

# تحول انگاره «آزادی» در ساخت دولت و نظام سیاسی تسنن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۹

حسن مجیدی<sup>۱\*</sup>

مهدی نادری<sup>۲</sup>

## چکیده

مقوله آزادی در نظام سیاسی اهل تسنن در چهارده قرن گذشته با فراز و نشیبی خاص مورد اهتمام نخبگان سیاسی، عموم مردم و نظام سیاسی بوده است. در دوران خلفا و حکمرانی امام علی (ع)، مسلمانان کم و بیش در قالب قواعدی مانند «بیعت»، امر به معروف و نهی از منکر، شورا والنصیحه للائمة المسلمین» در کسب، توسعه، حفظ و کنترل قدرت سیاسی مشارکت داشتند. ایمان و عمل مسلمانان در چارچوب قواعد یادشده، آزادی‌های عمومی و سیاسی ایشان را به رسمیت شناخته بود. به تدریج با روی کار آمدن امویان و تبدیل نظام خلافت به ملوکیت، قواعد یادشده به حاشیه رفتند و از اساس، آزادی‌های عمومی و سیاسی خدشه دار شدند؛ در این دوران، انگاره آزادی در سطح توده مسلمانان از امری «امکانی» به امری «امتناعی» تبدیل شد؛ گویی که مسلمانان با آزادی‌های عمومی و سیاسی، مأنوس نبودند؛ چنین روندی در دوران خلافت عباسیان با نفوذ و تأثیرپذیری از نظام سلطنت ایرانی ادامه یافت و هرگونه مخالفت با روند جاری خلافت، خلاف شرع دانسته و سرکوب شد. در اواخر امپراتوری عثمانی، مسلمانان با مظاهر تمدن غرب، مواجه شدند و به تدریج در گروهی از نخبگان فکری، زمینه بازنگری و بازاندیشی در سنت، فراهم شد؛ چنین روندی در نیم قرن گذشته به صورت جدی در میان بیشتر نخبگان فکری دنبال شده و در حال حاضر، با آغاز موج جدید بیداری اسلامی، امکانی بودن انگاره آزادی فراتر از اندیشه نخبگان فکری، به اراده عمومی اعراب تبدیل شده است. دیدگاه‌های نخبگان فکری (عابد الجابری، راشد الغنوشی و یوسف قرضاوی) و اختصاص یافتن فصلی از قانون اساسی مصر به آزادی‌های عمومی، مصادیقی از احیای امکان انگاره آزادی پس از چهارده قرن در اراده عمومی اعراب به شمار می‌روند. روش تحقیق در این پژوهش، کیفی و از نوع تحلیل اسنادی بوده است.

**واژگان کلیدی:** آزادی، دولت، نظام سیاسی تسنن.

۱\* . استادیار علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع). (نویسنده مسئول: [majidi118@yahoo.com](mailto:majidi118@yahoo.com))

۲ . استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد.

## مقدمه

در شریعت اسلام به صورت خاص، دو اصل «امر به معروف و نهی از منکر و النصیحه للائمة المسلمین» و به صورت عام اصل «شورا و بیعت»، اصولی هستند که زمینه مشارکت مردم برای کنترل و نظارت قدرت در نظام سیاسی را فراهم می‌کنند؛ هریک از اصول یادشده، در ذات خود از آزادی‌های فردی و سیاسی - اجتماعی برای مسلمانان حکایت‌دارند. در سده اول هجری، در دوره خلفای راشدین، این اصول با اندک تفاوتی توسط جامعه مسلمان، رعایت و پایبندی به آنها در میان بیشتر مسلمان، جاری می‌شد؛ به تدریج با حاکمیت امویان، شاهد فاصله گرفتن از اصول یادشده و برخورد متعصبانه و سلیقه‌ای با آنها هستیم؛ چنین روندی در دوران خلافت عباسیان و امپراتوری عثمانی نیز دست‌کم در سطح حاکمیت قابل پیگیری است. در دوران جدید، با حاکمیت دولت‌ها بر جهان اسلام، دوباره در برخی از جریان‌های فکری، بازنگری و بازبینی مجدد سنت‌های پیشین را مشاهده می‌کنیم که بازگشت به اصول حاکم در دوران خلفای راشدین را مدنظر قرار داده‌اند. در این نوشتار، نگارندگان در صدد پاسخگویی به این پرسش هستند: «انگاره «آزادی» در ساخت دولت و نظام سیاسی تسنن چه تحولی یافته است؟».

برای این منظور تلاش شده است با به کارگیری روش «تاریخی تطبیقی»، ساخت دولت و نظام سیاسی با تأکید بر انگاره آزادی در امپراتوری امویان، خلافت عباسیان و امپراتوری عثمانی به صورت اجمالی مورد بررسی قرارگیرد؛ آنگاه، در دوران جدید با رجوع به آثار متفکران اهل تسنن و مصادیق حاکمیتی، چنین تحولی در انگاره آزادی نشان داده می‌شود. در پاسخ به پرسش اصلی به چند نکته باید توجه کرد:

اول: دولت‌هایی مستقل و نیمه مستقل نیز پیرامون امپراتوری امویان، خلافت عباسیان و امپراتوری عثمانی در آن دوران بر منصب قدرت بوده‌اند که چه بسا قرائت‌هایی متفاوت از قرائت غالب حاکمیتی داشته باشند که به دلیل حداقلی بودن از پرداختن به آنها صرف نظر شده است.

دوم: در دوره‌هایی از حاکمیت امپراتوری امویان، خلافت عباسیان و امپراتوری عثمانی نیز می‌توان شواهدی را بیان کرد که بر اصولی، خلاف جریان غالب حاکمیتی اعتقاد داشتند و حتی عمل کرده‌اند که باز به دلیل حداقلی بودن از پرداختن به آنها صرف نظر شده است.

سوم: انگاره<sup>۱</sup> به معنای تعریف و تصویر از یک پدیده یا یک مفهوم است که در ساختار ذهنی

1 . Image

مردم شکل گرفته و به نمادهای آشکار یا اجزای قابل لمس تبدیل شده است. مردم برمبنای انگاره شکل گرفته، عمل کرده، کنش های خود را براساس آن منطبق می کنند.

چهار: در ساخت نظام سیاسی تلاش شده است به چگونگی استقرار، اعمال، مشروعیت و انتقال قدرت در ساخت دولت و نظام سیاسی اهل تسنن با اهتمام به مسئله آزادی پرداخته شود.

پنج: منظور از آزادی در ساحت سیاسی و اجتماعی، مجال حضور و مشارکت سیاسی به شهروندان در روند کسب، حفظ و توسعه قدرت است. هرگونه کنش سیاسی و اجتماعی که ناظر بر کنترل و نظارت بر قدرت و همچنین نقد و اعتراض در راستای ایفای حقوق باشد، مصداقی از آزادی به شمار می آید.

## الف. امتناع انگاره آزادی در ساخت امپراتوری

### ۱- امپراتوری امویان

از آغاز شکل گیری دولت نبوی تا پایان خلافت امام علی (ع)، زمامداران مسلمان در رویدادهای سیاسی و اجتماعی برمبنای سنت با اصحاب مشورت می کردند و نظر ایشان را می خواستند و آنان، آزادانه رأی خود را می گفتند». خلفا در تصمیم گیری های سیاسی و اجتماعی با صحابه مشورت می کردند؛ البته تصمیم اتخاذی خلیفه، بایستی در راستای حکم قرآن و سنت پیامبر (ص)، باشد. قاعده النصیحه للائمة المسلمانان برای عموم مسلمانان مفروض بود و اغلب، مسلمانان در قالب خیرخواهی و نصیحت با حاکم به گفت و شنود می پرداختند. امر به معروف و نهی از منکر به مثابه امر واجب در زندگی مسلمانان ریشه دوانیده بود و در دوران حیات خلفا و حکمرانی امام علی (ع) مصادیقی متعدد از آنها قابل پیگیری است. عمر خطاب به یاران می گفت: در صورتی که دیدید من بر خلاف می روم مرا متبّه کنید و یک بار یکی از مجلسیان در پاسخ او گفت: تو را با شمشیر به راه راست برمی گردانیم. به رغم انحراف های عثمان، در سال های آخر حکومت، وی تلاش کرد تا خود را به مردم نزدیک کند. او چندین بار خواست تا اگر مردم نسبت به وی اعتراضی دارند بگویند و «حتی خود در مسجد حاضر شد و به خرده گیران وعده داد که در اصلاح کارها بکوشد، اما اطرافیان او به وی، مجال اصلاح ندادند» (شهیدی، ۱۳۸۸: ۱۹۰).

تا پیش از شکل گیری حکومت امویان (۴۱- ۱۳۲ / ۶۶۱ - ۷۵۰)، مسلمانان با نظریات اهل حل و

عقد، استخلاف، شورا در دوران خلفا آشنا بودند؛ اما تأسیس دولت امویان بر مبنای زور و تغلب بود؛ در این دوران، مشروعیت قدرت بر مبنای فاصله‌گرفتن از خلافت و نزدیک‌شدن به سلطنت رومی و پیوند الهی برقرار کردن استوار شد؛ اعمال قدرت با شیوه استبدادی و سازوکار جعل و اوهام پیش‌رفت و در نهایت، انتقال قدرت با روش ولایتعهدی و موروثی شدن در میان امرای چهاردگانه اموی دنبال شد. از منظر مسئله آزادی که موضوع این نوشتار است، به تدریج با روی کار آمدن معاویه، راه نقد و نصیحت به خلیفه و کارگزاران وی بسته شد؛ معاویه چنین روندی را بر دو مبنای نظری (مشروعیت‌سازی جعلی) و عملی (خفقان سیاسی) محقق ساخت؛ او از منظر نظری تلاش کرد، خلأ مشروعیتی خود را با جعل حدیث پر کند؛ برای نمونه، از قول رسول خدا (ص) نقل شده است: الامناء عندالله ثلاثه: جبرئیل و انا و معاویه (سیوطی، ۱۴۰۳: ۱۷)؛ در واقع، از منظر نظری، معاویه درصدد بود مبنای حکمرانی خود را به مشروعیت الهی گره زند و راه هرگونه نقد و نصیحت را بر خود ببندد. معاویه پس از قرارداد صلح با امام حسن (ع)، بر فراز منبر چنین گفت: هر شرطی که کرده‌ام، امروز مردود است، هر وعده‌ای که داده‌ام زیر قدم‌هایم است (ابن اعثم کوفی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۲۹۶).

به موازات احادیثی که در ثنا، تمجید و ستایش معاویه ساخته شدند، سیاست حدیث‌سازی در سب، لعن و ذم امام علی (ع) آغاز و تلاش شد با جعل احادیث، فضایل امام علی (ع) را به خود نسبت داده، خلفای دیگر را بر وی ترجیح دهند؛ *ابن ابی الحدید*، احادیثی را که معاویه در کتابش با تحریک جاعلان در ذم علی (ع) ترویج داده است، بیان کرده است (ابن الحدید، ۱۴۰۴، ج ۴: ۶۳). معاویه در سب علی (ع) بر تداوم آن سفارش می‌کرد و می‌گفت این امر باید آن قدر گسترش یابد تا کودکان با این شعار، بزرگ و جوانان با آن پیر شوند (ابن الحدید، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۷). به نقل از ابن ابی الحدید، وقتی از مروان حکم پرسیده شد که چرا چنین می‌کنند؟، در پاسخ گفت: حاکمیت بنی امیه جز با سب علی (ع) پابرجا نمی‌ماند (ابن الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۲۲۰). از منظر تاریخی، سب و لعن علی (ع) در دوره معاویه و پس از وی در عهد امویان، به صورت سنتی متداول ادامه یافت تا آنکه در زمان عمر بن عبدالعزیز خاتمه یافت (سیوطی، ۱۳۷۱: ۲۴۳). از جمله اهداف جعل حدیث و سب علی (ع) در دوران امویان، دور کردن مردم از سنت‌های راستین و حقیقی حکمرانی (بیعت، شورا، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر) علی (ع) بود. سنت‌هایی که آزادی‌های فردی و سیاسی اجتماعی مسلمانان را به رسمیت شناخته بودند.

معاویه از منظر عملی (خفقان سیاسی)، سیاست‌هایی را در راه مسدود کردن هرگونه نقد و

نصیحت به حکمران و کارگزارانش درپیش گرفت؛ درواقع، از زمان معاویه، روند تبدیل «خلافت» به «سلطنت» با شعار «انا اول الملوک» آغاز و به تدریج در دوران حکمرانی امویان تکمیل شد (المودودی، ۱۴۰۵: ۱۷۶). جاحظ، استبداد و استیلای معاویه را که با زور شمشیر مستقر می‌شد، چنین تشریح می‌کند: آنگاه، آن سال را که معاویه به سلطنت (ملک) نشست و بر بقیه شورا و جماعت مسلمانان اعم از انصار و مهاجرین استبدادکرد، «سال جماعت» نامیده‌اند، لیکن سال جماعت نبود و برعکس، سال تفرقه، زور، اجبار و غلبه بود؛ سالی که در آن، امامت به سلطنت کسروی و خلافت به منصب قیصری تحول یافت (فیرحی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). در نقلی از حجاج چنین آمده‌است: به خدا قسم اگر شما را امرکنم که از این در خارج شوید و شما را از این در خارج کنند، باز خون شما برای من حلال است یا اگر قاری را ببینم که به سبک ابن مسعود قرائت می‌کند، گردنش را می‌زنم (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴: ۵۸۶). در کتاب *الکامل فی التاریخ* در نقلی از امام علی (ع) آمده‌است: از علی (ع) بر بالای منبر شنیدم که می‌گفت: پروردگارا برای آنها امنیت برقرارکردم اما مرا ترسانیدند و آنها را نصیحت کردم اما مرا نادیده گرفتند. پروردگارا بر آنها غلامی سنگدل را که بر خون و اموالشان برمبنای احکام جاهلیت حکمرانی کند مسلط کن! و در وصف چنین فردی چنین گفت: تفرقه‌انداز، خون‌ریز و ... در ادامه، راوی می‌گوید: والله این اوصاف حجاج است<sup>۱</sup> (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴: ۵۸۷). روند جعل حدیث در راستای تقدس مآبی خلفا و اطاعت بی‌چون و چرا تا جایی ادامه یافت که عدم مواخذه آنها نزد خدا برای هرگونه عملی از حقوقشان به‌شمار می‌آمد. با روی کار آمدن یزید بن عبدالملک، پس از عمر بن عبدالعزیز، چهل نفر از شیوخ نزد او چنین شهادت دادند: «ما علی الخلفاء حساب و لا عذاب!» (سیوطی، ۱۳۷۱ق: ۲۴۶)؛ در همین راستا، عبدالملک بن مروان، اولین خلیفه‌ای بود که مردم را از سخن گفتن نزد خلیفه نهی کرد (سیوطی، ۱۳۷۱: ۲۱۸). روند تقدس‌زایی تا آنجا پیش رفت که حجاج در نامه‌ای به عبدالملک چنین می‌نویسد: به عبدالملک، امیر مؤمنان و خلیفه پروردگار جهانیان، تأییدشده به ولایت، از هر خطایی در سخن معصوم و عمل با کفالت الهی (عبد ربه اندلسی، ۱۳۸۵ق، ج ۵: ۲۵).

استیلای چنین روندی (مشروعیت‌سازی جعلی و خفقان سیاسی) در دوران حکومت امویان، تاحدودی نتیجه فاصله گرفتن از قواعد اسلامی بود. به‌صورت خاص، به‌حاشیه‌رفتن فرهنگ نقد و

۱. و هو یقول: الزیال، مفرج الانهار، یاکل خضرتها و یلبس فروتها. قال الحسن: هذه والله صفه الحجاج.

نصیحت برپایه تعالیم دینی، یعنی امر به معروف و نهی از منکر و النصیحه لائمه المسلمین نقشی کلیدی در تغییر حاکمیت به جاهلی داشته‌است؛ البته مغفول‌ماندن چنین احکامی در میان جماعت مسلمانان، به معنای نادیده‌انگاشتن خفقان و استبداد حکومت امویان نیست؛ در همین راستا، حکومت از عقیده جبر (مسئله قضا) به‌مثابه ابزاری سیاسی استفاده کرده، از آن برای سرکوب مخالفان و سکوت مردم بهره‌جست (جعفریان، ۱۳۷۷: ۷۳۴ و دیکسون، ۱۳۸۱: ۱۷۸). ابن‌قتیبه، ماجرای را مبنی بر قتل شخصی به دستور عبدالملک و پیوند آن با قضا و نافذبودن دستور خلیفه بیان می‌کند (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۲۷)؛ سید جعفر شهیدی، این دگردیستی را چنین توصیف می‌کند: «به هر نسبت که از شمار مهاجران و مسلمانان معتقد کاسته می‌شد، نشانه‌های ضعف مراقبت در اجرای احکام (امر به معروف و نهی از منکر) آشکارتر می‌شد» (شهیدی، ۱۳۸۸: ۱۹۱) حتی به شهادت تاریخ، عبدالملک بن مروان، مردم را از امر به معروف نهی کرد (سیوطی، ۱۳۷۱: ۲۱۸).

در مقام تحلیل، گسترش بدعت‌ها و انحراف‌های امویان با مخالفتی از سوی رهبران شیعه در همان دوران مواجه شد. در منشور قیام/امام حسین (ع)، اوج اسفناکی چنین فضایی ترسیم شده‌است. حضرت با عبارت «و علی الإسلام السلام»، اسلامیت دولت یزید را زیرسؤال برده، خط بطلانی بر مشروعیت سلطنت بنی‌امیه زد (طقوش، ۱۳۸۹: ۷۳ تا ۷۵)؛ در این دوران، رهبران شیعی در دو جبهه حضورداشتند: از یک سو، امام حسین (ع) در واکنش به وضع جاری، به قیام اقدام می‌کند و هدف خود را چنین بیان می‌فرماید: *خَرَجْتُ لَطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي (ص) أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ* (مجلسی، ۱۴۰۹، ج ۴۴: ۳۲۹) و از سوی دیگر، امام سجاد (ع) سیاست تربیتی درپیش می‌گیرند و در سایه تقیه به تربیت پیروان و حفظ کیان اسلام اقدام می‌کنند. در روایتی از امام سجاد (ع) چنین نقل شده‌است: کسی که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کند، همچون کسی است که کتاب خدا را کنارزده و بدان پشت کرده‌است، مگر آنکه در تقیه باشد؛ از امام پرسیدند: تقیه چیست؟ فرمود: *يَخَافُ جِبَارًا عَنِيْدًا أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْهِ أَوْ أَنْ يَطْفِيَ (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۳)*.

در مقام ارزیابی، به دلیل توجیه‌سازی، مشروعیت الهی، قدسی‌شدن سیاست و خفقان سیاسی به‌نظرمی‌رسد شاهد امتناع انگاره آزادی در معنای حقیقی، در سطح حاکمیت و مردم هستیم و چنین امری سبب‌شده تا جریان‌های مخالف در قالب قیام یا تقیه به پیشبرد اغراض انتقادی خود بپردازند.

## ۲- خلافت عباسیان

بیشتر مورخان، دولت عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق/ ۷۵۰-۱۲۵۷م) را به چهار دوره تاریخی تقسیم کرده‌اند. ایرانیان، ترکان و امویان در دولت عباسیان در دوره‌های مختلف نفوذ داشته‌اند و چنین امری، سبب شکل‌گیری دولت‌های نیمه‌مستقل آل بویه (۳۲۰-۴۴۷ ق)، سلجوقیان (۴۲۹-۵۵۲ ق) و غزنویان (۳۴۴ - ۵۸۳ ق) شده‌است. عباسیان برخلاف امویان که به‌صورت خاص از خواست الهی به‌مثابه تقدیر تاریخی در توجیح مشروعیت خود بهره‌می‌گرفتند، به وراثت بر حق پیامبر (ص) هم استناد کرده‌اند (قادری، ۱۳۷۵: ۱۲۱ و ۱۲۲). از منظر تاریخ اندیشه سیاسی دو نکته در این دوران، حائز اهمیت است: اول آنکه عباسیان از لحاظ مشروعیتی با پیوند به پیامبر (ص)، خود را جانشین به حق وی معرفی کردند و دوم آنکه در کنار نهاد خلافت به تدریج شاهد شکل‌گیری نهاد سلطنت هستیم؛ اگرچه نسبت این دو نهاد و میزان تأثیرپذیری و تأثیرگذاری آنها در دوران‌های مختلف، متفاوت بوده‌است، به تدریج به تفکیک امر شرعی از امر سیاسی منجر شده‌است و تنها سلاطین در دولت‌های نیمه‌مستقل، از لحاظ مشروعیتی به قدرت مذهبی خلفا، وابسته بودند؛ در واقع، خلافت عباسی به‌نوعی «انتقال از جهان رومی به جهان ایرانی» بود (طوقوش، ۱۳۹۰: ۲۵). عباسیان عبای پیامبر (ص) را به نشانه قدرت دینی برتن کردند و از اندیشه مهدویت در راستای اهداف سیاسی خود بهره‌جستند. «سیاست دینی به خلافت عباسی، هاله‌ای قدسی داد، به‌گونه‌ای که قدرت سلطان برگرفته از خدای متعال تلقی شد و مفهوم خلافت شبیه به حق الهی [همچون ایام ساسانیان] در حکومت شد» (طوقوش، ۱۳۹۰: ۲۶). بر همین اساس، خلفای عباسی از برخی رسوم ایرانیان مانند به‌انحصار درآوردن قدرت، فاصله‌گرفتن از مردم و حضور همراه با سرباز میان آنان، خم‌شدن و بوسیدن زمین یا پایین لباس خلیفه که در نهایت به شکل‌گیری شغل پرده‌داری و حضور نوکران و کنیزکان منجر شد، پیروی کردند (طوقوش، ۱۳۹۰: ۲۶).

در واقع، از منظر نظری در دوران خلافت عباسیان، گونه‌ای از حاکمیت مطلقه در امر سیاست قابل پیگیری است. جالب آنکه مسلمانان و به‌ویژه، فلاسفه‌ای بزرگ مانند *فارابی*، *ابن سینا* و *بعدها/ابن رشد* با مفهوم دموکراسی (جماعه الاحرار) آشنا بودند اما آن را مصادف هرج و مرج و خودسری می‌گرفتند. به اعتقاد *پاتریسینا کرون*، در همه دوره‌های خلافت عباسی، خلیفه پس از انتخاب شدن، به نادیده‌گرفتن هرگونه پند و اندرز، نصیحت یا مشاوره‌ای، مختار بوده‌است: «گویی نوعی اجماع وجود داشته که خلیفه جز در برابر خدا پاسخگو نیست. تصور عمومی بر این بود که خدا تا روز قیامت یا دست‌کم تا زمان مرگ خلیفه یا پادشاه از او بازخواست نمی‌کند» (کرون، ۱۳۸۹: ۴۶۲).

روایاتی متعدد از اهل جماعت در خصوص اطاعت بی‌چون و چرا از حاکم و سلطان در راستای اجتناب از تفرقه میان مسلمانان منقول است که از منظر مسئله آزادی، مانع از هرگونه کنش سیاسی و اجتماعی فعلی و قولی، حتی در برابر حاکم ستمکار و فاسق می‌شود. احمد بن حنبل در کتاب *اصول السنه* چنین می‌گوید: هرکس بر امام مسلمانان قیام کند در حالی که مردم بر او اجتماع کرده‌اند و او را بر مبنای رضایت یا غلبه خلیفه خوانده‌اند، شق عصا مسلمانان کرده و اگر در این راه بمیرد بر مرگ جاهلی، مرده است». احمد بن یحیی نجمی، در شرح *اصول السنه*، خروج بر امام مسلمانان را حتی اگر فاجر باشد و از خدا نافرمانی کند، جایز نمی‌داند.<sup>۱</sup>

در سال ۲۲۵ق در مرامنامه اعتقادی که گروهی از علمای اهل سنت و جماعت، آن را به قلم/ابن عکاشه در بصره تدوین کرده‌است (کرون، ۱۳۸۹: ۲۳۹)، چنین آمده‌است: «اهل سنت موظف‌اند در جهاد شرکت کنند صرف‌نظر از اینکه خلیفه درستکار باشد یا نه، نماز جمعه را با اقتدا به هر حاکمی، خواه متقی و خواه فاسد به‌جا آورند، از همه اوامر حاکم اطاعت کنند چه عادلانه باشد چه ظالمانه و هرگز در مقابل حاکمان خود به شمشیر دست‌نبرند و قیام‌نکنند حتی اگر آنان گمراه و بر خطا باشند».<sup>۲</sup>

*ابوالحسن ماوردی*، صاحب کتاب *احکام السلطانیة* از فقیهان برجسته شافعی که معاصر دو تن از خلفای عباسی یعنی *قادر بالله* (۲۴۴م) و *قائم بالله* (۴۶۷م) بود. با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ» چنین می‌گوید: «خداوند فرمان بردن از اولوالامر را که

۱. فقد قال الإمام / أحمد ابن حنبل: "أصول السنه:

وَمَنْ خَرَجَ عَلَى إِمَامٍ مِنْ أَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ، وَقَدْ كَانَ النَّاسُ اجْتَمَعُوا عَلَيْهِ، وَأَقْرَبُوا لَهُ بِالْخِلَافَةِ بَأْيٍ وَجَدَّ كَانُ، بِالرِّضَا أَوْ بِالْعَلْبَةِ؛ فَقَدْ شَقَّ هَذَا الْخَارِجُ عَصَا الْمُسْلِمِينَ، وَخَالَفَ الْأَنْبَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى وَسَلَّمَ -، فَإِنْ مَاتَ الْخَارِجُ عَلَيْهِ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً.

فضيلة الشيخ العلامة/ أحمد بن يحيى النجمي - رحمه الله - كما في شرحه لأصول السنه:

[1] لا يجوز الخروج على الإمام المسلم حتى ولو كان عاصياً لله، ولو كان فاجراً فإنه لا يجوز الخروج عليه. والخروج ينقسم إلى قسمين: خروج بالفعل والقتال. وخروج بالقول والتأنيب والإثارة على ذلك الإمام.

۲. برای رجوع به متن عربی نگاه‌کنید کتابخانه مدرسه فقهات به آدرس، کد کتاب، شماره، ج و ص (<http://lib.eshia.ir/22014/9/301>): «من أهل السنة على الرضا .... والجهاد مع الخليفة وإن عمل أى عمل وصلاة الجمعة خلف كل بر وفاجر ... والصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور وأن لا يخرج على الأمراء بالسيف... وإن عمل بالكبائر».



همان پیشوایانی اند که بر ما حکم می‌رانند واجب کرده‌است؛ ماوردی در ادامه برای تشریح و تبیین امر اطاعت و تقدیرگرایی، روایتی از پیامبر (ص) نقل می‌کند:

«پس از من، والیانی عهده‌دارتان خواهند شد؛ نیکان به نیکوکاری خویش بر شما ولایت خواهند کرد و بدان با بدی‌های خویش بر شما فرمان خواهند راند. در آنچه با حق مطابقت داشته باشد بدیشان گوش سپارید و از آنان فرمان برید که اگر نیکی کنند به سود شما و به سود خود آنهاست و اگر بدی کنند به سود شما و به زیان ایشان است» (ماوردی، ۱۳۸۳: ۲۲).

خواجه نظام الملک طوسی (۴۰۸-۴۸۵ ق) وزیر دو تن از شاهان سلجوقی و بر مذهب شافعی بود. در دوران سلطنت ملک‌شاه سلجوقی که خواجه، وزیر بود، قدرت شاه بر خلیفه المقتدی بالله مسطرت و به دلیل وابستگی به مشروعیت دینی، خلیفه همواره مورد احترام شاه بود. خلیفه به خواجه در آن روزگار، لقب رضی امیرالمومنین داده بود. خواجه در کتاب *سیرالملوک*، مبنای مشروعیت الهی برای شاه قائل می‌شود: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند...» (نظام الملک طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱) و می‌کوشد بدون هیچ قید و شرطی اطاعت بی‌چون و چرا از پادشاه را توجیه کرده، آن را نمادی از رضایت حق تعالی معرفی کند:

«لاجرم ایزد تعالی بر اندازه شایستگی و اعتقاد نیکو دولت و مملکت، داد او را و همه جهان را مسخر او گردانید و هیبت و سیاست او بهمه اقلیم‌ها برسانید تا جهانیان، خراج‌گذار او باشند و بتقریبی که بدو می‌کنند از شمشیر او آمن‌اند» (نظام الملک طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱)

چنین تلقی از امر سیاست با سرنگونی خلافت عباسی همچنان غالب بود. قطب الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ ق) بر مذهب شافعی، که حد فاصل سرنگونی خلافت عباسیان به دست مغولان و استیلای ایلخانان می‌زیسته‌است با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» بر فضیلت پادشاهی چند وجه را بیان می‌کند:

«... و وجه دوم آن است که پادشاهان را قرین رسول علیه‌السلام کرد در ذکر، زیرا که در میان ذکر رسول و ذکر اولی‌الامر که پادشاه است، فرقی نیست جز به تقدیم و تأخر

و ذکر رسول را قطع کرد از ذکر خدا بقوله «و اطیعوا»، و این دلیل بر آن که فرق میان امر رسول و امر پادشاه جز به تقدیم و تأخیر نیست و این دلیل عظیم است بر فضیلت پادشاهی» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

قطب‌الدین در چنین تلقی پا را فراتر نهاده، حاکم را «موجود قادر» و محکوم را «معدوم عاجز» معرفی می‌کند و در نهایت بر افضلیت پادشاه حکم می‌راند:

«وجه سیم، آن است که آمر و حاکم چون موجودی است قادر متصرف، و مستقل به نفس خود، و مأمور، و محکوم چون معدوم‌میست که عاجز و بی‌تصرف بود؛ و در آن هیچ تردیدی نیست که موجود قادر فاضل‌تر باشد از معدوم عاجز» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

در این دوران، «زور و تغلب، حفظ شریعت و تقدیرگرایی»، سه رکن اصلی سلطنت اسلامی را شکل می‌دهند (فیرحی، ۱۳۸۵: ۲۱۰). اهتمام به سه رکن یادشده، حکایت از فقدان هرگونه فضای نظری و عملی برای بروز و نشر هرگونه آزادی است؛ درحقیقت، انگاره آزادی در این دوران، قابلیت شکل‌گیری در اذهان و افکار مسلمانان را نیافت:

«سلطنت دوره میانه، ... بر شبکه‌ای از قدرت ایجادشده بود که در قالب الزام‌های آن، پیوند با سلطان، پیوندی فردی بود و درواقع، تسلیم فردی انسان مسلمان به او بود، بدون آنکه از خود تفسیری بر دیانت داشته باشد. اراده یا خواست سلطان اجراخواهدشد، اما نه تنها از لحاظ مطابقت با شریعت، بلکه به‌طور عمده و در مرتبه نخست به این دلیل که «اراده» او است. «اطاعت» مؤمنان از سلطان، فضیلت است و فی‌نفسه غایت و هدف است، نه آنکه وسیله‌ای موقت برای رسیدن به هدف باشد. اطاعت، ملکه‌ای است که ناظر به امتحان دائمی انسان توسط خداوند است و بدین ترتیب، رستگاری یا تمرد بندگان محک‌زده می‌شود» (فیرحی، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

در مقام ارزیابی، روی کارآمدن عباسیان برمبنای شمشیر و تغلب و با شعار «الرضا الی آل محمد» و مشروعیت قدرت برمبنای جانشینی پیامبر (ص) تحقق می‌یابد. اعمال قدرت عمودی و از بالا به پایین و انتقال قدرت نیز به شیوه ولایتعهدی و موروثی است. در این دوران شاهد حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل در عرض خلافت عباسی هستیم. انگاره آزادی نیز با توجه به فضای قدسی‌سازی و تقدیرگرایی، برای بروز و ظهور در اذهان مردم مجال نمی‌یابد.

### ۳- امپراتوری عثمانی

امپراتوری عثمانی از آغاز بنیان‌گذاری تا هنگام سقوط (۱۲۹۰-۱۹۲۳م)، به فراز و نشیب‌هایی مختلف، دچار بوده‌است. به اعتقاد برنارد لوئیس، در اسناد وقایع‌نگاری عثمانی، «سرزمین‌های امپراتوری عثمانی «زمین‌های اسلام» و حاکم آن «پادشاه اسلام» و ارتش آن «سربازان اسلام» و رئیس مذهبی آن «شیخ الاسلام» خوانده می‌شد و مردم پیش از هر چیز خود را مسلمان می‌شناختند» (لوئیس، ۱۳۷۲: ۱۷). درخصوص انتقال خلافت از عباسیان به عثمانیان دو نقل قول بیان شده‌اند؛ در نقل اول، بر معنای نگرش جدید از خلافت تأکید شده و بر این اعتقادند که با زوال تدریجی عباسیان، پادشاهان، سلطه خود را مستقیم از خدا می‌گرفتند و به داشتن نسبت با آل عباس، نیاز نداشتند؛ در این نقل، بر این امر تأکید می‌شود که سلیم (۱۴۶۵-۱۵۲۰) چندی پیش از فتح شام، مصر و اعلان تسلیم حجاز به آل عثمان، خود را «خلیفه الله فی الارض و عرضها» نامیده‌است (ارنولد، بی‌تا: ۸۲)؛ در نقل دوم بر انتقال رسمی خلافت از عباسیان به عثمانیان تأکید شده‌است؛ به گزارش حیدر چلبی که یادداشت‌های روزانه فتح مصر را ثبت کرده‌است: «روز یکشنبه بیست و سوم، حضرت خداوندگار اعظم و شاهنشاه معظم ... وارد قلعه [قاهره] شدند، حضرت فاتح ممالک العرب، قدم جلالت توأم قدم به تختگاه حضرت یوسف نهاده، بر تخت خلافت آن حضرت بالسعادة و بالیمینه جلوس فرمودند و در حضور تمام علما و سادات و اعیان و اشراف مصر که قبل از وقت احضار شده بودند، المتوکل علی الله خلیفه شانزدهم عباسی علی العاده حقوق خلافت را به حضرت خداوندگار فراغت کرده، بیعت نمود و بالتبعیه سایرین هم دست بیعت بوسیده، علی مراتبهم خلعت پوشیدند و نایل انعام و اکرام گردیدند» (احمد یاقی، ۱۳۸۹: ۵۶ و ۵۷).

گزارش تاریخی از آن حکایت دارد که تصرف مصر، آنچنان هیمنه و قدرت ترکان را افزایش داد که مسیحیان برای نابودی ترکان، گریان و ماتم‌زده شده بودند تاجایی که خود پاپ لئون دهم با پای برهنه، راهی معبد مینروا شد تا در کلیسا از مریم مقدس، نجات جمهوری مسیحی را استغاثه کند. سلیم، پادشاه ترک و عثمانی، در منظر مسلمانان، مشمول حدیثی شده بود که خداوند در هر یکصد سال برای جامعه اسلام، مردی می‌فرستد که رونق‌بخش هر قرن است؛ این در حالی بود که پیش‌تر، این حدیث، شامل علمای علوم اسلامی می‌شد اما اکنون شامل فرمانروایانی شده بود که فرمانروایی آنان می‌توانست پیروزی اسلام و شریعت به‌شمار آید (بارتولد، ۱۳۵۸: ۷۵ و ۷۶).

نظام حکومتی عثمانی، از لحاظ ساخت دینی، دولتی دینی بود. احکام دولتی، مستند به شریعت اسلام و هیئت حاکمه نیز با توجه به موقعیت خود بر کارهای آنها نظارت داشت. در رأس هیئت اسلامی، شیخ‌الاسلام قرار داشت که تالی تلو سلطان به حساب آمده، امور اوقاف، مدارس، قانون و محاکمه را در اختیار داشت. در اوایل کار دولت عثمانی، قاضی عسکر، موقعیت دینی برتری داشت اما به تدریج، مفتی در دوره سلیمان قانونی به عنوان رئیس العلماء و الفقهاء تعیین شد؛ اما دیری نپایید که موقعیت شیخ‌الاسلامی بر قاضی عسکر، تثبیت و برتری یافت: «سلاطین در استوار کردن موقعیت شیخ‌الاسلامان می‌کوشیدند و در مواقع بحرانی، از نفوذ آنان بهره‌می‌گرفتند. سلطه شیخ‌الاسلام تا به آن اندازه بالا رفت که می‌توانست فتوای عزل سلطان را نیز بدهد» (احمد یاغی، ۱۳۸۹: ۷۸). از خصوصیات خاص ساخت دولت عثمانی، خصوصیت ساختاری و نهادی مردان مذهبی با وظایف و قدرت‌های مشخص که را می‌توان نام‌برد با روحانیت مسیحی یا امپراتوری‌های باستانی قابل مقایسه است؛ در واقع به عقیده لوئیس، اگرچه درست است که در اسلام، روحانیت به مفهوم الهی وجود نداشته، تجربه امپراتوری عثمانی از آن حکایت دارد که روحانیت در مفهوم سیاسی و اجتماعی شکل گرفته است: «منشأ این نهاد بزرگ مذهبی - عثمانی بی‌تردید به سلطنت سلجوقیان برمی‌گردد ... ولی فقط در دولت عثمانی بود که این نهاد مذهبی به بلوغ رسید و آماده انجام وظیفه خود برای حفظ ایمان و قانون شد» (لوئیس، ۱۳۷۲: ۲۱)؛ در واقع در دوران امپراتوری عثمانی، سیاست با مذهب درهم تنیدند و تنها، جدایی دو نهاد سیاست و مذهب از یکدیگر قابل مشاهده است بدون اینکه بتوانیم قائل به تفکیک جدایی دین از سیاست باشیم.

با اجمال بیان شده در خصوص رابطه و چگونگی ساخت قدرت امپراتوری عثمانی، اگر بخواهیم از منظر انگاره آزادی در ساخت حاکمیت و رابطه مردم و حکومت به امپراتوری عثمانی نگاه کنیم در این دوران، چند دگرگونی را مشاهده می‌کنیم؛ از لحاظ «تاریخی»، با مرگ سلیمان قانونی (م ۱۵۶۶) که دوره اوج تصرف‌ها و شکوه عثمانی است، دولت عثمانی از دول اروپایی شکست خورده، متعاقب آن به تدریج عصر تنظیمات (۱۸۴۰-۱۸۷۰)، عصر استبداد سلطان عبدالحمید (۱۸۷۰-۱۹۰۸) و در نهایت، عصر مشروطیت (۱۹۰۸-۱۹۲۳) رقم می‌خورد که سرانجام به انقراض امپراتوری عثمانی و شکل‌گیری جمهوری ترکیه با روی کار آمدن مصطفی کمال پاشا (با عنوان «آتاتورک»، اولین رئیس‌جمهور ترکیه) منجر می‌شود. از لحاظ «اندیشه»، به تدریج مسلمانان با آراء تمدنی غرب آشنا شدند و تا حدود یک قرن، اذهان مسلمانان پیشرفت‌های مادی غربیان را در قالب پیشرفت‌های نظامی، تجاری و اقتصادی

دنبال می‌کردند، اما انقلاب کبیر فرانسه، موجی عظیم از افکار جدید را در میان مسلمانان ایجاد کرد که سلاطین عثمانی را به فکر فروبرده و آنان به اصلاحاتی اقدام کردند. برنارد لوئیس در تقریری به زمینه‌های تحول انگاره آزادی در میان مسلمانان اشاره می‌کند:

این افکار جدید را می‌توان در سه کلمه خلاصه کرد: آزادی، مساوات و سومی نه برادری بلکه چیزی شاید برعکس آن، یعنی ملیت. پیش از سال ۱۸۰۰، کلمه آزادی در زبان‌های اسلامی دراصل، اصطلاحی حقوقی بود و مفهومی برابر با ضدبردگی داشت؛ طی قرن نوزدهم این کلمه از اروپا مفهومی سیاسی کسب کرده، رفته‌رفته شعار مبارزاتی ضد استبداد داخلی و امپریالیسم خارجی شد. تشکیل آزادی به قانون اساسی، نوع نمایندگی دولت و حکومت قانون نیاز داشت که این نهادها مستلزم سلطه و قانون‌گذاری غیرمذهبی بودند و به عبارت دیگر، موجب ایجاد طبقه‌ای از حقوق‌دانان و سیاست‌مداران متفاوت از استادان قانون مقدس (نواب شریعت) و عوامل حکومت مطلقه دوره‌های گذشته می‌شد (لوئیس، ۱۳۷۲: ۷۲).

در کنار تحولات تاریخی و ورود افکار جدید غربی، ساخت نظام استبدادی و مقاومتی که از ناحیه برخی از سلاطین و ینی‌چری‌ها با اصلاحات صورت می‌گرفت، مثال‌زدنی است. در فقره‌ای که در کتاب *تاریخ امپراتوری عثمانی* از قول راوی بیانشده است، اوج استیلای اراده سلطان بر ساحت زندگانی فردی و سیاسی - اجتماعی مردم را می‌توان دید: «کسی را نمی‌توان یافت که چون زمان گفتگو سپری شود و هنگام عمل دررسد در برابر اراده او سر تسلیم فرود نیآورد، زیرا هر آنچه از عثمانیان سرزند، هر آنچه به سر آنها آید و هر آنچه از سیاست و کشورداری اندیشه آنان راه‌یابد در وجود این مرد، متمرکز است و آن‌انکه بتوانند او را از سلطنت براندازند، جانشینی بهتر برای او نخواهند یافت، مگر آنکه کسی چون او را به‌جای وی نشانند...» (وسینیچ، ۱۳۴۶: ۱۵۳). سلطان سلیم سوم در اصلاحاتی که درصدد انجام‌دادن آنها بود با مقاومت و مخالفت ینی‌چری‌ها روبرو شد؛ در این راستا، هیئتی از ینی‌چری‌ها به مفتی اعظم مراجعه کرده، پرسیدند: «آیا سلطانی که با اعمال مقرراتش، ضد اصول دینی که قرآن معین کرده اقدام کند می‌تواند به سلطنت ادامه دهد؟» پاسخ مفتی اعظم، منفی بود و بدین صورت، سلطان سلیم به دلیل منافع و مصالح مسلمانان و خاندان عثمانی خلع شد (لوئیس، ۱۳۷۲: ۹۲). علمای ترک بر این اعتقاد بودند که آنچه از غرب به جهان اسلام وارد شود در تقابل با اسلام است و در این باره به این حدیث استناد کردند: «كُلُّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَ كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَ كُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ» (احمد یاقی، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

در چنین اوضاع و احوالی به تدریج اندیشه‌های آزادی‌خواهی و استبدادستیزی در سطوح روشنفکری عرب و ترک در جراید و روزنامه‌ها رو به فزونی گرفت؛ برای نمونه، عبدالرحمن کواکبی (۱۲۷۱-۱۳۲۰ق) تک‌نگاره‌ای با عنوان «طبایع الاستبداد و مصارع الاستعداد» به تحریر درآورد؛ اهمیت این تک‌نگاره به آن است که مسئله استبداد را در باب‌های جداگانه و درخصوص موضوع‌هایی مانند «دین، علم، بزرگی، مال، اخلاق، تربیت، ترقی و رهایی از آن» را مورد ریزبینی قرار داده است. کواکبی در ماهیت استبداد و شخص مستبد چنین می‌نویسد:

«مستبد، آدمی است و آدمی را بیشتر الفت با گوسفند و سگ باشد؛ از این جهت است که مستبد می‌خواهد رعیتش در شیر و فایده، همچون گوسپند باشد و در اطاعت مانند سگ، فروتنی و تملق کند؛ اما بر رعیت است که مثل اسب باشد، اگر او را خدمت‌کنند، خدمت‌کنند و اگر بزندش بدخویی آغازد. بلکه بر رعیت است که مقام خویش بشناسد آیا از بهر خدمت مستبد خلق شده، یا مستبد از بهر خدمت او بیامده و او را به خدمت بازداشته و رعیت خردمند، وحشی استبداد را با لجامی قیدکنند» (کواکبی، ۱۳۶۳: ۴۶).

کواکبی راه برون‌رفت از استبداد را در آگاهی بیشتر مردم از دردهای استبداد، راهبرد تدریجی و ارائه نظام سیاسی بدیل دنبال می‌کند (کواکبی، ۱۳۶۳: ۱۹۵).

چنین تحولاتی سبب شد که در نهایت، مسئله آزادی از سطح روشنفکران به توده مردم راه‌یابد؛ در پی این رخدادها بود که سلطان عبدالحمید دوم در ۲۳ دسامبر ۱۲۹۳/۱۸۷۶ قانون اساسی را که مشتمل بر آزادی‌های مدنی و حکومت پارلمانی بود به‌صراحت پذیرفت و آن را به‌طور رسمی اعلام کرد. در قانون اساسی جدید، تمامی رعایای دولت اعم از مسلمان یا غیرمسلمان با صفت عثمانی شناخته شدند و «همه از آزادی و حقوق شخصی بهره‌مند و دراصل، تمام عثمانی‌ها در برابر قانون مساوی بودند». اگرچه عمر مجلس به بهانه طرح نظریه جامعه دینی سلطان عبدالحمید، پنج ماه و ۲۵ روز بیشتر دوام‌نیامد و از آن زمان برای مدت سی سال تعطیل بود، از لحاظ مسئله آزادی، از خواسته‌های اعلانی مردم فراتررفته، در قالب قانون در ساخت دولت و نظام سیاسی تسنن برای اولین بار متجلی شد (احمد یاقی، ۱۳۸۹: ۱۵۰ تا ۱۵۳). در پی انحلال پارلمان (مجلس) نوبنیاد عثمانی در سال ۱۸۷۷، به نمایندگانی که در انتقاد از خودکامگی سلطان، صراحتی بیشتر از خود بروز داده بودند، دستور داده شد، استانبول را ترک‌کنند؛ به تدریج موج احساسات ضدترکی در میان اعراب

بالاگرفت و به موازات منع آزادی‌های سیاسی، جنبش‌های مخالف حکومت راه پیکار زیرزمینی را در پیش گرفتند (عنایت، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

در مقام ارزیابی، اگرچه عثمانیان چندی پیش از سیطره بر آخرین خلیفه عباسی، خود را خلیفه می‌خوانند، به تدریج اضمحلال نهاد خلافت در این دوران تسریع یافت. در این دوران اعمال قدرت به شیوه استبدادی بوده، هرچه به سمت فروپاشی امپراتوری عثمانی، پیش‌تر می‌رویم بر شدت خفقان و وحشت افزوده می‌شود. انتقال قدرت بر مبنای موروثی و انتقال به خاندان حکومتی و نه به‌ضرورت، فرزندان صورت می‌گیرد. در دهه‌های پایانی امپراتوری عثمانی، به تدریج نهضت استبدادستیزی و آزادی‌خواهی در جهان اسلام رشد می‌کند که در نهایت به انقلاب مشروطه و تصویب قانون اساسی منجر می‌شود و انگاره آزادی در حال تحول از امری «امتناعی» به امری «امکانی» است.

#### جدول ۱. مقایسه توزیع قدرت در ساخت امپراتوری و انگاره آزادی

| حکومت‌ها                  | امویان                 | عباسیان                          | عثمانی                                    |
|---------------------------|------------------------|----------------------------------|---|
| تأسیس دولت                | تغلب (استیلا)          | تغلب (استیلا)                    | تغلب (استیلا)                             |
| نظام سیاسی                | نظام سلطنت             | نظام خلافت                       | نظام خلافت                                |
| مشروعیت دولت              | الهی                   | الهی (جانشین پیامبر)             | الهی                                      |
| ماهیت قدرت                | وحدت قدرت دینی و سیاسی | به تدریج غلبه قدرت دولت بر خلافت | ب تدریج حذف نهاد خلافت                    |
| اعمال قدرت                | عمودی (متمرکز)         | عمودی (متمرکز)                   | عمودی (متمرکز)                            |
| انتقال قدرت               | ولایتعهدی (موروثی)     | ولایتعهدی (موروثی)               | ولایتعهدی (موروثی)                        |
| نسبت امر شرعی و امر سیاسی | تجمع سلطنت و خلافت     | تفکیک سلطنت و خلافت              | تفکیک سلطنت و خلافت؛ نهاد دین ذیل سلطنت   |
| عنصر حکمرانی              | عنصر رومی و عربی       | عنصر ایرانی                      | عنصر ترکی                                 |
| ماهیت حکومت               | پادشاهی استبدادی       | پادشاهی استبدادی                 | تلاش تدریجی برای گذار از پادشاهی استبدادی |
| تلقی از انگاره آزادی      | امتناع                 | امتناع                           | از امتناع به امکان                        |

منبع: نگارنده

## ب. امکان انگاره آزادی در ساخت دولت

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، ورود به قرن بیستم به موازات تحولاتی که در ساخت نظام‌های سیاسی شکل گرفت، به تدریج تحولات فکری را نیز در میان نخبگان و مسلمان به وجود آورد. با فروپاشی امپراتوری عثمانی، به تدریج حاکمیت‌های متعدد عربی و اسلامی شکل گرفته، به صورت قیومیت و نیمه‌مستقل تحت سیطره و استیلای دول اروپایی قرار گرفت. روند استقلال‌یافتگی دولت‌های عربی به تدریج در نیمه دوم قرن بیستم کامل شد؛ در این میان، رویارویی مسلمانان با مظاهر تمدن غرب، تلقی سنتی و متجددانه نسبت به آموزه‌ها و ارزش‌های دینی و احساس عقب‌ماندگی به سرخوردگی روحی و فکری و در نهایت، بحران هویت در جوامع عرب منجر شد؛ البته جوامع عرب، بحرانی یک‌دست و همگن را تجربه نکرده، پاسخی یکنواخت به بحران‌های پیش رو ندادند؛ با این حال، قدر متیقن، پاسخ‌های فکری ایجابی، تلقینی از دین بود که دوران خلفای راشدین دوران آرمانی حکومت دینی بوده و خلفا در راستای مصالح امت و ارزش‌های اسلامی و در قالب سازوکارهایی مانند امر به معروف و نهی از منکر، شورا، بیعت، نصیحه للائمة المسلمین و ... از حقوق مردم صیانت کرده، زمینه مشارکت و نظارت مردم را فراهم ساخته‌اند. پاسخ به بحران هویت در جوامع عرب به چند صورت نمود یافت: ۱- گروهی مانند عبده و رشید رضا، مودودی و سید قطب با تفاوت‌هایی، بازگشت به اسلام نخستین را مطرح کردند؛ در میان این گروه، نیز انگاره آزادی با قرائت دینی، مجال بروز و ظهور یافت؛ ۲- نواندیشان دینی مانند *عابد الجابری*، *آرکون*، *یوسف قرضاوی* و *راشد الغنوشی* با بازنگری در آموزه‌ها و احیای مفاهیم دینی، به‌طور مستقیم به مسئله آزادی پرداخته، آن را از ارزش‌های اساسی دینی قلمداد کرده‌اند و ۳- سکولارهایی نظیر *عبدالرزاق* نیز به طریق اولی، مسئله آزادی را مفروض گرفتند؛ در این میان، ملت‌های عرب پس از مسئله استقلال‌یافتگی به تدریج با افزایش آگاهی که محصول عصر ارتباطات بوده است با مسئله حقوق اساسی و حقوق شهروندی هرچه بیشتر آشنا شدند؛ با این اجمال، امکان انگاره آزادی در جهان عرب جدید در دو بعد نظری و عملی قابل پیگیری است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

### ۱- ساحت نظری

#### ۱-۱- *عابد الجابری*

*عابد الجابری* (۱۹۳۵-۲۰۱۰م) از نواندیشان معاصر عرب، با مطرح کردن طرح «نقد عقل عربی»



تلاش کرد با نگاهی تاریخی و زبان‌شناختی، ضمن بازخوانی و بازبینی میراث عربی، سنت‌های برجامانده از عرب را مورد پرسش جدی قراردهد (جابری، ۱۳۸۴ و جابری، ۱۹۹۱). به اعتقاد جابری، میراث عربی، بر شرایط فرهنگی و مسائل خاص سیاسی و اجتماعی، ناظر بوده‌است؛ از این‌رو پاسخگویی به نیازهای کنونی مسلمانان به پالایش میراث عربی و دست‌یازیدن به اجتهاد اصیل، نیازمند است. از منظر مسئله آزادی، دیدگاه جابری، اهمیتی دو چندان دارد: از یک‌سو، رویکرد جابری انتقادی است و امر نقد، بیانگر نگاهی آزادمنشانه به دین و پیرامون است و از سوی دیگر، چنین نگاه ساختارشکنانه‌ای در مسیری مخالف با سنت‌های رایج و غالب فکری علمای اهل تسنن در دوره‌های کلاسیک و میانه قرار دارد. جابری در کتاب *دموکراسی و حقوق انسان* بر این باور است که اعلامیه حقوق بشر بر پایه‌های سه‌گانه نظام طبیعت، عقل و قرارداد اجتماعی استوار شده‌است. به عقیده جابری، اصول آزادی، برابری و دموکراسی، خاص هر فرهنگی بوده، نشانه‌هایی از این اصول در فرهنگ‌های متفاوت وجود دارند. جابری می‌کوشد با استناد به قرآن و روایات، ارکان سه‌گانه بیان‌شده را با عقل، فطرت، طبیعت و میثاق در گستره شریعت اسلام پیوند دهد (کرمی، ۱۳۹۰: ۳۰۵ تا ۳۱۳).

*عابد الجابری* در نوشتاری با عنوان «مفاهیم حق و عدل در متون عربی - اسلامی»، به شقوق مختلف حق در شریعت اسلام اشاره می‌کند. جابری در عرصه سیاست با نگاهی نقادانه به دو پایه عدالت و طاعت در رابطه حاکم و محکوم در قرائت رایج و سنتی می‌تازد. به اعتقاد جابری، مؤلفان *آداب السلطانیة و نصائح الملوک* و گروه بی‌شماری از فقها و متکلمان حقوق سیاسی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: حق امیر، اطاعت رعیت است و حق رعیت، عدالت امیر است؛ به اعتقاد جابری، آنچه از این نویسندگان در باب جایگاه عدالت امیر منتسب به نبی (ص) و صحابه یا ملوک فارس نقل شده‌است، بیشتر جنبه نصیحت داشته، جنبه تشریح آن و تأکیدی را که قرآن و روایات بر عدالت داشته‌اند، نادیده گرفته‌است؛ به عبارت دیگر به عقیده جابری، عدالت حاکم در نوشته‌های پیشینیان از بعد دستوری و تشریحی شارع فاصله گرفته و جنبه نصیحت‌گرایانه به خود گرفته‌است؛ حال آنکه، اطاعت رعیت جنبه وجوبی دارد؛ جابری در تشریح چنین مسئله‌ای به آیات قرآنی نظیر «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»، «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» و روایاتی مانند «همنشین امام عادل، محبوب‌ترین و نزدیک‌ترین مردم و همنشین امام جابر مبعوض‌ترین و دورترین مردم به خدا در روز قیامت است»، «همانا بزرگ‌ترین جهاد کلمه عدل در نزد

سلطان جائز است» و ... اشاره می‌کند و آنها را با خطاب‌های نصیحت‌گونه آداب السلطانیه که عدالت را رکنی از ارکان حکومت می‌دانند مقایسه می‌کند. به عقیده جابری، معنای عدالت در نزد علمای اخلاق و شهرت‌ترین آنها یعنی مسکویه رازی نیز در جمع میان آرای افلاطون و ارسطو متوقف شده است (جابری، ۲۰۰۲: ۳۶ تا ۴۰). جابری در وجوب اطاعت رعیت از راعی، پا را فراتر گذاشته، بر این باور است که برخلاف طاعت، امر به عدل و عدالت به دلیل فراوانی آیات و روایات، به تواتر رسیده است؛ حال آنکه امر به طاعت این‌گونه نبوده، مختص اطاعت خدا و رسول شده است. به باور جابری آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ»، استثنایی است که برخلاف شهرت میان مردم، دارای اختلاف میان مفسران و فقها در مفهوم «اولوالامر» است. جابری ذیل این آیه به بیان روایاتی که در توجیه اطاعت آمده، اشاره می‌کند؛ برای نمونه، یکی از روایاتی که جابری از قول ابی هریره از حضرت رسول (ص) نقل می‌کند، چنین است: «هرکس از اطاعت سرپیچی کند و از جماعت مسلمانان جدا شود به مرگ جاهلیت مرده است ...»؛ به عقیده جابری، این روایات از لحاظ اعتبار، خالی از تردید نیست. به باور جابری، موضوع این روایات، حائز اهمیت است: ضرورت عدم خروج بر امام منعکس‌کننده ضرورت وجود دولت در میان عامه مسلمانان بوده است و از این روست که وجود نظم و امنیت با امام جائز را بر عدم وجود امام، ارجح دانسته‌اند. جابری در این خصوص به مقدمه کتاب **التاج** از جاحظ اشاره می‌کند: سعادت مردم در بزرگ‌داشت و اطاعت از حاکم است و همچنین از قول اردشیر بن بابک نقل می‌کند: سعادت رعیت در اطاعت از پادشاه و سعادت پادشاه در اطاعت از مالک است. به درستی که پادشاه شالوده و مردم ساختمان‌اند و ساختمانی که شالوده ندارد مه‌دوم است؛ از این رهگذر است که جابری رویه رایج در کتب **آداب السلطانیه** و **الانخبار و نوادر** را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. به عقیده جابری در تألیف‌های اسلامی به تدریج حق حاکم بر رعیت (اطاعت) بر حق رعیت بر حاکم (عدالت)، مقدم شده و این امر به دو دلیل است: اول آنکه، فتنه‌ها و قیام‌ها از همان صدر اسلام زیاد بوده و به دلیل جلوگیری از فتنه‌ها و قیام‌ها برخی از محدثان و فقها به وجوب اطاعت امام هرچند که به شرع، ملتزم نباشد، حکم داده‌اند؛ دوم آنکه بنیان سیاست در دوران قدیم و قرون میانه بر مبنای راعی و رعیت شکل گرفته و تقدم بر راعی است چراکه به واسطه او رعیت به وجود آمده است (جابری، ۲۰۰۲: ۴۰ تا ۴۶)؛ بر این اساس، جابری به نزاع‌های کلامی مرجعه و قدریه در سده اول و به خصوص حاکمیت امویان پرداخته، آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد (جابری، ۲۰۰۲: ۴۷ و ۴۸).

به اعتقاد جابری، انسان خلیفه الله در زمین (فی الارض خلیفه) است و وظیفه عمران و آبادانی زمین (استعمرکم فیها) را برعهده داشته، شخصیتی سه بعدی دارد: عاقل و انتخابگر، جانشین و آبادگر، کامل و تکمیلگر؛ به زعم جابری به دلیل همین ابعاد سه گانه شخصیتی انسان است که برای انسان، حقوقی واجب شد که سایر مخلوقات فاقد این حقوق هستند؛ این حقوق دو گونه اند: حقوق عام که با مفهوم حقوقی معاصر تطابق دارند و از جمله این حقوق، حق حیات، حق تمتع، حق آزادی اعتقاد، حق معرفت، حق اختلاف نوع، حق مشورت و حق مساوات را می توان نام برد؛ در واقع، جابری می کوشد از درک سنتی تکلیف اطاعت مردم در مقابل حق عدالت امیر فراتر رود و دامنه حقوق مردم را گسترده تر تشریح کند تا به واسطه جایگاه خلیفه الهی انسان، زمینه انتخابگری، آبادگری و تکامل انسان را در پرتو مشارکت و تربیت فراهم سازد؛ گونه دوم، حقوق خاص (محرومان، زن و ...) است (جابری، ۲۰۰۲: ۵۴ و ۶۰ تا ۷۶).

#### ۱-۲- راشد الغنوشی

راشد الغنوشی (متولد ۱۹۴۰) نواندیش معاصر تونس، از مبارزانی است که سالها هزینه آزاداندیشی را در زندان و تبعید داده و در حال حاضر در انقلاب اخیر تونس (۲۰۱۱)، نقش فکری تأثیرگذاری دارد. راشد الغنوشی به دلیل آشنایی با متون اصیل اسلامی، گفتمان غرب و درگیری عملی در عرصه سیاست نگاهی ژرف نگرانه تر نسبت به مسائل روز جهان اسلام داشته و قرائتی از اسلام ارائه می دهد که با دموکراسی، آزادی و حقوق بشر رایج، همخوانی هایی نزدیک دارد. غنوشی «جماعت الاسلامی» تونس را در سال ۱۹۷۰ م بنیان نهاد و به رهبری آن منصوب شد؛ وی در دوران حکمرانی مزالی و بورقیه به زندان انداخته شد و با روی کار آمدن بن علی، رئیس جمهور مخلوع تونس اگرچه از زندان آزاد شد، اجازه فعالیت انتخابی در سال ۱۹۸۹ نیافت و به لندن عزیمت کرد اما با پیروزی انقلابیون، دوباره به تونس بازگشت. عنوان رساله دکتری غنوشی «آزادی های عمومی در دولت اسلامی» بوده است (علیخانی، ۱۳۹۰: ۴۱۹ تا ۴۲۱).

نقطه عزیمت غنوشی در بحث از آزادی های اساسی، نوع نگاه وی به انسان است. به باور غنوشی، انسان خلیفه خداوند روی زمین و صاحب کرامت انسانی است. در نتیجه، صیانت از این حق و کرامت، وظیفه ای مقدس برای فرد و جامعه محسوب می شود. غنوشی با استناد به آیه ۳۳ سوره اسراء مبنی بر اینکه کشتن انسانی که خداوند خورش را حرام کرده، جز به حق، جایز نیست، تلاش می کند

کرامت ذاتی را برای انسان مرده و زنده اثبات کند. به باور غنوشی، انسان از دید اسلامی از برائت، بهره‌مند بوده (به‌استثنای اثبات محکومیت قضایی) و از هرگونه سوءظن، بدگمانی و تجسس، مصون است. به عقیده غنوشی، دعوت قرآن به تأمل در طبیعت و گفتگوی آزاد پیامبران (ص) با مردم و حتی سرکشان و ستمگران قوم، نمونه‌هایی شایسته از گرمی داشت آزادی فکر، اندیشه و بیان است. پیامبر (ص) در برخورد با آرای مخالفان، سعه‌صدر داشت و همواره اصحاب را به داشتن استقلال در رأی و اجتهاد مستقل فرامی‌خواند. غنوشی روایتی از پیامبر (ص) در این خصوص نقل می‌کند: «مبادا کسی از شما دهن‌بین باشد و بگوید: من با مردم هستم [همان می‌گویم که مردم می‌گویند]» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۳۴ تا ۳۸).

غنوشی با مقایسه مبانی حقوق بشر در اسلام و اعلامیه‌های حقوق بشر، بر این باور است که این دو، قرابت و تقارنی معنادار با یکدیگر دارند و همین امر، زمینه‌ساز استقبال طیف گسترده‌ای از مسلمانان قرار خواهد گرفت که شناخت دینی خود را متحول می‌کنند؛ در این خصوص، غنوشی چنین می‌گوید:

هیچ اختلاف اساسی در درون‌مایه‌ها نیست و آنچه هست در مبانی فلسفی، انگیزه‌ها، اهداف و پاره‌ای از جزئیات است؛ چه اعلامیه‌ای که آن را اعلامیه جهانی حقوق بشر نامیده‌اند بر مبانی فلسفی پیچیده‌ای مانند قانون طبیعی، استوار است که مفهومی نامشخص است...؛ اما در مقابل، در اسلام، این حقوق، بخشی جدایی‌ناپذیر از احکام و مقاصد دین و ثمره عقاید و آیین‌هاست و به همین دلیل، این حقوق در اسلام عنوان وظیفه به خود می‌گیرد، ماندگاری می‌یابد و پدیده‌ای برخاسته از مبانی و اصول دین دانسته می‌شود و از این رو کسی که بدان‌ها پایبند باشد و عمل کند، سزاوار پاداش می‌شود و کسی که بدان‌ها پشت‌پازند در معرض کیفر الهی در دو سرای قرار می‌گیرد» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۵۰).

غنوشی در تشریح سازوکار کسب، استمرار و اعمال و انتقال قدرت به مقایسه دموکراسی غربی و دموکراسی اسلامی (حکومت اسلامی) می‌پردازد؛ وی نظام دموکراسی غربی را شامل قالب و محتوا می‌داند و می‌کوشد با تفکیک قالب از محتوا به تشریحی دقیق از مراد خود پردازد و با رد محتوای غربی، قالب دموکراسی را دستاوردی برای مسلمانان ارزیابی کند. به عقیده غنوشی، درون‌مایه دموکراسی غربی، آزادکردن قانون از سیطره شاهان، رجال دین و انتقال از حکومت فرد به حکومت

قانون و اراده ملت است؛ به باور وی، محتوای دموکراسی غربی از طریق سازوکارها و قالب‌هایی مانند انتخابات، احزاب، تفکیک قوا و آزادی‌های اساسی در جامعه عملیاتی می‌شود؛ به اعتقاد غنوشی چنین فرایندی برای نخستین بار در تاریخ پس از خلفای راشدین در اسلام رخ داده که انتقال قدرت را از رهگذر رقابت آزاد که جوهره دموکراسی است محقق می‌سازد؛ در واقع، اشکال اساسی دموکراسی غربی را در درون‌مایه فلسفی مادی و اندیشه لائیک می‌داند که خدا را از عرصه جامعه به‌حاشیه‌رانده، انسان را به‌عنوان خدا معرفی می‌کند؛ با این حال به باور غنوشی، اشکال‌های نظام دموکراسی غربی نباید دستاویزی برای استمرار سلطه و سرکشی نظام‌های طاغوتی شوند؛ همچنین، او در شرایطی که نظام دموکراسی اسلامی دست‌یافتنی نیست، نظام دموکراسی غربی را بهترین بدیل یا کم‌خطرترین بدیل سیاسی می‌داند که خواسته‌ای مشروع برای مسلمانان بوده، باید برای به‌دست آوردن آن مبارزه کنند (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۵۱ تا ۴۵۴).

غنوشی نص و شورا را دو رکن اساسی حکومت اسلامی و اصل بیعت را سازوکار انعقاد حکومت تلقی می‌کند (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۰۹ تا ۱۲۴) و مبانی هفت‌گانه‌ای را برای حکومت اسلامی به نقل از خالد محمد خالد برمی‌شمارد. دقت در مبانی هفت‌گانه از جاری‌بودن اصل آزادی مردم در کسب، حفظ، توسعه و کنترل قدرت سیاسی حکایت دارد. اصول هفت‌گانه به شرح زیرند: امت سرچشمه همه قدرت‌ها، اصل تفکیک قوا، انتخاب رئیس حکومت از سوی مردم و محدودیت آن، مبارزه پارلمانی، تعدد احزاب، انتخاب نمایندگان از سوی ملت و احترام به آزادی مطبوعات، نظر، تفکر و اعتقاد (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۷۳).

غنوشی تنها در مقام ایجاب به تضمین آزادی‌های عمومی و اساسی در اسلام نمی‌پردازد بلکه می‌کوشد با در نظر گرفتن سازوکارهایی به صورت سلبی از استبدادهای سیاسی در جامعه جلوگیری کند؛ در این راستا غنوشی، به صورت مجزا به تشریح احزاب سیاسی در اسلام با تأکید بر نقش کارکردی و تربیتی می‌پردازد (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۱۳ تا ۴۲۰) و از لحاظ مبانی مشروعیتی به آیاتی نظیر «شما بهترین امتی هستید که برای آدمیان پدیدآورده شده‌است، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید»<sup>۱</sup> و «باید از شما گروهی باشند که به خیر دعوت می‌کنند»<sup>۲</sup> استناد می‌کند. در کنار سازوکار حزبی رسمی، غنوشی به سازوکارهایی نظیر حاکمیت برتر خداوند، تربیت اسلامی، نظام قضایی مستقل، منع شکنجه، ولایت

---

۱. آل عمران/۱۱۰

۲. آل عمران/۱۰۴

حسبه (امر به معروف و نهی از منکر عمومی)، نظارت افکار عمومی و پیمان‌های بین‌المللی برای جلوگیری از استبداد تمسک‌می‌جوید (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۲۰ تا ۴۲۸).

## ۲- ساحت عملی

### ۲-۱- آزادی به مثابه اراده عمومی ملت عرب

اگرچه در بیشتر قانون‌های اساسی دولت‌های عرب، پس از استقلال‌یافتگی، مستقیم یا غیرمستقیم به آزادی‌های اساسی اشاره شده‌بود، در عمل، حقوق ملت‌های عرب در سیطره حاکمیت‌های استبدادی در نیم قرن گذشته همانند اعصار پیشین بوده‌است. تحولات و حرکاتی که از سال ۲۰۱۰ ابتدا از کشور تونس آغاز شدند و کشورهای لیبی، مصر، یمن، بحرین، اردن، سوریه، عربستان سعودی و... را دربرگرفته‌اند، از بحران آمریت در نظام‌های سیاسی منطقه خاورمیانه حکایت‌دارند. در میان گروه‌های مخالف و مبارز، اسلام‌گرایان نقشی دوچندانی داشته، می‌کوشند با قرائت‌های نوگرایانه اسلامی از قرائت متحجرانه و متعصبانه فاصله‌بگیرند و فهم خود را متناسب با شرایط و ضروریات امروزی زندگی سامان‌دهند؛ درحال‌حاضر، اراده ملت‌های عربی در چهار کشور تونس، لیبی، مصر و یمن به پیروزی انقلابیون منجر شده و در دیگر کشورهای عربی همچنان موج بیداری اسلامی و آزادخواهی عربی ادامه‌دارد. از منظر موضوع این نوشتار، دو امر حائز اهمیت‌اند: نخست آنکه در موج‌ها و حرکت‌های انقلابی اخیر عرب، مسئله آزادی به خواسته اصلی ملت عرب تبدیل شده‌است. دست‌کم تا چند دهه گذشته، همچنان عرب‌هایی پیدا می‌شدند که در چارچوب فقه‌الخلافت قدیم، احیای نظام خلافت را سرمی‌دادند اما تحولات اخیر از آن حکایت‌دارند که ملت‌های عرب نیز به اندیشمندانی پیشگام مانند جابری، غنوشی و قرضاوی که دست‌کم از سه دهه گذشته شعار دموکراسی، آزادی‌های اساسی، عدالت اجتماعی و... را سرمی‌دادند، رسیده‌اند. دیگر برای ملت‌های عرب، اطاعت بی‌چون و چرا و تفسیر مضیق از امنیت معناندارد و آنها اطاعت از حاکمیت را به استحقاق حقوق خود منوط کرده‌اند؛ درخصوص این امر، می‌توان به شعارهای انقلابیون عرب مراجعه کرد. در میان شعارهای مختلف دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ملت عرب، دست‌کم مسئله «آزادی» از شعارهای اصلی و اساسی آنها به‌شمار می‌روند.<sup>۱</sup>

1 . <http://www.revolution25january.com/january25revolution-chants.asp>  
<http://www.tunisia-sat.com/vb/showthread.php?t=1567891>.

دوم آنکه در پیش‌نویس‌های به‌تصویب‌رسیده قانون اساسی نیز به مسئله آزادی، بیشتر اهتمام شده و در قالب فصل و اصولی ویژه مورد توجه قرار گرفته و جنبه حقوقی پیدا کرده‌است؛ برای نمونه در پیش‌نویس قانون اساسی مصر، اصل اول به حاکمیت مردم، اصل دوم به نظام سیاسی دموکراتیک و اصل سوم به آزادی شهروندان اختصاص یافته‌است؛ افزون‌بر آن، باب دوم قانون اساسی به حقوق و آزادی‌ها و فصل چهارم به ضمانت‌های حقوق و آزادی‌ها و حمایت از آنها اختصاص یافته‌است؛ در اصل سوم از پیش‌نویس قانون اساسی جدید مصر چنین آمده‌است:

آزادی شهروندان در تمام ابعاد زندگی از جمله «اندیشه، فکر، ابداع، نوآوری، اقامت، سکونت، بیان و مهاجرت» براساس این باور تضمین شده‌است که این آزادی، حقی آسمانی است که خدای متعال اصول و مبادی آن را در گردش و حرکت جهان وضع کرده، انسان را موجودی آزاد آفرید و او را برترین موجوداتش در زمین قرارداد.

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار نشان داده شد نگرش و فعل اهل تسنن پس از خلفای راشدین درخصوص فهمی که از انگاره آزادی داشته‌اند به نوسان و تغییر، دچار شده‌است. اگرچه برخی از نوسان‌ها به دلیل مسئله امنیت در دوران میانه بوده، امر امنیت، خاص یک برهه زمانی ویژه نیست و تمام جوامع، همواره با این نیاز مواجه بوده‌اند؛ لذا پیوند حداکثری تحول انگاره آزادی با مسئله امنیت، خالی از اشکال نیست. در دوره‌های آغازین و میانه اسلامی، مسلمانان به دلیل قرائت رایج و غالب به تصوری از اطاعت دست‌یافته‌بودند که مجالی برای آزادی شهروندان در آن دیده‌نمی‌شد؛ چنین تلقی از آزادی از جانب نخبگان علمی و سیاسی به مردم انتقال یافته‌بود و اسباب حکمرانی چندین‌قرنی خلافت عباسی و امپراتوری عثمانی را رقم‌زده‌بود. شاید پرسیده‌شود که در دوره‌های آغازین و میانه اسلامی، آزادی مسئله مسلمانان نبوده‌است؟؛ در پاسخ می‌توان چنین گفت: اول اینکه آزادی از مسائل بنیادین فلسفه سیاسی است که خواسته هر انسانی بوده و هست و دوم اینکه در همین دوره‌ها رگه‌هایی از جریان‌های فکری و گروه‌های حداقلی از مسلمانان یافت می‌شود که ضد استبداد حاکمیت وقت، علم مبارزه و قیام را برافراشته‌اند. تصلب گفتمانی که با روی کار آمدن امویان در جهان اسلام اتفاق افتاد و پس از آن در خلافت عباسی و امپراتوری عثمانی با قرائت‌هایی متفاوت دنبال شد، چنان هیبتی داشت که فرصت هرگونه تأمل و پرسش بدیل یا رقیبی را خنثی می‌کرد. در دوران جدید به‌وجود آمدن

گفتمان لیبرال دموکراسی و پیشرفت‌های تمدن غرب، زمینه‌ای را فراهم‌ساختند تا بذره‌های اسلامی در دوره خلفای راشدین، دوباره بازبینی، بازخوانی و بازآفرینی شوند؛ امری که درنهایت در رشد و گسترش اندیشه آزادی‌خواهانه و دموکراتیک در قلم‌نخبگان فکری و اراده عمومی ملت عرب، فرصت شکوفایی یافته‌است.

## منابع

### ۱- منابع فارسی و عربی

- پیش‌نویس قانون اساسی جدید مصر.
- ابن ابی الحدید معتزلی (۱۴۰۴)؛ شرح نهج البلاغه؛ ۲۰ ج در ۱۰ مجلد، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن اثیر (۱۳۸۵ق)؛ الکامل فی التاریخ؛ ج ۴، بیروت: دار صادر.
- ابن اعثم کوفی (۱۴۰۴)؛ الفتوح؛ ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عبد ربه اندلسی، احمد بن محمد (۱۳۸۵ق)؛ شرحه و ضبط احمد امین و دیگران؛ قاهره: مطبعه لجنه.
- ابن قتیبه الدینوری، عبدالله بن مسلم (۱۳۸۸ق)؛ الامامه و السیاسه؛ ج ۱ و ۲، قم: الرضی/زاهدی.
- احمد یاقی، اسماعیل (۱۳۸۹)؛ دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال؛ ترجمه رسول جعفریان؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)؛ کشف الغمه؛ ج ۲، تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
- بارتولد، و.و (۱۳۵۸)؛ خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان؛ ترجمه سیروس ایزدی؛ تهران: امیرکبیر.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۲)؛ «مفاهیم الحقوق و العدل فی النصوص العربیه- الاسلامیه» فی: حقوق الانسان فی الفكر العربی: دراسات فی النصوص؛ تحریر سلمی الخضراء الجیوسی؛ بیروت: مرکز دراسات الواحده العربیه.



- (۱۳۸۴): *عقل سیاسی در اسلام*؛ ترجمه عبدالرضا سواری؛ تهران: گام نو.
- (۱۹۹۱): *التراث و الحداثه دراسات و مناقشات*؛ بیروت: مرکز دراسات الواحد العربیه.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۷): *تاریخ خلفا از رحلت پیامبر (ص) تا زوال امویان (۱۱- ۱۳۲ ه.ق)*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دیکسون، عبدالامیر عبد (۱۳۸۱): *خلافت اموی*؛ ترجمه گیتی شکری؛ تهران: طهوری.
- روحانی، سید کاظم (۱۳۶۵): «جریان‌های فکری و فرهنگی در امپراتوری عثمانی»، فلسفه، کلام و عرفان، *کیهان اندیشه*؛ مهر و آبان ۱۳۶۵، ش ۸.
- السیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۳ق): *اللالی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه*؛ ج ۱، بیروت: دار المعرفه.
- (۱۳۷۱ ق): *تاریخ الخلفاء، بتحقیق محمد محیی الدین*؛ مصر: مطبعه السعاده.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۸): *تاریخ تحلیلی اسلام*؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۶): *دوره التاج، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک*؛ به اهتمام ماهدخت بانو همایی؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- طقّوش، محمدسهیل (۱۳۸۹): *دولت امویان*؛ ترجمه حجت‌الله جودکی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- (۱۳۹۰): *دولت عباسیان*؛ ترجمه حجت‌الله جودکی، با اضافاتی از رسول جعفریان؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۸۹): *سیر الملوک*؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- علامه مجلسی (۱۴۰۴ق): *بحار الأنوار*؛ ۱۱۰ ج، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰): «راشد الغنوشی»، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*؛ علی‌اکبر علیخانی و همکاران؛ ج ۱۸، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و علوم اجتماعی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۹): *سیری در اندیشه سیاسی عرب*؛ تهران: امیرکبیر.

- غنوشی، راشد (۱۳۸۱)؛ *آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی*؛ ترجمه حسین صابری؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۵)؛ *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*؛ تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۵)؛ *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسی*؛ تهران: بنیان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲)؛ *دیدگاه‌های فقهی معاصر*؛ ترجمه دکتر احمد نعمتی؛ ج ۲، تهران: احسان.
- کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۶۳)؛ *طبیعت استبداد*؛ ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح محمدجواد صاحبی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۲)؛ *ظهور ترکیه، نوین*؛ ترجمه محسن علی سبحانی؛ ناشر: مترجم.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۳۸۳)؛ *آیین حکمرانی*؛ ترجمه و تحقیق حسین صابری؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- المودودی، ابوالاعلی (۱۴۰۵ق)؛ *خلافت و ملوکیت*؛ ترجمه خلیل احمد حامدی؛ تهران: بیان-پاوه.
- وسینیچ، وین وو (۱۳۴۶)؛ *تاریخ امپراتوری عثمانی*؛ ترجمه سهیل آذری؛ ناشر: کتابفروشی تهران.

## ۲- منابع الکترونیک

- <http://www.revolution25january.com/january25revolution-chants.asp>
- <http://www.tunisia-sat.com/vb/showthread.php?t=1567891>.
- <http://lib.eshia.ir/22014/9/301>

## Evolution of “Freedom” Idea in Government structure and Political System of Sunnis

Majidi, H. <sup>1\*</sup>  
Naderi, M. <sup>2</sup>

Received on: 10/25/2014  
Accepted on: 02/08/2015

### Abstract

The subject of freedom in Sunni political system within last 14 centuries with specific ups and downs has been considered by political geniuses and public. In Imam Ali's governance era, people had role in development, maintenance and control of political power in form of rules such as Beiat, Amre-be-marooof and Nahye-az-monkar, Shora etc. Faith and doing the mentioned rules by muslims had recognized their public and political freedoms. By emergence of Umayyad dynasty, these rules were gradually forgotten, therefore public and political freedoms were damaged. In this era “freedom” was converted from possibility to refusal as Muslims were not familiar with public and political freedom. This procedure continued in Abbaian era influenced by Iranian reign and any protest against it was considered as objection against the religion. In the late Ottoman Emperial , Muslims were faced with western civilization and the road was paved for intellectual geniuses to revise the tradition. This procedure was followed in the past 50 years and currently possibility of freedom idea has been converted to the Arabs' will with Islamic awakening beyond geniuses' mind. Intellectual geniuses' viewpoints (Abed Al Jaberi, Rashed Al Ghonushi, Yusof Gharzavi) and allocation of a part of Egypt constitutional law to public freedoms are representations for revival of freedom idea in Arabs' will after 14 century. This was qualitative documentary research.

**Keywords:** Freedom, Government, Sunni political system.

---

1\* . Assistant professor of political science, Imam Sadegh University.

(Corresponding Author:majidi118@yahoo.com)

2 . Assistant professor of political science, Shahed University.