

نسبت دین و سیاست در سیره نبوی

تاریخ دریافت: ۸۵/۱۰/۲۱

تاریخ تأیید: ۸۵/۱۱/۴

احمد بستانی*

نسبت دین و سیاست در سیره نبوی

از نظر فعالیت سیاسی می‌توان انبیای الهی را به دو دسته تقسیم کرد: نخست پیامبرانی که حکومت را در دست داشتند یا درگیر فعالیت سیاسی شدند مانند حضرت سلیمان علیه السلام و دوم انبیایی که در رأس یک نظام سیاسی قرار نگرفتند مانند حضرت مسیح علیه السلام. در باب علت این اختلاف موضع، برخی آن را به حکمت و اراده خداوندی مربوط می‌دانند که تفسیری درون دینی از این پدیده محسوب می‌گردد. دسته‌ای دیگر، به ویژه جامعه شناسان دین، این تنوع را ناشی از شرایط تمدنی و سیاسی عصر ظهور هر پیامبری معرفی می‌کنند و هر دینی را پاسخی به خلأها و چالش‌های موجود در تمدنی که پیامبر به آن تعلق دارد می‌دانند. پیامبر اسلام را باید از انبیای دسته نخست دانست. تشکیل حکومت در مدینه، نبردهای متعدد با کفار، نگارش نامه به امرا و شاهان، امضای پیمان و قضاوت از جمله فعالیت‌های سیاسی نبی اکرم صلی الله علیه و آله است. تمام مسلمانان اعم از شیعه و سنی به رغم اختلاف نظرهای گاه اساسی در جزئیات، در ضرورت تشکیل حکومت در اسلام تردیدی نداشته‌اند. هر دو نظریه امامت و خلافت بر این پیش فرض اساسی مبتنی اند که دین اسلام قابل تفکیک از سیاست نیست و پس از وفات نبی تشکیل حکومت به دست مسلمانان واجب است. به گمان اینان سیره نبی اکرم نشان می‌دهد که اجرای احکام شریعت اسلام جز با تشکیل حکومت ممکن نیست. البته عده اندکی این ضرورت را نفی کرده‌اند. این پژوهش کوشیده است آرای این دسته از متفکران را بررسی کرده و نقاط قوت و ضعف استدلال‌های آنان را نشان دهد. برای این منظور مدعاهای آنان را در دو محور بحث کرده است. نخست آن‌جا که استدلال آنها به ذات و سرشت آیین اسلام و تعالیم آن باز می‌گردد و دوم آن‌جا که استدلال آنها بر بررسی و تحلیل سیره نبوی استوار است.

واژه‌های کلیدی: شریعت، قدرت، سیره نبوی، حکومت، مدینه النبی.



در آغاز فرضیه مقاله در خصوص نسبت دین و سیاست در اسلام را به شرح ذیل می‌آوریم:

۱. بر خلاف نظر سکولارهای مسلمان، اسلام دارای ساحت سیاسی قابل توجهی است و سیاست جزئی از ذات اسلام است.
۲. برخلاف نظر بنیادگرایان دینی، اسلام دارای یک نظام سیاسی جامع و مانع نیست.
۳. اسلام دارای آموزه‌های سیاسی است و بررسی سیره پیامبر اسلام و سرشت دین اسلام به خوبی نشان دهنده این دیدگاه است. این آموزه‌ها نوع معین و خاصی از نظام سیاسی را مشخص نمی‌سازند بلکه معیارهایی برای ارزیابی محتوای نظام‌های سیاسی بشری به دست می‌دهند. بر اساس این معیارهای محتوایی، مسلمانان می‌توانند برخی از اشکال حکومت و نظریه‌های سیاسی را پذیرفته و برخی دیگر را رد کنند.

حال به مطالعه و آزمون فرضیه بالا و بررسی نظریه‌های متفکران مسلمان در مورد نسبت دین و سیاست در اسلام می‌پردازیم:

نظریه‌های مختلف در باب نسبت دین و سیاست در اسلام

جریان‌های فکری متفاوت اسلامی، تلویحاً یا تصریحاً در باب نسبت دین و سیاست در آیین اسلام اظهار نظر کرده‌اند. نخستین بحث‌ها در باب این نسبت پس از رحلت پیامبر در میان مسلمانان رایج گردید و به ویژه پس از قتل خلیفه سوم و آشوب‌های پس از آن در جامعه اسلامی، قوت بیشتری یافت. بنابراین باید نظر مسلمانان در باب نسبت این دو در سیره پیامبر و پس از وفات پیامبر را از یکدیگر تفکیک کرد. به عبارت دیگر، تمام کسانی که به پیوند ذاتی دین و سیاست در عصر نبوی اعتقاد دارند قائل به تعمیم این نسبت به دوران پس از پیامبر نیستند. با این توضیح به رویکردهای مختلف مسلمانان در این خصوص اشاره‌ای می‌کنیم.

۱. نظریه پیوند دین و سیاست در اسلام

عمده متفکران مسلمان معتقدند تشکیل حکومت توسط پیامبر اسلام در مدینه جزئی از رسالت نبوی وی محسوب می‌گردد. هر چند مسلمانان به این مطلب تصریح ندارند (چون پرسش از این نسبت برای آنها مطرح نبوده است)، اما پذیرش این پیوند در کانون تمام شاخه‌های اندیشه سیاسی اسلام و فرقه‌ها و گرایش‌های مذهبی بوده است.

در این میان جز معدودی از افراد و جنبش‌ها، غالب مسلمانان به ضرورت تشکیل حکومت در اسلام پس از وفات پیامبر اعتقاد راسخ دارند.^۱

از افراد مخالف تشکیل حکومت در اسلام می‌توان به ابوبکر اصم و هشام فوطی، که هر دو دارای

مشرک معتزلی بودند اشاره کرد. همان‌گونه که یکی از پژوهشگران گفته، آرای این دو به شدت متأثر از قتل خلفای نخستین و وقایع پس از آن است و متضمن نوعی آرمان‌گرایی است که می‌توان آن را برگرفته از حکومت پیامبر دانست.^۲ برای نمونه این متفکران به ضرورت اجماع کامل امت اسلامی بر یک حاکم یا خلیفه اعتقاد دارند و همین شرط، تشکیل حکومت اسلامی را تعلیق به محال و منتفی می‌سازد. همچنین در این خصوص باید به برخی از خوارج اشاره کرد که در مجموع منکر امر حکومت بودند که دو فرقه ازارقه و اصفریه به طور خاص قابل ذکرند.^۳

همان‌گونه که در کتب سیاسی اسلامی ذکر شده است، دسته‌ای از مسلمانان تشکیل حکومت در اسلام را ضرورتی شرعی می‌دانند. اشاعره با تمسک به آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» معتقدند شرع واگذاری زمام حکومت به صاحبانش را مقرر داشته است. اینان بر این باورند که عقل بشر قادر به اثبات ضرورت حکومت نیست، بلکه عقل تنها این را ایجاب کرده است که هر یک از عاقلان می‌بایست خود را از ستم راندن بر یکدیگر باز دارد، اما امامت و حکومت از مقوله امور شرعی است. ابوالحسن ماوردی، از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان اهل تسنن، حکومت اسلامی را برای جانشینی نبوت در پاسداشت دین و تدبیر دنیا دانسته است.^۴ عمده اهل تسنن با تأکید بر حکومت به عنوان جانشینی و خلافت پیامبر بر پیوستگی میان دین و سیاست در آیین اسلام تأکید می‌ورزند. بر طبق نظر آنان پیامبر بنا به وحی الهی موظف به تشکیل حکومت و اجرای احکام دین بود و بنابراین جانشین او هم موظف به تداوم این رویه است.

دسته دیگر پیروان ضرورت عقلی حکومت هستند. فلاسفه مسلمان و عمده شیعیان در این گروه جای می‌گیرند. غالب شیعیان تشکیل حکومت اسلامی را از ضروریات اساسی اسلام شمرده و آن را واجب عقلی می‌دانند. شیعیان براساس قاعده لطف پس از ختم نبوت به گشایش دایره ولایت قائلند. جز در برخی دوره‌ها و نزد برخی جریان‌های شیعی مفهوم ولایت همواره ملازم با تصدی سیاسی امور شیعیان به دست امام معصوم بوده است.^۵ در عصر غیبت امام دور جدیدی از اندیشه سیاسی شیعی گشوده شد. برخی از عالمای شیعی، تشکیل حکومت را مشروط به حضور امام معصوم می‌دانستند. اینان هر چند در عصر غیبت به عدم تشکیل حکومت اعتقاد داشتند، اما به پیوندی اساسی میان دین و سیاست قائل بودند. همچنین بسیاری دیگر از شیعیان به تایید نظام‌های سلطنتی موجود در زمان خود پرداختند. اما جریان دیگری از فقهای شیعه با اعتقاد به ولایت فقیه، که بر دریافتی خاص از مفهوم اساسی ولایت مبتنی است، به تداوم پیوند دین و سیاست در تمام دوره‌ها، اعم از حضور پیامبر، حضور امام معصوم و غیبت امام معصوم، تأکید می‌ورزند.



اسلامی به شمار می‌آیند و محکم‌ترین شالوده برای پیوند میان نبوت و سیاست را در تاریخ فکر اسلامی فراهم آوردند. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، در طرح خود از مدینه فاضله، جایگاهی خاص برای نبوت قائل است. فارابی با تأکید بر قوه متخیله به تاسیس نوعی نظام فلسفی دست زد که بسیاری آن را «حکمت نبوی» نام‌گذاری کرده‌اند.^۶ مدینه فاضله فارابی، مدینه‌ای است که در رأس آن پیامبر قرار دارد که از طریق قوه متخیله خود متصل به عقل فعال است و حقایق را از آن اخذ می‌کند. اساساً نام‌گذاری نظام سیاسی به مدینه، نشان‌دهنده پیوند میان دین و سیاست نزد حکمای مسلمان است.^۷ عمده فلاسفه مسلمان پس از فارابی نیز بر این پیوند میان نبوت و سیاست تأکید کردند. برای نمونه ابن سینا در الهیات شفا در استدلالی کوتاه، پس از اثبات ضرورت حکومت، ضرورت نبوت را از آن نتیجه می‌گیرد: انسان‌ها به تنهایی قادر به تأمین امور و رفع نیازهای خود نیستند. بنابراین انسان نیازمند مشارکت دیگران و ناچار از تشکیل مدینه و اجتماع است. برای تحقق مشارکت، عقد قراردادهایی بین انسان‌ها ضروری است و برای این منظور به برقراری سنت و عدل نیاز است. برقراری سنت و عدل خود نیازمند قانون‌گذار و اجراکننده عدالت است و این شخص باید متمایز از همگان باشد تا مردم از او پیروی کنند. این شخص برگزیده همان نبی است.^۸ پیوندی که ابن سینا میان سیاست و نبوت برقرار کرد بر آرای تمام فلاسفه بعدی تأثیر داشته و بزرگانی چون سهرودی و ملاصدرا حتی عین عبارات وی را در آثار خود نقل یا ترجمه کرده‌اند.^۹

۲. نظریه سکولاریسم اسلامی

عده‌ای از مسلمانان معتقدند در مورد اسلام، نبوت و سیاست با یکدیگر ملازمه و پیوندی ذاتی ندارند. این گروه طبعاً به طریق اولی منکر پیوند میان دین و سیاست در اسلام هستند و به طور خلاصه می‌توان گفت اسلام را آیین سیاسی نمی‌دانند. همان طور که اشاره شد، تمام متفکران مسلمان در دوره میانه بر پیوند نبوت و سیاست تأکید داشتند. در این میان برخی از متفکران به نوعی تفکیک میان این دو قائل بودند. اینان متأثر از اندیشه سیاسی ایران‌شهری بودند که بر اساس آن پادشاه سایه خدا بر زمین و بنابراین همانند پیامبر برگزیده خدا و دارای فرّ ایزدی بود. این تلقی در عین تأکید بر نوعی پیوند اساسی میان دیانت و سیاست، متضمن نوعی تفکیک میان نبوت و پادشاهی نیز بود. برای نمونه به ابوالحسن عامری، فیلسوف قرن چهارم هجری، می‌توان اشاره کرد. وی با تمسک به برخی آیات قرآنی^{۱۰} می‌نویسد:

ریاست مرکب از دو اصل اساسی و ضروری است که یکی در نبوت راستین و اصل دیگر در حکومت و پادشاهی حقیقی است. در علم و حکمت هیچ ریاستی برتر از ریاست پیامبر و در اقتدار و هیبت هیچ ریاستی برتر از ریاست پادشاه نیست و هیچ یک از این دو جز به موهبت آسمانی برای کسی حاصل نمی‌گردد.^{۱۱}

این فقرات که به طور پراکنده در آثار برخی از متفکران مسلمان و به ویژه متفکران ایرانی مطرح شده است از نخستین آرای تفکیکی در این باب محسوب می‌گردد که باید آنها متأثر از سنت سیاسی ایران باستان دانست. البته این سنت بیشتر در خدمت پیوند دین و سیاست بوده است تا کوششی برای جدا کردن این دو از یکدیگر.

اما یگانه استثنای دوره اسلامی در این خصوص ابن خلدون است. او آشکارا میان سیاست ورزی و تشکیل حکومت پیامبر با رسالت و نبوت او تفکیک قائل می‌شود. نکته شایان ذکر این که ابن خلدون تمام سیره نبوی، نظیر طب‌النبی، را در زمره آموزه‌های اسلام نمی‌داند.^{۱۲}

بدین سان ابن خلدون میان رسالت پیامبر با دیگر افعال و رفتارهای وی نوعی تفکیک قائل می‌گردد و امور دنیایی پیامبر را مشمول احکام دین نمی‌داند. از سوی دیگر او تنها متفکر دوره اسلامی است که برای امر سیاسی - اجتماعی نوعی استقلال قائل است و در علم نو آیین خود، علم عمران، می‌کوشد به توضیح سازوکار درونی نهادهای سیاسی - اجتماعی بپردازد.^{۱۳} برخی از مفسران دیدگاه‌های ابن خلدون نیز صریحاً «نفی هرگونه پیوند ضروری میان پادشاهی و پیامبری» را به وی نسبت می‌دهند و معتقدند از نظر وی ریشه اقتدار سیاسی خرد بشری است نه الزاماً نبوت، و کشورداری به عصیبت متکی است نه به پیامبری.^{۱۴} توجه به این نکته ضروری است که بی شک نمی‌توان ابن خلدون را متفکری سکولار به معنای امروزی دانست، اما وی برای نخستین بار راه را برای توضیح عرفی و دنیوی سیاست در تمدن اسلامی گشود و حتی دین و نبوت را نه به عنوان صرفاً یک آیین و مذهب بلکه به مثابه یک عنصر تأثیرگذار اجتماعی - فارغ از ریشه‌های وحیانی آن - مورد بررسی قرار داد.

اما مهم‌ترین اظهار نظرها در باب جدایی دین و سیاست در اسلام به مفهوم مدرن آن به دوران معاصر مربوط می‌گردد. برای نخستین بار علی عبدالرازق، نویسنده مصری، بلافاصله پس از فروپاشی خلافت عثمانی با نگارش اثر مشهور خود تحت عنوان *الاسلام و اصول الحکم* به بررسی این نسبت در سیره نبوی و به طور کلی در آیین اسلامی پرداخت. هدف اصلی عبدالرازق نقد و رد نظریه خلافت و ابتدای آن بر الگوی حکومتی پیامبر اسلام بوده است. وی با بسط نظریه خود اساساً به رد هرگونه نظریه‌ای در باب حکومت اسلامی می‌پردازد. پرسش اساسی عبدالرازق این است: آیا پیامبر اسلام همان‌گونه که پیام آور دعوت دینی و رهبر دینی مؤمنان بود، رئیس دولت و حاکم یک نظام سیاسی هم بود؟^{۱۵} او معتقد است رسالت و پادشاهی با یکدیگر متفاوت‌اند و به هیچ وجه میان آنها ملازمه‌ای وجود ندارد. اکثر پیامبرانی که می‌شناسیم صرفاً رسولان خدا بوده‌اند. عیسی بن مریم رسول دعوت مسیحیت و رهبر مسیحیان بود؛ با این حال پیروانش را به اطاعت از قیصر و ایمان به سلطنت او فرا



می خواند و به پیروانش این سخن رامدام گوشزد می نمود که «کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا واگذار». ^{۱۶}

عبدالرازق می گوید: عمل سیاسی پیامبر، چون قضاوت و جهاد، خارج از وظایف رسالت وی بوده است و دولتی که تأسیس کرد نوعی عمل دنیوی است که با رسالتش نسبتی ندارد. ^{۱۷} دیدگاه عبدالرازق را می توان چنین خلاصه کرد:

- با بررسی قرآن آشکار می شود که هیچ یک از آیات آن بر پیوند ضروری سیاست و نبوت صراحت ندارد.

- بررسی سیره نبوی نشان می دهد که جست و جوی نشانه های برای اثبات این که دین اسلام ویژگی سیاسی دارد، در سنت پیامبر بیهوده است.

- در نهایت عقل نیز حکم می کند که پیامبر مردم را به دولتی سیاسی فرامی خواند. بنابراین که ولایت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر مومنان ولایت رسالت است و با حکومت نسبتی ندارد، چرا که در زمان پیامبر نظم حکومتی، نظام والیان و قاضیان و دیوان اداری و دیگر نهادهای سیاسی وجود نداشته است. ^{۱۸}

در جهان شیعه مهدی بازرگان نخستین نویسنده ای است که در جهت رد پیوند میان نبوت و سیاست تلاش کرده است. بازرگان در رساله ای با عنوان آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء (که بسط و تکمیل سخنرانی ای با همین عنوان در سال ۱۳۶۴ است) برای نخستین بار در ایران به طرح نوعی نظریه سکولاریسم اسلامی پرداخت. بازرگان این گونه طرح مسأله می کند: «مسأله این است که ببینیم مشیت خداوند سبحان و منظور باری تعالی از بعثت پیامبران یا مأموریت و رسالت آنان چه بوده است و انتظار از دین و استفاده مومنین از دینداری چه باید باشد؟» ^{۱۹} آیا عمل پیامبران و مأموریت آنها صرفاً برای تأمین و ترمیم تعالی امور دنیای انسان ها بوده، یا نظر به دنیا و آخرت هر دو داشته اند یا آن که انبیا صرفاً به خاطر خدا و آخرت ما فرستاده شده اند. در این صورت ادیان الهی چه نظر یا اثری روی دنیای ما داشته و دارند؟ ^{۲۰} بازرگان با بررسی تاریخ انبیا مدعی می گردد که هدف آنها سیاسی نبوده است ^{۲۱} و تا آن جا که از قرآن فهمیده می شود اکثریت قریب به اتفاق انبیا دخالت و مسئولیتی در امر حکومت نداشته اند؛ اما در مواردی استثنایی مانند پیامبر اسلام، داود و سلیمان که در سیره آنها نبوت و پادشاهی با هم مقارن گشته، نمی توان پیوند ضروری را از این تقارن برداشت کرد، چرا که پادشاهی جزء هدف بعثت انبیا نبوده و شاید این تقارن بدین منظور بوده است که نمونه و الگویی برای حکومت بر انسان ها باشد. ^{۲۲} امور سیاسی مثل تشکیل حکومت و دفاع از مرزها وظیفه ای است که بنا به مشیت خداوند حکیم به عهده خود مردم واگذار شده است تا از طریق

استعدادهای جسمی و اکتساب‌های علمی و فکری که خداوند به آدمی داده است این کارها را همانند سایر وظایف و نیازهای زندگی دنیوی، بر حسب شرایط و امکانات زمان و مکان انجام دهند، زیرا خداوند از غیر طریق رسالت و دین به انسان‌ها هم فرمان و تعلیم به صورت غریزه و استعداد و احتیاج می‌دهد و هم فضل و رحمت می‌رساند.^{۲۳}

بازرگان عمل و رسالت پیامبران را در دو چیز خلاصه می‌کند: نخست، انقلاب عظیم و فراگیر علیه خود محوری انسان‌ها برای سوق دادن آنها به سوی آفریدگار (خدا) و دوم، اعلام دنیای آینده‌جاودان بی‌نهایت بزرگتر از دنیای فعلی (آخرت).
بازرگان می‌گوید:

وقتی به قرآن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم احراز حکومت یا سلطنت از طرف حضرت خاتم الانبیاء و بعضی از پیغمبران یهود عمومیت به همه پیامبران نداشته و با توجه به تعداد کثیر انبیای غیر حاکم یک امر استثنایی محسوب می‌شود و اصولاً نبوت و حکومت دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت با دو منشأ یا دو مبنای مختلف غیر قابل تلفیق در یکدیگر بوده است.^{۲۴}

بازرگان معتقد است در مورد وظایف نبوی و رسالت پیامبر قانون «الله اعلم حیث يجعل رسالته»^{۲۵} حاکم بوده و انبیا حق دخالت دادن دانش و تشخیص و تجربه و تصمیم دیگران و حتی خودشان را هم نداشتند، و «طابق النعل بالنعل» بر اساس وحی عمل می‌کردند اما آن‌جا که پای اداره امت و امور دنیایی مردم پیش می‌آید، قانون و دستور «و شاورهم فی الامر»^{۲۶} حاکم بوده است.^{۲۷} دیدگاه دیگر که می‌توان آن را در تداوم با نظر عبدالرازق و بازرگان قرار دارد به عبدالکریم سروش متعلق است. سروش این بحث را از تفکیک میان امور ذاتی و عرضی در دین اسلام پی می‌گیرد. ذاتیات دین همان مقاصد شارع اند (که بازرگان آنها را هدف بعثت انبیا نامیده است)، اما امور عرضی و اتفاقی به مجموعه چیزهایی اطلاق می‌گردد که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند.^{۲۸} دینداران باید امور ذاتی که لب و گوهر دین است را بگیرند و امور عرضی و اتفاقی را فرو گذارند.
سروش می‌نویسد:

حوادثی که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده‌اند، چه در عصر پیشوایان دینی و چه پس از آن، همه از عرضیات اند و می‌توانستند اتفاق نیافتند و چون چنین اند نمی‌توانند جزء اصول اعتقادات قرار گیرند.^{۲۹}

پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی در پاره‌ای از ادیان (از جمله اسلام) به معنایی که ذکر آن رفت عرض‌اند، یعنی محصول و مولود رویش پرش‌های تصادفی (و گاه نامطلوب) اند که



می توانستند نرویند و آن شرایع را نرویانند.^{۳۰}

بدین ترتیب سیاست جزء عرضیات دین اسلام است چرا که سیاسی بودن که فخر مسلمانان است نزد مسیحیان به معنای آلوده شدن دین به دنیا و لذا دور شدنش از خلوص مطلوب است.^{۳۱} به این ترتیب بخش‌هایی از تاریخ اسلام و دانش‌های اسلامی که به سیاست مربوط می‌گردند، در زمره عرضیات دین اسلام‌اند.

آن چه در این بخش نقل شد، گزارشی مختصر از آرای منتقدان پیوند دین و سیاست در اسلام یا به عبارت دیگر سکولارهای مسلمان بود. یکی از پایه‌های اساسی استدلال این دسته نویسندگان، استناد به سیره پیامبر و آیات قرآن است و می‌کوشند با ارائه قرائت خاص از این منبع، نشان دهند که سیاست ورزی پیامبر جزئی از رسالت وی نبوده است و در نتیجه به طریق اولی نمی‌توان مدعی پیوند ذاتی میان دین اسلام با سیاست و حکومت شد.

نقد و ارزیابی نظریه سکولاریسم اسلامی

نظریه سکولاریسم اسلامی امروزه در جهان اسلام گزینه‌ای در برابر اسلام سیاسی یا بنیادگرایی اسلامی شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، نوعی دوگانه* کاذب در باب نسبت اسلام و سیاست رواج دارد: نخست سکولاریسم و دوم بنیادگرایی اسلامی. ما در آغاز اشاراتی انتقادی به موضع متفکران قائل به تفکیک رسالت و سیاست در سیره نبوی می‌کنیم.

از آنچه عبدالرازق در اثر خویش آورده است، نهایتاً می‌توان استنباط کرد که پیامبر یک نظام کامل و منسجم سیاسی به معنای امروزی آن ارائه نداده است. اما عدم پیوند میان دین و سیاست از آن نتیجه نمی‌شود.

یکی از اشکالات اساسی عبدالرازق تکیه به فرض‌هایی گاه متضاد با یکدیگر است که وی می‌کوشد با بسط آن‌ها نتیجه دلخواه خود را به دست آورد. و این مسأله به شدت این فرض را تقویت می‌کند که او درصدد تحمیل فرضیه خود به مواد تاریخ اسلام است.^{۳۲}

برای نمونه عبدالرازق از یک سو مدام تاکید می‌کند که ولایت پیامبر صرفاً معنوی است و به هیچ وجه با اقتدار دنیوی شاهان نسبتی ندارد و با آن آمیخته نیست، اما از سوی دیگر اشاره می‌کند که پیامبر مناسب‌ترین فرد برای به دست‌گیری حکومت در میان اعراب بود و سیاست دنیا و آخرت از آن وی بود و نفوذ کلام و اقتدارش از هر پادشاهی بیشتر.^{۳۳} به عبارت دیگر، وی از یک سو معتقد است

* dichotomy.

اقتدار نبوی را نباید با اقتدار شاهان مقایسه کرد و از سوی دیگر خود به چنین مقایسه‌ای دست زده است. وی در حقیقت می‌کوشد از دو دلیل برای اثبات مدعای خود استفاده کند. این دو دلیل عبارتند از: الف) اقتدار پیامبر اسلام صرفاً معنوی است و وی قدرت و حکومت مادی را در اختیار ندارد، پس هر کس نمی‌تواند جانشین سیاسی او شود؛

ب) اقتدار پیامبر از اقتدار هر پادشاهی بیشتر بود، اما جمع اقتدار مادی و معنوی منحصر به پیامبر است و پس از وی به هیچ کس قابل انتقال نیست.

اما عبدالرازق توجه ندارد که این دو دلیل با یکدیگر متعارض اند و این تعارض در ادله خدشه‌ای جدی در مبانی بحث وی وارد ساخته است.

از دیگر اشکالات در تحلیل عبدالرازق استنادات نادرست وی به آیه‌های قرآن و تفسیر به رأی از آنهاست. برای مثال وی آیه ۴۰ سوره احزاب (ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله...) و همچنین آیه ۲۲ سوره غاشیه (لست علیهم بمصیطر) را این گونه تفسیر می‌کند که محمد ﷺ هیچ حقی به جز پیامبری بر امتش ندارد. اما از این آیات این نکته استفاده نمی‌شود و آیات مزبور بیشتر بر این مطلب تأکید دارند که حکومت پیامبر و اساساً حکومت اسلامی، بر زور و تغلب استوار نمی‌گردد و این البته منافاتی با سیاسی بودن اسلام و احکام آن ندارد. همانگونه که محمد عماره در نقد خود بر کتاب عبدالرازق توضیح داده است، نفی صفاتی چون جبار، وکیل و مصیطر از پیامبر در قرآن، به هیچ وجه به معنای این نیست که وی حاکم و رئیس دولت نبوده یا حق حکومت نداشته است.^{۳۴}

اما در خصوص دیدگاه عبدالکریم سروش که در آن امور ذاتی و عرضی در دین را از هم تفکیک کرده است، این پرسش باقی است که تشخیص ذاتی و عرضی دین چگونه ممکن است؟ اگر پاسخ داده شود ذاتی و عرضی را باید بر اساس انتظارات دینداران فهمید، آنگاه باید گفت که انتظارات دینداران در دوره‌های مختلف تغییر می‌کند اما امر ذاتی که به گفته سروش «نیت شارع» است، طبعاً قابل تغییر و تبدل نیست. اگر گفته شود ذاتی و عرضی را باید با مراجعه به دین شناخت، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که، پیش از تفکیک ذاتی و عرضی چگونه می‌توانیم به دین مراجعه کنیم؟ چرا که بخش عرضی دین نمی‌تواند مرجع ما در فهم آن باشد. پس این استدلال به نوعی مستلزم دور است: امر ذاتی را باید با مراجعه به دین شناخت و برای شناخت دین هم باید به امر ذاتی دین رجوع نمود. همین امر موجب نوعی سردرگمی در نوشته سروش شده است: وی از یک سو به علم فقه حمله می‌کند و آن را متکفل امور عرضی و نه گوهر دین می‌داند، اما در جای دیگر ذاتیات دین را این گونه بر می‌شمارد:



۱. آدمی خدا نیست بلکه بنده خداست (اعتقاد)؛ ۲. سعادت اخروی مهم ترین هدف زندگی آدمی و مهم ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق)؛ ۳. حفظ دین و عقل و جان و مال و نسل مهم ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه).^{۳۵}

بدین ترتیب سروش فقه را از یک سو عرضی و از سوی دیگر ذاتی دین معرفی می‌کند. به طور کلی لغزش‌های سکولارهای مسلمان را می‌توان حول دو محور مورد توجه قرار داد: نخست، رویکرد نادرست به تاریخ اسلام به ویژه تاریخ صدراسلام و سیره پیامبر؛ دوم، برداشت نادرست از سرشت دین اسلام.

یکی از رایج ترین خطاهای این دسته نویسندگان در هر دو محور مورد نظر، به شبیه سازی نادرست میان اسلام و مسیحیت مربوط می‌گردد. هم عبدالرازق و هم بازرگان در موارد متعدد به آیین مسیحیت و سیره حضرت عیسی اشاره می‌کنند. عبدالرازق به جمله مشهور عیسی در باب لزوم اطاعت از قیصر اشاره می‌کند و مهدی بازرگان با صراحت بیشتری می‌نویسد:

حضرت عیسی با حفظ و تایید کتاب و کلام موسی، کاری به مسائل دنیایی و امپراتوری قیصر و کسری نداشته، صرفاً به امور اخلاقی و معنوی یا نوع دوستی می‌پرداخت... حضرت عیسی نه سلطنت و حکومت یا همکاری با دولت‌ها کرد و نه به مبارزه و جنگ با حکومت‌ها به منظور کسب قدرت یا تشکیل سپاه و امت پرداخت.^{۳۶}

بازرگان معتقد است سیاسی شدن مسیحیت به دست پاپ‌ها و رهبران شریعت ایجاد شد و در قرون وسطا اینان به نام دین، ظلم و فساد آفریدند.^{۳۷} اسلام هم مانند مسیحیت بعدها به سیاست «آلوده» شد و در ابتدا هدف خداوند از برانگیختن نبی اسلام، سیاسی نبوده است. از این رو در این جا با بررسی تطبیقی دین و سیاست در اسلام می‌پردازیم تا این قیاس باطل روشن شود.

نسبت دین و سیاست در اسلام و مسیحیت

مقایسه میان نسبت دین و سیاست در دو آیین اسلام و مسیحیت را باید با بررسی شرایط تاریخی - سیاسی ظهور دو پیامبر محمد ﷺ و عیسی عَلَيْهِ السَّلَام آغاز کرد.

آیین مسیحیت در درون تمدن و نظام سیاسی گسترده روم شکل گرفت و بسط یافت. در این دوره نهادهای سیاسی (مانند امپراتوری و مجلس سنا) و نظامی به اوج قدرت و شکوه خود رسیده بودند و همچنین روم مهد علم حقوق، دارای فلاسفه، حقوق دانان و قانون گذاران برجسته‌ای بود که نام برخی از آنها در تاریخ این علم جاودان شده است.^{۳۸} چنین تمدن با شکوه و استواری دارای خلأ سیاسی و

قانونی نبود، اما دارای یک نقطه ضعف بزرگ بود و آن انحطاط اخلاقی و معنوی بود: حیات انسان ارزش چندانی نداشت و قتل نفس عملی رایج بود، طلاق گرفتن آسان و ازدواج‌های کوتاه مدت مورد قبول اجتماع بود، رها کردن فرزندان ناخواسته متداول بود و...^{۳۹}

دین مسیحیت که از همان بدو پیدایش، خود را با چنین تمدنی مواجه دیده بود، در جهت پر کردن این خلأ اخلاقی و معنوی شکل گرفت، اما در جنبه‌های سیاسی و حقوقی، توصیه خاصی نداشت و همان گونه که در آیه مشهور انجیل متی آمده است حتی عیسی به یاران خود تبعیت از سزار را در آنچه به امور سیاسی و دنیوی مربوط است، توصیه می‌کرد. پس تعلیم عیسی تماماً دارای هدف اخلاقی و روحانی^{۴۰} و فاقد مؤلفه‌های سیاسی و حقوقی است.^{۴۱} حضرت مسیح در حقیقت کوشید تا با تفکیک میان دو نوع اقتدار سیاسی و معنوی، صرفاً توجه خویش را به رهبری زندگی معنوی و تأمین رستگاری اخروی انسان‌ها معطوف سازد و به وظایف دولت که رهبری زندگی مادی و نگاهداری نظم و پاسداری عدل است، کاری نداشت.

اما دین اسلام در شرایط کاملاً متفاوتی ظهور کرد. حجاز سرزمینی بود در نازل ترین سطح تمدن، در میان اعراب جاهلی چیزی به نام حکومت یا قانون وجود نداشت. به قول ابن خلدون، اعراب اساساً مخالف عمران و تمدن اند و خوی و سرشت آنان از کشورداری دور است و بیشتر به بادیه‌نشینی و قبیله‌گرایی متمایل‌اند. این ارزیابی که احتمالاً خالی از مبالغه نیست، دست کم در باب اعراب جاهلی کاملاً صادق است. بدین سان اسلام به عنوان آیین نو نمی‌توانست در قبال این خلأ اساسی بی تفاوت باشد و پیامبر اسلام شخصاً توانست نخستین دولت اسلامی را تشکیل داده و رهبری کند. هر چند آیین اسلام بسیاری از رسوم پیشین را تأیید و حفظ کرد، اما تمام احکام شریعت اسلام اعم از امضایی و تأسیسی در درون قالب تازه‌ای که اُمت اسلامی نام دارد و از کلیدی‌ترین مفاهیم اندیشه سیاسی اسلام است، معنا پیدا می‌کردند.

آنچه گفتیم مقدمه‌ای بود برای اشاره به یکی از تفاوت‌های مهم دو آیین اسلام و مسیحیت. همان گونه که پژوهشگران اشاره کرده‌اند وحی در تلقی مسلمانان و یهودیان، برخلاف مسیحیت که آیین ایمان* است، بر مفهوم اساسی قانون الهی یا شریعت استوار است. بنابراین بر خلاف مسیحیت، متفکران مسلمان تأملات در باب وحی را در قالب مجموعه‌ای از اصول جزمی اعتقادی** درک نمی‌کردند بلکه وحی را در قالب یک نظام سیاسی و اجتماعی کامل مورد توجه قرار می‌دادند.^{۴۲} مهم‌ترین الگوی این نظم سیاسی و اجتماعی که تجسم کامل شریعت است، حکومت نبوی است.



فلاسفهٔ مسلمان از آن جا که تجربهٔ حکومت پیامبر را در اختیار داشتند، در تدوین فلسفه سیاسی خود نمی‌توانستند این تحقق عینی مدینه فاضله را نادیده بگیرند و به این ترتیب همان گونه که اشاره شد نبوت را از اجزای مهم و بلکه پایه و رکن اساسی فلسفه سیاسی می‌دانستند.^{۴۳} بنابراین، اسلام به مثابهٔ دین شریعت برخلاف مسیحیت که دین ایمان است، دارای الگویی سیاسی است که شریعت را در درون آن محقق می‌سازد. اروین روزنتال در این باره می‌نویسد:

امامت یا خلافت بدون پی بردن به مقام و نقش شریعت در آن نامفهوم و بی‌معناست. کسی که در اسلام از عهد خلافت تا عصر جدید مطالعه کند، آگاه است که مسأله دولت دینی یا غیر دینی بستگی دارد به مقام شریعت در آن حکومت که توسط مسلمانان و برای مسلمانان برپا شده است. منشأ و میزان شریعت چنین حکومتی، خصلت آن را تعیین می‌کند... با این حساب حکومتی که قوانین جزائی و مدنی اش مبتنی بر شریعت نباشد حکومت اسلامی نیست.^{۴۴}

این نکته که از مهم‌ترین وجوه تمایز دو آیین اسلام و مسیحیت به شمار می‌رود، مورد غفلت متفکران موسوم به سکولار بوده است. این نویسندگان بدون توجه به افتراقات اسلام و مسیحیت، به نوعی شبیه‌سازی دست می‌زنند و برای این نقد پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارند. برای نمونه علی عبدالرازق به این اشکال توجه داشته است، اما پاسخ مناسبی به آن نمی‌دهد و صرفاً این نکته را تکرار می‌کند که مجموعه قوانینی که اسلام آورده و پیامبر به آن دعوت می‌کرد نسبتی با اسلوب‌های حکومت سیاسی و قدرت دولتی مدنی ندارد و صرفاً بخش اندکی از آنچه لازمهٔ دولت مدنی و اصول قوانین سیاسی است را شامل می‌شود.^{۴۵}

اما محمد سعید عشاوی که صورت بندی جدیدی از نظریهٔ سکولاریسم اسلامی ارائه داده است، به این اشکال پاسخ دیگری می‌دهد. وی می‌نویسد:

این نظر که استقرار حکومت خدا به معنای اجرای انحصاری و کامل شریعت اوست، زیرا شریعت واجد حق قضاوت و قانون‌گذاری است، به شدت تحت تأثیر بینش‌های یهودی است که از طریق آنچه اسرائیلیات خوانده می‌شود در اسلام نفوذ کرده است... بر خلاف رسالت موسی، رسالت محمد اساساً به نظام اخلاقی تعلق دارد و ساحت حقوقی اش فرعی است... کلمهٔ رحمت و مشتقات آن ۷۹ بار در قرآن تکرار شده‌اند، اما شریعت و مشتقات آن فقط چهار بار آمده‌اند.^{۴۶}

نخستین اشکال این تحلیل این است که شریعت را به معنای فقهی امروزین آن تقلیل می‌دهد و آن را در تقابل با اخلاق قرار می‌دهد؛ البته تقلیل شریعت به فقه در تاریخ فکر اسلامی سابقه دارد.^{۴۷}

اما، تقلیل شریعت به فقه، حتی اگر در تاریخ علوم اسلامی رواج فراوان داشته باشد، صحیح نیست. از سوی دیگر، برداشت عشاوی که تلویحاً اسلام را همانند مسیحیت و متفاوت با یهودیت می‌داند، مورد تأیید دیگر پژوهشگران نیست و همان‌گونه که اشاره شد عمدهٔ دین‌شناسان بر سرشت مشابه اسلام و یهودیت و تفاوت این دو با مسیحیت تأکید می‌ورزند.

نکته مهم دیگری که توجه بدان ضروری است تفاوت شخصیت‌های عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مقام آنهاست. بر طبق اساسی‌ترین اصول کتاب مقدس، عیسی مسیح ذاتاً پسر خدا و به یک معنا خود خداست و از این حیث از تمام انسان‌ها متمایز می‌گردد. پیروان عیسی فرزندان اعتباری خداوند اما عیسی پسر حقیقی اوست.^{۴۸} ولی پیامبر اسلام بر طبق نص صریح قرآن بشری همانند دیگران بود با این تفاوت که وحی بر او نازل می‌شد. این وجود بشری پیامبر اسلام و حضور هر دو عنصر مادی و بشری و الهی و قدسی در نبی اسلام، سبب توازنی در دنیا و آخرت می‌گردد که در مسیحیت تاریخی نشانی از آن نیست. بنابراین در اسلام، بر خلاف مسیحیت، سکولاریسم نمی‌تواند معنای درستی داشته باشد. آنچه در غرب تحت عنوان فرایند سکولاریزاسیون شناخته می‌شود، بازاندیشی نسبت دین و دنیا و شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف در قبال دین و ایجاد تحولی میان رابطهٔ این دو ساحت حیات است.^{۴۹} در صورتی که در اسلام قلمرو عرف و دنیا از ابتدا پذیرفته شده بود (هر چند در تحول تاریخی علوم اسلامی وضعیت اندکی متفاوت شد). این تفاوت مهم در سرشت دو آیین اسلام و مسیحیت مورد عنایت نویسندگانی که از سکولاریزم، پروتستانتیسم، رنسانس و... در اسلام سخن گفته‌اند، نبوده است.^{۵۰}

دین و سیاست در سیره نبوی

پیامبر اسلام پس از هجرت به مدینه به تاسیس حکومت پرداخت. تاسیس حکومت در مدینه در تاریخ اسلام از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. یکی از پژوهشگران در این باره می‌نویسد:

نخستین جامعه مومنان در آن زمان در همین شهر [مدینه] تشکیل شد و همین هجرت بود که عصر تازه‌ای را در تاریخ نوع بشر آغاز کرد. باید به این واقعیت توجه کنیم که المدینه از آن جهت به این نام نامیده شد که در همین شهر بود که دین راستین برای نوع بشر تحقق پیدا کرد. مسلمانان در آن جا خود را بنده وار در خدمت و زیر فرمان و قضاوت پیامبر و دیانت او قرار دادند و دین و وام نسبت به خدا صورت قطعی به خود گرفت... شهر پیامبر به معنای مکانی شد که دین صحیح در زیر فرمان و حکم و قضاوت او عملاً به وجود آمد. علاوه بر این، می‌بایستی توجه کنیم که شهر مدینه برای جامعه اسلامی نمایندهٔ نظم اجتماعی - سیاسی اسلام شد و برای فرد مؤمن به صورت نمادی از بدن موجودی درآمد که در آن روح ناطق و



منطقی به تقلید از او - صلی الله و علیه و آله و سلم - قدرت و حکومت صحیح را به جریان می‌اندازد.^{۵۱}

در حقیقت پیوند محکم میان مفهوم دین و مدینه که از آن مشتق شده است، امری اتفاقی و عَرَضی نیست، بلکه حکایت از این دارد که تحقق تعالیم دین اسلام جز در درون نوعی حکومت و نظم سیاسی میسر نخواهد شد. الگو و مدل این نظم سیاسی را خود پیامبر با حکومت خویش به دست داده است. کلیدی‌ترین ویژگی آموزه سیاسی پیامبر اسلام را باید تاکید وی بر مفهوم اساسی «امت» دانست. تاکید بر امت واحد بودن مسلمانان آموزه‌ای قرآنی است. در آیه ۹۲ از سوره انبیاء «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» تاکید بر امت واحد در کنار عبادت خداوند ذکر شده است. همچنین در قرآن مکرراً بر حفظ وحدت و شوکت مسلمانان تاکید شده است که تاییدی بر سیاسی بودن آیین اسلام است.^{۵۲} در نخستین بند پیمان صلح مدینه که نخستین پیمان پیامبر پس از هجرت بود، چنین آمده است: «انهم امه واحده من دون الناس»^{۵۳} مسلمانان در برابر دیگر مردمان یک امت اند». در این پیمان، عمده قوانین و بندها با توجه ویژه به وحدت سیاسی مؤمنان یا امت اسلامی تدوین شده‌اند. محمد حمیدالله ویراستار کتاب نامه‌های پیامبر این پیمان را قانون اساسی دولت شهر مدینه می‌داند.^{۵۴} توجه به این نکته ضروری است که هر چند عقد پیمان صلح و عهدنامه در میان اعراب جاهله امری رایج بوده است، اما این برای نخستین بار بود که تحت عنوان مفهوم امت که دارای وحدت عقیدتی سیاسی و نه قبیله‌ای و نژادی بود، چنین عملی صورت می‌پذیرفت.

بررسی مفاد پیمان‌ها و نامه‌های سیاسی پیامبر برای درک خصلت سیاسی اسلام و به ویژه اهمیت مفهوم کانونی شریعت در آن بسیار مفید خواهد بود. می‌توان دو مفهوم کانونی شریعت و امت را از مهم‌ترین مفاهیم سیاسی آیین اسلام دانست. این دو دارای پیوندی محکم با یکدیگر هستند و شریعت در درون امت است که معنا و مفهوم واقعی خود را پیدا می‌کند. همان گونه که گفتیم و در نخستین بند پیمان صلح مدینه نیز به آن اشاره رفت، امت، مسلمان را از دیگر مردمان جدا کرده و در یک واحد گرد می‌آورد. این مفهوم در تجربه نبوی، که به پیش از بسط آیین اسلام در جهان مربوط می‌گردد، صرفاً مشتمل بر مدینه بود؛ اما همواره به عنوان مفهومی آرمانی در اندیشه سیاسی مسلمانان مطرح بوده است. در الگوی حکومتی پیامبر اسلام، امت به هیچ وجه مستلزم انحصارطلبی و نادیده گرفتن حقوق دیگران نیست. برای نمونه می‌توان به فرمان پیامبر درباره نجرانیان اشاره کرد که در آن آمده است:

روا نیست که هیچ کس از اهل ذمه را به بسیج گشتن و پیکار با دشمنان مسلمان و رویارویی با آنان وادارند، زیرا مردم ذمی نباید به کارزار بروند. اینان تنها برای آن که به پیکار با دشمن

و اداری نگردند با من پیمان بسته‌اند. بر مسلمانان است که از ایشان دفاع کنند و پناهگاه آنان باشند. نیز نباید ایشان از سوی هیچ مسلمانی برای فراهم آوردن نیروی انسانی، سلاح و اسب، برای نبرد با دشمن مسلمان بسیج گردند، مگر آن‌که ایشان خود به قصد نیکی بر مسلمانان به چنین کاری دست زند که هر کس چنین کند، مورد ستایش و نیکی و پاداش قرار خواهد گرفت.^{۵۵}

آنچه پیامبر در باب حقوق اقلیت‌ها گفته است، مبنایی حقوقی برای رفتار با اقلیت‌های دینی و عقیدتی در یک جامعه اسلامی را نشان می‌دهد. این ظرایف حقوقی در سیره نبوی، گفته ما در باب ویژگی دین اسلام، یعنی مبتنی بودن آن بر مجموعه‌ای نظام‌مند از قوانین یا شریعت، را تأیید می‌کند. در این مجموعه قوانین نه فقط حقوق و تکالیف اعضای جامعه اسلامی بلکه حقوق اقلیت‌ها، گاه در مواردی بسیار جزئی لحاظ شده است:

اگر زنی ترسا به همسری مسلمان درآید، مرد مسلمان باید به ترسا بودن وی رضایت دهد و در پرداختن زن به کارهای مذهبی و شعائر دینی با وی هماهنگی کند و او را از اعمال دینی‌اش باز ندارد.^{۵۶}

این قوانین آن قدر دقیق و منصفانه بوده است که تا مدت‌ها اقلیت‌های دینی هنگامی که ظلمی از جانب مسلمانان به آنان روا داشته می‌شد، نامه پیامبر که ضامن حقوق آنان بود را به نزد خلفای راشدین برده و خواهان عمل به آن می‌شدند.^{۵۷}

تحلیل سیره نبوی نشان می‌دهد که دین و سیاست در آن، به واسطه مفاهیمی چون امت و شریعت، به یکدیگر پیوند می‌خورند. این مفاهیم به همان اندازه که دینی اند سیاسی نیز هستند و صرفاً در ملکوت خداوند معنا پیدا نمی‌کنند.

نتیجه‌گیری

تحلیل سیره پیامبر نشان می‌دهد که دین و سیاست در آن پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. باید پذیرفت که بخشی از رفتارهای پیامبر، شخصی بوده و به ویژگی‌های خاص وی، از آن جهت که انسان بود، باز می‌گردد. دسته‌ای از متفکران معاصر، این رفتارها را در زمره امور عرضی دین می‌شمرند. به گمان ما سیاست ورزی پیامبر را به هیچ وجه نمی‌توان در دین اسلام عرضی دانست. اسلام بر خلاف مسیحیت دین شریعت است و این مستلزم پذیرش نوعی نظم سیاسی است که متضمن حفظ و اجرای شریعت باشد. در این باب متفکران مسلمان معاصر عمدتاً بر دو دسته‌اند:

نخست کسانی که معتقدند دین اسلام نسبتی با سیاست ندارد. شعار این دسته که ما از آنان به



سکولارهای مسلمان تعبیر کردیم این است: «خداوند می‌خواست که اسلام دین باشد اما آدم‌ها از آن سیاست ساختند».^{۵۸} دسته دوم شامل کسانی است که معتقدند دین اسلام با سیاست در پیوند است و هم صورت و هم محتوای نوعی نظام سیاسی را حتی در جزئیات به مسلمانان ارائه داده است و هر گونه تخطی از آن جایز نیست. این متفکران معتقدند تنها یک نوع نظام سیاسی را می‌توان به اسلام نسبت داد و هر گونه تخطی از این نظام مستلزم خروج از اسلام است^{۵۹} و هدف از تشکیل این حکومت اجرای موبه موی احکام فقهی اسلام است.

این دو برداشت که یکی را می‌توان سکولار و دیگری را بنیادگرا نامید بر قرائت‌هایی نادرست از آیین اسلام و سیره نبوی استوارند. با توجه به آنچه گفته شد، نسبت دین و سیاست در آیین اسلام با توجه به سیره نبوی را این گونه صورت بندی می‌کنیم:

۱. پیامبر اسلام فعالیت‌های سیاسی گسترده‌ای انجام داده است: تشکیل حکومت، نصب قضات و قضاوت، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی، مدیریت غزوات، صدور فتاوی سیاسی، تنظیم و تدوین قانون و...

۲. فعالیت‌های سیاسی پیامبر در ارتباط کامل با رسالت و پیامبری او بوده و نمی‌توان آن را عَرَضی و مربوط به ویژگی‌های شخصی پیامبر دانست.^{۶۰}

۳. علاوه بر بررسی سیره پیامبر، توجه به ویژگی‌ها و مفاهیم اساسی آیین اسلام مانند امت و شریعت، پیوند دین و سیاست را در اسلام نشان می‌دهد.

۴. فعالیت‌های سیاسی پیامبر یک نظام سیاسی جامع که صورت و محتوای آن دقیقاً مشخص و برای تمام دوره‌ها معتبر باشد را نمایندگی نمی‌کنند، بلکه مجموعه‌ای از آموزه‌های سیاسی - دینی را به دست می‌دهند که به گمان ما صرفاً می‌توانند معیارهایی برای تنظیم محتوای یک نظام سیاسی باشند.

۵. هر دو فرض مورد بحث، یعنی عدم اعتقاد به هر گونه پیوند میان دین و سیاست از یک سو و پذیرش یک نظام کامل و فراگیر سیاسی در اسلام از سوی دیگر، نمی‌توانند درست باشند.

۶. دین اسلام نظری در باب شکل حکومت ندارد و اساساً شکل نظام سیاسی با توجه به اوضاع و شرایط تاریخی، فرهنگی و قومی متغیر است. اما بر اساس شریعت اسلامی می‌توان بخش مهمی از محتوای یک نظام سیاسی را تدوین نمود. چنین نظامی را می‌توان به معنای دقیق کلمه حکومت اسلامی نامید.

پی‌نوشت‌ها

۱. حاتم قادری، *تحول مبنای مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان*، (تهران، نشر بنیان، ۱۳۷۵) ص ۳۹ و بعد. ضرورت حکومت اسلامی از مشترکات میان شیعیان و اهل تسنن است، برای نمونه رک: ابوالحسن ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ترجمه حسین صابری، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲) ص ۲۱؛ صدرالدین محمد الشیرازی، *شرح اصول الکافی*، *کتاب فضل العلم و کتاب الحجّه*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷) ص ۴۶۹.
۲. حاتم قادری، *پیشین*، ص ۴۰.
۳. گزارشی از این آراء در کتاب ذیل آمده است: سعد بن عبدالله اشعری قمی، *تاریخ عقاید و مذاهب شیعه (ترجمه المقالات و الفرق)*، ترجمه یوسف فضایی، (تهران: آشیانه کتاب، ۱۳۸۲).
۴. ابوالحسن ماوردی، *پیشین*، ص ۲۱-۲۲.
۵. برای نمونه حسین مدرسی طباطبایی می‌نویسد: «بسیاری از شیعیان این دوره [عهد امام صادق] البته چنین مشکلی نداشتند، زیرا ذهنیت آنان از امام مستلزم تصدی مقام ریاست و یا تلاش برای استقرار حکومت عادل نبود. آنان امام را به عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر که وظیفه اساسی وی تعلیم حرام و حلال و تفسیر شریعت و تزکیه و تهذیب اخلاقی جامعه است، می‌شناختند و اطاعت می‌کردند». سید حسین مدرسی طباطبایی، *مکتب در فرایند تکامل*، (نیوجرسی: انتشارات داروین، ۱۳۷۴) ص ۱۳.
۶. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳) ص ۲۲۴-۲۳۵.
۷. یکی از پژوهشگران در باب وجه تسمیه مدینه می‌نویسد: «باید توجه کنیم که المدینه از آن جهت به این نام خوانده شد که در همین شهر بود که دین راستین برای نوع بشر تحقق پیدا کرد». سید محمد نقیب العطاس، *اسلام و دنیوی‌گری*، ترجمه احمد آرام، (تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴) ص ۴۹.
۸. ابوعلی حسین ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق ال‌اب قنوتی و سعید زاید، (قاهره: ۱۹۶۰) ص ۴۴۱-۴۴۲.
۹. شهاب الدین سهرودی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کرین، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱) ص ۹۵-۹۶. صدرالدی محمد الشیرازی، *شرح اصول الکافی*، ص ۳۹۱-۳۹۳.
۱۰. سوره نساء آیه ۵۴: «ام یحسدون الناس علی ما اتاهم الله من فضله فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمه و آتینا هم ملکاً عظیماً» و سوره مائده آیه ۲۰: «اذکروا نعمه الله علیکم اذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکاً»
۱۱. ابوالحسن عامری، *الاعلام بمناقب الاسلام*، تصحیح احمد عبدالحمید غراب، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی،



۱۳۶۷ (ص ۲۵۴). جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، (تهران: کویر، ۱۳۸۳) ص ۲۳۱.

۱۲. عبدالرحمن بن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمدپروین گنابادی، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹) ج ۲، ص ۱۰۳۴.

13. Dimitri Gutas, "the Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century" *British Journal of Middle Eastern Studies*, (2002, N.29) p 23.

سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹).

14. Ridha Chenoufi, "Ibn khaldun", Alain Renaut (ed.), *Histoire de la philosophie politique*, tom I, Paris, Calmann-Levy. P. 321.

۱۵. علی عبدالرازق، *الاسلام و اصول الحكم*، تحقیق و تقدیم محمد عماره، (بیروت: الموسسه العربيه للدراسات و النشر، ۱۹۸۸) ص ۱۵۴.

۱۶. همان، ص ۱۵۵.

۱۷. همان، ص ۱۵۹.

۱۸. همان، ص ۱۷۷.

۱۹. مهدی بازرگان، *آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء*، (تهران: انتشارات رسا، ۱۳۷۷) ص ۱۲.

۲۰. همان، ص ۱۷.

۲۱. همان، ص ۲۶.

۲۲. همان، ص ۳۱.

۲۳. همان، ص ۳۲.

۲۴. همان، ص ۸۲.

۲۵. انعام (۸) آیه ۲۴.

۲۶. آل عمران (۳) آیه ۱۵۹.

۲۷. مهدی بازرگان، *پیشین*، ص ۸۳.

۲۸. عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در دین»، *مجله کیان*، سال هشتم، (خرداد و تیر ۱۳۷۷) ص ۱۸.

۲۹. همان، ص ۱۷.

۳۰. همان، ص ۱۵.

۳۱. همان، ص ۶.

۳۲. برخی از سکولارهای متأخر هم به این مطلب ادغان دارند، برای نمونه ر.ک: ع. قیلالی انصاری، *اسلام و*

لائسیته، ترجمه امیر رضایی، (تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۰) ص ۹۳.

۳۳. علی عبدالرازق، *پیشین*، ص ۴۵ - ۴۶.

۳۴. همان، ص ۴۲. محمد سعید عثماوی از سکولارهای معاصر عرب نیز در این باب چنین می‌نویسد: «از نظر مسلمانان اولیه قدرت سیاسی، قدرت دینی ناشی از خداوند نبود، بلکه قدرتی مدنی حاصل از ارادهٔ آدمیان بود. از نظر آنان، حاکم فردی همانند دیگران بود که آنان او را برای این عنوان شایستهٔ انتخاب دیده‌اند. این میثاق هر شکلی به خود می‌گرفت، دست کم از لحاظ نظری آنان می‌توانستند بر او نظارت کنند و از وظایفش عزل کنند». این ارزیابی عثماوی حتی اگر در مورد خلفای نخستین تا حدی پذیرفته باشد، در باب پیامبر اسلام به هیچ وجه صادق نیست و وی نیز هیچ شاهدهی برای اثبات این مدعا نداده است. ر.ک: محمد سعید عثماوی، *اسلام‌گرایی یا اسلام؟*،

ترجمه امیر رضایی، (قصیده سرا، ۱۳۸۲) ص ۱۱۶-۱۱۷

۳۵. عبدالکریم سروش، *پیشین*، ص ۱۹.

۳۶. مهدی بازرگان، *پیشین*، ص ۳۳-۳۴

۳۷. *پیشین*، ص ۹۴.

۳۸. مریل سی تنی، *معرفی عهد جدید*، ترجمه میکائیلیان، (تهران: انتشارات حیات ابدی، ۱۳۶۲) ص ۳-۶۸.

۳۹. *پیشین*، ص ۶۵.

۴۰. *پیشین*، ص ۲۴۳.

۴۱. ر.ک: حمید عنایت، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، (تهران، انتشارات زمستان، ۱۳۷۷) ص ۱۳۱.

42- Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, the University of Chicago press, 148, pp 9-10.

43- Leo Strauss, *Philosophy and Law*, New York, State University of New York Press, 1995, p 128.

توضیحات بسیار مفیدی در باب رویکرد اشتراوس به اسلام در کتاب ذیل یافتنی است:

محسن رضوانی، *لنواشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، (قم: انتشارات موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۵).

44- E.Rosenthal, *Islam in the Modern National state*, Cambridge University Press, 1962, p 89.

به نقل از: حمید عنایت، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، (تهران: انتشارات

خوارزمی، ۱۳۷۲) ص ۴-۱۲۳.

۴۵. علی عبدالرازق، *پیشین*، ص ۱۸۰.

۴۶. محمد سعید عثماوی، *پیشین*، ص ۴۳.

۴۷. ر.ک: همان، ص ۷۷-۷۸.

۴۸. مریل سی تنی، *پیشین*، ص ۲۴۴.

۴۹. سید جواد طباطبایی، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۷۹) ص ۳۲۱.



۵۰. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: سید حسین نصر، *در جست و جوی امر قدسی*، (مصاحبه با رامین جهاننگو)، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، (تهران: نشر نی، ۱۳۵۸) ص ۴۳۲ - ۴۳۳.
۵۱. سید محمد نقیب العطاس، *پیشین*، ص ۴۹.
۵۲. برای نمونه در آیه ۴۶ سوره انفال آمده است: «*واطيعوا الله و رسوله و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم*: خداوند و رسول را اطاعت کنید و با هم نزاع نکنید تا سست شوید و شوکت شما از بین برود». اما عشاوی معتقد است: «*خاستگاه ایدئولوژی اتحاد اسلام در دین یهود است که به واسطه اسرائیلیات در اسلام نفوذ کرده است. بر خلاف اسلام، دین یهود دین ملی است؛ دین یهودیان است*» (محمد سعید عشاوی، *پیشین*، ص ۱۲۳). این ارزیابی فاقد پشتوانه و در تعارض با نص آیات قرآن است.
۵۳. *نامه‌ها و پیمانهای سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام*، تحقیق و گردآوری محمد حمیدالله، ترجمه سید محمد حسینی، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۷) ص ۱۰۳.
۵۴. همان، ص ۱۰۶.
۵۵. همان، ص ۲۳۸.
۵۶. همان، ص ۲۳۹.
۵۷. همان، ص ۲۴۸.
۵۸. محمد سعید عشاوی، *پیشین*، ص ۱۷.
۵۹. برای نمونه محمد تقی مصباح می‌گوید: «اسلام، سیاست را جزئی از ماهیت دین می‌داند و تفکیک دین از سیاست به هیچ وجه با منطق قرآن و اسلام سازگار نیست و در واقع‌گرایی سکولاریستی و تفکیک دین از سیاست به نوعی به معنای انکار اسلام است... انکار بعضی از احکام دین به منزله انکار جمیع است... بنابراین آیاتی که می‌فرماید که تو سلطه نداری یعنی ما تو را مسلط بر کفار قرار ندادیم که به زور آنها را مسلمان کنی ولی اگر کسانی مسلمان شدند تو بر آنها حکومت داری: «*النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم*»، این دو مقام است و با هم تعارض ندارند». محمد تقی مصباح یزدی، *سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت*، (تهران: دفتر مطالعات و بررسی‌های سیاسی، ۱۳۷۷) ص ۱۳۸ و ۱۴۰.
- نکته جالب این است که هم عبدالرازق برای اثبات ولایت صرفاً معنوی پیامبر (و نفی ولایت سیاسی) و هم مصباح یزدی برای اثبات ولایت سیاسی و معنوی پیامبر به آیات یکسانی از قرآن (احزاب / ۶ و غاشیه / ۲۲) استناد می‌کنند.
۶۰. حمید دباشی در مقاله‌ای به تحلیل اقتدار پیامبر می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که مفهوم وبری کاریزما و اساساً هر گونه صفت عرفی برای بیان اقتدار سیاسی او فاقد کارایی است. او معتقد است برای توصیف اقتدار خاص پیامبر تنها می‌توان از واژه رسالت استفاده کرد. ر.ک: حمید دباشی، «*اقتدار کاریزمایی حضرت محمد (تیپ‌شناسی معادل قرآنی)*» ترجمه هدایت یوسفی، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال پنجم، ش ۱۹، (پاییز ۱۳۸۱) ص ۵۱ - ۷۰.