جایگاه شریعت در کشورهای که اسلام دین رسمی در آن‌ها می‌باشد، متفاوت بوده و می‌توان گفت که تنوع قرائت‌ها از اسلام و شریعت برابر با تنوع و تعداد کشورهای مسلمان می‌باشد.

در کشورهایی با لقب جمهوری اسلامی نیز، شریعت جایگاه یگانه ندارد بلکه در ایران، شریعت در قالب فقه شیعی معتبر است و در افغانستان پیش از طالبان و پاکستان در قالب فقه سنی حنفی و در کشورهای دیگر به گونه‌های دیگر، اما آنچه در این میان مشترک می‌نماید، نخست، اشتراک تمام این گونه حکومت‌ها در اعتبار دهی انتخابات و حقوق بنیادین شهروندان می‌باشد، دوم رعایت اصل تفکیک قوا که در همه‌ی این کشورها

بچشم می خورد و سوم این که حضور چشم گیر شریعت در حوزه ی قانون گذاری، مراسم عمومی و حمایت های اجتماعی دولت در تمام این گونه کشورها دیده می شود. آنچه در فوق گفته شد نشان می دهد که «جمهوری اسلامی» غالباً معادل دولت اسلامی گرفته می شود اما با یک استثناء و آن این که «دولت اسلامی» لقب حکومت داری داعش نیز بود که هیچ شباهتی با مُدل های مدرن جمهوریت نداشت و خشن ترین نوع حکومت داری را در تاریخ معاصر اسلام به نمایش گذاشت که به صورت تیوریک، حکومت متمرکز و مادام العمر یک شخص در رأس یک گروه خشن و مسلح شناخته می شود.

نتیجه گیری

– استبداد در واقع همان رفتار خود کامه است که در اصطلاح سیاسی، شکلی از حکومت را گفته می شود که قدرت سیاسی در دست یک حاکم خودگمارده قرار دارد. استبداد ممکن است مبتنی بر زور و غلبه باشد یا مبتنی بر وراثت و هم چنان ممکن است با توجیه دینی روی کار آمده باشد. – استبداد دینی، نظام خود کامه ی که با توجیه دینی بر مردم حکومت می نماید و از آن طرف خود موجب بوجود آمدن «دین استبدادی» می گردد. صورت دینی استبداد از صورت های دیگری آن زیانبار تر است به این دلیل که دین را در استخدام خود در می آورد و باور مردم به دین باعث می گردد که هر نوع مقاومت در برابر چنین استبدادی، قیام در برابر دین تلقی گردد. در نتیجه، استبداد دینی، دین استبدادی را بوجود می آورد.

خلافت اسلامی لقبی است که نخست برای حکومت داری چهار جانشین پیامبر اکرم (ص) که برگرفته از لقب شخص خلیفه ی نخست

(خلیفه رسول الله) می باشد. در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، چهار خلیفه‌ی نخست را خلفای راشدین می‌گویند و هم چنان شخص هریکی از ایشان را «امیر المؤمنین» نیز گفته‌اند. چون شخص ایشان را خلیفه گفته‌اند و هم چنان امیر المؤمنین، می‌توان حکومت‌های شان را خلافت گفت یا امارت نامید؛ پس خلافت و امارت بنا بر چهره‌ی نخست خویش در اندیشه‌ی سیاسی اسلام یکی است. علاوه بر این که «امارت» لقب جا افتاده برای حکومت‌های محلی در جهان عرب آن روز بوده و هم چنان سرپرستی یک گروه چند نفره را نیز امارت گفته‌اند.

بر اساس تیوری برخی سازمان‌های اسلامی مانند حزب التحریر، خلافت نوعی حکومت داری متمرکز و مادام العمر فراسرزمینی برای مسلمانان را گفته می‌شود که صورت اجرایی آن در حکومت داری داعش در عراق و سوریه تبلور یافت و این جا و آنجا گاهی به صورت گروه‌های کوچک مدعی می‌شوند امارت اسلامی نیز در تاریخ معاصر لقب امارت گروه طالبان در افغانستان می‌باشد و باقی حکومت‌های بنام امارت، معمولاً نظام‌های شاهی سکولار در جهان اسلام‌اند. حکومت دینی اصطلاح بیشتر تیوریک است که ناظر به طیف گسترده‌ای حکومت داری از تیوکراسی تا جمهوری لیبرال می‌باشد. اما جمهوری اسلامی و دولت اسلامی معمولاً به نظام‌های دموکراتیک مبتنی بر رسمیت اصول اسلامی در قانون گذاری و سیاست‌های عمومی اشاره دارد و نسبت به سایر القاب این چنینی، مدرن تر به نظر می‌آید؛ اما با یک استثناء، و آن این که این لقب (دولت اسلامی) را داعش نیز برای حکومت داری خویش بکار برده است که هیچ شباهتی با مصادیق دیگران ندارد.

فصل دوم: پرسش‌های اساسی استبداد دینی

مقدمه

اصطلاح «استبداد دینی» اندکی با تسامح به معنای استبداد سیاسی با توجیه‌هایی برگرفته از یک قرائت دینی می‌باشد. مراد از این اصطلاح، «استبداد دین» نیست؛ به دلیل این که هیچ دینی براساس متن اولیه خویش به صورت مستقیم به استبداد سیاسی توصیه نمی‌کند، درعین حالی که هرمتنی قابلیت تفسیرهای مختلف و حتی متضادی را می‌تواند داشته باشد. همچنان منظور از آن، «استبداد دینداران» نیز نخواهد بود چون تمام حکام مستبد لااقل به یکی از ادیان نسبت می‌رساند و عملکرد استبدادی‌شان لزوماً زاده‌ی اعتقاد دینی‌شان نیست. به صورت ساده تر اگر گفته شود، استبداد دینی همان استبداد سیاسی است که مبتنی بر قرائت خاصی از «نسبت دین و سیاست» بوده و این گونه قرائت، به نظام مورد نظر، چهره‌ی دینی می‌دهد و معمولاً با ارجاع به اساسات و اصول دینی توجیه می‌گردد. همچنان باید توجه داشت که اصل مبحث ما همان استبداد برخاسته از توجیه اسلامی است و کاری به کار دیگر ادیان و شریعت‌ها ندارد.

بسیاری از گروه‌های منسوب به اسلام و مدعی روی کار سازی نظام اسلامی، از حکومت مورد نظرشان، مدلی را تبلیغ می‌نمایند که اگر واقع گردد (چنانچه در افغانستان همین حالا واقع گردیده است) نمی‌تواند جز یک نظام استبدادی چیزی دیگری باشد. گرچه تلاش و توصیه‌های زیادی حداقل به صورت تیوریک از جانب این گروه‌ها صورت می‌گیرد تا از نظام مورد نظرشان حداقل یک نظام سیاسی مبتنی بر اخلاق اسلامی تصویر سازی شود؛ ولی با صرف نظر از نیات واقعی‌شان، به دلیل نبود یک قرائت ساختارمند از جایگاه مردم و آزادی‌های مدنی و سیاسی افراد در نظریات سیاسی دینی‌شان، عملاً نظام مورد نظرشان به نظام استبدادی ختم می‌شود.

۱. استبداد دینی و اراده‌ی انسانی

- چگونه خداوند متعال به «عدل» امر می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم اوالوالدین والاقربین ان یکن غنیا أو فقیرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوی أن تعدلوا وإن تلوا أوتعرضوا فإن الله کان بما تعملون خبیرا» (نساء/۱۳۵) ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! پابند عدالت باشید! برای خدا گواهی دهید، اگرچه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد! (چرا که) اگر آنها غنی یا فقیر باشند، خداوند سزاوارتر به حمایت از آنان است، بنابراین، از هوی و هوس پیروی نکنید؛ که از حق، منحرف خواهید شد! و اگر حق را تحریف کنید، و یا از اظهار آن، اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است». بدون آن که برای مؤمنان (مردم) در یک جامعه حق حاکمیت داده باشد و آزادی انتخاب داشته باشند؟

چگونه حاکمیت از آن خداوند دانسته می‌شود «إن الحكم الا لله» (۵۷/

انعام) درحالی که سلطه‌ی مطلقه درعمل، بدست یک گروه (أعم از گروه‌های دینی، قومی و دیگران)، یک قبیله (مانند آنچه امروز در کشورما از تلاقی یک گروه منسوب به دین و قبیله بوجود آمده است)، یک طبقه (مانند آنچه حکومت‌های نظامی در کشورهای اسلامی انجام می‌دهند) و یک شخص (مانند خلیفه، امیرالمؤمنین، رهبر، سلطان، خادم یا هرلقبی دیگری ازاین قبیل) قرارداشته باشد ودر حقیقت به صورت مظهر خدا برجامعه اعمال سلطه مطلقه نماید؟

- چگونه هرشخصی در قرآن کریم مسئول عملکرد خود دانسته شده است آنجا که فرموده؛ «کل نفس بما کسبت رهینه» هرشخصی گروگان آنچه انجام داده است، می‌باشد. درحالی که این شخص هیچ قدرت قانونی و اخلاقی برای ادای مسئولیت خود ندارد، هیچ حق انتخابی در حاکمیت ندارد وحتی وسیله‌ای برای دفاع از خود در برابر قدرت ندارد و بجای خداوند این «امیر» است که قلمرو زندگی هر شخصی را تعیین می‌کند ودر اصطلاح «رعیت» داری می‌نماید. (درحالی که این واژه «رعیت» در قرآن کریم به همین معنی وارد نشده است و تیوری «رعیت داری» یعنی این که مردم گوسفند است و حاکم شبان گوسفندان می‌باشد بهتر است شبان، گوسفندانش را خوب بچراند و هروقتی خواست ذبح‌شان کند) آنچه در حدیث مروی از رسول خدا^(ص) آمده که فرموده؛ «ألا کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیت» ناظر بر مسئولیت اخلاقی هریکی از نهاد اجتماعی زیر دستش می‌باشد که چنانچه سرنوشت یک خانواده ویا یک جامعه برآثر یک روند ارگانیک مانند قرارداد ویا به صورت طبیعی مانند خانواده به شما سپرده می‌شود، برآثر همان قرارداد، مسئول مدیریت آن هستید واین مسئولیت زاده‌ی قراردادی است که به رأس نهاد لقب «راعی» (به معنی حافظ

وامانتدار) می‌دهد و به اعضای نهاد، لقب «رعیت» (امانت‌ها) را به دنبال می‌آورد. از این حدیث دانسته می‌شود که اگر هیچ قرارداد و روند طبیعی در میان نباشد، دیگر مسئولیتی بوجود نمی‌آید و عملاً جامعه به گوسفندان بی‌خبر از سرنوشت‌شان تبدیل می‌گردد درحقیقت این اصطلاح (رعیت و راعی) از مفهوم متذکره انحراف داده شده و بیشتر به معنی «شبان» و «زیردستان» تنزل داده شده است.

- چگونه خداوند را «عادل» بدانیم و از بندگانش «عدل» خواسته باشد در حالی که هیچ ضمانتی برای تأمین «عدالت» ارایه نکرده باشد؟ (یعنی وقتی که قدرت مطلقاً بدست یک شخص باشد دیگر چه ضمانتی وجود دارد که وی از دین، عدالت و امثالهم سوء استفاده نکند و یا این که عدالت نماید؟).

- اگر پاسخ این پرسش‌ها این است که خداوند متعال کاری به کار بندگانش ندارد و مردم فقط موظف‌اند که شعایر فردی مانند نماز، روزه و حج را ادا کنند، برای حاکم دعای خیر نمایند و شاکر، ساجد، صائم و ساکت باشند تا این که در نهایت به بهشت بروند؛ این پاسخ در تضاد با جایگاه انسان و آزادی‌های او در قرآن قرارداد، و اگر پاسخ به صورت دیگر است، علمای دین و وارثین شرع متین توضیح دهند و جایگاه انسان و آزادی‌های او را در یک ساختار اسلامی مشخص نمایند.

درحالی که مردم در نظام‌های استبدادی (مانند آنچه امروز در کشور افغانستان شاهد هستیم) زیر سایه رحمت امیرالمؤمنین و عدالت او اگر زنده بمانند، مالک یک جرعه آب برای نوشیدن و نانی برای خوردن خواهند بود و آن هم در صورتی که وضعیت دستگاه امیرالمؤمنین عادی باشد و در آن آرامش برقرار باشد ورنه باید همان را نیز به طرفداران

وسرپرندگان امیر بدهند تا این که از کیان امارت‌شان دفاع نمایند و دین خدا حمایت شود.

۲. استبداد دینی و مسئولیت‌های انسانی

به وضاحت باید گفت که مسئولیت انسان در برابر آنچه انجام می‌دهد (آن گونه که در قرآن کریم آمده است) قابل تصور نیست جز این که آزادی و اختیار عمل داشته باشد و به معنی دیگر، قدرت ادای مسئولیت را داشته باشد. دینی که از یک طرف به مردم مسئولیت قایل گردیده باشد و از طرف دیگر هیچ ضمانتی برای حفظ آزادی مردم که قابلیت تحمل مسئولیت را بوجود می‌آورد، ارایه ننماید، دیگر نمی‌تواند دین باشد بلکه نوعی مغزشویی خواهد بود، و دین نیست بلکه جثه دین باید گفت. یاد ما باشد که تشکیل گروه‌هایی چون «امربه معروف ونهی ازمنکر» در حکومت‌های مبتنی بر استبداد دینی ضمانتی بر کنترل قدرت یا نظارت بر حاکم محسوب نمی‌گردد و صرف متولی اجبار مردم به نماز، تعقیب و کنترل لباس و برجستگی‌های بدن زنان و تشویق اطفال به مساجد و امثالهم اند و به هیچ صورت نمی‌توانند نهادی باشند که خیانت‌های بزرگ و دستبردهای میلیونی توسط حاکمان را نظارت نمایند.

در قرآن کریم آمده است: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض یا مرون بالمعروف ونهون عن المنکر و یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و یطیعون الله ورسوله اولئک سیرهم الله ان الله عزیز حکیم» (۷۲/توبه). ترجمه: مردان مؤمن و زنان مؤمن دوستان هم‌اند و میان هم امر به کارهای پسندیده و نهی از کارهای ناپسند می‌نمایند و نماز را برپا می‌دارند و زکاة را ادا می‌کنند و از خدا و پیامبر او پیروی می‌نمایند؛ زود است که این‌ها را خداوند مورد رحمت خویش قرار دهد بیشک

که خداوند با عزت و با حکمت است. با توجه به این آیت که «امر به معروف و نهی از منکر» مقدم بر اقامه‌ی نماز و ادای زکاة آمده است، باید گفت که این دستور متوجه شخص حاکم یا اهل حل و عقد و یا سایر بزرگان خود ساخته نمی‌باشد بلکه این دستور متوجه تمام مردم است و این مردم است که «اولیاء» یکدیگراند و این مردم است که قدرت امر به معروف و نهی از منکر را دارند و این وجوبی هرفردی از جامعه است، نه این که دستگاه استبداد، خود برخی از یادی خویش را فقط غرض سرکوب هرچه بیشتر مردم در قالب اصطلاح «امر به معروف» توظیف نموده باشند.

در قرآن کریم بیشتر از ده بار در آیات مختلف، پیامد فعالیت‌های یک شخص متوجه خود شخص معرفی گردیده است چنانچه می‌فرماید: «فمن أبصر فلنفسه» کسی که بینش حاصل کرد، برای خودش بدست آورده است. - «من عمل صالحا فلنفسه» کسی که کار نیکویی انجام دهد، پیامد آن برای خودش می‌باشد.

- «ومن یکسب اثما فإنما یکسبه علی نفسه» کسی که گناهی را مرتکب می‌شود جزاین نیست که به ضرر خود مرتکب شده است.
ما در برابر دو گزینه قرار داریم :

نخست اینکه ما واقعیت مصیبت استبداد را منکر شویم و در حقیقت صدای وجدان انسانی خود را پنهان نماییم و اصرار کنیم که نظام اسلامی همین‌هایی‌اند که شاهد هستیم و اسلام هم همان است که توسط علمای در رکاب مستبد به ما رسیده و قرائت گردیده است چنانچه در جاهلیت به آثار گذشتگان شان تمسک می‌نمودند «هو ما وجدنا علیه آباءنا و انا علی آثارهم لمقتدون».

در این صورت دروازه‌ی گفتگو بسته می‌شود، سالهای سال سایه

امیرالمؤمنین بر رعیت و زیردستانش (گوسفندان) گسترده خواهد ماند. امروز که فرار مردم را از نظام‌های استبدادی تحت عنوان دین به نظام‌های دیگر می‌بینیم و فقر جانکاه مسلمانان را در کشورهای اسلامی که مدعی نظام اسلامی‌اند مشاهده می‌کنیم به این نتیجه می‌توان رسید که این اسلام، اسلام فقر است و اسلام الهی نیست و آن چیزی نیست که خداوند متعال فرموده «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا» ترجمه: شیطان شما را وعده‌ی فقر می‌دهد و به فحشاء دستور می‌دهد و خداوند وعده‌ی آمرزش و گشایش می‌دهد. در حقیقت استبداد دینی همان دین فقر و مصیبت خواهد شد نه دین رحمت و فضل الهی (النیهوم، ۱۹۹۵، ص ۵۳).

دوم اینکه ما نگاهی به واقعیت‌های جاری جوامع خویش داشته باشیم و یک بار دیگر با جرئت بگوییم که قرائت استبدادی از حکومت داری دینی تحت هر عنوان و القابی که باشد (آنگونه که طالبان برقرار داشته و دیگران کم و بیش به این تیوری با اندک تفاوت‌هایی باور دارند و قرار است در صورت حاکم شدن، مردم را از این نعمت برخوردار نمایند) نخستین و محکم‌ترین پایه‌ی نظری استبداد و نظام‌های استبدادی تحت عنوان نظام‌های اسلامی می‌باشد که امروزه در آن در قدم نخست به چشم خود اسلام رفته و در قدم دوم دمار از روزگار مردم و مسلمانان درآورده است. زمانی که تمام قدرت انتصاب اعضای حکومت بدست رهبر یا امیر قرار داشته باشد، وقتی تشخیص رنگ لباس افراد جامعه و انطباق آن با شریعت بدست منسوبان امیر باشد، اگر هیچ سازوکاری برای کنترل اقدامات دیوانه وار امیر تعریف نگردد و آنگونه که گفته‌اند، منع دختران از تعلیم و تحصیل نشانه‌ای از شفقت بی پایان امیر بر دختران و زنان پنداشته شود و تبلیغ گردد و همه روزه

نیز ائمه جماعت مؤظف به دعای خیر و فلاح برای امیر باشند و این کار را ثواب پندارند، دیگر باید باور کرد که اسلام در حال تبدیل شدن به یک «بت» زیبا و تو خالی بدست این امیرو طرفداران شان است.

۳. استبداد دینی و حاکمیت

پرسش حاکمیت سوال سختی است؛ این پرسش را دست اندرکاران حکومت‌های استبدادی خوب فهمیده‌اند و به همین دلیل توانسته‌اند که از دین استفاده بهینه در جهت تحکیم پایه‌های قدرت‌شان نمایند ولی این مردم و در اصطلاح بخشی از دانشمندان دینی اند که هنوز باور دارند که نماینده‌ی دین‌شان همان اطرافیان «امیر» اند و راه بهشت از تشخیص امیر می‌گذرد. از اینجا هدف این نبشته واضح می‌گردد که تا زمانی هر یکی از شهروندان در مورد آنچه انجام می‌دهند و در برابر آنچه اطراف‌شان می‌گذرد، مسئولیت و قدرت ادای مسئولیت نداشته باشد، تا زمانی که قدرت اصلی توسط اکثریت مردم طی یک چارچوب مدنی با مصداق همان «امر بالمعروف» و ادای مسئولیت عمل‌إعمال نشود، تا زمانی که ملت‌های مسلمان دارای یک نظام نهاد محور سیاسی که بتواند صدای تک‌تک شهروندان را بشنود و صدای او موثر باشد، نگردد، تا زمانی که فضای اجتماعی، پذیرای گفتگوی جدی میان شهروندان با موضوع قدرت، احزاب، اداره، قانون، اعمال اراده و سایر حقوق شهروندی نباشد و تا زمانی که بجای جدیت گفتگو و تعدد آرا فقط مردم برای ادای نماز جمعه و شنیدن وعظ امام جمعه با موضوع لباس زنان و تنوع نعمت‌های بهشت باشد، همیشه خطر این وجود دارد که دین استبدادی بجای دین اصلی و دزدان دین بجای دینداران قرارگیرد. و این یک فاجعه است که اگر جلوگیری

نگردد، تبدیل به میراثی خواهد شد که شعاع آن هر آن می‌تواند گسترش یابد، بنابراین، ایجاب می‌کند تا واضح نماییم «استبداد دینی» ریشه‌ی اصلی بحران حاکمیت «به صورت حاکمیت استبدادی» در جوامعی چون جامعه ما می‌باشد.

۴. پیوند دین و استبداد

آنچه به عنوان حقوق اولیه انسان یا همان «حقوق بنیادین بشری» امروز مرسوم است، زاده‌ی عصر حاضر است و در عصری که قرون اولیه اسلامی نامیده می‌شود، به این صورت ترسیم نگردیده بود. بنا برآن لزومی ندارد که در جستجوی باور عمومی نسبت به حقوق بشری به صورت امروزی در قرون اولیه بود بلکه می‌توان اصول و شالوده‌هایی را که قرآن کریم از شناخت انسان بدست می‌دهد مورد توجه قرارداد و از آن در نهادینه سازی رعایت حقوق مدنی شهروندان بهره گرفت (عمار بن حموده، ۲۰۱۷، ص ۲۳).

فقه اسلامی در حقیقت سازوکار «تشریع» زندگی یک فرد به عنوان یک فرد و یک فرد درون یک جامعه برگرفته از منابع اسلامی می‌باشد و این فقه اسلامی است که می‌توانست حق «آزادی» و سایر حقوق مدنی و سیاسی شهروندان را در یک جامعه اسلامی تیوریزه می‌نماید ولی «کلام اسلامی» که در حقیقت مبانی سازوکار فقهی را تشکیل می‌دهد برای «تعدد آرا» یا همان منظومه‌ی «رأی / رأی آخر» بار سلبی داد (علی اوملیل، ۱۹۹۹، ص ۱۲۵).

در کلام اسلامی تعدد گروه‌ها و نحله‌های اسلامی تحت عنوان «چندین فرقه» به رسمیت شناخته شد و صرف برای یکی از این فرقه‌ها اصطلاح «فرقه ناجیه» داده شد که هریکی از گروه‌ها به دلخواه خویش «فرقه ناجیه» را تفسیر و انطباق بر خویش دادند که در نتیجه «تعدد آرا» و بالتبع حق آزادی رأی

در قالب اختلاف رأی از میان رفت و نامشروع گردید. با وجود این که تفسیر «ناجیه» از گروه خود و «غیرناجیه» از گروه رقیب یک امر کلامی بود و مستقیماً به امر سیاسی ارتباط نمی‌گرفت ولی زیربنای جهان‌بینی دینی ما را تشکیل داد و براساس آن نگاه ما بر سایر فرقه‌ها در تعامل اجتماعی و به ویژه، سیاسی شکل گرفت. زیاد مهم نیست که این نوع نگاه به اختلاف در کلام اسلامی برخاسته از کدام حدیث یا نص بود بلکه مهم این است که در قدم نخست برخلاف اصل آزادی رأی بود که در قرآن کریم به آن صحنه گذاشته شده بود و در تناقض با جایگاه قرآنی انسان آزاد قرار داشت. زمانی که هریکی از فرق اسلامی خود را ناجیه پندارند و دیگری را اهل ضلال، به صورت خودکار فرقه اسلامی نمی‌تواند برای حضور همزمان گروه‌های مختلف دست به تشریع حضور بزند و این اختلاف را قانونمند سازد (گرچه حدیث مورد نظر از لحاظ سند ضعیف و به لحاظ متن مردود و در برابر قرآن کریم که می‌فرماید «کنتم خیر امة...» دانسته شده است).

از این رهگذر، حاکم‌های مستبد در تاریخ اسلامی سود زیادی برده‌اند که از یک طرف خواسته‌های شان را به عنوان حکم آسمانی به خورد مردم داده‌اند و از طرف دیگر، علمای دربار نیز قوانینی را برای محکم سازی استبداد براساس حقانیت «فرقه ناجیه» استنباط نموده‌اند که حضور دیگری علیه حاکم مستبد نامشروع قلمداد شود. رابطه‌ی استبداد سیاسی با دین یا به صورت روشن تر با «علمای دینی مورد نظرشان» یک رابطه دیالکتیکی شد که حاکم مستبد شعار حمایت و توأمیت با دین را بلند کند و علماء هم اطاعت از وی را تفسیر دینی و کلامی نمایند تا از طریق مزج اطاعت سیاسی با اطاعت به مفهوم دینی آن، دین به صورت مشروعیت دهنده‌ی نظام استبدادی ظاهر گردد.

بسیار دیده شده است که از حاکم مستبد در تاریخ اسلامی به عنوان «یگانه در شخصیت»، «صائب در رأی» و «استثناء در ظهور» یاد گردیده و چنین إلقاء شده که تنها وی می‌تواند فتنه را کم کند و شریعت را احیا نماید. ناگفته نباید گذاشت که تفسیرناشیانه و مشروعیت دهنده برای استبداد از دین، سلطه‌ی هرمی کامل مستبد را مشروعیت سازی نمود و در این هرم، تمام اصول و ارزش‌های آزادی بخش نیز تفسیر استبدادی یافت. «عدل» که یکی از اصول بی‌چون و چرای حاکم در منظومه شریعت اسلامی شمرده می‌شد، به عنوان تبلور بی‌چون و چرای سلطه هرمی بکارگرفته شد به گونه‌ای که إلقا گردید «عدل» همان است که «امیر» یا حاکم انجام می‌دهد و اطاعت همان است که محکومین بی‌پرسش پیروی نمایند. درکنار آن، جایگاه «امر به معروف و نهی از منکر» نیز وارونه گردید که هدف از آن «امر به آنچه حاکم تشخیص می‌دهد و نهی از آنچه که برخلاف دیدگاه حاکم گفته می‌شود» معرفی گردید. اگر ابزار امر به معروف و نهی از منکر در صدد خلق جامعه متجانس به لحاظ اندیشه و رأی باشد دیگر خود بجای جاناندازی معروف و جلوگیری از منکر حقیقی، به وسیله‌ای برای استبداد تبدیل می‌گردد.

در یک نظام استبدادی برگرفته از دین، «امیر» یا حاکم جامعه خود را مسئول سرنوشت مطلق شهروندان می‌داند و آنها را نه صاحب رأی صائب بلکه گله‌ای می‌پندارد که هرآن ممکن است بر یکدیگر یورش ببرند و در اصطلاح کارخلافی انجام دهند و فقط حاکم است که از این بی‌نظمی جلوگیری کند و برای شان حداقل آب و غذا میسر نماید. این نوع برداشت از مسئولیت حاکم در برابر شهروندان، از یک جانب شهروندان را تا حد یک گله‌ای از گوسفندان تنزل می‌دهد و از جانب دیگر برای حاکم نیز این

ذهنیت را بوجود می‌آورد که وی یگانه شخصی است که می‌تواند مردم را به سعادت برساند و باید در صدد یگانگی قانون، یگانه سازی مدل زندگی و یک رنگی برای عبادت باشد، و در نهایت این می‌شود که هر نوع تلاش در جهت بیرون شدن از این یگانگی، خروج از جماعت و کفر تلقی گردد.

امروز دیده می‌شود که نزد بسیاری از علمای دینی «حوزه زندگی خصوصی» و «حوزه زندگی عمومی» افراد قابل تفکیک نیست به دلیل این که دین در حقیقت تنظیم کننده و هدایت گر هر دو حوزه می‌باشد و این ویژگی دین برای علماء اجازه می‌دهد که تحت همین عنوان در جهت تحکیم سلطه‌ی حاکم و مداخله‌ی آن حتی در خصوصی ترین حوزه زندگی یک شخص، دست به تشریع یا احکام سازی بزند. باری یکی از مسئولین امارت گروه طالبان برای امور رسانه‌ها (ملاحمد) به صراحت مدعی شد که برخی کارمندان یک رسانه در فیسبوک یا تیک تاک شان تصویری با لباس غیر شرعی را بر روز رسانی نموده وقتی سوال کننده گفت که این حوزه‌ها «حوزه خصوصی» زندگی افراد است و صرف دوستان شان ممکن است ببینند وی با تعجب گفت که «دیگر حوزه خصوصی و عمومی معنی ندارد و آنها موظف اند که مردم را در تمام حوزه‌ها زیر نظر داشته باشد» و این گونه اظهارات نشان می‌داد که اساسا وی به این امر (حوزه خصوصی و حوزه عمومی) آگاهی نداشت، و تفکیک هر دو حوزه اساسا در قرائت دینی گروه طالبان قابل درک نمی‌باشد.

آنچه در فقه اسلامی بخش «نظام حکم» یا نوشته‌های بسیاری از فقهای معاصر تحت عنوان «فقه سیاسی» می‌بینیم، محور بحث روی سوابق، مواصفات و اخلاق حاکم می‌باشد تا بحث روی شیوه‌های رسیدن به قدرت سیاسی و ضمانت‌های حقوق شهروندان و روش‌های تضمین شده کنترل

حاکم. به این معنی که هنوز در فقه اسلامی سلطه‌ی «مشروعیت دهی» به «تغلب» (گرفتن قدرت از طریق زور) که از گذشته (از عصراموی) به میراث مانده است، سنگینی می‌کند و قدرت سیاسی از یک شخص به «نهاد سیاسی» تغییرنیافته است (ماوردی، ۱۳۸۳، ۲۳۱).

در بسیاری از نوشته‌های اندیشمندان مسلمان، هنوز بحث اصلی، شرعی بودن یا شرعی نبودن انتخابات، تفکیک قوا و ساختار توزیع قدرت می‌باشد تا توسعه‌ی روش‌های برگزاری انتخابات، ساختار توزیع قدرت و نهادینه نمودن تفکیک قوا.

نتیجه‌گیری

آیات متعددی در قرآن کریم است که در مورد «مسئولیت انسان»، اراده‌ی انسان و پیامدهای ادای مسئولیت از جانب انسان صراحت دارد. درحالی که بدون داشتن آزادی و اراده‌ی آزاد، هیچ انسانی نمی‌تواند ادای مسئولیت نماید و یا قابل بازخواست باشد. این آیات نشان می‌دهد که دین در صورت اصلی خود خطاب به انسان‌های آزاد دارد و در یک نظام استبدادی نمی‌توان به مسئولیت‌های دینی خود رسیدگی نمود و اصلاً ادای تکلیف دینی بدون اراده‌ی آزاد قابل تصور نیست و ادای مسئولیت دینی برآثر جبر و اکراه، اعتبار دینی ندارد و غیرواقعی تلقی می‌گردد.

قرائت استبدادی از حکومت داری دینی، تحت هر نام و لقب که باشد، در تضاد با جایگاه انسان در اسلام و در تناقض با هدف اسلام (که آزادی انسان از قید و بند است) قرار دارد. پیوند اسلام و سیاست از همان آغاز محکم بوده است و این پیوند، در حقیقت پیوند میان ارزش‌های بنیادین اسلام و سیاست می‌باشد نه میان یک دستگاه خاص دینی و سیاست.

آنچه در مسیحیت تحت عنوان دستگاه خاص روحانیت وجود دارد، در اسلام نیست به همین ملحوظ، انحصار حق تفسیر دینی و تشریع احکام اسلامی به یک گروه یا یک شخص، به لحاظ سیاسی منجر به استبداد دینی می شود و برای مردم دین استبدادی را ترویج می نماید.

تبنانی قرائت استبدادی از دین و نظام مبتنی بر استبداد دینی زمانی صورت می گیرد که علمای دینی نتوانند به تفکیک حوزه ی عمومی از حوزه ی خصوصی به صورت حقوقی (شرعی) آن پردازند. هم چنان حقوق بنیادین هر فرد که از جمله، حق آزادی و حق انتخاب می باشد، را نتوانند نهادینه نمایند؛ چنانچه همین الآن، از «امر به معروف» در یک چرخش کامل، چماقی بدست حاکم مستبد علیه شهروندان ساخته شده بجای این که به عنوان نهادی ناظر و بازخواست کننده ی قدرت حاکمه و شخص حاکم باشد. آنچه در فقه اسلامی به عنوان «نظام الحکم» تا الحال تیوری پردازی شده، بیشتر ناظر بر مواصفات حاکم، وظایف حکومت و مسئولیت های رعیت در برابر حکومت بوده است و کمتر به مسایل اصلی مانند «چگونگی روش انتخاب حکومت»، «محدودیت هایی علیه تمرکز بیشتر قدرت»، «اصل حاکمیت قانون بر همه» و «تفکیک و استقلال قوای دولت» پرداخته شده است و یا اینکه اصلاً پرداخته نشده و اتهام غیرشرعی بودن نیز به این مباحث زده شده است.

فصل سوم: عوامل نظری استبداد دینی

مقدمه

قرآن کریم به عنوان متن اصلی و منبع اصلی شریعت اسلامی به صورت مستقیم و صریح توصیه‌هایی در باب «عدالت»، «کرامت انسانی» و «آزادی انتخاب انسان» دارد که بسادگی می‌تواند زیربنای یک نظام مردم سالارگردد. از آنجائی که قرآن کریم یک متن است و هرمتنی می‌تواند پذیرای قرائت‌های متفاوتی باشد و از جانب دیگر، عملکرد پیامبر اکرم (ص) به عنوان نخستین مجری اساسات قرآنی و سخنان و رفتار وی (احادیث نبوی) مضاف بر علت گردیده که تفسیرهای متفاوتی از احکام اسلامی، به خصوص در باب سیاست و سایر امور اجتماعی بدست داده شود.

قرائت استبدادی از نص، سلطه‌ی تاریخی تفسیر خاصی که در زمان به خصوصی صورت گرفته، برفضای فکری و تفسیری ما و ظواهرگرایی حاکم بر نحوه‌ی قرائت ما از نص، همه از عوامل قرائت استبدادی از دین شمرده می‌شود. در کنار عوامل فوق، انگیزه‌های دیگری چون تحکیم قدرت، بدست

آوردن ثروت، سطحی اندیشی فرهنگی و اخلاقی و فرهنگ قبیله‌ی و بدوی، نیز دخیل در این مسأله (قرائت استبدادی از دین) شناخته می‌شود.

۱. قرائت استبدادی از نص

محمد غزالی می‌گوید: اگر درجنگ آزادی بخش صدای دین شنیده نشود و دین نقشی نداشته باشد، کجا شنیده خواهد شد و در کجا نقشی ایفا خواهد کرد؟ (محمد غزالی، ۱۹۹۸، ص ۵۷).

وی بجا گفته است؛ بسیاری از جریان‌های آزادی خواه در جهان اسلام پایه‌های دینی دارد و به نحوی، جزء از جنبش‌های اسلامی محسوب می‌گردند، ولی بسیاری از سران این جنبش‌ها زمانی که به قدرت رسیده‌اند، به دیکتاتورهای تمام عیار تبدیل شده‌اند مانند عمرالبشیر در سودان، علی عبدالله صالح در یمن، و...

دلیل این قضیه چه می‌تواند باشد؟

معمولاً این دیکتاتورها با حمایت مردم به قدرت می‌رسند و اگر در رأس یک جریان دینی قرار داشته باشند که چه بهتر و به نوعی مشروعیت دینی نیز دست و پا می‌کنند. اما با تکیه زدن بر اریکه‌ی قدرت، و دارا شدن سلطه‌ی مطلقه، رفته رفته به شخصیت‌های منفور و کریه‌ی تبدیل می‌گردند؛ به دلیل این که این‌ها با حمایت مردم قدرت را بدست می‌گیرند ولی علیه مردم از آن استفاده می‌کنند. هتروموسولینی دیکتاتورهای محبوبی بودند اما نتوانستند این محبوبیت را حفظ نمایند و در نتیجه، استبداد و خودکامگی از آنها چهره‌های منفوری ساخت که تا امروز تاریخ از رژیم آن‌ها به عنوان رژیم‌های خودکامه یاد می‌کند.

پاسخ پرسش فوق این است که تفسیر دینی از «قدرت» در غیاب

تفسیر «چگونگی دست یافتن به قدرت» و تفسیر دینی «ازآزادی و حقوق شهروندان نسبت به قدرت»، موجب تمرکز قدرت بدست یک شخص می شود و این شخص بنا بر طبع انسانی خویش به یک چهره‌ی مستبد تبدیل می گردد. ما در تاریخ اسلام مستبدان خوب و بد داشته‌ایم و این می رساند که تمرکز قدرت چه بدست یک شخص خوب یا یک شخص بد، استبداد بار می آورد و فقط تفاوتی که میان مستبد خوب و بد دیده می شود این است که مستبد خوب در امر اعطای رفاه به شهروندان بیشتر توجه می نماید تا مستبد بد؛ مانند شبانی که چهارپایانش را خوب مراقبت می کند و شبانی که گوسفندانش را بد گله داری می نماید. درحقیقت این ارزشهای دینی اند که در مورد تحکیم پایه های قدرت مورد استفاده قرار می گیرد ولی در مورد نهادینه نمودن حق و وجائب شهروندان در امر انتخاب نظم حاکم مورد تفسیر قرار نمی گیرد.

تلاقی استبداد و شورا در قدم نخست در شیوه‌ی به قدرت رسیدن و مشروعیت یک نظام یا حاکم اهمیت دارد نه در عملکرد و اخلاق فردی یک حاکم. به این معنی که «شورا» به عنوان یک اصل قرآنی در قدم نخست سازوکاری باید برای إحراز قدرت باشد و در قدم دوم ساختاری برای اعمال قدرت شناخته شود. اگر در إحراز قدرت سازوکار تعریف شده «شورایی» نباشد، حاکم به سادگی می تواند در اعمال قدرت از شورا سوء استفاده نماید و با برگزاری شوراها‌ی نمایشی (آنگونه که در تجمع‌های نمایشی از علمای دینی یا بزرگان اقوام در نظام‌های استبدادی دیده می شود) از «شورا» نیز در جهت تحکیم استبداد سود ببرد. شورا یک روش اخلاقی نیست که نوعی نظریه‌ی غیرالزامی باشد و برای زینت تصامیم هم که شده از آن استفاده گردد. جدای از این که اغلب «نظام الحکم» نویسان مسلمان

نتوانسته‌اند برضمانت اجرائی و حقوقی فیصله‌های شورا به توافق برسند؛ بلکه تا آن جا زیرسایه‌ی گفتمان نظام‌های موروثی در مورد الزامات «شورا» سهل انگاری نموده‌اند که گاهی از اساس، اصل شورا را یک امر اختیاری دانستند و یا چارچوب شورا را تا آن جا نمایشی تعریف نمودند که خالی از محتوا گردید (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵).

شورا در تمام موارد زندگی اجتماعی در برابر استبداد رأی یک اصل بوده است و زندگی و اقدامات پیامبراکرم^(ص) نشان می‌دهد که این اصل هیچ گاهی حیات یک زعیم را رها نمی‌نموده است. گذشته از بحث‌های فنی که در مورد نحوه، اعضا و پیامد مشوره‌های پیامبراکرم^(ص) صورت گرفته و این مباحث بسیاری اوقات بی فایده هم می‌باشد و از اصل هدف ما را دور نموده است، دیده می‌شود که هر اقدام اجتماعی ایشان (اعم از اقدامات سیاسی، اقتصادی و نظامی) در قدم نخست برخاسته از یک «مشوره» یا همان نظرخواهی و حق اظهار رأی افراد دخیل در قضایا بوده است. مهم هم نیست که تبعیت ایشان گاهی اوقات از این مشوره‌ها نتایج دلخواهی بسیار نیاورده است ولی با آن هم، خداوند متعال به ادامه این روند (مشوره گیری) تاکید گذاشته است. مشوره‌های پیامبر درپیش آمده‌ایی مانند رفع محاصره مدینه در جنگ احزاب، در صلح حدیبیه و... نشان می‌دهد که مانند سایر اساسات اجتماعی منصوص دین، شورا نیز یک اساس الزامی بوده و قطع نظر از پیامدها، باید رعایت می‌گردیده است (محمد غزالی، ۱۹۹۸، ص ۶۳).

زمانی که پیامبر می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَإِن كُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَىٰ وَلَعَلَّ بَعْضُكُم أَن يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّةٍ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضَىٰ لَهُ بِنَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَن قَضِيَّتْ لَهُ بَشَىٰ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ» (رواه ام سلمه، بخاری، ۲۱۹) ترجمه

: من چون شما یک انسان هستم و شما داوری‌های تان را نزد من می‌آورید شاید برخی چرب زبان تر باشد در گفتن دلیل از برخی دیگر به گونه‌ای که برداوری من اثر بگذارد و اگر براساس آن من چیزی برخلاف حق برای کسی که صاحب حق نیست داوری کردم باید آن شخص بداند که قطعه‌ای از آتش را بدست آورده است. پیامبر که بدون شک یک انسان بود ولی از آن طرف با سرچشمه‌ی وحی در ارتباط بود و خداوند متعال وی را از داوری‌های ناحق معصوم داشت اما باز هم این نگرانی را بروز می‌دهد.

چرا؟

برای این که نمی‌توان با ذهنیت یک شخص به حقیقت هرامری دست یافت و برای جلوگیری از این مشکل فقط استفاده از آرای مختلف و حق اظهار رأی می‌تواند از احتمال ستم کاسته شود و اشتباه را به حد اقل رساند. حالا چه بسا که صاحب قدرت یک شخص خودخواه و دارای ذهنیت قبیلوی باشد. آزادی رأی و حق مخالفت با تصمیم حاکم بعد از پیامبر نیز وجود داشته است و در تصمیم‌گیری پیرامون تعیین جانشین برای پیامبر اکرم در امور سیاسی دیده می‌شود که دیدگاه‌های مختلفی ابراز می‌شود و تصمیم بر بیعت با خلیفه اول نیز یک تصمیم شورایی است نه پیروی از یک نص.

۲. سلطه‌ی فراتاریخی فهم تاریخی نص

قدرت همیشه بر تاریخ اثرگذار بوده است به این معنی که تاریخ را فاتحان می‌نویسند و این قدرت است که تاریخ ساز می‌باشد و بر چگونگی تحولات تاریخی اثر می‌گذارد. از آن طرف این تاریخ است که بر عقل جمعی تاثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، عقل جمعی محصول تحولات اجتماعی

به عنوان واقعیت‌های تاریخی می‌باشد. درنتیجه این تسلسل، ما درقدم نخست با «تاریخ قدرت» روبه رومی باشیم که باعث تسلیمی عقل جمعی در برابر حکومت (به معنی عام) می‌گردد و درقدم دوم با «قدرت تاریخ» روبه رو هستیم که ما را برای یافتن راه حل مشکلات مان به صوب گذشته تاریخی هدایت می‌کند. دراسلام نیزقرائت تاریخی از نصوص مرتبط با موضوع «حاکمیت» از این وضعیت مستثنی نبوده است (عبدالجواد یاسین، ۱۹۹۸. ص ۲۱۳). همیشه این حکومت‌ها بوده‌اند که تاریخ سازی کرده‌اند و ایده‌هایی را درون جامعه ترویج و با استفاده از حامیان‌شان آن را تبدیل به اصطلاح «گفتمان حاکم» نموده‌اند. امروز وقتی در مورد باز تفسیر نصوص یاد شده با موضوع «حاکمیت» رودررو قرار می‌گیریم، اگرزیرسلطه تاریخ گذشته خویش قرارداداشته باشیم همان قرائتی را بازتجربه می‌کنیم که درآن زمان بروز داده شده است. (تاکید بر اصطلاح باز تجربه فهم نص برمنهج سلف الامة نیز سلطه تاریخ براجتهاد ما را نشان می‌دهد). قرائت تمام بزرگان گذشته (قطع نظراز بزرگی شخصیت‌های آنها وجایگاه قرائت‌شان در عصرخودشان) درزندان «تاریخ» صورت گرفته است وآنجا که حکومت‌ها «تمرکز قدرت»، «بی پایانی صلاحیت حاکم» و «میراثی شدن حاکمیت» را در عصرخودشان تاریخ سازی نموده‌اند و «تاریخ قدرت» را تولید کرده‌اند. این تاریخ حالا نیز برنحوه‌ی اندیشه و تفسیر ما سایه گسترانیده و دراصطلاح، قدرت دارد. شاید برای إرجاع هرگونه فهم و تفسیر به «نحوه‌ی تفسیر» بزرگان سلف از نص، دلایل ساده‌ای ارایه گردد مانند این که آن‌ها درمقایسه با ما از تقوای بیشتری برخوردار بودند، به لحاظ نزدیکی به عصرنخست اسلام می‌توانسته‌اند زود تر به مراد یک نص برسند و یا این که تلاش و کوشش‌شان درمقایسه با این عصر بیشتر بوده است؛ ولی اینها دلیل اصلی نمی‌باشد،

درحقیقت توجیهاتی است که بعد از إرجاع صورت می‌گیرد. اصل علت همان سلطه‌ی تاریخ برفهم ما است که نمی‌توانیم «نصوص» را به صورت موضوعی و فارغ از تفاسیر تاریخی مورد بازتفسیر قرار دهیم.

آنچه امروز تحت عنوان «طرح نظام سیاسی از نگاه اسلام» از سوی بسیاری از جریان‌های اسلامی مانند حزب التحریر، القاعده و امثالهم دیده می‌شود، در حقیقت بازگوکردن «تاریخ سیاسی مسلمانان» است نه یک «چارچوب نظری از نظام سیاسی اسلام». این تاریخ سیاسی مسلمانان به ویژه عصراموی و عباسی بوده است که همیشه محل إرجاع برای چگونگی فهم ما از نصوص مرتبط با «قدرت سیاسی» بوده‌اند و همیشه زندانی بوده بر نحوه‌ی تفسیر ما از «قدرت»، «اراده‌ی آزاد»، «عدالت» و «شورا»، علاوه بر آن، همیشه از کارکرد خلفای راشدین در باب تداول قدرت که به گونه‌های متفاوتی صورت گرفته است، به عنوان افتخار یا تظاهر یاد می‌گردد ولی در امر تقویه‌ی این روند و تکامل آن در عصر ما، مورد توجه قرار نمی‌گیرد بلکه برعکس، شیوه‌هایی حکمرانی سلسله‌های اموی و عباسی بیشتر به اجرا در می‌آید و به صورت نظری تبلیغ می‌شود و این نشان می‌دهد که تمام فضای تفسیری ما از موضوعات فوق، متأثر از تاریخ سیاسی مسلمانان عصر اموی و عباسی می‌باشد.

پرسش رابطه‌ی اسلام (اسلام نص) با سیاست با توجه به طلوع اسلام توأم با کارسیاسی، زیاد اهمیت ندارد و نمی‌توان از توأمیت اسلام با سیاست انکار نمود؛ همانگونه که پرسش از رابطه نخستین مسیحیت با سیاست با توجه به عدم رابطه مسیحیت نخستین با کارسیاسی، بی‌معنی است. به گفته هگل، تاریخ مسیحیت نشان می‌دهد که همیشه در آنجا یک فاصله بین دین از یک جهت و زندگی از جهت دیگر وجود داشته است و به معنی دیگر، هیچ

رابطه‌ای بین متناهی و لامتناهی یا آسمان و زمین وجود نداشته است (آنگونه که برخی اندیشمندان اسلامی ما امروز درمورد عدم رابطه اسلام با سیاست نیز از همین ترفند بهره می‌برند). برعکس، در اسلام، قیصری وجود نداشته تا کار خدا به خدا باشد و کار قیصر برای خودش؛ در اسلام فقط این خدا است که محوراصلی و یگانه می‌باشد؛ و هدف پیامبر نیز هدایت سرنوشت دین و دولت مردم بوده است. شاید بتوان گفت که خلط میان رابطه «مسیحیت و سیاست» با «اسلام و سیاست» اگر عامدانه صورت می‌گیرد یک تحریف است و اگر روی یک تحلیل ساده انجام می‌گیرد جای تأسف دارد که در هر دو صورت، مشکل را دوچندان می‌کند؛ به این معنی که از یک طرف منجر به جا افتادن نظریه‌ی جدایی دین از سیاست در اسلام نمی‌گردد و از جانب دیگر قرائت‌های استبدادی از قدرت را در جهان اسلام با توجه به سلطه تاریخ فربه‌تر می‌گرداند و گروه‌های رادیکالی مانند آنچه امروز در مصیبت‌شان دچار گردیده‌ایم بیشتر می‌روید (عبدالاله بلقزیز، ۲۰۰۰. ص ۱۹۳).

۳. باز تجربه‌ی مدل تاریخی دولت‌داری در اسلام

در اسلام از آغاز به مفهوم مسیحی آن «کنیسه» وجود نداشت و قبل از اسلام هیچ دولتی در محدوده‌ی مکانی ظهور اسلام وجود نداشت، که ظهور دولت نبوی را به صورت تمام و کمال مسبوق به سابق بدانیم، همانگونه که قبل از دولت اسلامی اسلام نبود؛ یعنی که ظهور اسلام توأم بود با پیوند دین و سیاست (قطع نظر از چگونگی این پیوند که مبحث دیگری است و می‌توان چنین پیوندی را از زاویه‌های مختلف بررسی کرد تا این که به نتایج مختلفی رسید). نقدهای که سکولاریته بر اصطلاح «نظام سیاسی اسلام» وارد می‌کند نیز برخاسته از همین سه اشتباه است:

یک، خلط میان نص و تاریخ؛ به این معنی که اساساً نقدشان متوجه تاریخ سیاسی مسلمانان است ولی این نقد را از روی ساده انگاری علیه «نص اسلامی» قلمداد می نمایند.

دو، از «عدم وجوب شکل خاصی حکومت داری در اسلام» به «عدم وجوب حکومت داری در اسلام» انتقال می کنند و در نتیجه به توجیه عدم رابطه اسلام با سیاست می رسند.

سه، در این میان به تفسیر نص به صورت مستقل پرداخته نمی توانند تا به وضوح ببینند که تاریخی بودن قرائت اشکال معینی از دولت داری در اسلام، خود عدم الزام یک شکل خاص را می رساند نه عدم الزام اصل حکومت داری را.

یاد ما باشد که این جا به یک نقطه اشتراک میان «قرائت گروه های تندرو مانند سلفیت، حزب التحریر و امثالهم با سکولاریته می رسیم و آن این که هر دو، میان «نص» و «تاریخ» از یک طرف و «شکل» و «موضوع» از طرف دیگر - گرچه با اهداف متضاد - خلط می کنند. به این معنی که سکولاریته در صدد جدایی این گونه اسلام از آن گونه نظام است و آن دیگران در پی حاکم سازی مدل تاریخی قرون اولیه اسلام بر امروز. اگر لقبی به تمدن اسلامی داده باشیم همان «تمدن فقهی» خواهد بود؛ چنانچه به تمدن یونانی «تمدن عقلی» می گویند و به تمدن غربی معاصر «تمدن علمی و قانونی» گفته می شود.^۱

۱. تمدن یونانی را به این دلیل یک «تمدن عقلی» می گویند که انسان شناسی آن مبتنی عقلانیت همان زمان بوده و متأثر از آموزه های معابد نبوده است و تا امروز فلسفه ی یونان زیربنای فلسفی بسیاری از اندیشه های موجود در جهان اسلام را تشکیل می دهد. تمدن اسلامی از آن جهت یک «تمدن فقهی» گفته می شود که مبتنی بر احکام فردی و اجتماعی برخاسته از نقل و نص، شکل گرفته است و سهم فقه اسلامی (حقوق اسلامی) در مقایسه با حوزه های دیگر در اسلام، بسیار برجسته می باشد (حسن انصاری، ۱۳۸۷، به حواله ی جابری ص ۳).

به لحاظ فقهی تمام احکام اسلامی میان فرض و اباحت در حال دوران است و آنچه فرض نیست در دایره‌ی «اباحت» جا می‌گیرد. با توجه به آن، دیده می‌شود که در آغاز هیچ بحثی در مورد بسیاری از موضوعات سیاسی به لحاظ این که دارای حکم فرضیت یا حرمت باشد، صورت نگرفته است ولی در پایان تشکیل مذاهب فقهی دیده می‌شود که تعدادی زیادی از این احکام سربرآورده‌اند مانند وجوب اطاعت از حاکم و وجوب سرکوب نمودن مخالفان حاکم و امثال این‌ها. این تمدن فقهی ما را وادار می‌کند که دولتی مهم تاریخی صدر اسلام را بار دیگر مورد توجه قرار دهیم؛ یک، زمانی که پیامبر اکرم (ص) وفات می‌کند؛ یعنی سال‌های آغازین حکومت خلفای راشدین.

دو، عصر تدوین؛ یا همان عصر اموی (تدوین سنت) تا میانه‌های عصر عباسی (تدوین فقه). در عصر نخست دیده می‌شود که هیچ شکلی از اشکال دولت داری مورد الزام نیست؛ (یعنی اساساً شکل دولت داری در حوزه مباحات قرار داشته است) نه از ساختار حکومت خبری است، نه روی قومیت حاکم بحثی وجود دارد؛ و آنچه در مورد قومیت حاکم مبتنی بر حدیثی مروی از پیامبر اکرم (ص) که آمده است «الأئمة من قریش»، باید گفت؛ در عین حالی که اندیشمندانی از گذشته و معاصر مانند نظام، ابن حجر، ابوزهره و محمود عقاد این حدیث را مردود دانسته‌اند، روایت یاد شده در عصر اموی روایت گردید و در عصر خلفای راشدین مورد استدلال نبود و رنه انصار پیشنهاد دو حاکم را نمی‌دادند (ابوحبیب السعدی، ۱۹۸۵، ص ۱۸۷). در کنار آن هیچ بحثی پیرامون شرایط به قدرت رسیدن حاکم وجود نداشته است و نه مدت زمان حکومت داری مورد بحث بوده است. اما در عصر تدوین دیده می‌شود که تاریخ، «نص» را به سخن و می‌دارد

و «نص» در قالب تاریخ به سخن می‌آید که زبان تاریخ در عصراموی همان تدوین احادیث است و در عصر عباسی تدوین فقه. در حقیقت لحظه‌ی نخست، لحظه‌ی «سکوت» نص است که وسعت دایره‌ی اباحت را می‌رساند و لحظه‌ی دوم لحظه‌ی «نطق» نص است که تضییق دایره اباحت را بوجود می‌آورد. در لحظه‌ی نخست می‌توانستیم با توجه به عمومیت قرآن، مدل‌ها و روش‌های مختلفی را در امور سیاسی بکار گرفت (آنگونه که تعیین هریکی از خلفای راشدین به گونه‌ی خاصی صورت گرفته است) ولی در عصر تدوین سنت دیگر از این وسعت خبری نیست و فقط امام ابوحنیفه بود که تخصیص قرآن به خبر واحد را مجاز نمی‌دانست و دیگران زیر سایه‌ی «اسلام تاریخ»، «اسلام نص» را مجدداً تفسیر نمودند که در نتیجه‌ی این وضعیت، احکام متعددی بنام «وجوب اطاعت از حاکم» شکل گرفت و حتی بهترین دعا هم دعای یک مسلمان برای استمرار حکومت حاکم تلقی گردید (حسن حنفی، ۱۳۹۲: ۱۸۶). امروز ما در برابر «تسلط نص» بر چگونگی تفسیر خویش قرار نداریم بلکه بر اثر تعامل فوق، ما در برابر «نص سلطه» قرار گرفته‌ایم.

۴. فقه استبدادی: ظاهرگرایی

منظور ما از «فقه استبداد» نوع قرائت از برخی ارزش‌ها و اصول اسلامی است که می‌تواند ممد برداشت استبدادی از دین گردد. گرچه سلطه‌ی استبدادی خود موجب بوجود آمدن نوع قرائتی از دین می‌گردد که استبداد را به نوعی قابل پذیرش می‌گرداند و مطابق آنچه در فوق یاد آوری گردید، توجیه‌هایی برای تحمل استبداد را نهادینه می‌نماید، ولی متقابلاً این فرهنگ و قرائت استبدادی از دین است که ادامه استبداد را باعث می‌شود و به ویژه، اگر

استبداد برخاسته از ادعای حمایت از دین باشد می‌تواند بسادگی از این گونه قرائت‌ها سود ببرد. قرائت استبدادی از دین در قدم نخست نوع تلقی ما را از نصوص زیر شعاع قرار می‌دهد که در نتیجه، با حاکمیت نوع خاصی از استدلال به برخی اصول وارد شده در نص، تمسک می‌جوید که برای بسیاری از مسلمانان موجه جلوه می‌نماید. یکی از روش‌های معروف استدلال معطوف به مشروعیت دهی استبداد، «روش حرفی استدلال از نص» می‌باشد. در نص قرآن کریم و سنت نبوی به صراحت از اصولی مانند «ولاء»، «بیعة»، «عهد» و «طاعت» نام برده شده است که هر یکی مفهوم و معنی خاص خود را دارد؛ ولی در این روش استدلال، از این اصول به گونه‌ای تفسیر ارایه می‌گردد که در تناقض با اصل «آزادی» قرار می‌گیرند. به گونه‌ی مثال؛ اصل «ولاء» که در آیت ۷۱ سوره توبه وارد شده است آنجا که خداوند متعال می‌فرماید «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» مردان و زنان با ایمان ولی (یار و یاور) یکدیگرند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند؛ نماز را برپا می‌دارند و زکات را می‌پردازند و خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند؛ به زودی خدا آنان را مورد رحمت خویش قرار می‌دهد؛ خداوند توانا و حکیم است. به معنی دوستی، تعهد و وابستگی سیاسی (معادل دوستی مبتنی بر ایمان در برابر برائت یعنی بیزاری مبتنی بر شرک) گرفته می‌شود که بخودی خود در تناقض با اصل آزادی که به مفهوم حق انتخاب یا عدم انتخاب یک روش مدنی و سیاسی می‌باشد قرار می‌گیرد. همچنان اصل «بیعة» که در آیت ۱۸ سوره فتح آمده است «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» خداوند از مؤمنان هنگامی که در زیر آن درخت با تو بیعت

کردند، راضی و خشنود شد؛ خدا آنچه را در درون دلهایشان (از ایمان و صداقت) نهفته بود می دانست؛ از این رو آرامش را بر دلهایشان نازل کرد و پیروزی نزدیکی بعنوان پاداش نصیب آنها فرمود. و اصل «طاعت» که در آیت ۵۹ سوره نساء آمده؛ «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم...» ای کسانی که ایمان آورده اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالامر تان را... به مفهوم پذیرش دستورها و فرمان های حاکم گرفته می شود و اصل انتخاب آزادانه ی حاکم از اساس مفروض گرفته می شود که مورد پرسش قرار نمی گیرد؛ به این معنا که این آیات مردم را به پیروی از حاکم فرا می خواند که شیوه ی رسیدن او به قدرت مورد پرسش نیست و مردم را در آن موضوع گویا هیچ دسترسی نیست و مشروعیت رسیدن او بقدرت مفروض گرفته می شود؛ در حالی که از همان آغاز در مورد مفهوم «الوالامر» اختلاف تفسیری وجود داشته است و حدود پنج تا شش نظریه در تعیین مصداق آن ابراز گردیده است؛ برخی ها از جمله زمخشری در کشف مصداق آن را «حاکم مشروع» دانسته (زمخشری، ۱۹۹۸. ج ۱ ص ۱۱۲)، قرطبی مراد آن، «دانشمندان» را گرفته است (قرطبی، ۲۰۰۰. ج ۵ ص ۳۵۸) و فخر رازی منظور از آن، اهل اجماع یا همان فیصله ی شورا را دانسته است (فخر رازی، ۱۹۹۰. ج ۷ ص ۱۲۳).

به صورت دیگر، آزادی و مردم سالاری موجب اختلاف و تفرقه پنداشته می شود. در قرآن کریم آیت ۱۵۹ سوره انعام در مورد ذم اختلاف و تفرقه می فرماید «ان الذین فرقوا دینهم وکانوا شیعالست منهم فی شیء...» کسانی که دین شان را پراکنده ساختند و به دسته های گوناگون تقسیم شدند، تو هیچ رابطه ای با آنها نداری، هم چنان از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرموده : «من فارق الجماعة شبرا فکأما خلع ربة الاسلام من عنقه» (متفق علیه، بخاری،

۱۹۹۷. ۱۲۰۳) و آیت ۴۶ سوره انفال در مورد ذم تنازع و تفرقه می‌فرماید «واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين» و خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید و نزاع و کشمکش نکنید، تا سست نشوید و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود و صبر و استقامت کنید که خداوند با استقامت کنندگان است. همه‌ی اینها می‌رساند که حفظ وحدت و تمامیت امت اسلامی یک اصل مهم در اسلام است و یک حکم لازمی برای هر مسلمان می‌باشد. از آنجایی که «آزادی» موجب بوجود آمدن اختلاف، تنازع، تفرقه و تنابذ می‌گردد، باید جلوگیری گردد و برای این که از این مشکلات جلوگیری شده باشد به استبداد تن باید داد.

برخی قرائت‌ها تا آنجا در توجیه استبداد پیش قدم گردیدند که با استفاده از تیوری «سنت» و «بدعت» هرگونه نوآوری در امر حکومت داری را «بدعت» تلقی نمودند و برطبق یک حدیثی مروی از پیامبر اکرم (ص) هر بدعت را گمراهی دانستند که در نتیجه، حکومت مردمی نه تنها که مشروعیت نیافت بلکه نوعی گمراهی نیز شناخته شد. (بیاد دارم که یک وقتی نسبت ستمی که اسرائیلی‌ها بر مردم فلسطین روا داشته بودند در بسیار از شهرهای جهان علیه اسرائیل راهپیمایی‌هایی راه‌اندازی شده بود ولی برخی علمای سعودی فتوای بدعت بودن راه‌اندازی راهپیمایی‌ها را صادر نمودند برای این که در عصر پیامبر هیچ راهپیمایی صورت نگرفته لهذا بدعت می‌باشد).

۵. ائتلاف قدرت و فقاقت

مبالغه نیست اگر گفته شود که در تمام حکومت‌های مبتنی بر استبداد دینی، در برابر نوعی ائتلاف میان قدرت مندان و فقهاء قرار داریم و اگر حاکمان

مستبد خود مدعی فقاہت در دین نیز باشند، مصیبت از آن هم دردناک تر می شود. گرچه ائتلاف روحانیت و قدرت از عناصر منظومه‌ی استبداد دینی می باشد، ولی این ائتلاف نقش بسیار بزرگی در تحکیم پایه های استبداد دینی نیز می تواند داشته باشد. چنانچه گفته اند «الناس علی دین ملوکهم» مردم به دین پادشاهان شان اند، ازدواج فقهاء و سلاطین، عامل اصلی در تحکیم پایه های استبداد دینی در یک جامعه شناخته می شود.

جالب است که اکثر نوشته های مرتبط با موضوع «اهمیت اطاعت از امیر» براساس یک تبانی میان حاکم و فقیه تهیه گردیده است مانند «السواد الاعظم و اعتقاد نامه ی مأمون» که براساس توافق میان امیرسامانی و علمای دینی سمرقند و میان مامون الرشید و علمای معتزله شکل گرفته اند. قطع نظر از این که حاکمان متذکره چه شخصیت هایی بوده اند و ماهیت این کتاب ها یا اساسات چه بوده است، نفس تبانی برای صدور چنین احکامی، نشان می دهد که ائتلاف قدرت و مشروعیت به وضوح از تعمیم بنیادین انگاری حقوق و آزادی های افراد جلوگیری می نماید و حقوق شهروندان در دست حاکمان با توجیه عالمان دربار به حقوق قابل اعطا تبدیل می شود. (حکیم سمرقندی، ۲۰۰۸، ص ۳)

نتیجه گیری

استبداد دینی در نخست مبتنی بر قرائت استبدادی از نص می باشد؛ به این معنی که تفسیر دینی از «قدرت» در غیاب تفسیر دینی از روش احراز قدرت و حقوق و آزادی های شهروندان، باعث می گردد که به قدرت سیاسی به چشم یک نهاد فوق بازخواست دیده شود و مردم در برابر آن صرف به عنوان مکلفین یا همان رعیت شناخته شود. قرائت استبدادی از نصوص

مرتبط با موضوع «قدرت» در طول تاریخ اسلام صورت گرفته است و این گونه قرائت‌ها امروز جزء از تاریخ ما در حوزه‌ی دین و سیاست می‌باشد. قرائت متذکره امروز بر بازخوانی ما از موضوع قدرت سیاسی در اسلام سایه افکنده و مسلط بر فهم ما از نص و روایات مربوط به حکومت داری گردیده است. تسلط فوق خود از عواملی است که باعث قرائت استبدادی از دین می‌گردد؛ علاوه بر آنچه گفته شد، اشکال خاص حکومت داری در طول تاریخ اسلام به هیچ صورت به معنی لزوم برپایی همان شکل خاص نمی‌باشد ولی اگر اشکال خاص گذشته‌ی حکومت داری به تنها منبع نوع حاکمیت در اسلام تبدیل گردد، باعث مشروعیت استبداد می‌گردد.

- از جمله‌ی عوامل دیگر قرائت استبدادی از رابطه‌ی اسلام و قدرت (استبداد دینی)، ظاهرگرایی حاکم بر چگونگی برداشت ما از نص می‌باشد. ظاهرگرایی در تفسیر نص به صورت خود کارمنتهی به «فقه استبدادی» می‌گردد که با تکیه بر روش ظاهرگرایانه از ارزش‌هایی چون «اطاعت»، «عهد»، «بیعة»، «ولاء» و «براء»، تفسیری از رابطه‌ی شهروندان با حاکمیت بدست می‌دهد که هرگونه حق انتخاب و آزادی شهروندان در اختیار حاکم می‌باشد. در نتیجه، بر اثر ائتلاف قدرت و دستگاه دینی (فقاہت)، یک نظام کاملاً استبدادی با توجیه دینی در جامعه نهادینه می‌گردد.

فصل چهارم: جنبه‌های استبداد دینی

مقدمه

«یک زمانی برای یک برنامه‌ی فرهنگی ازطرف جمعیت فکر به صوب مزارشریف در سفر بودیم دوستی که همراه بنده دراین برنامه بود، کتابی نزد خود داشت و یاد داشت‌هایی در آن می‌نوشت. ازش پرسیدم این نوشته از کیست؟ وی گفت از یکی از نامزدان درجه علمی سرمحقق شدن در اکادمی علوم افغانستان می‌باشد که من استاد رهنمای ایشان می‌باشم. عنوان نوشته و تحقیق درمورد «جن» و «احوال آنها» بود مانند چگونگی ازدواج جن، خورد و پوشاک جن، کیفیت همبستری میان جن‌ها و ازاین قبیل»، این سرگذشت قبل از مسلط شدن گروه طالبان بود. به این معنی که درآن زمان در افغانستان نظام جمهوری مستقر بود و استبدادی درکار نبود و رسانه‌ها آزادی داشتند و مردم نیز هرازچندگاهی در انتخابات اشتراک می‌نمودند. ولی یک جای کارمشکل داشت؛ وآن مشکل این بود که محققین اکادمی علوم ما در مورد جن تحقیق می‌نمودند نه درمورد سرنوشت انسانها در جامعه‌ی خودشان. ابعاد استبداد بسیار گسترده است و ممکن است ما به لحاظ سیاسی

آزادی داشته باشیم ولی به لحاظ فکری و اعتقادی گرفتار استبداد باشیم و استبداد فکری باعث می‌گردد که در مورد «کیفیت همبستری با جن» تحقیق نکنیم. در کشور ما آزادی‌های مدنی به صورت وارداتی آمده بود و زود رخت بربست و گروه طالبان حاکم گردیدند به دلیل این که دهه‌ها بود که ما از استبداد فکری و معرفتی در رنج بودیم و این رنج باعث استبداد پذیری اجتماعی در جامعه ما گردید. جمعیت‌ها و نهادهایی زیرنام «اصلاح»، «دفاع از قرآن و سنت» و «حاکم سازی نظام اسلامی» که شکل گرفته بودند، همه جریان‌هایی بودند که با استفاده از آزادی‌های سیاسی و مدنی در راستای زنده نگهداشتن فضای استبداد در ابعاد فکر و اندیشه فعالیت می‌نمودند و هر یکی شدید تر از دیگری در این راستا می‌کوشیدند. گرچه گروه طالبان برخلاف انتظار گروه‌های فوق، زمانی که حاکم گردیدند، نخست از همه گلیم آنها را جمع نمود و اعضای آنها را وادار به فرار نمود چون مسلمان تر از آنها بود و نیازی به تفکر آن‌ها دیده نمی‌شد، اما مشکل اصلی بجای خود باقی ماند و استبداد سیاسی مضاف بر علت گردید.

۱. اولویت فکری ما

امروز برای بسیاری از ما مسلمان‌ها شخصیت‌هایی مانند سید جمال، محمد عبده و رشید رضا مورد احترام‌اند و از بیدارگران این امت شناخته می‌شوند؛ اما باید دانست در عصری که آن‌ها می‌زیستند مورد اتهام بوده‌اند و بسیاری از مردم باور داشته‌اند که این‌ها تعدادی گمراه‌اند و در دین بدعت می‌کنند؛ حتی کتاب‌های در آن زمان علیه آنها نوشته شده است یکی از این کتاب‌ها بنام «علامات قیام الساعة الصغرا والكبری» تالیف یوسف اسماعیل النبهانی نشر گردید که اندیشمندان یاد شده را مورد طعن و لعن

قرار داده بود و چنین شخصیت‌هایی را نوعی نشانه‌ی قیامت قلمداد نموده بود (محمد شحرور، ۲۰۱۱، ص ۹۶). همین طور ابوحنیفه را در عصر خودش متهم به دشمنی با حدیث پیامبر نمودند و خطیب بغدادی و سایر اهل حدیث برای کاشت تخم تنفر علیه وی تلاش بخرچ دادند؛ ولی امروز دیدگاه رأی گرایانه‌ی وی مورد احترام بسیاری است و غالب اهل حدیث نیز در صدد توجیه دشمنی‌شان علیه وی و مدح و توصیف او برخاسته‌اند. در کشور ما نیز یک وقتی یکی از نمایندگان مردم کابل در شورای ملی^۱ خواستار بازبینی نصاب درسی ثقافت اسلامی در دانشگاه‌ها شد که اگر اصلاح نگردد، نصاب موجود می‌تواند افراطیت بارآورد (جالب آن که یکی از این جزوه‌های درسی در مضمون ثقافت اسلامی تحت عنوان نظام سیاسی اسلام نوشته ظاهر داعی استاد مضمون فوق در دانشگاه کابل بود).^۲ در واکنش به پیشنهاد نماینده متذکره، جمعی از نمایندگان و ائمه مساجد هیاهو به راه انداختند که این پیشنهاد ضد اسلامی است و یکی از نمایندگان^۳ به صراحت گفت که نظام سیاسی مبتنی بر انتخابات، نظام غیر اسلامی است و نظام اسلامی همان است که غیر انتخابی باشد ولی حالا از روی اضطرار در انتخابات اشتراک نموده و نماینده مردم تعیین

۱. عبدالحفیظ منصور نماینده مردم کابل در دوره‌ی شانزدهم شورای ملی (پارلمان) افغانستان.
۲. عبد الظاهر داعی تحصیل یافته‌ی کشور لیبیا، استاد دانشگاه کابل در مضمون ثقافت اسلامی دوره‌ی جمهوریت بود که با آمدن گروه طالبان دیگر اطلاعی از ایشان نیست و گفته می‌شود در یکی از کشورهای با نظام دموکراتیک پناه برده است) که در آن کتاب نظام مبتنی بر انتخابات، تعدد احزاب سیاسی، جامعه مدنی و ارزش‌های دیگر ضد استبدادی را ارزش‌های کفری دانسته بود.

۳. عبدالستار خواصی نماینده مردم پروان در دوره‌ی پانزدهم و شانزدهم شورای ملی (پارلمان) افغانستان.

گرفته است. (گرچه با آمدن نظام دلخواه آنها که نظام گروه طالبان بود در قدم نخست خود آنها بود که یا فرار نمودند و یا در گوشه‌ای خزیدند). اما امروز هریکی از منسوبین گروه‌های یاد شده معترف‌اند که نصاب درسی ما چه مصیبت‌هایی را داشته که بر ذهن دانشجویان ما تزریق نموده است. چرا ما چنین یک وضعیتی داریم؟

معمولاً هر نوع اصلاح طلبی علیه استبداد از جانب خود اسلام خواهان مورد حمله قرار می‌گیرد به معنای دیگر، این برده‌ها اند که نمی‌توانند تصور کنند که آزادی چه نعمتی است و بعد از تمام شدن فرصت، تازه به اهمیت این مبارزه پی می‌برند. این وضعیت می‌رساند که اولویت اندیشه در جوامع استبداد زده، یافتن راهکاری برای ایجاد یک نظام انتخابی در موافقت با ارزش‌های بنیادین اعتقادی مردم می‌باشد تا این که بتوانند میان استبداد و آزادی مقایسه نمایند و آماده‌ی دفاع از آزادی باشند.

۲. زیربنای استبداد دینی

پرسشی که ذهن را همیشه مشغول خویش نگه می‌دارد این است که چرا اصلاح طلبی و تجدید در جامعه‌ی ما در قدم نخست با واکنش خود طرفداران داعیه اسلام‌گرایی قرار می‌گیرد ولی بعد از این که استبداد پایه‌های خویش را محکم نمود و روز مردم را سیاه کرد آن وقت براهمیت کار اصلاح طلبان پی می‌برند و دریغ می‌خورند. با توجه به این وضعیت ایجاب می‌کند که در قدم نخست زیربنای نظری استبداد مورد بررسی قرار گیرد و در مرحله‌ی بعدی سایر زوایای استبداد به بحث گرفته شود. خداوند متعال فرموده است: «فَأَمَّا الْإِثْمُ فَذَبْهُ جَفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا بَكَتُ فِي الْأَرْضِ...» اما کف‌ها به بیرون پرتاب می‌شوند، ولی آنچه به مردم سود می‌رساند در زمین

می‌ماند... (رعد/ ۱۷) بدون شک که تحمیق مردم وسایه تفکراستبدادی زیاد دوام نمی‌آورد. ما در قرن بیست و یک قرار داریم وتازه برخی از جریان‌های اندیشه اسلامی متوجه می‌گردند که ما مسلمانان بشدت نیازمند تجدید قرائت خویش از اسلام درحوزه‌های «حکومت داری»، «حقوق اساسی شهروندان»، «لزوم بیعت آزادانه» وموضوعات دیگری می‌باشیم. استفاده از رأی وعقلانیت در استنباط احکام مرتبط با مسایل اجتماعی تنها راهی است که می‌تواند اندیشه دینی را از گرو تندرروی‌های لجام گسیخته افراطیون نجات دهد ورنه با تشدید تولید گروه‌هایی چون داعش، تحریری وامثال آن، برمیزان تنفر نسبت به اسلام در سطح جهان افزوده خواهد شد. مردم سالاری تنها قرائت ممکن اسلامی از حکومت داری است که می‌تواند حضور اسلام را در جامعه ضمانت نماید ورنه آنگونه که گروه‌های رادیکال می‌خواهند با استفاده از استبداد مبتنی بربرداشت خاص‌شان ازدین، جهان را از دشمنان‌شان ودرحقیقت از همه‌ی انسان‌ها خالی خواهند کرد. زیربنای حاکمیت تفکر جزمی از دین، به ویژه در حوزه امور اجتماعی استبداد می‌باشد واستبداد در یک دیالکتیک متقابل همانگونه که خود محصول اندیشه جزمی وغیرعقلانی میان جامعه است، در گسترش این اندیشه مهم ترین عامل شمرده می‌شود. دشمن اصلی اسلام وقرآن نیز استبداد است که خود را حامی اسلام وقرآن ومدعی حکومت ناب اسلامی با شعار «فهم صحیح اسلام برمنهج سلف صالح» می‌داند ودر صدد آن است که از چنین اسلامی حمایت نماید، برای دفاع از چنین اسلامی فتوای تکفیر صادر نماید ودست به کشتار بزند ولی فقط با یک تفاوت، وآن این که چنین اسلامی را فقط برای بقای اقتدار خویش استفاده نماید.

بیدارگران اسلامی معمولا با توجه بیش از حد به رأس هرم استبداد که

همان استبداد سیاسی است، غالباً موفق نگردیده‌اند که از یک طرف ذهنیت خودشان را از حاکمیت بُعد فکری و معرفتی استبداد نجات دهند و از جانب دیگر تلاش مؤثری برای زدودن تفکر یا فرهنگ استبدادپذیرانجام داده نتوانند. بیدارگران اسلامی به لحاظ فکری همیشه گرفتار بندهای ذیل مانده‌اند:

یک، آنچه یاران پیامبر اکرم (ص) بعد از وفات ایشان انجام داده‌اند، از اساسات اسلام محسوب می‌گردد و در نتیجه در مورد وضع اساسات دولت و جامعه بر اساس قرآن کریم و اجتهاد معاصر با استفاده از وسایل امروزی زیاد اندیشه ننمودند درحالی که اجتهادهای آن‌ها می‌تواند به عنوان فرآیند رو به رشد تعمیق حضور مردم در حاکمیت باشد.

دو، عدم توجه به تجدید اصول استنباط؛ به این معنی که روش استنباط احکام اجتماعی از نصوص، بر اساس روش سنتی استخراج احکام جوابگو نمی‌باشد و نمی‌توان اولویت‌های امروزیین جامعه را مبتنی بر روش گذشته دسته بندی کرد.

سه، ربط اسلام از خلال سیاق تاریخی برای دولت در اسلام به اشخاص، که هیچ گاهی تحویل آن به مؤسسات و نهادها صورت نگرفت. خلیفه دوم اسلام برای یک پیره مرد یهودی مستمرماهیانه تعیین کرد و تا امروز یک افتخار محسوب می‌گردد درحالی که در نظام‌های مردم سالار برای تمام بزرگ سالان و تازه متولد شده‌ها مستمری داده می‌شود که اصلاً رئیس جمهور یا حتی وزیر آگاه نمی‌باشد به دلیل این که این وضعیت از محوریت شخص به نهاد انتقال یافته است. به این معنی که نظام‌های مبتنی بر شورا و مردم سالاری «عمر» شان را به نهاد عمری تبدیل نمودند ولی «عمر» ما تا هنوز یگانه و به عنوان یک

شخص در تاریخ باقی مانده است. فقه سیاسی در تلاش جلوگیری از استبداد، معمولاً به سخت سازی مواصفات خلیفه ورهبری می پردازد در حالی که احراز این مواصفات خود نیازمند سازوکار اجرایی می باشد که چنین شخصیت‌هایی را بیابد و به قدرت رساند. به همین دلیل آنکه قدرت داشت توانست مواصفاتی را برای خویش جعل نماید و یا این که تظاهر به مواصفات فوق نموده و نهادهای زیرسلطه به تبلیغ آن بپردازند. فقه سیاسی هیچ گاهی موفق به جلوگیری از حاکمیت استبداد با استفاده از دین نگردید به این دلیل که خود مانعی برای شکل گیری یک تیوری سیاسی مردمی مبتنی بر اسلام بود؛ به این معنی که مباحث فقه سیاسی بشدت گرفتار شخصیت محوری در نظام سیاسی اسلام بود و این وضعیت اجازه نمی داد تا عبور از شخص محوری به نهاد محوری صورت گیرد.

مشکل فوق باعث گردید که از یک طرف فقه سیاسی نتواند به تعریف مؤسسات حکومتی بجای «شخصیت حاکم» و بپردازد از طرف دیگر؛ شخص محوری هرگونه انتخاب آزاد و مبتنی بر نهاد را به حاشیه راند و رفته رفته انتخابات غیراسلامی دانسته شد. امروز گروه‌هایی مانند حزب التحریر، طالبان، القاعد و سلفی‌ها به وضوح انتخابات را غیراسلامی می دانند (عبدالحکیم حقانی، ۲۰۲۲، ص ۷۴) و هیچ گونه راهکار مشخصی برای بیعت که حاوی آرای مردم یا امت باشد نیز ارایه نمی کنند؛ بجای آن به توصیه‌های اخلاقی می پردازند و برآرمان‌های تاریخی تکیه می کنند که در نهایت بیشتر به تحکیم استبداد تمام می شود تا تحکیم شورا و اراده‌ی مردم. فقه سیاسی تفکیک قوا را نتوانست به عنوان یک اصل تشریع نماید، در نتیجه، هیچ گاهی یک نظام قضایی مستقل از قدرت اجرایی شکل

نگرفت و گروه‌های اسلامی در آرمان اقدام خلیفه چهارم برابر یک یهودی در پیشگاه قاضی سوختند.^۱

استبداد سیاسی در قدم نخست از عدم رسمیت و مشروعیت «رأی مخالف» سرچشمه می‌گیرد. وقتی یکی از ملاها در جریان یک مجلس بزرگ هرگونه مخالفت با امارت را موجب خروج از اسلام و مخالفان را واجب القتل اعلام نمود، به وضوح دیده شد که زیربنای استبداد سیاسی، استبداد فکری می‌باشد که چنین ملاحایی تقدیم جامعه نموده است. زمانی که هرگونه اختلاف رأی با رأی حاکم، خلاف اسلام قلمداد گردد دیگر نیازی به ملامت‌الرحمن نیست بلکه هریکی از فرماندهان نظام می‌تواند مخالفان را به صورت خشن، ترور و به صورت مسالمت آمیز تبعید و زندانی نمایند. فقه سیاسی به موضوع تقسیم قدرت اساساً نپرداخت و صرف با نصیحت‌های چندی برای حاکم اکتفا نمود و از مردم خواست که برای حاکم دعای خیرنماید؛ در نتیجه امیر یا خلیفه، حاکم مطلق گردید و اطرافیان و طرفدارانش برای دعای سلامتی او، به «حفظه الله» گفتن از هم پیشی می‌گیرند. بیت المال نیز از آن حاکم شد و هرگونه دستبرد وی به صلاح اسلام و دین مردم دانسته شد و ملاها مشغول تبلیغ حسرت تقوای عمراین عبدالعزیز از سلسله اموی گردیدند که به صراحت حاکمیت فضای اختناق را نشان می‌دهد.

۱. نقل شده است که حضرت علی زره خود را گم کرده بود و بدست یکی از یهودیان دید و به او گفت: زره مال من است و یهودی گفت نخیر، بلکه از من می‌باشد و در اختیار من است که در نهایت هردو به قاضی مراجعه نمودند و در نهایت قاضی شریح نسبت این که علی شاهد آورده نتوانست و شهادت فرزندانش به نفع وی مورد قبول قرار نگرفت، قضیه به نفع یهودی خاتمه یافت و دنباله‌ی قصه.... (بیهقی، ۱۹۹۶. ص ۳۱۵).

۳. جنبه‌ی اعتقادی استبداد

کلام اشعری که غالب مبانی اعتقادی مسلمانان را تشکیل می‌دهد، در باب قضا و قدر به گونه‌ی مورد استفاده قرارگرفت که حاکمان مستبد را پوشش داد و استبداد را نوعی قضاء الهی معرفی نمود. شاید نیت اندیشمندان اشعری مسلک این نبود و دلایل ساده‌ای در مورد تعریف و تحلیل «قضاء» و «قدر» داشتند ولی این نوع نگرش، به قضاء و قدر الهی مستمسک حاکمان مستبد و تمام جریان‌های حامی سیستم‌های استبدادی قرارگرفت و با تکیه به این مبانی، استبداد خویش را توجیه نمودند (سفرالحوالی، ۲۰۰۱: ص ۱۵۳).

هرگونه آزادی در عمل و رفع استبداد در قدم نخست باید در باورها و اعتقادات یک جامعه نسبت به آزادی و مؤثریت اراده‌ی شان پیرامون سرنوشت‌شان شکل بگیرد؛ ورنه، تحکیم پایه‌های یک نظام آزاد و مردمی زیرسایه‌ی باور به جبر «قضاء و قدر» ممکن نمی‌باشد.

در قرآن کریم در موارد متعددی، از «قضاء» الهی و «قدر» او یاد گردیده است که حیات انسانی را از آن گریزی نیست ولی این دو اصل همیشه مورد یک گونه تفسیر قرار نداشته است. معتزله در همان آغاز شکل‌گیری کلام اسلامی با توجه به برخی آیات قرآن کریم به داشتن اختیار آزاد انسان در تعیین سرنوشت‌شان استدلال نموده‌اند و اشاعره نیز برعکس آن، بر مقدر بودن تمام آنچه با توجه به سرنوشت انسان رخ می‌دهد.^۱

۱. معتزله از جریان‌های اصلی کلامی در میان اهل سنت می‌باشد و آن‌ها در تعارض عقل و حدیث، عقل را مقدم می‌دانند و اساسی‌ترین موضع‌گیری‌شان، مخلوق دانستن قرآن می‌باشد. اشاعره نیز که پیروان ابوالحسن اشعری می‌باشد، از جریان‌های اصلی کلامی اهل سنت به شمار می‌رود و در برابر معتزله قراردارند که نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند.

مبتنی بر کلام اشعری، «قضاء» الهی همان علم ازلی خداوند متعال پیرامون حوادث و پدیده‌ها می‌باشد و «قدر» نیز نفاذ علم الهی را گفته می‌شود. قطع نظر از روش استدلال اشاعره به آیات مربوطه و بحث وجدل که در این مورد انجام داده‌اند، در نهایت گفته شد؛ که انسان‌ها به صورت ظاهری در تلاش تغییر سرنوشت‌شان به گونه‌ی آزادانه می‌باشد و این اختیار ظاهری به دلیل نا آگاهی انسان از «قضاء» الهی می‌باشد درحالی که پروردگار درازل تمام آنچه رخ می‌دهد را مقدر نموده و واقع امر هرچه می‌شود، قبلاً نوشته شده است؛ بنا برآن، انسان که مأمور به تلاش می‌باشد، به صورت ظاهری می‌باشد نه واقعی؛ به این دلیل که از کنه قضای الهی آگاهی ندارد و باید با تلاش خود رفع مسئولیت نماید. نتیجه‌ی این تفسیر، نوعی «فریب خوردگی انسان» را می‌رساند به این معنی که شما اسیری را مؤظف به فرار از زندان و یا ماندن در زندان می‌نمایید درحالی که می‌دانید وی فرار نمی‌تواند چون قبلاً راه‌های فرار وی را بسته‌اید؛ اما به دلیل این که وی از تصمیم شما آگاهی ندارد، بیهوده دست و پا می‌زند و شما نیز وی را مسئول فرار می‌دانید، مبتنی بر چنین یک تفسیری از قضاء الهی در مورد حاکمیت استبدادی نیز می‌توان گفت، چون قدرت حاکم ستمگر (نظام استبدادی) قضاء الهی است باید تسلیم بود و از قضاء الهی گریزی نیست. پیامد چنین یک مبنای اعتقادی باعث گردید که در مورد عزل حاکم گفته شود که «حاکم عزل نمی‌گردد گرچه مرتکب ستم و ظلم گردد تا اینکه به کفر صریح (بواح) نرسد». از آن طرف حاکم توانست هریکی را که فقط حاکمیت او را نمی‌خواست (مخالف سیاسی بود) گرچه مسلمان هم بود به قتل برساند، ترور نماید و مجازات کند. در وهله‌ی نخست به نظر می‌آید که کلام اشعری و درکل، کلام اسلامی در امر تفسیر از سرنوشت انسان و آزادی‌های

وی، گرفتار مضیق‌ه‌ی نسبت میان «علم» بی پایان الهی و «آزادی انسان» واراده‌ی او شده است که چنین یک ترفندی را برای حل موضوع به کار می‌گیرد، دلیل هرچه باشد نتیجه همان است که گفته شد.

کلام اسلامی که مبنای اصلی فقه سیاسی و در مجموع فقه اسلامی می‌باشد، با این تفسیر از قضاء و قدر، فقه اسلامی را از بحث پیرامون «مشروعیت قدرت» و «شرایط مشروعیت نظام» تخلیه کرد. دیده می‌شود که بزرگان حکومت‌های مبتنی بر استبداد دینی هیچ‌گاه‌ی در گفتگوی‌شان از چگونگی مشروعیت شرعی نظام‌شان بحث نمی‌کنند و آن را مفروض می‌گیرند بلکه فقط روی مسئولیت‌های یک «امیر» و حکومت به بحث و جدل می‌پردازند و علمای دینی که مخالف این گونه حکومت‌ها اند نیز چندان پایه‌های اعتقادی استبداد را به چالش نمی‌کشند و فقط روی اجرائات ظالمانه آنها تمرکز دارند به این دلیل که سایه کلام اشعری بر کل منظومه فکری جامعه ما سنگینی می‌کند. اگر امری یکی از این گونه حکومت‌ها چون حضرت عمر به رسیدگی به امور مردم بپردازد دیگر هیچ مشکلی باقی نمی‌ماند در حالی که اصل مشکل، مشروعیت یا عدم مشروعیت شرعی یک نظام است چه عادلانه رفتار نماید و چه ظالمانه و اگر عادلانه رفتار نماید می‌شود «مستبد صالح» و اگر ظالمانه اجرائات کند می‌شود «مستبد ظالم». استبداد معادل «ظلم» در اجرائات نیست بلکه گروگان گرفتن نا مشروع قدرت است. یک وقتی، یکی از حکام نیز در توجیه وضعیت رقت بار مردم در افغانستان گفته بود که این وضعیت به دست وی نیست بلکه اراده پروردگار است (به این معنی که خداوند وی را امیر گردانیده و فقر را نیز بر مردم مسلط کرده است و این قضاء الهی می‌باشد و باید تسلیم بود). در حالی که می‌توان گفت؛ «قضاء الهی» همان امر الهی

است و به همین معنی نیز در این آیت وارد گردیده است؛ «وقضى ربك أن لاتعبدوا الا إياه وبالوالدين إحسانا...» (اسراء / ۲۳) ترجمه: «خدای تو حکم فرموده که جز او را نپرستید و در باره‌ی پدر و مادر نیکی کنید»؛ بنا برآن نمی‌توان گفت که پروردگار تو مقرر نموده است که فقط وی را پرستید و به پدر و مادر تان نیکی نمایید. اگر چنین باشد، دیگر مکلفیت به پرستش پروردگار و نیکی به پدر و مادر معنی ندارد چون مقرر شده است و بوجود می‌آید. بلکه به معنی امر پروردگار است به این که وی را پرستید و به والدین تان نیکی نمایید.

«قدر» نیز همان تقدیر پروردگار در مورد «مرگ»، «زندگی» و «پدیده‌ها» می‌باشد که همه‌ی این‌ها اندازه شده و محاسبه شده است. در نتیجه این که پروردگار تمام سرنوشت کلی انسان‌ها را وضع نموده است و درون آن احتمال سعادت و شقاوت برابری باشد و ترجیح هر یکی بردیگری به اختیار و انتخاب انسان‌ها است. این حکام مستبد اند که استبداد را اراده نموده‌اند و بر مردم سوار شده‌اند و این مردم اند که می‌توانند احتمال ادامه استبداد را از بین ببرند و احتمال آزادی را تحقق بخشند؛ در ضمن، باید گفت که توضیح فوق ناظر بر این است که یکی از آثار کلام اشعری بر باورهای ما «استبداد پذیری» به عنوان جزء از «قضاء الهی» بر سرنوشت ما می‌باشد نه این که کلام اشعری برای این موضوع (استبداد پذیری) تیوریزه شده است (محمد شحرور، ۲۰۱۱، ص ۱۲۵).

۴. جنبه‌ی فکری استبداد دینی

مهمترین فرایند در فقه اسلامی، «استنباط احکام» یا همان عملیه فقهی اجتهاد می‌باشد. در طول تاریخ اسلام کسی مدعی بسته بودن دروازه‌ی اجتهاد نگردیده ولی مبانی کلامی که اجتهاد را پیش‌تیبانی می‌نماید،

بشدت با توسعه اجتهاد در تقابل قرار دارد. بزرگان گذشته‌ی تاریخ اسلام همه به لحاظ شخصیتی‌شان قابل قدر بوده‌اند و در عصر خود زحمات زیادی متحمل گردیده‌اند ولی به معنی این نیست که اساساً آنها واجتهادات‌شان و رای زمان و عصرشان بوده است. اصطلاح «خیرالقرون» باعث می‌گردد که اعتماد به نفس دانشمندان ما به شدت زیر سوال برود و این ذهنیت حاکم گردد که مسیرتاریخ به صوب «شرالقرون» در حرکت است. زمانی که فکر و پیش فرض اندیشه‌ی ما این باشد که ما به صورت ذاتی و به دلیل این که در قرن بیست و یک زیست می‌کنیم، نسبت به گذشته گان، «شرالقرون» هستیم و گناه ما نیز همین است که در این عصر به دنیا آمده‌ایم. با توجه به چنین یک تفکری، بسیار مشکل که بتوانیم «اجتهادی» با موضوع محوری «آزادی سیاسی» و «عدم مشروعیت استبداد» صورت بدهیم در حالی که خیرالقرون ما استبداد را پذیرفته باشند.^۱

یاد ما باشد که نخستین «فتنه‌ی» قتل زعیم مسلمانان، جنگ داخلی، تکفیرگری خوارج، قتل و کشتار تحت عنوان قبیله و تکفیرمذهبی همه در قرون اولیه (بست و پنج تا هشتاد قرن نخست هجری) رخ داده است و از همه مهمتر، تبدیل نظام شورایی اسلام به نظام موروثی نیز بدست همان‌هایی صورت گرفته که در دهه‌ی سوم هجری می‌زیستند. اگر در ارزیابی خویش به این نکات واقع بینانه نپردازیم و هرگونه نقد و بررسی را معادل بی احترامی به شخصیت‌های آن زمان بدانیم، دیگر نمی‌توانیم هیچ راهکاری در

۱. حدیث مروی از پیامبر اکرم (ص) که فرموده است «خیرالناس قرنی ثم الذین یلوئهم ثم الذین یلوئهم...» (متفق علیه، ۲۶۵۲-۲۵۳۳) علاوه براین که در این حدیث «قرون» وارد نشده بلکه «قرن» آمده و احمد «قرن» را به خیرالناس اقرانی نقل کرده که اقران جمع «قرن» به معنی «شبهه» می‌باشد، هیچ گاه مثبت حجیت همه‌ی آنچه اهل قرن اول گفته‌اند نمی‌باشد.

زدودن استبداد پیش بکشیم و هراز گاهی کشورهای دور و نزدیک بیایند و با مداخله‌ی خویش به صورت سمبولیک بر ما انتخابات برگزار نمایند و زمانی که رفتند ما دوباره گرفتار همان دور باطل قبلی (هرآنچه بزرگان خیر القرون اندیشیده‌اند باید دوباره تجربه گردد) شویم. استبداد فکری، حاکمیت «روش وقاعده اندیشیدن» را گفته می‌شود که تا امروز بر نحوه‌ی اندیشه‌ی ما حکومت می‌کند. تفکر استبدادی از بالا به صورت هرمی، تا پائین ترین نقطه بازدهی فکری ما دیده می‌شود. اصول گرایی چون «فهم النص علی منهاج السلف» که با انگیزه‌هایی چون رجوع به اصالت عصر نخستین اسلام و بازگردانیدن اعتماد به نفس دوباره‌ی مسلمان‌ها، راه انداخته شده و تبلیغ می‌گردد، اگر به معنای احترام به سلف امت و استفاده از تجربیات شان باشد، کاری است پسندیده، ولی اگر به معنای «تجربه‌ی دوباره‌ی فهم آن‌ها»، در نتیجه، بازتکرار بی‌کم و کاست «فکر» آن‌ها باشد؛ آن گونه که می‌گویند «فهم القرآن والسنة علی منهج سلف الامة»؛ یعنی بازتکرار روش فهم بزرگان گذشته، اساساً ممکن نیست، چون هریکی از سلف صالح محصول زمان خود بودند و تحت شرایط و تحولات عصر خودشان نسبت به پدیده‌ها واکنش نشان داده‌اند که امروز به دلیل نبود آن فضا، دیگر «بازتجربه آن فهم» نه تنها که محال است بلکه تلاش در جهت تکرار فهم آنها بیهوده نیز می‌نماید. در نتیجه‌ی چنین یک فضای فکری، دایره‌ی محدودیت اندیشه تنگ تر می‌گردد و رفته رفته علمای دینی ما بجای مباحث مرکزی چون «مشروعیت» نظام و «اجتهاد پیرامون روش‌های مشروع احراز قدرت»، به شاخ و برگ کشیدن برای «شرک»، «توحید» و «نحوه‌ی استعمال مسواک» می‌پردازند. سخنرانی یکی از ملاهای ولایت بلخ را شنیدم پیرامون لباس زنان بود و کاملاً یک ساعت یا بیشتر تلاش می‌نمود که میان لباس نازک و ضخیم

وهمچنان چادر گلدوزی شده با غیرآن مانند یک ستاره‌ی مُد لباس فرق می‌گذاشت و حجاب مکمل که از پارچه‌ی نازک باشد را نیز حرام اعلام می‌نمود. این وضعیت بسیاری از علمای ما است به دلیل این که استبداد فکری تا قعر ذهنیت ما ریشه دوانیده و ما در چاه محدودیت موضوع، به حاشیه سازی پیرامون رنگ و رخ زنان گرفتار شده‌ایم.^۱

از جانب دیگر، شرایط اجتهاد در نظام فکری ما چنان سخت و غیرقابل دسترس تعریف گردیده که اگر از مبانی منع اجتهاد بگذریم نیز نتوانیم پیرامون مسایل جدی و سرنوشت ساز جامعه خویش به اجتهاد بپردازیم. درحالی که این شرایط خود اجتهادی‌اند و هیچ نص صریحی وجود ندارد که برای اجتهاد، این شرایط را پیش بینی نموده باشد. به این معنی که اجتهاد ما گروگان شرایطی است که خود، اجتهادی‌اند و در نتیجه، اجتهاد مانع اجتهاد شده است. پرسش اصلی این است که چگونه خداوند، به نماز، روزه، سیرو سفر در زمین، آبادانی زمین و تفکر و تعقل امر نموده باشد ولی قدرت و اختیار آزاد این اعمال را نداده باشد. دیگران زمین را تسخیر نمایند و ما به دنبال فرار از ملک خود به صوب آنها برای رسیدن به یک فضای عادلانه و آزاد باشیم. احترام به شخصیت‌های گذشته و تفکر آنها یک قضیه است و اندیشیدن مستقلانه یک قضیه‌ی دیگر، نباید این دو با هم خلط گردند؛ به دلیل این که احترام به آنها وظیفه اخلاقی ما است ولی تفکر آزادانه، مسئولیت شرعی و وجوبی‌ی ما به عنوان یک انسان مسئول می‌باشد.

۱. وی بنام مولوی عبدالقاهر یکی از ملاحی افغانستان از استان بغلان و فعلا در شهر مزار شریف سکونت دارد و در یکی از مساجد بنام مسجد امام مسلم در شهر مزار شریف پیش نماز است و به همین نام یک مدرسه‌ی دینی نیز دارد و به سخنرانی‌های عوام گریانه و هیجانی شهرت دارد.

۵. جنبه‌ی معرفتی استبداد دینی

وزیر امر به معروف گروه طالبان تعلیم و تحصیل را «مباح» دانست و از آن طرف، «امر» امیر را «واجب» گفت که در نتیجه‌ی تقابل هردو، امر امیر باید تعمیل گردد و مباح تبدیل به حرام می‌شود.^۱

برای جهانیان این سخنان جالب بود ولی برای ما جالب نبود چون براساس نظام معرفتی که ما داریم، سخنان وی واقعیت و مبتنی بر نظام معرفتی است که ما داریم؛ سایر علمای ما نیز همین باور را دارند ولی غیرت خالد حنفی بیشتر است که به صراحت این سخنان را گفت. مگر انصاری نگفته بود؛ هرکه برخلاف امارت باشد باید گردن زده شود؟.

معنی گفته‌های خالد حنفی این نیست که اساساً کسب علم در اسلام بی ارزش است بلکه منظوری از علم همان علمی را گفته می‌شود که امروز بنام «علوم دینی» یاد می‌گردد و دانستن وی نزد خالد حنفی نیز فرض است ولی آنچه بنام «علوم دنیوی» خوانده می‌شود مانند علوم طبیعی و انسانی، یک امر مباح شناخته می‌شود که با منع از جانب «امیر» حرام می‌گردد. نکته‌ی دیگری که باید توضیح گردد، این است که فرق بزرگی است میان «مباح بودن فقهی» و «حق بودن حقوقی»، به این معنی که یک امر مباح، براساس روش استدلال فقهی، بر اثر تصمیم حاکم، به ممنوع یا واجب تبدیل می‌گردد در حالی که یک «حق بنیادین» بشری به صورت حقوقی قابل نقض از هیچ جانبی نمی‌باشد و ممکن است صاحب حق

۱. محمد خالد حنفی از استان نورستان افغانستان در ۷ سپتامبر ۲۰۲۱ به عنوان سرپرست وزارت امر به معروف گروه طالبان مقرر گردید وی قبل براین به عنوان سرپرست وزارت معارف طالبان کار می‌نمود. وی در سخنرانی‌های خود برخی مسایلی را مطرح نموده است که می‌تواند دریچه‌ای باشد برای رسیدن به عمق باورهای گروه طالبان.

از آن استفاده ننماید ولی هرگز کسی نمی‌تواند سلب نماید مگر برآثر کوتاهی شخص صاحب حق. دسته بندی فقه، کلام، تفسیرمأثور قرآن کریم و دستور زبان عربی تحت عنوان علوم دینی و سایر علوم تحت عنوان علوم دنیوی، نوعی استبداد معرفتی است. به این معنی که دریچه‌ی نگاه ما به جهان از طریق غیر واقعی آن صورت می‌گیرد و باید به فرمول‌های طبی و ریاضی نیز فقه عبادات علاوه گردد تا این که مورد پذیرش قرارگیرد. این نوع نگاه از یک طرف کاملاً یک نگاه سکولاریستی از نوع سلبی آن به «نسبت دین و جامعه» می‌باشد. یعنی این که در عمل حوزه‌ی دین و دنیا از هم جدا است و دین فقط به حوزه‌ی عبادات فردی، باورهای کلامی و کم و بیش دستور زبان عربی محدود می‌گردد و آنچه مربوط می‌شود به سایر علوم، مربوط حوزه‌ی دین نیست و ارزش دینی نیز ندارد (مباح است). این نوع نگاه روشن می‌کند که ما گرفتار استبداد در موضوع و روش معرفتی خویش شده‌ایم.

به عنوان مثال؛ آیت ششم سوره مائده در مورد وضو، غسل و تیمم است که در این موضوع صدها جلد کتاب تحت عنوان «فقه عبادات» در میراث فقهی ما نوشته شده و آیت دوازده تا چهارده سوره‌ی مؤمنون در باره‌ی شکل گیری جنین در رحم مادر است که در این موضوع، اگر چند صفحه‌ای راهم ابن سینا و یکی دو عالم اگر نوشته باشند و آیت بیست و یک سوره‌ی زمر، در باره‌ی دوران فرود آمدن باران و سبز شدن گیاهان می‌باشد که در این باب نیز توجهی نگردیده است. در نتیجه، تمدن ما «تمدن فقه شعایر فردی، کلام و دستور زبان عربی» است نه تمدن تمام علوم. معدودی از دانشمندان علوم طبیعی اسلامی مانند ابن سینا، ابن رشد و ذکریای رازی اگر به علوم طبیعی پرداخته بودند نیز تکفیرگردیدند و همین چند سال قبل سخنانی مولوی

متوکل^۱ در کابل بود که می‌گفت ابن سینا و کسانی مانند وی کافر بودند و باید ما از صحابه پیروی نماییم (به نظری ابن سینا و ابن رشد در برابر صحابه قرار داشته‌اند). منظومه معرفتی ما از موضوع عبادات فردی، و روش معرفتی ما از تفسیر لفظی نصوص فراتر نمی‌رود حتی استفاده‌ی ابزاری از رأی را در امر استنباط احکام مردود شمرده‌اند و امام ابوحنیفه تا امروز مذمت «رأی گرایی» را در مکتب فقهی خویش بدوش می‌کشد. در حالی که مدعی هستیم که اروپا از نظریات ابن سینا و امثال وی استفاده نموده‌اند و گاهی پیشرفت اروپا را مرهون نوآوری‌های آنها می‌دانیم ولی خود ما تکفیرشان می‌کنیم. هیچ گاهی از خود نپرسیده‌ایم که تأثیر اشعری، ابن تیمیه و امثالهم بر اروپا چقدر بوده است؛ آیا اساساً جز تیوریزه نمودن استبداد معرفتی بر ما تأثیری دیگری داشته است؟.

۶. جنبه‌ی اجتماعی استبداد دینی

معمولاً زمانی که از عدالت در اسلام نام برده می‌شود، همیشه از عمر فاروق خلیفه راشد اسلام به عنوان نمونه یاد می‌گردد. دلیل آن می‌تواند یکی این باشد که اقدامات وی در صدر تاریخ اسلام، الگویی برای مسلمانان است و مسلمانان نیز به عنوان الگوی شرعی به او نگاه می‌کنند ولی یکی از دلایل نیز می‌تواند این باشد که هنوز شخصیت محوری در فرهنگ اجتماعی ما به نهاد محوری تبدیل نشده است.

۱. مولوی عبیدالله متوکل یکی از امامان مساجد شهر کابل دوره‌ی جمهوریت و از سلفی‌های تندرو میان ملاهای افغانستان به شمار می‌رفت وی در اصل از استان پروان بود و فعالیت شدیدی از طریق سخنرانی و راه اندازی دوره‌های درسی علیه تصوف و رسم و رواج‌های بنام دین داشت و چهره‌ی مشهوری به لحاظ تکفیرگری محسوب می‌گردید؛ و متهم به همکاری با داعش نیز گردیده بود که بتاريخ ۶ سپتامبر ۲۰۲۱ در شهر کابل ترور گردید.

شخصیت‌های نخبه در یک جامعه‌ی شخصیت محور، ممکن است بتوانند در تعیین سرنوشت یک جامعه مؤثر باشند ولی این تمام سوال نیست؛ برای این که «شخصیت محوری» خود باعث شکل‌گیری فضای اجتماعی می‌گردد که منجر به استبداد می‌شود. برخی‌ها فکر می‌کنند اگر شخصیت‌هایی چون حضرت عمر فاروق امروز می‌بود، تمام مشکل ما حل بود ولی متوجه نیستند که تاریخی بودن تحولات اجتماعی دیگر ظرفیت پذیرش آنها را ندارد. جوانان که در غارکهف پناه برده بودند چرا نتوانستند بعد از زنده شدن دوباره به حیات‌شان در جامعه جدید ادامه دهند؟ دلیل آن واضح است؛

در قرآن کریم آمده است که آنها پول زمان خودشان را می‌خواستند وارد معاملات بازار نمایند که ممکن نشده است. این نشان می‌دهد که آنها محصول عصر گذشته بودند و با ابزار همان عصر می‌خواستند در جامعه جدید و متحول تعامل نمایند که ممکن نشد و دوباره رفتند به همان غار خودشان و این واضح است که آن‌ها در عصر خودشان جوانان و مسئولینی بودند که یک جامعه را به چالش کشیدند و در تحول همان جامعه نقش برجسته‌ای ایفا نمودند ولی در جامعه‌ی جدید، دیگر کاربرد نداشتند حتی نتوانستند زندگی نمایند. به این معنی است که جوامع متحول می‌شوند و شخصیت‌ها با همه‌ی نبوغ‌شان زیر شعاع فضای حاکم جامعه‌ی خویش زیست می‌نمایند و به لحاظ فکری محصول جامعه‌ی خودشان اند و در اصطلاح مال همان جامعه و تاریخ‌اند. اگر شما از شخصیت‌های قرن یازده مثلا بخواهید که مدیریت یک شرکت تجاری امروزی را به پیش ببرند هرگز نمی‌توانند و این مانند این می‌شود که شما بجای ماشین حساب امروزه از انگشتان دست‌تان برای محاسبات مالی استفاده نمایید که هرگز

نتیجه نمی‌دهد و این به معنی این نیست که شخصیت‌های یاد شده دارای نبوغ نبوده‌اند بلکه به معنی این است که آنها با همان ظرفیت فکری عصر خودشان نمی‌توانند کاری برای امروز پیش ببرند و اگر دارای ظرفیت فکری امروزی باشد دیگر شخصیت امروزی است و بقدر کافی شخصیت امروزی داریم. در نهایت باید دانست که سلفی‌گری، به معنی «إرجاع به راهکارهای قرون گذشته» نه تنها که مشکل جامعه ما را حل نمی‌کند بلکه بنا بر مضمون فرموده‌ی جناب سلجوقی، کشیدن ماشین به گل نشسته‌ی اسلام به عقب است نه به جلو (سلجوقی، ۱۴۰۰، ص ۲۷۳). استبداد اجتماعی همین است که ما گروهان ظهور دوباره‌ی بزرگان گذشته‌ی خویش با نبوغ زمان خودشان امروز باشیم. در رسانه‌ها دیدیم که ابوبکر بغدادی^۱ رهبر داعش حین اعلام خلافت‌شان در مسجد نورالدین زنگی موصل عبا و قبایی، چون خلیفه‌ی اول اسلام پوشیده بود و همچون او، «عصا بدست» به منبر رفت و دقیقاً شبیه وی، در خطبه‌ی خویش، کلماتی پیرامون خلافت خویش گفت (دقیقاً جملات منسوب به خلیفه نخست را در حق خویش تکرار نمود) و همچون وی خواست جنگ‌هایی علیه مرتدین زمان خویش راه‌اندازی نماید (البته مرتدین امروزین نزد داعش شیعه‌ها و سنی‌های غیرداعشی از میان مسلمانان بود نه مرتدان عصر خلیفه‌ی اول) و مانند وی زندگی ساده داشته باشد ولی نتیجه چه شد؟

هیچ چیزی؛ فقط تکفیر بیشتر، خون‌ریزی بیشتر، دیوانگی بیشتر

۱. ابراهیم محمد بدری سامرائی مشهور به ابوبکر بغدادی نخستین خلیفه‌ی خودخوانده گروه داعش از سال ۲۰۱۳-۲۰۱۹ بود. وی به دلیل قتل‌های وحشیانه‌ی مردم آعم از غیرمسلمانان و مسلمانان به شهرت رسید. وی یکبار توسط آمریکایی‌ها بازداشت و بعداً رها گردیده بود که در نهایت در ۲۷ اکتوبر ۲۰۱۹ پس از محاصره در منطقه‌ای در ادلب سوریه با انفجار دادن جلیقه انفجاری خویش، به زندگی اش پایان داد.

و وحشت بیشتر. نه خلافتی شکل گرفت و نه عدالتی چون خلیفه اول بوجود آمد. دلیل آن واضح است؛ و آن این است که «سلفی‌گری در روش حاکمیت» بسان «سلفی‌گری در فهم»، قابل اجرا نیست و تنها به سرریز شدن عقده نسبت به عصر و جامعه منجر می‌گردد که بر اثر آن باید دیگران را یا تکفیر نمود و یا نابود کرد چون برخلاف حکم خدا می‌باشند؛ در حقیقت «سلفیت» (إرجاع به گذشته) تلاش در جهت معکوس تاریخ و بردن جامعه قرن بیست و یک به قرن هفت است که اصلاً ممکن نیست و در تضاد با جریان واقعی زمان قرار گرفته است.

یکی دیگر از زوایای استبداد اجتماعی ترتیب حقوق و تکالیف مردم در فقه اجتماعی اسلامی است. در فقه اسلامی که در عصر میانه تدوین گردیده، خبری از حقوق بنیادین افراد نیست بلکه همه تکالیف افراد است در برابر جامعه و افراد دیگر (حقوق الله و حقوق العبد) و حقوق افراد به عنوان مفهوم مخالف تکلیف شناخته می‌شود. به این معنی که یک فرد مکلفیت دارد در صورت امر حاکم مبنی بر ترک حرفه‌ی خویش عمل نماید و در صورت که تکلیفی از جانب حاکم متوجه نگردد مفهوم مخالف آن این می‌شود که وی حق دارد تا حرفه‌ای دست و پا نماید. این گونه نگرش به حقوق و تکالیف افراد، گرچه اصالت حق را می‌رساند و فقه اسلامی نیز وظیفه داریان تکالیف می‌باشد ولی از جانب دیگر، تکلیف محوری را در جامعه مسلط می‌کند که در نتیجه‌ی آن افراد در استفاده از آزادی‌های اجتماعی‌شان دچار نگرانی می‌گردند و هرازگاهی باید پرسند تا حقوق‌شان با تکالیف‌شان در اصطکاک قرار نگیرند. روی همین ملحوظ بود که در فقه اسلامی مباحثی چون «حقوق اساسی افراد»، «حقوق مدنی افراد» و حتی «آزادی» به صورت فقهی آن شکل نگرفت و مدون نگردید. دیده می‌شود

که به آن پیمان‌ه‌ای که در فقه اسلامی روی ارزش «عدالت» بحث صورت گرفته و به آن اهمیت داده شده است، از بحث «آزادی» خبری نیست. یعنی این که در فقه سیاسی گذشته‌ی ما «آزادی» به عنوان یک ارزش بنیادین مورد توجه نبوده و حتی در تفسیر سخن حضرت عمر که فرمود «چه وقتی مردم را بنده‌ی خویش ساخته‌اید درحالی که آنها را مادران‌شان آزاد به دنیا آورده‌اند» (شبلی نعمانی، ۱۹۹۲، ص ۲۵۱) توجه به عدالت وی است که میان آزاد و برده رعایت می‌نموده است نه این که روی اصل «آزادی» توجه نشان داده باشند. استبداد اجتماعی همچنان رابطه متقابل با بی خبری و تقلید دارد؛ به این معنی که به هر میزانی، جامعه دور از علم و نا آگاه نگه داشته شود، پذیرای استبداد می‌گردد و به عنصری از یک جامعه استبدادی تبدیل می‌شود. تقلید روی دیگر جهل است؛ گرچه تقلید ممکن است به صورت ادای پیشرفت ظهور نماید. استبداد اجتماعی در حقیقت پررنگ شدن پروژه‌ی تقلید در عرصه‌ی اجتهاد و نظراً موجب می‌گردد. در پروژه‌ی تقلید افراد با تکیه بر رأس هر منظومه‌ای به خود اجازه نمی‌دهند که تحلیل مستقل نمایند بلکه آنرا نوعی بی احترامی به جناب «شیخ» یا «رهبر» می‌دانند. نمایش نامه‌ی را خوانده بودم که در آن جناب «شیخ» به شاگردانش می‌گوید که $2+2=5$. می‌شود و یکی از پیروان به شدت «استغفرالله می‌خواند» به این دلیل که قبلاً فکر می‌کرده که $2+2=4$. می‌شود؛ همان‌هایی که از منع جناب شیخ حضور زنان را در فعالیت‌های اجتماعی در کشور سعودی پیروی می‌کردند، حالا برای توجیه آزادی‌های که تازه حاکمان فعلی سعودی آورده و شیخ‌ها دارند برای آن روایت جوازمی‌یافتند، هم چنان پیروی می‌نمایند. یعنی این که تقلید و پیروی کورکورانه از ویژگی‌های یک جامعه استبداد زده و نمود استبداد اجتماعی است که تا این حد افراد را در تلقی حقایق فلج

می‌کند و ابتدائی‌ترین قدرت تحلیل آن‌ها را نیز سلب می‌نماید. در استبداد اجتماعی، جامعه به دستگاه‌ها و جزیره‌های مختلفی از نوع تولید ارزش، تقسیم می‌شود که هریکی از این منظومه‌ها، تعدادی از افراد را محور تولید فکر خویش جمع نموده و سرگرم‌شان می‌کنند. یک زمانی به یکی از دوستانم گفته بودم که در اخبار آمده «تولید گازهای گلخانه‌ای سبب گرم شدن زمین گردیده است» وی بلافاصله گفت که نمی‌تواند در این مورد چیزی بگوید و باید از جناب شیخ صاحب یک بار پرسد که وی در این مورد چه خواهد گفت و من گفتم تا آنجا که من می‌دانم جناب شیخ در این مورد اهل تخصص نیست بلکه تخصص وی نقل احادیث و تحلیل و تجزیه دستور زبان عربی (صرف و نحو) می‌باشد ولی وی گفت که - یک شیخ الحدیث همه چیز را می‌داند چون همه چیز در احادیث شریف پیش بینی شده است؛ در یک چنین فضایی هر نوع اصلاح طلبی مهربانی بندوباری می‌خورد و شخص اصلاح طلب محبوبیت اجتماعی خویش را از دست می‌دهد.

در هریکی از جزایر قدرت، یک شیخ یا یک فرمانده وجود دارد که افراد موجود در همان جزیره، حول تولید فکر همان شیخ یا فرمانده باید به تفکر پردازند و هر از گاهی روش حل مشکلات اجتماعی‌شان را از وی فتوا بگیرند. رأس جزایر قدرت به نوبه‌ی خود در تولید «ارزش» تلاش می‌کنند نه تولید «فکر». این ارزش‌ها ممکن است ذاتا خرافی باشد و یا بشدت بی‌اهمیت باشد ولی به عنوان یک ارزش برجسته که اعتبار خود را از اعتبار شخص «شیخ» بدست آورده است، شناخته می‌شود. این جا است که دیده می‌شود در جوامع استبدادی حلقات و محورهای مختلفی با موضوع «فتوا»، «تدریس دینی»، «عرفان»، «روایت حدیث» و «سخنرانی‌های اخلاقی» شکل

می‌گیرد و هر یکی تعداد زیادی از افراد را دور خویش جمع می‌نماید. نکته‌ی جالب این جا است که این حلقات یا مجموعه‌ها، سه خصوصیت دارند که مبین استبدادی بودن جامعه می‌باشد:

یک، اینها هیچ گاهی در فتوا و اظهار نظرشان از اصل نتایج علمی استفاده نمی‌کنند بلکه معمولاً از دیدگاه‌های شبه علمی یا تیوری توطئه و یا نقل قول گذشته (که ممکن است مبتنی بر اساسات علمی صادر نگردیده باشد) بهره می‌برند.

دو، نظریات و دیدگاه‌های شان را مستند به آیات و احادیث می‌سازند تا این که هرگونه اعتراض و انتقاد علیه آن گناه و سرکشی محسوب گردد.

سه، در مورد همه چیز فتوا می‌دهند. گرچه فتوای فقهی برای تعیین روش‌های اجرای احکام دینی است نه تعیین یا جابجا سازی حقایق علمی ولی این بزرگواران در تمام موارد حتی موارد مربوط به علوم طبیعی نیز اظهار نظری نمایند و به پرسش افراد پاسخ می‌دهند که در نتیجه، ذهن افراد را مشبوع و عطش پرسش را برطرف می‌گرداند.

۷. جنبه‌ی سیاسی استبداد دینی

گرچه استبداد سیاسی رأس کل منظومه‌ی استبداد را تشکیل می‌دهد و در یک رابطه‌ی متقابل، خود منجر به ترویج ابعاد دیگر استبداد، مانند عقیده، فکر، معرفت و امور اجتماعی می‌گردد؛ اما خود نیز برای ادامه و تحکیم خویش از گونه‌های دیگر استبداد سود می‌برد. به این معنی که استبداد سیاسی اصل مصیبت در جوامع استبداد زده یا استبداد پذیر می‌باشد و دلیل آن این که استبداد سیاسی عامل اصلی ترویج انواع دیگر استبداد می‌باشد و با پررنگ شدن استبداد از انواع دیگران، پایه‌های استبداد سیاسی محکم

تر می‌گردد. قرآن کریم کتاب تاریخ نیست ولی قصه‌های تاریخی دارد که برای تفسیر قوانین و سنت‌های تاریخ کمک می‌نماید؛ در قرآن کریم از فرعون، هامان و قارون یاد گردیده است و اساساً این نام‌ها نام اصلی هریکی نیست بلکه لقب هریکی است، معمولاً یاد آوری از القاب، نشانگر تکیه بر نقش و اثری است که هریکی بازی کرده‌اند و از خود بجا گذاشته‌اند چون القاب قرآنی، نشانگر وجود معنای این القاب در زندگی واقعی صاحبان لقب می‌باشد. به این معنی که فرعون در حقیقت رمز استبداد سیاسی، هامان رمز استبداد دینی و قارون رمز استبداد اقتصادی است. روی همین ملحوظ، برخی مفسرین واژه‌ی «فرعون» را نیز از ترکیب «فرع» و «عون» دانسته که «سلطه مطلقه» را افاده می‌کند. همین‌طور «هامان» برگرفته از ریشه‌ی «هیمنت» به معنی حفظ یا محافظ خدایان بکاررفته است. و همین‌گونه «قارون» برگرفته از ریشه‌ی «قرن» به معنی یکجا نمودن و جمع کردن، یعنی جمع‌کننده مال آمده است. از آن طرف قرآن کریم از مردم به عنوان «مستضعف» یا «مستضعفون فی الارض» یاد می‌کند که سلطه‌پذیری و تحمل استبداد را می‌رساند (محمد شحرور، ۲۰۱۱، ص ۲۱۵).

«استبداد سیاسی مبتنی بر قرائت دینی» خطرناکتر از استبداد سیاسی سکولار است؛ گرچه این حرف مهم است که استبداد را از یک نوع آن نباید به نوع دیگر آن تعویض نمود چنانچه در برخی کشورهای مسلمان استبداد دینی به استبداد سکولار تعویض گردیده است؛ یاد ما باشد که ما چنانچه در برابر استبداد سیاسی از نوع دینی آن روبه‌رو می‌باشیم، در برابر انواع نامرئی‌تری از استبداد مانند «استبداد دموکراتیک» (اگر تناقض جلوه نکنند)، «استبداد سرمایه‌داری»، «استبداد علم» و «استبداد رسانه‌های جمعی» روبه‌رو می‌باشیم. دلیل این که استبداد سیاسی مبتنی بر دین

بسیار پرخطر می‌باشد، این است که در استبداد سیاسی سکولار، حاکم یا حکومت گاهی از دین به عنوان ابزار در جهت تحکیم پایه‌های حاکمیت خود استفاده می‌نماید ولی مبنای اصلی نظام استبدادی، ارزش‌های دیگری معرفی می‌گردد مانند حفظ تمامیت ارضی یک کشور، مقابله با دشمنان بیرونی و حفظ هویت قومی و زبانی؛ ولی در استبداد سیاسی مبتنی بر قرائت دینی محور اساسی استبداد حفظ و حمایت از دین است. در این گونه تلقی، حفظ حاکمیت استبدادی معادل حفظ دین دانسته می‌شود و مردم در برابر یک امر مقدس قرار می‌گیرند تا به هر شکلی شده در راه آن جان بدهند. در این گونه نظام‌ها، غالباً سردمداران استبداد سیاسی می‌دانند که دارند از دین سوء استفاده می‌کنند و در اصطلاح سر مردم شیر می‌مالند. چنین یک سوء استفاده‌ای از دین، معمولاً توسط افراد و شخصیت‌هایی صورت می‌گیرد که دارای زیرکی خاص و اهداف قبیله‌ای یا ساختن یک نظام موروثی برای خانواده‌های شان می‌باشند مانند آنچه خلفای بنی امیه و دیگران در تاریخ اسلام انجام دادند. گاهی ممکن است که حاکمان این گونه نظام‌ها اساساً باور نداشته باشند بر این که دارند از دین سوء استفاده می‌کنند و قهراً بر سرنوشته مردم حاکم گردیده‌اند بلکه برعکس، باور داشته باشند که واقعاً در حال خدمت به دین خدا اند و استبداد نیز اساساً استبداد نیست بلکه همان نظامی است که خداوند بر بندگانش خواسته است. اگر چنین باشد، فاجعه بزرگ‌تر از قبل خواهد بود؛ چون در این صورت نه تنها این که حاکم مستبد مردم را قربانی تحکیم پایه‌های نظام خویش خواهد ساخت بلکه خود نیز تا پای جان در این راه مبارزه خواهد نمود و بی هیچ چشم داشتی تلاش خواهد کرد.

اغلب گروه‌های رادیکال اسلامی که مدعی برپایی خلافت‌اند، از همین

قبیل اند و باور دارند که تحت عنوان «خلافت علی منهج النبوة»^۱ نه تنها این که برای مردم رهایی می‌آورند و عزت، بلکه دین خدا را نیز از سقوط نجات می‌دهند. محصول حکومت این نوع گروه‌ها، روی کار شدن حکومت‌هایی است که به استبداد نه تنها مشروعیت دینی می‌دهند بلکه از استبداد چهره‌ی مقدس نیز می‌تراشند. درچنین یک وضعیتی، بسیار مشکل است که مردم بتوانند تغییری بر سرنوشت‌شان بیارند. حاکمان مستبد در این گونه موارد، دستگاهی بوجود می‌آورد که متون دینی با یک قرائت خاصی مورد تحلیل قرار می‌گیرد و رفته رفته این گونه قرائت، به کل فرهنگ دینی مردم تبدیل می‌گردد. در قرآن کریم همیشه از انسان‌ها خواسته شده است که به صورت مستقل و مستقیم در مورد قضایا و تحولات، تعقل و تفکر نمایند که چنین یک تفکری ممکن نیست مگر این که هر مسلمانی بتواند در یک فضای آزاد و بی طرفانه قرآن کریم و سنت نبوی (ص) را رو به رو گردد. قرآن کریم کلام خدا است و عملاً باید در وضعیتی قرارگیرد که بتوان سخن خدا را شنید و فهمید و مخاطب نخست آن انسان است که هر انسانی در یک تلاقی مستقیم با قرآن کریم بتواند آن را قرائت نماید یعنی که در وضعیت ذهنی آزاد، در مورد پیام آن، تفکر و تدبر نماید. به این معنی که، پروردگارد در قدم نخست حرف می‌زند و مخاطب زنده در قدم دوم آن را رو به رو می‌شود و فهم می‌کند. در نظام استبدادی، قرائت مستبدانه حاکم حرف نخست را می‌زند یعنی این که تلقی هر مخاطبی از قرآن کریم همان می‌شود که

۱. اصطلاح «الخلافة علی منهج النبوة» برگرفته از حدیثی است به این مضمون به روایت طیب‌السی که فرموده: «ستكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكا عاضا...» فعلا دستاویز حزب التحریر، داعش و امثالهم شده و این حدیث در صحاح وجود ندارد و برخی برزیادت عبارت «ثم تكون خلافة علی منهج النبوة» قول نموده اند.

درفضای رسمی و عمومی حاکم است و ذهن افراد در چنبره‌ی این قرائت رسمی محصور شده و نمی‌تواند تلقی مستقیم را تجربه نماید که در نتیجه، هرفرد جامعه استبداد زده همان چیزی را از نصوص می‌داند و برداشت می‌کند که فضای حاکم شکل داده است و کسی حرف خدا را نمی‌شنود و کسی با تعقل خود نمی‌تواند برداشتی داشته باشد. چنین یک گروگانی قرائت دینی زیرسلطه نظام‌های استبدادی دینی بی‌نهایت خطرناک می‌باشد. بزرگترین نتیجه‌ی چنین یک استبدادی، گسترش بزرگترین فساد اجتماعی می‌باشد که همان «تعطیلی رشد عقلی، روانی و فکری» جامعه است. خداوند متعال نتیجه‌ی نظام فرعون‌ی را که از مثلث قدرت، دین و اقتصاد بوجود آمده بود، «تکثیرفساد» معرفی نموده است؛ آنجا که می‌فرماید: «و فرعون ذی الاوتاد الذین طغوا فی البلاد فاکثروا فیها الفساد» و فرعون‌یانی صاحب میخ‌های قدرت که طغیان می‌نمودند در زمین و در نتیجه، فساد را افزایش دادند. (۱۰/ فجر) افزایش فساد در قدم نخست تعویق رشد عقلی، روانی، اقتصادی و اجتماعی جامعه بود. نتیجه‌ی چنین نظامی، به لحاظ عقلی، این می‌شود که حاکم مستبد فکر می‌کند وی مسئول تمام خیرات و توزیع خیر برای مردم می‌باشد و به عنوان تنها مسئول، باید تشخیص دهد که کی و چگونه فکر نماید (یعنی کشتن شعور مردم) و مردم در نظام استبدادی این چنینی برای هیچ کاری نمی‌توانند خود را عقلاً مسئول بدانند چون حاکم به تمام زندگی آنها کار دارد و خود افراد در حاشیه زندگی می‌کنند و اگر حکمتی را در تصمیمات حاکم بتوانند ببافند که خواهند بافت و الا، فقط باید پذیرای حرف‌های حاکم باشند. در چنین یک وضعیتی رفته رفته مردم حالت کودکان شیرخوار را بخود می‌گیرند و بر تشخیص شان بی‌اعتماد می‌شوند. هم چنان در چنین یک وضعیتی حاکم مستبد از همه

می‌ترسد و حوزه خصوصی را قبول ندارد و در خصوصی‌ترین بخش زندگی افراد مداخله می‌کند و فقط از مردم می‌ترسد و مردم نیز از خود می‌ترسند و به حاکم احترام می‌گذارند که خدا ناکرده در دراز مدت از خیرآزادی نیز می‌گذرند. اگر حاکم چنین یک تلقی از مردم داشته باشد، اصل «برابری قدرت تشخیص افراد» نابود می‌شود. در یک نظام استبدادی، بیماری‌های زیادی جامعه را درگیر می‌نماید. از یک طرف باعث سرسپردگی اطرافیان حاکم و در نهایت مردم به حاکم می‌گردد که احساس مسئولیت جمعی را در برابر سرنوشت جمعی از میان می‌برد بلکه فقط خودشان را مکلف در برابر حاکم می‌دانند و تا آنجا که بهشت را نیز در گرو رضایت حاکم می‌پندارند و پیامبر اکرم^(ص) را نیز در گروه حاکم تعریف می‌کنند مانند آنچه که در رابطه پیرومردی گفته شده «المريد في يد المرشد كالميت في يد الغاسل» پیرو در برابر پیر مانند مرده بدست شستشوکننده است (در این اواخر وزیر دفاع گروه طالبان نیز از همین اصل در مورد پیروی از امیرالمؤمنین‌شان استفاده نمود)؛ و از طرف دیگر، باعث تعمیم تقلید روش اندیشیدن می‌گردد که سازمانهای فرهنگی حاکمیت برای مردم حتی نحوه‌ی اندیشیدن را خط کشی می‌کند. در یک چنین فضایی، تیوری «دشمنی همه علیه همه» راه انداخته می‌شود که هرگونه صاحب اندیشه‌ی مخالف به عنوان «دیگری»، یا دشمن دین‌اند، یا دشمن جان و یا دشمن سرزمین؛ مبتنی بر چنین یک منظومه‌ی فکری، زن فتنه دانسته می‌شود، دنیا فتنه می‌باشد، برابری فتنه خواهد بود و اختلاف آراء نیز فتنه می‌باشد. در نتیجه‌ی تحکیم فضای استبداد دینی مسئله‌ی سرنوشت مردم از موضوعیت خارج می‌گردد، سوال تقسیم قدرت بی مفهوم می‌شود، تفکیک قوا بی مورد می‌نماید و اولویت بحث، مسایلی چون، حقوق بشروکرامت برابر هر فرد نخواهد بود. هم چنان در ترکیب استبداد

سیاسی و دینی، مطالبات مردم از یک نظام سیاسی مسئول مانند «عدالت در توزیع منابع»، «مصئونیت شهروندان» و «برابری اجتماعی» توسط دین پاسخ داده می شود و رد می گردد، و برخی ارزش های دینی که بررسی دقیق فقهی - حقوقی اند مانند «توهین به مقدسات و مقامات» و «زیرسوال بردن مشروعیت»، ابزاری برای تحکیم بیشتر پایه های استبداد می گردد. بسیار دیده شده است علمای دینی در چنین یک فضایی فقط در مورد دعا های دخول و بیرون شدن از مستراح و بعضا فواید طبی چوب مسواک به منبر بروند و استادان دانشگاه نیز در مورد حکمت های بال مگس اگر در غذای کسی افتد یا فواید طبی روزه داری پایان نامه بنویسند؛ استبداد سیاسی با ایجاد چنین یک فضایی، می خواهد ادامه ی حیات دهد و مشروعیت خود را به قرآن نسبت نماید، در حالی که مردم به عنوان عناصر اصلی جامعه ی انسانی مسئول تغییر و تعیین سرنوشت شان اند.

قرآن کریم در مورد فلسفه ی مسئولیت شخصی و هم چنان مسئولیت اجتماعی، چهار گونه محاسبه را پیش می کشد: یک، حساب دنیوی فردی؛ مانند «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم» دست مرد وزن دزد را به جزای عملی که انجام داده اند به عنوان یک مجازات الهی قطع نمایید و خداوند توانا و حكيم است (۳۸/مائده). دو، حساب دنیوی جمعی؛ مانند «فاستخف قومه فأتاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين... فكلوا اخذنا بذنبه....» (۵۴/زخرف) کوچک ساخت فرعون قومش را و آن قوم پیروی نمودند و ی رابیشک که آنها قومی سرکشی بودند... در نتیجه هریکی را مابریگناه اش مواخذه نمودیم...

سه، حساب اخروی فردی؛ مانند «من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون» (۱۵/جاثیه) هرکی عمل خوب انجام داد برای خودش است

وهرکی بدی کرد به ضررخودش سپس همه شما بسوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شوید. چهار، حساب اخروی جمعی؛ مانند «وتری کل أمة جائية كل أمة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون» (۲۸/جائیه) در آن روز هرامتی را می‌بینی (که از شدت ترس و وحشت) برزانو نشسته؛ هرامتی بسوی کتابش خوانده می‌شود و به آنها می‌گویند امروز جزای آنچه را انجام دادید به شما می‌دهند. این محاسبات چه در دنیا و چه در آخرت، مجازات اقداماتی است که هر فرد یا جمع انجام داده‌اند. از این میان دیده می‌شود که مسئولیت یک فرد به عنوان یک فرد رفتار و سلوکی است که وی باید انجام دهد و مجازات دنیوی و اخروی برای هر فرد نیز پیامد رفتار و سلوک همان فرد خواهد بود. و همین گونه، مسئولیت افراد به عنوان عناصری از یک جمع، اتخاذ موقف و موضع یک جمع در برابر سرنوشت جمعی‌شان می‌باشد و مجازات دنیوی که نابودی یک جامعه است و مجازات اخروی که بازخواست پروردگار خواهد بود، نیز در برابر موقف‌گیری همان جمع دانسته می‌شود. از این آیات نتیجه می‌گیریم که مسئولیت جمعی یک جامعه از نگاه قرآن کریم، «موقف‌گیری‌شان در برابر استبداد» می‌باشد و براساس آن خداوند متعال محاسبه خواهد کرد (محمد شحرور، ۲۰۱۱، ص ۲۱۵).

نتیجه‌گیری

استبداد دینی، آزادی‌طلبی را به تابوت‌بندیل می‌کند بدین ملحوظ دیده شده است که در یک جامعه‌ی استبداد زده، این جامعه می‌باشد که در قدم نخست خود مانع آزادی خواهی می‌گردد. بُعد کلامی استبداد دینی مبتنی بر کلام اشعری در موضوع «قضا و قدر» برای مسلمانان این باور را القا کرد که هر آنچه بر سرنوشت‌شان از استبداد و ستم انجام می‌پذیرد، قضای

الهی بوده و از پیش مقدر شده، لهذا باید تسلیم شد و اراده و قدرت انسانی را باید تفسیر ظاهری کرد نه تفسیر واقعی. بُعد کلامی استبداد دینی باعث شکل گیری اندیشه‌ی استبداد زده می‌گردد؛ حاکمیت این نوع تفکر، که - ما در بدترین عصر خویش به لحاظ تقوی و آگاهی نسبت به منابع دینی خویش قرار داریم - یک تفکر شکل گرفته زیر سایه‌ی استبداد است و در پی تکرار تجربه‌ی فهم گذشته گان می‌باشد. تکرار تجربه‌ی فهم گذشته گان ممکن نیست و برعکس، باعث می‌گردد که معرفت ما نسبت به حقوق بنیادینی چون آزادی و حق انتخاب در چنبره‌ی تکلیف مداری گیربماند.

بُعد اجتماعی استبداد دینی آنست که ما در صدد احیا و جاری نمودن ساز و کاری باشیم که در قرن شش یا هفت میلادی واقع گردیده است و بدین باور باشیم که تحول جامعه به یک جامعه‌ی متری صرف در شباهت‌هایی است که بر اثر ارجاع روابط اجتماعی امروزی به عصر میانه بوجود می‌آید؛ مانند جهان شناسی آن زمان که جهان را به «دارالاسلام و دارالحرب» تقسیم نموده بود و تقسیم دانش به «دانش دینی و دنیایی» یا «علم فرضی و علم مباح». بُعد سیاسی استبداد دینی بسیار مدّش و زیانبار می‌باشد به این معنی که تمام سرکوب‌ها و اجحاف حقوق مردم را توجیه دینی می‌نماید و از حاکم چهره‌ی شبه مقدس می‌سازد تا اینکه مخالفت سیاسی با وی، مخالفت با کل دین قلمداد گردد. به وضوح دیده شده است که حکومت‌های مبتنی بر استبداد دینی بیش از همه، برای خویش مصئونیت دینی می‌دهد.

فصل پنجم: آثار استبداد دینی

مقدمه

دین بخودی خود، در پی اصلاح فرد و از این طریق در پی اصلاح جامعه می باشد. اصلاح فرد را از توصیه های اخلاقی و حکم به اجرای شعایر فردی آغاز می نماید و اصلاح جامعه می تواند پی آمد مستقیم اصلاح افراد باشد و الزام افراد مؤمن به رعایت معیارهای اخلاق - اجتماعی از جانب دین، کارکرد اجتماعی دین را نشان می دهد. این ویژگی هردینی - به ویژه، دین مقدس اسلام - باعث می گردد که فضای عمومی جامعه با توصیه های اخلاقی و نمودار اجرای شعایر فردی (مانند نشروپخش شعایر اسلامی) مزین گردد. عام شدن فضای اخلاقی که امر مطلوب است، از طرفی، بسیاری را به دوروی و ریاکاری می کشاند؛ به همین دلیل بیشترین ریاکاری در جوامعی صورت می گیرد که تاکید قدرت به صورت جبری، بر اجرای فضیلت اخلاقی می باشد. گزارشی وجود داشت از یکی از بخشداری های استان ننگرهار افغانستان که امام مسجد ملزم به گزارش افراد غائب از نماز جماعت، به اداره ی «امر به معروف گروه طالبان» می باشد، که در آن صورت، فرد خاطی

۵۰۰ افغانی جریمه می شود و در نتیجه، این افراد به امام های مسجد رشوت می پردازند تا غیبت آن ها را از نماز جماعت گزارش ندهند؛ به این صورت، افراد می توانند از طریق پرداخت رشوه خودشان را حاضر به جماعت جا بزنند و هم چنان امام های مساجد را غرق رشوه خواری نمایند. دلیل این امر این است که یک فرد اگر بخواهد انحرافی انجام دهد باید توأم با تظاهر به رعایت فضایل اخلاقی باشد و در نتیجه، این فضایل اخلاقی اند که از یک طرف می توانند نمایش یک جامعه ی با اخلاق باشد و در عین حال، ممکن است روکشی برای ریاکاران و تظاهرگران گردد. استبداد دینی با استفاده از این وضعیت به تبلیغ و تحکیم استبداد از طریق فضیلت تراشی برای خویش می پردازد. دوام چنین یک وضعیتی باعث می گردد که جامعه، گروگان «فضیلت مصنوعی» برخاسته از قدرت حاکم گردد و تبدیل به کوره ای که استبداد را تقدیس نماید و مستبدهای زیادی را تولید می کند، گردد.

۱. مستبد صالح، امکان یا امتناع

عبدالرزاق سنهوری می گوید؛ تاریخ خلافت در اسلام ناتکمیل باقی مانده است و نهادهای نشدن بیعت یا انتخاب آزادانه ی عصر خلفای راشدین، باعث گردیده که نظریه ی حکومت داری در اسلام مصدر استبداد گردد و اگر انتخابات آن گونه که امروز معمول است، در گذشته ی اسلام دیده نشده، دلیل آن کوتاهی فقهای مسلمان است که در این مورد دست به اجتهاد نبرده اند نه این که از اساس، اسلام پذیرای استبداد باشد (السنهوری، ۲۰۰۸، ص ۲۶۵). در نتیجه ی این کوتاهی ما گرفتار انحناء، از نظام مبتنی بر بیعت آزاد و عمومی به استبداد بنام دین شده ایم. این سخنی دقیق است ولی خود

سنه‌وری نیز در همین کتابش هیچ راهی برای فرایند مردم سالاری پیشنهاد نمی‌کند و هیچ ضمانتی را برای جلوگیری از استبداد پیش نمی‌کشد. البته برخی اندیشمندان مانند کواکبی، زندگی آزاد و بدون مقررات اجتماعی جوامع بدوی را نوعی رهایی از استبداد می‌داند، در حالی که چنین نیست؛ بدویت رهایی از استبداد نیست بلکه مرحله‌ی بی مسئولیتی است؛ به این معنی که بشر، بعد از مرحله‌ی بدویت وارد مرحله‌ی تمدن گردیده و استبداد در این مرحله پیش آمده که باید رفع گردد؛ این توضیح نشان می‌دهد که توجه به بدویت نوعی عقب‌گرد محسوب می‌گردد نه آزادی از استبداد. معمولاً در تاریخ سیاسی اسلام از عملکردهای امرای مسلمان در موضوعاتی چون کشورگشایی، ترویج علم و امثالهم یاد می‌گردد که به نوبه‌ی خود بخشی از وظایف یک دولت را تشکیل می‌دهد ولی دلیل نمی‌شود که استبداد پذیرفته شود. در حقیقت ما در طول تاریخ خود مستبدهای صالحی نیز داشته‌ایم که علاوه بر ایجاد یک نظام مقتدر و متمرکز، به صورت شخصی دارای مواصفات خوب فردی نیز بوده‌اند که اصطلاح «مستبد صالح» از همین سرچشمه آب می‌خورد. کواکبی شخصیت ممتازی است که ویژگی‌های ذاتی استبداد سیاسی را خوب بررسی نموده است ولی آنجا که آثار استبداد را صرف «ایجاد خوف در جامعه» دانسته، گرفتار مسامحه و ساده‌انگاری گردیده و رنه، استبداد تنها مبتنی بر ایجاد خوف نمی‌باشد بلکه بر مثلث زور، زر و تزویر استوار است که نوع دینی آن بیشتر از تزویر نفع می‌برد تا ایجاد خوف.

سید جمال الدین افغانی می‌گوید: «بسیار بی جاست آنچه آنها می‌گویند؛ این کار بزرگ فقط از یک پادشاه قوی و قدرتمند برمی‌آید که امت را وادار نماید به آن چیزی که سالها از آن اِکراه داشت». این جمله را در پاسخ به

کسانی می‌گویند که معتقد اند که از طریق نشر آگاهی میان همه‌ی امت به اتحاد می‌رسیم و با اتحاد، به قدرت از دست رفته‌ی امت دست می‌یابیم (محمد ابوریه، ۲۰۰۶: ۱۲۳). آنچه سید جمال گفته است، همان اصطلاح «مستبد صالح» است که از اروپا به شرق انتقال کرده است. مستبد صالح متوجه مسئولیت خود به عنوان یک قرارداد در برابر جامعه می‌باشد و تصامیم خود را حکم الهی نمی‌داند. مستبد صالح خود را به عنوان خادم جامعه تلقی می‌کند که در نتیجه، مثلاً برای اصلاح قضا و پیشرفت معارف کوشش می‌نماید و با مردم با نرم‌خویی و آسانی برخورد می‌نماید؛ منتها در ساختار نظام و حق اعتراض و مخالفت برای مردم، مستبد است و قدرت‌ش بی‌پایان. با این همه، کواکبی می‌گویند که مواصفات یک مستبد نشان می‌دهد که حاکمیت وی لزوماً منجر به نفاق و دورویی میان جامعه می‌گردد و اگر جرایم و گناه تقلیل می‌یابد از سر ناتوانی مردم و پنهان کاری نظام استبدادی است نه برخاسته از واقعیت و اراده‌ی آزاد مردم؛ لذا نمی‌توان تصور نمود که وی در عین حال، هم مستبد و هم صالح باشد (کواکبی، ۱۴۰۲: ص ۱۳۳). شاید بتوان میان ساختار استبدادی و شخص مستبد فرق قایل گردید؛ و همچنان میان اخلاق فردی شخص مستبد و شیوه‌ی اعمال قدرت وی تفکیک قایل گردیم. معمولاً حکام مستبد رغبت دارند که مردم مانند گوسفندان از آنها پیروی نمایند و رفته رفته این نوع توقع از مردم برای حاکم ذهنیت دروغ‌گویی، ریا و تظاهر شکل می‌گیرد که در پس پرده، از بدترین نوع خشونت علیه مردم استفاده نماید.

ممکن است گاهی ما گرفتار یک ساختار استبدادی تمام عیار باشیم ولی شخص که در رأس هرم قدرت قرار دارد، (به هر شیوه‌ی که در رأس قدرت قرار گرفته باشد) اخلاقاً یک شخص خوب باشد، که در راه ایجاد رفاه

وارایه‌ی خدمات عمومی برای مردم تلاش نماید. (به این معنی، استبداد معادل عدم ارایه خدمات عمومی به جامعه نیست) ولی همین شخص برای تغییر ساختار قدرت استبدادی هیچ تلاشی بخرج ندهد. در نتیجه، اخلاق شخص حاکم و خدمات عمومی برای مردم بدیلی برای یک نظام استبدادی نمی‌تواند باشد. نکته‌ی دیگر این که، یافتن «مستبد صالح» ره بجایی نمی‌برد و انسان‌های صالح محصول یک نظام اجتماعی صالح و سالم‌اند. نکته‌ی آخر این که اصطلاح «مستبد صالح» همان «مستبد عادل» را می‌رساند برای این که «عدالت» از یک طرف اصل نخست اسلام برای حکومت داری می‌باشد و از جانب دیگر «عدالت» به صورت خود کار، منافی «استبداد» است. تفسیر عدالت به عدالت اخلاقی (یعنی تخلیه صفت عدالت از معنی اجتماعی آن) خود در سایه استبداد صورت گرفته است و محصول استبداد است. در کلام فقهاء زیاد دیده شده است که «عدالت» را به مواصفات اخلاقی فرد تفسیر نموده‌اند که آن، چیزی جز تقلیل عدالت بمثابه وضو گرفتن برای نماز و استفاده از مسواک حین فارغ شدن از قتل یک انسان نخواهد بود. (چنانچه در ویدیوهایی از سر دسته‌ی بوکو حرام دیده بودیم که حین تیرباران گروگانها، دندانهایش را مسواک می‌زند و به این صورت از اجرای سنت غافل نبود و ترک مستحب نیز نمی‌کرد و تروریستانی که حین ذبح یک انسان الله اکبر می‌گویند تا هیچ کاری از آن‌ها بدون ذکر و یاد خدا نباشد).

تقلیل عدالت به مسواک زدن و حضور در جماعت مسجد باعث گردید که استبداد با عدالت کنار بیاید و رفته رفته اطاعت محض از حاکم مستبد واجب دانسته شود. ابن تیمیه می‌گوید؛ امام وقتی فاسق شد معزول نمی‌گردد و ابن کثیر تاکید می‌کند که اقدام حسین علیه یزید نا مشروع بود و امام گاهی

عادل و گاهی ظالم می باشد ولی به هر صورت باید پیروی گردد (ابن حجر، ۲۰۰۰، ج، ۹، ص ۲۱۳) دیدگاه یاد شده که نظریه‌ی بسیاری از فقهای مسلمان می باشد، این را نشان می دهد که محصول نخست استبداد، شکل گیری یک فقه استبدادی نیز می تواند باشد که در صورت ضرورت، برعکس فتوا نیز می دهد و طالب مشروعیت برای استبداد می گردد.

۲. مقبولیت بخشی به استبداد

واژه‌ی «قوم»، «شعب» و «قبیله» از اصطلاحاتی اند که بر مجموعه‌ای از مردم با اشتراکات خاصی استعمال می گردد و معمولاً نظام‌های استبدادی قومی بیشتر از این واژه‌ها استفاده می کنند تا این که بتوانند با تحریک عرق قومی و قبیله‌ی جامعه، اهداف استبدادی خود را به پیش ببرند. گفته می شود که در اساسات قبیله‌ی، دین واحد، رنگ واحد و اصل خونی واحد، قوام قبیله یا همان شعب و قوم را تشکیل می دهد (قطع نظر از اینکه ممکن است این واژه‌ها گاهی در استعمال معاصر خود به عین مفهوم بکار برده نشده باشد) اصطلاح شعب و امثال آن دارای معنای اداری مخصوصی است که اساساً در شریعت یهود به همین معنی وارد شده است. هیچ آیتی در قرآن کریم وجود ندارد که مسلمانان را شعب یا قوم گفته باشد برای این که شعب یا قوم به سه شرط استوار است؛

یک؛ همه به پدر واحد می رسند.

دو؛ پدر، یگانه شخص برگزیده و در اصطلاح، رجل مختار شمرده می شود.

سه؛ این مجموعه را سرزمین یگانه جمع می نماید.

برخی اندیشمندان یکی از راه‌های جلوگیری یا عبور از استبداد را رجوع به «اشراف الامة» یا همان تصمیم بزرگان می دانند در حالی که سپردن

سرنوشت مردم به این بزرگان در گذشته مفید بوده و اندکی بهتر از حاکمیت فردگرایانه تلقی می‌گردیده است، ولی خود می‌تواند منتج به استبداد گردد اگر شیوه‌ی عضوگیری آن انتخابی و آزادانه نباشد به دلیل این که قبلاً توضیح داده شد که «تیوری قومی» (مجلس سران قوم نیز مبتنی بر همین تیوری می‌باشد چنانچه لویه جرگه در کشورما معمول بوده است) از هر نوع آن که باشد راه بیرون رفت از استبداد نیست بلکه می‌تواند استبداد از نوع دیگر آن باشد. از آن طرف درقرآن کریم، از مسلمانان و همین گونه از دیگران بنام «امت» یاد شده و واژه‌ی امت در حقیقت نقل سلطه از نظام قبیلوی و آیدیولوژیک به مردم است. از نصوص اسلامی دانسته می‌شود که امت نیز دارای سه شرط است؛

یک، «إِنَّ الْمَلِكَ لِلَّهِ» یعنی هیچ کسی در نظام امت مختار به معنی مالک حق الهی در سلطه نمی‌باشد.

دو، هیچ کسی برگزیده به معنی رأس قوم نیست. «کل نفس بما کسبت رهینه»

سه، «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» دین برگزیده نزد خدا فقط اسلام است که دین تمام انبیاء می‌باشد.

درنتیجه، دیده می‌شود که غیاب اصطلاح «امت» برای یک جامعه، موجب غیاب مشروعیت دهی جمعی برای دولت گردیده است. استبداد به صورت فرهنگی باعث بوجود آمدن یک ساختار استبداد پذیری گردد که اولویت‌های اجتماعی به سادگی جابجا می‌شود. این ساختار استبداد پذیر در قدم نخست برای مردم این ذهنیت را تلقین می‌کند که «حاکم» را معادل «حکومت» بدانند و هیچ گاهی از حکومت به عنوان یک نهاد تصور نداشته باشند بلکه اهرمی بدانند که در رأس آن شخص حاکم قرار دارد.

برآثر این نوع طرزتلقی، تبعیت از شخص حاکم تا حد یک «عبادت» ارتقا می‌یابد و هیچ گاهی در گفتگوی عامه به صلاحیت بی حد و حصر شخص حاکم پرداخته نمی‌شود و اینکه وی به سادگی می‌تواند از قدرت سوء استفاده نماید. قرآن کریم حاکم مطلق را به وضوح مستعد «طغیان» گری دانسته و از فرعون نیز که قدرت مطلقه داشت به صورت «انه طغی» یاد می‌نماید.

نکته‌ی دوم این که در فرهنگ استبداد پذیر، مسئولیت مردم به صورت یک جانبه تصویری گردد؛ یعنی این که مردم مسئولیت اطاعت از حکومت را دارد و در برابر توزیع قدرت هیچ مسئولیتی ندارند. به این صورت مردم از فرهنگ سیاسی و فعالیت‌های مدنی که افراد را به حقوق اساسی شان می‌رساند، فاصله می‌گیرند و در حقیقت مردم از معنی مردم بودن شان تهی می‌گردد و در حد زیردستان تنزل می‌یابند گرچه حکومت همیشه به نمایندگی از مردم حرف می‌زند و هر از گاهی خود را نماینده‌ی مردم می‌داند. دیده می‌شود که در طول تاریخ اسلام هیچ گاهی در فقه سیاسی از حقوق اساسی افراد به گونه‌ی رسمی نام برده نشده است. اصولی چون؛ حق آزادی انتخاب سبک زندگی، حق اعتراض، و سایر حقوقی که امروز به عنوان حقوق بنیادین بشری شناخته می‌شود، در فقه اسلامی چندان مورد توجه قرار نگرفته و به این معنی که حتی «فقه همبستری» شکل گرفته ولی از «فقه اساسی» خبری نیست. در حالی که قرآن کریم در قدم نخست از مسئولیت مدنی هر فرد یاد می‌کند و هرگونه پیامد اجتماعی را بر خاسته از رسیدگی یا عدم رسیدگی به این مسئولیت می‌داند؛ «وما أصابکم من مصیبة فبما کسبت أیدیکم ویعفو عن کثیر» (۳۰/شوری) آنچه از ناهنجاری به شما می‌رسد نتیجه‌ی اقداماتی است که انجام داده‌اید و بسیاری را نیز عفو می‌کند. این مسأله می‌

رساند که سلسله‌های استبدادی در تاریخ اسلام، به نوعی جامعه‌های «استبداد پذیر» ساخته‌اند که نخبگان آن نتوانسته‌اند و یا نخواسته‌اند در مورد حقوق اساسی شهروندان دست به اجتهاد بزنند و در اصطلاح «فقه اساسی» را بنیاد گذارند. در چنین یک فرهنگی، هرفردی از جامعه تلاش می‌کند که ضمیرشخص حاکم را ارضاء نماید و نتیجه‌ی زحمات خود را به وی تقدیم کند. شاید بتوان گفت که ازجمله‌ی مهمترین آثار استبداد، اگر مدت طولانی حاکم باشد، جا افتادن یک فرهنگ استبداد پذیر و بوجود آمدن یک ساختار اجتماعی استبداد پذیر است که بالتبع آن یک زمانی خود جامعه، به مانعی در برابر آزادی خود تبدیل خواهد شد. این جامعه، نمی‌تواند جنایات شخص حاکم را روایت کند و تبدیل به یک موضوع نماید؛ بلکه همیشه روی ارزیابی و طرز تلقی مردم از شخص حاکم، به اقدامات نمایشی و تظاهرشخص حاکم نسبت به باورها و ارزش‌های اجتماعی تأکید می‌نماید. یزید خلیفه‌ی اموی یک وقتی کعبه را ویران کرد و به توپ بست ولی سال دیگر همراه با گروهی از علمای هم رکاب خویش برای ادای حج آمدند که مورد استقبال مردم قرار گرفت و تا امروز این کثیر و امثال آن از وی یک شخص معقول و در اصطلاح با تقوی می‌تراشند (محمد فؤاد، ۲۰۲۴، ص ۲۳۴). بدون شک نماز، روزه و حج از ارکان و شعایر فردی برای یک مسلمان است ولی به صورت نظری تا آن حد روی این شعایر تمرکز گردیده، که تقریباً معادل کل اسلام شناخته شده است، در حالی که اجرای «شعایر فردی» از افرادی برمی‌آید که از حداقل اختیار و آزادی عمل برخوردار باشد و در حق وی عدالت گردد. گروه «دعوت و تبلیغ» امروزی فقط اسلام = نماز را تبلیغ می‌کنند و خود نیز باور دارند؛ در نتیجه‌ی این وضعیت، (پررنگ شدن شعایر فردی) به قیمت کم‌رنگ شدن حقوق و آزادی‌های فردی در جامعه

واهمیت عدالت اجتماعی) ارزش‌های مهم دیگر نیز به سود شعایر فردی توجیه می‌گردد و از هدف اصلی‌شان دور می‌گردند. روی همین ملحوظ، در چنین یک فضایی، ارزش‌های دیگر، مانند «امر به معروف»، «نهی از منکر»، «مسئولیت فردی» و «حقوق برابری انسانی مرد و زن» نیز به معنی «امر به نماز و روزه»، «نهی از بی‌نمازی و روزه خواری»، «مسئولیت هر مسلمان در برابر امر خدا به نماز و روزه» و «حقوق زن که بتواند به نماز و روزه اش رسیدگی نماید»، تقلیل مفهوم داده می‌شود. درحالی که امر به معروف مقدم از امر به معروف» باید قدرت بالفعل این وظیفه را داشته باشد، نهی کننده از منکر بتواند منکرات حاکم را اطلاع رسانی نماید. یک فرد زمانی مسئول است که قدرت اجرای مسئولیت خویش را داشته باشد و از حقوق زن زمانی ممکن است حمایت گردد که نخست زن حقوقی داشته باشد تا حمایت شود.

۳. مقدس‌سازی استبداد

استبداد برخاسته از دین، تا حدی خطرناک است که ارزش‌های دینی بر اثر فعالیت یک «منظومه خاص قرائت دینی» وارونه می‌گردد و به گونه‌ای، این ارزش‌ها، پذیرای تناقض می‌شود که یک جامعه‌ی دینی به تقدیس ضد آن ارزش‌ها تن می‌دهد. درسوریه‌ی قدیم، کاهن معبد مردم را دستور می‌داد که طفل شش ساله را در پای مجسمه سنگی ذبح نمایند، و مردم این عمل کاهن را حکمت و قربانی می‌دانستند و باورداشتند که این مجسمه، سنگ نیست بلکه تبلور خدا است. در پایان این عملیه، اعضای جامعه بجای این که کاهن را قاتل یا دیوانه بنامند، وی را «حکیم» و «امیر» می‌نامیدند و باورداشتند که کاهن متذکره لطف نموده که ارزش‌های روحانی این «حکمت» (ذبح کودک) را کشف کرده و یا در رؤیا دیده و این قربانی را

دستور فرموده است؛ طفل مذبوحه نیز «شهید» و «قربانی» خوانده می شد که رأساً به بهشت نزد خدا رفته تا در خدمت او باشد (ویل دورانت، ۱۳۹۸، بخش اول، ص ۱۰۲). امروز نیز یک طفل چهارده یا پانزده ساله را به «انتحار» دستور داده می شود و یا به «ترور و انفلاق» وادار می گردد؛ در این میان شخص آمر، «خلیفه» و «امیر» خوانده می شود و شخصی که جلیقه انتحاری را آماده می کند «مجاهد» و «انصار» دانسته می شود، و مردم نیز در صف ایستاده اند تا از این نعمت محروم نگردند و از طریق این گونه شهادت، به بهشت برسند و دست در دست دختران بهشتی، برخوردار از نعمت ها گردند. مهم ترین که خود کشی به نفع حاکم مستبد نوعی عبادت تلقی می گردد (بارها دیده شده است که انتحارکننده دعا می کند تا خدا این عبادت را بپذیرد). از این وضعیت، می توان نتیجه گرفت که در منظومه ی «قرائت شرعی» ما، اصطلاح یا ارزش جدیدی در حال روییدن می باشد و این اصطلاح جدید را «استشهاد» نام گذاشته اند. استشهاد واژه ای معادل «انتحار» یا «خود کشی» است ولی برآثر فشار استبداد برخاسته از دین و قرائت استبدادی از دین، بار مثبت پیدا کرده و به نوعی مقبولیت یافته است در حالی که این اصطلاح در قرائت سنتی فقه اسلامی وجود ندارد و فقط به معنی لغوی خود (طلب شهادت) استفاده می شده است اما امروز بر منظومه ی انتحار، شامل تمام انواع آن، اطلاق می گردد که به زودی دارای احکام خاص و روش های اجرا خواهد گردید و کتاب هایی در مورد شیوه های انتحار، میزان ثواب، و سایل انتحار نمودن، آداب انتحار نمودن و مواصفات انتحاری تألیف خواهد شد. در حقیقت این نوع قرائت از دین، تبدیل گفتمان زندگی به گفتمان مرده ها است و خلق جهان مرگ بجای جهان زنده ها.

فرهنگ استبدادی در کنار تقدیس استبداد، بسیاری از مفاهیم را از

محتوای اصلی شان تخلیه می‌کند و یا این که فضایی را حاکم می‌گرداند که به صورت خودکار، استعداد نقد از میان می‌رود. زیرچتریک نظام استبدادی مردم حتی در مساجد؛ روزهای جمعه با سرهای خمیده، زل زده به سوی واعظ و آماده به تأیید حرف‌های ایشان پیرامون آداب رفتن به مستراح و فتنه‌ی زنان، وقت می‌گذرانند. درحالی که مسجد جامع، یعنی محل برگزاری نماز و خطبه جمعه پیرامون مهم‌ترین حوادث جاری در یک جامعه؛ اطلاع‌رسانی و مشورت در مورد راه حل پیش آمده‌ای مهم. چرا مردم این گونه منجمد و کمرخت به چنین سخنرانی‌هایی و این گونه واعظانی گوش می‌دهند؟ برای این که پذیرفته‌اند، آن‌ها از آسمان حرف می‌زنند و اهل زمین باید ساکت و مؤید باشند. این، یعنی تقدیس استبداد و عام شدن فرهنگ استبداد پذیری که در این گونه وضعیت این مردم‌اند که از نهادی نظارت‌کننده‌ی حکومت داری به دعای گوی نظام مستبد تنزل نموده‌اند.

۴. کارخانه‌ی تولید مستبد

معاویه خلیفه‌ی نخست اموی وقتی مدینه آمد بزرگان قریش نزدش آمدند و به پیشواز ایشان فرمودند: «الحمد لله الذی أعز نصرک وأعلى کعبک...» سپاس پروردگاری را که غالب گردانید شما را و بلند ساخت پایگاه‌تان را؛ وی به منبر رفت و فرمود: «اما بعد فإني والله وليتها بمحبة علمتها عنكم ولا مسرة بولایتی ولكني جالذکم بسیفی هذا مجالدة...» (تاریخ الادب العربی، ۲۰۱۵، ج ۱، ص ۴۰۵) «بخدا سوگند که می‌دانم این پیروزی را از طریق محبت‌های شما نیست و به پیروزی من خوشحال نیز نیستید ولی با شما از طریق شمشیر روبه رو شدم و این کار شمشیراست. استبداد دینی بدون هیچ توجیهی نمی‌تواند قوام یابد

وبه حیات خود ادامه دهد بلکه در آغاز، توجیهاتی را با استفاده از برخی تناسب‌های دینی برای قدرت خویش، ترویج می‌نماید و رفته رفته این توجیهات زیرسایه‌ی قدرت و زور به یک نظریه یا «تیوری» تبدیل می‌گردد و بعداً اندیشمندانی می‌آیند و برای آن بال و پر می‌تراشند. اموی‌ها در آغاز کار، برای توجیه غصب قدرت به سه بهانه‌ی دینی متوسل گردیدند؛

یک، خلافت از حقوق بنی امیه است به دلیل اینکه آن را عثمان ابن عفان از طریق شورا بدست آورده بود و بدون این که خلع شود شهید شد؛ بنا برآن باید این قدرت دوباره به قبیله‌ی وی مسترد گردد.

دو، به روایت مسعودی، بنی امیه میان اهل شام شایعه پخش نمودند که آنها به دلیل قرابت با رسول خدا قدرت را گرفته‌اند و از این بابت مستحق می‌باشند. (یکی از همسران پیامبر اکرم^(ص) دختری سفیان و خواهر معاویه بود).

سه، خداوند متعال آنها را برای پیشبرد امر رهبری مسلمان‌ها اختیار نموده است و نشانه‌ی اختیار خدا نیز داشتن زور و غلبه بر دیگران برای احراز قدرت می‌باشد.

در نتیجه، نخستین بذر تیوری «تفویض الهی» در عصر اموی افشانده شد و در عصر عباسی تبدیل به یک نظریه‌ی کامل و تقریباً مقبول عام گردید تا آنجا که گفتند: «ایها الناس انا سلطان الله فی أرضه» (ابن کثیر، ۲۰۰۰، ج ۱۳، ص ۱۳۵)؛ ای مردم من قدرت خدا در زمین خدا هستم.

استبداد یک کوره است و اگر در برابر آن مبارزه در تمام ابعاد (به ویژه مبارزه فرهنگی) نشود، فرهنگ استبداد پذیری و شخصیت‌های استبداد پذیر تولید می‌نماید و از آن طرف شخصیت خوبی هم اگر در رأس قدرت استبدادی قرار گیرد، به یک مستبد تمام عیار چهره عوض می‌نماید. هیچ

فرقی نمی‌کند که وی قبل از رسیدن به قدرت، «امام مسجد» بوده، «معلم یک مکتب» و یا «خان یک قبیله» بوده است. عبدالملک بن مروان قبل از به قدرت رسیدن، از جمله‌ی عابدترین و زاهدترین جوان‌های زمان خود بود که به گفته‌ی نافع «لقد رأيت المدينة وما بها من شاب أشد تشميرا ولا أفقه ولا أنسك ولا أقرء لكتاب الله من عبدالملك بن مروان» من در مدینه جوانی از عبدالملک بن مروان آماده‌تر برای عبادت، فقیه‌تر، زاهد‌تر و قاری‌تر بر کتاب خدا ندیدم. وی ملقب به «حمامة المسجد» بود؛ یعنی کبوترمسجد. ولی زمانی که به قدرت رسید حین جمع کردن مردم برای بیعت، قرآن کنارش بود و آن را داخل جعبه‌اش نمود و فرمود: «هذا آخر عهدنا بك» این آخرین دیدار ما تو است. و همچنان گفت: «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامى هذا الا ضربت عنقه» بخدا سوگند اگر کسی از امروز به بعد مرا به تقوی الهی دعوت نماید گردش را خواهم زد (السیوطی، ۱۹۹۸، ص ۲۱۳). در چنین یک نظامی، شخصیت‌ها ذوب می‌شوند و چهره عوض می‌کنند چنانچه ارزش‌های دینی مرتبط با حق اقتدار مردم به گونه‌ی ریاکارانه، صرفا صوری می‌گردد.

ارزش‌هایی چون «بیعة»، «موافقه»، «رضاء» و «إجماع مردم» همه وجود دارند ولی به صورت نمایشی مورد تأکید قرار می‌گیرد و کارکنان نظام استبدادی در تطبیق و رعایت آن‌ها تظاهر می‌نمایند. در یک نظام استبدادی که تظاهر به «نظام اسلامی» می‌شود، قتل و شکنجه‌ی مخالفان سیاسی (آزادی خواهان) معمولا با یک توجیه اعتقادی یا دینی محض صورت می‌گیرد. با این ترفند می‌توان حاکم را حامی اسلام جازد و محکوم را باغی، کافر، مرتد، گمراه و امثالهم لقب داد. بسیاری از کشتارهای سیاسی در تاریخ اسلام با استفاده از همین ترفند صورت گرفته است. ذبح جعد ابن درهم توسط خالد قسری والی کوفه در روز عید قربان به بهانه‌ی این که وی

به لحاظ عقیده معطله بوده، زندانی نمودن امام ابوحنیفه به این بهانه که از پذیرش منصب قضا ابا ورزیده، از نمونه‌های این ترفند می‌باشد (ابن اثیر، ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۳۵۳).

۵. عمومیت بخشی رفتار استبدادی در جامعه

کوره‌ی استبداد از یک طرف حاکم را در حد یک قدیس ارتقا می‌دهد و از جانب دیگر، رابطه حاکم و مردم را از یک قرارداد (به معنی حکومت کنندگان و حکومت شوندگان) به نوعی، به رابطه‌ی بندگی و خدایی تبدیل می‌نماید. تمام نوشته‌های که با موضوع «نظام الحکم» در فقه اسلامی تدوین گردیده، محور «اطاعت» دور می‌زند نه «تبعیت». فرق بزرگی میان هر دومی باشد؛ اطاعت به مفهوم پیروی بی چون و چرا از مقامی یا شخصی می‌باشد که «ذاتا» قابل پیروی است و ما «ذاتا» ملزم به پیروی بی چون و چرا از وی می‌باشیم. به این معنی که در «اطاعت»، رابطه مردم با «حاکم» جنبه اعتقادی بخود می‌گیرد و ادامه «اطاعت» از خدا و رسول او دانسته می‌شود که به این صورت نباید پیروی ما به عنوان یک عمل متقابل در برابر حاکم دانسته شود بلکه نوعی اجرای وظیفه دینی و الهی می‌باشد که در برابر خدا انجام یافته است. البته در جوامع غیردینی، این واژه (اطاعت) مستقیماً به بار اخلاقی - اعتقادی آن دلالت نمی‌کند ولی در جوامع دینی، به ویژه اسلامی، این واژه برگرفته از ریشه‌ی «طوع» به معنای «رام بودن» و ضد آن «کره» به معنی «بی میلی» می‌باشد که بیشتر بار اخلاقی دارد تا بار حقوقی و قراردادی. این طرز تلقی، حاکم را از حساب دهی در برابر اطاعت خارج می‌کند و اطاعت را در حد یک مسئولیت ذاتی قرار می‌دهد شبیه اطاعت از خدا و رسول او که هیچ احدی نمی‌پرسد اطاعت از خدا در بدل کدام

قرارداد است و یا اطاعت از پیامبر اکرم^(ص) در برابر کدام اجرائات وی می باشد به دلیل این که مسئله اطاعت از خدا و پیامبر او مترتب بر ایمان به خدا و پیامبر است که دیگر یک قرارداد متقابل محسوب نمی گردد و اساساً از باب قراردادها نیست. «تبعیت» همان پیروی را گفته می شود که بر اثر یک قرارداد یا قانون میان تابع و متبوع بوجود آمده باشد و در دایره همان قرارداد قابل اجرا است و در صورت که هر یکی از طرفین سر باز زند، می توان وی را ناقض این قرارداد دانست. در پرتو اطاعت از حاکم، مردم باید انتظار ثواب اخروی را در بدل اطاعت خویش داشته باشند. گروه های رادیکال زمانی که در یک سرزمین حاکم می گردند نیز معمولاً همین را از مردم می خواهند ولی مردم زیاد متوجه نیستند. زمانی که در هربار یاد کردن از نام «امیر المؤمنین» دعای «حفظه الله» برای وی فرستاده شود مانند آن است که حین نام بردن از پیامبر به وی درود فرستاده می شود. این جا مردم در برابر شخصی است که دیگر مسئولیت متقابل ندارد بلکه به نوعی، لطف الهی برای مردم شمرده می شود که بر سرنوشت مردم دست یافته است. بارها دیده شده که افرادی از این قماش گروه ها، زمانی که مجروح شده اند و حین جان دادن، آخرین پیامش این بوده که «سلام مرا به امیر حفظه الله برسانید» یعنی این که وی منتظر آخرین لطف امیر است تا اینکه وی را از گردنه ی مرگ به سلامت به صوب بهشت عبور دهد.

نتیجه ی چنین یک تعاملی میان حاکم مستبد و مردم، آرام آرام ما را به صوب معادل سازی خدا و حاکم می برد. همان گونه که خداوند متعال ما فوق پرسش و مسئولیت شناخته می شود، حاکم نیز دیگر مسئول در برابر مردم نخواهد بود بلکه در برابر شریعت الهی خواهد بود و شریعت الهی که نوعی قرائت از دین است و این قرائت نیز از جانب حاکم مستبد و یادی اش

رسمیت می‌یابد در نتیجه این می‌شود که حاکم، مسئول در برابر شریعتی است که خود تعریف می‌کند و به این صورت هیچ مسئولیتی نمی‌تواند باشد. احمد امین در «ضحی الاسلام» داستانی را آورده است که این موضوع را به وضوح تبیین می‌کند: منصور عباسی برای پسرش جعفر، کاتبی را بنام فضیل ابن عمران مقرر نمود تا اینکه فرزند وی را خط و کتابت بیاموزد. یک وقتی نزد منصور از فضیل ابن عمران بدگویی شد در حالی که وی شخصی خوبی بود و این بدگویی فقط برای وی ساخته شده بود. منصور بدون این که تحقیق نماید، فضیل ابن عمران را کشت و بعداً روشن شد که در مورد فضیل ابن عمران نزد وی دروغ گفته‌اند و فضیل تقصیری نداشته است. منصور از پسرش جعفر پرسید؛

«در مورد این که امیر المؤمنین یک مرد خوب را بی گناه کشته باشد چه می‌گویید؟» جعفر گفت؛ وی امیر المؤمنین است و اختیار دار سرنوشت مردم می‌داند که چگونه عمل نماید (قاضی التنوخی، ۲۰۰۰. ص ۲۷).

در چنین یک وضعیتی، تمام آنچه حاکم برای مردم به عنوان حقوق و امتیازات لایق می‌داند، به نوعی إعطای حاکم برای مردم دانسته می‌شود. «إعطایی بودن» حقوق، ریشه در عصر ملوک الطوائفی دارد که هریکی از رؤسای قبیله اگر می‌خواست سلسله امتیازاتی را برای مردم اعلام می‌نمود و گاهی می‌خواست که آنها را پس بگیرد و یا این که اساساً إعطا ننماید. توضیح قضیه این که اختیار حیات و زندگی مردم بدست حاکم مستبد است و این حاکم (امیر) است که تشخیص می‌دهد؛ فلان شخص زنده باشد و آن دیگری باید اعدام گردد و مردم نیز باید باور داشته باشند که تشخیص وی نوعی هدایت دینی است و حتماً هر دو شخص یاد شده مستحق سرنوشت شان بوده است. ترفند کوچکی در این بین وجود دارد؛

وآن این است که تمام حقوق و امتیازات افراد، تحت عنوان «حقوق شرعی» از جانب امیر اعطا یا سلب می‌گردد. حقوق شرعی در وهله‌ی نخست آن حقوقی را در ذهن ما تداعی می‌کند که در فقه اسلامی برای هر مسلمانی وجود دارد، ولی این یک ترفند است؛ نخست این که اساساً در فقه اسلامی از حقوق اساسی نام برده نشده و هیچ بحثی در فقه با این موضوع وجود ندارد تنها می‌توان از قاعده «اصل اباحت» برخی از آنها را استنباط نمود. دوم این که این حقوق شرعی که نظام‌های مستبد منسوب به اسلام از آن نام می‌برد، همان حقوقی‌اند که مامورین همان نظام‌ها تعریف می‌کنند و با تایید حاکم همان نظام در جامعه تطبیق می‌نمایند. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که «امیر» از یک طرف بجای خدا و پیامبر نشسته که هرگونه تصمیم وی خیر مطلق دانسته می‌شود و از جانب دیگر مردم از آنها با نیت ثواب باید پیروی کنند نه با این نیت که با وی در یک قرارداد شریک‌اند و از جانب سوم این که شریعت نیز در گرو تشخیص امیر است و در حقیقت وی امیر بر شریعت نیز می‌باشد.

حاکم مستبد با استفاده از ترفند «شریعت» برای ادامه‌ی حاکمیت خود می‌تواند به «تضییق خطوط دشمنی» پردازد. به این معنی؛ هرکی مخالف حاکم است در حقیقت مخالف شریعت می‌باشد. مولوی انصاری^۱ در سخنانی در مجلس علمای دینی که توسط گروه طالبان راه‌اندازی گردیده

۱. مولوی مجیب الرحمن انصاری امام مسجد گازرگاه شهر هرات بود و در عصر جمهوریت (۲۰۰۱-۲۰۲۰) نیز با سروصدایی در مورد «دیوث» خواندن مردانی که خانم‌های شان بدون حجاب‌اند، ایجاد کرد و با ورود طالبان به قدرت به توجیه گر پروپا قرص آنان تبدیل گردید و در یک سخنرانی هیجانی بتاريخ ۱۴۰۱/۴/۹ خورشیدی در تالار لویه جرگه کابل، مخالفان امارت طالبان را «واجب القتل» خواند و خود بتاريخ ۱۱/۶ همان سال توسط گروه دیگری شبیه گروه طالبان بنام داعش در یک حمله‌ی انتحاری کشته شد.

بود، گفته بود که هرکه با امارت طالبان مخالف است باید «سرزده شود» (یعنی که کشته شود) و همین گونه ندا محمد ندیم سرپرست وزیر تحصیلات عالی شخص رک و راستی است که در یک سخنرانی گفت؛ تمام کسانی که با امارت مخالفت میکنند چه مخالفت نظامی باشد، تبلیغاتی باشد و یا سیاسی باشد، باید کشته شوند و واجب القتل اند.^۱

این گفته‌ها در فرهنگ استبدادی بسادگی قابل هضم خواهد بود. چون مخالفت با امارت همان مخالفت با اسلام است و مخالفت با اسلام که همه می‌دانند جزایش اعدام می‌باشد. به گفته‌ی یکی از اندیشمندان عرب؛ گروه‌های افراطی و رادیکال همه چیز را برای اسلام می‌خواهد ولی اسلام را برای خود می‌خواهند. یعنی این که این گروه‌ها همه چیز را برطبق شریعت انجام می‌دهند ولی شریعت را منطبق با خواهشات خودشان ارایه می‌کنند. درحقیقت می‌توان گفت که «شریعت اسلامی» نیز همچون مردم، گروگان استبداد و قربانی استبداد شده است.

نتیجه‌ی چنین یک وضعیتی در جامعه بسیار رقت بار خواهد بود؛ اول، این که حاکم مستبد ممکن است در وهله‌ی نخست یک شخص ساده و تحمیق شده باشد ولی رفته رفته در هاله‌ای از «تقدس» قرار می‌گیرد و به صورت تصنعی و بی جهت بزرگ می‌شود. برطبق گفته‌ی قرآن کریم^۲

۱. ندا محمد ندیم زاده‌ی ولایت قندهار از رهبران گروه طالبان که در اوایل بقدرت رسیدن طالبان استاندار / والی شهر کابل تعیین شد و اندکی بعد به صفت وزیر تحصیلات عالی طالبان معرفی گردید.

۲. اشاره به آیت ۴ سوره قصص است که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» ترجمه: همانا فرعون در زمین (مصر) تکبر و گردن کشی آغاز نمود و میان اهل آن سرزمین تفرقه و اختلاف افکند، طایفه‌ای از آن‌ها (بنی اسرائیل) را سخت ضعیف و ذلیل می‌کرد؛ پسران‌شان را می‌کشت و زنان‌شان را زنده می‌گذاشت همانا فرعون مردی بسیار مفسد بود.

«استضعاف» مردم در برابر فرعون باعث گردید که برای فرعون ذهنیت «خدا بودن» را بوجود آورد و وی از مردم انتظار بندگی داشته باشد. بزرگ شدن بی جهت حاکم زیر چتر «شریعت» برای وی این ذهنیت را بوجود می‌آورد که خود را مافوق مسئولیت متقابل پندارد و مردم نیز برای چهره‌ی حاکم خصوصیات الهی بتراشند.

دوم این که مردم ناگزیر به «ریاکاری» در برابر حکومت رو می‌آورند. زمان اندکی بعد از حاکمیت امارت گروه طالبان در افغانستان دیده شد که حتی جنرالان کمونیست ریش گذاشتند و آرام آرام چهره‌ی روحانی بخود گرفتند. این ریاکاری هم فریب حاکم را در پی دارد و هم فریب خود جامعه را. سوم این که یک بخشی از انرژی و قدرت حکومت صرف تبلیغات و مثبت تراشی چهره حاکم می‌گردد و از آن طرف یک بخشی از قدرت مردم نیز صرف ریاکاری در برابر حکومت می‌شود.

۶. نهادینه شدن ساختار استبدادی

در نظام‌های مستبد معمولاً رأس استبداد، دو بازوی دیگر دولت را نیز به خدمت می‌گیرد که در نتیجه‌ی آن، دولت از مثلث حاکم، بزرگان طرفدار و سرمایه داران همسو، شکل می‌گیرد. هیچ حاکمی نمی‌تواند یا نمی‌خواهد که در غیاب یک مجموعه‌ای مشروعیت دهنده (گرچه نمایشی باشد) و مجموعه‌ای از سرمایه داران یا قدرت مندان اقتصادی، یک نظام استبدادی را حاکم گرداند؛ ولی این مثلث در نظام‌های استبدادی سکولار تا نظام‌های استبدادی دینی فرق دارد. به این معنی که در نظام استبدادی دینی، عنصر دوم مثلث استبداد، بجای «قوه‌ی مقننه‌ی نمایشی» متولیان امور دینی یا همان رجال دین‌اند که استبداد را «تشریع» می‌نمایند.

در حقیقت استبداد سکولار با نمایش «قوهی مقننه‌ی» دست نشانده‌ی خویش، انتخاب مردم را گروگان می‌گیرد و استبداد دینی با به خدمت گرفتن «روحانیون دینی» طرفدار، اراده‌ی خدا را گروگان گرفته‌اند. در مثلث استبداد دینی، حاکم، مشروعیت خود را از علمای دربار (هیچ تفاوتی میان دربار یک شاه با دربار یک دیکتاتور و مستبد از هر قماش‌ی که باشد وجود ندارد) یا همان رجال دین می‌گیرد؛ در حالی که از همین رجال دین متقابلاً حمایت مادی و اجتماعی می‌نماید. حمایت حاکم از علمای طرفدار، به چهار شکل صورت می‌پذیرد؛

یک، القاب دینی مورد احترام جامعه برای آن‌ها از قبیل «شیخ الحدیث»، «مفتی کبیر» و «نجم العلماء» تفویض می‌شود که این القاب هاله‌ای از تقدس را دور چهره‌ی شیخ متذکره شکل می‌دهد که در نتیجه‌ی آن، مردم به خود سانسوری در موضوعات دینی روی می‌آورند و هرگونه بحث روی مسایل ضرور دینی را به لقای علماء می‌بخشند.

دو، گاهی خود حاکم نیز لباس «عالم دین» به تن می‌کند و به گونه‌ای برای خویش سند فراغت و تدریس دینی دست و پا می‌کند. در این صورت مشکل از قبل هم بیشتر می‌شود به دلیل این که حاکم به صورت مستقیم برمسند مشروعیت دهی خویش می‌نشیند و خود می‌تواند برای خود مشروعیت بیافد.

سه، از علمای دینی طرفدار خویش در مناصب نمایشی و بزرگی کار می‌گیرد، تا این که در چشم جامعه، این گونه افراد دلیلی بر تقوی و تقدس شخصی حاکم به نظر برسد. دیده شده است که «شورای علماء» ساخته شده در ولایات کشور توسط امارت گروه طالبان ظاهراً عهده دار تمام کار شوراهای ولایتی انتخابی می‌باشد و باید صلاحیت کاملی در نقد نظام

سیاسی داشته باشند ولی در عمل، هیچ کاری جز توجیه روزانه‌ی کار حاکم در منابرا انجام نمی‌دهند و در اصل، انجام داده نمی‌توانند.

چهار، حاکم از علمای دینی طرفدار خویش از طریق تبلیغات و بکارگیری رسانه حمایت می‌نماید. همچنان در مثلث استبداد دینی حاکم مصارف خود را از مردم به هر عنوانی (باجگیری از طریق استفاده از احکام دینی و پرداخت‌های مشهور دینی که بر شهروندان لازم است، مانند عشر و زکاة) بدست می‌آورد و جمع‌آوری آن بدوش ایادی حاکم می‌باشد که از این دارایی، چیزهایی می‌توانند به جیب خویش نیز بزنند.

حاکم دارای قدرت و لشکر نظامی آیدیولوژیک شخصی نیز می‌باشد. یکی دیگر از ویژگی‌های نظام استبداد دینی، آیدیولوژیک سازی لشکر نظامی تحت فرمان دولت است مانند گردان (کندک) انتحاری، در اصل، نیروی نظامی متعهد برای حفظ نظام می‌باشد نه شخص حاکم چنانچه در سیستم‌های انتخابی دیده می‌شود. اگر شخص حاکم به استبداد و یا کشتار مردم کشور خود برای حفظ قدرت خویش رو آورد، این نیروی نظامی جانب مردم را می‌گیرد و هم چنان حفظ نهاد سیاسی را. اما در نظام‌های استبدادی از آن جاییکه اصل نهاد به شخص حاکم خلاصه می‌شود، نیروهای نظامی با آیدیولوژی حفظ شخص حاکم متعهد می‌گردند و در نتیجه، برای حفظ قدرت شخص، استفاده می‌شود نه حفظ نهاد سیاسی.

در نظام‌های سیاسی مبتنی بر دین، این لشکر به صورت اعتقادی به دفاع از دین متعهد می‌باشد و چون دین در خدمت «امیر» قرار دارد، در نتیجه، این لشکر به شکل خود کار متعهد به دفاع بی چون و چرا از شخص حاکم خواهد بود و این دفاع را برابر با دفاع از پیامبر اکرم (ص) ارزش خواهد داد. در حالی که اگر نظام سیاسی مبتنی بر دین، انتخابی باشد، حفظ نظام انتخابی معادل

محافظت دین می‌باشد نه محافظت شخص حاکم. در مثلث استبداد دینی، حاکم خود مدعی حاکمیت خداوند متعال در نظام تحت فرمان خویش است و خود نیز تظاهر به حمایت از دین خدا می‌کند ولی دین خدا صرف در خدمت ایشان بکار گرفته می‌شود.

در مثلث استبداد دینی، رجال دین به عنوان نخستین وظیفه، برای حاکم مشروعیت می‌دهند و حتی مشروعیت باید بیافند که از این طریق برای مردم إلقاء نمایند که حاکمیت «امیر» بر آنها قضای الهی بوده و رضاء به قضای الهی وظیفه‌ی هریکی از شهروندان است و باید مردم توجه اصلی خویش را به بهشت در آخرت معطوف نمایند و سپاسگزار حاکم و صابر در برابر سختی‌ها باشند. رجال دین تلاش می‌کنند که گروه خودشان (دسته استخدام شده توسط حاکم) را تنها مرجع پرسش‌های دینی مردم معرفی نمایند و جلو نظریات برخی از علمای دیگری که در خدمت استبداد نیستند را بگیرند. شاهد بوده‌ایم که تعدادی از دانشمندان دینی را در کشور ما نخست تحت عنوان «روشنفکران دینی» جا زدند و در قدم دوم اتهامات زیادی از قبیل سکولار بودن و مزدور بودن برای شان بافتند. در اسلام «رجال دین» به معنی مسیحی آن وجود ندارد و علمای دینی تنها حلقه‌ی وصل، میان مردم و معارف دینی‌اند که در نتیجه، هرکسی که معارف دینی را کسب نماید در سلک علمای دینی قرار می‌گیرد و علمای دینی حلقه‌ی وصل مردم با خدا نمی‌باشد بلکه چون سایر طبقات اجتماعی، جایگاه برابر با سایر مردم دارند و متولیان معارف دینی می‌باشند و حق هیچ‌گونه تحریم و تحلیل دینی را ندارند. علمای دینی طرفدار استبداد چون متعهد به حمایت بی‌چون و چر از حاکم مستبد اند و این کار را نیز باید از موضع دین انجام دهند، بدین ملحوظ دست به «تشریع» می‌زنند و به سلسله

تحریم وتحلیل‌های دینی علاوه می‌کنند. این گونه توجیه گران به عنوان «دم ربا» برای حاکمان مستبد شهادت به تزکیه می‌دهند و سرکوب مخالفان را در فتاوای خودشان لازمی اعلام می‌کنند. علمای دینی طرفدار استبداد با استفاده از سخنان هیجانی و بکارگیری روش تحریک احساسات مردم به تخدیر عقل و اندیشه‌ی جوانان می‌پردازند و از این طریق جلو رشد اندیشه آزاد را می‌گیرند.

جزء دیگری از این مثلث که مردم است، به صورت مطلق واکنشی عمل می‌کنند و کنشگر ظاهر نمی‌شوند. این مردم بنا بر اصطلاح قرآن کریم «مستضعف» اند و تحت عنوان مخالفت با حاکم شکنجه و ترور می‌گردند. اگر فکری به ذهن‌شان از باب مخالفت با نظریه‌ی حاکم خطور نماید از طریق دستگاه پر قدرت علمای طرفدار استبداد، تکفیر و تحقیر می‌گردند. مردم تمام تاوان اقتصادی دو جزء دیگری این مثلث شوم را می‌پردازند و باید از یک طرف مالیات و باج حاکم را بدوش بکشند و از طرف دیگر، مصارف علمای طرفدار را نیز بپردازند تا آنها به صورت بهتر بر ساکت سازی مردم فعال باشند. نتیجه‌ی این گونه پرداخت‌ها «ناتوانی مطلق» مردم می‌شود که از یک سو دیگر فکر مخالفت به مغزشان خطور نمی‌کند (چون دغدغه‌ی اصلی مردم پیدا کردن نان می‌شود) و از طرف دیگر، فرصت‌های اقتصادی به صورت کامل در اختیار ایادی حاکم قرار می‌گیرد (محمد شحرور، ص ۲۰۱۲، ص ۴۳).

نتیجه‌گیری

استبداد دینی پیامدهای شدیدی از خود در جامعه بجای می‌گذارد. استبداد با مفهوم که قبلاً گفته شد، در تناقض با پارسایی شخصی نیست و یک حاکم مستبد ممکن است به صورت فردی پابند شعایر دینی و در امر تأمین

رفاه و آرایه‌ی خدمات عامه نیز در کشور پیشقدم باشد که در این صورت ما در برابر اصطلاح «مستبد صالح» قرار می‌گیریم. استبداد دینی بیشتر در سلب حق آزادی شهروندان و احراز و اعمال قدرت به صورت خودکامه، معنی پیدا می‌کند. در صورت نهادینه شدن استبداد دینی در جامعه، نخستین اثر آن مقبول سازی استبداد در جامعه می‌باشد؛ تا آنجا که اسلام و دینداری همان جلوه می‌کند که حاکم می‌خواهد.

مقدس سازی استبداد از خطرناک ترین پیامدهای نهادینه شدن استبداد دینی در جامعه محسوب می‌گردد؛ چنانچه دیده شده است که عاملان و مبلغان انتحاری را «پیشوا»، «شیخ» و «خلیفه» می‌خوانند و شخص انتحار کننده را درپاداش به کشتار مسلمانان، شهید می‌نامند. استبداد دینی فرهنگ ویژه‌ی خودش را تولید می‌کند چنانچه گفته شده است که عباسی‌ها خودشان را مظهر قدرت خدا در زمین خدا می‌گفتند. فرهنگ استبدادی در محور اطاعت بی چون و چرا از حاکم دور می‌زند و مخالفت سیاسی را معادل مخالفت دینی دانسته و هرگونه اعتراض سیاسی را بغاوت قلمداد می‌کند. کل منظومه‌ی استبداد دینی از مثلث قدرت، مشروعیت دهنده‌ی دینی و سرمایه داران همسو تشکیل می‌گردد که اعمال استبداد بدست حاکم و توجیه دینی آن توسط روحانیون دربار و ترویج آن بدست صاحبان منافع صورت می‌گیرد. اگر رأس نظام استبدادی خود از منسوبان علمای سوء باشد، خطر آن برای جامعه دوچندان می‌گردد به دلیل این که خود حاکم، مشروعیت دهنده نیز می‌باشد و می‌تواند برای خودش تا آنجا که ممکن است مشروعیت خلق نماید.

فصل ششم: راه حل چیست؟

مقدمه

اکثر جریان‌های اسلامی که به صورت رادیکال در پی براندازی نظام‌های سیاسی سرزمین‌های‌شان در جهان اسلام از طریق خشونت می‌باشند، مدعی برپایی نوعی از نظام سیاسی می‌باشند که از سازوکار انتخاب مردم برخوردار نمی‌باشند و فقدان نقش مؤثر مردم در برپایی و نوع یک نظام سیاسی، جز استبداد توجیهی دیگری نمی‌تواند داشته باشد. با توجه به گفته‌ی فوق، برخی اندیشمندان غیرمسلمان فکر می‌کنند که استبداد به نوعی از طبیعت اسلام سرچشمه می‌گیرد و یا این که اساسا اسلام هیچ برنامه یا قاعده‌ای برای کنترل استبداد و آن هم از نوع دینی آن ندارد. ما به عنوان مسلمان به سه دلیل نمی‌توانیم چنین یک تفسیری از قضایا داشته باشیم؛

یک، ما چون خود مسلمانیم و به وضوح می‌دانیم که گروه‌های افراطی نمایندگی از فرهنگ اکثریت مسلمانان نمی‌کنند و در یک معرکه‌ی رسانه‌ای، این گروه‌ها معمولا نماینده‌ی فکر اسلامی شناخته می‌شوند

ودراین کار نیز توطئه‌هایی از بیرون درکار است که چنین تبلیغ می‌نمایند. دو، درموضوع فوق، اسلام به دو صورت ممکن است مورد ارزیابی قرارگیرد؛ نخست، اسلام نص، که محوری ترین متن اسلامی قرآن کریم است واین کتاب به صورت کامل وبدون تحریف همانگونه که در اختیار گذشتگان بوده است، دراختیار ما نیز قراردارد. دوم، اسلام تاریخ، اسلام تاریخ درواقع، «صورت به اجرا درآمده‌ی اسلام» در طول تاریخ ودر عرض جوامع اسلامی راگفته می‌شود که در عین حال دارا بودن برجستگی‌هایی، طبعا دارای خلاهای بزرگی؛ به ویژه در موضوع حکومت داری نیز می‌باشد. اگر ما اسلام را به صورت نخست آن مورد ارزیابی قراردسیم، واز صورت دوم آن به عنوان میراث گذشته‌ی خود واجتهد پیشینیان خویش بهره ببریم به نتیجه‌ای غیر از آنچه جریان‌های رادیکال منسوب به اسلام رسیده‌اند، خواهیم رسید.

سه، جریان‌های افراطی در اسلام، محصول عوامل مختلفی‌اند که یکی از آن عوامل، عقب ماندگی مسلمانان در حوزه‌های مختلف جهانی می‌باشد که بالتبع تعدادی را بسوی حرکت به صوب گذشته سوق می‌دهد ودر اصطلاح «سلفی» بار می‌آورد. درمبحث نسبت اسلام واستبداد می‌توانیم روی موضوعاتی چون مثال نبوی به عنوان تجربه‌ی نخستین نسبت اسلام وسیاست، فرازهای ضد استبدادی اسلام ونشانه‌های آزادی سیاسی دوره‌ی خلفای راشدین بحث نماییم وبه دنبال آن، بررسی مستقلی درمورد «شورا» وجایگاه مردم در امور اجتماعی داشته باشیم.

پرسش اصلی در سقیفه‌ی بنی ساعده سوال دینی نبود چون همه می‌دانستند که رسول اکرم (ص) رحلت نموده است و وی آخرین پیامبر بود و دیگر جانشینی در امر رسالت مفهومی ندارد بلکه این پرسش ونزاع درمورد

یک امرسیاسی (اداره امور سیاسی واجتماعی مردم) بود وآن این که سرنوشت ورهبری مردم بعد از پیامبر اکرم (ص) چگونه باید باشد؛ کی جانشین وی در امر اداره سیاسی مردم می تواند شود. گرچه خلیفه وامیرالمؤمنین در عصر خلفای راشدین امور سیاسی ودینی مردم را توأم بدوش می کشیدند دلیل آن نیز مشخص بود وآن این که، تجربه ی «دولت نبوی» منحصر به فرد ویگانه بود که یک پیامبر در رأس امور اجتماعی وسیاسی نیز قرار داشت؛ از آنجای که دیگر این تجربه قابل تکرار نبود، مسلمانان در امر جانشینی، از افراد نسبتاً عادی جامعه، بحث ونزاع نمودند وانتخاب خلیفه ی اول با همه بحث وجدل هایی که صورت گرفت، یک انتخاب بود وآغازی در روند رو به رشد انتقال قدرت از فرد به نهاد محسوب می گردید وطبیعی بود که در این آغاز، شخص خلیفه، امور سیاسی ودینی (اگر منظور از دینی، صرف مراسم عبادی باشد ورنه، دین شامل سیاست وفتوای شرعی می باشد) را بدوش داشته باشد وجانشین پیامبر در هردو امر شمرده شود؛ ولی آنچه واضح بود این بود که مردم می دانستند؛ خلیفه مشابه رسول خدا نیست ودر سلطه ی دینی، چون رسول خدا معصوم نمی باشد وهم چنان نزول وحی تمام گردیده است وشخص خلیفه نمی تواند «حکم دینی» تولید نماید (درحالی که پیامبر می توانست). با این حساب، خلیفه، مستقیماً در رأس امورسیاسی بود ولی در امور دینی ودرکل، مشروعیت دهی دینی اموراتتماعی، به صورت یک مسلمان عادی شناخته می شد وبايد نظریات شرعی خود را با استدلال اثبات می نمود ورنه، رد می گردید که به وفرت مخالفت برخی از مسلمانان با دیدگاه خلیفه در تاریخ نقل گردیده است واین مخالفت هیچ گاهی مساوی با مخالفت با حکم رسول خدا تلقی نگردیده است.

به عنوان نتیجه می توان گفت که جانشینی درامر سیاسی به خلیفه

منتقل شد و در امر مشروعیت دهی به «فهم دینی همه‌ی مسلمانان» انتقال یافت. تمام این روند برخاسته از عدم تصریح قرآن کریم در شیوه‌ی تعیین زعیم سیاسی و ساختار قدرت سیاسی بود. نپرداختن قرآن کریم صراحتاً به شکل اداره‌ی سیاسی موجب درگیری‌ها و بحث و جنجال‌های زیادی گردید تا آنجا که در عصر خلیفه سوم منجر به درگیری نظامی و خونریزی شد ولی از جانب دیگر باعث گردید که مردم (مسلمانان) بتوانند در ذیل رعایت اصل «شورا» و «عدالت» به مدل‌های خوبی از قدرت مردمی برسند. نبود تصریح به نوع نظام سیاسی دو پیامد را داشت؛ یک، اُثرتوقیفی؛ به این معنی که امت مسلمه (مردم) تنها نیروی است که امر توافق برنوع حکومت، به آن سپرده شده و بنا بر قاعده‌ی «عصمت امت مسلمه» تنها مردم‌اند که در این قضیه تصمیم اتخاذ می‌نمایند. دو، اُثرتوقیفی؛ به این معنی که امت مسلمه (مردم) محکوم به پیروی از مدل تاریخی بوجود آمده می‌باشند و در این مورد مانند سایر احکام دینی حق وضع مدل منطبق با واقعیت‌های جاری‌شان را ندارند و بی اختیار باید از مدل بوجود آمده پیروی نمایند که در این صورت تصمیم‌اجتهادی مسلمانان نخستین، در سطح قاعده‌ی «وجوب اطاعت از منهج خلافت» ارتقاء یافت (عبدالله بلقزیز، ۲۰۰۰، ص ۸۳).

۱. الگوسازی حکومت نبوی

در عصر نبوت معمولاً دیده می‌شود که طرف مشوره با رسول اکرم (ص) بزرگان و یاران وی بوده‌اند (یکی از دلایل آن این بود که رسول خدا مشروعیت سیاسی خود را نیز از رسالت دینی خویش می‌گرفت) و این وضعیت در عصر خلفای راشدین به شورای شش نفره تقلیل یافت که در نتیجه، اتخاذ تصمیم چند نفره، تاثیرگذاری رأی عموم مردم و حتی سایر بزرگان مسلمان

را بلاموضوع نمود و در نهایت، در عهد نخستین خلیفه‌ی اموی دیگر اصلا درب مشوره بسته شد و نظام موروثی گردید. آنچه به وضوح دیده می‌شود این است که «عدم مشوره پیامبراکرم^(ص) با عموم مردم» (به دلیل پیامبری) به «عدم مشوره مطلقا با عموم مردم» تعویض می‌گردد. تنزل عدم جدیت «رأی عمومی» به «بی اعتباری رأی عمومی» منجر می‌شود که بسادگی «استبداد رأی» را پذیرا می‌گردد. درحالی که «عدم مشوره‌ی پیامبر با عموم مردم» دقیقا مساوی «عدم اعتبار رأی عموم» چنانچه قبلا دلیل آن توضیح داده شد، نبوده و نیست. هیچ نص و روایتی مبنی بر «بی اعتباری رأی عمومی» وجود ندارد و مساوی انگاری «عدم جدیت رأی عمومی» در عصر نبوی و بر فرض، عصر خلفای راشدین، با «بی اعتبار بودن شرعی رأی عمومی» خود برخاسته از تسلط جبری سلسله‌های حاکم بعدی می‌باشد که آرام آرام در فقه سیاسی مسلمانان جا باز نموده است. گرچه تصمیم یاران پیامبراکرم^(ص) در سپردن امر به شورای شش نفره یک اجتهاد بود ولی اجتهاد چند فرد تمام یک روند را که قرار بوده به سوی اصل «اعتبار رأی عمومی» و «آزادی انتخاب» برود، بسوی استبداد سوق داد. در آغاز برای توجیه سپردن تصمیم‌گیری به یک جمع معدود، دلایل ساده‌ای چون «دفع فتنه»، «مصئونیت جمعی مردم» و «دوری از انشقاق و تضعیف قدرت امت» مورد تمسک قرار گرفت. دلایل فوق در ذات خود اهمیت داشت اما ثابت گردید که تقلیل تصمیم‌گیری از عموم مردم به تعدادی معدود نه تنها باعث جلوگیری از انشقاق (فتنه) نگردید بلکه برعکس، تصمیم‌گیری را ساده کرد و مشروعیت را نیز در گرو تصمیم یک جمع معدود قرارداد که بعدا در مراحل مختلف، هرگروهی و حتی هر شخصی در تبانی با یک جمع معدود و مختصر به انحصار قدرت از طریق تغلب (زور) دست یازید و رفته رفته نظام‌های تغلبی صاحب مشروعیت شد.

با وجود آن، مشوره‌ی پیامبر اکرم (ص) در موارد مختلفی (چه در قضایایی مانند جنگ و صلح و چه در مسایل مدنی مانند نکاح و بیع) نشان‌دهنده‌ی اهمیت فوق‌العاده‌ی «شورا» می‌باشد. در این میان گرچه بسیاری از اندیشمندان مسلمان در قدیم مانند رازی و معاصر مانند سنه‌وری به وجوب شورا و وجوب پیروی از رأی اکثریت حکم نمودند و تا آنجا که سنه‌وری گفت: «اعتبار اجماع به عنوان مصدر شریعت بخاطر آنست که اراده‌ی مردم را مصدر سلطه معرفی می‌نماید» وی با استدلال بر آیات (۵۱) تا (۵۳) سوره شورا، اراده‌ی مردم را مصدر قدرت معرفی می‌نماید، ولی این گفته‌ها به دلیل عدم ساختارمند شدن شورا در فقه قدیم، نتوانست کاری از پیش ببرد و به صورت یک توصیه اخلاقی باقی ماند (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۳۴۳).

۲. استبداد زدایی از فقه سیاسی

در عصر خلفای راشدین آنگونه که دیده می‌شود، خبری از تشریفات مرسوم برگزاری شوراهای مختلف نبوده ولی نفس برگزاری و راه‌اندازی مشورت در سطوح مختلف نشان می‌دهد که از یک طرف اصالت نفس مشوره وجود داشته است و حداقل ادامه‌ی روند بیعت از طریق اعلام عمومی و به صورت مشورتی برگزار می‌گردیده است؛ از طرف دیگر، تنوع این مشورت‌ها (مثلاً هر یکی از خلفای راشدین به یک گونه‌ی خاصی به قدرت رسیدند) نشان‌دهنده‌ی اصل اجتهادی بودن و آزاد بودن شیوه‌ی برگزاری شورا می‌باشد. با این توضیح که گونه‌های مختلف مشورت در عصر خلفای راشدین با موضوع انتخاب سیاسی می‌تواند مورد سوء استدلال جریان‌هایی قرارگیرد که معتقد به غیرالزامی بودن شورا اند ولی در عین حال می‌تواند دلیل محکمی باشد مبنی بر این که اصل «مشورت» یک امر الزامی بوده چون به هر شکلی

برگزارگردیده است. با وجود الزامی بودن اصل مشورت، شیوهی برگزاری آن الزامی نیست چون به طرق مختلفی انجام یافته است. بنا برگفته‌ی کمالی؛ چرا پارلمان‌ها مشروعیت شرعی اهل مشورت پیامبر را متکفل نگردند؟، چرا با استفاده از سازوکارهای مدرن انتخابی، بیعت بازسازی نشود؟ و چرا تمام شیوه‌های برگزاری شورا، نحوه‌ی بیعت، انتخاب اعضاء و معیارهای عضویت در شورا، که همه اجتهادی بوده‌اند، بازسازی نشود و با نمونه‌های مدرن جا بجا نگردد؟ آینده‌ی تجدید فقه سیاسی می‌تواند در حرکت به این سمت باشد و به پرسش‌های فوق پاسخ دهد (موسوی، ۱۳۹۵ ص ۱۵۹).

۳. استقرار نظام شورایی

در قرآن کریم در مورد «ایمان» آزادی انتخاب داده شده است که می‌فرماید، «ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ولی در مورد «عدالت» هیچ اختیاری در کار نیست بلکه به صورت یک وجبیه مورد دستور قرار گرفته است که می‌فرماید «إعدلوا هو اقرب للتقوى» اما جالب این است که در مقایسه به اصرار و إلحاحی که بر ایمان مردم صورت می‌گیرد، برای اجرای عدالت و به ویژه در اِعمال و رسیدن به قدرت سیاسی توجه صورت نمی‌گیرد. همان گونه که از اصطلاحات بسیار خاصی مانند «اطاعت»، «بیعت» و «تبعیت» در راستای ترویج و تحکیم پایه‌های استبداد سود برده شده است می‌توانیم بگوییم که باز مطالعه اصولی چون «شورا»، «عدالت» و «آزادی» که به عنوان اصول و زیربنای باورها و عملکرد یک مسلمان شناخته می‌شود، ما را به سوی نهادینه سازی یک نظام آزاد و مردمی در اسلام می‌تواند رهنمون گردد. ارزش‌های ضد استبدادی اسلام، آنگونه که در پی خواهد آمد، ارزش‌ها و قواعدی‌اند که از یک لحاظ (ناظر بر بعد اجتماعی دین) ارکان اسلام را

تشکیل می‌دهد و باید همچون نماز و روزه پایه‌های اساسی دینداری دانسته شود و با ساختارمند سازی آن در جامعه، ما شاهد نظریه‌ای در باب نظام سیاسی در اسلام باشیم که ویژگی ضد استبدادی آن از همه برجسته‌تر باشد، و از سوی دیگر، ظرفیت انعطاف و تفسیرهای متفاوتی را دارند که می‌تواند مبنای مشروعیت شرعی بسیاری از ساختارهای مدرن مرتبط با این ارزش‌ها گردد.

۳- ۱. شورا و آزادی

به لحاظ نظری، آزادی، عبارت است از اراده‌ی آگاهانه میان نفی و اثبات یک عمل. به این معنی که یک فرد بتواند بدون هیچ سانسوری (منهای قانونی که خود برخاسته از اراده‌ی آزاد افراد باشد) تصمیم بگیرد مبنی بر این که به فعل یا ترک فعلی در جامعه دست یازد. نظام شورایی (مردم سالاری) تبلور ممارست آزادی از طرف جامعه، منطبق با مبانی معرفتی، اخلاقی، عرفی و شرعی دانسته می‌شود. برای تضمین ظهور اراده‌ی آزاد شهروندان، هیچ راه علمی و فنی وجود ندارد و قانون استقراء علمی بر جوامع انسانی در استخراج بسیاری از بایدها و نبایدها قابل تطبیق نیست؛ به همین دلیل «تعدد آراء» تنها راه حل عملی برای رفع تناقضات برخاسته از اعمال اراده‌ی آزاد افراد انسانی در جامعه می‌باشد. باید بدانیم که «آزادی» و «ساختارمبنتی برشورا» نان تقسیم نمی‌کند که إلزاما غنی را فقیر و فقیر را غنی نماید و این کار بذاته موضوع آزادی و مردم سالاری نیست و شاید ساده لوحی باشد که تزریق نان به مردم را بدیل آزادی بدانیم. از طرف دیگر «آزادی» تنها ارزشی است که از یک طرف تنها راه وجود اراده‌ی انسانی من حیث انسان عاقل می‌باشد و از طرف دیگر تنها ارزش بنیادینی است که وجود آن بدون قید و شرط

نمی‌تواند مورد قبول باشد. حدود آزادی به صورت علمی قابل تعیین نیست همانگونه که باید‌ها و نباید‌های انسان قابل تعیین نیست؛ به این دلیل که «آزادی» جزء از سلوک انسانی بوده و سلوک انسانی همیشه کیفی است نه کمی (محمد شحرور، ۲۰۱۱، ص ۲۲۱).

«شورا» به لحاظ نظری، سهم‌گیری مجموعه‌ای از انسان‌های آزاد را گفته می‌شود که ضمن یک مبنای قابل اجرا برای اتخاذ یک تصمیم برگزاری گردد. تناقضات موجود میان اراده‌های متعدد و مختلف اگر از طریق شورا یا همان «آزادی رأی» براساس تعدد آراء حل نگردد قطعاً از یک طرف به استبداد منجر می‌شود و از جانب دیگر به انفجاری رسد که محصول آن ترویج هرچه بیشتر افراتیت و اِرهاب در جامعه می‌تواند باشد. «آزادی» در ضمن یک ساختار مبتنی بر «شورا»، ظهور شخصیت و کرامت ذاتی یک فرد در ضمن جامعه شناخته می‌شود. ظهور کرامت و شخصیت یک فرد زمانی به کمال می‌رسد که وی در برابر راه‌های متعدد، قدرت انتخاب داشته باشد و جز با استدلال و دعوت هیچ جبری در امر انتخاب او در کار نباشد. در قرآن کریم «هدایت» (رهنمونی) به صوب راه حق به سه صورت آمده است:

یک، هدایت در اصل خلقت؛ مانند آنچه خداوند متعال در طبیعت فرشتگان گذاشته است که هیچ انحرافی نمی‌کنند و همین گونه در فطرت حیوانات گذاشته شده که مثلاً علف خواران گوشت نمی‌خورند.

دو، هدایت به صورت اجبار، به این معنی که با سلب آزادی یک فرد، وی مجبور به اجرای یک عمل ذهن‌ناخاسته گردد و این گونه هدایت بی ارزش است و این گونه عمل نیز به لحاظ ذاتی فاقد ارزش و اعتبار اخلاقی می‌باشد؛ مگر این که برخاسته از نوعی قرارداد آزادانه باشد. به همین دلیل

خداوند متعال برای پیامبرش می فرماید؛ «فلعلک باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين» (شعراء / ۳) تو شاید خود را از اندوه هلاک کنی ازاین که آنها ایمان نمی آورند؟.

سه، هدایت از طریق دلیل و دعوت با انتخاب آزاد، که خداوند متعال می فرماید؛ «قل فله الحجة البالغة» بگو فقط خداوند صاحب دلیل رسامی باشد. این گونه هدایت مناسب شان انسان است و برای همین، دیالکتیک دعوت و تلاش در جهت توسعه ی ارزش ها و هنجارها همیشه میان انسان ها جاری می باشد. در نتیجه، دیده می شود که اختلاف یک امر طبیعی است؛ از اختلاف عقیده تا اختلاف سلیقه در انتخاب رنگ لباس؛ قدر مشترک، میان این همه اختلاف، منطق و گفتگو می باشد و بس. اگر با طرف آخر از طریق گفتگو و منطق بحث صورت نگیرد، اجبار و قهر جای آن را می گیرد که اساساً نمی تواند منجر به یک رنگ سازی جامعه گردد بلکه فقط با سلب آزادی افراد به مصیبت بیشتر میان جامعه دامن می زند. در قرآن کریم نیز از یک جانب به دعوت از طریق «موعظه حسنة» و از طرف دیگر تأکید بر همیشه بودن اختلاف؛ این را می رساند که از یک طرف اصل جاری بودن دعوت از طریق «موعظة حسنة» یک وظیفه و رسالت انسانی است و از طرف دیگر، اصل اختلاف نشانه ای برای تفاوت آراء و آزادی ذاتی انسان در بروز حق اندیشه و فکر خویش به عنوان یک سنت جاری، دایمی خواهد بود؛ آنجا که خداوند متعال می فرماید «ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين» (هود/ ۱۱۸) اگر پروردگار می خواست همه ی مردم را یک امت قرار می داد ولی نخواسته و همیشه مردم از هم متفاوت خواهند بود. حفظ آزادی و رأی هر فرد جز از طریق یک سیستم نظام مند شورایی ممکن نیست.

۳ - ۲. قرآن و ساختار شورا

در جامعه‌ی جاهلی یا پیش از اسلام، چه میان اعراب و چه میان جوامع دیگر، این رؤسای قبیله بودند که حرف نخست را در جامعه می‌زدند به دلیل این که جامعه مرکب از قبایل بود و رؤسای قبایل نیز اعضای شورا یا طرف مشورت. در قرآن کریم مکرراً دیده شده است که پیامبران همیشه با «ملاء» (بزرگان قبیله) طرف بوده‌اند و اگر عموم مردم را دعوت نموده‌اند نیز این «ملاء» یا همان بزرگان قبیله بوده که در برابر پیامبران اعلام موضع می‌نموده‌اند. شاید رئیس قبیله بودن به دلیل داشتن مال، زمین یا خانواده بوده است ولی تغییر سرنوشت یک فرد بشدت وابسته به قبیله اش بود و قبیله نیز به رئیس آن. «دارالندوة» (محل گرد همایی) نیز جای برای جمع شدن رؤسای قبایل ده گانه قریش بود همان گونه که «سقیفه بنی ساعده» (سایبان بنی ساعده) نیز جایی برای جمع شدن قبایل مهاجر و انصار شد. اگر پیامبر اکرم (ص) مشوره‌ای با رؤسای قبایل داشته به معنی این نیست که جبراً در قرن بیست و یکم نیز برای مردم یک نظام قبیله‌ای تراشیده شود و رئیسی برای آن در نظر گرفته شود بلکه به معنی این است که نظام اجتماعی آن زمان ادامه‌ی سیستم ما قبل خود بوده و حرف نخست هم از آن رؤسای قبایل؛ چنانچه قبلاً گفته شد که تیوری قومی یک زمانی می‌توانسته نشانه‌ی اصالت و رهایی باشد ولی امروز بیشتر استبدادی است تا نشانه‌ی یک جامعه‌ی آزاد.

«شورا» به صورت صریح در دو برهه‌ی از تاریخ نزول قرآن کریم وارد گردیده است؛ یک، در عصر مکی، مانند آیت ۳۸ سوره شوری (که یک سوره مکی است). دو، در عصر مدنی، مانند آیت ۱۵۹ سوره آل عمران (که یک سوره مدنی است). در سوره شوری، «شورا» کنار «ایمان» و «إنفاق» وارد شده است

آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «والذین استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون» کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را برپا می‌دارند و سرنوشت‌شان به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه به آنها روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند. و در سوره آل عمران ناظر بر اقدامات پیامبر اکرم (ص) در یک قضیه‌ی خاص (جنگ احد) وارد گردیده که می‌فرماید «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفرهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين» به (برکت) رحمت الهی در برابر مردم مهربان شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آموزش بطلب! و در کارها با آنان مشورت کن؛ ولی آن گاه که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست دارد. در حقیقت در آیت نخست، شورا به عنوان یک رکن مطرح است و باید جزء از عقیده و باور یک مسلمان مانند نماز و انفاق باشد که هیچ بدیلی ندارد. به همین دلیل در این جا «شورا» یک ارزش و یک قاعده است که مانند نماز و انفاق اهمیت دارد. و در آیت دوم به صورت تاریخی، تطبیق و اجرای آن را در جامعه توسط نخستین رئیس جامعه‌ی اسلامی بازگو می‌کند که جهت پیش برد یک وظیفه برای پیامبر اکرم (ص) هیچ راهی دیگری باقی نمی‌گذارد و به عنوان تنها راه حل، برای وی در «نسبت میان زعیم و جامعه» ارایه می‌گردد. به این معنی که در یک جامعه‌ی مرکب از من و دیگران، تنها راه حل، «وجود من و آن دیگری» در گرو اصل «مشورت» می‌باشد ورنه باید یکی از ما حذف گردیم. پیامبر اکرم (ص) ساختار شورا را تیوری پردازی ننمود چنانچه ساختار نماز و روزه را مشخص کرد؛ به این دلیل که شورا ناظر بر سرنوشت جامعه است و جامعه نیز محصول تحولات. ممکن نیست که ساختار پردازی یک امر

متحول در یک زمان برای زمان دیگری کاربرد داشته باشد. درواقع می‌توان گفت که فرق میان یک پیامبر و یک تیوریسن سیاسی همین جاست؛ تیوری پردازان تمام یک ساختار را با جزئیات آن تیوریزه می‌کنند که بعد از زمان خودشان نمی‌تواند کاربرد داشته باشد ولی انبیاء این کار را نمی‌کنند تا این که پیام‌شان بتواند تا دوام تاریخ کاربرد داشته باشد. دریک نگاه کلی به تمدن اسلامی اگر به صورت تاریخی نظر انداخته شود، دیده می‌شود که شورا در موضوع سیاست به چهار صورت تبارز یافته است؛

یک، در عصر نبوی به صورت «و شاورهم فی الامر» بوده است؛ یعنی با آنها در مورد سرنوشت جامعه مشوره کن.

دو، در عصر خلفای راشدین به این صورت بوده است که خلیفه‌ی نخست فرموده «ولیت علیکم ولست بخیر منکم» بر شما سرپرست شدم درحالی که بهتر از شما نیستم (محمد شریف بسیونی، ۲۰۰۳، ص ۱۵۷).

سه، در عصر اموی دیگر خبری از شورا نبوده بلکه مسلط شدن‌شان را این گونه توجیه نمودند؛ «هذا قضاء الله وقدره» سلطه‌ی ما قضای الهی است باید جبراً تسلیم بود.

چهار، در عصر عباسی که از این هم فراتر رفت؛ یعنی شورا که اساساً نبود بلکه نوعی ادعای رابطه‌ی مستقیم میان حاکم و خدا نیز صورت گرفت؛ «نحن خلفاء الله فی الارض» ما نمایندگان خدا در زمین هستیم. یعنی اگر علیه ما شوریدید دیگر با خدا طرفید. به صورت تاریخی نخستین تبلور شورا میان امت بدون حضور پیامبر^(ص) بعد از وفات ایشان رخ داد که یک امر مبارک بود و ممکن بود که رفته رفته به یک قاعده، تبدیل گردد ولی این گونه نشد و به زور گرفتن قدرت توسط اموی‌ها این امکان را به یأس تبدیل کرد. گرچه در برگزاری شورای بعد از وفات پیامبر اکرم^(ص) فقط به انتخاب زعیم از طریق

اظهار رأی اعضای مورد مشوره پرداخته شد و هیچ بحثی در مورد «شیوهی انتخاب اعضای شورا»، «تحدید صلاحیت حاکم» و «مدت حاکمیت» صورت نگرفت ولی نفس ایجاد نسبت میان مردم و مشروعیت حکومت، یک پیشرفت بزرگ محسوب می‌گردید برای این که موضوعات دیگری مانند تحدید صلاحیت حاکم و مدت حاکمیت و امثال آن، موضوع بحث آن زمان چه میان مسلمانان و چه جوامع دیگر نبود (محمد شحرور، ۲۰۱۱، ص ۲۳۴).

۴. تقنین شورا و آزادی

ارزش‌های متعددی در قرآن کریم وجود دارد که به عنوان اصولی برای نظم سیاسی شناخته می‌شوند. از این میان «شورا»، «عدالت»، «حق و مسئولیت فردی» و «بیعة» از اهمیت بالایی برخوردارند. قبلادر مورد شورا به قدر کافی توضیح داده شد و علاوه برآن باید گفت که «شورا» به عنوان یک اصل، در قدم نخست باید ارزش اعتقادی به آن داده شود. روی همین ملحوظ چون نماز و روزه باید اول به آن باور نمود و بعدا چون یک مکلفیت إلزامی به اجرا گذاشته شود. دیده می‌شود که اختلاف، بعد از پیامبر اکرم^(ص) میان مسلمانان در سقیفه روی عبادات (شعائر فردی) نیست بلکه روی سیاست است و شورا هم برای حل این اختلاف تدویر می‌گردد.

پرسش جدی که مطرح است این است که اگر سخن منقول از پیامبر اکرم^(ص) که فرموده «الأئمة من قریش» درست بوده پس چرا مسلمانان اختلاف کردند و برای حل این اختلاف راه حلی جستجو نمودند؟.

به هر صورت در ظروف و تحولات بعدی و به ویژه تثبیت قدرت موروثی توسط اموی‌ها، قرائت اسلامی از دولت داری به صورت «دایمی بودن حاکم»، «هرکی قدرت دارد حکومت نماید»، «عدم محدودیت صلاحیت‌های

حاکم» و «وراثت قدرت به صورت خانوادگی» درآمد.

در مورد اصل «عدالت» باید گفت که این اصل به سه صورت از قرآن کریم بدست می‌آید؛ یک، «عدالت» به معنی رفتار عادلانه به عنوان یک هنجار اخلاقی برای یک مسلمان. چنانچه خداوند متعال فرموده؛ «وإذا قلمت فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله اوفوا ذلکم وصاکم به لعلکم تذكرون» (۱۵۲/ انعام). و هنگامی که سخن می‌گویید عدالت را رعایت نمایید، حتی اگر در مورد نزدیکان شما بوده باشد و به پیمان خدا وفا کنید، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می‌کند تا متذکر شوید! عدالت به این معنی تقریباً معادل اهلیت دانسته می‌شود آنگونه که فقهاء و ناقلان حدیث در امر شهادت و نقل حدیث بر صفت عدالت تکیه می‌کنند.

دو، «عدالت» به معنی اجرائات مساویانه‌ی یک حاکم در برابر زیردستان یا همان رعایایش. به این معنی؛ عدالت یک هنجار اجتماعی و به خصوص برای «أمر» یک وجیهه‌ی اخلاقی در برابر رعیت محسوب می‌گردد. عدالت به این معنی چندان ارتباطی با اصل «آزادی» ندارد بلکه صرف در حوزه‌ی اعمال صلاحیت بیشتر معنی پیدا می‌کنند. مباحثی چون «عدالت اجتماعی» و «توزیع عادلانه‌ی انکشاف» از همین باب است که یک نظام در اجرائات خود باید این برابری را مد نظر قرار دهد. چنانچه خداوند متعال فرموده؛ «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط ولا یجرمنکم شأن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوی واتقوا الله إن الله خبیر بما تعملون» (۸/مائده). ای کسانی که ایمان آورده‌اید همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت گواهی دهید! دشمنی با جمعیتی شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک تر است و از معصیت خدا پرهیزید که از آنچه انجام می‌دهید با خبر است.

سه، «عدالت» به معنی برابری تمام افراد در داشتن و استفاده از حقوق بنیادین شان. به این معنی، عدالت در ارتباط محکمی با آزادی قرار می‌گیرد. آیت ۱۳۵ سوره نساء ناظر بر همین معنی از عدالت می‌باشد؛ آنجا که می‌فرماید «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم او الوالدین والأقربین إن یکن غنیا او فقیرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوی أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله کان بما تعملون خبیرا» ای کسانی که ایمان آورده‌اید کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، گرچه این گواهی به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد! (چرا که) اگر آنها غنی یا فقیر باشند، خداوند سزاوارتر است که از آنان حمایت کند. بنا بر این، از هوی و هوس پیروی نکنید؛ که از حق منحرف خواهید شد! و اگر حق را تحریف کنید و یا از اظهار آن اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. در این آیت از مؤمنان خواسته شده است که پابند به عدالت باشند و برای خدا گواهی دهند در حالی که در آیت مشابه آن در سوره مائده، فرموده؛ پابند برای خدا باشند و به عدالت گواهی دهند؛ این نشان می‌دهد که در این آیت عدالت معادل واژه «قسط» بکار رفته است و «قسط» در سوره‌های مکی به صورت یک ارزش بنیادین مانند شورا و نماز آمده که در سوره‌های مدنی معمولاً ابعاد و زمینه‌های اجرای آن معرفی گردیده است. یک وقتی نوشته‌هایی مانند «عدالت اجتماعی در اسلام» اثر سید قطب و امثال آن بسیار جذاب بود؛ شاید یکی از دلایل این بود که نشان می‌داد «عدالت اجتماعی» در اسلام از اهمیت بلندی برخوردار است و آنچه نظام‌های استبدادی روا می‌دارد نشان‌دهنده‌ی اسلام واقعی نیست ولی بعداً دیده شد که جریان‌های اسلامی ناکام‌تر از دیگران در امر تطبیق عدالت اجتماعی‌اند. یکی از علت‌های عمده‌ی این ناکامی بی‌توجهی

جریان‌های اسلامی به «عدالت» به معنی حق برابری شهروندان در حقوق بنیادین مدنی و سیاسی شان می‌باشد. جریان‌های اسلامی رأس قدرت را برای خود می‌خواهند ولی در امر رعایت عدالت میان شهروندان از اسلام به وفرت نام می‌برند و استفاده می‌کنند؛ تا آنجا که برخی از رهبران مسلمان نسبت مشکلات و فقر که در جوامع شان وجود دارد شبها گریه می‌کند و طرفداران شان هم با یادآوری از این گریه‌ها گریه می‌نمایند و برحقانیت نیت رهبر، در امر تطبیق عدالت اجتماعی بیشتر باورمند می‌گردند.

یک بار هم که شده شخص رهبر وایادی شان نمی‌پرسند که آیا وی بر اثر یک راهکار عادلانه به قدرت رسیده است یا خیر؟
وهریکی از شهروندان فرصت داشته‌اند که در امر انتخاب این رهبر اعتراض نمایند یا خیر؟.

پاسخ این سوال‌ها در نوشته‌های جریان‌های اسلامی نمی‌باشد و اساسا در این مورد بحثی وجود ندارد دلیل آن این است که شیوهی پیشنهادی رسیدن به قدرت در این نوشته‌ها، همان شیوه‌های اند که در عصراموی وعباسی تشریع گردیده و هیچ توجهی به عدم مشروعیت این گونه نظام‌ها نسبت عدم انتخاب آزادانه صورت نگرفته است.

یکی دیگر از اصول بنیادین اسلام «حق و مسئولیت فردی» در اسلام است که در قرآن کریم مکررا از آن یاد گردیده. حداقل در شش حوزه‌ی زندگی اجتماعی قرآن کریم از این اصل یاد می‌نماید؛

یک، آنجا که از آزادی عمل یک فرد یاد می‌کند مبنی بر این که هر فردی در عمل کرد خویش آزاد است و پیامد عمل زشت و زیبای خود را خود می‌بیند. آنجا که می‌فرماید: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَإِنْ سَعَىٰهُ سَوْفَ يَرَىٰ»

(۳۹-۴۰/نجم). واین که برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست و او پیامد سعی خود را خواهد دید.

دو، زمانی که از مجازات و مکافات اخروی به عنوان یک سرنوشت محتوم یاد می‌شود نیز تاکید می‌گردد که هر ذره‌ای از عمل کرد یک انسان مجازات یا مکافات دارد «فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» (۷-۸/زلزال). پس هرکسی هموزن ذره‌ای کارخیرانجام دهد آن را می‌بیند و هرکسی هموزن ذره‌ای کاربد کرده آن را می‌بیند.

سه، یک وقتی که قرآن از سرگذشت پیشینیان یاد می‌نماید و به عنوان یک عبرت از مخاطبین خویش توجه به آن را می‌خواهد ولی در ضمن، تاکید می‌نماید که سرنوشت و پیامد هر عمل سرنوشت ساز، فردی و مستقلانه است و هیچ یکی را با توجه به عمل کرد گذشتگان شان نمی‌توان مسئول دانست و هرکی مسئولیت اقدامات خود را دارد؛ «تلك امة قدخلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون» (۱۴۱/بقره). (به هر حال آنها امتی بودند که در گذشتند، آنچه کردند برای خودشان است و آنچه هم شما کرده‌اید برای خودتان است و شما مسئول اعمال آنها نیستید.

چهار، زمانی که قرآن از اصل آزادی انتخاب عقیده و عمل یاد می‌کند که می‌فرماید؛ «فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (۲۹/كهف). هرکس می‌خواهد ایمان بیاورد و هرکس می‌خواهد کافر گردد. اینجا وقتی قرآن از این یاد می‌کند که هرکی بخواهد می‌تواند مؤمن باشد و هرکی بخواهد نباشد، یک ترفند نیست که ما بخواهیم در عین حال اعتقاد به جبرانسان و قضای سرنوشت آن پیشاپیش، به مسئولیت و حق ایمان آوردن و نیاوردن وی نیز باور داشته باشیم زیرا که این، ممکن نیست بلکه یک تضاد غیرقابل حل است. من هیچ نمی‌دانم که چگونه می‌توان یک انسان را مسئول دانست ولی برای وی

هیچ اراده و قدرتی قایل نبود. (جدای از بحث وجدل‌های که روی جمع این دو قضیه؛ اختیارانسان و مقدم بودن قضای تمام سرنوشت او وعدم اختیار او، صورت گرفته و هیچ نتیجه‌ای جز درگیری ذهن خواننده نداشته است).

پنج، همچنان زمانی که قرآن کریم از انسان تعریف روانی- اخلاقی بدست می‌دهد، وی را دارایی قدرت اراده و عمل معرفی می‌نماید که برآثر یک سری مواصفات روانی و اخلاقی خویش دست به اقدامات عجیبی می‌زند؛ «ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا» (۱۹-۲۱/ معارج). به یقین انسان حریص و کم طاقت آفریده شده است. هنگامی که بدی به او رسد بی تابی می‌کند و هنگامی که خوبی به او رسد مانع دیگران می‌شود. انسانی که قدرت و حق انتخاب و عمل نداشته باشد آیا ممکن است در صورت دیدن خیری «منوع» گردد و در رسیدن شری «جزوع» گردد؟.

شش، از همه مهمترین که قرآن کریم تغییر سرنوشت جامعه انسانی را به تغییر رفتار و اجرائات هریکی از افراد این جامعه پیوند می‌زند و هیچ راه دیگری را به عنوان معجزه و پاد زهر برای بهتر سازی سرنوشت جامعه پیش کش نمی‌نماید؛ آنجا که می‌فرماید «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیر ما بأنفسهم» به این معنی که حتی اراده‌ی تغییر از جانب خدا موقوف به اراده‌ی آزاد تغییر انسانی است. هیچ راهی برای تعیین و تغییر سرنوشت ما وجود ندارد مگر این که خود ما دست بکار شویم و این همه پرده‌ی اجبار و استبداد را تحت هر عنوانی که باشد پس بزنیم تا این که صاحب سرنوشت بهتری گردیم.

با این همه اصول محکم ضد استبدادی در قرآن کریم، چرا نمی‌توان آزادی انتخاب را در جوامع خویش نهادینه نمود؟.

نخستین دلیل آن است که به صورت تیوریک هیچ ساختاری از سوی نظریه پردازان اسلامی مبنی بر ضمانت اجرای اصول یاد شده ارایه نگردیده است بلکه صرف به صورت واکنشی زمانی که مردم سالاری لیبرال از غرب در کشورهایی چون کشورما وارد گردیده و هرازگاهی انتخاباتی صورت پذیرفته، آنجا بوده که دانشمندان اسلامی در واکنش به آن نوشته‌اند که انتخابات با اسلام در تضاد نیست و علمای ما فتوا داده‌اند که در صورت نبود نظام خلافت، خیر باشد یک چند وقتی می‌توان انتخابات را پذیرفت و بسیاری‌شان لازم ندیده‌اند که یک عالم دینی در انتخابات اشتراک نماید به دلیل این که این کار بدعت است ولی از روی ناگزیری باید تحمل نمود تا آن زمانی که نظام استبدادی تحت عنوان «امارت» یا خلافت روی کار گردد. در حالی که قبلاً یادآوری گردید که می‌توان به شیوه‌های انتخابی امروزی، انتخابات آزادانه‌ی نظام سیاسی ورأس آن را مشروعیت دهی نمود. دلیل دیگر این است که آنچه به عنوان مدل حکومت داری عصراوی و عباسی که توسط برخی فقهای گذشته مشروع سازی نیز گردیده است سایه اش بر اندیشه‌ی سیاسی ما سنگینی می‌کند و هنوز که هنوز است حزب التحریر و امثالهم در کشورهای مسلمان در پی تحویل فکر جوانان مبنی بر احیای فکر خلافت (مدل مطلقه آن) اند در حالی که رهبران خودشان در کشورهای غربی وزیر سایه لیبرال دموکراسی تیوری پردازی دارند. به این معنی که اصولی چون «شورا»، «عدالت»، «حق و مسئولیت» و «آزادی» به دلایلی که در مباحث گذشته به آنها پرداخته شد، تبدیل به نهادهای نگردید که می‌توانست منجر به شرعی سازی یک نظام عادلانه سیاسی گردد. با وجود که در اوایل عصر اسلامی مجالسی تحت عنوان شورا برگزار می‌گردید و همین گونه از شورا در تیوری‌های جریان‌های اسلامی نام برده شده است

و تفسیر و توضیح‌های زیادی برای الزامیت یا عدم الزامیت فیصله‌های شورا در فقه سیاسی صورت گرفته ولی هیچ ضمانتی برای آن به صورت قانونی ارایه نگردیده است. نکته‌ی درخور توجه در این مورد این است که؛ بنا بر گفته‌ی ابویعرب مرزوقی، «شورا» از «مشاوره» متفاوت می‌باشد در حالی که هردو در قرآن کریم به صراحت وارد شده است، «شورا» در حقیقت مدیریت جامعه توسط یک جماعت (اهل شورا) را گفته می‌شود و «مشوره» همان گرفتن نظر از اهل خبره و تخصص می‌باشد. فقهاء میان هردو خلط نموده‌اند و مشوره را که یک امر کفایی است، اصل قرار داده‌اند و شورا را که یک اصل عینی می‌باشد، بر آن حمل نموده‌اند. باید متوجه بود که مدیریت شورایی تنها از طریق انتخاب آزاد (بیعت آزادانه) آغاز می‌یابد و فرض عین است و اتخاذ مشوره همان گونه که گفته شد در حوزه‌های مختلف یک نیاز است و حاکم می‌تواند از آن استفاده نماید. شورا و عدالت بخودی خود نمی‌تواند ما را از استبداد رهایی بخشد مگر این که در قدم نخست به صورت شرعی ساختارمند گردد و در قدم دوم ضمانت‌های قانونی و اجرائی برای تطبیق و رعایت آن مد نظر گرفته شود. به دلیل این که در فقه اسلامی «شورا» و «آزادی» دارای هیچ ضمانت اجرایی نیست، تمام نظام‌های استبدادی توانسته‌اند از شکل نمایشی شورا و آزادی سود ببرند و تا آنجا که نمایش شورا و عدالت ممد استبداد گردیده و به امارت استبدادی مفید تمام شده تا یک نظام مشروع و مردمی.

در برخی نوشته‌های اندیشمندان اسلامی از ارزش‌های دیگری نام برده می‌شود که می‌تواند مانع شکل‌گیری استبداد گردد مانند «امر به معروف و نهی از منکر» (با قرائت سنتی آن) و «جوب نصیحت حاکم»، ولی دلیل آن که ره بجایی نبرده است این که، نوع قرائت ما از این ارزش‌ها (که

این ارزش‌ها را در حد یک توصیه و تشویق اخلاقی تقلیل داده‌اند) باعث گردیده که این ارزش‌ها اساساً تأثیری بر روش حاکم استبدادی نگذارد بلکه برعکس، حاکم توانسته از گروه‌هایی چون «امر به معروف» در جهت تحکیم قرائت خود از دین و اخلاق استفاده نماید. از طرف دیگر، مدل‌های معاصر حکومت داری که در آن ارزش‌هایی چون، «تقسیم قدرت»، «تفکیک قوا»، «ضمانت‌های اجرای شوا»، «انتخابات آزاد» و «آزادی‌های مدنی» به صورت نهادی پیش‌بینی گردیده و می‌تواند آزادی مردم را تضمین نماید و از استبداد جلوگیری نماید، جریان‌های اسلامی نتوانسته‌اند که چنین راهکارهایی را «مشروع سازی» نمایند و یک بار دیگر چون با تکیه بر مدل تاریخی عصر خلفای راشدین نظریه‌ی سپردن مشروعیت قدرت را به مردم تیوریزه نمایند. بیشتر علمای مسلمان در برابر اصول یاد شده، تنها واکنش نشان داده‌اند و برخی‌های شان فقط به صورت یک ضرورت پیش آمده این راهکارها را پذیرفته‌اند (چنانچه یکی از نمایندگان در شورای ملی افغانستان گفت که پذیرش این راهکار بخاطری است که ما نتوانسته‌ایم نظام خلافت را برپا نماییم در حالی که خود با استفاده از مردم سالاری به نمایندگی رسیده بود) و برخی دیگرشان حتی همین ضرورت را نیز محکوم نمودند و هرگونه استفاده از رأی‌گیری را ارتداد و کفر دانستند (تا همین حالا نوشته‌های از یک استاد دانشگاه در کابل بنام ظاهر داعی تدریس می‌گردد که انتخابات را غیراسلامی می‌داند).

۵. ایجاد ساختار شورایی

اگر با توجه به اصل «شورا» در اسلام بخواهیم، نمایی از نظام سیاسی بدست دهیم، مثلث دولت، مردم و علمای دینی چنین خواهد بود؛ یک،

دولت به عنوان یک نهاد (چه به صورت ریاستی، صدارتی و یا یک مدل دیگر) مشروعیت خود را از مردم (امت) به صورت مستقیم یا غیرمستقیم می‌گیرد، در این نظام، حاکم در رأس نظام قرار دارد ولی این رهبری (دولت) است که مشروعیت دارد نه شخص رهبر یا رئیس دولت، به همین دلیل، لشکر و سایر دستگاه‌های نظام، متعهد به پیروی از نهاد حاکمیت است و شخص حاکم دارای قدرت و لشکر خاصی نیست و وی حق استفاده از قدرت را برای امور شخصی خویش ندارد و اگر اقدام به این کار نماید هیچ نهاده‌ای از وی پیروی نمی‌کند بلکه با استفاده از راهکارهای مشخصی، وی محاکمه نیز می‌گردد؛ و در ضمن آن قدرت به صورت افقی تقسیم شده است و مسئولیت نیز به صورت شبکه‌ای توزیع می‌گردد (الشاوی، ۲۰۱۵، ۱۲۴).

دو، در این گونه نظام اسلامی مردم آزاد اند؛ به دلیل اینکه خداوند متعال آنها را مسئول دانسته است و به گونه‌های مختلفی حق اعتراض، انتخاب، حمایت و قیام را دارا می‌باشند. مردم حقوق اولی خود را بر اساس ذاتی دارا اند به دلیل این که این حقوق لازمه‌ی انسانیتی است که خداوند در قرآن آن را تضمین نموده و به صورت حقوق بنیادین تعریف شده و بر اثر تشریع، تبدیل به قانون گردیده است. مردم نیازی به شفقت حاکم ندارند که به آنها حق انتخاب و حق تعلیم بدهد چون این حقوق از جانب خدا داده شده و ذاتی اند و اعطایی نمی‌باشد نهاد حاکمیت در اصل مسئول حفاظت از این حقوق شناخته می‌شود. آگاهی و آزادی مردم همیشه در حال توسعه است تا این که بتوانند از کار نظام نظارت بعمل آورند و این نظارت جزئی از مسئولیت‌های سرنوشت سازشان می‌باشد.

سه، علمای مسلمان همیشه در حال نظارت کارکردهای نظام می‌باشد و از طریق بحث روی مشروعیت، ساختار، ارزش‌های بنیادین بشری

و حقوق مدنی شهروندان، فعالیت حکومت را زیر نظر دارند و با اظهار نظر و انتقادهای شان به ترویج هرچه بیشتر عدالت و آزادی کمک می نمایند و به دلیل این که این وظیفه‌ی آنها از جانب خداوند متعال می باشد و نه تنها که پیروی استبداد نمی باشند بلکه در صدر آزادی خواهان قرار می گیرند. محل بحث علمی و بررسی‌های دینی حاکمیت، دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقات است که نتیجه‌ی پیشنهادشان از طریق رسانه‌ها، نمایندگان و سایر وسایل اطلاعاتی به حاکمیت می رسد. علمای دینی با وجود که کارروشنفکرانه انجام می دهند ولی خودشان مانند سایر مردم دارای وظایف رسمی و غیررسمی اند که وظیفه‌ی شان هیچ ربطی به رسالت دینی شان ندارد و همیشه حلقه‌ی وصل، میان مردم و معارف دینی اند نه میان مردم و خداوند متعال؛ لذا دست به هیچ تحریم و ممنوعیتی نمی زنند بلکه تمام ممنوعیت‌ها و رهنمودهای قانونی، از آن نهاد مقننه است که نمایندگان خلاق مردم آنجا حضور دارند.

نتیجه‌گیری

– آنچه مهم است که بدانیم این است که استبداد دینی نوعی سوء استفاده از دین مبتنی بر نوع خاصی قرائت از نسبت قدرت سیاسی و دین می باشد. این عملیه هیچ اصالت طبیعی ندارد ولی متأسفانه که براساس الگوبرداری از سلسله‌های موروثی قدرت در تاریخ اسلام، توسعه داده می شود. نخستین قدم برای زدودن این نوع قرائت، بازخوانی الگوی نبوی از اعمال قدرت و سیاست می باشد تا نشان داده شود که هیچ نصی مبنی بر عدم اعتبار «رأی عمومی در کنترل قدرت» وجود ندارد و به دنبال آن باید با پیش کشیدن تنوع انتخاب خلفای راشدین، فقه سیاسی اسلام را از

استبداد زدگی نجات داد. تأکید بر این نکته مهم است که «شورا» در اسلام براساس صراحت قرآن کریم، از ارزش‌های اصلی می‌باشد و تنزل دادن آن تا حد «مشاوره» که یک صلاحیت عادی برای حاکم می‌باشد، - چه از مفاد مشوره‌ها استفاده نماید یا خیر - ولی در امر «شورا» قضیه این گونه نیست بلکه «شورا» به عنوان یک فریضه، در تعیین سرنوشت‌شان تنها راه ممکن شناخته می‌شود.

تیوری شورا باید ساختارمند گردد و روش اجرا و تأثیر گذاری آن نیز تجدید شود تا بتواند به عنوان ضمانت کنترل قدرت شناخته شود و هم چنان در احراز قدرت مؤثر واقع گردد. تأکید قرآن کریم بر اجرای عدالت و ادای مسئولیت جمعی نشان می‌دهد که این ارزش‌ها جز از طریق یک ساختار آزاد و مبتنی بر اراده‌ی مردم ممکن نیست. هم چنان، تصریح قرآن به سنت تغییر سرنوشت جوامع مبین آن است که نظام سیاسی اسلام همان نظامی است که مبتنی بر شورا، متعهد به تأمین عدالت اجتماعی، متکی بر اراده‌ی آزاد مردم و موظف به رعایت قرارداد با جامعه می‌باشد.

جمع‌بندی

در پایان باید درکنار این که از نارسایی‌های این تحقیق به دلیل محدودیت دسترسی به اراکین اصلی حکومت‌های مبتنی بر استبداد دینی وعدم دسترسی به منابع کافی در این موضوع یاد نمود، باید گفت که استبداد در واقع نوعی از حکومت داری است تا نوعی از حکومت. در این گونه حکومت داری، قدرت سیاسی در دست یک حاکم خودکامه یا یک گروه زورگیر قرار دارد که در غیاب هرگونه نقش مؤثر مردم، اعمال قدرت می‌نماید. استبداد برای معقول‌نمایی خویش، از باورها، تاریخ و سنن جامعه استفاده می‌نماید در این میان، استبداد دینی نوعی خطرناک مطلق استبداد می‌باشد که اعمال قدرت استبدادی خود را توجیه دینی می‌نماید. استبداد دینی را اگر صرف، ابزاری برای استبداد سیاسی بدانیم، تنها به سوء استفاده از دین برای تحکیم قدرت می‌توان اشاره کرد ولی تبلیغات گروه‌های رادیکال و مصادیقی چون حکومت داری داعش و گروه طالبان نشان می‌دهد که استبداد دینی مقدم بر اینکه نوعی استفاده‌ی ابزاری از

دین باشد، نوعی قرائت استبدادی از دین است که به نوبه‌ی خود منتهی به دین داری استبدادی می‌گردد و از صورت سیاسی محض فراتر می‌رود.

عناوین حکومت‌های مبتنی بر استبداد دینی مهم نیست شاید از خودشان بنام «خلافت»، «امارت» یا «دولت»، یاد کنند بلکه مهم بررسی نسبت میان دین (اسلام) و سیاست که نشان می‌دهد، پیوند اسلام و سیاست از همان آغاز اسلام ثابت می‌باشد و این پیوند لزوماً در گرو تفسیر شخص یا گروه خاصی نمی‌باشد که با قرائت خاصی استبداد دینی را موجه جلوه دهد چنانچه سکولاریته نیز بسان جهان مسیحیت در نفی این گونه ره بجای نمی‌برد، در واقع قرائت استبدادی از نسبت میان دین و سیاست، در گروتاریخ رابطه سیاست و دین باقی مانده است. سلطه‌ی فهم تاریخی باعث گردیده است که نمونه‌های استبدادی در تاریخ اسلام تنها مدل حکومت داری در اسلام شناخته شود و شکل خاصی از حکومت داری آن زمان، به عنوان شکل یگانه تعمیم یابد؛ درضمن آن، ظاهراگرایی حاکم بر تفسیر نصوص اسلامی نیز بر توسعه‌ی نظری استبداد دینی افزوده است.

استبداد دینی با صورت سیاسی خویش، نوک کوه یخ در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام تلقی می‌گردد. اساساً این استبداد در حوزه‌ی فکر، معرفت و روابط اجتماعی است که منتهی به جا افتیدن استبداد در بُعد سیاسی می‌گردد و باید در نخست به ریشه‌ها و قلمرو استبداد در ابعاد مختلف توجه کرد. پیامد استبداد دینی بسیار زیانبار خواهد بود؛ حاکمیت استبداد دینی در قدم نخست منجر به مقبولیت و معقولیت استبداد می‌شود و در پی آن، شیوه‌ی حکمرانی مستبدانه تنها شیوه‌ی مناسب و شرعی دانسته می‌شود که باید تقدیس نمود و در پایان، مردم به اراده‌ی رأس هرم استبداد تسلیم می‌گردد و مخالفت با وی معادل مخالفت با خدا

شناخته می‌شود. راه نجات از استبداد دینی، سکولاریته نیست چنانچه کنار آمدن با آن نیز نمی‌باشد؛ بلکه راه نجات، رهانیدن موضوع «نسبت میان اسلام و سیاست» از عصر اموی و میانه می‌باشد که با ساختارمند سازی اصل «شورا» و برجسته سازی شیوهی انتخاب خلفای راشدین باید انجام پذیرد. نخست در حوزهی فکر و اندیشه باید اثبات نمود که منبع حکومت داری در اسلام نصوص مربوط به «عدالت» و «شورا» در قرآن کریم است و حق تفسیر و ساختارمند سازی تفسیر آن را همه‌ی دانشمندان و امت دارد و در اختیار یک شخص یا یک گروه نمی‌باشد؛ در پی آن باید واضح نمود که قرائت استبدادی (استبداد دینی) از اصل دین نیست بلکه نوعی انحراف در تفسیر دینی از قدرت سیاسی است و در واقع این قرائت استبدادی از حکومت دینی است که باعث شکل‌گیری استبداد دینی می‌شود نه اصل پیوند اسلام و سیاست.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. آلوسی، سيد محمود. روح المعانی فی تفسير القرآن العظيم والسبع المثانی. بيروت: دارالکتب العلمية، ٢٠٠٨.
٣. آقابخشي، علی ومينوفاشاری راد. فرهنگ علوم سياسی. تهران: چاپار، ١٣٨٧.
٤. احمد امين. فجر الاسلام. قاهره: مكتبة الاعتماد، ١٩٩٦.
٥. _____ . ضحی الاسلام. قاهره: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣.
٦. احمد سيّاح. المنجد فی اللغة العربية. تهران: نشر اسلام، ١٣٩٨.
٧. اصفهانی، راغب. مفردات. بيروت: دارالکتب العلمية، ٢٠٠٨.
٨. ابن عاشور، محمد طاهر. اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام. بيروت: دارالمعرفة، ٢٠١١.
٩. ابن اثير، عز الدين. الكامل فی التاريخ. ترجمه سيد حسين روحاني وحديد رضا آژير. تهران: انتشارات اساطير، ١٩٩٧.
١٠. ابن حجر، احمد بن علی. الاصابة فی تمييز الصحابة. بيروت: دارالکتب العلمية، ٢٠٠٠.
١١. ابن كثير، عماد الدين اسماعيل بن كثير. البداية والنهاية. بيروت: نشر الرسالة، ٢٠٠٠.
١٢. ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دارالفکر، ٢٠١٠.
١٣. امام، عبدالفتاح. الطاغية. قاهره: مكتبة مدبولی، ١٩٩٧.
١٤. ابو حبيب السعدی. القاموس الفقهيّة. تهران: موسسه فرهنگي تبيان، ١٣٨٧.

۱۵. ابوداود سجستانی. سنن ابی داود. قاهره: دارابن الجوزی، ۲۰۰۶.
۱۶. ابوزهره، محمد. ابوحنیفه حیاته وعصره - آراؤه وفقهه. بیروت: دارالفکرالعربی، ۱۹۹۷.
۱۷. ابودکریا، نووی. ریاض الصالحین. پشاور: مکتبه حقانیه، ۱۹۹۹.
۱۸. ابوریه، محمد. سید جمال الدین الافغانی. بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۶.
۱۹. البیهقی، الوافضل. تاریخ البیهقی. بیروت: دارالنهضة العربیة. ۱۹۸۲.
۲۰. التنوخی، قاضی ابی علی المحسن. الفرج بعد الشدة. بیروت: دارالمعرة، ۲۰۰۰.
۲۱. السنهوری، عبدالرزاق. فقه الخلافة. قاهره: مرکز نهوض للدراسات والنشر، ۲۰۰۶.
۲۲. السیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. تاریخ الخلفاء. ریاض: دارابن حزم، ۲۰۱۱.
۲۳. القرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد. الجامع لاحکام القرآن. بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۰.
۲۴. الزمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقایق التنزیل. بیروت: داراحیاء التراث العربی ۱۹۹۸.
۲۵. الصاوی، صلاح. التعددية السياسية فی الدولة الاسلامیة. بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۴.
۲۶. السیوطی، جلال الدین. تاریخ الخلفاء. پشاور: مکتبه حقانیه، ۲۰۰۰.
۲۷. الرازی، فخرالدین. التفسیر الکبیر. پشاور: مکتبه الرشیدیة، ۱۹۹۸.
۲۸. الشرفی، محمد. الاسلام والحرية. دمشق: داربترء، ۲۰۰۸.
۲۹. الشاوی، توفیق محمد. الشوری والاستشارة. المنصورة: دارالوفاء، ۱۹۹۲.
۳۰. _____ . الشوری اعلی مراتب الديمقراطية. المنصورة: الزهراء، ۲۰۱۵.
۳۱. الفاخوری، حنا. تاریخ الادب العربی. تهران: انتشارات توس، ۲۰۱۵.
۳۲. النیشابوری، مسلم بن حجاج. صحیح المسلم. پشاور: مکتبه الرشیدیة، ۱۹۹۸.
۳۳. النیهوم، صادق. الاسلام فی الأسر. دمشق: دارالناقد، ۱۹۹۵.
۳۴. _____ . الاسلام ضد الاسلام. دمشق: دارالناقد، ۱۹۹۵.
۳۵. انصاری، حسن. بررسی های تاریخی در حوزه اسلام وتشیع. تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۱.
۳۶. اوملیل، علی. فی شرعية الاختلاف. بیروت: مرکز الثقافة العربی، ۱۹۹۹.
۳۷. باظه، خالد. ثورة الاسلام على الاستبداد السياسی. بیروت: دارالنشر، ۲۰۱۱.
۳۸. بخاری، محمد بن اسماعیل. الجامع الصحیح. پشاور: مکتبه الرشیدیة، ۱۹۹۸.
۳۹. بلقزین، عبداللّه. النبوة والسياسة. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۰.

٤٠. بيسونى، محمود شريف. الوثائق الدولية. بيروت: دارالفكر، ٢٠١١.
٤١. تفتازانى، سعد الدين. شرح المقاصد. پشاور: مكتبة حقانية، ١٩٩٨.
٤٢. جابرى، عابد. نقد عقل عربى. ترجمه: سيد محمد آل مهدي. تهران: نسل آفتاب، ١٣٩٩.
٤٣. _____ . الدين ونظام السلطة. بيروت: دارالفكر، ٢٠١١.
٤٤. جعيط، هشام. الفتنة. بيروت: دارالطليعه، ٢٠٠٠.
٤٥. حزب التحرير. الدولة الخلافة. منشورات حزب التحرير، ٢٠٠٥.
٤٦. حقانى، عبدالحكيم. الامارة الاسلامة ونظامها. بى جا: مكتبة دارالعلوم الشرعية، ٢٠٢٢.
٤٧. خلاف، عبد الوهاب. السلطات الثلاث فى الاسلام. بيروت: دارالقلم، ١٩٩٨.
٤٨. حنفى، حسن. التراث والتجديد. قاهره: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٢.
٤٩. ريسونى، احمد. اجتهاد، نص، واقع ومصلحت. ترجمه: سعيد ابراهيمى. تهران: نشر احسان، ١٣٩٩.
٥٠. زيدان، عبدالكريم. الفرد والدولة فى الشريعة الاسلاميه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠.
٥١. _____ . اصول الدعوة. پشاور: مكتبة الرشيديه، ١٩٩٩.
٥٢. سعيد، جودت. حتى يغيروا ما بأنفسهم. قاهره: الاهرام للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
٥٣. سفرالحوالى، سفرين عبد الرحمن. منهج الاشاعرة فى العقيدة. رياض: دارالصفوة، ٢٠٠١.
٥٤. سلجوقى، صلاح الدين. تقويم انسان. تهران: نشر آگاه، ١٤٠٠.
٥٥. سمرقندى، حكيم. السواد الاعظم. بغداد: دارالميزان، ٢٠٠٨.
٥٦. شبلى نعمانى. الفاروق. ترجمة عبدالله پاسالارى، تهران: انتشارات شيخ احمد جام، ١٣٩٦.
٥٧. شحرور، محمد. الاسلام.... الاصل والصورة. بيروت: مكتبة الفكر الجديد، ٢٠١٢.
٥٨. _____ . الدولة والمجتمع. دمشق: دارالساقى، ٢٠١١.
٥٩. _____ . تجفيف منابع الارهاب. دمشق: دارالساقى، ٢٠١٢.
٦٠. صديقى، مظهرالدين. الاسلام وتيوكراتيه. طرابلس: نشر جامعة قاريونس، ٢٠٠٨.
٦١. عبدالرحمن، طه. روح الحداثة. بيروت: مركز الثقافة العربي، ٢٠٠٧.
٦٢. _____ . العمل الدينى وتجديد العقل. بيروت: مركز الثقافة العربي، ٢٠٠٨.

۶۳. عبدالحمید، أبوسلیمان. إشکالية الاستبداد والفساد فی الفکروالتاریخ السیاسی الاسلامی. قاهره: دارالسلام، ۲۰۱۸.
۶۴. عبدالحمید، متولی. مبادئ نظام الحكم فی الاسلام... بیروت: دارالمعارف، ۲۰۰۸.
۶۵. عجلان، فهد بن صالح. الانتخابات واحكامها. ریاض: دارکنوزاشییلیا، ۲۰۰۶.
۶۶. عماربن حموده. صدام الحرية والمقدس. بیروت: دارإحياء التراث العربی، ۲۰۱۷.
۶۷. عودة، جاسر. الدولة المدنية. بیروت: مرکزالابحاث والنشر، ۲۰۱۵.
۶۸. _____. مقاصد الشريعة. بیروت: مرکزالابحاث والنشر، ۲۰۱۲.
۶۹. غزالی، محمد. الاسلام والاستبداد السیاسی. قاهره: دارالکتب العربی، ۱۹۹۸.
۷۰. فیرحی، داود. نظام سیاسی ودولت در اسلام. تهران: نشرسمت، ۱۳۸۲.
۷۱. کواکبی، عبدالرحمن. طبایع الاستبداد ومصارع الاستعباد. بیروت: الرسالة، ۲۰۰۰.
۷۲. کاظمی، سیداحمد. بازاندیشی در آئین استنباط. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۵.
۷۳. کیالی، عبدالوهاب. موسوعة السياسة. بغداد: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۲۰۱۵.
۷۴. ماوردی، علی بن محمد. آئین حکمرانی. ترجمه حسین صابری. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۷۵. محمد فؤاد. البيت الحرام، أزمات تاريخية. بیروت: دارالکتب العربی، ۲۰۲۴.
۷۶. مدنی، جلال الدین. حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران. تهران: میزان، ۱۹۹۰.
۷۷. منتسکیو. روح القوانين. ترجمه: علی اکبرمهتدی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۲.
۷۸. منصور، میراحمدی. اسلام ودموکراسی مشورتی. تهران: نشرنی، ۱۳۹۶.
۷۹. موسی، محمد یوسف. نظام الحكم فی الاسلام. بیروت: الرسالة، ۱۹۹۵.
۸۰. وافی، عبدالواحد. الحرية فی الاسلام. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۸۶.
۸۱. وحیدی، فتحی. الفقه السیاسی والدستوری فی الاسلام. بیروت: دارالکتب العربی، ۲۰۰۱.
۸۲. ویل دورانت. تاریخ تمدن. ترجمه گروه مترجمان. تهران: انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۳۹۸.
۸۳. هویدی، فهمی. الاسلام والدموقراطية. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۹۶.
۸۴. یاسین، عبدالجواد. السلطة فی الاسلام. بیروت: مرکزالثقافة العربی، ۱۹۹۸.