

اندیشه تقریب سال چهاردهم شماره اول، بهار ۱۳۹۷ پیاپی ۳۶ ص ۹-۳۷	Andishe-e-Taqrib.36 Vo1.14.No.1.Spring 2018 P 9-37
---	--

اندیشه جمهوریت در جهان اسلام و تأثیر آن بر حرکت‌های اسلامی معاصر

محمد مهدی اسماعیلی^۱

چکیده

در دو سده اخیر و بعد از ورود نظامی، سیاسی و اقتصادی استعمار غرب به جهان اسلام و گسترش این نفوذ به حوزه‌های فکری و فرهنگی، به تدریج مقاومت فزاینده‌ای در میان مسلمین شکل گرفت که تا امروز بدون وقفه ادامه پیدا کرده است. در این میان، چالش نفوذ فکری و فرهنگی با استفاده از مفاهیم و کلیدواژه‌های جذابی روبرو بود، که مواجهه هوشمندی را از سوی رهبران فکری امت اسلامی طلب می‌کرد.

جمهوریت، دموکراسی، آزادی‌های سیاسی و حق انتخاب نوع حاکمیت و شخص حاکم، از جمله این عبارات و اصطلاحات است که حوزه اندیشگی جهان اسلام را به خود مشغول کرده و پاسخ‌های متفاوتی را هم در پی داشته است. حرکت‌ها و جنبش‌های اسلامی نیز در واکنش به این مقوله متفاوت عمل کرده و می‌کنند. یکی از پرسش‌های اصلی در فهم ماهیت این جنبش‌ها، نگاهشان به جایگاه و تأثیر نظر و رأی مردم، یا استفاده از قهر، زور و غلبه در ایجاد حکومت و حفظ و بقای آن است.

۱. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران M.M.Esmaeli@ut.ac.ir

در این مقاله با بررسی تطبیقی آرای امام خمینی رحمته و سید قطب (دو اندیشمند انقلابی معاصر جهان اسلام) در خصوص جمهوریت و تغلب و توجه به مبانی و ریشه‌های نظری و آبخوره‌های تاریخی. بازتاب آنها در جنبش‌های متأثر از هریک از این دو نگاه مطالعه شده است.

واژه‌های کلیدی: جمهوریت، تغلب، امام خمینی، سید قطب، حرکت‌های اسلامی معاصر.

مقدمه

وقایع جهان اسلام از قرن نوزدهم به بعد و ورود مفاهیم سیاسی غربی به ادبیات سیاسی منطقه، انقلاب مشروطه ایران و انحلال خلافت عثمانی در ابتدای قرن بیستم، پیمان سایکس پیکو و شکل گیری کشورهای جدید، مبارزات استقلال طلبانه ملل اسلامی، جنبش های دینی نوپدید در مصر با عنوان اخوان المسلمین و ایجاد شعبات آن در کشورهای مختلف اسلامی، مواجهه جهان اسلام با آموزه های مارکسیستی، اشغال فلسطین و جنگ های اعراب و اسرائیل، آغاز جنبش اسلامی مردم ایران در ابتدای دهه شصت میلادی و پیروزی شگفت انگیز آن به رهبری امام خمینی در سال ۱۹۷۹، اشغال افغانستان در سال ۱۹۸۱، جنگ های اول و دوم خلیج فارس، حادثه یازده سپتامبر، بیداری اسلامی و انقلاب های عربی منطقه و قدرت یابی گروه های خشونت طلب اسلامی، بخش مهمی از تاریخ معاصر منطقه ماست که فهم و علت یابی آن، مباحث گسترده و تحلیل های پیچیده ای را به دنبال داشته است.

از میان تحولات فوق، موضوع حرکت ها و جنبش های اسلامی و نحوه تشکیل و گسترش و مبانی فکری و فلسفی آنها (به دلیل اهمیت زیاد و تأثیر مستقیمشان در عمده رخدادها) از مهم ترین وجذاب ترین مباحث در بررسی تحولات خاورمیانه و جهان اسلام است.

از سویی، با توجه به تحول ادبیات سیاسی و فراگیری مفاهیمی چون دموکراسی و جمهوریت، نگاه جنبش های یاد شده به جایگاه و تأثیر نظر و رأی مردم در ایجاد حکومت و حفظ و بقای آن، از اصلی ترین پرسش ها در فهم این جنبش هاست. این پرسش از آن جا پررنگ تر می شود که جهان اسلام در دوره اخیر با مسئله غرب جدید و نگاه آن به جمهوریت و دموکراسی به عنوان شکل ضروری و مورد نیاز در تشکیل ساختار سیاسی مواجه شده است.

حاملان اصلی این دیدگاه غربی در جامعه اسلامی، روشنفکران و عمدتاً تحصیل‌کردگان در مراکز دانشگاهی کشورهای اروپایی و آمریکایی بودند که در تحلیل علل عقب‌افتادگی مسلمانان از قطار پیشرفت و ترقی، یکی از مهم‌ترین علت‌ها را به رسمیت نشناختن تأثیرگذاری رأی مردم در حاکمیت سیاسی عنوان می‌نمودند. اصلاحات سیاسی سلاطین عثمانی در قرن نوزدهم و متعاقب آن فروپاشی این دولت در اوایل قرن بیستم و انقلاب مشروطه در ایران در ابتدای همین قرن، تحولاتی بود که اندیشه جمهوریت و جایگاه آن در شکل‌گیری حاکمیت سیاسی را وارد ساختار حاکمیتی دولت‌های اسلامی نمود، و متفکران دینی جهان اسلام، اعم از سنی و شیعی به صورت مبسوط و جدی به آن واکنش نشان دادند.

در مقابل طرح اندیشه جمهوریت در جهان اسلام، موضوع کسب مشروعیت حاکمیت سیاسی از طریق تغلب و زور، و کیفیت مواجهه اندیشمندان اهل سنت و تشیع، (دوره معاصر و سابق) و چگونگی طرح آن در اندیشه سیاسی اسلامی مورد توجه، اظهار نظر و قضاوت بوده است.

از این رو سنجش مواجهه با دوگانه تغلب و جمهوریت، در کنار دیگر شرایط ایجابی مشروعیت و کسب قدرت، از محورهای اصلی در تحلیل و بررسی جریان‌ها و شخصیت‌های فکری و سیاسی جهان اسلام قرار گرفته است.

با توجه به این امر، مسئله اصلی مقاله حاضر، بررسی نگاه دو شخصیت تأثیرگذار فکری و انقلابی جهان اسلام در دوره معاصر، امام خمینی و سید قطب، به این دوگانه و تأثیرات آن در حرکت‌های اسلامی معاصر است.

به همین منظور ضمن تأکید بر فهم اندیشه امام خمینی رحمته و سید قطب در این خصوص، تلاش شده تا روند کلی اندیشه سیاسی اسلامی در بحث تغلب و جمهوریت مورد توجه قرار گیرد.

فرضیه ما این است که تلقی ایجابی امام خمینی نسبت به جمهوریت و نفی خشونت باعث شده که گروه‌های اسلامی متأثر از انقلاب اسلامی و بنیانگذار آن رویکردی دموکراتیک و عمدتاً مسالمت‌جویانه در مواجهات سیاسی خود داشته باشند، و در مقابل تلقی منفی.

سید قطب نسبت به جمهوریت و پذیرش خشونت در راه ایجاد حکومت اسلامی، شکل‌گیری و گسترش روحیه نظامی‌گری و تغلب را در میان هوادارانش به دنبال داشته است.

مفاهیم اصلی مقاله

در آغاز بحث ضرورت دارد برخی کلیدواژه‌های اصلی این مقاله تبیین شود:

تغلب

تغلب، واژه‌ای عربی به معنای «به چیرگی تمام دست یافتن به چیزی، به قهر(زور) استیلا یافتن بر بلاد» (دهخدا، ۱۳۷۳ش، ص ۴۲۳۱) است. در ادبیات سیاسی جهان اسلام تشکیل حکومت با به کار بردن زور و خشونت و بدون توجه به رضایت و پذیرش عمومی جامعه را تغلب می‌نامند.

جمهوری

این واژه از زبان عربی وارد فارسی شده و معادل لاتین آن Republic است. در فرهنگ‌های فارسی مراد از جمهوری، حکومتی است که رییس آن مستقیم یا غیر مستقیم توسط مردم انتخاب شود، قابل توارث نبوده و رئیس آن مسول عملکردش باشد. (همان، ص ۶۹۰۲) به رغم اختلاف نظرهای جدی که در عالم سیاست در خصوص کیفیت و چگونگی برقراری حکومت جمهوری وجود دارد، به طور کلی جمهوری، حکومتی است که با خواست و اراده مردم یک جامعه تشکیل شده و تداوم آن نیز به خواست مردم است. به صورت دقیق چهار عنصر زیر برای تحقق مفهوم

جمهوری ضروری است: مشارکت مردم در تأسیس حکومت، اداره‌ی حکومت، نظارت بر حکومت و نافرمانی در برابر تخلفات احتمالی حکومت از هنجارها و ارزش‌های مقبول حکومت.

حرکت‌های اسلامی

در این نوشته، از واژه حرکت به جای جنبش استفاده کردیم تا در تطبیق آن بر تحولات سیاسی اسلام خواهانه در جهان اسلام، دچار تضییق مفهومی نباشیم؛ لذا منظور از حرکت‌های اسلامی همه‌ی فعالیت‌های جنبش‌ها، گروه‌ها و دستجات اسلامی است که هویتی اسلامی دارند، با دشمنان خارجی مبارزه، و برای اجرای احکام دینی در جامعه از طریق فعالیت‌های فکری، سیاسی یا نظامی تلاش می‌کنند.

تغلب در نگاه اندیشمندان اسلامی

مرور تاریخ اندیشه سیاسی اسلام نشان می‌دهد به تدریج و پس از بحران خلافت از قرن سوم به بعد و ایجاد دوگانه خلیفه و سلطان در جهان اسلام، نظریه تغلب در دیدگاه‌های اندیشمندانی نظیر ابن‌فرأء، ماوردی، غزالی و در قرون بعدی در آرای ابن تیمیه، ابن قیم و در نظریه «عصبیت» ابن خلدون به عنوان یکی از منابع مشروعیت قدرت، تثوریزه شد.

نظریه تغلب دیدگاهی فقهی - کلامی است که شمشیر و زور را منبع مشروعیت سیاسی می‌داند و قدرت را مترادف حقانیت می‌انگارد. فقهای مسلمان این نظریه را در یک جمله خلاصه کرده‌اند: «الحق لمن غلب» (حق با کسی است که غالب باشد).

قاضی ابویعلی از علمای بزرگ حنبلی قرن پنجم در مورد مشروعیت حکومت می‌گوید:

«امامت به دو صورت منعقد می‌شود: ۱. انتخاب اهل حل و عقد؛

۲. جانشین ساختن امام قبلی». سپس از احمد حنبل نقل می‌کند: «امامت با

زور و غلبه هم ثابت می‌شود، و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست؛ هر چند آن حاکم، فاجر باشد». (ابن فرّاء، ۱۴۰۸، ص ۲۴).
 امام محمد غزالی، عارف بزرگ جهان اسلام در احیاء العلوم می‌گوید:
 «الحق لمن غلب و الحکم لمن غلب نحن مع من غلب» (حق با کسی است که غلبه کند و حکومت هم از آن اوست؛ ما هم با حاکم غالب هستیم). (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۱۳۰).

ابن تیمیه در توجیه این نظریه می‌گوید:

«آشکار است که امور مردم نمی‌تواند سر و سامان گیرد مگر به مدد حکا. حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر باشد، بهتر از آن است که هیچ‌کس حاکم نباشد؛ چنان‌که گفته‌اند: شصت سال با حاکم ظالم به سر بردن بهتر است تا یک شب بدون حاکم». (قادری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۴)
 پذیرش غلبه و تغلب به عنوان یکی از راه‌های مشروعیت حکومت در میان بخشی از اندیشمندان سیاسی جهان اسلام، در دوران اخیر مورد پژوهش و سؤال متفکرین واقع شده است. ابوالاعلی مودودی، اندیشمند بزرگ پاکستانی، با تحلیل تاریخی از جریان‌های صدر اسلام، نقطه آغاز انحراف و حاکمیت غلبه و استیلا را در به حکومت رسیدن معاویه، تبدیل خلافت به سلطنت و انتخاب یزید به ولایتعهدی می‌داند. نظریه‌ی تغلب در جهان اسلام تا جایی بر فکر و اندیشه‌های مسلمانان تأثیر گذاشت که بیشتر دانشمندان مسلمان آن را پذیرفتند، در ستایش قدرت نوشتند و مردم را به اطاعت از شمشیر فرا خواندند. (مودودی، ۱۴۰۵، ص ۹۴).

دیدگاه اندیشمندان امامی در خصوص چگونگی شکل‌گیری مشروعیت حاکمیت و حاکم، به دو دوره حضور یا غیبت معصوم علیه‌السلام تقسیم می‌شود. اندیشمندان شیعی به اجماع معتقدند در دوره حضور، امامت و مدیریت سیاسی جامعه به انتصاب الهی در

اختیار ائمه دوازده‌گانه شیعی است. در دوره غیبت امام معصوم نیز، به رغم برخی اختلاف نظرها در اصل جانشینی فقها و کیفیت و دایره اختیارات و اعمال آن‌ها، عموماً جایگاه مدیریت و اداره سیاسی جامعه را شایسته فقهای جامع شرایط دانسته‌اند.

به رغم دلایل متعدد پیروان مذهب امامیه در انتصاب الهی امامان شیعی و حق حاکمیت آنها، این سؤال از ابتدای رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ مطرح شده است که آیا برای احقاق این حق باید از زور و غلبه استفاده کرد یا نه؟ به تعبیر مورد نظر در این نوشتار، آیا جایز است در صورت همراهی نکردن مردم برای تشکیل حکومت، به هر دلیل و بهانه‌ای، امام بر حق با استفاده از قوای نظامی و خشونت و جبر، حکومت تشکیل دهد؟

بررسی سیره و سلوک عملی ائمه شیعی، نشان می‌دهد پاسخ به این سؤال منفی است. برای تأیید این نظر چند روایت ذکر می‌کنیم:

روی السید ابن طاووس عن رسائل الكليني، عن علي بن إبراهيم، بإسناده قال: كتب أمير المؤمنين ﷺ كتاباً بعد منصرفه من النهروان وأمر أن يقرأ على الناس (وذكر الكتاب وهو طويل، وفيه): ان رسول الله ﷺ عهد إليّ عهداً فقال: «يا ابن أبي طالب، لك ولاء أمتي؛ فإن لوك في عافية .. وأجمعوا عليك بالرضا، فقم بأمرهم، وان اختلفوا عليك، فدعهم». (امین عاملی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۲۵).

سیدبن طاووس از رسائل کلینی و او از علی بن ابراهیم با اسنادش نقل کرده: امیر المومنین ﷺ پس از بازگشت از نهروان نامه ای نوشت و دستور داد آن را برای مردم بخوانند (نامه طولانی است و در آن آمده است): «همانا پیامبر اسلام با من عهد و پیمانی داشت و به من گفته بود: «ای پسر ابی طالب، ولایت و حکومت بر امت من، حق توست؛ پس اگر در صلح و آرامش و با رضایت دور تو جمع شدند، حکومت بر آنها را بپذیر و اگر اختلاف کردند (درباره حکومت تو) آنها را رها کن».

قال رسول الله ﷺ: يا علي، انت بمنزله الكعبه: تؤتي ولا تأتي؛ فان اتاك هؤلاء القوم فسلموها اليك - يعني الخلفه - فاقبل «منهم» وان لم يأتوك، فلا تأتهم حتي يأتوك» (مجلسي، ۱۴۰۹، ج ۴۰، ص ۸۷).

خاتم پیامبران ﷺ به امام علی ﷺ فرمود:

«تو مانند کعبه هستی: [مردم باید] به سوی تو بیایند و تو [نباید] به سوی آنها بروی؛ پس اگر مسلمانان به سویت آمدند و خلافت را به تو تسلیم کردند، از آنان بپذیر و اگر به سویت نیامدند، تو نیز نزد آنها نرو تا اینکه به طرف تو آیند».

«أَمَّا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوْهَا، وَ لَأَلْقَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَزٍ».

امیر المؤمنین ﷺ فرمود:

«بدانید سوگند به کسی که دانه را شکافت و جان را آفرید که اگر این بیعت کنندگان نبودند و یاران، حجت بر من تمام نمی نمودند و خدا علما را نفرموده بود تا ستمکار شکمباره را برتابند و به یاری گرسنگان ستمدیده بشتابند، رشته‌ی این کار را از دست می گذاشتم و پایانش را چون آغازش می انگاشتم و چون گذشته خود را به کناری می داشتم، و می دیدید که دنیای شما را به چیزی نمی شمارم و حکومت را پیشیزی ارزش نمی گذارم. (سید رضی، ترجمه شهیدی، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

«وَ أَنَا بَاعْتُ إِلَيْكُمْ أَخِي وَ ابْنَ عَمِّي وَ ثِقَتِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مُسْلِمٍ بِنِ عَقِيلٍ فَإِنْ كَتَبَ إِلَيَّ بِأَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ رَأَى مَلَيْكَتُمْ وَ ذَوِي الْحِجْبِي وَ الْفَضْلِ مِنْكُمْ عَلَيَّ مِثْلَ مَا قَدَّمْتُ بِهِ رُسُلَكُمْ وَ قَرَأْتُ فِي كُتُبِكُمْ فَإِنِّي أَقْدَمُ إِلَيْكُمْ وَ شَيْكَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

(شیخ مفید، ج ۲، ص ۳۹).

امام حسین علیه السلام در نامه معرفی مسلم بن عقیل به مردم کوفه چنین می‌نویسد:
«ومن برادر و پسرعمویم و فردی مورد اعتماد از اهل بیتم، مسلم بن عقیل را به سوی شما فرستاده‌ام؛ ایشان را امر کرده‌ام تا برایم بنویسد که آیا شما را با هم، همدل و هم داستان می‌یابد...».

مجموع روایات فوق که جملگی به مقاطع مهمی از حیات سیاسی امامان شیعی اشاره می‌کند به صراحت بر نقش روشن مردم در تحقق حاکمیت سیاسی تاکید می‌نماید. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بر حق ولایت سیاسی امام علی علیه السلام تاکید دارد، ولی اجرای آن را به رضایت مردم منوط می‌کند. امیرالمومنین حکومت خلفای قبلی را غصب حق خویش می‌داند، ولی تنها زمانی حکومت تشکیل می‌دهد که به روشنی شروط خود را به مردم بیان می‌کند و بالاتر، از آنها می‌خواهد که راضی شوند تنها به عنوان وزیر در کنار خلیفه بعدی باشد؛ زیرا مردم طاقت عدالت را ندارند. پیشوای شیعیان این ماجرا را در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه چنین وصف می‌نماید:

«وبسطتم یدی، فکففتها ومددتوها، فقبضتها. ثم تداکتم علی تداک الابل الهمیم علی حیاضها یوم ورودها؛ حتی انقطعت النعل وسقط الرداء ووطئ الضعیف، وبلغ من سرور الناس بیعتهم ایای أن ابتهج بها الصغیر وهدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل وحسرت الیها الکعاب». (سید رضی، ۱۳۷۹ق، ص ۷۲۲).

یعنی: «شما دستم را گشودید، من آن را بستم؛ شما دستم را کشیدید، من جمع کردم. آن گاه شما به من هجوم آوردید، همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش هنگام خوردن آبتا؛ جایی که کفش از پای در آمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زیر دست و پا ماندند و شادمانی مردم از بیعت با من تا به آن جا رسید که کودکان به وجد آمده و افراد مسن، خرامان

برای بیعت به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران نوجوان از شوق بدون روبند برای بیعت شتافتند». در زمانی وقتی تشکیل حکومت معصوم علیه السلام که منتصب الهی در جایگاه امامت است، مشروط به رضایت و مقبولیت مردمی است، به طریق اولی برای تشکیل حاکمیت سیاسی غیر معصوم، رضایتمندی مردم شرطیت و ضرورت دارد.

ورود مفهوم جمهوریّت به جهان اسلام

از قرن نوزدهم به تدریج تمدن جدید مغرب زمین در قالب نظامی و به دنبال آن، فرهنگی وارد جغرافیای مادی و فکری جهان اسلام شد. مسلمانان به سرعت در برابر پدیده‌ای قرار گرفتند که مفاهیم نو را در برابر آنان قرار می‌داد. واکنش مسلمانان در برابر این پدیده جدید متفاوت بود. عده‌ای با پذیرش استیلای غرب، راه برون‌رفت از مشکلات و عقب ماندگی‌ها را در پیمودن تجربه غربیان جستجو می‌کردند. عده‌ای دیگر مقاومت و نفی کامل غرب و دستاوردهای آن را چاره کار می‌دیدند. دسته‌ای دیگر نیز بر تلاش بر ایجاد یک نوع همزیستی بین مفاهیم جدید غربی و سنت‌های بومی و مذهبی تأکید داشتند. غرب خیلی زود آثار خود را در دو حوزه مهم سیاسی و مذهبی آن روز جهان اسلام (عثمانی و ایران) نشان داد. مجموعه اصلاحات سلاطین عثمانی در قالب «تنظیمات» و «انقلاب مشروطه» در ایران، دو تحول مهم در این راستا بود. مفاهیمی نظیر ملیت، دموکراسی، محدودیت قدرت شخص حاکم و تفکیک قوا، قانون اساسی، قانون‌گذاری و پارلمان، و نحوه سازگاری آن با نظام‌های سیاسی موجود به موضوع اول محافل مذهبی، سیاسی و رسانه‌ای تبدیل شد.

در حوزه شیعی، اندیشمندان شیعی که رهبری جریان فکری را عمدتاً از نجف در دست داشتند، به دلیل سنت فقهی و کلامی موجود، با مشکلات کمتری نسبت به اهل

سنت با مفاهیم یادشده به هم‌نشینی رسیدند. همان‌طور که گذشت در حوزه شیعی هیچ‌وقت عنصر تغلب مشروعیت‌زا نبود، از این رو در تعارض میان استبداد فردی و حکومت شورایی و مردمی، رأی به دومی داده شد. مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم نایینی علیهما السلام از جمله این مجتهدین بودند که تلاش کردند حکومت شورایی در قالب انقلاب مشروطه، جایگزین استبداد قجری شود. عمده تعارض‌هایی که در حوزه شیعی در این مواجهه به وجود آمد در تلقی از نوع قانون‌گذاری و مفاهیمی نظیر آزادی بود. علامه نایینی در کتاب ارزشمند به‌روشنی دیدگاه شارح مقدس در شایستگی مردم در مشارکت سیاسی را بیان می‌کند:

«دالت آیه مبارکه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند، بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است... و دلالت کلمه مبارکه «فِي الْأَمْرِ» که مفرد محلی و مفید عموم اطلاقی است، بر اینکه متعلق مشورت مقرر در شریعت مطهره، کلیه امور سیاسی است... و آیه مبارکه: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ اگر چه فی نفسه، بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است». (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۵۴).

در فصل سوم کتاب نیز توضیح می‌دهد:

«که مشارکت تمام ملت و مشورت با عقلای امت، که همین شورای ملی عمومی است، به نص کلام مجید الهی و سیره مقدس نبویّه «تا زمان استیلای معاویه محفوظ بود، از مسلمات اسلامی است» و اعلام می‌کند: «سلطنت اسلامی، یعنی همین». (همان، ص ۸۶).

در حوزه اهل سنت نوع مواجهه متفاوت بود. در این بخش از جهان اسلام، عمدتاً به سبب دلبستگی به نظام خلافت، مفهوم دولت - ملت (Nation - State) و فهم

بسیاری از الزامات مربوط به آن با مقاومت روبرو شد. این امر به ویژه با انحلال خلافت عثمانی در پایان جنگ اول جهانی و طرح موافقت‌نامه سایکس-پیکو، بحران فکری بزرگی را در میان اندیشمندان اسلامی به دنبال داشت. هم‌چنین به علت مشروع تلقی کردن تغلب در فقه سیاسی اهل سنت، فهم دموکراسی و جمهوریت به معنای قدرت مردم در پذیرش و نپذیرفتن حکومت دینی محل تردید جدی بود.

هرچند فرایندهای مربوط به دخالت مردم در انتخاب فرد حاکم و شورا و مشورت با مردم، ارتباط تنگاتنگی را با قرائت اهل سنت از تحولات دوره سلف صالح برقرار می‌کرد، اما این میزان از قبول نقش مردم در حاکمیت، پاسخ به این پرسش نبود که «اگر مردم حکومت اسلامی را حتی با قرائت شورایی قبول نکنند، آیا استفاده از زور و خشونت برای تحمیل اصل حکومت دینی بر آنها مجاز است یا خیر؟».

شاید بین متفکرین دینی برجسته دوره جدید اهل سنت، هیچ کس مثل ابوالاعلی مودودی در خصوص دموکراسی و جمهوریت و نسبت آن با اندیشه دینی مذاقه نکرده باشد. او با ارائه قرائت جدید از اندیشه سیاسی اسلام آن را کاملاً موافق با دخالت و حضور مردم در تشکیل حاکمیت اسلامی نشان می‌دهد. در نگاه مودودی، نهاد خلافت و خلیفگی یک امر زمینی است که از سوی مردم به خلیفه واگذار می‌شود. خلافت حق مشاع عموم مردم است؛ اما مردم این حق را در قالب و فرم وکالت برای افراد شایسته و با کفایت و لیاقت واگذار می‌کنند، و خلیفه و حاکم اسلامی وکیل مردم است.

به اعتقاد او تأسیس حکومت اسلامی تنها از طریق انقلاب اسلامی میسر است؛ انقلابی که نقطه اوج تقابل اسلام و غیر اسلام به شمار می‌رود. انقلاب مورد نظر ابوالاعلی «ظهور حرکت و جنبشی است بر اساس فکر و نظریه‌ی حیاتی اسلام و بر پایه‌ی قواعد و ارزش‌های اخلاقی و عملی که موافق و ملایم طبیعت آن باشد».

(مودودی، ۱۳۴۸، ص ۲۰۵). از این رو انقلاب مدّ نظر وی، یک انقلاب روحانی مبتنی بر

تعلیم و تعلم است، نه یک انقلاب فیزیکی خشونت‌آمیز. البته موضع مودودی دربارهٔ خشونت، یکسان نیست و در مواردی آن را جایز، حتی برای اهداف انقلاب اسلامی، لازم دانسته است. (همان، ص ۳۰۸).

در مقابل جریان مودودی (که نزدیکترین گرایش را به پذیرش جمهوریت دارد و در آثار برخی دیگر از اندیشمندان دینی شمال آفریقا از جمله الشاوی و الغنوشی تقویت شده و به عرصه اجرا نیز رسیده و در عین حال، توان حداقلی برای ایجاد حرکت‌های اسلامی معاصر را داشته است) جریان فکری قدرتمندی در حوزه اهل سنت با گرایش سلفی و در عین حال انقلابی شکل گرفته است که نگاه منفی به موضوع جمهوریت و دموکراسی دینی دارد و با ایجاد حرکت‌های اسلامی گسترده در بخش‌های مختلف جهان اسلام، ابتکار عمل را در حرکت‌های اسلامی معاصر به دست گرفته است. سید قطب مهم‌ترین نظریه پرداز این جریان است که در بخش‌هایی دیگر این نوشتار، از او و شخصیت اثرگذارش بیشتر خواهیم نوشت.

تغلب و جمهوریت در اندیشه سیاسی امام خمینی و تأثیرات عملی آن

در ادبیات علمی فقها و فلاسفه سیاسی شیعی - که نگاه آرمانی و اخلاقی در حوزه سیاست را مقدم بر دیگر مباحث می‌دانند - غلبه و قهر برای کسب قدرت و برقراری نظام سیاسی همیشه در تاریخ مردود بوده است. عدالت، کانون محوری اندیشه و فلسفه سیاسی شیعی بوده، و از لوازم عدالت در ساخت قدرت و نظام سیاسی، همراهی و رضایت مردم است و حکومتی که رضایت مردمی را ندارد در واقع عادل نیست و در نتیجه، فاقد مشروعیت و در نهایت، طاغوت است.

فارابی سیاست مدینه تغلیبه را بدترین سیاست اصناف مدینه جاهلیه برمی شمرد. (فارابی، ۱۹۵۹، ص ۷۸). این نگاه نظر حاکم در حوزه اندیشه سیاسی شیعی بوده، نهایت اختلاف اندیشمندان شیعی در موثر بودن آرای مردمی، تردید در دخالت این

تأثیرگذاری در اصل مشروعیت حکومت یا مقبولیت آن بوده است. نتیجه عملی هر دو دیدگاه نیز یکی است: بدون رضایت مردم، امکان تشکیل حکومت اسلامی وجود ندارد. در اندیشه سیاسی امام راحل به عنوان بنیان‌گذار انقلاب اسلامی که نظریه جمهوری اسلامی را از اجمال تاریخی ولی با ریشه‌های عمیق، به نظریه تفصیلی و قابل ارائه به دنیای امروز تبدیل کرده، موضوع رضایتمندی و همراهی مردم برای تشکیل و بقای حکومت اسلامی جزو الزامات ذاتی حکومت است. ایشان مفهوم جمهوری اسلامی را چنین تبیین می‌نمایند:

«ما خواستار جمهوری اسلامی هستیم. جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی، یعنی محتوای آن فرم قوانین الهی است».
(امام خمینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۹۸)

در بین الگوهای موجود در اندیشه سیاسی شیعه برای دوره غیبت معصوم علیه السلام، ایشان معتقد به ولایت سیاسی فقهای جامع الشرایط به نصب عام می‌باشند. در عین حال تحقق این ولایت را مشروط به قبول و حضور مردم می‌نمایند. چند عبارت از سخنان و مکتوبات ایشان را برای تأیید ذکر می‌کنیم:

«اینجا آرای ملت حکومت می‌کند. اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد. این ارگان‌ها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و امکان ندارد. (همان ج ۱۴، ص ۱۶۵)

در سال ۱۳۶۶ دبیرخانه ائمه جمعه از امام رحمته الله علیه استفتا کرد فقیه جامع الشرایط در چه صورت بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟ پاسخ چنین بود:

«فقیه جامع الشرایط در همه صور ولایت دارد؛ لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمانان که در قانون اساسی از آن یاد شده و در صدر اسلام از آن تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین». (همان، ج ۲۰ ص ۴۵۹)

امام راحل در حکم انتصاب مرحوم مهندس مهدی بازرگان به سمت نخست وزیر دولت موقت چنین می‌نویسند:

«جناب آقای مهندس مهدی بازرگان را بنا به پیشنهاد شورای انقلاب، بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است... مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم. (همان، ج ۶، ص ۳۱)

به پشتوانه این تئوری و دیدگاه بود که در طول دوران مبارزه برای پیروزی انقلاب اسلامی، امام راحل تنها و تنها بر حضور آگاهانه مردم در صحنه تاکید می‌کردند و هر نوع استفاده از ترور و ارهاب را مردود می‌دانستند و هیچ‌گاه از تحرکات مسلحانه پشتیبانی نکردند و تنها انقلاب واقعی دوران معاصر را با حضور همه اقشار و طبقات شهری و روستایی به پیروزی رساند.

ایشان اصل همین تئوری و نظریه جمهوری اسلامی را هم به رأی مردم گذاشتند. آن رهبر سترگ در پاسخ به سؤالی در ایام طرح بحث برگزاری فراندوم جمهوری اسلامی در خصوص نتیجه احتمالی آرای مردم که اگر رأی مردم در زمینه‌ای مخالف خواست شما باشد چه می‌کنید؟ به طور صریح فرمودند: «ما تابع آرای ملت هستیم؛ ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم؛ خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم». (همان، ج ۱۱، ص ۳۴)

در اولین سال انقلاب اسلامی، پنج بار مردم را برای انتخاب نوع نظام، انتخاب خبرگان برای تدوین قانون اساسی، همه‌پرسی قانون اساسی، انتخابات ریاست جمهوری و انتخابات مجلس شورای اسلامی، به پای صندوق‌های رأی دعوت کردند.

بر پایه‌ی دیدگاه‌های امام خمینی، اصول متعدد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر نقش محوری که در شکل‌گیری همه ارکان نظام سیاسی تاکید دارد. از همه روشن‌تر اصل ششم قانون اساسی است که تصریح می‌کند:

«در جمهوری اسلامی ایران اداره امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی دیگری که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد».

از نظر امام، مردم از طریق نظارت بر عملکرد مسئولان از جمله شخص ولی فقیه، به نقش مهم خود در اداره امور کشور ادامه می‌دهند. در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه، همه در برابر کارهایی که انجام می‌دهند مسئول و پاسخ‌گو هستند و شهروندان بر همه امور و همه‌ی مسئولان حتی ولی فقیه نظارت می‌کنند و در صورت تخطی حاکم مسلمانان و سایر کارگزاران نظام از معیارهای اسلامی، مردم حق اعتراض و تذکر دارند: «هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمام دار مسلمین را استیضاح و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده دهد، و در غیر این صورت اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمام داری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می‌کند» (همان، ج ۴، ص ۱۹)

«همه ملت موظف‌اند که نظارت کنند بر این امور؛ اگر من یک پیام را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن» (همان، ج ۷، ص ۱۱۸)

در اندیشه سیاسی امام راحل رحمته، توجه به جمهور مردم در تشکیل و تاسیس، بقا و استمرار حکومت اسلامی، یک مفهوم وارداتی از غرب نیست و به جوهره دین اسلام تعلق دارد. رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت الله خامنه‌ای، در آخرین تقریر خود، موضع امام و نظام اسلامی را در مورد رابطه مردم با نظام دینی چنین بیان می‌نماید:

«افرادی گمان نکنند که امام بزرگوار ما انتخابات را از فرهنگ غربی گرفت و آن را قاطی کرد با تفکر اسلامی و شریعت اسلامی؛ نه، اگر انتخابات و مردم‌سالاری و تکیه‌ی به آرای مردم، جزو دین نمی‌بود و از شریعت اسلامی استفاده نمی‌شد، امام هیچ تقیدی نداشت؛ آن آدم صریح و قاطع، مطلب را بیان می‌کرد. این جزو دین است... هیچ قدرت و غلبه‌ای در مکتب امام که از تغلب و از اِعمال زور حاصل شده باشد، مورد قبول نیست.»

«در نظام اسلامی قهر و غلبه معنا ندارد؛ قدرت معنا دارد، اقتدار معنا دارد، اما اقتدارِ برخاسته‌ی از اختیار مردم و انتخاب مردم. آن اقتداری که ناشی از زور و غلبه و سلاح باشد، در اسلام و در شریعت اسلامی و در مکتب امام معنا ندارد؛ آن قدرتی که از انتخاب مردم به‌وجود آمد، محترم است: در مقابل آن، کسی نبایستی سینه سپر بکند. در مقابل او کسی نباید قهر و غلبه‌ای به کار ببرد که اگر یک چنین کاری کرد، اسم کار او فتنه است. این آن نسخه‌ی جدیدی است که امام بزرگوار ما به دنیا عرضه کرد و به ادبیات سیاسی عالم این فصل مهم را افزود.» (khamenei.ir)

از این زاویه حضور قوی و بی‌انعطاف نظام اسلامی در حمایت از جمهوریت نظام و رأی مردم قابل درک است؛ زیرا عدم صیانت از نتایج آرا و بی‌اعتنایی به آن، خروج نظام اسلامی از دایره عدالت و در نتیجه سقوط مشروعیت نظام می‌شود.

این نگاه محوری امام همچنان که در پیروزی حرکت و جنبش اسلامی مردم ایران مؤثر بود و زمینه حضور آگاهانه مردم را در پیروزی انقلاب اسلامی به دنبال داشت، در همه حرکت‌های اسلامی منبعت از انقلاب اسلامی نیز قابل رؤیت و مشاهده است. جنس الهام‌بخشی خاص انقلاب اسلامی، فارغ از تأثیر کلی و بنیادین بازگشت دین و

حرکت‌های دینی از حاشیه به متن تحولات جهان اسلام، اتکای به حضور توده‌های عمومی جامعه برای تحول و ایجاد جامعه و حکومت دینی و مبارزه با استعمار داخلی و استبداد داخلی است.

کلید واژه امام خمینی برای ایجاد تحول در جوامع اسلامی تأکید بر حضور و نقش مردم است. در همان ابتدای انقلاب، طرح شعار صدور انقلاب، موجب سوء استفاده دشمنان خارجی در القای اندیشه توسعه طلبی جغرافیایی ایران و یا دخالت نظامی در امور همسایگان و دیگر کشورهای اسلامی شده بود.

پیر مراد انقلاب، به صراحت دیدگاه خود را چنین عنوان کرد:

«اینکه می‌گوییم انقلاب ما به همه‌جا صادر شود، این معنی غلط را از او برداشت نکنند که ما می‌خواهیم کشورگشایی کنیم... معنی صدور انقلاب ما این است که همه ملت‌ها بیدار شوند و خودشان را از این گرفتاری که دارند، نجات بدهند». (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۴۵).

گروه‌ها و جنبش‌هایی که به صورت خاص با الهام‌گیری از مشی امام و انقلاب اسلامی شکل گرفته‌اند نیز مبارزه خود را بر محور آگاهی عمومی و استفاده از ظرفیت‌های مردمی بنا نهاده‌اند. جنبش حزب الله لبنان که از مهم‌ترین حرکت‌های اسلامی متأثر از انقلاب اسلامی است، ضمن جهاد علیه دشمن غاصب صهیونیستی، در صحنه داخلی لبنان، با احترام به دموکراسی طایفه‌ای لبنان، به عنوان یک تشکل سیاسی نقش سازنده‌ای را در تحولات داخلی آن کشور داشته است: در انتخابات پارلمانی حضور پیدا می‌کند، با دیگر گروه‌های سیاسی برای انتخاب نخست وزیر و رییس جمهور رایزنی و مشارکت دارد و هیچ‌وقت تلاش نکرده از توان نظامی بالای خود (که بزرگ‌ترین شکست تاریخی را بر رژیم صهیونیستی تحمیل کرد)، به عنوان ابزاری برای قبضه قدرت سیاسی در لبنان استفاده نماید.

در فلسطین جنبش جهاد اسلامی و حماس در دور جدید فعالیتش، با الهام از انقلاب اسلامی، استفاده از توده‌های مردمی و به راه‌اندازی انتفاضه، دور جدیدی از مقاومت مردمی در برابر رژیم غاصب را به راه انداختند و پیروزی‌های چشمگیری به دست آوردند.

در افغانستان جریان‌ها و حرکت‌های اسلامی متأثر از انقلاب اسلامی بعد از جهاد علیه اشغال شوروی، در قالب گروه‌های فعال در فضای سیاسی افغانستان، نقش مهمی را در استقرار ثبات سیاسی در این کشور ایفا می‌نمایند.

در عراق جریان متأثر از انقلاب اسلامی نظیر مجلس اعلای اسلامی و حزب الدعوه، بعد از مبارزه مستمر و مردمی با رژیم بعثی صدام، و بعد از سقوط این رژیم، با احترام به قواعد دموکراتیک، موفق به تشکیل دولت در این کشور شده‌اند و اکنون مبارزه آنها با گروه‌هایی است که به علت نداشتن اکثریت، از حربه ترور و خشونت استفاده می‌کنند.

در بحرین نیز به رغم وجود اکثریت شیعی، جبهه الوفاق از سلاح و خشونت برای پیگیری مطالباتش استفاده نکرده.. و تمام بروز و ظهورش در برپایی اجتماعات و راه‌پیمایی‌های مردمی است که به بدترین شکل به دست آل خلیفه و دخالت سعودی‌ها سرکوب می‌شود.

موارد فوق می‌تواند شاهدی باشد بر سیره فقهی و عملی امام خمینی، مبنی بر محوریت ارتقای آگاهی‌های عمومی و حضور مردم برای تحول در فضای سیاسی جوامع مختلف و استفاده نکردن از جبر و خشونت در برقراری حکومت اسلامی.

تغلب و جمهوریت در اندیشه سید قطب و تأثیرات عملی آن

در میان اندیشمندان معاصر جهان اسلام، سید قطب شخصیتی ویژه و تأثیرگذار است. او در سال ۱۹۰۶ در یکی از روستاهای حاشیه نیل به دنیا آمد.

پدرش مبارز سیاسی بود و برادرش محمد قطب و خواهرانش آمنه و نفیسه و فرزندان آنها، طعم زندان و شکنجه و شهادت را چشیده بودند. سید قطب تا ۴۰ سالگی در کنار فعالیت‌های سیاسی و مطبوعاتی، به عنوان کارمند در وزارت معارف فعالیت داشت. در سال ۱۹۴۸ برای ماموریت اداری به آمریکا اعزام و دو سال از نزدیک با مردم و فرهنگ آن کشور آشنا شد. این اقامت نه تنها موجب شیفتگی وی به آمریکا و غرب نشد، بلکه ریشه‌های نفرتش را عمیق‌تر کرد. مدتی بعد از کار دولتی کناره‌گیری کرد و در جایگاه رئیس هیات تحریریه مجله اخوان المسلمین به گسترش دیدگاه‌های خود پرداخت که به همین سبب بعد از دوازده شماره انتشار مجله روانه زندان شد. سال‌های بعد عمر او نیز به مبارزه با رژیم جمال عبدالناصر گذشت، تا اینکه در سال ۱۹۶۶ در زندان، حکم اعدام او اجرا شد.

سید قطب در حوزه اندیشه دینی و کلامی تحت تأثیر ابن تیمیه و ابن قیم جوزی و در واقع یک سلفی بود: «سید قطب کوشش می‌کرد توحید ابن تیمیه و ابن قیم جوزی، نظریه‌پردازان عمده سلفیه را احیا کند». (بهنساوی، ۱۹۸۵، ص ۴۸). در فعالیت‌های سیاسی نیز در آغاز بیشتر تحت تأثیر مودودی پاکستانی و عباس محمود عقاد مصری بود، ولی به تدریج در حوزه‌های مختلف از جمله نحوه تعامل با فرهنگ و مفاهیم غربی راه مستقلی را پی‌ریزی کرد. او با توجه به صبغه کلامی سلفی‌اش، به شکل گسترده با غرب و دستاوردهای تمدن غربی مخالفت می‌کرد و با همین رویکرد، نگاهش به جمهوری و دموکراسی نیز تابعی از آن نفی کلی بود. وی مفهوم دموکراسی را به طور کلی رد می‌کند و در تفسیر آیه شورا چنین می‌نویسد:

«دموکراسی که به عنوان یک شکل حکومت ورشکسته در غرب در آمده است، چرا باید وارد خاورمیانه شود؟». (سید قطب، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۱۷۵).

سید قطب در نوشته‌های مختلفش از جمله در مهم‌ترین آنها تفسیر فی ظلال القرآن، العدالة الاجتماعية في الاسلام، و معالم الطريق به بسط دیدگاه‌های خاص خود می‌پردازد.

او با اشاره به آیه شریفه ۴۵ سوره مبارکه مائده که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ تاکید می‌کند:

«ایمان و اسلام بدون حاکمیت خدا قابل تصور نیست. هنگامی که جهان معاصر را از مد نظر می‌گذرانیم به این دریافت می‌رسیم که روی زمین دین وجود ندارد؛ چرا که اسلام از همان موقع که آخرین دسته از مسلمانان از یگانه دانستن خدا در حاکمیت بر شئون انسان‌ها دست کشیدند، دیگر وجود خارجی ندارد. (سید قطب، ۱۴۱۰، ص ۲۴۴). در فی ضلال القرآن در تفسیر آیه ۴۱ سوره مبارکه انفال در زمینه غنائم جنگی می‌گوید: «این آیه موضوعی نیست که ما در زندگی خود به آن مبتلا باشیم. دیگر حکومت اسلامی و حاکم مسلمان و امت اسلامی نداریم که در راه خدا جهاد کند و غنائم به دست آورد و سپس در مورد شیوه تقسیم آن بحث کنیم. مردم به همان جاهلیت نخستین برگشته‌اند و زمام امور خود را به دست خدایانی جز خدای یگانه سپرده‌اند.» (سید قطب، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۱۱).

سید قطب با استفاده از دیدگاه مودودی، در کتاب معالم فی الطريق در فصل «لا اله الا الله منهج حیا» جوامع را به دو جامعه اسلامی و جاهلی تقسیم می‌کند. سید قطب واقعیت اجتماعی را تضاد دائمی میان راه اسلامی و جاهلیت عنوان می‌کند: جامعه اسلامی جامعه‌ای است که اسلام را در تمامی ابعاد: عقیده، عبادت، شریعت، نظام سلوک و اخلاق، تحقق بخشیده است. جامعه جاهلی، جامعه‌ای است که به اسلام عمل نمی‌کند؛ نه اعتقادات و تصویراتش اسلامی است، نه ارزش‌ها و ضوابطش، نه نظام و قوانینش و نه سلوک و اخلاقش. جامعه اسلامی، جامعه‌ای شکل یافته از افرادی که خود را مسلمان نامیده‌اند، نیست. تا زمانی که شریعت قانون جامعه نباشد، آن جامعه اسلامی

نیست، حتی اگر افراد آن نماز بخوانند، روزه بگیرند و به حج بروند. جامعه اسلامی جامعه‌ای نیست که از نزد خود اسلامی جز آنچه خداوند مقرر فرموده و پیامبر تفسیر کرده است، ابداع کند و آن را اسلام بنامد. (سید قطب، ۱۴۱۰، ص ۱۷ - ۱۹). با این تعریف سید قطب، جوامع اسلامی نیز در کنار جوامع بت پرست، کمونیستی، مسیحی و یهودی جزو جوامع جاهلی محسوب می‌شوند.

مهم‌ترین بخش از نوشته‌های سید قطب که در کنار مجموع دیدگاه‌های او فضای خشونت و اعمال زور و تغلب را حتی علیه دیگر مسلمانان تجویز می‌نماید، در معالم الطريق آمده است:

«بر ما لازم است که از شر جامعه جاهلی و آداب و سنن جاهلی و رهبری جاهلی خود را خلاص کنیم. وظیفه نخستین ما این است که وضعیت فعلی را از ریشه دگرگون سازیم، هر چند با استفاده از قوه قهریه باشد؛ به نظر می‌رسد این کار بدون به کارگیری زور امکان پذیر نیست.» (همان، ص ۲۲).
عموم منتقدان مسلمان از اینکه سید قطب جامعه مسلمانان را جامعه‌ای جاهلی نامیده و آن را همانند دار الحرب دانسته است، انتقاد کرده‌اند. (مسجدجامعی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

سید قطب با این دیدگاه و تفکر در جایگاه نظریه‌پردازی برای گروه‌ها و جریان‌های اسلامی قرار می‌گیرد که برای ایجاد جامعه اسلامی و حاکمیت دین، استفاده از خشونت را مجاز می‌شمرند. تفکرات او باعث پیدایش جریان‌های سلفیه جهادی و تکفیری شد که امروز هم به عنوان مهم‌ترین نگرانی و دغدغه جهان اسلام و بلکه جوامع دیگر در آمده است. نظریه‌پردازان مهم گروه‌های سلفی و تکفیری جدید نظیر ایمن الظواهری، امام الشریف و بسیاری دیگر از رهبران جهادی در سوریه، عراق و مصر ملهم از اندیشه‌های سید قطب هستند که در ادامه به برخی از جریان‌های متأثر نسل اول اشاره می‌کنیم:

صالح سریه، رهبر سازمان شباب محمد با تأثیرپذیری از سید قطب در رساله‌الایمان

می‌نویسد:

حکومت‌های تمامی کشورهای اسلامی کافرند، و هیچ تردیدی در این نیست. به اعتقاد فقها «دار الاسلام» جایی است که کلمه الله در آن بالاترین جایگاه را داشته باشد و بدانچه خدا نازل کرده، حکم شود و «دار الحرب» جایی است که کفر در بالاترین جایگاه باشد و حکم خدا اجرا نشود، اگرچه تمام سکنه آن مسلمان باشند. (سریه، ۱۴۰۲، ص ۳۲).

وی جهاد را تنها راه برای تغییر حکومت‌های کافران می‌دانست و معتقد بود:

«جهاد برای تغییر این حکومت‌ها و ایجاد حکومت اسلامی بر هر مرد و زن واجب عینی است؛ حکم جهاد تا روز قیامت جریان دارد». (همان).

الجهاد از جمله گروه‌های تکفیری است که با الهام از اندیشه‌های سید قطب شکل گرفت. این تشکیلات در سال ۱۹۷۹ به دست محمد عبد السلام فرج پایه‌گذاری شد. او با استناد به برخی فتاوی‌های فقهی علمای گذشته از جمله ابن تیمیه، زبان به تکفیر حکومت گشود و بر ضرورت قیام علیه حاکم تأکید کرد. فتوایی که ابن تیمیه در هنگام یورش تاتارها به کشورهای اسلامی صادر کرده بود، از مهم‌ترین مبانی فقهی عبد السلام فرج در نگارش الفریضة الغائبة است: «وی فتوای ابن تیمیه را مبنی بر اینکه تاتارها، با وجود اینکه مسلمانی خود را اعلام کرده‌اند، مرتدند و قیام علیه آنان و کشتن آنان واجب است، بر اوضاع حاکم بر مصر و نظام حکومتی آن منطبق دانست». (مصطفی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶).

ترور سادات توسط این گروه انجام شد. خالد اسلامبولی، از اعضای این گروه، طرح خود را مطرح کرد و با فتوای عمر عبد الرحمن، سادات را ترور نمود و فریاد زد: «من خالد اسلامبولی هستم، فرعون مصر را کشتم و از مرگ باکی ندارم». (هیکل، ۱۳۸۳، ص ۳۶۱).

از گروه‌های دیگری که متأثر از آرای سید قطب تشکیل شد، جماعة المسلمین یا التکفیر و الهجره است. رهبر این گروه شکرین مصطفی بود. او مصر را جامعه‌ای جاهلی معرفی کرد و معتقد بود باید جامعه اسلامی بنا شود. شکرین مصطفی، علاوه بر تکفیر

نظام سیاسی، افراد جامعه را نیز تکفیر می‌کرد و میان جامعه سیاسی و نظام سیاسی فرقی نمی‌گذاشت. وی استدلال می‌کرد جامعه فاسد منجر به نظام فاسد خواهد شد که از آن به جاهلیت مدرن تعبیر می‌کرد. (همان، ص ۱۶۴). اعضای این گروه معتقد بودند که باید از جامعه حالت «مفاصله کامله» داشت و به کوه‌ها پناه برد. به همین دلیل مطبوعات مصر جماعة المسلمین را دسته‌ای از چریک‌ها معرفی کردند و آنان را التکفیر و الهجره نامیدند. (همان، ص ۳۲۱). گروه تکفیر، مدعی است پس از خلفای راشدین هم رژیم و هم جامعه کافر است و مسلمانان راستین باید از آن هجرت کنند. این گروه همه مکاتب و مفسران سنتی اسلام را بدون استثنا تکفیر می‌کرد. (مختار حسینی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۲).

عنصر دوم در افکار و عقاید این گروه هجرت بود. این گروه چون جامعه معاصر مصر را جامعه جاهلی می‌دانستند، از آن هجرت می‌کردند و به کوه‌ها پناه می‌بردند تا بتوانند جامعه اسلامی تشکیل دهند. آنان فقط حجیت کتاب و سنت را قبول داشتند. همه مساجد را مسجد ضرار می‌دانستند و ائمه جماعات آنها را کافر معرفی می‌کردند، مگر چهار مسجد: مسجد الحرام، مسجد النبی، مسجد قبا و مسجد الاقصی. همچنین معتقد بودند شکری مصطفی، مهدی امت است. (جهنی، ۱۴۱۸، ص ۲۳۸).

جمع بندی و نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش کردیم با معرفی اندیشه‌های دو اندیشمند برجسته و انقلابی جهان اسلام که دیدگاه‌های آنان الهام‌بخش بسیاری از حرکت‌های اسلامی چند دهه اخیر جهان اسلام است، بتوانیم تصویری از دیدگاه‌های آنان در مورد جمهوریت و مردم‌سالاری از یک سو، و تغلب و خشونت از سوی دیگر ارائه دهیم و فرضیه این نوشته به آزمون در آید.

امام خمینی، به عنوان یک فقیه و کلامی شیعه، اساساً نگاه به خواست و اراده مردم را برای تشکیل حاکمیت اسلامی یک ضرورت می‌داند و معتقد است بدون رضایت

مردم، و با جبر و خشونت اساساً تأسیس حکومت اسلامی مشروع نیست. مردم به سبب مهیا نکردن زمینه حکومت ولی فقیه خطا کار و نزد خداوند مقصرند؛ ولی این توجیهی برای برقراری حکومت اسلامی با خشونت و تحمیل نیست. مرحوم امام با مقوله جمهوریت اساساً به عنوان یک پدیده غربی برخورد نمی‌کند، بلکه آن را یک دستور شرعی و دینی می‌داند. تأثیر این نگاه مترقی به جایگاه مردم در حرکت‌های اسلامی ملهم از اندیشه آن رهبر آینده نگر به روشنی قابل ردیابی است. از این رو گروه‌های دینی همچون حزب الله لبنان به رغم داشتن قدرت و توانمندی نظامی بالا، در چارچوب ساختار سیاسی لبنان به فعالیت می‌پردازند.

این امر، ابطال دیدگاه‌هایی است که تلاش می‌کند اقبال انقلاب اسلامی و رهبران آن به تأثیر آرای مردم در ساخت جامعه دینی را به تبعیت از مشهورات زمانه و در رأس آن نظام‌های لیبرال دموکراسی غربی تقلیل دهند. علاوه بر این، برخورد امام و نظام اسلامی بر آمده از اندیشه ایشان و نظریه‌پردازان امروز آن، از جمله رهبر انقلاب اسلامی، با مدرنیته و دستاوردهای فکری، فرهنگی و تکنولوژیک آن از موضع نفی کامل نیست، بلکه برخوردی گزینشی و اقتباسی داشته و دارند: از محصولات و اندیشه‌های غربی تا آن جا که با نصوص دینی تزاخم پیدا نکند استفاده می‌نمایند و آنجا که مخالف اندیشه دینی باشد کنار می‌گذارند.

در مقابل، اندیشه سیاسی سید قطب، به علت ریشه‌های کلامی سلفی، به‌ویژه نگاه ابن تیمیه، اساساً به موضوع رضایت‌مندی مردم در برقراری یا عدم برقراری حکومت دینی نمی‌پردازد، و تأسیس حاکمیت سیاسی، هر چند با جبر، تغلب و خشونت را صحیح بلکه الزامی تلقی می‌کند.

فهم فقهی بر آمده از نگاه سید قطب به آیه شریفه ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، مسلمانان راضی به حاکمیت غیر دینی را در ردیف مشرکان و ملحدان

فرض، و مقابله با آنان را تکلیف شرعی قلمداد می‌نماید. این رویکرد باعث شکل‌گیری حرکت‌ها و گروه‌هایی دینی در جهان اسلام شده است که در جریان فعالیت‌های خود، از عنصر خشونت و زور جهت تحقق اهداف خود استفاده می‌نمایند. گروه‌های جهادی که در طول دهه هشتاد و نود میلادی مهم‌ترین ماموریت خود را مقابله با ارتش سرخ شوروی در افغانستان و مقابله با آمریکا و دولت‌های غربی تعریف کرده بودند، بعد از یا زده سپتامبر و اشغال افغانستان و عراق توسط آمریکا، ترور و خشونت علیه سایر مسلمانان را نیز جزو ماموریت اصلی خود قرار دادند. شعبه القاعده در عراق، پیش از آنکه بر علیه اشغالگران آمریکایی عمل کند، شیعیان عراق را به خاک و خون کشید. از سال ۲۰۱۰ به بعد با راه افتادن انقلاب‌های عربی در منطقه خاورمیانه، خشونت و اقدامات تروریستی کابوس مردم مسلمان منطقه و دیگر مناطق جهان شده است. قطعاً نمی‌توان مدعی شد تمامی این خشونت‌ها تنها ناشی از تفکر سید قطب و ملهم از اندیشه اوست، اما این مقدار یقین است که تلقی وسیع از مفهوم جهاد و نادیده انگاشتن خواست و اراده آزادانه مردم در تعیین سرنوشت جامعه، بستر مناسبی برای این خون‌ریزی‌ها فراهم کرده است.

منابع

۱. ابن فرآء، ابو يعلى محمد بن حسين، (۱۴۰۸ق)، مصر الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفتى، شركة مكتبه و مطبعه مصطفى البابى الحلبي.
۲. امين عاملى، سيد محسن. (۱۴۰۳ق) اعيان الشيعة، بيروت، دارالتراث الإسلامى.
۳. بهنساوى، سليم على. (۱۹۸۵م) الحكم والقضية التكفير المسلم، كويت، دار البحوث العلميه.
۴. جهنى، مانع بن حماد. (۱۴۱۸ق) الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصره، عربستان، دارالندوة.
۵. حسيني، مختار. (۱۳۷۶ش) برآورد استراتژيك مصر، تهران، موسسه ابرار معاصر.
۶. خامنه‌ای، آيت الله سيد على ۱۴/۳/۱۳۹۳.
۷. خمينى، امام روح الله. (۱۳۸۸ش) صحيفه امام، تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
۸. دهخدا، على اكبر. (۱۳۷۳ش) لغت نامه. انتشارات دانشگاه تهران.
۹. سريه، صالح. (۱۴۰۲ق) رساله الايمان، مصر، دار المعارف.
۱۰. سيد رضى. (۱۳۷۲ش) نهج البلاغه، ترجمه سيد جعفر شهيدى، تهران، انتشارات اميركبير.
۱۱. _____ (۱۳۷۹ش) نهج البلاغه. ترجمه و شرح فيض الاسلام، تهران، موسسه چاپ آثار فيض الاسلام.
۱۲. غزالى، محمد بن محمد. (۱۳۵۱ش) احياء علوم الدين، ترجمه مؤيد الدين محمد خوارزمى، به كوشش حسين خديوجم، تهران، انتشارات علمى فرهنگى.
۱۳. فارابى، ابونصر محمد. (۱۹۵۹م) مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، البير نصرى نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
۱۴. قادرى، حاتم. (۱۳۷۵ش) اندیشه‌های سياسى در اسلام و ايران، تهران، انتشارات سمت.

۱۵. قطب، سید. (۱۴۰۸ق) العدالة الاجتماعية في الاسلام، قاهره، دار الشروق.
۱۶. _____ (۱۴۱۰ق) معالم في الطريق، قاهره، دار الشروق.
۱۷. _____ (۱۴۰۵ق) في ظلال القرآن، قاهره، دار الشروق.
۱۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۹ق) بحار الانوار، بیروت، دار التراث الاسلامی.
۱۹. مسجد جامعی، محمد. (۱۳۸۵ش) زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، قم، نشر ادیان.
۲۰. مصطفی، هاله. (۱۳۸۲ش) استراتژی دولت مصر در رویارویی با جنبش‌های اسلامی، تهران، اندیشه‌سازان نور.
۲۱. شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان عکبری). (۱۴۱۴ق) الارشاد في معرفة حجج الله علي العباد، بیروت، دارالمفید.
۲۲. مودودی، ابوالاعلی. (۱۳۴۸ش) آیین شجاعان، ترجمه ابراهیم امینی، نشر نوید.
۲۳. _____ (۱۴۰۵ق) خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمد حامدی، نشر بیان.
۲۴. نایینی، محمدحسین. (۱۳۴۳ش) تنبیه الامة و تنزیه الملة، با مقدمه و پاورقی سید محمود طالقانی، تهران، چاپخانه فرودسی.
۲۵. هیکل، محمد حسنین. (۱۳۸۳ش) پاییز خشم، ترجمه محمدکاظم سیاسی، تهران، نشر ققنوس.

26. <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26615>