



د افغانستان د اقتصادي او حقوقي مطالعاتو موسسه
موسسه مطالعات اقتصادي و حقوقي افغانستان
Afghanistan Economic & Legal Studies Organization



مباني اسلامي جامعه باز

ویراستاری: نوح الهموزی و لیندا ویتستون
مترجم: محمد میلاد سکندری

NETWORK
FOR A
FREE
SOCIETY

iea
Institute of
Economic Affairs

ATLAS
NETWORK

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی اسلامی جامعہ باز

ویراستاری: نوح الہرموزی و لیندا ویتستون
مترجم: محمد میلاد سکندری

نویسندگان: مصطفیٰ حجر - سعاد عدنان - اظہر اسلم
حسن یوجل باشدمیر - کاتیا بیرادا - ماسزلی مالک
یوسف ماوچی - ہشام المساوی - ام ای مقتدیر خان
بیژن شاہین - اتیلا یایلا



د افغانستان د اقتصادی او حقوقی مطالعاتو موسسه
موسسه مطالعات اقتصادی و حقوقی افغانستان
Afghanistan Economic & Legal Studies Organization

انستیتوت امور اقتصادی (Institute of Economic Affairs)

ماموریت انستیتوت امور اقتصادی، بهبود درک از اساسات و اصول جامعه باز با تفسیر نمودن نقش بازارها در حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی میباشد.

حق طبع و نشر: انستیتوت امور اقتصادی

حق طبع و نشر محفوظ میباشد. علاوه بر نهاد های ذکر شده، حق طبع و نشر بخشی از این نشریه، بازنویسی، تفسیر، بازیابی به سیستم های دیگر، بدون کسب اجازه مالکین و یا ناشرین آن، مجاز نمی باشد.

بسیاری از نشریات انستیتوت امور اقتصادی علاوه بر زبان انگلیسی، به لسان های مختلف ترجمه و نشر گردیده است. برای بدست آوردن اجازه نشر دوباره و یا ترجمه به آدرس ذیل تماس گرفته شود:

www.tandtproductions.com

چاپ نخست در سال ۲۰۱۶ در انگلستان

توسط:

انستیتوت امور اقتصادی (IEA) با همکاری شرکت انتشارات مشترک لندن

به نشر رسیده است.

www.londonpublishingpartnership.co.uk

شناسنامه کتاب:

نام کتاب:	مبانی اسلامی جامعه باز
ویرایش:	نوح الهمموزی و لیندا ویتستون
نویسنده گان:	مصطفی حجر - سعاد عدنان اظهر اسلم - حسن یوجل باشدمیر کاتیا بیرادا - ماسزلی مالک - یوسف ماوچی هشام المساوی - ام ای مقتدیر خان - بیژن شاهین - اتیلا یایلا
ترجمه:	محمد میلاد «سکندری»
إهتمام:	محمد خالد «رامزی»
ناشر:	موسسه مطالعات اقتصادی و حقوقی افغانستان (AELSO)
چاپ اول:	میزان ۱۳۹۶ - Nov-2017
شماره تماس:	+۹۳۷۰۰۲۵۳۲۱۶
پست برقی:	aelso@AELSO.org
صفحه انترنتی:	www.AELSO.org

حق چاپ این کتاب در افغانستان به اجازه انستیتوت
امور اقتصادی (Institute of Economic Affairs)
به موسسه مطالعات اقتصادی و حقوقی افغانستان
(AELSO) تعلق دارد.

فهرست مطالب

ا	نویسندگان.....
ج	دیدگاه ناشر.....
خ	پیشگفتار.....
ذ	سپاسگزاری.....

۱ مقدمه

۵	مشارکت نویسندگان.....
---	-----------------------

۲ وضعیت اندیشه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جهان اسلام از چشم انداز لیبرالیسم سنتی

۱۱	آزادی، دین و اسلام.....
۱۳	آیا اسلام به حیث یک دین می تواند از سیاست جدا گردد؟.....
۱۵	وضعیت فعلی اندیشه های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در کشورهای اسلامی.....
۲۰	اساسی ترین اشتباهات در اندیشه اسلام در حال حاضر چه است و چگونه میتوان آنرا تغییر داد؟.....
۲۴	جمع بندی.....
۲۶	منابع.....

۳ استدلال در مقابل سنت، آزادی اراده در مقابل تقدیر، تفسیر در مقابل ظاهر گرایی: زیربنای فکری چشم انداز منفی در جهان اسلام

۲۸	مقدمه.....
۳۰	چشم انداز پر از بدبختی در جهان اسلام:.....
۳۰	فقر در فراوانی.....
۳۳	عوامل سیاسی و علمی کارکرد ضعیف کشورهای اسلامی.....
۴۴	تضاد فکری با ریشه های سیاسی و پیامدها.....
۴۷	جمع بندی: پیامدهای مخرب تضاد میان استدلال (برهان) و سنت.....
۴۹	منابع.....

۴ رفاه ای فراتر از دولت: رفاه مبتنی بر اجتماع

۵۲	مقدمه.....
۵۳	عملکرد افراد و سرمایه اجتماعی احسانی.....
۵۳	جامعه خیرخواه به حیث جایگزین برای دولت به عنوان مهیا کننده.....
۵۷	رفاه به واسطه وقف.....
۵۸	ملی سازی جامعه: آیا وقف می تواند احیا شود؟.....
۵۹	یک دولت حد اقل موثر.....

جمع بندی ۶۱

منابع ۶۳

۵ فرد، آزادی اراده و تحمل پذیری در قرآن

جایگاه فرد در قرآن کریم ۶۶

آزادی انتخاب و اقدام فردی در قرآن ۶۹

منع اجبار ۷۳

پیغام ها ۷۴

سنت پیامبر "ص" ۷۶

اسلام و دولت ۷۷

تحمل پذیری و جوامع اسلامی در عصر حاضر ۷۹

ارتداد ۸۰

جمع بندی ۸۳

منابع ۸۵

۶ آزادی اقتصادی: مسیری برای رهایی زنان در

خاورمیانه و شمال آفریقا (منطقه مینا)

زنان در توسعه در مقابل جنسیت در توسعه: مفاهیم برای سیاستگذاری در جهان عرب ۸۹

مشارکت اقتصادی زنان در منطقه مینا (خاورمیانه و شمال آفریقا) ۹۲

پالیسی های بازار پسند و ظرفیت آن در پیشبرد موقعیت زنان در جهان عرب ۹۵

سیاست های جنسیتی-حساس و بازار-پسند: راهی برای پیشرفت ۹۸

مشارکت اقتصادی زنان در اسلام ۹۹

جمع بندی ۱۰۱

منابع ۱۰۲

۷ جهاد و تغییرات سیاسی: یک چشم انداز با استناد بر

منابع قرآنی

استعمارگرایی و پسا استعمارگرایی ۱۰۷

صلح، عدم خشونت و چالش های تغییرات معنی دار ۱۰۷

جهاد برای تغییر ۱۰۹

درگیری ها در جهان اسلام ۱۱۱

قرآن و راه رسیدن به صلح ۱۱۲

جمع بندی ۱۱۳

منابع ۱۱۴

۸ اسلام و سیاست در عصر حاضر: دلایل ظهور
جهادگرایی

مشکلات..... ۱۱۷

تجربه های سیاسی حضرت محمد "ص" و پیروانش..... ۱۱۹

مشخصه های مدل-دولت در عصر اولیه..... ۱۲۱

سیاست به عنوان بخشی از شریعت..... ۱۲۳

استعمار و تولد جنبش های اسلامی مدرن (جدید)..... ۱۲۶

از پان اسلامیسیم تا جهادگرایی..... ۱۳۰

ریشه های جهادگرایی و تولد آن..... ۱۳۰

پیشگامان مفکوره جهادگرایی..... ۱۳۳

زندگی کردن در یک جامعه باز در چارچوب اسلام..... ۱۳۵

منابع..... ۱۳۶

۹ اسلام و اقتصاد بازار آزاد: آیا با هم سازگار هستند؟

بنیاد های اسلامی و اقتصاد بازار آزاد با هم ناسازگار نیستند..... ۱۳۸

آزادی انتخاب و انگیزه سود..... ۱۳۸

حاکمیت قانون و قرارداد..... ۱۴۱

رقابت..... ۱۴۴

توضیح منحرف شدن از سنت اسلامی طرفدار بازار..... ۱۴۵

تفسیر سوء از اصول اصلی اسلام..... ۱۴۵

استعمار و سوسیالیسم..... ۱۴۷

لیبرال سازی (آزادی سازی) جعلی..... ۱۴۹

جمع بندی..... ۱۵۱

منابع..... ۱۵۲

۱۰ امور مالی اسلامی: میان حقیقت و ایده آل

مقدمه..... ۱۵۳

امور مالی اسلامی: یک مرور کلی..... ۱۵۴

منشاء امور مالی اسلامی: شریعت..... ۱۵۷

هدف مطلوب امور مالی اسلامی..... ۱۵۸

تصرف هدف مطلوب توسط واقعیت ها..... ۱۶۰

بازگرداندن سیستم مالی اسلامی به مسیر آن..... ۱۶۲

جمع بندی..... ۱۶۵

منابع..... ۱۶۷

نویسندگان

مصطفی حجر (Mustafa Acar)

مصطفی حجر، استاد اقتصاد در دانشگاه ان اربکان (N.Erbakan University) در قونیه ی ترکیه میباشد. وی درجه لیسانس خود را از دانشگاه تخنیکي خاورمیانه در انقره، ماستری خود را در سال ۱۹۹۶ و دوکتورای خویش را در سال ۲۰۰۰ میلادی از دانشگاه پوردیو (Purdue University) در رشته اقتصاد بدست آورده است. آقای اکر، سمت های، رئیس دانشگاه و رئیس دیپارتمنت در دانشگاه کریکالی (Kirikkale) و همچنان ریاست دانشگاه اک سرای (Aksaray) را به عهده داشته است. وی به گونه گسترده در نشریه های ملی و بین المللی مقالات نوشته و مؤلف ۱۴ کتاب علمی و مترجم ۱۲ کتاب میباشد که علاوه بر آن در ویراستاری ۳۷ بخش کتاب های مختلف سهم گرفته است.

سعاد عدنان (Souad Adnane)

سعاد عدنان فارغ تحصیل برنامه فول برایت میباشد. وی درجه ماستری خود را در رشته اداره عامه با تخصص در مطالعات بخش زن از دانشگاه جورج واشنگتن (George Washington) بدست آورده است. وی بنیانگذار و عضو فعال مرکز پژوهش های علمی و مطالعات انسانی غرب میباشد که این نهاد یک مرکز فکری لیبرالیسم کلاسیک در مراکش است. وی همچنان عضو بورد شبکه استانبول برای آزادی که هدف آن ترویج اساسات و ارزش های جامعه باز در جهان اسلام است، میباشد. خانم عدنان، برای مدت هفت سال در بخش توسعه یی نهاد های بین المللی غیر دولتی به صفت هماهنگ کننده برنامه های توانمند سازی زنان و جمعیت آسیب پذیر، ایفای وظیفه نموده است.

اظهر اسلم (Azhar Aslam)

اظهر اسلم یکی از اعضای موسسین شبکه استانبول برای آزادی و همچنان رئیس اجراییه بنیاد چشم انداز ای او 21 (EO vision 21) که یک نهاد غیر دولتی در پاکستان است، میباشد. وی همچنان مدیر برنامه های تسریع سواد آموزی است که هدف آن ریشه کن کردن بی سوادی در پاکستان میباشد. آقای اسلم نویسنده موضوعات اسلامی بوده، از قبل برای انستیتیوت امور اقتصادی می نویسد.

حسن یوجل باشدمیر (Hasan Yucel Basdemir)

حسن یوجل باشدمیر، استاد فلسفه اسلام در دانشگاه یالدریم بیازیت (Yildirim Beyazit) در شهر انقره است. وی عضو هیئت رهبری انجمن متفکران لیبرال بوده و علاوه بر آن مسوولیت نشریات و مرکز مطالعات منطقه‌ی این انجمن را نیز به عهده دارد. آقای باشدمیر، مؤلف کتاب‌های "بنیاد‌های اخلاقی لیبرالیسم،" "مشکلات تعریف علم در معرفت‌شناسی معاصر" می‌باشد که علاوه بر آن ویراستاری کتاب "آزادی عقیده و لائیسیته در ترکیه" را نیز به عهده داشته است. بیشتر پژوهش‌های مورد نظر وی اندیشه سیاسی در اسلام، آزادی عقاید، رابطه میان اخلاق و سیاست، و معرفت‌شناسی مقایسه‌ی می‌باشد.

کاتیا بیرادا (Kathya Berrada)

کاتیا بیرادا، متخصص پژوهش در "مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات انسانی عرب" است که این نهاد یک مرکز فکری لیبرالیسم کلاسیک در مراکش می‌باشد. خانم کاتیا، قبل از پیوستن به این مرکز در آژانس‌های ارزیابی و شرکت‌های مشورتی در فرانسه، بلجیم و مراکش ایفای وظیفه نموده است. وی فارغ‌التحصیل درجه ماستری از دانشگاه تجارت گرنوبل (Grenoble Business School) و همچنان در آستانه کسب درجه دوکتورا از این دانشگاه می‌باشد.

نوح الهرموزی (Nouh El Harmouzi)

نوح الهرموزی، درجه لیسانس خود را در رشته مطالعات تجارت و درجه ماستری و دوکتورای خود را در رشته اقتصاد از دانشگاه پاول سیزانی (Paul Cezanne) بدست آورده است که پایان‌نامه خود را با عنوان "عقاید، نهادها و پویایی اقتصادی با مطالعه موردی کشورهای عرب" نوشته است. وی، ویراستار صفحه خبر رسانی اینترنتی www.minbaralhurriyya.org به زبان عربی می‌باشد. آقای الهرموزی همچنان مشغول تدریس در دانشگاه ای بی ان تاوفیل (IBN Toufail) در مراکش است. وی از سال ۲۰۱۳ تا به اکنون مسئولیت ریاست نخستین مرکز فکری لیبرال-دیموکرات^۱ در مراکش را به عهده دارد.

¹ . www.arab.csr.org

ماسزلی مالک (Maszlee Malik)

ماسزلی مالک، فارغ التحصیل دانشگاه ال البیات (Al al-bayat) از رشته فقه و اصول فقه در اردن میباشد. درجه ماستری وی نیز در همین رشته از دانشگاه مالایا (Malaya) بوده و آقای ملک دارای مدرک دوکتورا در علوم سیاسی از دانشگاه دوهرم (Duhram) است. وی در حال حاضر دستیار استاد در دانشکده ترجیحات آشکار دانش اسلامی و علوم انسانی (Islamic Revealed Knowledge and Human Science) در دانشگاه بین المللی اسلامی در مالیزیا میباشد.

یوسف ماوچی (Yousuf Mauochi)

یوسف ماوچی، رئیس "انستیتوت مطالعات اقتصادی اروپا" است. وی درجه دوکتورای خود را در رشته اقتصاد از دانشگاه ایکس مارسیلی (Aix-Marseille) در فرانسه بدست آورده و نیز استاد همکار و پژوهشگر در دانشگاه ایکس مارسیلی بوده، همچنان مدرس دائمی رشته سرمایه داری اسلامی در برنامه "همکاری های تجاری با جهان عرب" در این دانشگاه میباشد. آقای ماوچی، به حیث دستیار پژوهشگر در پروژه شبکه اتلس برای زبان فرانسوی (Atlas Network's Francophone Project) بوده است.

هشام المساوی (Hicham El Moussaoui)

هشام المساوی، مدرک دوکتورای خود را در اقتصاد در سال ۲۰۰۸ میلادی از دانشگاه پاول سیزان بدست آورده است. وی، پس از سال ۲۰۰۹ میلادی تا اکنون دستیار استاد در رشته اقتصاد در دانشگاه سلطان مولوی سلیمان (Sultan Moulay Slimane) در مراکش میباشد. آقای المساوی، در سال ۲۰۰۸ میلادی عضویت بنیاد اتلس برای پژوهش های اقتصادی را بدست آورده است. وی ویراستار صفحه انترنی www.librefrique.org نیز میباشد، که یک پروژه فرانسوی برای دفاع از اندیشه آزادی در افریقا است.

ام. ای مقتدر خان (M.A Muqtedar Khan)

ام. ای مقتدر خان، استاد متخصص در دانشکده علوم سیاسی و روابط بین الملل در دانشگاه دلاوری میباشد. وی مدرک دوکتورای خود را در سال ۲۰۰۰ میلادی از دانشگاه جورج تاون

(Georgetown University)، در رشته روابط بین الملل، فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی اسلامی بدست آورده است. موصوف برنامه مطالعات اسلامی را در دانشگاه دلاوری بنیانگذاری نموده و از سال ۲۰۰۷ الی ۲۰۱۰ میلادی، ریاست این برنامه را به عهده داشته است. دوکتور مقتدر خان، همکار انستیتوت سیاست‌های اجتماعی بوده و سمت‌های همکار ارشد غیرمقیم در انستیتوت بروکینگز (8-2003)، همکار مرکز الولید در دانشگاه جورج تون (7-2006) را نیز به عهده داشته است. وی همچنان به صفت رئیس، معاون رئیس و متخصص در انجمن دانشمندان علوم اجتماعی مسلمانان ایفای وظیفه نموده است.

بیژن شاهین (Bican Sahin)

بیژن شاهین، استاد متخصص علوم سیاسی در دانشگاه حاجیتپه (Hacettepe University) در انقره میباشد. وی مدرک دوکتورای خود را در سال ۲۰۰۳ میلادی از دانشگاه ماری لند (Maryland College) از ایالات متحده امریکا بدست آورده است. وی ریاست انجمن پژوهش آزاد که یک اتاق فکری لیبرال کلاسیک میباشد، را به عهده دارد.

لیندا ویتستون (Linda Whetstone)

لیندا ویتستون، رئیس انجمن جامعه باز و عضو هیئت رهبری شبکه اتلس، شبکه استانبول برای آزادی و همچنان جامعه مونت پلرین (Mont Pelerin Society) میباشد. وی با اتاق‌های فکری بین المللی که با هدف تاکید بر ترویج بازار آزاد در کشور های اسلامی دارند، کار میکند.

اتیلا یایلا (Athilla Yayla)

اتیلا یایلا، استاد متخصص در رشته علوم اجتماعی و تیوری های سیاسی در دانشگاه هالیک (Halic University) در کشور ترکیه میباشد. وی، موسس انجمن اندیشه لیبرالیستی و همچنان عضو نخستین حرکت فکری لیبرالیزم کلاسیک در جهان اسلام بوده. موصوف مسوول و مقاله نویس در روزنامه ینی یزیل (Yeni Yazyil) نیز میباشد.

دیدگاه ناشر

موسسه مطالعات اقتصادی و حقوقی افغانستان (AELSO) یک موسسه غیر دولتی، غیر انتفاعی، غیر سیاسی و غیر وابسته است که توسط جمعی از متخصصین افغانی و دانشمندان شناخته شده بین المللی علوم حقوقی و اقتصادی در دسامبر سال ۲۰۰۹ میلادی رسماً ایجاد گردیده است.

این موسسه افتخار دارد که از بدو ایجاد خود الی اکنون منحیث یکی از نهاد های پیشتاز مدنی و اکادمیک توانسته است با راه اندازی برنامه های مختلف علمی، چاپ و نشر کتب، برنامه های آموزشی رادیویی و تحقیقات پیرامون معرفی علمی ارزش های جامعه باز، چون حقوق بشر، حاکمیت قانون، اقتصاد بازار، حکومت داری خوب و سایر مباحث مرتبط با آن فعالیت های قابل ملاحظه بی را انجام بدهد.

اینک نهایت خرسندیم که به سلسله نشر کتب علمی در مورد معرفی جامعه باز و زیر ساختار های حقوقی و اسلامی آن در افغانستان؛ کتاب حاضر را که تحت عنوان "مبانی اسلامی جامعه باز" میباشد و توسط نوح الهرموزی و لیندا ویستون در همکاری با جمعی از دانشمندان و محققین شناخته شده بین المللی در عرصه علوم اسلامی، اقتصادی و حقوقی به زبان انگلیسی تحقیق و به رشته تحریر در آمده است؛ آن را به زبان دری ترجمه نموده و برای ارتقای سطح علمی دانش پژوهان خصوصاً آنانیکه فکر می نمایند ارزش های جامعه باز در تضاد با ارزش های اسلامی می باشد چاپ و نشر می نمایم، تا گامی باشد به سوی روشنایی و تعالی جامعه.

این کتاب در چندین کشور دنیا به زبان های مختلف ترجمه و نشر گردیده است که دیدگاه های جامع علمی را برای درک بهتر روابط میان نظام سیاسی و اقتصاد در اسلام، سازگاری اسلام با جامعه باز و اقتصاد بازار و عوامل مختلف افراط گرایی بعضی مسلمانان و اینکه اسلام در مورد آزادی اقتصاد، سیاست و زندگی مذهبی چه میگوید؛ ارایه می دارد.

موسسه مطالعات اقتصادی و حقوقی افغانستان (AELSO) به این باور است که ترجمه و نشر چنین کتب علمی و سایر ارزش های مدرن جوامع بشری چون حقوق بشر، حاکمیت قانون، حکومت داری خوب و دیگر ارزش های جامعه باز در ارتقای

دانش اختصاصی و عمومی علاقمندان مطالعه نقش مهمی را برای گذار به سوی یک جامعه مرفه ایفا مینماید.

از اینکه قرار است این کتاب نه تنها برای افغانستان بلکه برای تمامی جوامع فارسی زبان چاپ و نشر گردد در ویرایش آن سعی شده است تا از واژه های ساده زبان دری استفاده شود و امیدواریم به همکاری خوانندگان گرامی در چاپ های بعدی آن نقیصه های که اگر موجود باشد را رفع نماییم.

در اخیر جا دارد از کمک و همکاری های مستدام "شبکهء برای یک جامعه باز (NFAFS)" کشور انگلستان خصوصاً "خانم لیندا ویتستون" و "بنیاد تحقیقاتی اتلس" کشور امریکا که در ترجمه و چاپ این کتاب همکاری نموده اند، اظهار سپاس و قدر دانی نماییم.

همچنان به نمایندگی از موسسه مطالعات اقتصادی و حقوقی افغانستان از مترجم این کتاب محترم محمد میلاد سکندری که با زحمات فراوان شان توانستند به وجه احسن، ترجمه کتاب را به زبان دری انجام بدهند اظهار سپاس و امتنان مینمایم.

با استعانت از ذات حق؛ موسسه مطالعات اقتصادی و حقوقی افغانستان (AELSO) مصمم است تا سلسله ترجمه، چاپ و نشر کتب و نشرات علمی خود را به زبان های ملی افغانستان ادامه بدهد و نقش خود را در ارتقای دانش علمی هموطنان و فارسی زبانان در سطح جهان ایفا نماید.

و من الله التوفیق

محمد خالد "رامزی"

مسئول اجراییه موسسه (AELSO)

کابل

۱ سپتامبر ۲۰۱۷ میلادی ۱۰/۶/۱۳۹۶ هجری شمسی

پیشگفتار

در طول تاریخ بشر، برای رهبران مذهبی، فیلسوفان، محققین، دانشمندان، بزرگان اجتماع ها و شهروندان عادی برای جهان بهتر که در آن جوامع انسانی بتوانند پیشرفت و رشد داشته باشند، تلاش نموده اند. آن ها گزینه های مختلف همانند مذهب، فلسفه، سنت-عرف و قوانین را برای رسیدن به این هدف بکار برده اند. جلوگیری از استبداد، تمامیت خواهی، بی عدالتی و سوء استفاده از حقوق ذاتی افراد همواره از اولویت ها توسط مذاهب و اکثر فیلسوفان دانسته شده است.

بادر نظر داشت تاریخ جوامع اسلامی، چارچوب کلی زندگی سیاسی، اجتماعی-اقتصادی و اساسات زندگی مسلمانان را شریعت اسلامی شکل داده است. در دوران عصر طلایی جهان اسلام (۸۰۰-۱۲۰۰)، شریعت بیشتر سازگار با جامعه باز به نظر میرسید که این را سرگذشت جوامع اسلامی نشان میدهد. ظهور فضای روشنفکرانه کثرت گرا، رشد مکاتب فکر در اسلام (الهی و فقهی)، دست آورد های علمی در عرصه های ریاضی، طب، کشاورزی، شعر، فلسفه و ستاره شناسی همراه با پیشرفت ها در عرصه بازرگانی و تجارت در میان جوامع اسلامی همگام بوده و با جوامع غیر اسلامی نیز به گونه آزاد در تعامل بوده است.

پیش زمینه های قوی برای حفاظت از حق مالکیت با روشنی مشارکت اقتصادی مسلمانان و عرف های سنتی موجود، سبب تأسیس تشکیلات اقتصادی بزرگ گردید. حقوق شرعی و فقهی در اسلام، حقوق و آزادی فردی (با در نظر داشت مسوولیت های انفرادی) را در جامعه رسمیت می بخشید که این خود زمینه های مناسب برای دفاع از قضایای مستقل و حقوق انفرادی را در محاکم ایجاد میکند. اسلام بر حق آزادی گشت و گذار تأکید دارد و در اصل، موجودیت مرز میان جوامع اسلامی را به رسمیت نمی شناسد. اسلام، این مشخصه را با دیگر نظام های حقوقی مترقی و ادیان جهان مشترک گذاشته است و همواره تجارت و بازرگانی با کشور های غیر اسلامی را نیز ترویج نموده است.

با احتوا نمودن ۲۳ درصد جمعیت جهان در ۵۴ کشور اسلامی، مسلمانان بخش بزرگ جمعیت انسانی را شامل میشوند. به این لحاظ، آوردن موفقیت و ایجاد رفاه

در جوامع اسلامی از ضرورت های مهم به شمار میروند. این تنها در صورتی امکان پذیر است که مسلمانان عصر طلایی که در آن آزادی و همزیستی با دیگر مجامع به شمول فضای کثرت گرایان پویایی را که موجود بود دوباره بازتاب دهند و در سایه روشنایی آن تجربه های مثبت را الهام گیرند.

این کتاب جامع، برای دانش آموزان، ژورنالیست ها و مردم عادی که میخواهند از عناصر اساسی جامعه باز در سازگاری با اندیشه و رسوم اسلامی باخبر شوند؛ ابتکار عالی، بی نظیر و با ارزش میباشد. این کتاب برای کسانی موثر است که میخواهند آزادی را در کشور های که این اساسات در آن قابل فهم نیست، ترویج دهند. من همه مسلمانان را تشویق مینمایم که برای بلند بردن سطح دانش شان از اساسات اسلامی و همچنان فهم بهتر ارزش های جامعه باز در شریعت اسلامی، این کتاب را به گونه دقیق مطالعه کنند. برعلاوه، این کتاب برای غیر مسلمانانی که خواهان دانستن غنای جهانی اسلام هستند و به خصوص کشورهای غربی ای که مسلمانان را در بسیاری اوقات برای خود تهدید میدانند موثر می باشد. این کتاب در یک مرحله حساس از تاریخ جهان به نشر میرسد که اگر به گونه دقیق درک شده و ترویج گردد، می تواند سبب بهبود وضعیت جهان و رشد و توسعه گردد.

محمد ابوالاحراز رامزپور

استاد اسبق فقه و قانون فاکولته شرعیات پوهنتون کابل، بنیانگذار مؤسسه (AELSO) و عضو شبکه استانبول برای جامعه باز

ماه اپریل ۲۰۱۶

سپاسگزاری

چند فصل از این کتاب از سخنرانی‌های گرفته شده است که در جریان کنفرانس های سالانه شبکه استانبول برای آزادی ارائه شده است و هدف آن ترویج و گسترش اساسات و ارزش های جامعه باز در جهان اسلام بوده است.
(www.istanbulnetwork.org)

۱ مقدمه

نویسندگان: کاتیا بیرادا و نوح الهرموزی | Kathya Berrada and Nouh El Harmouzi

ابوبکر البغدادی، سرکرده گروه داعش در ماه جولای سال ۲۰۱۴ میلادی، در یک مسجدی در عراق خود را خلیفه و فرمانروای مومنین اعلام کرد. پس از این اعلامیه، اصطلاح "خلیفه، خلافت و شریعت اسلامی" تحت بررسی دقیق رسانه های غرب قرار گرفت. در حالی که این اصطلاحات برای غربی ها نا آشنا و در مواردی هم مرتبط با هراس و خشونت به نظر می رسد اما در جهان اسلام بسیار آشنا می باشد. در حقیقت این اصطلاح برای مقام های دولت تئوکراتیک اسلامی در گذشته بکار برده می شد. از لحاظ تاریخی و دینی، خلیفه برای فرمانروای مومنین در یک دولت اسلامی گفته می شود که وظیفه عملی ساختن اوامر شرعی را به عهده دارد. بصورت عموم، شریعت به سیستم حقوقی گفته می شود که مسوولیت های اسلامی را از زمان به دنیا آمدن الی رفتن از این دنیا، برای مردم تعیین می کند. همچنان احکام شریعت از قرآن شریف، سنت پیامبر اسلام، اجماع و قیاس سرچشمه میگیرند. درک و استفاده از قوانین شریعت، محور بحث در جهان اسلام میان مسلمانان محافظه کار و فقها و در مقابل اصلاح طلبان را تشکیل می دهد. فقهای محافظه کار تمایل دارند که نشان بدهند، قوانین شرعی مجموعه یی از قوانین الهی و تعیین شده برای همه زمان و مکان می باشد. قابل ذکر است، با وجود اینکه فقهای محافظه کار باورمند به حفظ شریعت در همه زمان و مکان هستند اما در کل مخالف اعمال خشونت آمیز برای رسیدن به اهداف شان هستند؛ در حالی که جناح های جهادی، استفاده از زور و خشونت را برای تأسیس خلافت و عملی ساختن سختگیرانه شریعت، مجاز میدانند. از سوی دیگر، اصلاح طلبان باورمند هستند که قوانین باید متناسب با زمان و مکان باشند و روی دست گرفتن قوانین دایمی و ابدی امکان پذیر نیست. اصلاح طلبان همچنان به این نظر هستند که شریعت همه الهی نبوده و برای فهم بهتر منابع احکام فقهی در گذشته با در نظر داشت همان زمان و مکان آن می باشد. در حالی که بسیاری از اصلاح طلبان قوانین را دایمی نمیدانند، آنها ادعا می کنند که ارزشها و هنجارهای اخلاقی بر دانستن شریعت به حیث یک فضیلت تاکید دارد تا به حیث یک قانون.

باید یاد آور شد که جنبش اصلاح طلبان در جهان اسلام را نباید یکپارچه دانست بلکه دیدگاه‌ها و نظریات متفاوت نتیجه کار اصلاح طلبان مختلف است. علاوه بر آن، جنبش اصلاح طلبان یک پدیده جدید در رسوم و عرف اسلامی نمی باشد. در قرن دوازدهم، فقها و فیلسوفان اندلسی از جمله نخستین چهره‌های در اسلام بودند که خواهان اصلاح دیدگاه حاکم مذهبی آن زمان بودند. ابن رشد^۱، از جمله مفسرین سرشناس عصر ارسطو می‌باشد که نبرد فکری روشنفکرانه میان محافظه کاران و اصلاح طلبان را در جهان اسلام تفسیر نموده است. کاملاً در مخالفت با دیدگاه حاکم آن زمان، وی به دیدگاه عالمانه ارجحیت داده و باورمند بود که حقایق را باید بر اساس تجزیه و تحلیل منطقی ارائه کرد. وی همچنان تاکید داشت که در قرآن کریم همه حقایق نهفته و از مسلمانان خواهان ادامه راه حقانیت بود.

جعبه ۱ تقسیم بندی شیعه - سنی

ریشه تقسیم بندی های اهل تشیع و تسنن در اسلام، به اوایل تاریخ اسلام و اختلاف نظرها در باره جانشینی حضرت محمد "ص" برمیگردد. در حقیقت، رحلت حضرت پیغمبر "ص" در سال ۶۳۲، سبب ایجاد انفصال و نزاع بر سر جانشینی گردید. این اختلافات سبب جنگ صفین گردید و زمانی بیشتر شدت گرفت که در جنگ کربلا، حضرت امام حسین و امام حسن، نواسه های حضرت پیغمبر "ص" با خانواده های شان به شهادت رسیدند.

پس از آن در دوران قرون وسطی، خصومت ها میان اهل تشیع و اهل تسنن بیشتر شد که سبب اختلافات سیاسی در باره جانشینی گردید و این مسئله باعث تعبیر های متفاوت از احکام فقهی و مذهبی گردید.

امروزه، تقریباً مسلمانان اهل تسنن اکثریت مسلمانان را در جهان تشکیل میدهند در حالی اهل تشیع در حدود ۵-۱۰ درصد هستند. مسلمانان اهل تشیع بیشتر در کشور های ایران، عراق، آذربایجان، لبنان، بحرین، یمن متمرکز گردیده اند، اما اجتماعات قابل توجه آنان در همه کشور های اسلامی زیست مینمایند.

پس از بهار انقلابی در کشور های عرب، به خصوص در کشور های مانند عراق، بحرین و عربستان سعودی، موضوع خصومت های شیعه و سنی و رقابت های آنان دوباره ظاهر گردید که جان های هر دو طرف را گرفت.

¹ . Averroes, the twelfth-century Andalusian jurist and philosopher

اخیراً یک نوع ترس از هلال تشیع، توسط مقامات کشور های با اکثریت سنی نشین، ابراز شده است. هرچند، اتحاد شیعه در مقابل سنی ها را نمی توان در کل ثابت کرد چون که هرگز تصمیم های سیاسی با گفتن و یا ارجحیت دادن به چنین مسائلی ابراز نشده است. میتوان ادعا کرد که در پهلوی این همه، عوامل اقتصادی، اجتماعی، ناسیونالیستی و قومی بیشتر از مسائل تقسیمات شیعه و سنی زیانبار بوده می تواند.

مبارزه ابن رشد برای حمایت فلسفه و حقایق سبب گردید تا تعداد زیادی از مسلمانان در دوره های زمانی بعدی مبارزه وی را تداوم بخشند. در قرن نوزدهم میلادی، ادیب مصری به نام رفاح التحتوی^۱ بالای آشتی تمدن های اسلام و مسیحیت پرداخت. بیشتر نوشته های وی تاکید بر نیاز به پذیرش تغییرات ذاتی در جوامع امروزی داشت. کارکرد های رفاح التحتوی، تاثیر مثبت بر جنبش مدرنیسم اسلام و بخصوص محمد عبودو به میان آورد. محمد عبودو، به صفت یکتن از مسلمانان اصلاح طلب پرنفوذ، پیروان خود را از تفسیرهای اجدادی و فقهای پیشین دور نگهداشت و در عوض آنان را با تعاملات و تلاش فکر سازگار با زمان، مشغول ساخت.

چالش ها و زمان های مختلف سبب ظهور نسل جدیدی از اصلاح طلبان در قرن بیست و بیست و یکم میلادی گردیده است که آنان توانسته اند با استفاده از علوم اجتماعی معاصر، چالش ها و باور های گذشته را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند. در میان ۱۰۰ چهره تاثیر گذار مجله تایمز، در سال ۲۰۰۵ میلادی عبدالکریم سروش یقیناً از نسل جدید اصلاح طلبان اسلامی نمایندگی میکند. کارهای وی بر اساس تمایز دقیق میان "دین" و "برداشت های دینی"، و همچنان جنبه های "ضروری" و "تصادفی" دین میباشد. سروش یکی از طرفداران آزادی عقیده میباشد که در آن ظرفیت پذیرفتن و یارد کردن باورها وجود داشته باشد؛ موضوعی که در جهان اسلام بسیار بحث برانگیز میباشد.

کارکرد های اصلاح طلبان و بازیگران نهاد های مدنی در جهان اسلام، انعکاس کننده تلاش های جدی بخاطر ارائه چارچوب نظری برای اصلاحات اجتماعی و اقتصادی علمی میباشد. از جمله موضوعات نگران کننده یی که برای نهاد های مدنی در کشور های با اکثریت مسلمانان میباشد، حقوق زنان است.

^۱ . Rifa'a al-Tahtawi

در حقیقت، دیدگاه‌های محافظه‌کارانه از اسلام همراه با ساختارها و ذهنیت‌های قبیله‌ای، تأثیرات نامطلوب بالایی موقعت زنان در جامعه داشته است. متفکران، روشنفکران و فعالین جامعه مدنی در کشور‌های اسلامی همواره خواهان تفسیر آزادی خواهانه از دین بوده‌اند تا زنان هم بتوانند نقش فعال در فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داشته باشند. شرین عبادی، بدون شک یکی از چهره‌های کلیدی در کشور خود ایران و همچنان جهان اسلام میباشد که برای حقوق زن مبارزه نموده است. خانم عبادی تأیید میکند، این مذهب نیست که زنان را اسیر کرده است بلکه احکام کسانی است که خواهان انزوای زنان هستند.

در پهلوی این همه، ترویج آزادی اقتصادی در کشور‌های با اکثریت مسلمانان، کلیدی برای اصلاح طلبی و تشویق نمودن آنان به توسعه و پیشرفت صدها و میلیون‌ها افراد میباشد. با وجود اینکه اسلام موافق با فعالیت‌های کارآفرینی است اما بطور عموم کشور‌های اسلامی، در میان کشور‌های دارای شاخص‌های اقتصاد آزاد و رقابتی نیستند. حکومت‌های مداخله‌گرا، دخالت در بازار، چارچوب‌های سختگیرانه قانونی، مالیه‌های گزاف از جمله عواملی هستند که تأثیر منفی بالایی عملکرد اقتصادی بسیاری از کشور‌های اسلامی داشته است.

تفسیر محافظه‌کارانه در کشور‌های اسلامی و در مجموع دستگاه‌های دولت‌های متمرکز، فهم مردم را در این کشور‌ها از اقتصاد آزاد تحت تأثیر قرار داده است. اما این همه نمی‌تواند کارکرد‌های مسلمانان عصر نوین را تحت شعاع قرار دهد. در حقیقت، اخیراً در قرن چهاردهم میلادی، ابن‌خلدون زمینه را برای اقتصاد آزاد و حق آزادی انتخاب هموار کرده است. وی با تأیید نمودن حد اکثر رضایت و عایدات به این موضوع اعتبار میبخشد که هر انسان به اندازه فعالیت‌های که انجام میدهد، و بر اساس توانایی‌ها، مهارت‌ها و استعداد خود، آزاد است. بر علاوه، ابن‌خلدون با حکومت‌های که دارایی‌های شخصی افراد را غضب و یا سبب زیان آن میشود، مخالفت شدید نشان داده است. بر اساس گفته‌های وی، دخالت اجباری دولت در دارایی شخصی افراد، سبب کاهش انگیزه میشود. بر اساس دیدگاه وی، سلب مالکیت سبب شکست خودی دولت میشود؛ چون این یک شکلی از ظلم است و ظلم جامعه را از بین میبرد. میتوان گفت که دیدگاه ابن‌خلدون بیشتر با بافت‌های اقتصادی فعلی کشور‌های اسلامی صدق میکند.

ترویج فهم آزادی خواهانه از اسلام به معنی نادیده گرفتن سنت غنی فلسفی، فقهی و عالمانه اسلام نیست بلکه روح تفکر سنت در اسلام را میتوان با افکار جدید سازگار یافت. در یکی از نامه ها به راهبان صومعه ی سنت کاترین^۱، حضرت محمد "ص"، اعطای امتیازاتی مانند رعایت جنبه های حقوق بشری، حفاظت از مسیحیان، آزادی عبادت و حرکت، آزادی تعیین قاضی برای خود و آزادی داشتن دارایی را برای آنان در صورت وقوع جنگ، خواستار شده بود. این در حقیقت روح همان ضروریاتی است که حقوق بشر و دیموکراسی در کشور های مدرن امروز، بر رعایت آن تاکید می کنند.

شارکت نویسندگان

احیای روحیه اسلامی در زمانی که تمایل به تطابق با عصر حاضر جدید یک امر ضروری است؛ به خصوص با در نظر داشت چالش های موجود که همواره اسلام را با خشونت، هراس افگنی و عقب افتادگی ارتباط میدهند. این کتاب تلاشی از سوی دانشمندان برای ترویج فهم آزادی خواهانه از اسلام میباشد. در این کتاب، نویسندگان مفاهیم مربوط به اقتصاد، حقوق زنان و معنای جهاد را به بررسی میگیرند.

اصطلاح "دولت اسلامی" و "خلیفه" به گونه گسترده در رسانه های مختلف مورد استفاده قرار گرفته است و استفاده مبهم آن، ما را به این سوال عمیق میکشاند: آیا میتوان اسلام را به حیث یک دین از سیاست جدا ساخت که با اقتصاد و آزادی اجتماعی و سیاسی سازگار گردد؟

نویسندگان فصل دوم این کتاب (اتیلا یایلا و بیژن شاهین) پیشنهاد می کنند که برای این پرسش دو جواب موجود است که یکی آن پاسخ اسلام گرایانه و دوم هم پاسخ آزادیخواهانه میباشد. نخست اینکه اسلام یک سیستم جامع و کامل در حوزه های عمومی و خصوصی میباشد و به این دلیل اسلام را نمی توان از سیاست جدا کرد. این دیدگاه انتخاب شخصی افراد را رد مینامد و چنین دیدگاه ها تنها به نام مردم سالارانه میباشد. دولت های با چنین تفکر، همه عرصه های زندگی افراد را تحت کنترل خود داشته و هیچ زمینه یی برای آزادی مدنی، تکثرگرایی و حقوق اقلیت ها نمی گذارند.

¹ . monks of St. Catherine's Monastery

پاسخ دوم از دید مسلمانان آزادی خواه که بیشتر روشنفکرانه میباشد؛ در هر حالت تاکید دارند که دستورهای اسلام و لیبرال دیموکراسی باهم تطابق داشته و یا حداقل اسلام در امور زندگی اجتماعی مسلمانان سکوت اختیار میکند.

اتیلا یایلا و بیژن شاهین، یاد آور میشوند که دیدگاه اول در حال حاضر دیدگاه برجسته در جهان اسلام میباشد. این در حالیست که تمدن اسلام زمانی رونق یافت که گفتمان را با دیگر تمدن های موجود آغاز کرد و با کاهش آن منزوی گردید. در بسیاری از حالت ها یک نوع حس پایین بودن سطح سیاسی و اقتصادی در تناسب کشور های غربی سبب شده است تا مسلمانان حس وفاداری با هویت های پیدا کنند که تنها از دین بدست می آورند و نظریه های بقیه جهان را رد می کنند. همچنان فکتور های تاریخی نیز در این میان نقش داشته که به این موضوع مصطفی حجر در فصل سوم پرداخته است. مصطفی حجر، یک فکتور تاریخی - سیاسی را تهاجم مغول ها بر جهان اسلام در قرن سیزدهم میدانند. فکتور دیگر شکست دیدگاه متفکران معتقد به فلسفه ی عقلانی در نبرد با سنت گرایان در قرون وسطی عنوان شده است. در حقیقت نبرد های مستند میان دو ذهنیت با دو طرز دید که میتوانیم آنرا "اهل حدیث"^۱ و "رایاهل الرای"^۲ نامگذاری کنیم.

برای این موضوعات راه حل زود هنگام وجود ندارد. اتیلا یایلا و بیژن شاهین، روی دست گرفتن تفسیر روشنفکرانه اسلامی برای چالش های عصر معاصر را پیشنهاد می کنند. آنان همچنان بر ایجاد سیستمی تاکید دارند که در آن افراد و گروه های که طرز جهان بینی متفاوت دارند، در صلح و هماهنگی زیست نمایند. از سوی دیگر، مصطفی حجر، برگشت به تاریخ اندیشه اسلام و بازخوانی و بازفکری این گفتمان را با اهمیت میدانند.

نتیجه این بازخوانی اندیشه اسلام را ماسزلی مالک در فصل چهارم، "رفاه فراتر از دولت" عنوان میکند. آنچه که مالک به حیث جامعه خیرخواه به آن اشاره میکند، در آن افراد از نگاه سیاسی و اقتصادی کمتر به دولت ها وابسته میباشند؛ ولی بیشتر وابسته به همدیگر بر اساس ترحم و عدالت میباشند. در حقیقت "زکات" و "وقف" از نشانه های جامعه رفاه در اسلام بر اساس تحکیم جامعه و کاهش سهم دولت میباشد. درحالیکه زکات و وقف از دوران اولیه در اسلام وجود داشته است، نویسنده

1 . Ahl Al-Hadith

2 . Ahl Al-Ra'y

این فصل بر تنظیم مناسب آن در شرایط فعلی میپردازد. به این ترتیب، باید وقف به دور از الگوهای معنوی موجود در چارچوب پویا و بزرگتر فهمیده شود. بر اساس گفته‌های نویسنده، سیستم رفاه غیردولتی قادر به تقویت مسئولیت فردی می‌باشد. ایده مسئولیت انفرادی برای توسعه هر جامعه حیاتی می‌باشد. اما قابل ذکر است که جامعه مسلمانان بیشتر جمع‌گرا بوده است و این یک دلیل ناکامی برای انطباق آن با مدرنیته می‌باشد.

در فصل پنج این کتاب، اظهر اسلم، پاسخ به پرسش‌های در باره آزادی انتخاب انفرادی و روابط آن با آموزه‌های اسلامی ارائه نموده است. نویسنده خاطر نشان می‌سازد که در روز قیامت نتیجه اعمال انسان در روی زمین تنها مربوط به خود افراد می‌شود. پس به این اساس، هیچ فردی مسئولیت اعمال فرد دیگری را ندارد. مسئولیت بار دیگر پیش فرض آزادی انتخاب را به میان می‌آورد که بدون آن هر نوع داوری جنبه اجباری را به خود می‌گیرد. اگر قرآن‌کریم پیشنهاد صریح و روشن در باره آزادی انتخاب مینماید پس چه دلیلی برای عملی نه ساختن این آزادی وجود دارد؟ مجازات برای ارتداد اکثراً شدیدترین نقض آزادی انتخاب می‌باشد که افراد پذیرش اسلام را انتخاب و یا رد می‌کنند. آقای اظهر اسلم بیان میکند که مجازات ارتداد در آموزه‌های اسلامی ذاتاً وجود ندارد بلکه این مجازات توسعه یافته در یک مفهوم سیاسی می‌باشد که در آن اسلام یک نظام ارزشی دانسته نمی‌شود که ترویج‌کننده آزادی و عدالت باشد.

حقوق زنان از جمله موضوعات مهم دیگر است که در جهان اسلام باید جدی گرفته شود. در فصل ششم سعاد عدنان تایید میکند که قاعده‌های اجتماعی-فرهنگی و مذهبی موقف زنان را در جهان اسلام تحت تأثیر قرار داده است. در این خصوص نویسنده به طبیعت پدرسالارانه در خاورمیانه و شمال آفریقا اشاره میکند که جوامع بر اساس تفکیک‌های شخصی و عمومی شاخص بندی شده و نقش زنان در آن قالب بندی گردیده است. اکثراً با استفاده از تفسیرهای دینی، شیوه‌های فرهنگی توجیه شده و افکار مردم شکل داده میشود. این به گونه دقیق با عدم سهم گیری زنان در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی تفسیر میشود. در حقیقت منطقه‌ی خاورمیانه و شمال آفریقا در سطح جهان، کمترین رقم زنان را در بازارهای شغلی دارد (حدود ۲۵ درصد در تناسب با اوسط جهانی ۵۰ درصدی). در حالیکه سعاد عدنان تاکید میکند که اسلام سهم گیری زنان را در امور اقتصادی جوامع محدود نکرده است و همچنان زنان برای شرکت کردن در معاملات تجاری نیاز به اجازه از کسی ندارند.

نویسنده بر اهمیت ترویج آزادی اقتصادی زنان در جهان عرب به حیث یک راه حل برای پیشرفت وضعیت و رشد کلی اقتصادی تاکید میکند. نویسنده استدلال میکند که سیاست های بازار پسند سبب مشارکت اقتصادی زنان خواهد شد و همچنان خاطرنشان میسازد که نتایج این همه تا زمانی که نابرابری های ساختاری و هنجار های اجتماعی-فرهنگی حل نگردد، محدود باقی خواهد ماند.

ملاحظات اجتماعی-اقتصادی و تفسیر های تنگ نظرانه از دین همچنان برای توجیه خشونت ها در پی دستیابی به اهداف سیاسی در جهان اسلام بکار برده میشود. مقتدر خان در فصل هفتم اظهار میدارد که قرآنکریم قضیه های قوی در باره بخشش به صلح دارد و همچنان استفاده از روش زور را با کسانی که خود به زور متوسل نمیشوند، مجاز نمیداند. ارزش صلح در پیام های قرآنکریم مشخص است و از آن به حیث مسیر مورد نظر زندگی و پاداشی برای عدالت یاد شده است. افزون بر آن، قرآنکریم به جز در موارد دفاع خودی و حالت های جنگ، مسلمانان را از آغاز و تداوم خشونت منع کرده است.

در باره "شعار های خشونت" در فصل هشتم نیز پرداخته شده است. حسن یوجل باشد میر شرح میدهد که چنین شعار های به دلیل عوامل تاریخی به میان آمده است و دور از طبیعت دین اسلام میباشد. در این رابطه نویسنده می نگارد که تأسیس خلافت بر اساس نیازهای مردم در روی زمین ظهور کرد و این توسط پیامبر اسلام پیشنهاد نگردیده بود. با این حال، تفسیر تحت اللفظی در باره اسلام پیشنهاد میکند که خلافت یگانه نهاد سیاسی سازگار با قوانین اسلامی است. به این دلیل، آنچه زاده تاریخ بود، برای مسلمانان آسمانی فهمانده شده است. علاوه بر این تصور غلط، استعمار کشور های اسلامی توسط رژیم های سیکولار استبدادی، سبب تقویت جنبش های جهادی گردیده است. نویسنده این بخش به این پرسش مهم اشاره میکند که: مسلمانان اشتیاق زندگی کردن در چه نوع جامعه یی را دارند؟ پاسخ این سوال می تواند تاثیر مثبت و مستقیم بالای زندگی میلیون ها افراد در کشور های با اکثریت مسلمانان داشته باشد.

در فصل نهم، هشام المساوی به بحث در باره سازگاری اسلام و بازار آزاد میپردازد. وی تاکید می ورزد که مسلمانان تمایل به کار و تولید کالا های دارند که از آن سود قانونی بدست آورند. هشام همچنان تایید مینماید که اسلام بر اصلاح جامعه از طریق اصلاح نمودن افراد تاکید میکند. در حقیقت اسلام تجدید نظر به

اخلاق در تناسب با اجبار دارد. در اسلام مفهوم آزادی در امتداد کار است و همچنان داشتن دارایی، حق انتخاب و استفاده از توانایی و ظرفیت. علاوه بر این اسلام از آزادی انتخاب با کاهش حوزه دخالت دولت، حفاظت میکند. در حالیکه انحصار منع قرار داده شده است، اسلام با کاهش صلاحیت کنترل قیمت توسط دولت، رقابت آزاد را تشویق میکند. حضرت پیامبر اسلام (ص) در باره حقوق فروشنده حساس بوده و حتی در زمان کمیابی هم مخالف با تعیین نرخ معین برای اجناس بوده است. با وجود آموزه ها و اساسات اسلامی که بیشتر به نفع بازار آزاد میباشد، نویسنده تاکید میکند که علاوه بر دیگر عوامل تفسیر سوء از دین، استعمار و جهت های سوسیالیستی افرادی که روی قدرت در کشور های با اکثریت مسلمانان هستند، سبب انحرافات روشن از دین شده است.

اقتصاد اسلامی یکی از موضوعات دیگر در فصل دهم میباشد. اقتصاد اسلامی را میتوان با رفتار معاملات مالی در جهتی یافت که سازگاری با آموزه های دینی باشند. در قالب اقتصاد مالی اسلامی، انواع گوناگون قراردادها با انواع مختلف ابزارها دیده میشود که میتوان آنرا به دو گروه تقسیم کرد: قرارداد های بدهی - مانند قرارداد های تساوی حقوق، بیشتر در داخل صنایع گفته میشود که تفاوت میان معاملات اسلامی و متعارف، تنها موضوع ممانعت سود و ممانعت سرمایه گذاری در صنایع حرام نمی باشد. حامیان اقتصاد اسلامی میخواهند شکلی از امور مالی قابل تشخیص از امور مالی متعارف را از طریق روش های کارآفرینی و استفاده از سرمایه گذاری و مشارکت ابزار به وجود بیاورند. نویسنده در این فصل یاد آور میشود که قدرتمندترین استدلال طرفداران اقتصاد اسلامی، ایده ارتباط دادن سکتور مالی با سکتور عمومی است. آقای یوسف تاکید میکند که حقیقت صنایع اقتصادی اسلامی با این اساس های آرمانی هم خوانی ندارد. بر اساس ارزیابی های وی، پس از چهار دهه، اقتصاد اسلامی در ارائه بدیل حقیقی برای اقتصاد متعارف کوتاه آمده است. با وجود آن هم، این روشن است که بانکداری اسلامی موفق به توسعه صنعت جدید در چارچوب چشم انداز مالی شده است. اقتصاد اسلامی همچنان قادر به جذب بازیکنان جدید شده است. مسلمانان و همچنان غیر مسلمانان بیشتر جذب شده به چشم انداز مالی اسلامی در تناسب با یک سیستم مالی کاملاً متفاوت هستند.

نویسندگان این کتاب بحث های معاصر و خدمات عالی را انجام میدهند. آنها به روشن ساختن فهم مسلمانان با هم باوران خودشان و همچنان درک اینکه چگونه اصول اعتقادی آنها ارتباط با جهان سیاسی دارد کمک کننده اند. ثانیاً، این کتاب

غربی ها را کمک میکند تا اندیشه های اسلامی را خویتر بدانند تا اینکه نسبت به آنها دید ارتجاعی و خصمانه داشته باشند. با در نظر داشت بحث های جاری در جهان، خصومت ها و همچنان خشونت های گروه های مذهبی در نقاط مختلف جهان، نوشتن کتاب " مبانی اسلامی جامعه باز " یک مشارکت به موقع میباشد.

۲ وضعیت اندیشه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جهان اسلام از چشم انداز لیبرالیسم سنتی

نویسندگان: اتیلا یایلا و بیژن شاهین | Atilla Yayla and Bican Sahin

آزادی، دین و اسلام

ایزایا برلین (۱۹۶۹)، در مقاله خود تحت عنوان "دو مفهوم آزادی" میان آزادی مثبت و آزادی منفی تمایز قائل میشود. به اساس تصور آزادی منفی، افراد تا حدودی آزاد هستند که توسط کسی دیگر ممانعت نشوند. در این دیدگاه، آزادی به معنی نبود اجبار به شکلی که افراد همان قسمی که خودشان میل دارند، زندگی نمایند. آزادی برای آنان حوزه خصوصی را ایجاد میکند که در آن فرد تا حدود محتویات تصمیم شان آزاد هستند. برای اینکه افراد آزاد باشند، تصمیم و عملکرد شان ضرور نیست که سبک زندگی ایده آل را دنبال کند. در اینجا معیار صرف همین است که به افراد دیگر ضرر نرسد.

اما بر اساس دیدگاه مثبت از آزادی، این تنها بسنده نیست که افراد از اجبار خارجی آزاد باشند. افراد آزاد همچنان باید برنامه های زندگی خود را تحقق بخشند. تا زمانی که یک فرد منابع لازم مادی نداشته باشد، بر اساس تفکر مثبت، آزادی هم مفهومی ندارد. علاوه بر آن، برای اینکه افراد آزاد باشند تصمیم و عملکرد های شان در زندگی باید نمایانگر معیار مشخص ایده آل باشد. در گام نخست این تصمیم و عملکرد ها باید به گونه منطقی برای خودی گرفته شود که این همه منعکس کننده منافع واقعی فرد باشد. بر اساس نظریه مثبت، تصمیم ها و خواست های که بررسی شده نباشد، افراد را به آزادی نمی رساند. به عبارت دیگر، فرد زمانی آزاد عنوان میشود که از محدودیت های فزیک و روانی و همچنان محدودیت های خارجی آزاد باشد.

مفهوم آزادی مثبت می تواند توسط افراد دارای افکار مذهبی و نیز غیر مذهبی مورد استفاده قرار گیرد. بگونه مثال افراد دارای افکار غیر مذهبی قادر به آزاد بودن از وسوسه های فرهنگی حاکم هستند. از سوی دیگر، افراد مذهبی که مفهوم مثبت آزادی را دنبال می کنند، آنان آزاد هستند که حقایق ابدی را دنبال کند و در برابر

وسوسه های لذت های دنیایی مقاومت کنند. چون اگر فردی در برابر وسوسه ها شکست بخورد وی آزادی خود را نیز از دست میدهد و برده خواسته های خود میشود.

با توجه به این دو دیدگاه متفاوت از مفهوم آزادی، ما دو نوع مختلف جهان آزاد یا لیبرال را در ذهن مجسم کرده میتوانیم. در نوع نخست، بر اساس مفهوم منفی آزادی، ما جهانی میتوانیم داشته باشیم که در آن فضاء برای سبک زندگی مثبت و منفی آزادی وجود دارد. در این جهان، مسوولیت دولت ها تنها محدود به مطمئن شدن از این میباشد که افراد از دخالت بیرونی در مصونیت باشند. در آنجا دولت قضاوت نمیکند که آیا تصامیم و کارکرد های افراد ایده آل است یا خیر؛ این مربوط به خود افراد میشود که چه نوع زندگی را به پیش میگیرند. در چنین جهانی، مکان برای سبک زندگی بر اساس مفهوم آزادی اختیاری بوده و همچنان سبک بسیار سنتی میباشد. اما در نوع دیگر جامعه آزاد و یا لیبرال، که وابسته به مفهوم مثبت آزادی است، از افراد توقع میگردد تا سبک زندگی خاص را دنبال کنند. در چنین جهان برخواسته از دیدگاه مثبت آزادی یا لیبرالیسم، همه افراد زندگی آزاد و خود مختار که نیازمند ارزیابی منطقی مثبت یا با چنین بدیل باشد را باید دنبال کنند.

بیشتر تصور میشود که نوع قبلی آزادی بر اساس مفهوم منفی، برای افراد مذهبی بیشتر تحمل پذیر است زیرا آنان بسیار به راحتی می توانند سبک زندگی مذهبی را تطبیق کنند. به عبارت دیگر، مذهب که در اصل آزادی مثبت را اهمیت بیشتر میدهد، نباید دشمن جامعه یی باشد که بر اساس آزادی منفی استوار است. یک تفاوت میان آزادی مثبت که به شکل آموزه های اخلاقی اعمال میشود و آزادی مثبت که بر اساس ساختار دولت ها پذیرفته میشود، وجود دارد.^۱ نظام سیاسی که بر اساس دیدگاه منفی لیبرالیسم باشد، می تواند روش های متفاوت مذهبی را در خود تا زمانی جاه دهد که این دیدگاه های مذهبی ارزش های خاص آزادی و همچنان آزادی ضمیر افراد را قبول کنند (Kukathas 2003).

توانایی و یا هم دانشگاه که راه درست و اشتباه را برای پیشگیری روش زندگی به ما نشان میدهد، آنرا میتوان ضمیر عنوان کرد. به گفته آدم اسمیت، این "انسان درون قلب" است که ما را از کار های خلاف هشدار میدهد درحالی که آن را ما برحق فکر میکنیم. زمانی که به این آواز گوش فرا میدهیم احساس درستی و یا

۱. برای مطالعه بیشتر در باره تفاوت سیاسی و اخلاقی در لیبرالیسم، به ویلدوران (2004) مراجعه گردد.

صداقت میکنیم؛ زمانی که خلاف آن عمل میکنیم احساس ندامت برای ما پیش میاید. اکثراً ناکامی اطاعت از حکم وجدان یا ضمیر به دلیل ضعف نیروی اراده و یا هم عوامل بیرونی مانند محدودیت های فیزیکی و یا روانی اتفاق می افتد. باوجود اینکه ما میتوانیم و یا نمی توانیم گفتار ضمیر را عملی سازیم، اما باورمند هستیم که باید همیشه گفتار ضمیر دنبال شود. بنابر این، در اختیار داشتن اراده ضمیر مربوط به مشخصه هر انسان میشود. و منافع بنیادی انسان این است که قادر به داشتن نوع زندگی در مطابقت با احکام ضمیر باشند. این مربوط به آزادی وجدان یا ضمیر میشود. صرف نظر از باورها، از جمله منافع اولیه افراد است که در مطابقت با ضمیر خود زندگی نمایند. اگر فرضیه یی که منافع بنیادی انسان در پیش گیری نوع زندگی ای است که در مطابقت با ضمیر باشد، دارای حقیقت باشد، پس چیزی که ما ضرورت داریم آزادی منفی و یا هم تحمل و بردباری است (Sahin 2010).

اما در مقابل جهانی که بر اساس دیدگاه خود مختار ولی با آزادی مثبت میباشد، بسیاری از سبک های زندگی را در خود جاه نمیدهد و فهم متفاوت از آزادی دارد (مانند سبک زندگی مذهبی). به عبارت دیگر، این مفهوم یک شکل خاص از آموزه های اخلاقی آزاد را دنبال میکند و در نتیجه تنها دیدگاه های اخلاقی را در خود جاه میدهد که بیان کننده سبک زندگی خاص لیبرال یا آزاد باشد. این دیدگاه ناچار با بعضی از اشکال مذهب در تضاد می باشد.^۱

آیا اسلام به حیث یک دین می تواند از سیاست جدا گردد؟

بادر نظر داشت ارتباط میان دین و حوزه عمومی، یکی از سوال های بسیار مهم که باید به آن پاسخ داده شود این است که آیا دین اخلاق است و یا نظام سیاسی و یا هم هر دو. از دیدگاه نظری، ما میتوانیم بگویم که اگر دین یک نظام اخلاقی تجویز کننده یک شیوه خاص زندگی برای پیروان اش باشد پس چنین چیزی در جهان آزاد و لیبرال بر اساس لیبرالیسم سیاسی جاه دارد. اما اگر دین هر دو نظام اخلاقی و سیاسی باشد که در آن دیدگاه های خاص اخلاقی توسط ابزارهای سیاسی اجرا گردد، حتی مفهوم جهان لیبرالیسم منفی نیز چنین چیزی را در خود جاه نمی دهد. پاسخ به پرسشی که آیا اسلام صرفاً یک نظام اخلاقی و یا هر دو نظام اخلاقی و سیاسی میباشد، مشخص کننده آن سازگاری اسلام با آزادی و جهان آزادی خواهی

^۱. برای مثال، در رویکرد مثبت آزادی، یکی از احکام آن در سطح مدارس دولتی تلاش برای تساوی فرصت ها میباشد و در چنین وضعیت آزادی خانواده ها را برای آموزش فرزندان شان محدود میکند.

است. به عبارت ساده، دو پاسخ (پاسخ اسلام گرا و پاسخ مسلمان آزادی خواه) در این باره وجود دارد.

اسلام گراها کسانی هستند که نه تنها باورمند به نظام اخلاقی بودن اسلام برای خشنودی در دنیا و آخرت هستند بلکه اسلام را نظام سیاسی برای اجرا کردن اصول اخلاقی نیز میدانند. به باور اسلام گراها، هیچ تقسیم بندی میان حوزه خصوصی و عمومی در اسلام وجود ندارد. این دیدگاه، انتخاب شخصی و معادل آن در عرصه های سیاسی (مانند دیموکراسی) را رد می کنند. یکی از اسلام گراهای برجسته در هند به نام سید ابوالاعلی مودودی نظریه خود را بسیار به گونه خلاصه میگوید: در دولت (اسلامی) هیچ فردی نمی تواند هیچ امور خود را به عنوان حوزه شخصی و خصوصی قلمداد کند. سید قطب، یکی دیگر از اسلام گراهای سرشناس از مصر مشابه مودودی مینویسد: اگر پرسیده شود که "آیا منافع افراد ارزش ندارد که شکل بگیرد؟" ما باید پاسخی که قلب اسلام را شکل میدهد بگویم که "شما میدانید یا خداوند میدانند؟ (نقل شده از Tripp 1994: 169).

ولی ناصر (۲۰۰۵:۱۶) استدلال میکند که ایدئولوژی اسلام گرا خواهان ایجاد دولت آرمانی اسلامی هستند که در آن حاکمیت مطلق از خداوند باشد. این خواست بر اساس تفسیر تنگ نظرانه از قوانین اسلامی است که سیاست های اقتدارگرا و غیر آزادی خواهانه را ترویج میکند و فضا را برای آزادی مدنی، کثرت گرایی فرهنگی، حقوق زنان و اقلیت ها و مردم سالاری محدود میکند. نظر به این دیدگاه، گمراه کننده نیست که گفته شود اسلام گرایی یک ایدئولوژی جامع برای یکجا نمودن جهان اخلاقی و سیاسی است و دولتی که بر اساس یک ایدئولوژی شکل گرفته است، همه جنبه های زندگی را کنترل کند (سید قطب ۱۹۵۳؛ مودودی ۱۹۸۵). در این حد که دانشمندان اسلام گرا مانند مودودی و سید قطب حوزه خصوصی و عمومی را تقسیم بندی می کنند، این تصویر را میدهد که اسلام گرایی یک شکلی از تمامیت خواهی است (Sposito 1988) و با جهان آزاد و لیبرال ناسازگار میباشد.

در پاسخ جواب مسلمانان آزادی خواه نسبت به سوالی که در اول مطرح گردید، ما تحلیل لیونارد بندر^۱ را در نظر میگیریم. لیونارد بندر، میان "آزادی خواهی اسلامی" و "اسلام آزاد" تفاوت قائل میشود در حالی که بنا بر دلایل گوناگون، هر

¹ . Leonard Binder's (1988)

دو روش استدلال میکند که اسلام و ارزش های آزادی و لیبرال دیموکرات سازگار هستند. در بخش نخست، (آزادی خواهی اسلامی) دو توجیه برای نظام سیاسی لیبرال دیموکراسی در جامعه اسلامی وجود دارد. توجیه اول، نظام لیبرال دیموکراسی سازگاری با روح اسلام است که تحمل تنوع را در گفته های پیغمبر اسلام (ص) میتوان مشاهده کرد که میفرماید: "تنوع دیدگاه ها در جامعه من نشانه یی از رحمت خداوند است". توجیه دوم تاکید دارد که اسلام در مورد سازماندهی سیاسی جامعه مسلمانان خاموش است. گروه مسلمانان آزادیخواه استدلال میکند که مسلمانان می توانند نظم سیاسی دیموکراتیک را یک تبدیل در برابر سایر ترتیبات سیاسی انتخاب کنند.

در حالیکه بخش دوم مسلمانان لیبرال، منابع مهم و همچنان ستون اصلی اسلام را سازگاری با نظم لیبرال دیموکراسی میدانند. مسلمانان لیبرال به قوانین صریح و روشن در اسلام مانند دستور های قرآنکریم در باره ایجاد شورا و تکذیب نمودن امتیاز انسان بالای انسان، انتخاب خلیفه (رهبر) در شریعت اسلامی و همچنان تاکید حضرت محمد "ص" در احادیث بر تساوی حقوق میان مومنان استناد می کنند (Binder 1988: 244). یکی از نمایندگان این رویکرد اقرار میکند که: اسلام لیبرالیستی یک بخش و یا هم مکتب اسلامی است که به آزادی فرد و آزادی بشر اهمیت میدهد (Masmoudi 2003: 40). بر این اساس مسلمانان لیبرال، کار خود را با آموزه بنیادی اسلام آغاز می کنند که "در دین اجبار وجود ندارد". در کل، سنگ بنای دیدگاه مسلمانان لیبرالیستی را آزادی، عدل، شورا و اجتهاد تشکیل میدهد (Masmoudi 2003).

با وجودی که نظر مسلمانان لیبرال سازگار با نظم لیبرال دیموکراسی میباشد اما این نظریه ای غالب در جهان اسلام نیست. در مقابل نظریه اسلام گرا ها در جهان اسلام بیشتر گسترده است. موارد ذیل از عوامل چنین غالبیت است و در آن تلاش می نمایم تا پیش زمینه یی برای ارزش های آزادی خواهی در تفکرات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اسلام به وجود بیاورد.

وضعیت فعلی اندیشه های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در کشور های اسلامی

این فصل در تلاش برای پیشنهاد راه حل به مشکلاتی که برای دهه ها و یا قرن ها مورد بحث قرار دارد، نمی باشد. با این حال ما امیدوار هستیم تا روشی به روش های

مختلف انداخته و اشتباهاتی که اندیشه های مسلمانان را در برابر خودشان خدشه دار کرده است، روشن سازیم.

این اشتباه نخواهد بود اگر بگوییم که جهان اسلام در کل و در ابعاد مختلف به شدت در وضعیت ناگوار قرار دارد. برای فهم اینکه چقدر این وضعیت ناگوار است، ما میتوانیم جهان اسلام را در حال حاضر و در سال های اخیر هزاره میلادی مقایسه نماییم. در قرن اخیر، هزاره اول میلادی جهان اسلام از بقیه جهان حتی کشور های اروپایی مترقی تر بوده است. این پیشرفت ها در بخش های دانش، طب، اقتصاد و بردباری و همزیستی صلح آمیز صدق مینماید (Koechler 2004). اما این وضعیت در حال حاضر معکوس شده است. جهان اسلام اکنون در بعد کلی و نسبی فقیر است. مسلمانان موفق به بهره مندی ابتدایی ترین وضعیت حقوق بشری در اکثر سرزمین های اسلامی نیستند. آنها اکثراً از رژیم های سرکوبگر به رهبری مذهبپون و یا غیر مذهبپون دیکتاتور رنج میبرند.

چگونه این اتفاق افتاد؟ در این باره توضیحات گوناگون وجود دارد. بسیاری ها ادعا می کنند که اسلام به حیث یک دین سازگار با تمدن ها نبوده و نخواهد بود؛ این تفکر همه ارزشهای که تمدن ها را ایجاد کرده است، رد نموده و گرایش طبیعی برای ایجاد هراس افکنی دارد. کسانی که باورمند هستند که آموزه های اسلامی، هراس افکنی را تغذیه می نماید، به زودی از اسلام هراسان شده و هر مسلمان را به چشم هراس افکن واقعی و یا بالقوه می نگرند. جالب برای توجه اینست که مشترکین چنین رویکرد حتی در خود کشور های اسلامی نیز وجود دارند. چنین افراد در دوره های زمانی مختلف تلاش نموده اند تا کشور و مردم خود را مستعمره به نیابت از قدرت های بزرگ و دیدگاه های ضد اسلامی بسازند.

اسلام گراها فکر می کنند که علت عقب افتادگی کشور های اسلامی تلاش مسلمانان برای تقلید از غرب میباشد. با انجام چنین عمل مسلمانان خود را ارزش های برتر اسلامی دور نموده و پس غربی ها خواهند افتاد. آنها باور دارند که راه حل همین است که همه ارزش های غربی را رد نموده و به ماهیت های قوی، دست نخورده و مقدس دین اسلام برگردند. جنبش سلفی و بنیاد گرایان اسلامی بیشتر باورمند چنین دیدگاه هستند. یک قرائت ملایم تر این رویکرد پیشنهاد میکند که مسلمانان باید از علم و تکنولوژی غرب استفاده نماید اما در عین حال از فرهنگ و اخلاقیات غرب دوری نمایند.

اگر چنین توضیحات را کنار بگذاریم، ما میتوانیم چندین دلایل جامعه شناختی و تاریخی را شناسایی کنیم که چرا جهان اسلام از غرب عقب مانده. دلیل اول، اشغال جهان اسلام توسط مغول ها میباشد که سبب تخریب ساختارهای اداری، آموزشی، علمی و فرهنگی گردید (Roskin and Coyle 2008:35). یقیناً مغول ها سبب ازبین رفتن اعتماد به نفس در میان مسلمانان نیز گردید. عامل دیگر، کشف راه های ترانسپورتی جدید میباشد که سبب کنار زدن سرزمین های اسلامی از مسیر رسیدن به شرق دور و غرب گردید. این عامل فعالیت های تجاری و فرهنگی را بیشتر تخریب نمود. این رویداد ها در عقب افتادگی نسبی و مطلق جهان اسلام، سهم داشتند. درحالیکه، از دید آزادی خواهی کلاسیک، ناتوانایی صنف های فکری جهان اسلام برای توسعه اندیشه یی که بر اساس آن یک جامعه آزاد و موفق را پایه گذاری کرد، یکی دیگر از فکتور های مهم عقب افتادگی میباشد. اگر بخواهیم به گونه واضح تر بگوییم، همتایان مسلمان همانند آدم اسمیت، جان لاک، جی اس میل و اف ای هیاک در کشور های اسلامی ظهور نکرد.

ما نویسندگان قوی و عمیق در ادبیات جهان اسلام داریم اما اندیشمندانی که بتوانند تیوری های سیاسی و اقتصادی را تولید و حتی تلاش برای تولید آن کنند، نداریم. علاوه بر دیگران، ما اندیشمندانی مانند ابن خلدون (۱۳۲۲-۱۴۰۶)، خیرالدین پاشا (۱۸۲۲-۹۰)، نویسنده عثمانی نکیم کمال (۱۸۴۰-۸۸)، حکیم مصری علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) را در جهان اسلام داریم که همه ادعای نوشتن برخی از ایده های ابتدایی به سوی نظریه های کامل اقتصاد سیاسی را دارند. اما متأسفانه هیچ یک از آنان تیوری در سطح کلان را توسعه نداده اند چنانکه در غرب توسعه یافته است. ادبیات سیاسی اسلامی نیز مفهوم های ضروری را کمبود دارد. هیچ همتایی برای اصطلاحات " دولت محدود"، "حکومت مشروطه"، "حقوق بشر جهانی"، "شهروندی" در زبان های عمده اسلامی وجود ندارد. در ادبیات سیاسی اسلامی، فراخوان های برای سلاطین که آنان را دعوت به عدل، انصاف و احترام به حقوق بشر نموده است، وجود دارد اما اصول قطعی و تیوریک برای ساختن یک نظام سیاسی باز، شفاف و مشارکتی وجود ندارد.

همین موضوع در رابطه با ادبیات اقتصادی جهان اسلام نیز صدق میکند. بخش آشکار اندیشه اسلام که برای همه معلوم است، سود را رد میکند. اما این تنها در میان مسلمانان معمول نیست بلکه فیلسوفانی مانند ارسطو در یونان باستان نیز مخالف سود بوده و مسیحیت نیز آنرا رد میکند. ولی، رد و یا محکومیت نمودن سود در طراحی

تیوری اقتصادی آنقدر کمک کننده نیست. در اندیشه اسلامی، کارکرد سیستماتیک درباره رفتار مصرف کنندگان، سهام شرکت، ایجاد سرمایه، صرفه جویی و یا سرمایه گذاری، بانکداری و تیوری اقتصاد خورد و بزرگ وجود ندارد. در عقب افتادگی جهان اسلام، فقدان ایده ها، عدم توسعه ایده های جدید، نبود مفاهیم و تیوری های که موفق به پاسخگویی نیازهای بشری در همه زمینه ها باشد، بیشتر نقش داشته اند تا اینکه رد سود نقش داشته باشد. یقیناً اسلام تأمین منافع مالی بلند مدت را منع نکرده است که خطرات سهام بطور مناسب در آن در نظر گرفته شده باشد و همچنان هیچ مانع ذاتی برای توسعه اقتصاد پیچیده وجود ندارد. اما در این خصوص ایده های اسلامی کمتر وجود دارد. اگر ایده ها دارای پیامد های می باشد پس فقدان ایده هم پیامد هایی را در پی دارد. با در نظر داشت شواهد میتوان گفت که وضعیت فعلی در جهان اسلام به علت تاثیرات منفی نبود ایده ها است.

این همه سبب بوجود آمدن این پرسش میشود که چگونه این همه اتفاق افتاد؟ بسیاری از نویسندگان علت این همه را بسته شدن دروازه های اجتهاد میدانند که تولید کننده ایده های جدید براساس تفسیر منابع اسلامی بود (Masmoudi 2002). این نشان میدهد که اجماع نظر میان مسلمانان و غیر مسلمانان به صورت گسترده صورت گرفته است ولی پس از اینکه دروازه های اجتهاد برای قرن ها بسته گردید، مسلمانان نتوانستند ایده های جدید را توسعه بدهند و یا اساسات اسلامی را برای شرایط جدید تفسیر نمایند.

این همه یک بخش از مشکلات بوده می تواند. فقدان توسعه ایده های جدید به این معنی نیست که عدم موفقیت در تفسیر مجدد منابع اسلامی بوده است. علاوه بر آن ما نمی توانیم مطمئن باشیم که بازگشایی دروازه های اجتهاد می تواند مشکلات را حل سازد. بلکه مشکلات بسیار گسترده تر در اندیشه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلامی بوجود آمده است که چیزی بیشتر از پایان اجتهاد در افکار مسلمانان میباشد. ذهن مسلمانان از ذهن باز به ذهنیت بسته مبدل گردیده است که جهان بیرونی و ایده های که در حمایت سازمان ها و اندیشه های اسلامی قرار دارد را کاملاً رد میکند (Rokeach 1960). بنابر این، این مترادف با دگماتسیم است. چنین چیزی محرومیت و عدم تحمل را تولید میکند. قابل توجه اینست که ظهور ذهنیت های بسته در جهان اسلام بیشتر به حس حقارت اقتصادی و نظامی و حس برتری فرهنگی و اخلاقی کمک کرده است.

در تناسب با هزاره اول میلادی (قرن دهم)، جهان اسلام در هزاره دوم میلادی (قرن بیستم) به اطراف خود چرخیده و یک نگرش ارتجاعی به خصوص در برابر غرب را توسعه داده است. در هزاره اول، فلسفه در یونان باستان که در خطر نابودی کامل از جهان بود توسط مسلمانان نجات داده شد. اروپایی ها آن را از ترجمه نوشته های زبان عربی دوباره کشف کردند. بسیاری از اروپایی ها مانند البرتوس مگنوس، راجر بیکان، توماس اکویناس و ویلیام اوخام مهارت های علمی خود را در دانشگاه های اسلامی-عربی در قرطبه، سویا، گرانادا، والنسیا و تولدو توسعه دادند (Koechler 2004). در آن زمان اعتماد به نفس در میان سرزمین های اسلام بوجود آمده بود؛ مسلمانان انباشت های دانش وسیع را از آن خود میدانستند.

تا قرون پانزده میلادی این اعتماد به نفس بالا و آرامش درونی به حس ضعف و آسیب پذیری در برابر غرب مبدل گردید. جهان اسلام به اطراف خود در چرخش شد. خط فکری و نگرشی که مسلمانان توجیه برای خود میکردند قرار ذیل بود: غرب شاید در علم، تکنالوژی، قدرت اقتصادی و ساختار های نظامی پیشرفته تر باشد؛ اما در حال زوال سیستم فرهنگی و اخلاقی است. غرب سقوط نموده و یا در حال فروپاشی است. ما از لحاظ ارزشی، اعتقادی و فرهنگ اجتماعی در موقعیت بالاتری نسبت به مسیحیان قرار داریم.

تحت این شرایط، اندیشه اجتماعی و سیاسی در اسلام مسیر اصلی خود را از دست داد. بجای تلاش برای توسعه ایده های جدید و مترقی، با داشتن نگرش منفی و ذهنیت بسته، رهبران فکری به دنبال اندیشه های تکراری در یک دوره باطل بودند. کسانی که تاریخ اسلام را مطالعه کرده اند میدانند که اسلام به حیث یک دین انقلابی ظهور کرد. این دین، نا برابری ها و امتیاز دهی خانوادگی را رد کرد. اسلام همچنان با قائل شدن امتیازات مهم برای زنان از موقعیت درجه دوم زن در امورات اجتماعی انتقاد کرده و حتی زندگی بسیاری از دختران نوزاد را نجات داد (Akyol 2011). اسلام در آغاز در برابر استبداد سیاسی بر مبنای دین جنگیده و بسیاری از مشکلات اجتماعی را رفع کرد. اسلام همچنان اعلان کرد که انسان نباید برده انسان باشد؛ همه ی بشر دارای حقوق مساوی هستند؛ دارایی شخصی افراد را به رسمیت شناخته و از آن حفاظت کرد؛ و اسلام تجارت آزاد را ترویج کرد. اسلام تنها دین مورد حمایت تاجران بوده و جامعه مسلمانان در سرزمین تجارت پیشگان تاسیس گردید (Sorman 2011).

همه ای این اعتقادات سبب کشاندن جهان اسلام به جهت خاص گردید و اگر تاریخ تغییر نمی‌کرد، مسلمانان می‌توانستند با همان مسیر اولی به پیش بروند. به عبارت دیگر، مسلمانان باید مطالعه فرجام شناسی از منابع و تاریخ اوایل اسلام نموده و با آن به پیش می‌رفتند. اما متأسفانه که چنین اتفاق نه افتاد. اندیشه اسلام در نخست روند پیشرفت در مسیر اصلی را متوقف نموده و پس از آن عقب گرد نمود. نتیجه آن چیزی است که همه آن را می‌توانند ببینند.

اساسی ترین اشتباهات در اندیشه اسلام در حال حاضر چه است و چگونه میتوان آنرا تغییر داد؟

۱. متفکران مسلمان تمایل به برخورد با دیگر مسلمانان و غیر مسلمان به خصوص مسیحیان غربی به گونه ای دارند که گویا آنان موجودات متفاوت بوده اند. چنین تفکر مزخرف است. ما قبل از اینکه مسلمان و یا غیر مسلمان، دارای نژاد سفید و یا سیاه، مرد و یا زن باشیم، همه انسان هستیم. همه ی ما دارای نیازها و تجربه های مشترک هستیم و مواردی است که مسلمانان می‌توانند از تجربه ها و اندیشه های غیر مسلمانان بیاموزند. در غیر این صورت، آنان ذهن بسته دارند.

۲. منابع اساسی در دین اسلام بر میگردد به دوران حضرت محمد "ص" و باید تفسیرها به شکل فرجام شناسی صورت بگیرد. مسلمانان باید بر اساس مسیر اصلی که قرآن کریم و حضرت محمد "ص" اشاره کرده است، پیشرفت نمایند. آنان نباید قسمی رفتار نمایند که تاریخ به پایان رسیده است؛ بجای تفسیرهای تکراری، برای حل مشکلات معاصر باید به اتخاذ تفسیر پویا پردازند.

۳. در این جای شک نیست که مسلمانان باید قرآن کریم و سنت پیامبر را خوانده و درک کنند. درحالیکه این برای درک طبیعت و جهان بشری کافی نیست. برای یک مسلمان خداوند خلق کننده همه جهان و انسانها است. اگر در ذات افراد و زندگی اجتماعی، قوانین جاسازی شده است پس توسط خداوند ساخته شده است. به این لحاظ مسلمانان باید این قوانین را کشف و بیان کنند. به عبارت دیگر، قرآن کریم کتاب خورد خداوند بوده و طبیعت و جهان بشری کتاب بزرگ خداوند است. این وظیفه مسلمانان است تا هر دو کتاب را باید مطالعه کند.

۴. بسیاری از نویسندگان ادعا می کنند که مسلمانان باید دوباره منشاء قرآنکریم را مطالعه نموده و تاریخ، عرف و عنعنه را از آن جدا سازند. این یک ماموریت ناممکن به نظر میرسد. قرآنکریم به خودی خود حرف نمیزند. این صدای داده شده توسط مسلمانان است و هر مسلمان بر اساس شرایط و توانایی هایش درک خود را دارد. راه دیگری وجود ندارد. اگر این امکان میداشت که یک تفسیر عمومی از قرآنکریم مجزا از تاریخ و عرف و عنعنه میگردیم، این تفسیر نیز به مرور زمان به تاریخ و عرف مبدل میگردد. پس، غیر واقع بینانه خواهد بود اگر ادعا نماییم که قرآنکریم را از تفسیر های سنتی قبلی باید پاک گردد. آنچه که در جهان اسلام نیاز است، اجازه و آزادی تفسیر های مختلف و مقایسه یی میباشد نه اینکه عرف و تاریخ را از آن کنار بزنند.

۵. اندیشه اجتماعی و سیاسی اسلام نیاز به توسعه یک مفهوم قانون طبیعی دارد که این می تواند بر اساس مطالعه کتاب الله "ج" توسعه یابد. در عرف سنتی لیبرال غرب، مفهوم قانون طبیعی نقش مهمی برای غالب شدن بر تعصب و همچنان دگماتیسم، در اشکال مذهبی و سیکولارستی بازی نمود.

۶. از مفهوم کلی حقوق بشر در جهان اسلام باید دفاع صورت گیرد. این مفهوم به انسان ها تاکید میکند که بدون در نظر داشت جنس، مذهب، قوم و به صفت کسانی که دارای حقوق ضروری، اساسی، مسلم هستند، به امور دنیایی پردازند. تیوری حقوق بشر در حد زیادی سبب تضعیف تعصبات مذهبی و سیکولارستی در غرب شده است. این می تواند در جهان اسلام نیز اتفاق بیافتد.

برای راه اندازی چنین تیوری کلی از حقوق بشر، باز هم مسلمانان باید کتاب خداوند(ج) را بخوانند. بجای درست نمودن تیوری کلی حقوق بشر، مسلمانان می توانند برای ساختن "حقوق بشر اسلامی" تلاش کنند. این می تواند مسلمانان را در پذیرفتن حقوق بشر کمک کند، اما نمی تواند چارچوب کلی برای درک وسیع ایجاد کند که در آن همه در راحتی باشند. همه ادیان متکی به حقوق بشر هستند، چه مسلمانان و یا مسیحیان، همه از تبعیض گری و فرقه ای بودن منع شده اند.

۷. اندیشه اسلام همچنان نیاز به تعریف مفهوم کلی برای افراد دارد. در حقیقت اسلام در دهه اول ظهور خویش، افراد را در برابر قبیله گرایی قدرتمند ساخت. اگر قرآنکریم انسان را نایب السلطنه خداوند بر روی زمین تعریف کرده است، پس چه زمانی قبایل و قبیله گرایی برتری پیدا کرد. قبل از اسلام، سیستم های کیفری افراد را نه بلکه قبیله را به رسمیت شناخته بودند اما نزول قرآنکریم این مفهوم را تغییر داد (Akyol 2011). متأسفانه که در دهه های بعدی، جمع گرایی اندیشه اسلامی را تسخیر نمود. اگر در حقوق بشر اسلامی گفته شود که تنها مسلمانان دارای حقوق بشری هستند پس این یک تیوری جهانی حقوق بشر بوده نمی تواند و تیوری کلی حکومت مشروطه نیز از چنین مفهوم ساخته نمی شود.

۸. مسلمانان اغلب در فهم ماهیت واقعی و معنی ضمنی آزادی ناموفق بوده اند. بسیاری آنان از یک نوع آزادی مثبت "آزادی درونی" میگویند. بر اساس این روش، باور بر این است که شخص زمانی آزاد است که از اوامر خداوند (ج) اطاعت کند؛ اینکه چه را انجام دهد و چه را انجام ندهد. این مفهوم دلالت بر این دارد که تنها مسلمانان می توانند از آزادی مستفید شوند. به بیان دیگر، نخست مسلمانان آمدند و پس از آن آزادی تنها برای مسلمانان آمد. چنین دیدگاه اشتباه است. چنین چیزی آزادی را مرتبط با روابط افراد با خداوند (ج) می پندارد. آزادی ارتباطی بین افراد و خداوند نداشته بلکه برمیگردد به روابط در میان افراد و آزادی یک محصول اجتماعی است. بشریت یک وضعیت کلی انسان ها است که در آن مسلمانان، مسیحیان و منکران دین در وضعیت های جداگانه و خاص زیست می نمایند. انسان ها با باور داشتن و نداشتن به یک مذهب و اجرا کردن مراسم دینی شان آزاد نه میشوند، بلکه اگر آنان آزاد باشند می توانند یک مذهب را برای خود انتخاب کنند. در فرهنگ اسلام کسانی که آزاد نیستند مسوول انجام اعمال شان هم نمیباشند. همچنان کسیکه آزاد نباشد مسلمان واقعی هم نمی تواند باشد. این در حالیست که انسان آزاد مجبور به پذیرفتن اعتقادات اسلامی نمی باشد؛ به این معنی که اگر واقعاً مسلمانان به آزادی باور دارند پس در هر کشوری که افراد زندگی می کنند باید حق لذت بردن از آزادی را داشته باشند.

۹. یک مشکل بزرگ در جهان اسلام، علاقمندی غیر عقلانی برای تفکر ایجاد یک دولت اسلامی است. تعدادی از مسلمانان خواهان ایجاد دولت اسلامی بجای دولت های محدود و مشروطه هستند، چون آنها فکر می کنند که زندگی کردن در چنین دولت اسلامی می تواند سبب آزادی شان شود. این روش آزادی خود مسلمانان و غیر مسلمانان را متضرر میکند. برای آزاد بودن و داشتن یک زندگی اسلامی، مسلمانان بجای دولت اسلامی، نیازمند یک دولت محدود و مشروطه هستند. مسلمانان از آزادی لذت برده نمی توانند تا زمانی که دیگر انسان ها نیز آزاد باشند (Başdemir 2010).

۱۰. مسلمانان باید از حس حقارت و یا هم برتری در برابر غرب کنار بیایند. تاریخ محدود به چند قرن نبوده و یک پروسه پیوسته است. هیچ تضمین وجود ندارد کسانی که امروز در درجه پایین قرار دارند، فردا در جایگاه برتری قرار بگیرند. همه چیز در حال تغییر است. در کنار آن، حقوق اساسی بشر و ارزش های موجود، محصول یک فرهنگ و یا مذهب واحد نبوده بلکه محصول مشترک همه بشریت میباشد. آزادی عقیده و بیان، حق مالکیت خصوصی، حق به رسمیت شناختن مساوات و دیگر موارد مربوط به همه ی بشریت میشود. این اشتباه است اگر آنرا مختص به فرهنگ و یا مذهب خاص مانند فرهنگ غرب، مسیحیت و یا اسلام بدانیم.

انقلاب در برابر رژیم های دیکتاتوری در کشورهای عرب، این امید را به میان آورد که شهروندان کشورهای اسلامی نیز می توانند آزادی را زیر چتر حکومت های محدود و مشروطه تجربه کنند. اینکه آیا این امیدها تحقق خواهد یافت، در حال حاضر نامعلوم است. در این زمینه بعضی از مفسران، کشور ترکیه را با کشورهای عربی شمال افریقا مقایسه می کنند با استدلال بر اصلاحاتی که مصطفی کمال اتاترک با اصلاح نمودن نظام تک حزبی به نظام محدود و دیموکراتیک در ترکیه مبدل نمود. این حقیقت است که کشور ترکیه چند دهه قبل، از نظام دیکتاتوری به سوی دیموکراسی رفت. این رویداد در سال ۱۹۵۰ و تقریباً بدون خشونت اتفاق افتاد. باوجودیکه این همه در نتیجه تلاش های حزب دیکتاتور و یا سیاست های اصلاحی اتفاق نه افتاد. با در نظر داشت این همه اتفاقات، چنین تحولی در ترکیه رخ داد.

بهار ترکیه در سال ۱۹۵۰ سبب رد شدن بسیاری ترتیبات سیاسی حکومت تک حزبی قبلی گردید. چه تغییراتی در ترکیه در سال های ۱۹۵۰ اتفاق افتاد؟ میان سال های ۱۹۲۵ الی ۱۹۵۰ در ترکیه نظام تک حزبی حاکم بود که به احزاب سیاسی مخالف اجازه فعالیت نداده و انتخابات آزاد برگزار نمی شد. بدون مشارکت مردم، حکومت حاکم را خود تعیین میکردند. حکومت ترکیه آزادی های مذهب، فکر و بیان، حاکمیت قانون و سیستم قضایی مستقل و بی طرف را اجازه نمیداد. همچنان مصونیت موثر برای ملکیت های شخصی وجود نداشت. اما با وجود آن، در گذشته و هم در حال حاضر نیز شخصیت های غیر قابل انکار در رهبری عالی سیاسی ترکیه وجود دارد.

ترکیه وحشیانه ترین تلاش ها را در بُعد انقلاب فرهنگی در تاریخ جهان تجربه نموده است. الفبا بدون در نظر داشت رضایت شهروندان تغییر یافت؛ دولت مقررات حجاب را در جامعه وضع کرد؛ لسان کرد منع قرار گرفت؛ گروه های قومی متخلفین مجبور به قبول کردن هویت کرد گردیدند و حتی اشکال سنتی موسیقی نیز در کشور منع گردید. همان طوریکه انتظار میرفت، اقتصاد در ترکیه در زمان این سیستم دیکتاتوری تک حزبی پیشرفت نداشته و مردم برای دهه های متمادی فقر شدید را تجربه کردند. نخبه های حاکم سیاسی کنترل اقتصاد را بخاطر جلوگیری از امکان مخالفت با پروژه های تمامیت خواهی شان، در دست گرفته بودند.

رژیم دیکتاتوری ترکیه قبل از سال ۱۹۵۰ شیبه رژیم های اعراب در حال حاضر است. مردم ترکیه، رژیم دیکتاتوری را توسط صندوق های رای دهی کنار زدند و به تأسیس دیموکراسی پرداختند. در پی بهار در کشور های عربی اگر درسی برای آموختن باشد، مسلمانان باید از تجربه های قبل و بعد از ۱۹۵۰ ترکیه بیاموزند.

جمع بندی

یکی از سوالات بسیار سخت که اکثراً کشور های اسلامی با آن بر می خورند، ایجاد سیستم ایده آل سیاسی است که مربوط به این میشود که چطور اینگونه سیستم بنیانگذاری شود. بسیاری از مردم مشتاق به این استدلال هستند که هر نوع سیستم کارا باید حقیقت ابدی داشته باشد. متأسفانه، با وجودیکه مردم میخواهند تحت

سلطنت چنین حقیقت زندگی کند اما درباره این حقیقت در میان خودشان تفاوت دیدگاه وجود دارد که حقیقت چه است. تعدادی از افراد این حقیقت را در دین، تعدادی در اخلاق و تعدادی هم در علم و ایدیولوژی می بینند. در هر چیزیکه این حقیقت نهفته باشد، نظامی که تنها متکی بر یک حقیقت باشد، به گونه اجتناب ناپذیر ظالمانه است. به این دلیل که برای گروه های مختلف حقیقت های مختلف وجود دارد، حتی برای افراد مختلف، و اگر یک حقیقت واحد به واسطه جبر بالای دیگران حکم فرما شود، ظلم و ستم، جنگ و خونریزی را بار خواهد آورد.

بنابر این، آنچه که باید انجام شود اینست که نباید تلاش برای ایجاد نظام سیاسی وابسته به حقیقت های مشخص صورت گیرد، بلکه نظامی باید تاسیس شود که افراد و گروه های دارای حقایق مختلف به گونه مشترک در صلح و توازن زیست نمایند. این نوع نظام باید وابسته به چارچوبی از ارزش ها باشد، ارزش های که حقیقت مشخص را بالای دیگر ساکنان تحمیل نکند. این ارزش ها ما را خواهد فهماند که برای احترام شدن توسط دیگران، باید دیگران را نیز احترام کرد. این همه بگونه اجتناب ناپذیر نیازمند بکارگیری از ارزش های آزادی خواهی کلاسیک (لیبرال کلاسیک) است. به بیان دیگر، بجای تاسیس یک جهان آزاد بر اساس درک اسلامی از آزادی مثبت، جهان آزاد بر اساس درک آزادی منفی که ظرفیت جاه دادن ارزش های متفاوت را در خود دارد، باید تاسیس گردد. به گفته روسکین^۱ و کوپلی^۲، در جهان اسلام ناسیونالیسم، سوسیالیسم و قبیله گرایی همه تجربه گردیده است (Roskin and Coyle 2008). تنها چیزی که تجربه نشده است، آزادی خواهی بازار آزاد میباشد. ما باورمند هستیم که مسلمانان ارزش های آزادی خواهی را کشف نموده و آنرا بر بنیاد کتاب خورد و بزرگ خداوند "ج" حمایت کنند.

1 . Roskin

2 . Coyle

منابع

‘Abd al-Raziq, A. (1998) Message not government, religion not state. In *Liberal Islam: A Sourcebook* (ed. C. Kurzman; transl. J. Massad). Oxford University Press.

Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: W. W. Norton.

Başdemir, H. Y. (2010) İslam ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar [Islam and liberty: positive and negative approaches]. Unpublished presentation at the meeting of Religious Freedom, Plurality, Sunnah Tradition and Islam on 30–31 January 2010, Ankara, Turkey.

Berlin, I. (1969) Two concepts of liberty. In *Four Essays on Liberty*, pp. 118–72. Oxford University Press.

Binder, L. (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. University of Chicago Press.

Esposito, J. L. (1998) *Islam and Politics*, 4th edn. Syracuse University Press.

Fialali-Ansary, A. (2002) The sources of enlightened Muslim thought. In *Islam and Democracy in the Middle East* (ed. L. Diamond, M. F. Plattner and D. Brumberg). Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Koehler, H. (2004) Muslim–Christian ties in Europe: past, present, and future. Citizens International, Penang, Malaysia (<http://hanskoecler.com/koehler-monographs.htm>).

Kukathas, C. (2003) *The Liberal Archipelago*. Oxford University Press.

Masmoudi, R. A. (2002) The silenced majority. In *Islam and Democracy in the Middle East* (ed. L. Diamond, M. F. Plattner and D. Brumberg).

Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Masmoudi, R. A. (2003) What is liberal Islam? The silenced majority. *Journal of Democracy* 14(2): 40–44.

Maududi, S. A. (1985) *Political Theory of Islam*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications.

Nasr, V. (2005) The rise of ‘Muslim democracy’. *Journal of Democracy* 16(2): 13–27.

Qutb, S. (1953) *Social Justice in Islam* (published as *Kotb* and translated from Arabic by J. B. Hardie). Washington, DC: American Council of Learned Societies.

Qutb, S. (1988) *Ma’alim fi al-Tariq*. Cairo: Dar al-Shuruq. (Quoted in Tripp 1994.)

Rokeach, M. (1960) *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books.

Roskin, M. G. and Coyle, J. J. (2008) *Politics of the Middle East: Cultures and Conflicts*, 2nd edn. New Jersey, NJ: Pearson Prentice Hall.

Şahin, B. (2010) *Toleration: The Liberal Virtue*. Lanham, MD: Lexington Books.

Sorman, G. (2011) Is Islam compatible with capitalism? *City Journal*, summer.

Tripp, C. (1994) Sayyid Qutb: the political vision. In *Pioneers of Islamic Revival* (ed. A. Rahnema), pp. 154–83. London: Zed Books.

Waldron, J. (2004) Liberalism, political and comprehensive. In *Handbook of Political Theory* (ed. G. F. Gaus and C. Kukathas), pp. 88–99. London: Sage.

۳ استدلال در مقابل سنت، آزادی اراده در مقابل تقدیر، تفسیر در مقابل ظاهرگرایی: زیربنای فکری چشم انداز منفی در جهان اسلام

نویسنده: مصطفی حجر | Mustafa Acar

مقدمه

چشم انداز جهان اسلام در عصر حاضر بسیار درخشان نیست. اگر این امر به طور کلی نباشد اما، بی ثباتی سیاسی، اقتصاد ضعیف و عقب ماندگی تکنولوژیکی از جمله مشخصات مهم بسیاری کشور های اسلامی میباشد. شاخص های اجتماعی - فرهنگی بسیاری از کشور های اسلامی کمتر از اوسط بقیه جهان است. قدرت نظامی یا وجود ندارد و یا هم به دور از یک عامل بازدارنده میباشد. چرا جهان اسلام در چنین وضعیت به سر میرد؟

برای یک تصویر کلی، باید به همه دلایل احتمالی تاریخی، اقتصادی، سیاسی، علمی، جامعه شناختی و فلسفه مراجعه کرد. اما بنابر دامنه محدود یک فصل، نمی توانیم همه ی این تصویر کلی را ارزیابی کنیم. این فصل استدلال دارد که دو فکتور مهم در وضعیت نامطلوب فعلی در جهان اسلام نقش دارد: تهاجم مغول ها بر جهان اسلام در قرن سیزدهم میلادی (فاکتور سیاسی-تاریخی)؛ و شیوه طرز فکر (سنت گرایی و یا اهل الحدیث) که عمدتاً مشخصه های آن را اعتقادات به سرنوشت، متون، روایت ها، ظاهر گرایی و ضدیت با نوآوری تشکیل میدهند. بدیل چنین طرز فکر را (تفسیر های نوآورگرا و یا رایاهل الرای) میتوان عنوان کرد که دارای مشخصه های آزادی، آزادی اراده، عقل گرایی، تفسیر و نوآوری میباشد. گروه نخست این مبارزه را برنده شده بودند.

با وجود این حقیقت تاریخی، مشاهده کلی در عصر حاضر اینست که جهان اسلام به ارزش های لیبرال دیموکراسی همانند آزادی، کثرت گرایی، کثرت فرهنگی، حکومت های محدود و بازار آزاد دیده خوش ندارند. بسیاری از روشنفکران، تصمیم گیرندگان و همچنان شهروندان عادی کشور های اسلامی نسبت به ارزش های لیبرال دیموکراسی به دیده شک نگریسته، بی تفاوت و حتی با

آن در خصومت هستند. این حرف معقول است تا پرسیده شود که چرا؟ چه دلیل تاریخی، اجتماعی و عقلانی در عقب چنین برخورد بوده می تواند؟

فصل حاضر استدلال میکند که این پرسش با این حقیقت نزدیکی دارد که "مکتب سنتی" نبرد را در برابر "مکتب استدلال" در قرون وسطی پیروز شد. نبرد فکری و فلسفی میان این دو مکتب بزرگ همراه با عامل جیوپولیتیکی تأثیر فوق العاده با نتایج مخرب بر جهان اسلام داشته است. یکی از مهم ترین دلیل چشم انداز ضعیف و برخورد خصمانه جهان اسلام در برابر ارزش های آزادی خواهی، شکست عقلگراه های - نوگرایان در نبرد با سنت گرایان است. در اصل، این نبرد میان دو ذهنیت، دو دیدگاه متفاوت که میتوانیم آنها طرفداران اهل حدیث و طرفداران اهل الرای نام گذاری کنیم.

ریشه های مهم این برخورد ها را موارد ذیل تشکیل میداد:

- آیا قرآن کریم ساخته شده است و یا نه؟
- آیا سنت (عرف، و گفته های حضرت محمد "ص") یک منبع بدیل برای شریعت اسلامی است و یا نه؟
- آیا ما آزادی اراده داریم و یا همه چیز به تقدیر سپرده شود؟
- آیا ما متن ها را حکمفرما سازیم و یا که استدلال قیاسی قبل از قضاوت ها صورت گیرد.

مکاتب و چهره های زیادی در تاریخ اندیشه اسلامی وجود دارد که در این بحث ها سهم گرفته و درگیر بوده اند. در میان این مکتب های بزرگ میتوان از معتزله، وهابی، سلفی، کلامی ها نام برد. همچنان از چهره های بزرگ که به گونه فعال در این بحث ها نقش داشته اند، میتوان از ابوحنیفه، الشافی، احمد بن حنبل، ابوحنسن اشعری، ال ماتریدی، ابو حامد محمد غزالی و ابن رشد نام برد. جزئیات بیشتر در باره کارکرد های این افراد بعداً بحث میشود.

چرا این بحث ها دارای اهمیت است؟ به این دلیل بحث ها دارای اهمیت میباشد که پس از دوران جنگ سرد و بحران اقتصادی سال های ۲۰۰۸-۹، جهان اسلام بر سر چهار راه قرار گرفته اند. بسیاری از کشور های اسلام در جستجوی نظام سیاسی و اقتصادی جدید برای پیروی هستند. به این ترتیب، دارای اهمیت است تا فهمیده شود که آیا اسلام ذاتاً در تعارض با آزادی و تکثر گرایی قرار دارد و باید دانسته شود که چرا جهان اسلام از ارزش های آزادی خواهی فاصله گرفته است. تنها پس از به

نتیجه رسیدن این بحث‌ها ما میتوان راه جدید و یا نظام ای بر مبنای لیبرالیسم و مردم سالاری باز را توسعه دهیم. وقتی که ریشه‌های تاریخی ارزش‌های آزادی خواهی در جهان اسلام کاوش گری شد، بعداً ما میتوانیم بدیل‌های نظام اقتصادی و سیاسی را برای مقام‌ها و پالیسی‌سازان پیشنهاد کنیم.

کلید باز کردن چنین دروازه، درک این موضوع است که آزادی و ارزش‌های لیبرالیستی نه عجیب و غریب است و نه صرفاً توسط غربی‌ها اختراع شده است. این همه ارزش‌های جهانی است. حامیان این ارزش‌ها تنها عالمان غرب نبوده بلکه عالمان مسلمان نیز در طول تاریخ این ارزش‌ها را اختراع، تصدیق و از آن دفاع نموده‌اند. در این راستا، احیای مکتب "توحید و عدالت" (معتزله) و همچنان مکتب "عقل‌گرایی" که در تقابل با سنت‌گرایی قرار دارد، می‌توانند چشم‌انداز جهان اسلام را در کل تغییر دهند.

چشم‌انداز پر از بدبختی در جهان اسلام:

فقر در فراوانی

یک ارزیابی بی‌طرفانه وضعیت در جهان اسلام را می‌تواند با مشخصه "فقر در فراوانی" توصیف کند. منابع طبیعی فراوان و نسل جوان که خود سرمایه انسانی به شمار می‌روند، در جهان اسلام وجود دارد. همچنان این کشورها دارای موقعیت جغرافیایی بسیار خوب هستند. اما بسیاری چیزها مانند صلح داخلی، ثبات، تکنالوژی، اعتماد به نفس، استفاده بهینه از منابع، مردم سالاری، کثرت‌گرایی، بازار آزاد، آزادی عمومی و جامعه مدنی قوی و باز از کمبودی‌های این کشورها به شمار می‌روند.

با داشتن حدود ۱.۵ میلیارد جمعیت، کشورهای اسلامی حدود ۲۲ درصد جمعیت جهان را تشکیل میدهند. تا اکنون سازمان همکاری‌های اسلامی^۱، سهم ۹ درصدی در تولید ناخالص جهان دارد. این درحالیست که کشورهای سازمان همکاری‌های اسلامی در مناطقی قرار دارند که ۵۰ درصد منابع طبیعی با ارزش جهان، مانند نفت و گاز طبیعی را دارا هستند.

۱. سازمان همکاری‌های اسلام بزرگترین چتر کشور‌های اسلامی را با بیشترین سرزمین‌ها تشکیل میدهد. این سازمان متشکل از ۵۷ کشور است.

شاخص توسعه انسانی، یک شاخص مرکب از اندازه گیری سطح توسعه انسانی یا سطح کیفیت زندگی کشور های مختلف است که در آن مواردی چون: تعداد جمعیت، اقتصاد و شاخص های اقتصادی در نظر گرفته شده و اندازه گیری میشود. شاخص توسعه انسانی در شکل ۱، نشان دهنده تصویر درخشان از کشور های اسلامی نمی باشد. در سال ۲۰۱۳ میلادی، هیچ کشور مسلمانی در رده ۱۰ بهترین این لیست کشور ها قرار نداشته اند. بهترین کارکرد از کشور بروئنی میباشد که در جایگاه ۳۰ قرار داشته است. به تعداد ۲۲ کشور سازمان همکاری های اسلامی (حدود ۴۰ درصد آن) با کسب امتیاز پائین تر از ۰.۵، کمترین کارکرد را داشته اند. جالب است که کشور ترکیه با وجودی که از لحاظ اقتصادی در سطح جهان و در میان سازمان همکاری های اقتصادی و توسعه^۱ کارکرد عالی داشته است، هنوز هم با داشتن ۰.۷۵۹ نمره، مقام ۶۹ را در ارزیابی های شاخص توسعه انسانی داشته است.

زمانی که در باره اقتصاد آزاد گفته میشود، کشور های اسلامی چگونه نقش بازی می کنند؟ بر اساس گزارش جهانی انستیتوت فراسر^۲، تحت عنوان "آزادی اقتصادی جهان"، تنها پنج کشور سازمان همکاری های اسلامی حدوداً از لحاظ اقتصادی آزاد هستند. در این گزارش ۱۳ کشور در پنجک دوم، ۱۳ کشور در پنجک سوم و ۲۲ کشور اسلامی در رده پائین ترین کشور های آزاد قرار دارند.^۳ شاخص های اقتصاد آزاد در مجله وال استریت ژورنال و سازمان وراثت نیز با همین نتیجه به چاپ رسیده است.^۴

1. Organization for Economic Co-operation and Development

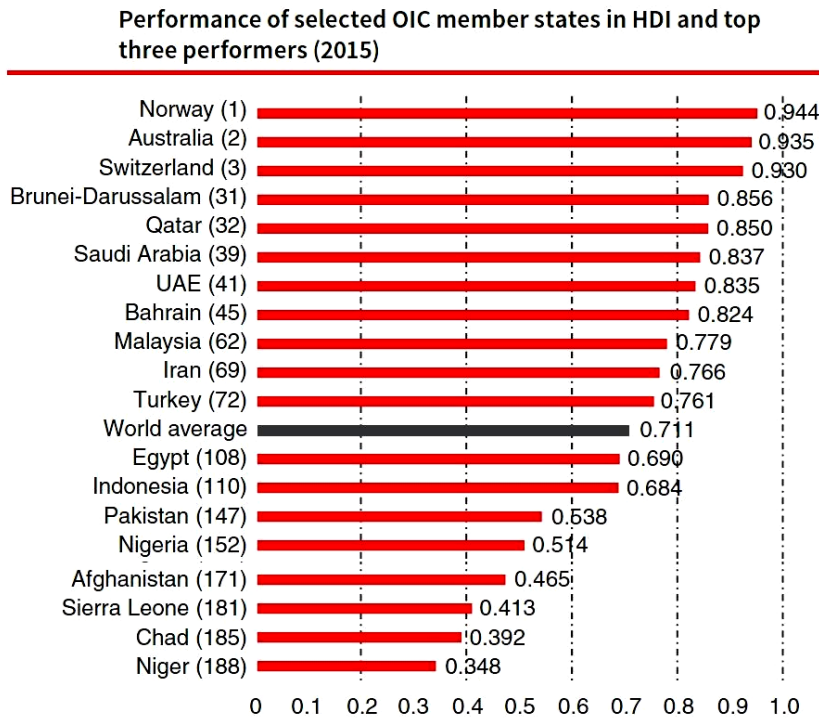
2. Fraser Institute

3. <http://www.freetheworld.com/2013/EFW2013-ch1-intro.pdf> (accessed 22 July 2014).

4. <http://www.heritage.org/index/ranking> (accessed 22 July 2014).

شکل ۱:

کارکرد کشورهای عضو سازمان همکاری های اسلامی در شاخص توسعه انسانی و سه بهترین بازیگران (۲۰۱۵)



منبع: <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI> (1 July 2016).

توانایی نوآوری یکی از شاخص های مهم در بخش رقابت های پیشرفت تکنولوژی و اقتصاد میباشد. شاخص های نوآوری جهانی که توسط سازمان جهانی مالکیت معنوی، سازمان انسیاد (INSEAD) و دانشگاه کارنیل به نشر رسیده است، ظرفیت های نوآورانه و توانایی کشورها را برای تولید تکنولوژی نشان میدهد. بر بنیاد داده های سال ۲۰۱۴ شاخص جهانی نوآوری، کشورهای عضو سازمان همکاری های اسلامی در پائین ترین رده قرار دارند. کشور مالیزیا با جایگاه ۳۳ بهترین بازیگر این زمان میباشد (جدول ۱ مشاهده شود).

شاخص جهانی رقابت پذیری نیز با نتایج مشابه، نشان دهنده این است که کشور های سازمان همکاری های اسلامی در میان بازیکنان غالب در بازار های جهانی از لحاظ رقابت پذیری، قرار ندارند. هیچ کشور اسلامی در میان ده بهترین حضور ندارد. کشور قطر با کارکرد عالی در جایگاه ۱۳ قرار دارد. همچنان در میان کشورهای با کارکرد ضعیف، کشورهای عضو سازمان همکاری اسلامی قرار دارند.

جدول ۱: شاخص های جهانی نوآوری سال ۲۰۱۴: سه بهترین و کشورهای منتخب عضو سازمان همکاری اسلامی

Table 1 **2014 Global Innovation Index: top 3 and selected OIC member states**

Rank	Country	Score	Rank	Country	Score
1	Switzerland	64.8	47	Qatar	40.3
2	United Kingdom	62.4	54	Turkey	38.2
3	Sweden	62.3	141	Yemen	19.5
33	Malaysia	45.6	142	Togo	17.6
36	United Arab Emirates	43.2	143	Sudan	12.7
38	Saudi Arabia	41.6			

منبع:

<http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis>

عوامل سیاسی و علمی کارکرد ضعیف کشورهای اسلامی

زمانیکه فکر در باره عوامل و وضعیت نامطلوب در جهان اسلام میشود، باید عوامل سیاسی، اقتصادی، تاریخی، علمی - فلسفی و جغرافیایی آن در نظر گرفته شود. در بسیاری نقاط جهان اسلام مانند وضعیت جغرافیایی خشنی را دارد که در آن باران بسیار اندک بوده و ذخایر آب وجود ندارد؛ استعمار اروپایی و تهاجمات نظامی به خصوص پس از جنگ اول جهانی بسیار زیانبار بوده است. فقدان آموزش، استبداد نظامی و رژیم های ستمگر سبب عقب افتادی پیشرفت در این مناطق شده است.

این بسیار خطرناک خواهد بود که عوامل تاثیر گذار بر چنین پدیده پیچیده اجتماعی را نتیجه گیری کنیم. امکان دارد فکتور های گوناگون در این وضعیت نامطلوب در جغرافیایی فعلی مسلمانان نقش داشته باشد. به هر حال ما بالای دو فکتور توجه میکنیم که به نظر من، سهم بیشتر بالای نتایج امروز داشته است: نخست تهاجم مغول ها، که یک فاکتور سیاسی - تاریخی میباشد. فاکتور دیگر، برخورد فلسفه های که پیروزی آن موضع علمی - فلسفی میباشد که تمایل بیشتر به تأخیر انداختن پیشرفت دارد.

عامل سیاسی - تاریخی: تهاجم مغول

پروسه طویل تهاجم و تخریب مغول ها توسط حکمران شناخته شده (چنگیز خان) برای بیشتر از صد سال از قرن سیزده الی چهارده میلادی دوام داشت. در این جای تردید نیست که تهاجم مغول ها برای جهان اسلام یکی از بزرگترین فجایع بوده است. چنانکه مکنیل^۱ و والدمن^۲ (۱۹۸۳: ۲۴۸) در این باره میگویند: "مغول ها، که سازمان فرهنگی و سیاسی آنان با چینی ها و عشایر بت پرست هم خوانی داشت، بالای مسلمانان مثل یک طوفان مخرب انفجار کرد. تا زمان مرگ چنگیز خان در سال ۱۲۲۷، ایران زمین تاخت و تاز گردیده بود اما فاجعه اخیر زمانی رخ داد که بغداد در سال ۱۲۵۸ تسخیر گردید و کودتا در عراق خلافت و آبیاری عراق را از بین برد."

تهاجم مغول ها عواقب اقتصادی، سیاسی و نظامی برجا گذاشت که پس از آن سرنوشت جهان اسلام را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. قبایل ترک نشین از آسیای مرکزی به غرب مهاجرت نموده و بسیاری آنان در انتالیا و یا آسیا صغیر گردیدند. تهاجم مغول همچنان نقش اساسی بر فروپاشی حکومت های اسلامی در منطقه داشت که اکنون به نام های ایران، ترکیه، عراق، سوریه و شبه جزیره عرب یاد میشوند. پس از سقوط بغداد، خلافت به حیث نهاد مذهبی - سیاسی اسلام به شمال افریقا رفت، و قدرت به ممالک مصری مفروض گردید.

به تاریخ ۱۳ ماه فیبروری سال ۱۲۵۸، مغول ها وارد شهر خلافت و مرکز اداری جهان اسلام شدند. مغول ها هیچ ترحم از خود نشان نداده و به تخریب مساجد، شفاخانه ها، کتابخانه ها و قصر ها پرداختند. کتاب های کتابخانه بغداد به دریا دجله

1 . McNeill

2 .Waldman

انداخته شد که حتی نمای دریا بخاطر رنگ نوشته های کتاب، سیاه گردیده بود (Kaya 2008: 14).

ما به وسعت و انداخته دانش که با انداختن کتاب ها در دریای دجله و یا سوختاندن آن، برای همیشه از دست دادیم هرگز پی نخواهیم برد. بدون شک به اندازه اهمیت از دست دادن کتاب ها، از دست دادن زندگی انسان نیز مهم بود. مغول ها در بی رحمی، سرسختی و وحشی گری در کشتار کسانی که با آنان مخالفت میکردند، شهرت داشتند. تخمین زده میشود که در یک هفته بین ۲۰۰ هزار الی یک میلیون نفر توسط آنان کشته شده بود. بغداد به طور کامل بدون جمعیت غیر قابل سکونت باقی مانده بود. نیاز به قرن ها داشت تا بغداد دوباره به حیث یک شهر اهمیت خود را بدست آورد.^۱

پس از بغداد، مغول ها تهاجم را به طرف غرب ادامه دادند. آنان سوریه را از اداره حاکمیت ایوبیان به کمک ارمنی ها و صلیبیون تسخیر کردند. با رسیدن به فلسطین آنها به حد اخیر فتوحات شان رسیدند. سلطنت جدید مملوک مصر به رهبری بایبرس، مغول ها را در جنگ عین جالوت در سال ۱۲۶۰ شکست داد. این شکست مانع تهاجم مغول ها به سرزمین های مقدس مکه، مدینه و بیت المقدس گردید. این همچنان سبب مصونیت مملوک، آخرین امپراطوری قدرتمند مسلمانان شد.^۲

تهاجم مغول ها برای تمدن مسلمانان نه تنها در بُعد سیاسی و اقتصادی بلکه در ابعاد علمی، هنری و همچنان فلسفه زیان بار بود. میتوانیم ادعا کنیم که در نتیجه تهاجم مغول ها جهان اسلام همه اندوخته های خود را که تا اکنون مربوط به تمدن اسلام میشد، از دست داد. علاوه بر آن صد ها و هزار ها مرد، زن منجمله علما، دانشمندان و فلسفای اسلامی کشته شدند (Ahsan 2014: 793).

مغول ها در قلب جهان اسلام، شکاف عمیق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برجا گذاشت. بر تمام مناطقی که آنان هجوم بردند، بدون خالی از ساکنین ماند. کانال های آبیاری، محصولات و زیرساخت های اقتصادی فراتر از تمیم دوباره، نابود

1 . <http://lostislamichistory.com/mongols/> (23 July 2014).

2 . <http://lostislamichistory.com/mongols/> (23 July 2014).

شدند. سازمان های سیاسی مانند خلافت که برای قرن ها مسلمانان را به دور هم جمع نگهداشته بود، به سادگی برچیده شدند.^۱

تاثیرات رکود فکری پس از تهاجم مغول ها تا اکنون وجود دارد. جهان اسلام بین قرن های هشت الی سیزده میلادی، دارای آزادی، پویایی، مشخصه های فرهنگی، پویایی علمی و معنوی، کثرت گرایی، کثرت فرهنگی و جامعه باز بود. پس از تهاجم مغول ها این چشم انداز درخشان به کابوس رکود و تنگ نظری مبدل گردید. تردید و عدم اعتماد به نفس همه جا دیده میشد. آسیب های ناشی از این فاجعه ای بی سابقه را نمیتوان دست کم گرفت.

عامل فکری - فلسفی

عامل فکری - فلسفی در عقب وضعیت نا مطلوب جهان اسلام در عصر حاضر برمیگردد به ذهنیت غالب که بر اساس آن ما اعمال خود را درک کرده تفسیر و مشاهده میکنیم. دو مکتب فکری را ما میتوان مقایسه کرد. یکی آن را میشود که نوآوران یا مفسران ناامید که دارای مشخصه های با اهمیت محوری آزادی اراده، استدلال، نوآوری، انعطاف پذیری و تحمل هستند. در مخالفت با این مکتب را میتوان سنت گرایان یا متن گرایان ناامید که دارای مشخصه های اعتقاد به سرنوشت، ظاهر گرایی، عدم انعطاف پذیری و تحمل هستند.

این طرز فکرها در اشکال دینی مانند مذهب، مکتب فکری (اهل حدیث و رایاهل الرای) و یا سنت منعکس میشوند. مبارزه میان این دو ذهنیت متفاوت میان مفسران در بستر زمانی فراموش شده است. بر این اساس، ذهنیت متن گرایی که بیشتر مکتب اهل حدیث از آن پیروی می کنند، موقعیت فکری مسلط را در جهان اسلام بدست آورد. این نتایج مخرب را در پی داشت که از آن نمی توان چشم پوشی کرد. این نتایج در نوشته های ذیل به بحث گرفته میشود.

مکتب های فکری در جهان اسلام

گونه های مکاتب فکری در جهان اسلام کاملاً مشابه با آنهایی است که در غرب مشاهده میشود. چه چیزی جایگاه نخست دارد "نقل" و یا "عقل"؟ کدام یک بیشتر دارای اهمیت است که بالای دیگر ارجعیت داده شود؟ معلومات نقل شده و یا دیدگاه استدلالی که تولید شده توسط ذهن، عقل، مغز ما و فرایند شناختی است؟

¹ . <http://lostislamichistory.com/mongols/> (23 July 2014).

آیا ما میتوانیم نوشته های مقدس را تفسیر کنیم، و یا که بگونه عینی گرفته شود؟ چه چیزها منابع قابل اعتماد دانش است؟ این سوال های اساسی است که در پرتو جواب های آن، چهار مکتب فکری اسلامی قابل دسته بندی هستند (Uludag 2012).

مکتب سلفیه (دگماتیسم)

بر اساس دیدگاه مکتب سلفی و یا سلفیه، "نقل" (اعتقاد به متن، سنت، معلومات روایت و انتقال شده) مقدم تر از "عقل" (استدلال، عقل، منطق و قضاوت) است. دانش روایت شده و متن ها، اولویت بر دانش بر اساس منطق و استدلال دارد. بر بنیاد این مکتب، اگر تناقض میان این دو مکتب به میان بیاید، همیشه استدلال به متن های نوشته شده باید ارجاع کند. معنی تحت الفظی کلمات باید اساس گرفته شود؛ هیچ تفسیری خلاف آن مجاز نیست. هرگونه نگرش و یا رفتار نوآوارنه مخصوصاً در امور دینی گناه پنداشته شده و با چشم بسته باید رد گردد. هر نوآوری ارتداد محسوب میشود. ذهنیت سلفی بسیار خورده میباشد که دارای مشخصه های عدم انعطاف پذیری و ضد کثرت گرایی است: تنها یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت نوشته ها و متن های مقدس و سنت پیامبر اسلام "ص" میباشد. تفسیر انسانی غلط بوده و باید دور انداخته شود. این مکتب و ذهنیت اتخاذ شده به وضوح امروز هم زنده است و به حیث منع الهام بخش و انگیزه دهنده برای بسیاری از جنبش های اسلامی افراطی در سراسر جهان اسلام فعالیت میکند. جنبش های اسلامی طالبان، وهابیسیم سعودی، دولت اسلامی عراق و شام (داعش) و القاعده، همه جنبش های سلفی هستند، با وجودی که تفاوت های جزئی در میان آنان وجود دارد.

مکتب کلامی (عقل گرایی)

مکتب کلامی یا کلام را میتوان یک رشته و یا فلسفه کلامی - دینی تعریف کرد که اعتقادات اسلامی و نظریه های فلسفی - دینی را با هدف توضیح و یا اثبات ایمان را با دلایل عقلی به بررسی می گیرد. هدف اصلی مکتب کلامی، دفاع از اسلام بر اساس دلیل و استدلال عقلی بود. بر اساس کلام، هر استدلال معتبر باید پایه های عقلی و خرد داشته باشد. اگر تناقض میان متن های نوشتاری و استدلال بوجود بیاید، باید اولویت به استدلال داده شود. تفسیر متن های اسلام مجاز بوده و مردم باید در این راستا تشویق شوند. دیدگاه استدلالی و یا مفکوره شخصی (رایاهل الراي) باید برای تولید دانش استفاده شود و زمانی که آیه باز، با صراحت و مستقیم قرآن کریم وجود نداشته باشد، برای حل مشکل باید قضاوت اعمال شود.

در حال حاضر جنبش مشخص کلامی در جهان اسلام وجود ندارد. بسیاری از بحث های این مکتب که در اوایل جریان داشت، در حال حاضر فعال نمی باشد. چهره های برجسته تاریخی این مکتب مطهری (۹۴۵)، الاشعری (۹۳۵)، واصل ابن اعطا (۷۴۸)، ابو الهذیل العلاف (۸۵۰)، ابراهیم ابن سيار النظام (۸۴۶)، ابو عثمان عمر بن بحر (۸۶۹)، محمود بن عمر الزمخشری (۱۱۴۴)، تفتازانی (۱۳۹۰) میباشد.

مکتب صوفیه (عرفان)

در مکتب صوفی شهود، الهام، خودشناسی، و معنویت از جمله کلمات کلیدی این مکتب میباشد. در اساس این مکتب، استدلال و متن های نوشته شده هر دو دارای اهمیت زیاد بوده و باید این دو به شهود مراجعه کنند. چیزی که دارای اهمیت میباشد، دانش شهودی و صدای قلب است. صوفی ها پیروی تحت اللفظی از چیزی را رد می کنند. پالایش اخلاقی نزد آنان بسیار مهم میباشد. افراد می توانند که ذهن، رویا ها، شهود، سفر معنوی از طریق موسیقی و ذهن را تعقیب کنند، و این ها بیشتر از بحث های فکری، فلسفی و عقلانی دارای اهمیت هستند.

مکتب صوفیه، عرفان اسلام هنوز هم زنده بوده و در تضاد با سلفی ها میباشد. سلفی ها بخاطر پیروی از روش های ترکیبی که دارای اعتقاد های غیر اسلامی، افسانه یی و خرافات میباشد، محکوم می کنند. این مکتب در میان جنبش های جاگزین اسلامی، یکی از جالب ترین و جذاب ترین مکتب اسلامی در نزد غربی ها و غیر مسلمانان است.

مکتب فلسفی اسلامی

اساس مکتب فلسفی را خرد محض تشکیل میدهد که هدایت شده نباشد. پیشگامان و بنیانگذاران مکتب فلسفی از فیلسوفان یونان باستان مانند ارسطو، سقراط و افلاطون الهام گرفته بودند. بر بنیاد این مکتب فکری، حتی اگر وحی، پیامبر و یا هیچ راهنمای دیگر هم نمی بود، خرد محض حقیقت را میتواند کشف کند. استدلال، عقل، قیاس در محوریت فهم واقعیت و ایجاد دانش قرار دارند.

برای دانستن ماهیت حقیقت، واقعیت و راه درست میان این چهار مکتب فکری بحث ها، مناظره و دعوا های زیادی در طول تاریخ اسلام صورت گرفته است. با در نظر داشت موضوع مورد بحث این فصل، استدلال های مهم برای شکل دادن ذهنیت نسل های آینده معطوف به استدلال در برابر سنت، آزادی اراده در برابر تقدیر، و تفسیر در مقابل ظاهر گرایی گردیده است که شرح آن در ذیل است.

استدلال در برابر سنت، رای در برابر حدیث، آزادی اراده در برابر تقدیر، و تفسیر در مقابل ظاهر گرایی

بحث های ظهور کرده در این چهار مکتب بزرگ فکری که قبلاً ذکر گردید، بحث های بی درنگ بوده بلکه این همه صد ها سال را دربر گرفته است. در این راستا، اختلافات سیاسی و مبارزه بر سر قدرت نقش قابل ملاحظه ای در شکل دهی این بحث های تیوریک- فکری داشته است.

اولین اختلاف عمده و گسست در میان جامعه اسلامی در زمان سلطنت حضرت علی (رض)، خلیفه چهارم که داماد حضرت محمد "ص" نیز بود، اتفاق افتاد. ظاهراً این برخورد برسر مجازات نمودن کسانی که خلیفه سوم (حضرت عثمان) را به شهادت رسانیدند، بود. اما در حقیقت این برخورد برسر قدرت بود که چه کسی فرمانروا بعدی شود. سرانجام این جنگ میان حامیان حضرت علی (رض) و معاویه (حکمران دمشق) صورت گرفت. گروه سوم که خارجی ها و طرف بودند استدلال کردند هر دو طرف در اشتباه هستند و باید نه حضرت علی (رض) و نه هم معاویه خلیفه مسلمانان شوند؛ هر دو طرف باید توبه کنند و در غیر آن باید کشته شوند.

در جریان همین سال، از میان مناقشات سیاسی تعدادی از اختلافات ایدئولوژیک و مذهبی پدید آمد. در حقیقت بیشتر اختلاف های مذهبی، ایدئولوژیک، فلسفی و تیوریک در تاریخ اسلام به گونه مستقیم و یا غیر مستقیم، ریشه های سیاسی داشته است. به مرور زمان، بی ثباتی سیاسی و واکنش های گوناگون به منازعات فکری، فلسفی، ایدئولوژیک و مذهبی مبدل گردید.

تا آنجا که مربوط به موضوعات آزادی، آزادی اراده، سرنوشت، تقدیر و تفسیر نمودن متون مقدس میشود، میتوان استدلال کرد که ما چهار مکتب بزرگ فکری فوق الذکر را بطور کلی به دو نوع ذهنیت فکری تقسیم کرده میتوانیم که خلاصه آن در ذیل است.

مکتب آزادی اراده

بحث آزادی اراده و تقدیر در تاریخ اسلام خیلی زود آغاز شد. پدر معنوی و بنیانگذار مکتب آزادی اراده محمد بن حنفیه، پسر خلیفه چهارم حضرت علی (رض) میباشد. عمر القسوس، معبد الجهنی، گیلان الدمشقی، الجعد بن دهرم، حسن البصری و جهم بن صفوان از جمله چهره های اصلی این مکتب میباشند.

مبحث اصلی این مکتب این می‌باشد که اراده انسان آزاد است. چیزی به نام سرنوشت از قبل تعیین شده وجود ندارد. انسان همانطور که مسوول اعمال خویش است، تقدیر را نیز باید خود تعیین کند. شماری از استدلال‌های این ذهنیت فکری در مکتب توحید و عدالت که مشهور به معتزله است، در بخش بعدی ارائه می‌شود.

ریشه‌های تاریخی این مکتب سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک هستند که از مقاومت در برابر ظلم و ستم رژیم امویان سرچشمه می‌گیرد (۷۵۰-۶۶۰). منابع اصلی این بی‌ثباتی را رفتار ظالمانه سلطنتی، ناسیونالیسم عرب، بی‌عدالتی اجتماعی، عدم تساوی در آمد و تحقیر نمودن غیر اعراب شکل می‌دهد. این بی‌ثباتی‌ها باعث بوجود آمدن ایده‌های متضاد و مخالف گردید. واقعیت این است که حکومت امویان اقدامات سرکوبگرانه خود را با نام "خداوند" و یا "به فرمان خداوند" مشروعیت می‌دادند که باعث واکنش مکتب آزادی اراده شد.

مکتب توحید و عدالت (معتزله)

مکتب توحید و عدالت که بیشتر با نام معتزله شناخته می‌شود، بدون شک یکی از عقلگرا ترین و بیشترین طرفدار آزادی در طول تاریخ اسلام می‌باشد. از چهره‌های مهم این مکتب و اصل ابن عطا (۷۴۸)، عمر ابن عبید (۷۶۱)، ابو الهذیل العلاف (۸۴۰)، ابراهیم ابن سیار النظام (۸۴۶)، معمر ابن خیاط (۸۴۲)، بشر بن معتمر (۸۲۵)، ابو عثمان عمر بن بحر (۸۶۹)، قاضی عبدالجبار (۱۰۲۳)، محمود بن عمر الزمخشری (۱۱۴۴) و مطهری (۹۴۵) می‌باشند. این دانشمندان در میان چهره‌های بزرگ مکتب کلامی نیز هستند که تلاش برای فهم، تشریح و دفاع از عقاید و اوامر اسلامی بر اساس عقل، منطقی و استدلال منطقی نموده‌اند. احسان الیاسک^۱، این مکتب را "پویایی تفکر اصلی" در تاریخ اندیشه اسلامی عنوان می‌کند، چون یک مجموعه عظیمی از کلام (فلسفه کلامی)، فقه، سیاست و تفسیر (تفسیر قرآن) در اطراف ایده‌هایی متمرکز شده است که مکتب معتزله آنرا گسترش داده است.

این مکتب که به شدت از سوی محافظه کاران و مکاتب تقدیرگرا مورد انتقاد قرار گرفته است، آنان استدلال می‌کنند که خداوند عالم (تمام عالم، عاقلانه و دانای مطلق) و عادل است. از اینرو، تخلف، ظلم و ستم نمی‌تواند به او نسب داده شود چون خداوند به انسان‌ها امر کرده است که عادل باشند و از ظلم و ستم دوری کنند؛

^۱ . İhsan Eliaçık

پس این منطقی نیست که اعمال خلاف این همه را به او نسبت داد. بنابر این، انتخاب میان خوب و بد، ایمان و بی‌ایمانی، اطاعت و نافرمانی، همه این اعمال به انسان‌ها مربوط می‌شود. این انسان‌ها هستند که اعمال خود را انتخاب می‌کنند؛ و چیزی به نام سرنوشت از قبل تعیین شده وجود ندارد. مسولیت‌پذیری نیازمند آزادی اراده است، و در آزادی اراده خود انسان‌ها باید انتخاب را انجام دهند. ابن حزم و واصل بن عطا استدلال کرده‌اند که: "اگر ما به این باورمند باشیم که انسان‌ها بر اساس سرنوشت از قبل تعیین شده رفتار می‌کنند پس همه بنیاد‌های قوانین دینی و اخلاقی سقوط میکند (Eliacik 2001: 200).

استدلال با اهمیت دینی - فلسفی توسط معتزلی‌ها دلالت بر "مخلوق بودن قرآن کریم" دارد. معتزلی‌ها به این باور هستند که قرآن کریم خلق شده است. به این معنی که در یک دوره از زمان خلق گردیده و ابدی نیست؛ تنها ذات خداوند "ج" ابدی بوده و دیگر چیزها در یک دوره زمانی خاص خلق شده‌اند.

معتزلی‌ها همچنان در حمایت موجودیت منزله بین المنزلین (راه میانه بین دو ایستگاه) هستند: یک ایستگاه میانه وجود دارد بین کسانی که اعمال خود انجام داده‌اند و کسانی که اعمال گناه کارانه؛ این ایستگاه نه دوزخ و نه جنت خواهد بود. این استدلال از این بحث‌ها بوجود آمد که در برخورد میان حضرت علی و حضرت معاویه کدام یک برحق بوده و کدام یک برحق نیست و کدام یک جنت و کدام یک دوزخ خواهد رفت؟ مکتب متأخرین به این باور است که ما نمی‌توانیم بدانیم کدام یک برحق هستند و تنها خداوند این را میداند و بس. پس با منازعه و جنگ مشکل قابل حل نبوده و بهتر است که به روز آخرت به تاخیر انداخته شود. معتزلی‌ها به این نظر هستند، با وجودیکه یک طرف منازعه برحق بوده و یکطرف برحق نمی‌باشد ولی ما در باره حق و ناحق بودن تا روز آخرت مطمئن شده نمی‌توانیم.

اهمیت حیاتی استدلال این مکتب در ارتباط نظریات آنان با مفکوره کثرت‌گرایی می‌باشد. زمانیکه ما این مفکوره را پذیرفتیم که یک چیزی از حدود دانش ما بالا است، یقیناً ما پاسخ دقیق آنرا هم نخواهیم دانست پس نباید در باره آن موضوع موقف‌گیری نماییم. به این اساس ما باید آماده گردیم که بپذیریم احتمالاً هر دو طرف در محدوده‌های مشخص برحق باشند و یا اینکه ما هرگز به برحق بودن آن‌ها در روی زمین پی نخواهیم برد؛ از اینرو نیازمند دیدگاه کثرت‌گرا هستیم.

مکتب برهان (استدلال): رایاهل الرای

مکتب رای یا رایاهل الرای در داشتن قرائت نزدیک با مکتب معتزله در ادبیات اسلامی شناخته میشود. این مکتب از اندیشه خردگرایانه (عقل گرایانه) پیروی میکند. میتوانیم ادعا کنیم که معتزله و رایاهل الرای دوگانگی‌هایی هستند که گروه قبلی خردگرا یا فلسفه‌ای مذهبی-دینی هستند و بعدی‌ها خردگرایان در حوزه علم فقه میباشند.

موارد ذیل، استدلال‌های پیروان این مکتب میباشد که آنان از آن الهام گرفته و یا آنرا قبول کرده اند:

- برای اجتهاد من از عقل خود استفاده مینمایم.
- اگر حضرت محمد "ص" حیات میبود، این راه را انتخاب میکرد.
- زمان تغییر کرده است.
- آن شرایط فعلاً قابل اعتبار نیست.
- هدف قرآنکریم/حضرت پیغمبر "ص" اینگونه بوده.
- معنی تحت الفظی چنین نیست که ما میبینیم.
- از آنجا که علت همان است پس قضاوت نیز همانگونه باشد (قیاس).
- منافع کلی چنین تقاضا میکند (مصلحت مرسله).
- این بیشتر دارای مفاد است.
- انجام این کار بیشتر منطقی و عقلانی است (استحسان).
- از آنجا که بطور صریح منع نشده است، پس امکان مجاز بودن وجود دارد (استحساب).
- این حدیث در تناقض با قرآنکریم است.
- این روایت حدیث قابل اعتبار نیست (نقد حدیث).
- این در مخالفت با عرف است.

اهل الرای تاکید میکند که استدلال یا رای، نسبت به حدیث ضعیف، برای قضاوت و داوری بیشتر با اعتبار است. نباید حدیث ضعیف به حیث اساس قضاوت استفاده شود. این مکتب به خصوص ابوحنیفه، بنیانگذار و پدر معنی آن، در اختراع ابزارهای جدید برای حل مشکلات روزمره مسلمانان که مرتبط با موارد اجتماعی و اقتصادی زندگانی میشود، بسیار خلاق بوده است. بر اساس دیدگاه این مکتب، پس از قرآنکریم و حدیث (حدیث معتبر)، برای داوری و قضاوت باید از منابع ذیل

استفاده شود: قیاس، استحسان، استحساب، منافع علیاء، سنت و عرف جامعه. این ابو حنیفه بود که قضاوت کرد که یک زن بالغ و عاقل می تواند بدون رضایت پدر و مادر خود نکاح کند؛ به این معنی که قرآنکریم را به زبان دیگر نیز تعبیر کرده میتوانیم و اینکه قرآنکریم خلق شده است.

مکتب اهل الحدیث (سنت)

مکتب از ذهنیت سنتگرا نمایندگی میکند که آنان تحت الفظی، تقدیر گرا، محافظه کار و ضد نوآوری هستند.

این مکتب به گونه کامل مخالف با ذهنیت نوآورانه ای است که توسط مکتب رایاهل الرای بیان میشود. از میان چهار مکتب فقهی اسلامی، احمد بن حنبل، امام مالک و امام شافعی بنیانگذاران اصلی سه مکتب آن میباشند.

استدلال های پیشکش شده از سوی مکتب رایاهل الرای، با واکنش مکتب اهل الحدیث مواجه شده است.

آنها استدلال عقلی - منطقی مکتب رایاهل الرای را به دیده انتقاد گرفتند؛ آنها دین را با برهان ترکیب می کنند؛ آنها قضاوت را مطابق میل شان انجام میدهند؛ آنها در دین ابداع میاورند؛ آیا چنین چیزی حضرت پیغمبر انجام داده بود، نه؛ این مخالف قرآن و سنت است؛ آنان حدیث را رد می کنند چون مطابق میل شان نیست؛ وی نوآوری میکند. زمانی که عمر ابن الخطاب، پیشنهاد گردآوری نسخه های قرآنکریم را در یک کتاب کرد، پیشنهاد وی رد گردید و گفته شد که حضرت محمد "ص" خود چنین کاری را اجازه نداده است (Eliacik 2001: 168). به عبارت دیگر، برخورد میان نوآوران و سنت گرایان (به یک معنی لیبرال ها و محافظه کاران)، کسانی که خواهان نوآوری و مخالف آن بودند، به زودی پس از رحلت حضرت محمد "ص" آغاز شد.

مباحث اصلی این مکتب را موارد ذیل تشکیل میدهند:

- احادیث و گفته های حضرت محمد "ص" به اندازه قرآنکریم دارای اهمیت است.
- استدلال، نظر شخصی و انفرادی نباید در قضاوت ها به حیث اساس در نظر گرفته شود.

- بیشتر از همه موارد، بدترین شکل نوآوری، در مذهب است. هر چیز جدید در مذهب، ابداع است؛ هر نوآوری انحراف است و هر نوآوری انسان را به آتش دوزخ می کشاند.

تمام منازعات و مکاتب را میتوانیم به دو دیدگاه (اهل الرای در برابر اهل الحدیث و یا برهان در برابر سنت) تقسیم کنیم. این مبارزه توسط قبلی ها باخته شد که تاثیر عمیق بر سرنوشت سیر تفکر اجتماعی-سیاسی نسل های بعدی در جهان اسلام برجا گذاشت.

تضاد فکری با ریشه های سیاسی و پیامد ها

در میان دانشمندان اسلام حوزه های مورد بحث به صورت گسترده وجود دارد. تقریباً همه ای این بحث ها یا از تضاد های مشخص سیاسی شکل گرفته است و یا هم پیامدهای سیاسی خاص داشته است. ما از این میان سه بحث را بررسی مینماییم: تقدیر در برابر آزادی اراده؛ آیا اعتقاد موضوعی باشد که کاهش داده شود و یا افزایش؛ و آیا قرآنکریم خلق شده است و یا خیر.

تقدیر در برابر آزادی اراده

گروهی به نام جبریه (تقدیرگرا) استدلال می کنند که هر چه ما انجام میدهم و تجربه میکنم، بالای ما از سوی خداوند تحمیل شده است. به عبارت دیگر، تقدیر ما از پیش تعیین و نوشته شده است، پس هیچ راه گریز از آن وجود ندارد. گروه دیگر به نام قدریه (حامیان آزادی اراده) استدلال می کنند که چیزی از قبل تعیین شده و سرنوشت گریز ناپذیر وجود ندارد: انسان ها می توانند اقدامات خود را آزادی اراده خویش تعیین کنند. بسیاری از معتزله ها میگویند که انسان اعمال خود را خودش خلق میکند. معبد الجهنی تاکید دارد که چیز تقدیری از قبل تعیین شده وجود ندارد، وقایع را میتوان گفت که رخ داد (Eliacik 2001: 125).

این مباحث دارای دو پیامد بسیار مهم میباشد. مبحث اول درباره مسوولیت است. چیزی که اتفاق می افتد، مسوول آن کی است؟ انسان؟، و یا که خداوند؟ ما، و یا که خالق ما؟ اگر خداوند همه چیز را قبل از اتفاق افتادن آن تعیین نموده و دیکته نماید، پس ما مقصر و مسوول اعمال خود نمیباشم، چون که این در تقدیر ما نوشته شده است. از سوی دیگر، اگر انسان توانایی داشته باشد که خود اعمال خویش را تعیین کند، پس خودشان مسوول آن هم هستند.

پیامد دیگر سیاسی می‌باشد. سلسله اموی‌ها استدلال تقدیر را می‌پسندیدند، تا اینگونه حکومت ظالمانه خود را توجیه کنند. آنان تاکید میکردند که آنچه اتفاق می‌افتد تقدیر ما و امر خداوند می‌باشد. اگر خداوند نمیخواست که چنین شود، ما هم هرگز اجازه نمیدادیم که چنین اتفاقی رخ دهد. به این لحاظ، از مردم توقع میرفت تا حکومت ظالمانه را به حیث تقدیر از قبل تعیین شده پذیرفته و از آن اطاعت کنند. در حقیقت این دیدگاه تقدیر گرا آنقدر در میان جوامع مسلمانان چنان گسترده شد که حکومت‌های دیکتاتوری و سرکوبگر در سراسر جهان اسلام با استفاده از آن عملکرد نادرست خود را مشروعیت بخشیدند.

آیا موضوع اعتقاد افزایش یابد یا کاهش؟

یکی از خط‌های فکر استدلال می‌کند که "چیزی قابل کاهش و افزایش در اعتقاد وجود ندارد" (مثلاً: اعتقاد: باورداشتن به خداوند و روز قیامت است). ایمان یا وجود دارد و یا هم ندارد؛ اما چیزی نیست که افزایش یابد یا کاهش. انسان یا با ایمان (مومن) است و یا هم بی‌ایمان (کافر)؛ کسی در باره "ایمان نیمه" نمی‌تواند حرف بزند. از سوی دیگر، بسیاری‌ها باورمند هستند که ایمان می‌تواند افزایش یابد و یا هم کاهش، از اینرو یک فرد می‌تواند "با ایمان کامل" و یا هم "با ایمان نیمه" باشد.

یک پیامد سیاسی بسیار جالب در دیدگاه دوم مربوط به پرداخت مالیه توسط قبایل تازه مسلمان شده، میشود. بر اساس فقه اسلام در آن زمان، پرداخت مالیه (زکات) به مسلمانان لازم نبود؛ اما اقلیت‌های غیر مسلمان که در سرزمین مسلمانان زیست می‌نمودند، در بدل تامین امنیت شان توسط مسلمانان، ملزوم به پرداخت مالیه بودند. وقتیکه مقام‌های سیاسی آن زمان، دیدگاه کاهش و یا افزایش ایمان را پذیرفتند کسانی که تازه مسلمان شده بودند باز هم ملزم به پرداخت مالیه بودند زیرا ایمان آنان تا هنوز به اندازه کافی قوی نبود.

آیا قرآن کریم خلق شده است؟

یکی از گروه‌های فکری استدلال می‌کند که "قرآن کریم خلق نشده است"، بلکه قرآن کریم به شکل ابدی از اول زمان وجود داشته است. دیگران استدلال می‌کنند که قرآن کریم ابدی نبوده و توسط خداوند در مقطع زمانی خاص خلق شده است. این بحث نیز پیامدهای بسیار مهم دارد.

زمانی که مفکوره ابدی بودن و خلق نشدن قرآنکریم قبول شد، به زودی این موضوع لمس ناپذیر گردیده و دروازه های تفسیر (تاویل) آن توسط انسان ها باز گذاشته نشد؛ و این مفکوره عمومی گردید که قرآنکریم چیز ابدی است همراه با خداوند یکجا بوده است. به این لحاظ، هر کلمه قرآن کریم نیز ابدی بوده و برای بحث، منازعه، بازخوانی و بازتفسیر نمودن آن در هیچ مقطع زمانی انحطاف پذیر نیست. همانطور که انتظار میرود، این نوع تفکر پیرو ظاهر گرایی قوی، تفسیر کلمه به کلمه قرآنکریم و قبول نمودن (بلا کیف، بدون پرسش چگونه؟) هستند.

از سوی دیگر، اگر تفکر خلق شدن قرآنکریم پذیرفته میشد، زمینه بازخوانی و تفسیر دوباره در موارد خاص وجود میداشت. این روش فکری بیشتر تکثرگرا بوده و انواع معانی و تعبیر گوناگون همان متن اصلی در آن وجود دارد. امام ابو حنیفه و پیروان اش (رایاهل الراي) معتقد بودند که قرآن کریم خلق شده است، در حالیکه ابن حنبل و پیروان وی به گونه جدی مخالف این ایده بودند و معتقد بودند که قرآنکریم خلق نشده و دروازه ها به روی تفسیر آن بسته میباشد.

در واقع میتوان یکبار دیگر به راحتی ارتباط میان بحث های تغییر در مقابل وضع موجود، لیبرالیسم در مقابل محافظه کاری، واحد گرایی در مقابل کثرت گرایی و روشن فکری در مقابل کوتاه فکری را بازنگری کند.

پایگاه های اجتماعی-فرهنگی بر خورد ها: عرب و غیر عرب (عجم)

این بسیار جالب است تا یاد آوری شود که اکثریت پیشگامان سنت گرایی (اهل الحدیث) دارای مشخصه های ذیل بودند: دارای اصلیت عرب؛ خانواده های اشراف؛ بیشتر درگیر در امور روستایی و کشاورزی؛ مورد حمایت عشایر؛ بیشتر تاکید برای کشاورزی نسبت به دیگر فعالیت های اقتصادی داشتند. از سوی دیگر اکثریت پیشگامان عقل گرایی و نو آوری، دارای مشخصات اجتماعی-فرهنگی ذیل بودند: غیر عرب (عجم)، مهاجر، اسیران، غلام ها و بیشتر دارای اصلیت فارس و یا آسیای مرکزی) بودند؛ در مناطق بیشتر توسعه یافته زیست نموده مشغول فعالیت های غیر کشاورزی بودند؛ فعالیت های تجارتي، دارای مغازه های صنعت شهری بودند. به عنوان مثال برجسته ترین چهره عقلگرایان معتزله، واصل بن اعطا (۷۴۸)، پسر یک برده و از خانواده غیر عرب بود. به همین ترتیب از چهره های برجسته مکتب اهل الراي، ابو حنیفه (۷۶۷) در کوفه (عراق) به دنیا آمده بود که اجداد وی از کابل (افغانستان) به کوفه مهاجرت نموده بودند (Eliacik 2001: 179, 198).

ابن خلدون، فیلسوف بزرگ مسلمانان استدلال میکند که جغرافیا، شرایط اقلیمی و روش امرار معاش در زندگی، نقش تعیین کننده در طرز فکر و شیوه زندگی افراد دارد. دقیقاً شرایط مناطق روستایی و شهری یکسان نیست. مناطق روستایی دارای شرایط طبیعی خشن با زندگی عشایری و امرار زندگی از طریق کشاورزی میباشد. زندگی در این مناطق بسیار ساده میباشد. شرایط زندگی بسیار بسیط، خدمات عامه اندک و یا نبوده و امکانات معیشت بسیار کم میباشد. از سوی دیگر در مناطق شهری، پیچیدگی های زندگی حل و فصل شده بوده و امکانات برای فعالیت های صنعتی و تجاری، ارائه خدمات و فرصت های مختلف برای کسب درآمد بیشتر میباشد. به نظر میرسد که ابن خلدون در باره تاثیر شرایط محیطی-فرهنگی و ارتباط آن با پیروان این دو طرز فکر، دقیق بوده است.

مکتب رایاهل الرای در نهایت در مبارزه با مکتب اهل الحدیث شکست خورد. دلایل گوناگون برای توضیح زوال مکتب عقلگرایی و پیروزی مکتب سنت گرایی وجود دارد. بسیاری ها به این باور هستند که مکتب عقلگرایان وارد شدگان از یونان باستان بودند که با جهان بینی اسلامی، سازگاری نداشتند (Robinson 1996). (92 برای بسیاری کسان دیگر، چهره های برجسته مانند امام غزالی (۱۱۱۱)، مسوول این زوال بودند.

از دیدگاه نویسنده این فصل، این حقیقت است که آقای اکیول میگوید: "این جهان بینی اسلامی نبود بلکه سنت پس از قرآن بود که عقلگرایی و استدلال را در اسلام تحت الشعاع قرار داد". مقام های سیاسی (امویان و عباسی ها) در عصر خویش نقش کلیدی را در این برخورد ها با حمایت نمودن سنت گرایان، بازی نمودند (Akyol 2011:117-118)

جمع بندی: پیامدهای مخرب تضاد میان استدلال (برهان) و سنت

در حقیقت، تضاد که در میان مکتب برهان و سنت به وقوع پیوست و سنت برنده این گردید، پیامدهای مخرب را به همراه داشت. یکی از مهم ترین پیامد منفی آن رفتار تردید و حتی خصومت آمیز جوامع اسلامی در برابر ارزش های لیبرالستی و یا آزادی خواهی همانند آزادی، تکثر گرایی، جامعه مدنی، دیموکراسی، بازار آزاد و نوآوری میباشد. درحالیکه باید تاکید شود که چنین تردید و خصومت در برابر این ارزش ها شایسته اسلام نمی باشد. به عبارت دیگر، این مربوط به ذهنیت و طرز دید افراد میشود چه گونه منابع اساسی اسلامی، به خصوص قرآنکریم و سنت را خواننده،

درک و تعبیر میکند. در حقیقت، خط فکری جایگزین که حامی آزادی، کثرت گرایی و بازار آزاد میباشد از اوایل ظهور اسلام وجود داشته است.

مکتب سنت گرایان منازعه را به نفع خود ختم کردند که استدلال های آنان سبب حمایت مقام های سیاسی گردید. به این ترتیب فلسفه، برهان و افکار کثرت گرایانه شهرت خود را در جامعه از دست دادند. بجای افکار استدلالی، قیاس و منطق، احادیث ضعیف به حیث راهنما در زندگی سیاسی استفاده گردید. نظریه تقدیر (اعتقاد به تقدیر از قبل نوشته شده)، توسط اکثریت مسلمانان اتخاذ گردید. حتی پیروان مکتب عقل گرایی حنیفه نیز به طرفدار و پیروان منفعل سنت گرایان مبدل شدند. این تا حد زیاد توضیح میدهد که چرا جهان اسلام در برابر ارزش های لیبرال، مشکوک و بدبین هستند. این امکان پذیر نیست که این دوره تاریخی را عقبگرد نماییم. اما به حیث روشنفکران مسئول میتوانیم آینده را طوری شکل دهیم که جهان اسلام در آن آزاد، شکوفا و بیشتر سازنده گردد.

آنچه که به حیث مسلمانان روشنفکر ما باید انجام دهیم اینست که به تاریخ اندیشه اسلام برگشته و بحث های مربوط به آزادی اراده، تقدیر و خلق شدن (جواز تفسیر) متن های مقدس، آزادی اندیشه، کثرت گرایی و بازار آزاد را بازخوانی و تجدید نظر نموده و در سازگاری با شرایط عصر حاضر، در مورد آن مباحثه نماییم. خوشبختانه چنین چیزی در حال حاضر در جریان است. روشنفکران مسلمان جر و بحث را آغاز نموده اند که نگرش ضد سرمایه داری، فعالیت های اقتصادی و پیگیری سود فعلی سازگار با تجربه تاریخی و اعتقاد اسلامی نیست. در حقیقت، اسلام که توسط یک تاجر (حضرت محمد "ص") منتقل شد، فعالیت های تجاری را به پله های بسیار بالا رسانید. این خود نمونه یی از نظام سرمایه داری است که دارای ارزش های اخلاقی بوده و به کمک کردن فقرا و نیازمندان توجه دارد (Çizakça and Akyol 2012: 14).

احیای دوباره مکتب عقلگرایی، ابداع گری و طرفداری از آزادی در یک سطح فکری و فلسفی میتوان جهان اسلام را به سوی یک جامعه باز و آزاد بکشاند. این به ایجاد تغییر شکل سیاسی در جوامع اسلامی کمک خواهد کرد.

منابع

Acar, M. and Akin, B. (2013) Islam and market economy: friend or foe? Paper presented to the 2nd International INFoL Conference, Islamabad, Pakistan, 1–2 March 2013.

Ahsan, A. S. (2014) Fall of the Abbasid Caliphate. In *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Volume 2, Book Four, pp. 789–95.

Pakistan Philosophical Congress.
<http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XL-Fourty.pdf>.
 (Originally published in 1963, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.)

Akkuş, M. (2012) Ermenilerin İlhanlı Dini Siyasetindeki Rollerini [The role of Armenians in the religious politics of the Ilkhanids]. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 31: 205–21.

Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. W. W. Norton. (Translation from the Turkish: *Özgürlüğün İslami Yolu*, Translated by Ömer Baldık. Istanbul: Doğan Kitap, 2013.)

Ammara, M. (1998) *t ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* [Mu'tazilite and the problem of human freedom] (translated by V. Ince). Istanbul: Ekin Yayınları

Cabiri, M. A. (1997a) *Arap-İslam Aklının Oluşumu* [The Formation of the Arab-Islamic Mind] (translated by İ. Akbaba). İstanbul: Kitabevi Pub.

Cabiri, M. A. (1997b) *İslam'da Siyasal Akıl* [Political Mind in Islam] (translated by V. Akyüz). İstanbul: Kitabevi Publications.

Cizakca, M. and Akyol, M. (2012) *Ahlaki Kapitalizm* [Moral Capitalism]. Istanbul: Ufuk Publications.

Düzgün, S. A. (ed.) (2011) *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası* [The Realm of Thought of Maturidî]. Ankara: Ministry of Culture and Tourism.

Eliacik, R. İ. (2001) *İslâm'ın Yenilikçileri: İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları* [Islam's Innovationists: Pursuit of Innovation in the History of Islamic Thought], 3rd edn, Volume I. Istanbul: Medcezir Pub.

Global Competitiveness Index:
http://www3.weforum.org/docs/GCR2013-14/GCR_Rankings_2013-14.pdf (accessed 22 July 2014).

Global Innovation Index:
<http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis> (accessed 22 July 2014).

Global Firepower Data: <http://www.globalfirepower.com/> (accessed 14 August 2014).

Ibn Khaldun (2013) *Mukaddime* [Muqaddimah] (translated by S. Uludağ). Istanbul: Dergah.

Kaya, S. (2008) Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat. *Akademik Bakış* 15: 1–16.

Kocyigit, T. (1988) *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münaakaşalar* [Debates Between Scholars of Hadith and Kalam], 3rd edn. Ankara: T. Diyanet Vakfı Yayınları.

McNeill, W. H. and Waldman, M. R. (eds) (1983) *The Islamic World*. University of Chicago Press.

Robinson, F. (ed.) (1996) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge University Press.

Stockholm International Peace Research Institute:
<http://www.sipri.org/yearbook/2013/03> (accessed 22 July 2014).

Uludag, S. (2012) *İslam Düşüncesinin Yapısı* [*The Structure of Islamic Thought*], 7th edn. Istanbul: Dergah Publications.

UNDP (United Nations Development Program): <https://data.undp.org/dataset/Table-3-Inequality-adjusted-Human-Development-Index/9jnv-7hyp> (accessed 22 July 2014).

۴ رفاه‌ای فراتر از دولت: رفاه مبتنی بر اجتماع

نویسنده: ماسزلی مالک | Maszlee Malik

مقدمه

جهان بینی اسلامی در باره انسان‌ها این است که آنان خلق شده‌اند تا به عنوان نایب السلطنه خداوند در روی زمین، مأموریتی را که دارند، دنبال کنند. این جهان بینی آرمان و چشم انداز مسلمانان را شکل می‌دهد و به آنان کمک می‌کند تا خود را وقف این وظیفه به منظور رسیدن به فلاح کنند (کامیابی در دنیا و آخرت) (قرآنکریم 2:189, 3:130, 3:200, 5:35, 5:100, 24:31, 28:67 and 24:51).

این به ایجاد یک جامعه تخیلی و خیالی که تنها اساس آن تیوری بوده و حقایق در نظر گرفته نشود، منجر نمی‌شود. برای رسیدن به اهداف، افراد باید به دنبال ترویج "جامعه نیک" و ایجاد "سرمایه اجتماعی" و یا "سرمایه احسانی"^۱ باشند. در حقیقت این مواردی است که غیر مسلمانان نیز به عنوان جنبه‌های موثر برای بلند بردن توسعه اقتصادی، برابری، مشارکت و مردم سالاری آنرا قبول دارند (World Bank 1999).

در مبارزه اسلامی با انگیزه توسعه، هدف نهایی بدست آوردن مادیات نمی‌باشد. هدف از دستیابی به غنای مادی، اینست تا از طریق فرهنگ احسان (کمال) به فلاح رسیده شود.^۲ افراد به گونه انفرادی تنها برای تعقیب اهداف شخصی خویش زندگی نمی‌کنند، بلکه در یک اقدام جمعی با روح همبستگی و اشتراک گذاشتن آرمان‌های خود با دیگران زیست می‌نمایند. مبارزه و عملکردهای انفرادی برای بهزیستی خود و جامعه، نه تنها نشان دهنده درجه معنویت یک فرد است بلکه این نشان دهنده معنی واقعی جهاد در راه خداوند است. جهاد در معنی گسترده آن

^۱ *ihسانی capital*

^۲ احسان (کمال) به معنی برتری جامع و اوج شکوهمندی و یا آرایش کامل است. کمال متشکل از احسان نمودن، رفتار خوب و اعمال رحمت و شفقت آمیز با دیگران است مانند مصرف نمودن دارایی برای رفاه انسان‌ها، شفقت با والدین، پرداختن زکات و سخاوتمند بودن میباشد.

درب‌گیرنده مبارزه برای توسعه فردی، عدالت، انسانیت و رفاه است (Taleqani 1986: 54-56).

عملکرد افراد و سرمایه اجتماعی احسانی

البته افراد، در داخل یک خلاء و دولت حد اقلی نمی‌توانند عمل کنند. جامعه مسلمانان برای رسیدن به کمال نیازمند ایجاد یک جامعه خیرخواه است که در آن افراد عملکرد داشته باشند. با روحیه همبستگی جهانی در میان افراد، جامعه خیرخواه ظرفیت‌های اعضای خود را بلند خواهد برد تا آنان در استقلالیت به سر برده رشد نمایند و به فلاح برسند.

در جامعه خیرخواه، افراد قادر به عملکرد درست و پیشرفت خواهند بود و این جامعه شامل خانواده‌ها و گروهی از افراد می‌باشد که علاقمندی رسیدن به اهداف مشترک را به گونه جمعی و مشترک دارند. در نتیجه، جامعه خیرخواه یک شبکه‌ای از افراد را که عملکردشان به هم وابسته باشد، به ارمغان می‌آورد. قرآن کریم بیان می‌کند که ماموریت افراد این است که راه حضرت محمد "ص" را به عنوان عامل رحمت به همه جهان برساند. این مورد در آیه ذیل در قرآن کریم مشهود شده است: "من (الله)، ترا (محمد) خلق نموده ام تا چیز دیگر نباشی به جز از برکت و رحمت برای همه مخلوقات (Quran 21:107)".¹

این جامعه خیرخواه منجر به ایجاد یک "جامعه با فضیلت" خواهد شد که بیان‌کننده روش الهام گرفته شده از اسلام برای توسعه خواهد بود. در این جامعه، در داخل حوزه بزرگتر که افراد دارای عملکرد اقتصادی خواهند بود، فقر و تنگ دستی ریشه کن خواهد شد. در بخش بعدی این فصل، شرح بیشتر در باره اینکه چرا یک جامعه خیرخواه برای ساختن یک تصویر بزرگ از جامعه‌ای با بنیاد رفاه ضروری است، به بحث گرفته می‌شود.

جامعه خیرخواه به حیث جایگزین برای دولت به عنوان مهیا کننده

قسمی که قبلاً ذکر شد، عملکرد افراد در خلاء کارکرد درست داشته نمی‌تواند. افراد در میان جامعه‌ای که آنان را بطور کامل توانایی عملکرد بدهد، عمل مینمایند. برای یک "جامعه بزرگ" که در آن افراد از لحاظ سیاسی و اقتصادی بالای دولت

¹ . 'For I [Allah] have created you [Muhammad] to be nothing but a blessing for all creation'.

کمتر وابسته بوده و بیشتر بالای همدیگر وابسته باشند، نیاز به ایجاد جامعه بافضیلت است.

این الگو به دنبال رد نمودن اهمیت فردگرایی نیست بلکه تاکید دارد که افراد به همدیگر وابسته بوده و تنها منافع شخصی خویش را دنبال نمی کنند. افراد به گونه جمعی دنبال فلاح شخصی خویش هستند و در پهلوی آن همدیگر را نیز برای رسیدن به فلاح کمک می کنند. این بدین معنی است که روابط افقی در سراسر جامعه بر اساس عدالت، خیرخواهی، و ترحم استوار است. چنین جامعه ای الهام بخش اسلامی را میتوانیم جامعه خیرخواه عنوان کنیم.

همین گونه، این جامعه خیرخواه در نتیجه ارتباط و به هم پیوستگی شبکه های افراد، دارای عملکرد، در داخل فرهنگ احسان به میان خواهد آمد. در این گونه جامعه هر فرد، نه تنها رفاه خود را برای رسیدن به فلاح شخصی دنبال خواهد کرد، بلکه محیط ای به میان خواهد آورد که در آن زمینه رسیدن به فلاح به دیگران نیز زمینه سازی گردد. طبیعت عملکرد افراد به گونه دسته جمعی و وابسته به همدیگر در جام کلام توحید حقیقی است (Malik 2011: 269).

اصول توحیدی با حفظ حقوق فردی و همچنان قادر ساختن افراد برای اجرای تعهدات خویش به شیوه ای عادلانه و خیرخواهانه منجر به فهم امانت (امانه) میشود. در قرآن کریم بیان شده است که " خداوند به شما دستور میدهد که امانت را به کسی برسانید که سزاوار آن است؛ و زمانی که در میان افراد قضاوت میکنید، قاضی با عدل باشید (Quran 4:58). بدین ترتیب، اصول عدالت و خیرخواهی اقتضا میکند که افراد به گونه ای زندگی کنند که نه تنها منافع شخصی خود را دنبال کنند بلکه به عنوان عامل رحمت با دیگر افراد نیز در اخوت (برادری) زندگی کنند.

این به وضاحت از آیت های مختلف قرآن کریم و سنت پیامبر "ص" فهمیده میشود که مسلمانان باید، ارزش های خاص، ویژگی های اشتراک گذاری و مراقبت از دیگران را در زندگی رعایت کنند. به گونه مثال، در قرآن کریم همچنان بیان شده است (Quran 5:2): " و همکاری کنید با همدیگر در اعمال خوب و تقوا و همکاری نکنید در گناه و تجاوز". در سوره الحشر بخش ۵۹، آیه نهم نوشته شده است که الله "ج" انصار را در جریان هجرت به مدینه با توجه به رویه دوستانه و فداکاری هایی که آنان برای رفاه مهاجرین انجام دادند، ستایش نمود. ایجاد اخوت

میان انصار و مهاجرین، یک مثال برجسته و مهم و نشان دهنده نقش اساسی وحدت، در سنت اسلامی می‌باشد:

زمانی که مهاجرین مجبور به مهاجرت از مکه به منطقه یثرب شدند، بلافاصله آنان با مردم مدینه آشتی نمودن که پس از آن مفهوم بی نظیر برادری (اخوت) بناء گذاشته شد. در یک عمل بی سابقه ای مردم مدینه (که مشهور به انصار و یا کمک کننده هستند)، حاضر به تقسیم همه ثروت و دارایی شان با مهاجرین شدند. انصار یک قسمت از خانه های خود را برای استفاده به مهاجرین دادند و به آنان اجازه دادند تا تحت سیستم کشاورزی مستاجر، در زمین های شان کشت کنند.

یک جامعه خیرخواه که به گونه متقابل افراد را به هم در ارتباط ساخته و آنان را به حالت انسجام اجتماعی میرساند، بلاخره از طریق توانمند سازی هر یک از اعضای جامعه، "سرمایه اجتماعی" را به ارمغان می‌آورد. سرمایه اجتماعی در یک جامعه خیرخواه، سلامت جامعه را ارتقا می‌دهد. در سطح اجتماع، این گونه جامعه باعث حداکثر رسیدن سلامت اقتصادی افراد گردیده و رفاه جامعه را نیز ارتقاء می‌دهد.

چنین پروسه باید در نهاد های خانوادگی ایجاد شود. آموزه های اخلاقی در اسلام، ارزش های خانواده را اهمیت می‌دهد. بدون نهاد خانواده که افراد را قادر به عملکرد نموده و ارزش های اسلامی را مسلط می‌سازد، ایجاد جامعه خیرخواه دشوار می‌باشد. نهاد مستحکم خانوادگی، استوار بر ارزش های اسلامی، از ایجاد شبکه اجتماعی در میان جامعه برای تاسیس سرمایه اجتماعی احسانی^۱ اطمینان می‌دهد. نقش خانواده ها و وابستگی اجتماعی متأثر از فرهنگ، ارزش ها و همچنان فضیلت های مذهبی، توسعه و سرمایه اجتماعی توسط بسیاری از دانشمندان به رسمیت شناخته شده است که عامل ترویج کننده پیشرفت می‌باشد (Chang 1997; Newton 2001; Kliksberg 1997).

همبستگی جهانی در این جامعه خیرخواه، گفتمان های اصول مالکیت و حقوق را فراتر از موضوعات اقتصادی سیاسی گسترش می‌دهد. جامعه خیرخواه، تضمین کننده عناصر حیاتی مانند خانواده، اجتماع سازی، آموزش و پرورش، اخلاق قوی، انجام دادن مراسم - معنوی، ارزش های اخلاقی و مسوولیت های شخصی است. چنین فرایند است که فضیلت ها و ارزش ها را در زندگی افراد و خانواده ها زنده نگهداشته است. باید خاطر نشان ساخت که چنین مفاهیم همبستگی هرگز به معنی

¹ . ihsani social capital

رویکرد سوسیالیستی نیست. بجای آن باید به پیشرفت و توسعه زندگی افراد توجه نماییم که چگونه حقوق اقلیت‌ها در جامعه ترویج می‌گردد. این همچنان متناسب با پارادایم جدید می‌باشد که توجه از توسعه اقتصاد خرد به مایکرو دینامیک^۱ تغییر نموده است.

سرمایه اجتماعی احسانی را تنها در چارچوب دولت کارا و محدود میتوان بدست آورد که در آن اتاق‌های زیادی برای قدرت تحرک جامعه توسط نهاد‌های دولتی و غیر دولتی وجود داشته باشد. سرمایه اجتماعی نیازمند فراهم شدن فرصت‌ها به مردم بدون مزاحمت و دخالت دولت می‌باشد. اگر دولت بخواهد که جامعه خیرخواه را برای شکوفایی تشویق کند، باید نهاد‌های غیر دولتی را اجازه فعالیت دهد تا به واسطه آن افراد و جامعه برای ترویج پیشرفت و ایجاد سرمایه اجتماعی سهم فعال بگیرند. نهاد‌های موثر جامعه مدنی نشان‌دهنده وابستگی متقابل میان دولت و جامعه است. در چنین چارچوب، شرکت‌کنندگان و اعضای جامعه مدنی قادر خواهند شد تا مسوولیت توسعه اجتماعی و اقتصادی از جمله ارائه خدمات لازم در بخش آموزش و پرورش، بهداشت عمومی و دیگر موارد را به عهده بگیرند.

مفهوم اسلامی جامعه مدنی از بنیاد داخلی عملکرد افراد پدید می‌آید. کیانی^۲ تاکید میکند که ظهور جامعه مدنی را باید در تاریخ اندیشه اسلامی و شکوفایی نهاد‌های اجتماعی جوامع اسلامی در گذشته جستجو کنیم (Keane 2009: 133-36). جامعه مدنی (المجتمع المدني) عمدتاً با انگیزه‌ای عوامل اقتصادی بخاطر ترویج مالکیت و رفاه عامه ظهور کرد. وقف که به عنوان نهاد جامعه مدنی توسط اجتماعات مسلمانان در گذشته معرفی و توسعه یافته بود، هدف آن قادر ساختن مردم بخاطر جلوگیری از تلاش دولت برای سلب ثروت و دارایی افراد بوده است.

هدف اصلی جامعه مدنی تامین منافع شخصی و یا تنها حفاظت حقوق فرد در مقابل دولت نبوده، بلکه این یک بخشی از اعتقاد فرد برای دستیابی به فلاح از طریق فرهنگ احسان می‌باشد (Malik 2014). در مجموع، نهاد مدنی تحت چتر پارادایم توحیدی، درجه اعتقاد دینی افراد را در حفظ رابطه عمودی با خداوند و ارتباط افقی با دیگر افراد و محیط نشان می‌دهد.

1 . microdynamics

2 . Keane

رفاه به واسطه وقف

از آغاز، جوامع اسلامی نهاد های متعددی را توسعه دادند تا نیازهای بنیادی همه افراد را در جامعه برآورده سازند (Zarqa 1988). این نهاد ها علاوه بر دیگر امور، دربرگیرنده مواردی چون زکات (تامین خیریه و یا صدقه) و وقف (استفاده از زمین، ثروت و پول نقد برای هدف های خیریه) بود. وقف یکی از مهم ترین نهاد برای نگهداری اخلاق اسلامی و همچنان حفظ تعادل در مالکیت خصوصی و تعهدات جمعی بوده است. هدف بنیادی وقف، مبدل کردن نگرش ایده آل خیرخواهانه و بشردوستانه به واقعیت در جامعه بوده است. وقف همان کمک میباشد. مبتکر اموال و یا پول را به نهاد خیریه وقف مینماید که از آن سپس در راه های خیریه استفاده میشود. این موارد از زمان ظهور دین اسلام وجود داشته است. هدف اینست که وقف می تواند برای همیشه وجود داشته باشد، اما حقیقت این است که تحت شرایط گوناگون، امکان جریحه دار شدن این روند وجود دارد. زمانی که وقف ایجاد گردیده بود، بنیانگذاران این ایده، بهره برداران احتمالی و هدف را نیز مشخص ساخته بودند مثلاً، فامیل های فقرا، مهاجرین و یا همه اجتماع. غیر مسلمانان نیز می توانند که بهره برداران وقف باشند اما اگر آنان در تعارض با مسلمانان نباشند. از آغاز، این ایده بسیار فراگیر بود که بعداً از سرحد مذهب گذشته و برای اهداف اجتماعی و رفاه جامعه گسترش یافت. حضرت محمد "ص" امت خود را تشویق نموده است تا وقف را برای اهداف مذهبی و دنیایی استفاده کنند. تاسیس مساجد برای عبادت و فعالیت های اجتماع، ساختن چاه برای اجتماعات مقدم مسلمانان در مدینه، خرید اسب برای جنگ، کشت زمین برای تهیه غذا برای فقرا، از جمله وقف هایی است که تحت نظارت و رهنمایی حضرت محمد "ص" توسط مسلمانان صورت گرفته است. این عمل توسط نسل های بعدی مسلمانان تداوم یافته و گسترش یافت. وقف به ضربان قلب جامعه مسلمانان مبدل گردیده و در اشکال مذهبی و دنیوی باقی ماند (Gil 1998).

وقف به بنیاد های واقعی برای افراد ثروتمند در جامعه تبدیل گردید تا آنان ثروت خود را به عنوان بخشی از سهم اجتماعی، بدون هیچ نوع مداخله دولت، با دیگران تقسیم نمایند. کیانی (38-136: 2009) استدلال میکند که وقف از جمله نخستین عامل ای به شمار میرود که نمایانگر جامعه مدنی از زمان ظهور تاریخ اسلام میباشد. وقف و همچنان زکات، با ایجاد زمینه برای توسعه سیستم رفاه اجتماعی در سلامت اقتصادی جوامع اسلامی از قرن ها به این سو سهم داشته است (Lewis 1990:38)

(2002; Baskan; 1998; Hoexter 41). وقف به افراد و جوامع کمک کرده است تا از دولت‌ها مستقل شوند. نظام (سیستم) وقف همچنان در شکوفایی مساجد، یتیم‌خانه‌ها، مسافر‌خانه‌ها، مدرسه‌ها، غرقه‌های صوفی، چاه‌های آب برای استفاده، توزیع کمک‌های غذایی، کاهش بدهی و دیگر اشکال رفاه اجتماعی سهم داشته است.

ملی سازی جامعه: آیا وقف می تواند احیا شود؟

در آن زمان، بخش رفاه اجتماعی و سیستم وقف به نهاد‌های رسمی مبدل گردیده و با تمرکز دولت، نهاد‌های وقف از بخش خصوصی جدا گردید (وقف اهلی و یا وقف خانواده) (Lewis 1990). از اولین سال‌های تاریخ اسلام، وقف توسط رهبران جامعه و علماء مدیریت میشد. در طول تاریخ جوامع و دولت‌های اسلامی، وقف نقش مهم و حیاتی را در ایجاد و حفظ نهاد‌های آموزش و پرورش بازی نموده است. نهاد‌های برجسته تحصیلات عالی مانند دانشگاه القرویین در تونس، دانشگاه الازهر در مصر و دیگر دانشگاه‌ها در اندولیساً حتی قبل از دانشگاه‌های آکسفورد و کامبرج تاسیس شده بودند (Baer 1997). مسلمانان همچنان در سرزمین‌های اسلامی به ساختن شفاخانه‌ها و کلینیک‌های صحتی که به نام "بیمارستان" یاد میشدند، پرداختند که تاسیس آن در افزایش علم و اکتشافات پزشکی توسط دانشمندان مسلمان بسیار کمک کرده است. میتوانیم در یک جمع بندی بگوییم که بخاطر کاربرد وسیع و گسترده وقف در تاریخ اسلام، افراد و جوامع توانا شدند و نقش دولت را در آموزش و پرورش، رفاه و حتی مراقبت‌های بهداشتی به حد اقل رسانیدند.

متأسفانه در دوره استعمار که وقف جزء نهاد‌های دولت گردید، آنها نقش پویایی آنرا در جامعه متوقف کردند. نقش رسمی وقف به شدت با مسائل مذهبی (مساجد، قبرستان، یتیم‌خانه، مدرسه، نگهداری از مقامات مذهبی و غیره) سقوط کرد و همچنان چنین تاثیر منفی در تعدادی از کشورهای اسلامی در باره مسائل خیریه و رفاه نیز به وجود آمد (Lewis 1990; Baer 1997). همین‌گونه، وقف‌های غیر رسمی مانند وقف خانوادگی نیز متأثر از درگیر شدن دولت در این مسئله گردید. با وجود این همه، جنبش‌های اسلامی، سازمان‌های دعوت و دیگر گروه‌های ترقی خواه، موسسات خیریه و رفاه بخش مبتنی بر فعالیت شهروندان را به شکل سازمان‌های غیر دولتی (انجوها)، به عنوان احیا دوباره وقف، ایجاد کردند.

وقف، همانگونه که در گذشته عمل میکرد، باید سیستم رفاهی و یک نهاد مهم ایده آل غیر دولتی باشد. با داشتن نقش سازنده در ارائه درآمد برای جامعه مدنی، وقف می‌تواند با توانمند ساختن افراد و بطور مداوم با ایجاد فضای خیرخواهی در جامعه، یکبار دیگر کمک کند که جامعه از دولت متمایز گردد.

سیزاکا^۱ طرحی را پیشنهاد میکند که از طریق آن مفهوم "وقف پولی" را میتوان در عصر حاضر برای رسیدن به اهداف جامعه مورد استفاده قرار داد که این طرح گرفته شده از تجارب قرضه‌های کوچک مسلمانان ترکیه در دوره عثمانی میباشد. در این تجربه، شرکت‌های ایجاد شده با استفاده از صندوق وقف که توسط خود شان ساخته شده است، به شرکت‌های جدید سرمایه کمک کردند. این رویکرد، بدون هیچ کمکی از دولت در گسترش فرهنگ تجارت و کارآفرینی در میان اجتماع ترک عثمانی موثر تمام شد.

این به افزایش کارآفرینی در جامعه کمک کرده و نقش دولت را کاهش داد؛ در آن زمان، عناصر افزایش یافته منجر به تغذیه فرهنگ احسانی گردید (Cizakca (2004).

یک دولت حد اقل موثر

الاشکر و ویسلون^۲ در طرح شان برای یک نظام موثر اقتصادی اسلامی مدعی شده‌اند که برای اقتصاد اسلامی مبتنی بر نظام اخلاقی موثر، داشتن نظام سیاسی قوی اسلامی بسیار ضروری میباشد (۲۰۰۶: ۴۰۰) در همین راستا، چاپرا^۳، میپذیرد که ساختار سیاسی یکی از عامل مهم شکست کشور‌های اسلامی در تطبیق نمودن استراتژی اسلامی برای پیشرفت و عدالت بوده است. باید یادآور شد که دانشمندانی چون زمان و سوتادی^۴، هشدار داده‌اند که معنی سیاست و تشکیلات سیاسی همواره مترادف با دولت و تشکیلات دولتی نیست. بلکه آنها نقش جامعه مدنی و دیگر فکتور‌ها را در ساختار سیاسی برجسته می‌کنند. آنان همچنان استدلال می‌کنند که دولت یک مفهوم جدید پسا روشنگری غربی است و از اینرو ذاتاً سازمان مناسب اسلامی برای جامعه سیاسی نمی‌باشد.

1. Cizakca (2004)

2. El-Ashker and Wilson

3. Chapra (1992: 240)

4. Zaman and Asutay (2009: 92-93)

ذات دولت‌های مدرن توسط مکتب اقتصاد سیاسی ورجنیا مورد بحث قرار گرفته است که استدلال میکند "نباید از دولت‌ها بسیار انتظار داشت تا برای جامعه خدمت نموده و عملکرد رفاه جامعه را بلند ببرند. در هر صورت اگر چنین عملکرد رفاه اجتماعی وجود هم داشته باشد، هیچ سیاستمدار "مستبد خیرخواه" وجود ندارد تا چنین عملکردهای رفاهی را بلند ببرد" (Zaman and Asutay 2009: 93).

دولت باید طبیعتاً "حد اقل" و "محدود" باشد تا دیگر نمایندگان جامعه را اجازه دهد که در قدرت و تصمیم‌گیری‌ها سهیم باشند. دولت در صدر اسلام توسط پیامبر اسلام در دوران حکومت او در مدینه و بعداً توسط خلفا تجسم شد. کارکرد این دولت حفاظت از مردم، امنیت مردم و آزادی آنان بود. نظم و قانون در بازار و کالاهای عمومی بدون دخالت توسط برنامه‌ریزی از مرکز، تنظیم گردیده بود. دولت تنها نگهبان شرایط بود که در آن افراد بر اساس اعتقادشان بتوانند عمل کنند. با این حال، در دوران سلسله رژیم‌های سلطنتی، دولت بسیار بزرگ گردید و توقع میرفت که کارهای عمومی، سرپرستی دین و زندگی مردم را انجام دهد. در بدل آن دولت خواستار اطاعت مردم گردید (Lambton 1981: 308-9; Kahf 1991; see also An-Naim 2008).

در یک دولت ایده‌آل، حکومت اسلامی تسلط بر مرکزیت نمیکند بلکه کوشش می‌نماید تا افراد بتوانند عملکرد خود را در حوزه‌های عمومی بیشتر سازند. علاوه بر داشتن طبیعت محدود، دولت در تنظیم و اجرا سازی نظم عادلانه و هماهنگی در جامعه از طریق عملی کردن قوانین و مقررات و میکانیزم‌های که خواهان تقسیم قدرت می‌باشد، نقش اساسی دارد. این همه مستلزم قوه قضایه مستقل، نهاد کنترل‌کننده و ناظر، ایجاد توازن در میان نهادها است که جلوگیری از فساد را بگیرد.

این همه، دولتی را به بار خواهد آورد که دارای قدرت محدود بوده و افراد، جامعه و نهاد‌های مدنی را قادر به عملکرد مستقلانه و حاکم در قسمت رفاه خودی، خواهد نمود. یک دولت خیرخواه باید از طریق میکانیزم وقف به شکل بشردوستانه عمل کند، که اساس آن را ایده‌های حق مالکیت و داشتن مالکیت انفرادی تشکیل میدهد. با تقویت نمودن جامعه مدنی و کاهش مسئولیت دولت، وقف از استقلالیت اجتماعی و اقتصادی افراد و جامعه با حفظ سیستم پایدار، اطمینان میدهد (Zarqa

(1988). در نتیجه جامعه مدنی، مسولیت توسعه اقتصادی و اجتماعی به شمول آموزش و پرورش، صحت عامه و دیگر موارد را به عهده می‌گیرد.

جمع بندی

نیاز است تا پارادایم جدیدی از حکومت به میان بیاید تا نهاد های مستقل رفاهی در یک شکل جدید، با گرفتن تجربه از تاریخ اسلام، روی صحنه بیاید. برای کارکرد در عصر حاضر، نهاد های رفاهی غیر دولتی باید وابسته به نوعیت جدید و توسعه یافته با تنظیمات مناسب باشند.

وقف باید دوباره به حیث بنیاد های مستقل و سکتور سوم در مفهوم حکومتداری که نقش های کوچک را در اقتصاد بازی مینماید، ظهور کند. هدف آن باید ذخیره وجوه احتیاطی برای رفاه عامه و دیگر فعالیت های جامعه مدنی باشد تا اتکا افراد به دولت از بین برود. این نقش فعال وقف ها منجر به تقویت سیستم وقف در جامعه گردیده و سرمایه اجتماعی احسانی را توسعه میدهد تا برای شهروندان و جامعه خیر خواه فرصت ها زمینه سازی شود. برای بدست آوردن چنین هدف، وقف باید از دولت جدا گردیده و به یک روش بزرگ و پویا مبدل گردد.

در این قسمت دولت نقش تسهیل کننده برای عملکرد افراد و شکوفایی نهاد ها را دارد تا آنان متکی به خود باشند، و از این طریق شهروندان حقوق و مسولیت های خود را تمرین کنند.

نباید فراموش کرد که این همه نیازمند دولت غیر متمرکز با تقسیم قدرت به اجتماعات محلی است. تجربه های تاریخی نشان میدهند که امپراطوری های مسلمانان از سیستم اداره های غیر متمرکز پیروی کرده و سهم بیشتر به جامعه مدنی و نهاد های اجتماعی داده اند تا عملکرد فعال داشته و در توسعه نهاد های رفاهی غیر دولتی سهم بگیرند. چنین دولت غیر متمرکز، از تقسیم قدرت در میان نهاد های دولتی و غیر دولتی اطمینان میدهد که منجر به همکاری متقابل و موثر در اجتماع میگردد.

اگر دولت دخالت در هر عرصه زندگی افراد را متوقف سازد، چنین دولت غیر متمرکز، سبب ایجاد انگیزه برای کارآمدی و موثریت بیشتر نهاد های مدنی خواهد گردید تا زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی افراد را اداره و نظارت کند. در بسیاری دوره های تاریخی اسلام، نهاد های جامعه مدنی مانند وقف بنابر طبیعت غیر

تمرکزی دولت‌ها، تقویت گردیده بودند. تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهد که بدون شک، طبیعت غیر متمرکز سیاست در همه عرصه‌های زندگی سبب تقویت اجتماع و شکوفایی جامعه مدنی گردیده بود.

در همین حال، برنامه‌های اصلاحی همراه با توسعه وقف‌ها به حیث چرخ به میان آورنده جامعه خیرخواه، باعث بوجود آمدن سطح بلند استقلالیت میان افراد و به حد اقل رسانیدن نیازها از دولت خواهد شد. این یکی از پیش‌نیازهای لازم برای توسعه است. ذات نهاد‌های جامعه مدنی را میتوان چنین شرح داد " قلمروی از زندگی اجتماعی سازمان یافته است که داوطلب، خودجوش و خودیار بوده و مقید به نظم حقوقی و یا مجموعه‌ای از قوانین مشترک باشند" (Ghaus-Pasha 2005:1-2). در همین حال، نقش دولت ارائه‌کننده نظم حقوقی میباشد (از ضرورت باشد) اما نهاد‌های جامعه مدنی به ارائه نظم و ساختار در جامعه به گونه‌ای که مستقل از دولت باشد، کمک میکند.

در توضیح طبیعت سیستم غیر دولتی رفاهی، بر اساس انصاف و عدالت مشترک اسلامی باید گفت، ضروری است تا جامعه خیرخواه بر اساس ارتقاء منزلت و شان انسان‌ها، مصونیت زندگی و آزادی مسئولانه، پایه‌گذاری شده باشد. این همه، استقبال از ارزش‌های اسلامی، ترویج نشاط بخشی معنوی و مادی با رعایت احکام اخلاقی عمودی و افقی و همچنان ایجاد انگیزه برای رسیدن به اهدافی که در آموزه‌های دینی میباشد، را شامل میشود.

سیستم رفاه غیر دولتی همچنان باید ذخیره‌ای بزرگ از سرمایه اجتماعی، انسانی، فرهنگی و طبیعی را در جامعه کشت کند، که برای توسعه یک جامعه لازم میباشد. این باید دربرگیرنده مجموعه‌ای از جنبه‌های انسانی (دانش، صحت، مهارت‌ها، مالیکیت و سبک زندگی)، جنبه‌های اجتماعی (شبکه‌سازی، قواعد جامعه، همبستگی و رفاه)، جنبه‌های فرهنگی (روابط اجتماعی، سنت‌ها و ساختارها) باشد که به عنوان همکار فعال برای توسعه اقتصادی، حکومتداری خوب و مردم‌سالاری پایدار، پذیرفته شده‌اند. (Kliksberg 2001)

در کل فرایند این سیستم رفاهی ایده آل که همه موانع در برابر یک زندگی واقعی انسانی را از بین برده و در آن همه اعضای جامعه قادر به توسعه توانایی‌هایشان برای بدست آوردن سلامت شخصی و اجتماعی میشوند، یک نسخه‌ای از جهاد فی سبیل الله (جهاد در راه خداوند) گفته میشود.

منابع

An-Na'im, A. A. (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.

Baer, G. (1997) The *waqf* as a prop for the social system (sixteenth-twentieth centuries). *Islamic Law and Society* 4(3): 264–97.

Baskan, B. (2002) *Waqf system as a redistribution mechanism in Ottoman Empire*. Northwestern University, Department of Political Science.

Chang, H. N. (1997) Democracy, diversity and social capital. *National Civic Review* 86(2): 141–47.

Chapra, M. U. (1992) *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation.

Cizakca, M. (2004) *Ottoman Cash Waqf Revisited: The Case of Bursa 1555–1823*. Manchester: Foundation for Science Technology and Civilization.

Clark, J. A. (1995) Islamic social welfare organisations in Cairo: Islamization from below? *Arab Studies Quarterly* 17(4): 11–17.

El-Ashker, A. A. F. and Wilson, R. (2006) *Islamic Economics: A Short History*. Leiden: Brill.

Ghaus-Pasha, A. (2005) Role of civil society in governance. Paper presented at the Sixth Global Forum on Reinventing Government, 24–27 May, Seoul, South Korea.

Gil, M. (1998) The earliest *waqf* foundations. *Journal of Near Eastern Studies* 57(2): 125–40.

Hasan, S. (2006) Muslim philanthropy and social security: prospects, practices, and pitfalls. Paper presented at the 6th International Society for Third-Sector Research (ISTR) Biennial Conference, 9–12 July, Bangkok, Thailand.

Hoexter, M. (1998) *Waqf* studies in the twentieth century: the state of the art. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41: 476–95.

Ibn Manzur, M. bin M. (1956) *Lisaan al-‘Arab*. Beirut: Dar Saadir.

Imarah, M. (2005) *Al-Islam wa Huquq al-Insaan* [Islam and Human Rights]. Damascus: Dar al-Salaam.

Kahf, M. (1991) The economic role of state in Islam. Lecture Presented at the Seminar on Islamic Economics in Dakka, Bangladesh.
http://monzer.kahf.com/papers/english/economic_role_of_state_in_islam.pdf (accessed 1 August 2010).

Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy*. London: Simon & Schuster.

Kliksberg, B. (2001) *Towards an Intelligent State*. International Institute of Administrative Sciences. Amsterdam, The Netherlands: IOS Press.

Lambton, A. K. S. (1981) *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series, Volume 36. Oxford University Press.

Lapidus, I. M. (1996) State & religion in Islamic societies. *Past & Present* 151(1): 3–27.

Lewis, B. (1990) State and civil society under Islam. *New Perspectives Quarterly* 7(2): 38–41.

Malik, M. (2011) Constructing the architectonics and formulating the articulation of Islamic governance: a discursive attempt in Islamic epistemology. PhD thesis, Durham University, <http://etheses.dur.ac.uk/832/> (accessed 31 January 2013).

Malik, M. (2014) Ihsani social capital: a conceptual exploration to faith-inspired social capital. *International Journal of Education and Social Science* 1(2): 62–68.

Newton, K. (1997) Social capital and democracy. *American Behavioral Scientist* (March–April): 575–86.

Taleqani, A. M. (1986) Jihad and Shahadat. In *Jihad and Shabadat: Struggle and Martyrdom in Islam* (ed. M. Abedi and G. Legenhausen). North Haledon and New Jersey: Islamic Publications International.

Wehr, H. (1979) *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed. J. M. Cohen). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

World Bank (1999) What is social capital? Available at <http://www.worldbank.org/poverty/scapital/whatsc.htm> (accessed 10 January 2010).

Zaman, N. and Asutay, M. (2009) Divergence between aspirations and realities of Islamic economies: a political economy approach to bridging the divide. *IIUM Journal of Economics and Management* 17(1): 73–96.

Zarqa, M. A. (1988) Islamic distributive schemes. In *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy* (ed. M. Iqbal), pp. 163–216. Leicester: The Islamic Foundation.

۵ فرد، آزادی اراده و تحمل پذیری در قرآن

نویسنده: اظهر اسلم | Azhar Aslam

اجماع نظر پیشنهاد میکند که فلسفه فردگرایی و لیبرالیسم (آزادی خواهی) که راه را برای مدرنیسم در غرب باز کرد، یک اصلیت غربی بوده و تمدن اسلام آنرا رد نموده و با آن در مخالفت است. جوامع اسلامی بیشتر جمع گرا به نظر میرسند. این یکی از دلایل اصلی در عقب شکست مسلمانان برای شیه شدن با مدرنیته گفته میشود.

این دیدگاه بر اساس ایدئولوژی جمع گرایی در قرآن کریم اشاره دارد که به عدم ابتکار فردی در حوزه های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در جوامع اسلامی منجر میشود. شواهد این همه را میتوان در جوامع اسلامی که در آن عدم آزادی عقیده و اتخاذ سبک زندگی فردی وجود دارند، مشاهده کرد. میتوانیم در اینباره از تفکر ارتدوکس اسلامی و شریعت اسلامی در باره موضوع ارتداد (کسانی که از ایمان خود میگذرند) به عنوان مثال های برجسته یاد آوری کنیم.

در این فصل، پرسش های در باره فرد، آزادی انتخاب (به ویژه در خصوص عقیده) و تحمل پذیری در کشورهای اسلامی را به بحث میگیریم. در این فصل بیشتر توجه بالای دو جنبه خواهد بود. نخست، آیا قرآن کریم موقعیت ای را تصویب (یا حتی چشم پوشی) میکند که در آن افراد حق آزادی و یا انتخاب ندارد؟ دوم، اگر چنین موقعیت ای در متون کتاب مقدس نه آمده پس چگونه جوامع اسلامی به این موقعیت رسیدند که در آن به این پیمانان عدم تحمل پذیری وجود دارد؟

جایگاه فرد در قرآن کریم

قرآن کریم ابتدایی ترین و منبع بنیادین تمدن های اسلامی است. حتی با یک مرور کلی علت ایجاد قرآن کریم را میتوان درک کرد که در آن مخاطب اولیه خداوند "ج" هر فرد به گونه انفرادی است. قرآن، فرد را در قلب سخنان خود جا داده است. در قرآن کریم، خداوند مباحثه را با هر فرد به گونه مستقیم بر اساس

توانایی فردی وی انجام داده است. در آن، خداوند(ج) هر فرد را به گونه انفرادی مسئول اعمال شان میداند که در انتخاب اعمال خود آزاد باشند.

ساختار جملات در قرآن کریم را میتوانیم چنین دسته بندی کنیم: اظهارات معلوماتی و توصیفی؛ اظهارات اعلانی؛ اظهارات امری ضروری مانند اوامر مستقیم و توصیه ها؛ و پرسش ها (خطاب به انسان ها) که منجر به نتیجه گیری میشود. علاوه بر آن، استعاره و تشبیه نیز وجود دارد.

صدها مثالهای ریخت شناسی و ترکیبات در قرآن کریم نشان میدهد که جای تردید برای اینکه خطاب مستقیم خداوند "ج" به بشر بوده است، بسیار اندک میباشد. قرآن کریم به گونه مستقیم با هر فرد صحبت میکند؛ با زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان صحبت میکند. پس اگر خطاب خداوند به فرد است، چگونه دیدگاه اسلام به گونه غالب بالای سمبول های اجتماعی میچرخد، و چرا میان منفعت فردی و همگانی درک نا متعادل وجود دارد؟ دو دلیل بسیار واضح برای این پرسش ها می تواند وجود داشته باشد. نخست، زمانی که به مومنان به گونه انفرادی خطاب میشود، یکی از هدف قرآن کریم به قانون و هدایت امور اختصاص داده شده است، مثلاً هدف از الفاظ همه مومنان در قرآن از "جامعه متوسط" و هم زیستی مسالمت آمیز است.

عنصر دوم که در فرسایش تدریجی وضعیت فرد در جوامع اسلامی سهم داشته است، اینست که در اوایل دوره تاریخ اسلام -چهل سال نخست که دوره ایده آل برای مسلمانان میباشد- نهاد های اجتماعی و کشورداری به عنوان ترکیبات اصلی جامعه اسلامی شمرده میشدند. پس از آن، زمانیکه تمدن اسلام وارد مرحله رکود و سپس وارد مرحله فرسایش شد، منافع فردی به عنوان تهدید برای امت (اجتماع مسلمانان) شناخته شد و از اولویت دادن به آن کاسته شده و به جایگاه دوم سقوط کرد. بشر همزمان، انفرادی و اجتماعی است. هر فرد در چارچوب اجتماعی -سیاسی- اقتصادی زمان خود زندگی میکند. درحالیکه افراد مسئول اقدامات خویش هستند اما آنها تحت تاثیر نفوذ جامعه نیز میباشند. بنابر این، اگر چه قرآن با هر فرد بشر، با در نظر داشت نتایج سیاسی، اقتصادی و اجتماعی فردی صحبت میکند اما توصیه های که ارائه میکند جنبه های جمعی در طبیعت دارد.

قرآن این را بسیار واضح و روشن بیان کرده است که هر عملی که فرد در این دنیا انجام میدهد، پیامد این اعمال که پاداش باشد و یا هم مجازات، به خود شخص

مربوط میشود. هیچ کسی مسئول اعمال دیگری نیست. قرآن بیان میکند که امروز "روز قیامت" شما برگشته اید به سوی ما به گونه انفرادی، همانگونه که نخستین بار خلق شده بودید" (Surah or Chapter 6, verse 95, denoted as 6:95). علاوه بر آن، در قرآن آمده است که "شما (افراد) باید به سوی ما تنها (به گونه انفرادی) بیایید.

مسئولیت و پاسخگویی فردی به صراحت در احکام نیز آمده است: "هر روح برای خود کسب امتیاز میکند، و هیچ روح باید بار دیگری را بر ندارد، حتی به این ترتیب باید شما به سوی پروردگار خود بازگشت کنید (4:165). این موضوع در بخش های (7:39, 18:25, 15:12, 38:63) در قرآن کریم تکرار شده است. در کتاب رحمان (۱۹۹۶) موارد ذیل آمده است. "اعتماد کلی الهی، افراد به گونه انفرادی است... خدمت به خداوند به معنی مجموعه کل اعمال انسان تحت قانون اخلاقی است... واژه بیش از حد تکرار شده در قرآن تقوا است، که فرد را مسئولیت انفرادی منحصر به خود میدهد نه اجتماعی... درحالیکه انسان شاید اتکا به عقل جمعی کند، اما وی دارنده این مسئولیت به گونه انفرادی است". اصول اصلی عبادات مسلمانان را این اعمال انفرادی تشکیل میدهد که منجر به اقدام جمعی میشود. انسان هسته اجتماعی خود را در جمع ایجاد میکند اما افکار خود را بگونه انفرادی بدست میآورد. یک مسلمان نماز به گونه انفرادی میخواند اما در یک شکل جمعی آنرا اداء میکند؛ روزه گرفتن به گونه انفرادی به مفهوم اجتماعی گرفته میشود؛ زکات که پرداخت میکند، یک تلاش انفرادی برای کمک کردن انسان های نیازمند است؛ و در اخیر، ادای حج یک عمل انفرادی است که انجام میشود ولی یک حرکت اجتماعی را بوجود میآورد.

بر اساس اصول مسئولیت انفرادی میان فرد و خالق وی ضرورت به هیچ مقام معنوی نیست، و در عین حال یک فرد خوب، ایده آل معنویت در اسلام شمرده میشود.

اقبال، یکی از بهترین متفکران مسلمان در قرن بیستم تاکید میکند که هدف اصلی قرآن بیدار نمودن انسان و آگاهی دهی بالاتر از روابط انسان با خداوند و مخلوقات است (6: 1934). وی همچنان می افزاید که "قرآن به شکل ساده، بر ویژگی های منحصر به فرد انسان تاکید دارد... نتیجه این دیدگاه منحصر به فرد است که

برای یک فرد، توانایی برداشتن بار کسی دیگر را نمیدهد و به همین لحاظ وی را وادار به تلاش برای شخص خودش میکند (ibid.: 42).

نتیجه مشخص است. درحالیکه در قرآن اجتماع اسلامی اساس خود را دارد، اما خطاب خداوند و سنت پیامبر "ص" به گونه انفرادی بوده و جامعه سیاسی توسط افراد ایجاد شده است. به همین شکل، بدون مسلمانان به گونه انفرادی، اقتصاد و جامعه اسلامی نیز وجود داشته نمی تواند. در همین راستا، نهال الدین (۲۰۱۱) تاکید میکند که هیچ جامعه ای، بدون اولویت دادن به منافع افراد در اقدامات انفرادی شان، زنده مانده نمی تواند؛ و همه ساختارهای اجتماعی، سیاسی، دینی و معنوی اسلام بر اساس توازن بناء گذاشته شده است که آنرا میتوان در احکام قرآنی مشاهده کرد. حقایق اجتماعی-اقتصادی و سیاسی اسلام، در اطراف افراد میچرخد که خداوند آنرا به امتحان می گیرد.

افراد تنها زمانی می توانند این امتحان را سپری کنند که آنان آزادی انتخاب برای پیش گیری نوع زندگی دلخواه خویش را داشته باشند، و از این طریق می توانند اعتمادی که خداوند بالای آنان کرده را بجا سازند.

آزادی انتخاب و اقدام فردی در قرآن

قرآن اساس اولیه شریعت اسلامی را تشکیل میدهد. در حالیکه قرآن الهی میباشد اما شریعت الهی نیست. قسمی که بعداً خواهید دید، ضرورت های سیاسی در برخی از موارد، عالمان را به چشم پوشی از احکام روشن قرآن وادار نموده است. در دوره های گذشته، آنها احکام حقوقی را با اساس قرار دادن حدیث پیامبر "ص" ابداع نموده اند درحالیکه از احکام روشن قرآن چشم پوشی شده است. اما در حال حاضر، نیاز است به احکام و لزومات قرآن کریم توجه نماییم.

بازنگری احکام قرآن کریم به دو دلیل حیاتی میباشد. نخست، چون روابط میان مسلمانان و غیر مسلمانان را تعریف میکنند، و در قدم دوم، در مورد مشروعیت و تحمل پذیری دیگر ادیان در آن راهنمایی الهی صورت گرفته است.

مطالعه قرآن کریم نشان میدهد که برای افراد چهار موضوع درهم آمیخته با آزادی انتخاب است. همچنان قرآن در باره این موضوعات در ۸۲ موقع تذکر داده است. پیغام های خداوند شامل وحدت و تقسیم بندی میان بشر میباشد و هدفی نهفته است که چرا خداوند چنین تقسیم بندی را بوجود آورده است. این پیغام ها شامل

رفتار مومنان در برابر غیر مسلمانان و تاکید ویژه بالای روابط با "اهل کتاب" میباشد. همچنان چندین مرتبه فرمان مستقیم بالای مومنین در باره رفتار کلی شان با امور مربوط به ایمان و اعتقاد آمده است.

مطالعه دقیق قرآن کریم، جای تردید را بسیار اندک میگذارد که خداوند "ج"، مسوولیت هدفمند فردی و آزادی انتخاب را به عنوان یک مسئله مهم برای هدایت مومنان ذکر کرده است. قرآن حکم میکند که هر فرد در انتخاب حوزه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زندگی خود آزاد است. علاوه بر آن قرآن، پیروان خود را از به چالش کشیدن آزادی انتخاب دیگران منع کرده است.

نخستین موضوع مهم که به گونه روشن تکرار شده است اینست که قضاوت نهایی خداوند در باره اقدامات بشر انفرادی بوده و هر شخص خود نزد خداوند به تنهایی مسئول میباشد. سه موضوع دیگر برمیگردد بر نقش حضرت محمد "ص" در تقویت ایمان، مالکیت افراد از اقدامات شان و اینکه بشر در اقدامات و چگونگی ایمان شان آزاد هستند.

از آنجا که این فصل صرف برای بحث در باره آیات قرآنی نیست، تنها با ارائه چند مثال اکتفا می نمایم. آخرین و روشن ترین پیام خداوند در قرآن، این موضوع مهم را خلاصه میکند: "از آن روز که به سوی خدا باز می گردید و به هر کس پاداش عملش به تمامی داده می شود و ستمی نمی بیند، بیمناک باشید" (2:281).

پاسخگویی و قرار گرفتن در مقابل خداوند در روز قیامت، از جمله دلایل مهم است که خداوند پیامبر خود و کلام خود را فرستاده است. این بنیادی ترین مفهوم زندگی مسلمانان و شریعت اسلامی را تشکیل میدهد. در حقیقت، از آنجا که افراد به گونه انفرادی نزد خداوند مسئول میباشند، علت وجودی شریعت، رهنمایی انسانها است: "ای کسانی که ایمان آورده اید، به خود پردازید اگر شما هدایت یافته اید، آنان که گمراه مانده اند به شما زیانی نرسانند بازگشت همه شما نزد خداست تا شما را به آن کارها که می کرده اید آگاه گرداند (در زندگی) (۵:۱۰۵).

خداوند حق اخیر قضاوت را به خود نگهداشته است. خداوند "ج" بسیار حوزه محدود را برای قضاوت در باره موضوعات دنیایی به انسانها داده است، و در نتیجه برای افراد در امور زندگی خویش آزادی داده است. قرآن بیان میکند: "سپس به نزد خدا، مولای حقیقی خویش بازگردانیده شوند بدان که حکم، حکم اوست و او سریع ترین حسابگران است (62-61:6).

خداوند "ج" در قرآن همچنان میفرماید "بگوئید به همه کسانی که ایمان آورده اند، آنان کسانی را که به آمدن روز خداوند ایمان نه آورده اند، عفو کنند، (از انجا که) این مربوط خودش میشود (به تنهایی) که پاداش دهد افرادی را به چیزی که آنان کسب کرده اند. هر آن کسیکه کار برحق و انصاف میکند برای خوبی خود میکند؛ و کسیکه کار نادرست انجام میدهد نیز برای خود بدی میکند؛ و در پایان نزد پروردگار تان آورده خواهید شد".

فرمان خداوند کاملاً روشن است. هر فرد آزاد است تا انتخاب کند و همچنان مسئول رفتار زندگی خود مییابد. روز داوری خواهد بود و در آن خداوند به تنهایی، قاضی نهایی خواهد بود. به این لحاظ، اجبار در زندگی منع قرار داده شده است، و هیچ کسی حق ندارد که فرد دیگر را مجبور به انتخاب روش زندگی اش کند.

به این شکل این احکام واضح بوده و روابط مستقیم میان فرد و خداوند به گونه واضح بیان شده است. در طول تاریخ این بنیاد های اساسی استناد شده اند تا مقام های مذهبی راه، از مذهبی شدن بیش از حد، متوقف سازد؛ و همچنان مسلمانان را به گونه انفرادی اجازه داده است تا مقام های که دست به چنین اعمال میزنند، به چالش بکشند. ذبیر خان میگوید که اسلام یک ایده همه جانبه و فراگیر است، و عدالت از جمله ارزش های هسته ای آن مییابد. وی توضیح میدهد که پیام قرآن اینست که هر فرد باید به پای خود ایستاد شود و دفاع از حقوق خودی توسط یک فرد سبب خواهد شد که دیگران نیز چنین کنند (Zubair Khan (2011).

در حکم ذیل واضح میشود که خداوند از همه میخواهد به گونه آزاد انتخاب خود را انجام دهند: "اگر بخواهیم، چشمانشان را کور می کنیم پس شتابان آهنگ صراط کنند اما، کجا را توانند دید؟ و اگر بخواهیم، آنها را بر جایشان مسخ کنیم، که نه توان آن داشته باشند که به پیش قدم بردارند و نه باز پس گردند" (36:66-67).

حال به بخش دوم میرویم که خداوند(ج) بالای حضرت محمد "ص" در حال گسترش پیغام محدودیت وضع کرده است: "بگو (ای محمد): ای مردم، پیام راستین از جانب پروردگارتان برای تان فرا رسید پس هر کس که به راه راست هدایت یابد، هدایت به سود اوست و هر که گمراه گردد، به زیان خویش به گمراهی افتاده است و من عهده دار شما نیستم" (10:108).

این آیت مشخصاً به حضرت محمد "ص" خطاب شده است و فرمان خداوند نیز واضح است. در شریعت اسلام این یک قاعده حیاتی است تا هر فرد مومن از سلوک حضرت پیغمبر "ص" تقلید نماید. سنت حضرت پیغمبر (ص)، پس از قرآن، دومین منبع برای زندگی و قوانین اسلامی است. در این باره در همه مکاتب فکری اسلامی توافق نظر وجود دارد که زمانی خداوند بالای حضرت پیغمبر خطاب میکند، وی آن احکام را بالای مسلمانان الزامی گردانیده است.

مسلمانان اجازه ندارند که از حدود تعیین شده توسط حضرت محمد "ص" تجاوز کنند. به عبارت دیگر، شرایط و دامنه تعامل با دیگران فراتر از حدودی که خداوند و پیامبر اسلام تعیین کرده است، رفته نمی تواند. آیت ذیل بدون ابهام در باره تعیین حدود بر مسلمانان در قرآن نازل شده است: "و برای کسانی که رو برمیگردانند ما ترا نه فرستادیم که نگهبان آنان باشی" (4:80)؛ و ما تو را نگهبانشان نساخته ایم و تو کارسازشان نیستی. (6:107)."

این فرمان بر حضرت محمد "ص" همچنان در قسمت های 16:82, 9:129, 42:48, 27:92, 64:12؛26:216 در قرآن کریم تکرار شده است. خداوند در این خصوص بسیار روشن صحبت کرده است. به حضرت محمد (ص) خطاب شده است که "در هر حال آنچه بر عهده توست تبلیغ است و آنچه بر عهده ماست حساب کشیدن" (13:40).

حال به سوی احکام قرآن در خصوص مسئولیت های انفرادی میرویم. در قرآن بیان شده است "خدا هیچ کس را جز به اندازه طاقتش مکلف نمی کند نیکی های هر کس از آن، خود اوست و بدی هایش از آن خود اوست (2:286)."

خداوند میفرماید (7:39 / 6:16) "هیچ حامل ای نباید باری را بردارد که بار کسی دیگر باشد. و در زمان اش، همه ای شما باید به سوی پروردگار تان برگردید: و آن زمان وی شما را (واقعاً) خواهد فهماند..." این احکام در بخش های ذیل نیز تکرار شده است (46:41, 2:141, 2:134).

و در اخیر، در باره آزادی انتخاب افراد بحث می نمایم. قرآن کریم در باره آزادی افراد برای انتخاب مسیر زندگی شان بیشتر تاکید نموده است. در حقیقت، این انتخاب به حیث اراده خداوند "ج" شرح داده شده است. آیت های ذیل به گونه روشن نشان دهنده اراده خداوند در خصوص اقدام ها است. بر اساس بیان های قرآن

کریم، این اراده خداوند "ج" است که انسان ها دیدگاه های متفاوت داشته باشند (2:253).

"و اگر خدا می خواست مردمی که بعد از آنها بودند، پس از آن که حجت ها بر آنان آشکار شده بود با یکدیگر قتال نمی کردند ولی آنان اختلاف کردند: پاره ای مؤمن بودند و پاره ای کافر شدند و اگر خدا می خواست با هم قتال نمی کردند ولی خدا هر چه خواهد می کند."

این بیان در سوره ۱۶، آیت ۹۳ نیز تکرار شده است که "اگر خدا می خواست، همه شما را یک امت کرده بود، ولی هر که را بخواهد گمراه می سازد و هر که را بخواهد هدایت می کند و از هر کاری که می کنید بازخواست می شوید".... "اگر می خواستیم، هدایت هر کس را به او ارزانی می داشتیم ولی وعده من که جهنم را از همه جنیان و آدمیان پر می کنم، حق است (32:13).

چنین حق آزادی انتخاب به صراحت در آیت های ذیل به انسان ها داده شده است: (28:56, 26:4, 17:105-108, 10:41, 6:104, 5:54, 39:41). همچنان خداوند در سوره ۱۸ و آیت ۲۹ میفرماید "بگو: این سخن حق از جانب پروردگار شماست هر که بخواهد ایمان بیاورد، هر که بخواهد کافر شود. احکام قرآن در خصوص ارتداد را میتوان از این بحث ها نیز نتیجه گرفت اما شرح آن در فصل ذیل به بحث گرفته میشود.

منع اجبار

حال به آیت مشهور و بیشتر نقل قول شده در خصوص آزادی انتخاب میایم. در ۲:۲۵۶ خداوند میفرماید "در دین هیچ اجباری نیست، هدایت از گمراهی مشخص شده است". این آیت اجبار را در دین و دیگر موارد زندگی منع میکند. افراد دارای آزادی اراده و انتخاب هستند. اسلام آزادی را به آن سطحی میبرد که تاکید دارد اندیشه آزاد، روش دقیق برای شناخت موجودیت خداوند "ج" است.

ابن کثیر^۱، مشهورترین مفسر سنی این آیت را چنین بیان میکند "کسی را به اجبار مسلمان نسازید، اسلام روشن و ساده است و شواهد و مدارک آن نیز ساده و

۱. ترجمه انگلیسی این تفسیر با تفسیر اصلی آن به زبان عربی در اینترنت موجود است:

روشن است. به این لحاظ، هیچ ضرورتی نیست که کسی را به اجبار وادار ساخت که اسلام را قبول کند. دیگر مفسران نیز در این باره اجماع نظر دارند.

درحالیکه در این آیت، جنبه های دیگر نیز وجود دارد، که بسیار با اهمیت هستند. این جنبه به ادامه آیت "منع اجبار" قرار گرفته است. آیت ۲۵۶ سوره البقره، به ادامه آیت ۲۵۵ آمده است که آیت الکرسی میباشد. همه مسلمانان از اهمیت آیت الکرسی باخبر هستند، اما برای موثریت به غیر مسلمانان این آیت چندین بار در سوره الفتح تکرار شده است، و همچنان بر اساس احادیث پیامبر اسلام "ص"، این یکی از عالی ترین آیت های قرآن کریم میباشد.

این همه نشان میدهد که بیشتر از آنچه بیان شد، آیت "منع اجبار" دارای اهمیت است. بسیار روشن است که آزادی در موضوعات ایمان نزد خداوند "ج" بسیار با اهمیت میباشد و به همین خاطر فرمان منع اجبار به سرعت پس از اعلان اختیار مطلق و نوسان خداوند بالای همه چیز، نازل گردید. "منع اجبار" تنها یک بیانیه ساده معلوماتی نیست بلکه یک فرمان مستقیم خداوند میباشد که به گونه قاطع و با اراده کامل خداوند، از آن باید اطاعت شود. بنابر این، برای همه ای مسلمانان کاملاً ضروری است تا از فرمان "منع اجبار" خداوند اطاعت کنند.

پیغام ها

حال رسیدیم به پیغام های گوناگون که در خصوص این موضوعات به بحث گرفته شده است. اول، در عقب اینکه چرا افراد متفاوت هستند، یک هدف نهفته است. بر اساس قرآن، این هدف الهی بخاطر امتحان انسان ها در انجام اعمال نیک است: "هر کسی را جانی است که بدان روی می آورد پس در نیکی کردن بر یکدیگر سبقت گیرید. هر جا که باشید خدا شما را گرد می آورد که او بر هر کاری تواناست" (2:147-48).

در سوره ۵ و آیت ۴۸ قرآن کریم چنین آمده است: "و اگذاری برای هر گروهی از شما شریعت و روشی نهادیم و اگر خدا می خواست همه شما را یک امت می ساخت ولی خواست در آنچه به شما ارزانی داشته است. بیازمایدتان پس در خیرات بر یکدیگر پیشی گیرید همگی بازگشت تان به خداست تا از آنچه در آن اختلاف می کردید، آگاه تان سازد".

بر این موضوع همچنان در آیت های گوناگون تاکید شده است، مثلاً در 11:117-18 که قرآن کریم بیان میکند: "و اگر پروردگار تو خواسته بود، همه مردم را یک امت کرده بود، ولی، همواره گوناگون خواهند بود."

اکنون یک نگاه اجمالی به مشروعیت بخشیدن قرآن به راه و روش زندگی غیر مسلمانان می اندازیم. در یکی از نخستین آیات مکی، خداوند به پیامبر اسلام دستور میدهد که به مشرکان مکه بگو: "شما را دین خود، و مرا دین خود" (6:109). قرآن در ادامه درباره رفتار با غیر مسلمانان، به خصوص کسانی که به تمسخر میگیرند، شرح و تفصیل میدهد. قرآن بیان میکند "چون شنیدید کسانی آیات خدا را انکار می کنند و آن را به ریشخند می گیرند با آنان منشینید تا آنگاه که به سخنی دیگر پردازند" (4:140).

قرآن به مسلمانان ترغیب میکند که داوری اخیر را خداوند خواهد نمود. این پیغام در آیت های 10:17, 10:18, 10:16, 10:15, 2:15 تکرار شده است.

قرآن درباره غیر مسلمانان در آیت ۱۵، سوره ۴ چنین میفرماید: "واگذارشان کنید تا بخورند و بهره ور شوند و آرزو به خود مشغولشان دارد، زودا که خواهند دانست (حقیقت را)". این دستور خدا که غیر مسلمانان را رها کنید چندین بار در آیات 52:45, 43:84, 43:83, 25:63, 42:70 تکرار شده است که قرآن میفرماید: "پس بگذارشان تا به بیهودگی در آیند و به بازیچه، تا به آن روزی که وعده شان داده ایم برسند."

رهنمایی قرآن در باره "مردمان اهل کتاب" واضح تر است. در 2:62 قرآن آمده است "کسانی که ایمان آوردند و کسانی که آیین یهودیان و عیسویان و صابئان را برگزیدند، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان داشته باشند و کاری شایسته کنند، خدا به آنها پاداش نیک می دهد و نه بیمناک می شوند و نه محزون".

این نصایح همچنان در قرآن تکرار شده و واضح گردیده است که چگونه افراد خوب "اهل کتاب" پاداش داده خواهند شد. در سوره ۲، آیت ۱۹۹ قرآن آمده است که "بعضی از اهل کتاب به خدا و کتابی که بر شما نازل شده و کتابی که بر خودشان نازل شده است، ایمان دارند. مطیع فرمان خدایند آیات خدا را به بهای اندک نمی فروشند مزد ایشان نزد پروردگارشان است هر آینه خدا حسابها را زود خواهد رسید."

سنت پیامبر "ص"

با مشاهده نمودن اینکه قرآن چگونه با موضوع ایمان و آزادی افراد رفتار می نماید، این سوال بوجود میاید، اگر قرآن اینقدر صریح است پس چرا عدم تحمل پذیری به صورت آشکار در قوانین اسلامی وجود دارد؟ پاسخ این پرسش در تاریخ اسلامی نهفته است. اما قبل از بررسی بیشتر این پرسش، ضروری است که بینیم سنت حضرت پیغمبر "ص" در مورد ادیان دیگر چیست، چون بعد از قرآن، سنت پیغمبر دومین منبع قوانین و تمدن اسلام میباشد.

نخستین جامعه اسلامی در مدینه منوره، یک جامعه فراگیر بود. حضرت محمد "ص" به صراحت نخستین قانون اساسی را برای تنظیم امور زندگی در مدینه نوشته است که در آن مسلمانان و یهودیان زیست می نمودند. زیر خان به ماده ۲۵ قانون اساسی مدینه اشاره میکند که در آن نوشته است: "اجتماع یهودیان با دیگر ایمانداران، یک امت هستند. یهودیان دین و روش زندگی خود و مسلمانان دین خود را دارند." داکتر عبدالله در باره میثاق مدینه میگوید که این پیمان نه تنها به یهودیان حقوق قائل شد بلکه آنان را به عنوان شرکای مسلمانان نیز ملاحظه کرده است. (Watt 1956: 221-28).

همچنان، سنت پیامبر "ص" در چگونگی اقدام با عیسویان را میتوان در رفتار وی با نمایندگان عیسوی های نجران (جنوب عرب) ارزیابی کرد. حضرت محمد "ص" از آنان در خانه خود پذیرایی و آنان را در مسجد مهمان نمود و با آنان بر سر پیمان به توافق رسید. چنین پیمان های صلح که مشابه با این پیمان میباشد، توسط جانشینان سیاسی وی، مخصوصاً خلیفه دوم (حضرت عثمان) به نتیجه رسیده است. حضرت محمد "ص" همچنان مثال های خوبی را در هنگام فتح بیت المقدس قایم نموده است که از خواندن نماز در کلیسا خودداری کرد و گفت: "من نمیخواهم که مسلمانان پس از من، کلیساها را به مساجد تبدیل کنند." مسیحی بزرگ خانواده میری گفته است: "عرب های که سلطنت در روی زمین، از سوی خداوند بر آنان داده شده است، بالای اعتقادات مسیحیان حمله نمی کنند؛ در عوض آنان ما را در دین ما کمک می کنند؛ خدا و کشیش های ما را احترام نموده و کلیساها و صومعه های ما را هدیه کمک می کنند" (سید عمر علی ۱۹۹۷، نقل قول شده توسط نهال الدین).

عیسویان از احترام، آزادی و وقار که از سوی مسلمانان مستفید شدند، حتی در حکومت روم مسیحی و یا بیزانثیوم نشده بودند. حتی شواهدی وجود دارد که آنان در صلح و کامیابی در زیر چتر اسلام برای قرن های متمادی، زندگی نمودند.

جان مارو، در باره فتح اسپانیا چنین میگوید: "اکثریت مظلوم این جامعه فاسد و پوسیده، مسلمانان را بیشتر از فاتحین، ناجی ها (نجات دهندگان) عنوان کرده اند. مسلمانان، بردگی را بالای آنان خاتمه داده و به آنان آزادی انجام مناسک دینی شان را داد (Morrow 2013: 189).

اسلام و دولت

حال میپردازیم به این پرسش که چرا شریعت فعلی اسلامی، با آزادی اعتقاد، مخالف احکام قرآن و شرح سنت رفتار میکند.

نخست اینکه شریعت الهی نیست و ساخته انسان میباشد. فهم این بسیار مهم است. مسلمانان بنا بر عدم دانش و درک شان قسمی رفتار می کنند که شریعت الهی باشد. اما دانشمندان و رسانه های غربی این موضوع را به خصوص بخاطر جمعیت مسلمان ساکن در غرب، به بررسی میگیرند، و این را مسئولیت خود میدانند که به مردم شرح دهند که شریعت اسلامی از مکاشفه الهی اساس گرفته است اما خود الهی نیست.

بی مورد نخواهد بود اگر بگوییم که رسانه های غربی به گونه آشکار میگویند بسیاری از افکار غربی، دارای منشاء اسلامی است. جورج مکدیسی^۱ یکی از دانشمندان مورد احترام قرون وسطی ادعا میکند که: "خدا پرستی دینی ما یهودی-مسیحی است، و فرهنگ روشنفکری ما روم-یونانی است، آنچه من فکر میکنم که باید آنرا درک کنیم اینست که یک بخش مهم فرهنگ روشنفکری ما بطور مثال فرهنگ دانشگاهی و علمی ما عربی-اسلامی است. آگاهی دادن از این گونه حقایق، به ارتقاء صلح و تحمل پذیری در غرب بسیار مهم است.

فقه شرعی در یک مفهوم مشخص، توسط امپراطوری اولیه اسلامی توسعه یافت و یک مجموعه ساده ای از قوانین بود تا مسلمانان در مطابقت با اسلام زندگی نمایند. اما پس از آن، به سطح بالایی از الاهیات برده شد که غیر قابل پرسش و یا تغییر گردید. کسانی که منافع سیاسی و اقتصادی شان نهفته بود، مفکوره شریعت الهی را حمایت کردند. این دیدگاه هدفمندان، زمینه ساز این ذهنیت شد که اسلام

¹ . George Makdisi

محدوده حکومتی و یا دولت ملت را نمیپذیرد بلکه خواهان ایجاد یک جامعه فراتر از مرزها است.

قرآن کریم و حضرت محمد "ص" رهنما و یا دستورالعمل مشخص درباره کشورداری ارائه نکرده است. در حقیقت، کتاب های حدیث و فقه، کدام بخش مشخص برای پوشش این موضوعات ندارند. محمد خالد مسعود خاطر نشان ساخته است که اگر حضرت محمد "ص" دولت را هدف نهایی خود عنوان میکرد، وی پیشنهاد نخبگان مکی را برای به عهده گرفتن ریاست قبیله قبول میکرد. به نظر وی، کتاب ها و معاهدات نوشته شده بعدی در خصوص کشورداری، از رویه های تاریخی اسلام نمونه برداری شده و یا هم از دوره ساسانیان گرفته شده است.

نهاد های مدنی اسلامی بر اساس حاکمیت قانون استوار بوده است. با وجودی که جوامع اسلامی، امپراطوری و دولت را قبول کرده بودند، اما به حاکمان همواره با دید شک نگریده شده اند. دادگاه سلطنتی همواره از سوی دانشمندان و حضرت محمد "ص" منع قرار داده شده بود و سخن حق در برابر سلطان ظالم، بزرگترین جهاد عنوان شده است. گماشته شدن مذهبیهون در حکومت رد گردیده بود. دانشمندان، تجاران و متخصصین این تصمیم را میگیرفتند که منفعت شان بهتر توسط جامعه غیر وابسته تامین میگردد و یا هم دولت. دولت به عنوان شرط لازم مشاهده شده و به عنوان بدیل حدوداً بهتر نسبت به فتنه و فساد شناخته میشد.

به تدریج و به مرور زمان، ضرورت های سیاسی و گسترش سلسله امپراطوری های مسلمانان که هم مرز با امپراطوری های غیر مسلمانان بودند، باعث شد تا تیوری دارالاسلام (خانه اسلام) توسعه بیابد. این تحول بزرگ سبب تغییر روش زندگی اسلامی که اساس آن عدالت، مساوات، حاکمیت قانون و آزادی افراد بود به سرزمین انحصاری و امپراطوری مذهبی مبدل گردید. قانون اتهام ارتداد که در این محیط ایجاد گردیده بود، برخاسته از یک ساختار سیاسی بود که در باره آن بعداً بحث خواهیم نمود.

مورو^۱ بیان میکند: "بسیار آشکار است که سرکوب مسیحیان در زمانی اتفاق افتاد که روابط میان پیروان مسیح و حضرت محمد (ص) به انحطاط کشیده شده بود. به نظر میرسد که سخت تر شدن مواضع دو طرف... همراه با تفسیر های نخبگان که بطور فراینده ای در تفسیر های شان چهره سرسخت از اسلام ارائه میکردند، ارائه

¹ . Morrow (2013: 188)

چهره متعصب از اسلام و انحصار گرایی، از جمله مواردی هستند که مفسران از خود تعبیر سو نموده و آنرا به حضرت محمد (ص) نسبت میدادند. در حالیکه مسلمانان باید آموزه های واقعی حضرت محمد(ص) را پیروی کنند."

تحمل پذیری و جوامع اسلامی در عصر حاضر

تحمل پذیری در عصر حاضر در جوامع اسلامی در حد اقل اش است. در حالیکه بیرونی ها این را تنها موضوع آزادی ایمان و ارتداد میدانند اما معضل تحمل پذیری بسیار وسیع و پیچیده تر بوده و بحث درباره این مسئله فراتر از موضوع ایمان می رود.

سه عامل به گونه گسترده، طرز برخورد در جوامع مسلمانان را توضیح میدهد. نخست، برای توضیح دادن جامعه باز، یک خلاء فکری وجود داشت و همچنان جریان مدرنیسم اسلام، متأسفانه با شکست مواجه شد. اقبال سه چیز را توضیح میدهد که انسان ها به آن نیاز دارند: تفسیر معنوی از جهان؛ آزاد سازی معنوی افراد؛ و اصول بنیادین برای تکامل جامعه ای انسانی بر اساس معنویت. پس از جنگ جهانی دوم، پیش بینی شده بود که استقلال کشور های اسلامی سبب احیای روشنفکری در جهان اسلام خواهد شد که منجر به دورنما های جدید و مناظر نوین برای بشریت خواهد گردید. اما چنین اتفاق نه افتاد و سلطه نیروهای مذهبی پابرجا ماند. شکست روشنفکران مسلمانان در حقیقت، مهم ترین توضیح برای این مسئله است که مسلمانان امروز در کجا قرار دارند. مسلمانان اصلاح طلب هرگز از حمایت سیاسی برخوردار نگردیدند، با وجودی که دیدگاه های گسترده ای آنان مورد قبول اکثریت بود؛ اما آنان باز هم به حاشیه رانده شدند.

سردار، می افزاید که این همه چالش ها بخاطری ارتقا دادن شریعت به سطح الهی و حذف نمودن حق بحث و گفتگو در این خصوص میباشد.

سیاست یکی دیگر از علت های است که چرا آواز های تحمل پذیری تاثیر زیادی نداشته است. تاثیرات قبل، بعد و دوران استعمار، هژمونی فعلی غرب، حمله بالای سرزمین های اسلامی در سی سال گذشته، زیست نمودن مسلمانان در دنیا جهانی شده و به هم پیوسته و همچنان جمعیت رو به رشد، این همه از جمله مواردی است که بر اساس یک فرض اشتباه، سبب ادامه نظریه های ارتجاعی اسلامی گردید. آنها با وعده نمودن سرزمین شیر و عسل، پیروان را به خود جذب می کنند. مورو (2013: 63) Morrow اشاره میکند که " دوره بزرگ عدم تحمل (در

جوامع اسلامی) همزمان با اشغال امپریالیستی غربی در گذشته و در حال حاضر، آغاز گردید.

این امر توسط حاکمان مسلمان که از فقدان چشم انداز رنج میبردند، بیشتر مورد حمایت قرار گرفت. با استفاده از فساد و سرمایه داری و با استفاده ابزار از دیموکراسی تنها در مبارزات انتخاباتی، نخبگان منابع را برای منفعت شخصی خویش بدست آوردند. این حاکمان، اغلب توسط حکومت کوتاه فکران غربی که هیچ علاقه ای برای بهبود ذهنیت اجتماعی، سیاسی و فکری مسلمانان نداشتند، حمایت شده اند. یک نوع اتحاد نامقدس میان ملاهای ارتدوکس و نخبگان انحصارگرا وجود داشته است. این اتحاد سبب تداوم فقر و تنگدستی، فقدان آموزش و تفسیر افراطی از اسلام شده است.

ایوب (1994) خاطر نشان میکند که: "دولت های پس از استعمار در جوامع اسلامی، کارکرد بسیار ناچیز برای تشویق بحث های حوزه ای شریعت اسلامی داشته اند. افزایش نیاز برای اتخاذ قوانین حقوقی بر اساس ارزش های اسلامی یک خلاء بزرگ برای مسلمانان است و اکثر قوانین حقوقی در عصر حاضر منسوخ شده اند." وی همچنان می افزاید: "با حاشیه راندن آموزش های فقهی اسلامی و محدودیت بالای بحث های عمومی در قوانین اسلامی توسط دولت ها... تفسیر های سخت و تحت الفظی از منابع اسلامی بوجود آمده است، درحالیکه دیدگاه روشنفکری و اصلاح طلبی سرکوب و به حاشیه رانده شده است."

بلاخره، ترغیب و گرایش های فوق منجمله فقر، فقدان آموزش، فرصت و عدالت، بدبختی بشر، تشدید بلاهای طبیعی و ساخته دست انسان از عوامل اجتماعی-اقتصادی حالت فعلی هستند. شکم های گرسنه به آسانی با مفکوره های افراطی پر میشود که شریعت فعلی آنرا مانند علاج برای هر مرض تجویز میکند. ترفیع دادن شریعت به سطح الهی، مردم را متقاعد میسازد که خودشان هیچ نظریه ای نداشته و هیچ سهم برای ساختن، قبول کردن و یا پیروی در آن ندارند.

ارتداد

بحث در باره اندیشه لیبرال (آزادی خواهی) در جوامعی اسلامی بدون بحث در باره ارتداد ناتکمیل است. قابل توجه است که قرآن در باره ارتداد چندین بار در آیت های (2:217, 3:86-90, 4:137 9:66,9:74, 16:106-9, 4:88-91 and) اشاره کرده، اما دستور مجازات را برای آن تجویز نکرده است. آقایی (47:25-27)

رحمان^۱، رئیس دادگاه پاکستان مینویسد که در هیچ یک از ۲۰ مورد که در قرآن در باره ارتداد تذکر شده است، درباره مجازات مرگ اشاره نشده است.

در سوره نساء آیت ۱۱۵ آمده است: "هر که پس از آشکارشدن راه هدایت با پیامبر مخالفت ورزد و از شیوه ای جز شیوه مؤمنان پیروی کند، بدان سوی که پسند اوست بگردانیمش و به جهنمش افکنیم و جهنم سرانجام بدی است." این اشاره واضح برای کسانی است که روش اسلام را در دوره حیات پیامبر "ص" رها کرده است؛ و این یک اشاره واضح است که خداوند قاضی روز آخرت است. آیت ذیل بیشتر رفته و حتی در باره کسانی حرف میزند که بیشتر از یکبار از دین برگشته اند. همچنان، به شکل واضح بیان میکند که این چنین افراد قبلاً در میان مسلمانان زندگی میکردند و دوباره به دایره اسلام پا گذاشته اند قبل از اینکه یکبار دیگر مرتد شوند. "هر آینه خداوند آنان را که ایمان آوردند سپس کافر شدند و باز ایمان آوردند سپس کافر شدند و به کفر خویش افزودند نخواهد آمرزید و به راه راست هدایت نخواهد کرد" (38-137:4).

مجازات خداوند برای کسانی که در نتیجه ارتداد را تکرار می کنند بسیار واضح است، که آنان را نمیبخشد. اما خداوند کسی را اجازه نداده است که این موضوع را در دست خود بگیرند. در آیت ۱۰۶ سوره ۱۶ بار دیگر قرآن در باره کسانی که از دین برگشت می کنند صحبت کرده است و این را مشخص نموده است که چنین افراد در آخرت مجازات خواهند شد.

شفقت^۲ استدلال میکند "همه آیت هایی که در باره ارتداد اشاره میکنند در دوره مدینه دریافت شده است، در آن زمان دولت اسلامی تاسیس شده بود و مجازات هر جرم قابل تجویز و اعمال بود." وی نتیجه گیری میکند که عدم موجودیت هیچ گونه مجازات قانونی در باره جرم در قرآن به این معنی است، خداوند هرگز نخواست که چنین جرم به بخشی از شریعت اسلامی مبدل گردد.

زمانی که به دوره زندگی حضرت محمد "ص" نگاه میکنیم، دیده میشود که هیچگونه شواهد و مدرک واقعی وجود ندارد وی به کسی که از اسلام گشته، خواهان مجازات مرگ شده باشد. به گونه مثال، حضرت پیامبر با مخالفان مکه خود

1 . S. A. Rahman

2 . Shafaat (2006)

پیمان حدیبیه را ترتیب کرد. یکی از شرایط پیمان این بود که اگر یک مسلمان، اسلام را رد کرده و خواست با مکی‌ها باشد، به وی اجازه داده شود.

ایوب (1994) Ayoub، به جزئیات بحث میکند "مجازات مرگ به مرتد که به عنوان سنت زندگی پیامبر" ص" گفته میشود در اصل از سوی طرفدارانی است که با مجازات میخواهند، مرگ ارتداد را توجیه کنند. وی تاکید میکند: "در حقیقت ما شش نه بلکه چهار منبع سنت داریم که از آن میان تنها دو منبع آن دارای احکام نبوی است. اما حتی این دو هم، قسمی که مشاهده شده است، نمی‌توانند منابع دقیق برای قوانین سخت چون مجازات مرگ باشد."

پس چه اتفاق افتاد؟ ارتداد یک ساخت سیاسی است. جوامع اسلامی در عصر حاضر بخاطری الهی دیده میشود که شریعت (به گونه اشتباه) الهی پنداشته میشود. شریعت در حال حاضر، یک سیستم بسته ای است که تنها چند فرد محدود حق دارند آنرا تفسیر کنند و قانون و مقررات ایجاد کنند. ارتداد و توهین به مقدسات از جمله سلاح‌های سیاسی در دست گروه‌های سیاسی است که برای از بین بردن رقیب‌ها و مخالفین استفاده میشوند.

بر اساس گفته‌های روالد^۱، "مسلمانان اکثریت را تشکیل میدادند و آنان باید این اکثریت بودن را در تناسب با مسیحیان و یهودیان نگه میداشتند". چندین استدلال را میتوان برای حمایت این فرضیه توسعه داد. نخست اینکه در باره ارتداد طیف گسترده‌ای از نظریه‌ها وجود دارد، این تفاوت حتی در میان فقه‌های اولیه هم وجود داشته است. ابراهیم سعید استدلال میکند که این عدم اتفاق سبب شده است که بسیاری از دانشمندان میان ارتداد افراد و ارتدادی که خیانت را نیز در پی دارد، تمایز قائل میشوند^۲. سعید همچنان می‌افزاید، دانشمندانی چون ابراهیم^۳ و صوفیان الثحوری^۳ و دیگران، ارتداد را یک گناه بزرگ میدانستند اما هیچ یک از آنان مجازات مرگ را ضروری ندانسته‌اند. در عصر جدید، محمد شلتوت، شیخ الاظهر و داکتر طنطاوی نیز موافق هستند که مجازات مرگ برای ارتداد ضروری نیست. ایوب، ارزیابی خود را نتیجه‌گیری میکند که: "مطالعه دقیق منابع اولیه عرف و سنت در اسلام نشان دهنده نگرش سخت به سوی ارتداد است... به دلیل اینکه دیدگاه متضاد به محدثان اوایل نسبت داده شده است، همچنان بنیانگذاران و فقه‌های اولیه

1. Roald (2011)

2. Ibrahim al-Naka'I

3. Sufyan al-Thawri

دست باز داشتند تا سنت را به میل خودشان و با در نظر داشت فضای سیاسی که در آن زیست مینمودند، تفسیر نمایند^۱.

سعید^۱ در یک کتاب مهم درباره ارتداد، از راشد الغنوشی نقل قول میکند که ارتداد یک جرم سیاسی است و شواهد در قرآن، اصول آزادی و اعتقاد را به رسمیت شناخته و اجبار را منع کرده است (Saeed 2004: 98).

ارائه شدن تخفیف به زنان و افراد زیر سن قانونی نیز نشان دهنده این است که قوانین ارتداد طراحی مصلحت سیاسی بوده است. فریدمن، دیدگاه ابو حنیفه، نخستین و بهترین امام اهل تسنن را چنین جمع بندی میکند: "نظر به تحلیل و بررسی امام ابو حنیفه، ارتداد دو جنبه دارد. ارتداد یک تخطی مذهبی است که روز آخرت خداوند مجازات آنرا باید کند؛ و همچنان یک جرم سیاسی است، که احتمالاً شورش را به دنبال خواهد داشت (Friedman 2003: 137). بر اساس تحلیل فریدمن، درک ابو حنیفه این بوده است که ارتداد مرد مسلمان یک جرم سیاسی است، و خطر شورش را در پی دارد. شدت مجازات وی مربوط به سیاست عموم میشود که برای حفاظت از رفاه مسلمانان طراحی شده است.

بر بنیاد گفته های ایوب (۱۹۹۴)، ارتداد به حیث یک موضوع تیوریک تا اکنون برای مسلمانان باقی مانده است که پس از آغاز استعمار غرب به یک پرسش سیاسی مبدل گردید. وی پیشنهاد میکند که این موضوع تحت تاثیر سیکولار سازی اجباری جوامع مسلمانان و فقدان بحث های آزاد در جوامع مستبد اسلامی قرار گرفته و این موارد از ریشه های اصلی آن است.

جمع بندی

اسلام ارتباط مستقیم میان انسان ها و خداوند را ایجاد کرده است. احکام قرآن و سنت پیغمبر "ص" در باره آزادی و موضوعات ایمان بسیار واضح است. اگر ما دیدگاه معاصر دیموکراسی (مردم سالاری) را نه به حیث مشارکت افراد در قدرت سیاسی، بلکه به حیث یک نظام (سیستم) حافظ افراد از خشونت، تهدید و اجبار دولت ببینیم، پس دیدگاه اسلام بسیار نزدیک با مدرنیته است. اسلام نه تنها خواهان آزادی افراد از حکومت دین سالار است، بلکه خواهان آزادی از کنترل دولت نیز

1. http://www.irfi.org/articles/articles_251_300/is_killing_an_apostate_in_the_is.htm

است. اسلام بر نقش و مسئولیت افراد تاکید کرده و آزادی عقیده را یک اصل بنیادین میداند.

درحالیکه اسلام میان ایمانداران و بی ایمان ها تفاوت قائل میشود، قرآن به همه انسان ها خطاب کرده و با قرار دادن مسئولیت اقدام بر هر انسان، یک دنیای بهتر و بشری را پیش بینی کرده است.

تحولات بعدی در قوانین شریعت برای منافع سیاسی بوجود آمده و آنرا به جایگاه الهی رسانیده است. سرزمین های اسلامی در حالت خفقان نخبگان سیاسی و مذهبی فاسد قرار داشته و از مشکلات پیچیده و متنوع رنج می برند. درحالیکه هیچ یک از این معضل غیر قابل حل نیست و کلید احیا و اصلاح آن در آموزش و پرورش مسلمانان و در کنار آن تلاش های روشنفکرانه نهفته است. یک پرسش که میتوان به طور خلاصه به آن پرداخت اینست که آیا سیکولارسازی جوامع مسلمانان، راه حل است؟ تلاش برای سیکولار سازی به گونه اجباری و همچنان به صورت خفا صورت گرفته است اما به گونه گسترده این تلاش ها با شکست مواجه شده است. در گام نخست، پایه و اساس سیکولاریسم در جدایی میان قیصر و خدا توسط بعضی از مسیحیان اتفاق افتاد. چنین جدایی در اسلام لعنت و تکفیر دانسته میشود. دوم اینکه، جوامع مسیحیان گذشته ای با شکوه نداشتند که به آن بازگردند، چنانکه مسلمانان دارند. در گام سوم که این مسئله بسیار با اهمیت است، آسیب های که مدرنیته و جهانی شدن برجا میگذارد، اسلام برای افراد شناخت بسیار مستحکم ای هویت خودی فراهم میکند.

نیاز است تا احیا دوباره در سطح روشنفکری صورت گرفته و شریعت در روشنی شواهد قرآن بازنگری دوباره شود. برای تغییر در جوامع اسلامی و تراز آنها با آداب و رسوم اصلی قرآن و سنت، باید یک استراتژی چند جانبه روی دست گرفته شده و تلاش های معنوی برای بهبود اوضاع اجتماعی، سیاسی و مهمتر از همه اقتصادی صورت بگیرد. تغییر هر قدر که درونی باشد، پیامد های آن درونی بوده و از ریشه مشکلات را حل خواهد کرد. هر نوع دخالت بیرونی در گذشته هم ثابت کرده است و اکنون هم باعث بدتر شدن اوضاع خواهد شد.

آموزش و پرورش کلید چنین تحول و تغییر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی میباشد. سواد و آموزش و پرورش به مسلمانان این توانایی را خواهد داد که خود قرآن و سنت را بیاموزند، بجای اینکه وابسته به تفسیر دیگران باشند. روشنفکران باید این

حرکت را رهبری نموده و خطرهای ناشی از چنین رهبریت را باید قبول نمایند. ساده ترین کار اینست که مبناهای نظری ارائه گردد؛ این همه به راحتی در قرآن و سنت قابل دسترس است که به گونه واضح و با صدای بلند بیان کننده موضوعات است.

منابع

Ahmad, N. (2011) The concept of collectivism in relation to Islamic and contemporary jurisprudence. *Open Law Journal* 4: 15–20.

Arnold, T. (1906) *The Preaching of Islam*. London: Constable and Company. (1961, Lahore: Muhammad Ashraf Publications.)

Ayoub, M. (1994) Religious freedom and the law of apostasy. *Islam Islamiyat Masibiyat* 20: 75–91.

Friedman, Y. (2003) *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition*. Cambridge University Press.

Goitein, S. D. (1977) Individualism and conformity in classical Islam. In *Individualism and Conformity in classical Islam* (ed. A. Banani and S. Vryonis Jr), p. 3. Fifth Giorgio Levi Delia Vida Biennial Conference.

Wiesbaden.

Iqbal, A. M. (1934) *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*. Oxford University Press. (Web PDF available at www.ziarat.com.)

Khan, Z. Z. (2011) Pluralism in Islam. *Islam and Muslim Societies* 4(2).

(Available at <http://www.muslimsocieties.org>.)

Makdisi, G. (1989) Scholasticism and humanism in classical Islam and the Christian West. *Journal of the American Oriental Society* 109:175–82.

Masud, M. K. (1993) Civil society in Islam. Presented at a seminar on Islam and Modernity, Karachi, 4–6 November 1993. (Available at www.dkxhtdd7qzxyg.cloudfront.net/27t9bh_civil-islam.pdf.)

Morrow, J. A. (2013) *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. Sophia Perennis.

Musah, M. B. (2011) *The Culture of Individualism and Collectivism in Balancing Accountability and Innovation in Education: An Islamic Perspective*. Ontario International Development Agency.

Rahman, S. A. (1986) *Punishment of Apostasy in Islam*. Kazi Publishing.

Rehman, F. ur (1966) The status of the individual in Islam. *Islamic Studies* 5(4).

Rehman, F. ur (1970) Islamic modernism: its scope, method and alternatives. *International Journal of Middle East Studies* 1: 317–30.

Roald, A. S. (2011) Multiculturalism and pluralism in secular society: individual or collective rights? Bergen: Chr. Michelsen Institute.

Saeed, A. and Saeed, H. (2004) *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. London: Ashgate Publishing.

Sardar, Z. ud D. (2011) Rethinking Islam. *Islam and Muslim Societies* 4(2).

Seyit, K. (2006) The paradox of Islam and the challenges of modernity. In *Negotiating the Sacred Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society* (ed. E. Burns Coleman and K. White). Acton, Australia: ANU E Press.

Shafaat, A. (2006) *The Punishment of Apostasy in Islam*, Part I: *The Qur`anic Perspective*. (Available at www.islamicperspectives.com/apostasy1.htm.)

Sulayman, A. (2011) *Apostates, Islam & freedom of faith: change of conviction vs change of allegiance* (translated by N. Roberts). Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought.

۶ آزادی اقتصادی: مسیری برای رهایی زنان در خاورمیانه و شمال آفریقا (منطقه مینا)

نویسنده: سعاد عدنان | Souad Adnane

کشورهای جهان عرب، منشور سازمان ملل متحد در خصوص جندر و موضوعات زنان را به امضاء رسانیده اند. با وجود آن هم در این کشورها، چالش های شناخته شده و طولانی در رابطه با عدم مشارکت زنان در اقتصاد، امور سیاسی و جامعه مدنی وجود دارند. در جهان عرب، قدرت و روابط جنسیتی متأثر از قاعده های اجتماعی-فرهنگی و مذهبی بوده و زنان از حوزه های عمومی و عرصه های توسعه حذف شده اند.

یکی از جنبه های مشکلات فرهنگی که زنان با آن مواجه هستند، افزایش خشونت و جنگ در جهان عرب می باشد که سبب تضعیف موقعیت زنان در بسیاری حالات شده است. زنان و دختران در مقابل خشونت آسیب پذیر بوده و به همین دلیل ضمنی، آنها نیازمند محافظت توسط مردان هستند. مردان به حیث محافظ طبیعی و زنان کسانی که نیازمند محافظت هستند، تصور میشوند (Enloe 2014: 30). متأسفانه، مفاهیم فعلی در جهان عرب، تقسیم بندی تاریخی حوزه "عمومی" و "خصوصی" را تقویت مینماید و در نتیجه، نقش و حدود مسئولیت های هر جنس تقویت شده و مشخص میشود. در چنین مفهوم، چگونه میتوانیم موقعیت زنان را تقویت نماییم؟ چه نوع پالیسی هایی می توانند زنان را در جهان عرب از قید رها کنند؟

من باید با ترکیب نمودن موضوعات زنان در توسعه و همچنان جنسیت و استدلال توسعه، قضیه اهمیت و ترویج آزادی اقتصاد زنان و پیشرفت وضعیت آنان در جهان عرب را بوجود بیاورم که در این بحث، افزایش رشد عمومی اقتصادی کشور های عرب را نیز دربر خواهد گرفت. این فصل به نفع سیاست های بازار-پسند که می تواند محرک سرمایه گذاری در بخش صحت و آموزش زنان شود، استدلال میکند، و این سیاست ها سبب تغییر در ساختار قدرت نیز خواهد گردید. دوم، این سیاست ها، رویکرد "حساسیت-جنسیتی" را تقویت خواهد کرد که سیاست های بازار-پسند

در حد زیاد همراهی شده و موانع های ورود زنان به خودمختاری و استفاده از فرصت های بوجود آمده را کاهش دهد.

زنان در توسعه در مقابل جنسیت در توسعه: مفاهیم برای سیاستگذاری در جهان عرب

رویکردی که در آن مسائل مربوط به زنان درک میشود، سیاست های توسعه را در سطح بین المللی و محلی تحت تاثیر قرار داده و سبب بوجود آمدن عرف های بی شمار شده است. نخستین روند بزرگ در خصوص زنان در توسعه، در امتداد طیف وسیع از فعالیت های به بوجود آمده است که مربوط به زنان در حوزه توسعه میباشد و سازمان های کمک کننده، دولت ها و سازمان های غیر دولتی از سال ۱۹۷۰ درگیر این برنامه ها بوده اند (Ravazi and Miller 1995: 2).

طرفداران این رویکرد، با اختیار نمودن استدلال بر بهره وری، راه را برای سهم بالقوه زنان در فرایند توسعه باز نمودند. این رویکرد تاثیر ماندگار بر سیاست و شیوه های توسعه برجا گذاشت.

رویکرد زنان در توسعه، در یک مفهومی بوجود آمد که در آن نقش زنان به حیث مادران و همسران به سیاستگذاران معرفی شد. و سیاست های مربوط به زنان محدود به رفاه اجتماعی قرار گرفت: "رویکرد رفاهی" در واکنش به محیط عمومی حاکم سیاسی بوجود آمد که رویکرد زنان در توسعه، در اطراف مفکوره فمینیستی شکل گرفت و در آن گفته میشود "ضعف زنان ناشی از انتظارات عرفی کلیشه ای ساخته شده توسط مردان و قبول شده توسط زنان است، و این دیدگاه از طریق سازمان های مختلف اجتماعی ترویج یافته است" (ibid.: 3). هدف زنان در توسعه، شکستن عرف کلیشه ای و ترویج نقش جدید زنان از طریق آموزش و توانمند سازی اقتصادی بود.

برای تطبیق پروژه ها و سیاست ها با هدف توانمند سازی اقتصادی زنان و تغییر آن به پروژه های رفاهی، چالش های بسیار بزرگ صد راه بودند، مخصوصاً در محیط پدرسالارانه مانند جهان عرب. هنجارهای غالب اجتماعی-فرهنگی در منطقه، ساختارهای اجتماعی و روابط قدرت، آزادی اقتصادی زنان و فرصت های که به آن باید دسترسی داشته باشند، را محدود میکرد. درحالیکه پروژه ها ترویج نقش اقتصادی زنان در زراعت، در جنوب صحرای افریقا، بخاطریکه زنان در این منطقه مسئولیت فراهم سازی غذا را به فامیل دارند، نتایج مثبت داشت؛ چنین پروژه

خاورمیانه و شمال آفریقا (منطقه مینا) نتایج مثبت در پی نداشت، چون در این منطقه ای از جهان، مردان تنها نان آوران اصلی شناخته میشوند (ibid.: 10).

در اواخر دهه ۱۹۷۰، هواداران و تمرین کنندگان برنامه زنان در توسعه، مودل فعلی را زیر پرسش بردند. رسیدگی به موضوعات زنان بدون در نظر داشت زمینه فرهنگی، یک استراتژی کارا نبود. هرچند تحقیقات زنان در توسعه، در بخش ارزیابی اطاعت نمودن زنان و عوامل آن و همچنین ارائه پیشنهادات به زنان برای از بین بردن این چرخه اطاعت برداری، با فراهم آوری زمینه های دسترسی به منابع، کارکردهای لازم را انجام داده بود؛ اما این روش در بخش برخورد با زمینه های گوناگون نظام اجتماعی که در آن چنین اطاعت بوجود می آمد، با کمبودی های بزرگ مواجه بود. تحقیقات فمینیستی، سیستم ترویج آگاهی دهی را نیز مورد نقد قرار داده بودند که با زنان بدون در نظر داشت محیط ای که آنان زندگی می کنند، مثل یک گروه مشابه رفتار شود (ibid.: 12).

با تمرکز بر هنجارهای اجتماعی-فرهنگی و اینکه چگونه موقعیت های هر دو زنان و مردان به شکل جعلی پایدار هستند، یک پارادایم جدید بوجود آمد که در یک چارچوب پالیسی کلی باید کارکرد داشته باشد. این رویکرد جنسیت و توسعه، بجای پالیسی های مشخص و یا پروژه هایی که تنها متمرکز بر زنان بودند، پالیسی جدید "حساسیت-جنسیتی" متمرکز بالای همه بخش ها شد. اکنون واژه جنسیت در حوزه های پالیسی سازی و همچنین روشهای توسعه ای استفاده میشود. هرچند، نتایج این ها بسیار متفاوت از نتایج رویکرد زنان در توسعه نیست، به خصوص در کشور های در حال توسعه.

با توجه به پیچیدگی طبیعت پدرسالار که در آن عوامل اجتماعی، فرهنگی و مذهبی به طور همزمان نقش بازی می کنند، منطقه مینا (خاورمیانه و شمال آفریقا)، نمایانگر یکی از قضیه های پرچالش در خصوص بلند بردن جایگاه زنان در روند توسعه است.

در چهارمین کنفرانس بین المللی در باره زنان در سال ۱۹۹۵، اعلامیه و پلت فورم اقدام بیچنگ به تصویب رسیده و در سال ۲۰۰۰ میلادی توسط سازمان ملل متحد بار دیگر این اعلامیه تائید گردید. این اعلامیه یک چارچوب سیاست جهانی جامع میباشد که پالیسی سازان را در امور مربوط به زنان متاثر ساخته و قابل تطبیق در سراسر جهان، منجمله منطقه مینا میباشد. با نگاهی به میزان اجرا و انطباق و مفاد این

اعلامیه (توسط هر دو دولت و جامعه مدنی) میتوان چالش های بزرگ در کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا را درک کرد. در کل، گزارش های دوازده سال اخیر کشور های عربی، در باره تطبیق این اعلامیه، چالش های مربوط به محیط فرهنگی حاکم در این کشور ها را برجسته ساخته است. حتی قوانین و سیاست های که برای ترویج برابری جنسیتی وجود دارند، شرایط محلی در کشور های عربی پاسخ ضعیف به آنها داده است، و این حالت یک فاصله بزرگ میان طرح برنامه و اجرای آن، ایجاد کرده است (UN Women 2015). نقش جا افتاده منسوب به زنان - که آنان باید در خانه باشند - حضور آنان را در حوزه های عمومی محدود کرده است.

افزایش جنگ و خشونت تمام عیار در منطقه، بیشتر باعث بدتر شدن اوضاع شده و این درک را تقویت نموده است که زنان بیشتر در خانه امن تر هستند. بی ثباتی و آشفتگی سیاسی در بسیاری از کشور های این منطقه، زنان و مردان را به گونه های مختلف تحت تاثیر قرار داده است. در حالیکه احتمال کشته شدن مردان بیشتر در جنگ ها می رود، زنان نیز احتمالاً انواع گوناگون خشونت های جنسی را تجربه می کنند. در حقیقت نهاد های بین المللی، استفاده از خشونت جنسی را در برابر مخالفین در کشور های تونس، مصر و سوریه، در جریان آشوب تقبیح می کنند اما این روند در بسیاری از مناطق هنوز هم جریان دارد. مهاجرین سوریه در کشور های اردن، لبنان و ترکیه، دختران خرد سن خود را به ازدواج میدهند، به این گمان که با ازدواج نمودن آنان مصئون خواهند شد. نهاد های جامعه مدنی مصر، از اشکال شدید آزار و اذیت جنسی زنان در سرک ها، به خصوص در جریان تظاهرات گزارش داده اند (UN Women 2013: 10). در چنین شرایطی، آزادی حرکت زنان بیشتر محدود گردیده و زنان بیشتر محبوس به حفاظت در حوزه های خصوصی شده اند.

به رغم اینکه رویکرد جنسیت و توسعه، خواستار «جریان سازی جنسیتی» است، پروژه های مربوط به توانمند سازی اقتصادی زنان در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا به طور عمده یک شکل مختص به زنان را گرفته است. یکی از مثال های تکرار شده اعلامیه پیکن، توانمند سازی اقتصادی زنان است و یکی از ارکان مهم این اعلامیه، فعالیت های درآمدزا میباشد. در حالیکه تشویق زنان برای مشارکت تجاری بسیار با اهمیت میباشد، ترویج چنین فعالیت های جریان ساز درآمد، بدون پیش نیاز های لازم از لحاظ مشارکت و نتایج، فاقد تاثیرات مورد نظر خواهد بود.

قسمیکه سازمان ملل متحد تاکید میکند که، دسترسی خدمات به زنان روستایی و فقیر، و مشکلات اداری؛ تاخیر در اصلاحات قوانین برای استقلالیت اقتصادی زنان؛ دسترسی محدود زنان به ابزار تولید، مالکیت و دسترسی به منابع، از جمله موانع عمده خدمات رسانی به زنان هستند (ibid.). برای غالب شدن بر این چالش ها، نیاز به پالیسی های هر دو، بازار پسند و جنسیت حساس است.

مشارکت اقتصادی زنان در منطقه مینا (خاورمیانه و شمال افریقا)

بسیاری از کشورهای عربی نشان دهنده الگوی تقریباً مساوات جنسیتی در بخش صحت و آموزش (بیشتر بودن زنان نسبت به مردان در بخش تحصیلات عالی) هستند. با بهبود نمرات شاخص توسعه ای انسانی در سال های پس از ۱۹۷۰، این کشور های عربی اجازه ثبت ریکارد ضریب پیشرفت سریع جهانی را بدست آورده اند (World Economic Forum 2014). درآمد سرانه بالا، این روند توسعه انسانی را بیشتر کمک کرده است. با این حال، این پیشرفت های مثبت منجر به توسعه مشارکت اقتصادی زنان نشده است، قسمیکه در دیگر نقاط جهان سبب توسعه زنان شده است.

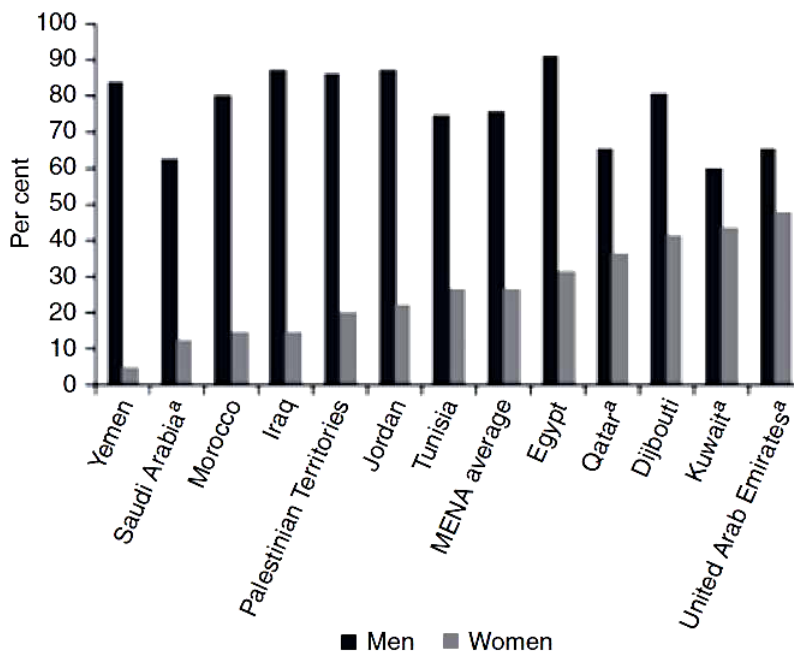
چنین ترکیب روندها به شکل مشخص در منطقه خاورمیانه و شمال افریقا وجود دارد و در گزارش بانک جهانی با نام "آشفستگی خاورمیانه و شمال افریقا" از آن یاد شده است (World Bank 2013a). اما آشفستگی قابل حل است اگر در حل و فصل دو موضوع در نظر گرفته شود. در مرحله اول، یک مشکل خاص طبیعت پدرسالانه در جوامع خاورمیانه و شمال افریقا وجود دارد که سبب تفکیک میان حوزه "خصوصی" و حوزه "عمومی" شده و نقش های جنسیتی را قالب بندی نموده و کوبیده است. و در مرحله دوم، طبیعت مشخص رشد اقتصادی در منطقه مینا که برخاسته از رانت جویی است، لزوماً سبب مانع ترویج آزادی اقتصادی برای همه افراد شده است. این منطقه ریکارد کمترین مشارکت زنان کارگر را در بازارها به خود ثبت کرده است که حدود (۲۵ درصد) در تناسب با اوسط جهانی (۵۰ درصدی) میباشد. میزان بالا رفتن این رقم بسیار آهسته بوده است. با آمار ۵ درصدی در یمن و ۴۸ درصدی در امارات متحده عربی، این مشارکت بسیار متفاوت در میان دیگر کشورها است. (جدول ذیل را که از گزارش بانک جهانی گرفته است، مشاهده کنید. Ibid: 39).

دختران جوان در خاورمیانه و شمال آفریقا با بلندترین رقم بیکاری در سطح جهان مواجه هستند (نزدیک به ۵۰ درصد در مقایسه با ۲۲ درصد بیکاری در میان مردان) (Ibid). منطقه مینا، همچنان پائین ترین رقم شاخص جهانی کشف جنسیتی را به ثبت رسانیده است که کشور کویت در جدول پنج بهترین کشور در این شاخص بندی، در آخر جدول قرار دارد.^۱

با توجه به پیشرفت های قابل ملاحظه در بخش صحت و آموزش، با داشتن ۶۰ درصد شکاف جنسیتی در سال ۲۰۱۳، این منطقه هنوز هم عقب مانده است. مشارکت اقتصادی از جمله مولفه ای است که سبب افزایش شکاف جنسیتی در کشورهای منطقه مینا شده است. در حقیقت، این منطقه با داشتن ۴۲ درصد شکاف جنسیتی در بخش اقتصادی، در درجه اخیر مشارکت اقتصادی و فراهم آوری فرصت، باقی مانده است (ibid.).

شکل دوم: مشارکت نیروی کاری مردان و زنان در سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا:

Figure 2 Female and male labour force participation across MENA



¹. (Global Gender Gap Report 2014)

منبع: نظر سنجی خانگی (ضمایم A و C)^۱

تعامل مجموعه ای از عوامل، بیان کننده سطح محدود مشارکت نیروی کاری زنان در خاورمیانه و شمال افریقا است. فشرده این عوامل قرار ذیل هستند:

- محدودیت های قانونی که تا حدودی منعکس کننده هنجارهای اجتماعی بوده و سبب محدود شدن خودمختاری زنان شده است (مانند حرکت زنان)
- محدودیت های دسترسی به دارایی و حساب های مالی (حساب بانکی، قرضه، زمین و غیره)
- محیط غیر دوستانه برای زنانی که خواهان آغاز تجارت هستند (مانند پیچیدگی های اداری و ضرورت های قانونی و دیگر موارد)
- محیط غیر دوستانه برای تجارت ها که بتوانند زنان را استخدام نمایند (نرخ مالیات، ضرورت های پیچیده اداری، فریبکاری، فساد، بی ثباتی سیاسی).
- مقررات طاقت فرسای کار که منجر میشود کارفرمایان علیه زنان تبعیض قائل شوند.
- موجودیت تناقض میان مهارت های مورد نیاز کارفرما و سطح دانش و دست آورد های زنان.

جدول دوم: شاخص های بین المللی شکاف جنسیتی (داده های انتخاب شده از کشور های منطقه مینا)

Country	GGI score	GGI overall rank (out of a total of 142 countries)	Economic participation subindex (scores and ranks)	Ease of Doing Business Index (World Bank rank out of 189 countries)
Yemen	0.5145	142	0.3596 (138)	137
Saudi Arabia	0.6059	130	0.3893 (137)	49
Morocco	0.5988	133	0.4000 (135)	71
Jordan	0.5968	134	0.3580 (140)	117
Tunisia	0.6272	123	0.4634 (130)	60
Egypt	0.6064	129	0.4609 (131)	112
Qatar	0.6403	116	0.6197 (101)	50
Kuwait	0.6457	113	0.6083 (106)	86
United Arab Emirates	0.6436	115	0.5152 (123)	22

¹ . Official estimates of nation's non-immigrant population.

منبع: داده های جمع آوری شده از گزارش سال ۲۰۱۴، شاخص های بین المللی شکاف جنسیتی

جدول ۲، نشان دهنده نمرات شاخص های شکاف جنسیتی کشور های ذکر شده در شکل ۲ است. این جدول همچنان ارتباط میان برخی از عوامل ذکر شده در بالا را حمایت میکند.

پالیسی های بازار پسند و ظرفیت آن در پیشبرد موقعیت زنان در جهان عرب

عدم مشارکت اقتصادی زنان در منطقه "مینا" پیامدهای مهم بالای موقعیت آنان در این بخش از جهان داشته است. دسترسی محدود زنان به فرصت های اقتصادی، استقلالیت آنان را از بین برده و از لحاظ اقتصادی آنان را وابسته به مردان میسازد، که انواع دیگر وابستگی ها را نیز در پی میداشته باشد. چنین چیزی، دسترسی به نیاز های بنیادی مانند صحت، آموزش و پرورش و استقلالیت آنان را نیز کاهش میدهد.

این حقیقت که زندگی زنان در حوزه خصوصی باید سپری شود- بصورت بالفعل وابستگی آنان را با حوزه عمومی متاثر میسازد- همچنان احتمال خشونت های خانوادگی را افزایش میدهد، و با واگذاری قدرت بیشتر در دست مرد، خشونت های خانوادگی به حیث موضوع خصوصی شناخته میشود. مرتبط ساختن وضعیت زنان با حوزه خصوصی، موقعیت آنان را در جامعه بصورت عموم تضعیف مینماید؛ آزادی انفرادی آنان مانند آزادی حرکت، آزادی بیان و تصمیم گیری را محدود میسازد. قسمیکه قبلاً گفته شد، حوزه خصوصی در مقابل عمومی، زیربنای فضای پدرسالاری عرب را تشکیل میدهد که برای درک عدم تعادل قدرت و نابرابری های جنسیتی بسیار ضروری میباشد و این فضا از قرن ها به این طرف موقعیت زنان در جهان عرب را شکل داده است (Adnane 2013).

بانک جهانی (۲۰۱۱) این نکات را برجسته ساخته است که چقدر دسترسی به منابع اقتصادی می تواند سبب بهبود استقلالیت زنان با افزایش قدرت چانه زنی و تجمع دارایی های شخصی (فیزیکی، شخصی و مالی) آنان گردد. به واقعیت، قدرت کنترل زنان در خانواده های ثروتمند در سراسر جهان بیشتر است. منطقه خاورمیانه و شمال افریقا تنها مستثنی این قانون کلی نبوده بلکه در همه جوامع که ثروت خانواده ها بیشتر میشوند، کنترل زنان بالای تصمیم گیری نیز افزایش می یابد (World Bank 2011: 154).

موانع استقلالیت اقتصادی زنان در منطقه "مینا" بیشتر از دیگر بخش های جهان می باشد. موانع غیر رسمی (اجتماعی-فرهنگی) به گونه مستقیم در محدود کردن حضور زنان در حوزه عمومی دخالت میکند، اما برای زنان غالب شدن بر موانع رسمی مشارکت در اقتصاد را دشوار می سازد. در بسیاری کشور های غریب و دارای درآمد پایین، زنان با شرایط بسیار زیاد مانند پروسیجر های اداری و زمانگیر برای آغاز تجارت، تهدید میشوند و بسیاری آنان از آغاز آن بازداشته میشوند. بطور مثال، ۷۵ درصد زنان جهان نمی توانند قرضه بانکی بگیرند، به دلیل اینکه آنان دارای مزد نبوده و یا امنیت شغلی ندارند و یا هم دارای حق مالکیت نیستند.^۱ کارآفرینی در میان زنان به خصوص در جهان عرب بسیار کم می باشد و شاخص های نمرات کار زنان که در جدول ۲ ارائه شده است، با توجه به فرصت های انجام کار، تعجب آور نیست. به جز از امارات متحده عربی، قطر و کویت، دیگر کشور های عربی نمرات بسیار پائین در شاخص بندی دارند. کشور های عربی همچنان در گزارش سال ۲۰۱۴ شکاف جنسیتی، نمرات بسیار پائین را از آن خود کرده اند.

کویت و امارات متحده عربی از جمله کشور های می باشند که دارای بیشترین قواعد بازار پسند و همچنان مشارکت اقتصادی بالای زنان را در خاورمیانه و شمال آفریقا دارند. در دیگر کشور های منطقه "مینا" محیط سیاست های عمومی بازار پسند نبوده، بسیاری مردم-به خصوص زنان- در سکتور های غیر رسمی شغل دریافت می کنند. به گونه گسترده موجودیت سکتور های غیر رسمی زنان و مردان را متاثر ساخته است. در حقیقت، این یک مشکل خاص در جهان عرب می باشد (بانک جهانی ۲۰۱۱). درحالیکه کشور های دارای درآمد بالا اوسط ۱۰۰۰ کارگر جوان در چهار شرکت جدید دارند، کشور های منطقه "مینا" تنها ۰.۶۳ شرکت جدید را به ثبت رسانیده است (UN Women 2012). باوجودیکه این همه موارد، هر دو، زنان و مردان را متاثر ساخته است اما محیط کاری و تجاری در خاورمیانه و شمال آفریقا برای زنان خصمانه باقی مانده است.

یافته های بانک جهانی نشان میدهد که به شکل نمونه، برای حل و فصل نزاع تجاری که مالکین شرکت زن باشد نیاز به ۸۶ هفته بطور اوسط زمان نیاز است درحالیکه، برای شرکت های که مالک آن مرد باشد ۵۴ هفته زمان را دربر می گیرد (World Bank 2010). همچنان دسترسی به منابع مالی، به خصوص قرضه،

1. (World Economic Forum 2014)

نیازمند وثیقه در چارچوب دارایی های مشهود و سابقه اعتباری است که برای زنان پوره کردن این شرایط با توجه به عوامل دیگر، بسیار دشوار است (World Bank 2010).

کشور اردن یک مثال خاص است که نشان میدهد چگونه تاثیر متقابل میان سیاست های گوناگون، مشارکت اقتصادی زنان را محدود کرده است. این مشارکت کمترین رقم را نشان میدهد با وجودیکه ۹۹ درصد زنان باسواد هستند. مردان در کشور اردن، بالای دارایی های اقتصادی، زمین، حسابات بانکی، دسترسی به قرضه، و امتیازات خانوادگی به شمول معاش و تقاعد کنترل اجتماعی دارند. اگر یک زن بخواهد بگونه مستقیم پرداخت های خانوادگی را اخذ نماید، باید طی مراحل پیچیده اداری را انجام دهد. علاوه بر آن، زنان زیر سن ۳۰ سال و زن های که در گذشته متاهل بوده اند، برای طی مراحل قانونی بسیاری موارد، مانند دریافت پاسپورت (گذرنامه) نیازمند سرپرست (مرد) هستند. زنان از کار کردن در بسیاری از ادارات، در اوقات کاری شب در سکتور های عمومی و یا خصوصی منع هستند (به جز از مکان های که وزارت کار مشخص کرده باشد، کار کردن زنان از ساعت ۷ شب الی ۶ صبح منع میباشد) (بانک جهانی ۲۰۱۳).

قواعد عمومی کار و همچنان مربوط به زایمان مادران در خاورمیانه و شمال افریقا، این منطقه را کمتر جذاب برای سرمایه گذاری و استخدام کارمندان زن ساخته است.

توجه به امور، پروژه ها، پالیسی ها و اقدامات مثبت برای زنان، همیشه تاثیرات مورد نظر را نمیداشته باشد و سبب ترویج بازار آزاد نمی شود. این همه مثل تیغ دو طرفه است که امکان دارد علیه زنان نیز عمل کرده و آنان را نزد کارفرمایان کمتر جذاب بسازد. همچنان مثل یک تیغ بی نوک، می تواند هیچ اثری بالای هنجار های اجتماعی و فرهنگی غالب نداشته باشد. آزادی اقتصادی بیشتر و محیط کاری و تجاری بهتر برای زنان و همچنان قواعد کمتر، بطور مستقیم^۱ و غیر مستقیم^۲ می تواند زنان را کمک کند.

۱. چون اینگونه اقدامات همه جمعیت را کمک میکند.

۲. چون اینگونه اقدامات منجر به رفاه بیشتر زنان شده و آنان را بیشتر مستقل میسازد.

سیاست های جنسیتی-حساس و بازار-پسند: راهی برای پیشرفت

همانگونه که قبلاً استدلال شد، سیاست های بازار-پسند سبب ترویج مشارکت اقتصادی زنان میشود. با این حال، اگر حساسیت جنسیتی موجود نباشد و قواعد اجتماعی-فرهنگی و نابرابری های ساختاری حل نگردد، تاثیرات آن محدود خواهد بود. محدودیت سیاست های بازار پسند در مورد عربستان سعودی بسیار آشکار است. هرچند که عربستان در جدول شاخص بندی سهولت انجام کسب و کار پیش قدم است اما از نظر مشارکت اقتصادی زنان بسیار رقم پایین را دارد (سه نمره پائین تر از قطر). بسیاری از تفاوت ها را میتوان با قواعد اجتماعی-فرهنگی و نبود سیاست های اقتصادی حکومت واضح ساخت که سبب محدودیت استقلالیت زنان شده است.

برای رسیدگی به چنین مشکلات، رویکرد توسعه جندر تاکید میکند که بهبود مشارکت زنان در اقتصاد در خاورمیانه و شمال افریقا بسیار مهم است. تغییر در سیاست های حکومت یقیناً مفید واقع خواهد شد. بطور مثال، از بین بردن سرپرستی توسط مردان، ضمانت برخورد یکسان در برابر قانون، رفع محدودیت بالای آزادی حرکت زنان و دیگر موارد می تواند سبب تغییر محیط گردیده و زنان آزادی اقتصادی را بدست خواهند آورد. بسیار مهم است تا موانع مشارکت زنان در اقتصاد در همه روند سیاستگذاری، بررسی گردد.

تشویق بیشتر سکتور های گوناگون اقتصادی که تاثیرگذار بر مهیا شدن فرصت برای زنان است، می تواند رهنمود خوب برای اصلاح سازی سیاست ها باشد. بطور مثال، توسعه سکتورهای بازار پسند زنان میتوانند تاثیر قابل ملاحظه ای بالای استخدام زنان در بخش های گوناگون داشته و باعث رشد اقتصادی آنان بطور عموم گردد.

تغییر قواعد اجتماعی-فرهنگی که باعث حدود و ثغور همه سکتور ها در جوامع خاورمیانه و شمال افریقا، به شمول کسب و کار، کارفرمایی و خدمات مالی شده است، بسیار ضروری میباشد. چنین تغییر باید از بطن جامعه آغاز گردد، اما باید از بین بردن قواعد دولت و سیاست های که باعث تبعیض علیه زنان شده است، نیز ترویج گردد.

نهاد های جامعه مدنی باید در دادخواهی برای از بین بردن تبعیض سهم بگیرند، تا آواز برای برخورد یکسان در برابر قانون تقویت گردیده و قضیه آزادی اقتصادی زنان قوی تر گردد.

اکثر نهاد های فعال در عرصه زنان در منطقه "مینا" بیشترین وقت و انرژی خود را صرف دادخواهی برای پروگرام های بزرگ رفاهی می نمایند که متوجه تقویت رفتار پدرسالارانه دولت ها و ساختار قدرت میشوند، که این همه بخش های از مشکلات زنان است. اگر زنان وابسته به دولت بخاطر کسب درآمد از طریق برنامه های رفاهی باشند، دولت از طریق ساختار های پدرسالارانه به طور موثر به حیث نان آوران عمل می کنند. به هر دلیل، اگر این مزایا کاهش یابد، وضعیت زنان بسیار شبیه یک بیوه میشود. نهاد های جامعه مدنی باید از طریق آگاهی دهی برای تغییر قواعد اجتماعی-فرهنگی فشار وارد کنند؛ نه تنها با یک و یا دو کمپاین و یا چند پروژه ترسیم شده برای زنان، بلکه با زیر پرسش قرار دادن حقوق زنان و آزادی اقتصادی آنان در مسیر اصلی. زنان و مردان، هر دو باید در روند آگاهی دهی مشمول شوند و ساختار های اجتماعی موجود باید به گونه عاقلانه تجدید نظر شود.

آزاد سازی مقررات دولت که باید بیشتر بازار-پسند و بیشتر زنان-پسند باشند، یقیناً سبب فراهم سازی زمینه کار و رقابت زنان با مردان خواهد شد. چنین عمل، محیط کاری مناسب را برای کسب کار مهیا خواهد کرد تا زنان برای زنان سرمایه گذاری کرده آنان را استخدام نمایند و بالای همدیگر سرمایه گذاری نمایند. همچنان این کار می تواند فرصت های بیشتری را برای بخش مالی ایجاد کند تا خدمات منطبق و متناسب با نیازهای زنان را با منابع محدود ارائه نمایند. ترویج آزادی اقتصادی به گونه بنیادین، یگانه کلید آزاد سازی زنان در خاورمیانه و شمال افریقا است. افزایش مشارکت زنان در اقتصاد به تدریج منجر به تغییر عمومی در داخل جامعه در روابط میان زنان و مردان خواهد گردید؛ در گذشته ثابت شده است که افزایش درآمد زنان سبب افزایش سهم آنان در کنترل بر تصمیم گیری نیز شده است.

مشارکت اقتصادی زنان در اسلام

یکی از عناصر مهم نهایی، در نظر گرفتن نقش دین است. با وجود حضور اقلیت های مذهبی قابل توجه، اسلام دین مشترک و بزرگ اکثریت جوامع خاورمیانه و شمال افریقا است. به هر حالی، معیار های اجتماعی-فرهنگی منطقه، به خصوص در مورد مسائل مربوط به زنان، از اسلام و فرهنگ اسلامی، شکل گرفته است. تفسیر های مذهبی، همواره برای توجیه تمرینات فرهنگی و شکل دهی اذهان عامه استفاده شده است. هرچند این موضوع تمرکز اصلی این فصل نمی باشد، اما یک مرور کلی

و فشرده این مشکلات، برای درک بهتر موضوع مشارکت اقتصادی زنان بسیار مهم می‌باشد.

در تاریخ اسلام بی بی خدیجه، همسر حضرت محمد "ص" به عنوان مثال بسیار عالی تجارت پیشگان زن مسلمان شناخته می‌شود. بی بی خدیجه به عنوان یکی از تجارت پیشگان زن سرمایه دار و مورد احترام در میان اعضای قبیله خود شناخته می‌شد. وی حضرت محمد "ص" را قبل از اینکه به پیغمبری محبوس گردد، برای مراقبت از تجارت و کاروان خود استخدام نمود. با توجه به صداقت و امانت داری آن حضرت، بی بی خدیجه (رض) پیشنهاد عروسی به وی کرد که حضرت محمد "ص" آنرا پذیرفت (Netton 2008: 344). بی بی خدیجه (رض) زمانی که با حضرت محمد "ص" ملاقات کرد، دو بار بیوه گردیده بود. در زمان ازدواج وی ۴۰ سال و حضرت پیغمبر ۲۵ سال داشت و تنها همسر وی تا زمانی بود که بی بی خدیجه وفات نمود. وی به عنوان منبع مهم مادی و معنوی از حضرت محمد "ص" در آغاز ماموریت پیام رسانی خداوند حمایت نموده بود.

اسلام هیچ گونه محدودیت بالای زنان در معاملات تجاری وضع نکرده است، و هیچ مجوز گرفتن از مرد را نیاز ندارند. همسر، پدر، برادر و یا هیچ یک از اقارب مرد اجازه ندارند که بدون رضایت آزادانه زنان، از دارایی و سرمایه آنان استفاده کنند. داستان حضرت بی بی خدیجه (رض)، بزرگترین مثال علیه محدودیت آزادی اقتصادی زنان با استفاده از نام اسلام است. این داستان همچنان مثال برای چالش‌های موجود در تقسیمات نقش جنسیتی در منطقه "مینا" است که چنین تقسیمات در آنجا اعمال می‌شوند.

از سوی دیگر، برخی از تفاسیر دینی از قرآن ممکن است، بخاطر مخالفت و مختل سازی آزادی اقتصادی زنان گرفته شود. در قرآن شما می‌خوانید که "و در خانه‌های خود بمانید" (33:33). این آیت در اصل برای زنان پیامبر در نظر گرفته شده بود و با هدف حفاظت از آنها و تشخیص آنها را از دیگر زنان مسلمان بوده است (Abu Shokka 1995: 20). در حالیکه این آیت توسط فضیله اصلی برای تمام زنان مسلمان مخاطب قرار داده شده بود. در میان دیگر تفاسیر، یک تفسیر قرآن چنین است که نویسندگان دعا می‌کنند که زنان مسلمان باید در خانه‌های خود بمانند و خانه‌های شان را ترک نکنند مگر اینکه کدام حالت اضطراری واقع شود. این نویسندگان تفسیر خود را با مراجعه با چند حدیث حمایت می‌کنند که زنان باید

محدود به حوزه خصوصی خانه های شان باشند. آنان همچنان استدلال می کنند که زنان تنها در تحت شرایط سن (مثلاً بسیار پیر باشند که مردان مجذوب نگردند)، اجازه رفتن به بیرون برای ادای نماز در مسجد را دارند (Zuhayli 1986: 10).

شیخ محمد متولی الشعراوی، که یک تن از عالمان دانشگاه الاظهر بوده و از جمله چهره های مورد احترام و ترجمه مذهبی می باشد، دیدگاه عمومی این آیت را حمایت کرده است (Darwish 1998). چنین تفاسیر تا حد زیادی هنجارهای اجتماعی-فرهنگی و باور ها و نگرش های محبوب را آگاهی دهی میکند. این موضوع بسیار پیچیده بوده و در یک فصل واحد قابل بررسی نیست، اما برای تحقیق ها، تحلیل و بررسی های بعدی باید خاطر نشان شود.

جمع بندی

دامنه بزرگ خاورمیانه و شمال افریقا، که یک منطقه بسیار متفاوت بوده و هر کشور ویژگی های مربوط به خود، جمعیت و مشخصات ویژه خود را دارا می باشد، ترسیم یک راه حل عمومی را دشوار ساخته است. با این حال، بسیاری از مشخصات در میان کشورهای خاورمیانه و شمال افریقا مشابه نیز می باشد. طبیعت پدرسالارانه جوامع و موانع همگون که مشارکت اقتصادی زنان را محدود ساخته است، دو مشخصه بزرگ این منطقه می باشد. هرچند مثال های تبعیض آمیز در یک کشور، متفاوت تر از کشور دیگر می باشد، اما باز هم این همه کشور ها شامل یک کتگوری که قبلاً به آن اشاره شد، میشوند.^۱

زمانی یک مجموعه ای از پیشنهادات به حیث چارچوب کلی برای بهبود وضعیت این منطقه کارا خواهد بود که طبیعت متفاوت این منطقه در نظر گرفته شده باشد. افزایش آزادی اقتصادی و از بین بردن موانع نظارتی که کسب و کار را محدود کرده است، به گونه واضح باعث فراهم آوری فرصت های بیشتر برای رونق زنان خواهد شد. علاوه بر آن، به خوبی ثابت شده است که خودمختاری بیشتر زنان، سبب افزایش رفاه عمومی شده است. بیشتر از نیاز به سیاست های مشخص-جنسیتی، نیاز به محیط عمومی برای آزادی اقتصاد است. باید در نظر داشت که نتایج و اعمال سیاست ها باید در برابر نیاز های زنان حساس باشند.

^۱. برای معلومات بیشتر به جدول های درج شده در این فصل مراجعه کنید.

لازم است به شکاف برابری آموزش و پرورش و نیازمندی های بازار کاری نیز در خاورمیانه و شمال آفریقا رسیدگی شود. برعلاوه، نقش زنان در جوامع اسلامی تغییر نخواهد کرد مگر اینکه به تفسیر های دینی که منجر به توسعه هنجار های اجتماعی - فرهنگی مربوط به استقلالیت و مشارکت اقتصادی زنان میشود، رسیدگی نه شود.

منابع

Abu Shokka, A. (1995) *Tahrir Al Mara' fi 'Assr Al Rissala* [Women's Liberation during the Era of the Prophet], Volume 4. Kuwait: Dar Al Qalam.

Adnane, S. (2013) Improving the position of women within mainly Muslim countries. Paper presented at the Second Annual Conference of Istanbul Network for Liberty, 18 May. Available at <http://istanbulnetwork.org/improving-the-position-of-women-within-mainly-muslim-countries-souad-adnane/> (accessed 25 August 2015).

Darwish, A. (1998) Obituary: Sheikh Mohamed Mutwali Sharawi. *The Independent* (London), 19 June.

Enloe, C. (2014) *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press.

Netton, I. (ed.) (2008) *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge.

Ravazi, S. and Miller, C. (1995) From WID to GAD: conceptual shifts in the women and development discourse. Occasional Paper 1. New York: United Nations Research Institute for Social Development.

UN Women (2012) Women entrepreneurship to reshape the economy in MENA through innovation, 17 October. New York: UN Women. Available at <http://www.unwomen.org/en/news/stories/2012/10/wo>

men-entrepreneurship-to-reshape-the-economy-in-mena-through-innovation-high-level-panel-during-eu (accessed 5 May 2015).

UN Women (2013) *Regional Consultation for the Proposed General Recommendation on Women Human Rights in Situations of Conflict and Post Conflict Contexts*. Amman: UN Women. Available at <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CEDAW/WomenConflictsituations/RegionalConsultationAmmanJan2013.pdf> (accessed 30 July 2015).

UN Women (2015) *Summary: Arab Regional Synthesis Report on the Implementation of the Beijing Platform for Action Twenty Years Later*. New York: UN Women.

World Bank (2010) *Middle East and North Africa: Women in the Workforce*. Available at <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/MENAEXT/EXTMNAREGTOPVRED/0,,contentMDK:22497617~pagePK:34004173~piPK:34003707~theSitePK:497110,00.html> (accessed 1 May 2015).

World Bank (2011) *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC: World Bank.

World Bank (2013a) *Opening Doors: Gender Equality and Development in the Middle East and North Africa*. MENA Development Report. Washington, DC: World Bank.

World Bank (2013b) *Jordan Country Gender Assessment: Economic Participation, Agency and Access to Justice in Jordan*. Report ACS5158. Washington, DC: World Bank.

World Bank (2014) *Ease of Doing Business Index*. Available at

<http://data.worldbank.org/indicator/IC.BUS.EASE.XQ>
(accessed 1 May 2015).

World Economic Forum (2014) *The Global Gender Gap Report 2014*. Geneva: World Economic Forum.

Zuhayli, W. (1986) *Tafsir al-Muneer* [The Enlightened Exegesis], Volume 21–22. Beirut: Dar al-Fikr.

۷ جهاد و تغییرات سیاسی: یک چشم انداز با استناد بر منابع قرآنی

نویسنده: ام ای مقتدر خان | M.A. Muqtedar Khan

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ أَيْكُمُ
السَّلَامَ كَسَتْ مُؤْمِنًا"

"ای کسانی که ایمان آورده اید چون برای جهاد رهسپر شوید، نیک تفحص کنید و به آن کس که بر شما سلام گوید، مگویید که مؤمن نیستی"

قرآن کریم ۴: ۹۴

در چند سال اخیر، کشور های اسلامی خاورمیانه شاهد فراز و نشیب سیاسی بودند که این منطقه یک تجربه کوتاه از دیموکراسی را شاهد بود؛ قبل از آن، فضای استبداد همراه با ابهام، هرج و مرج، و دولت به عنوان یک نهاد سیاسی قابل دوام در این منطقه حاکم بود. هرچند پس از رخداد های سیاسی که از آن به عنوان بهار عرب در سال ۲۰۱۱ میلادی یاد شد، سبب تغییرات شادمان کننده دیموکراتیک رخ داد، اما سال های ۲۰۱۳ و ۲۰۱۴ نه تنها سال های عقبگرد بود بلکه سبب افزایش جنگ، ظلم و ستم و خشونت در خاورمیانه گردید. مسلمانان این را تجربه نمودند که تغییرات صلح آمیز چگونه آورده میشود مانند تغییراتی که در تونس و مصر آورده شد و همچنان این را شاهد بودند که چگونه خشونت و جنگ های داخلی می تواند دولت را نابود کرده و شیاطین فرقه گرایی و تروریسم را مانند سوریه و عراق از بند رها کند.

من در سال ۲۰۱۱ میلادی استدلال میکردم که روند در حال ظهور از تظاهرات که بطور چشمگیر در میدان تحریر در قاهره مشاهده شد، سبب منقرض شدن گروه های خشن مانند القاعده خواهد گردید، اما با ظهور گروه هایی مانند "داعش" در سوریه و عراق، تاریخ این استدلال مرا غلط ثابت کرد (Muqtedar Khan (2011). این گروه که ادعای جهادی بودن را میکند، نه تنها بیشتر از القاعده افراطی و بی رحم بوده، بلکه بیشتر از آنان فعال نیز بوده است. درحالیکه گروه القاعده تنها بعضی از حملات را انجام میداد، گروه داعش قلمروها را تسخیر و نگهداری نموده

و حتی خلافت اسلامی را اعلان نموده است. شکست تلاش های مسالمت آمیز برای انتقال مسولیت های سیاسی در سوریه و همچنان عدم بوجود آمدن حتی تغییرات جزئی در مراکش و اردن بود که سبب آغاز جنگ های داخلی شده و در نهایت سبب ظهور گروه داعش گردید. هرچند این فصل از این رویداد ها الهام گرفته است اما هدف آن بحث های جیوپولیتیک این منطقه نمی باشد. بجای آن، تمرکز بیشتر این فصل بالای بررسی های الهیات برای استفاده از زور در برابر خواست های تغییر سیاسی در منابع اسلامی میباشد. بیشتر تمرکز این فصل بالای جهاد و تغییرات سیاسی میباشد.^۱

یکی از دشوارترین مشکل در جهان اسلامی در عصر حاضر، با حفظ صلح و ثبات، آوردن تغییرات بنیادین سیاسی، اجتماعی و اقتصادی میباشد. جهان اسلام نه اجازه میدهد به انحطاط تحمل پذیری برود و نه هم می تواند زیر استبداد سیکولاریسم زندگی کند. امروزه، بیشتر مردم در جوامع اسلامی از حقوق اساسی، داشتن حداقل آزادی مذهبی و توسعه اقتصادی محروم هستند. بیشترین منابع در جنگ ها، جمع آوری اسلحه و جنگ های داخلی ضایع میشوند و چنین محیط، ثبات لازم برای شکوفایی اقتصادی بر اساس حاکمیت قانون و دارایی شخصی را تضعیف می نماید. به نظر میرسد که اکثریت حکومت ها در کشورهای اسلامی، علت وجودی مستقل از منافع مردم دارند. به جز از کشورهای نفت خیز خلیج فارس، که در آنجا رضایت مردم از طریق امتیازات رفاهی و اقتصادی بوجود آمده است، دیگر دولت های اسلامی به خصوص در آسیا و آفریقا، چیزی زیادی برای ارائه به مردم ندارند. بسیاری از دولت ها مانند سوریه و مصر، حتی سبب بدبختی بزرگ مردم خود شده اند. با توجه به این شرایط وخیم، ضرورت مطلق است که تغییرات سیستماتیک در جهان اسلام به رسمیت شناخته شود (Esposito and Muqtedar Khan 2000).

درحالیکه بسیاری از مشکلات در جهان عرب و اسلام در طبیعت سیاسی و مذهبی مشاهده میشود، مردم بیشتر تقاضای مردم سالاری و آزادی دینی در حوزه های عمومی را دارند، و همچنان نمی توان از حقیقت توسعه نیافتگی که در این کشور ها وجود دارند، فرار نمود. باثبات ترین کشورهای اسلامی یا دیموکراتیک

^۱. برای مطالعات سیستماتیک در باره جهاد، به منابع ذیل مراجعه نمایید.

مثلاً مالیزیا و ترکیه) و یا هم سلطنتی (مثلاً عربستان سعودی و قطر) هستند. با این حال، نمی توان استدلال کرد که منبع ثبات آنان نوع رژیم حاکم در آن کشورها است، بلکه علاوه بر توسعه اقتصادی، هر چهار کشور متذکره دارای درآمد و سطح زندگی بالا هستند.^۱

استعمارگرایی و پسا استعمارگرایی

کشورهای جهان اسلام هنوز هم باید از تاثیرات بحران اخلاقی پسا استعمارگرایی که آنان تجربه نمودند، رهایی یابند (Mitchell 1991). سلطه استعمار نه تنها به گونه تدریجی بلکه بگونه سیستماتیک باعث فرسایش نهاد های اجتماعی اسلامی گردید. زوال نهادهای سنتی برای عدالت، رفاه اجتماعی، آموزش و پرورش و وابستگی اجتماعی، از خود خلاء بزرگ اخلاقی برجا گذاشته است. پایان دوران استعمار، هیچ مهلت برای رهایی از تهاجم فرهنگی و ارزشی غرب به جوامع اسلامی نداد. در حقیقت رژیم های جدید که بیشتر توسط ملی گرایان رهبری میشدند (مانند اتاترک در ترکیه و جمال ناصر در مصر) به سرعت به دنبال تغییر شکل و یا حتی غرب آشنا ساختن جوامع بودند، که به آنان به میراث رسیده بود. آنان به خود فرصت جمع آوری و احیای پارچه های اخلاقی جوامع را ندادند که توسط سلطه خارجی ها ویران گردیده بودند. این رهبران، هنگامی که آنان از مداخلات خارجی ها آزاد شدند، با عجله به تقلید ستمگران سابق پرداختند. پس از جنگ با استعمارگرایی خارجی، جوامع مسلمانان نیاز به جنگ دیگر برای استقلالیت در برابر استعمار داخلی داشتند تا هویت اجتماعی و معتبر بدست بیاورند (Muqedar Khan 1998). اما این موج ضد استعماری دوم عمدتاً از طریق تجدید حیات اسلام، که تلاش برای احیای بافت اخلاقی معتبر در جوامع مسلمانان بود، بوجود آمد (Mansfield and Pelham 2013; Kabir Hassan and Lewis 2014).

صلح، عدم خشونت و چالش های تغییرات معنی دار

فقر ماندگار، بی کاری، عدم موجودیت دیموکراسی و حقوق بشر و تداوم رژیم های استبدادی در خاورمیانه باعث شده است که وضع موجود سیاسی را غیر عملی بسازد (Muqtedar Khan 2007). تغییر اقتصادی و سیاسی در خاورمیانه، بدون

^۱. به (Welson 2013) مراجعه کند. و همچنان نمیتوان استدلال کرد که تنها ثبات سیاسی باعث ترویج رشد اقتصادی میشود.

چون و چرا، ضروری است. روشنفکران، رهبران جامعه، جنبش های سیاسی و احزاب باید تامل کنند که آیا این تغییر به گونه صلح آمیز مهندسی خواهد شد و یا که خشونت را به دنبال خواهد داشت. قبل از اینکه مسائل اساسی در باره انگیزه برای تغییر و چگونگی و شکل این تغییر را به بررسی بگیریم، ما باید مفکوره صلح و عدم خشونت را بررسی کنیم. ارزش ذاتی صلح و عدم خشونت چیست؟ آیا این ارزش ها در حدی است که از ترس خشونت و بی ثباتی در روند تغییر، ما را بطور نامحدود، مجبور به تسلیم شدن سازد؟

یکی از چالش های اساسی رژیم های دیموکراتیک جدید در مصر و تونس که پس از بهار عرب با آن مواجه شده بودند، وظیفه ترسناک آوردن برابری اجتماعی و توسعه اقتصادی به مردم بود. در مصر و تونس، حکومت اسلام گراها به دنبال سود نمادین بدون تحول مادی واقعی بودند که در نهایت با شکست مواجه شدند. بهار عرب بخاطر ناامیدی اقتصادی و برای جستجوی وقار و منزلت راه اندازی شده بود نه بخاطر تمایل برای مشارکت سیاسی. دیموکراسی ابزاری برای تحقق بخشیدن این اهداف بود، اما در نهایت، شورش کنندگان در آرزوی رفاه اقتصادی بودند. تغییر سیاسی که تغییر اقتصادی را در پی نداشته باشد، مشکلات جوامع مسلمانان را حل و فصل نخواهد کرد و منجر به ضد انقلاب و تکرار خشونت خواهد شد (Muqtedar 2013 and Amin 2013).

اگر ما صلح و عدم خشونت را به عنوان ارزش مطلوب یا ارزش ذاتی یک اولویت مطلق نسبت به دیگر موارد بدانیم، این به ناچار منجر به سیاست وضع موجود میشود. اگر رژیم حاکم استبدادی و ائتلاف حاکم اراده برای ترک قدرت نداشته باشند، مانند سوریه، دست به کار نشدن و حفظ صلح و ثبات یک ابزار موثر برای استمرار وضع موجود خواهد گردید، باوجودیکه این وضعیت ناگوار، سبب فقدان زیاد مشروعیت رژیم حاکم نیز میشود. اما ضرورت برای تغییر نباید مجوز برای توسل به خشونت فاحش، از بین بردن تافت های اجتماعی، آثار تاریخی پنداشته شود و هرگز نباید آشتی میان بخش های مختلف جامعه از بین برده شود.

اگر نیاز به روش های غیر صلح آمیز و خشونت آمیز باشد، پس باید ارزش ها به وضوح قابل شناسایی باشند و همچنان این ارزش های ذاتی، دارای اهمیت بیشتر از صلح و آرامش باشند. در چنین حالت باید ارزش ها مشخص گردد که بخاطر آن صلح در خطر بیافتد، و ارزش های که بیشتر از صلح با اهمیت باشند. من نمیدانم که

چه تعداد افراد این مباحثه مرا به چالش خواهند کشید که عدالت، برابری و آزادی نسبت به صلح با اهمیت تر است؟ من اجازه نمیدهم که آزادی خود را از دست بدهم و به خود اجازه نمیدهم که بدون مبارزه، کسی با من برخورد نامناسب و غیر عادلانه کند. آیا این تقاضاء را کرده میتوانیم که مردم برای برقرار نظم، آزادی، حقوق و پذیرفتن عدالت و منافع خود را از دست بدهند؟

من باورمند هستم که چنین تقاضا را کرده نمی توانیم. در حالیکه با وجود این همه، ما میتوانیم برای مظلومان درخواست نمایم که برای رژیم های مستبد، فرصت تغییر مسالمت آمیز را بدهند. اگر ما از صلح به عنوان ارزش ذاتی در معاوضه با سایر ارزش ها دفاع کرده نمی توانیم، اما حد اقل از صلح به عنوان ارزش سودمند دفاع کرده میتوانیم. به خصوص در منطقه ای که نیاز لازم به تغییر باشد، مهندسی صلح آمیز، تدریجی و منظم تغییر با موانع های چون تحولات خشونت آمیز و انقلابی روبرو خواهد شد. ما می توانیم یک گفتمان مبتنی بر اصول قرآنی را برای توسعه و پیشبرد تیورهای اخلاقی اسلام و نتایج مثمر آن به راه اندازیم (Muqtedar Khan 1997).

جهاد برای تغییر

"وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"

"با کسانی که با شما جنگ می کنند، در راه خدا بجنگید و تعدی نکنید زیرا خدا تعدی کنندگان را دوست ندارد."

قرآن کریم ۲: ۱۹۰

قرآن کریم بسیار دیدگاه پیچیده در باره صلح ارائه می دهد (Khan 2013). در بسیاری از آیات، صلح برای مومنان به عنوان پاداش نهایی برای یک زندگی عادلانه وعده داده شده است (5:16). خانه ای اسلام به عنوان سرزمین صلح توصیف شده است (10:25). و همچنان قرآن دستور داده است که مسلمانان زمانیکه همدیگر را میبینند، باید از همدیگر استقبال کنند و برای یکدیگر آرزوی صلح کنند (6:54). با این حال، قرآن از اقدام نظامی و عدم تحمل مذهبی در برابر آزار و اذیت، رویگردان نیست و آنرا حمایت میکند. شدید ترین بیانیه قرآن در سوره بقره است که در آن گفته شده است "وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَآخِرُ جُوهْمُ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ وَالْفِتْنَةُ"

اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوْا" ترجمه "هر جا که آنها را بیابید بکشید و از آنجا که شما را رانده اند، برانیدشان که فتنه از قتل بدتر است" (بقره: ۱۹۱).

حضور این آیت در قرآن به وضوح از ممنوعیت کامل خشونت مانع شده است. این آیت به دلیلی با اهمیت است که علاوه بر بحث در باب صلح و آرامش، آزار و اذیت را بدتر از قتل دانسته است. هیچ چیز تمثیلی در این آیت وجود دارد، و بسیار روشن بیان شده است: "آزار و اذیت بدتر از قتل است" (2:217). در جای دیگر قرآن بیان میکند "با آنان نبرد کنید تا دیگر فتنه ای نباشد" (8:39). قرآن برای مبارزه با آزار و اذیت، اولویت بخشیده است و وعده ای پاداش برای کسانی داده است که در راه خدا مبارزه می کنند، و همچنان آمده است که یگانه راه برای از بین بردن خشونت در جهان است، از طریق از بین بردن بی عدالتی و آزار و اذیت ممکن است (4:74). اما قرآن، همچنان خواستار پایان دادن به آزار و اذیت است تا خشونت نیز به دنبال آن از بین برود. با این حال، قرآن به دنبال متوازن ساختن عدم نزاع و عدم بی عدالتی در جامعه است. به این گونه، برای آوردن صلح نیاز به تغییر است، ولی رسیدن به این تغییر لزوماً مسالمت آمیز نیست. اما امکان دارد حوزه های که قرآن در آن خشونت را مشروعیت داده است، حد اقل بسازیم.

در سوره بقره قرآن بیان میکند "با آنها بجنگید تا دیگر فتنه ای نباشد و دین تنها دین خدا شود ولی اگر از آیین خویش دست برداشتند، تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست" (2:193). این آیت جالب است بخاطریکه اقدام تلافی جویانه را در برابر همه محدود ساخته است، به جز از کسانی که به طور مستقیم مسئول تخلف هستند. در کشورهای که مسلمانان اجازه انجام اعمال مذهبی خود را دارند، مانند عربستان سعودی، پاکستان و ایران، اعمال خشونت گزینه مشروع بوده نمی تواند.

قرآن کریم در سوره انفال، بیانیه بسیار عمیق ارائه میکند زمانیکه میگوید "به کافران بگوی که اگر دست بردارند (از آزار و اذیت ایمانداران) گناهان گذشته آنها آمرزیده شود و، اگر باز گردند، دانند که با پیشینیان چه رفتاری شده است" (8:38). این دستور قرآن بیشتر از پیش حوزه پاسخ دهی برای آزار و اذیت را کاهش داده و به کسانی که از جنگ دست برمیدارند، عفو اعطا مینماید.

یکی از دلایلی که رژیم های استبدادی در جهان اسلام هنوز باقی بماند، ترس از انتقام میباشد. این رژیم ها مقاومت در برابر تغییر و دیموکراتیک شدن از خود نشان میدهند، زیرا از تعقیب جرایم شان که در گذشته انجام داده اند، توسط حکومت

جدید ترس دارند. یک تعهد برای عفو عمومی اعمال گذشته ممکن است فضاء را برای ایجاد تغییر تدریجی توسط رژیم های موجود ایجاد کند.

هرچند از لحاظ فلسفی ما نمی توانیم که به کلی دیدگاه انقلابی را در تغییرات بنیادین حذف کنیم اما قرآن به تکرار پیشنهاد میکند که واکنش خشونت آمیز باید محدود به موارد فاحش آزار و اذیت مذهبی باشد. زمانیکه جنگ متوقف میشود، قرآن کریم همچنان تاکید ویژه بالای عفو و صلح نموده است.

درگیری ها در جهان اسلام

امروزه، جهان اسلام از مبارزات سیاسی که درگیری های خشونت آمیز را به همراه دارد، به ستوه آمده است. در یک سطح، مسلمانان هنوز هم درگیر مبارزات خشونت بار، ایدئولوژیک و سیاسی با دولت های میباشند که از لحاظ شخصیتی غیر مسلمان هستند. اما در سطح دیگر، دولت های اسلامی درگیر جنگ با همدیگر و همچنان جنگ های داخلی هستند. حتی کشورهای که خود را دیموکراسی مبتنی بر قانون اساسی میدانند، با چالش های مسالمت آمیز و همچنان خشونت آمیز روبرو هستند که این چالش ها، عوامل داخلی و نیز بیرون مرزی دارند.

علاوه بر این، مشکلات درگیری میان دولت ها و جامعه - مانند سوریه و مصر - نیز در جهان اسلام وجود دارند. این نوع درگیری بیشتر جلب توجه گردیده است چون در آن، اسلام گرایان، غیر دیموکرات ها، سیکولارها و در مواردی هم رژیم های طرفدار غرب نقش دارند. این نوع درگیری ها باعث ایجاد ترس زیاد در غرب شده است، زیرا تحلیل گران غرب به این فرض رسیده اند که اگر اسلام گرایان برنده شوند، آنان همانند ایران، به صورت بدخواهانه ای ضد غرب و ضد اسرائیل خواهند شد. و در نهایت، میان سکولارها و اسلام گراها نیز درگیری های داخلی در جریان است (Muqtedar Khan 2001).

دولت های که ناگزیر، درگیر مبارزات نوع اخیر هستند، اکثر اوقات تحت فشار در خدمت یک حزب سیاسی و یا هم حزب دیگر قرار دارند، چنانکه در ترکیه، پاکستان و الجزایر این تجربه تکرار میشود. همه ای این مبارزات، مقدار زیادی خشونت را در پی داشته است و این پرسش را به بار آورده است که "آیا مسلمانان می توانند اختلافات خود را به گونه مسالمت آمیز حل و فصل کنند؟" و اینکه "آیا آنان عرف و سنت تحمل پذیری و حل و فصل مسالمت آمیز درگیری را دارند؟"

این همه منجر به یک پرسش مشخص و چالش آفرین برای مسلمانان میشود، که آیا ما میتوانیم مبانی فلسفی برای حل و فصل مسالمت آمیز درگیری را در آداب و رسوم مسلمانان دریابیم که احیای آن رژیم های را به معرفی بگیرند که فرصت های حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات و تغییرات اجتماعی-سیاسی مسالمت آمیز را به بار بیاورد. تحقیق درباره پاسخ این پرسش ها، مستلزم تحلیل و بررسی منابع در خصوص دستورهای مربوط به صلح و درک نمودن موانع فرایند های صلح آمیز است. استدلال های ذیل محدود به منابع قرآنی است که قرآن کریم تنها منبع بی رقیب در همه بخش های جهان اسلام میباشد.

قرآن و راه رسیدن به صلح

ارزش صلح در پیام های قرآن کریم بسیار واضح است. برخورد با صلح به حیث مسیر مورد نظر در زندگی شده است و نیز از آن به عنوان یک ارزش که پاداش آن رستگاری میباشد، یاد شده است. در سوره المائده آمده است که خداوند بشر را رهنمایی میکند که اگر کسی در جستجوی خرسندی من است، راه صلح و امنیت را در پیش بگیرد (5:18). همین آیت موازی مستقیم میان راه رسیدن به صلح و حرکت از سوی تاریکی به سوی روشنی ترسیم می نماید و از آن به عنوان راه راست یاد میکند. در این جای شک نیست که در سوره المائده در مورد انتقال از جهالت به اسلام، از تاریکی به روشنی، از گمراهی به صراط المستقیم به عنوان راه های رسیدن به صلح یاد شده است: "يَهْدِي بِهِنَّ اللّٰهُ مَن اَتٰبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّورِ بِاِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ" ترجمه "تا خدا بدان هر کس را که در پی خشنودی اوست به راههای سلامت هدایت کند و به فرمان خود از تاریکی به روشنایشان ببرد و آنان را به راه راست هدایت کند. 5:16"

آیتی که در آغاز این فصل نوشته شده است، در آن قرآن، اسلام را اقامتگاه صلح تعریف میکند (10:25). در حقیقت کلمه اسلام، که معنی آن تسلیم شدن است، گرفته شده از "سلام" میباشد که معنی آن "صلح" است. مسلمانان زمانیکه با همدیگر خوش آمدید می کنند، به همدیگر صلح آرزو می کنند "السلام اعلیکم" یعنی "درود بر تو یا صلح بر تو. اساس چنین چیزی عرف و یا هم پیمان نامه نمی باشد، بلکه اساس این خوش آمدید در اسلام، دستور قرآنی میباشد. این بسیار متعجب کننده است، به همان اندازه که مسلمانان آگاهی از خود را فراموش نموده اند، این را نیز فراموش نموده اند که مسلمانان صلح آوران هستند. اگر آنان در مورد

ایمان و عناصر ایمان شان بیشتر آگاهی پیدا کنند، چنین تحولی سبب سازگاری اجتماعی و صلح در سراسر جهان اسلام خواهد شد.

صلح به حیث یک هدف بزرگ، محدود به جوامع اسلامی نبود بلکه داشتن روابط صلح آمیز با دیگر جوامع نیز مطلوب می‌باشد. قرآن، مسلمانان را از آغاز تجاوز و یا سبب بروز فتنه در روی زمین منع کرده است، و آنان را به پذیرفتن صلح با دشمنان و تمایل نشان دادن به صلح ترغیب نموده است. به طور مثال:

- به مردم کم مدهید و بی باکانه در زمین فساد مکنید (26:183).
- با کسانی که با شما جنگ می کنند، در راه خدا بجنگید و تعدی مکنید زیرا خدا تعدی کنندگان را دوست ندارد (2:190).
- هرگاه کناره گرفتند و با شما نجنگیدند و به شما پیشنهاد صلح کردند، خدا هیچ راهی برای شما بر ضد آنان نگشوده است. (4:90)
- و اگر به صلح گرایند، تو نیز به صلح گرای و بر خدا توکل کن که اوست شنوا و دانا (8:61).

سوره ۸ و آیت ۶۱، به گونه مستقیم با دوران معاصر مطابقت دارد. یکی از بزرگترین موانع در برابر صلح در عصر حاضر، احساس ناامنی ناشی از بی اعتمادی شرکای بالقوه در صلح است. طرف های درگیر جنگ، خواستار تضمین صلح و تحمیل پیش شرط های برای صلح میشوند که خود به موانع در برابر صلح مبدل میشوند. اما قرآن کریم به صراحت در باره این احساس ناامنی خطاب میکند و توصیه میکند برای صلح کردن با دشمن به پیش بروند حتی اگر دشمن کوچکترین تمایل به انجام این کار هم نشان بدهند، و به خداوند اعتماد داشته و به او باور کنند زیرا خداوند همه چیز را میداند و میشوند. به صراحت، خداوند کسانی را حمایت میکند که صلح می نمایند و اجازه نمیدهند ابهامات مانع تحقق صلح شود.

جمع بندی

قرآن کریم به جزء از حالت های دفاع خودی و مبارزه با آزار و اذیت، مسلمانان را از آغاز و یا تداوم خشونت منع کرده است. آزار و شکنجه، پدیده پیچیده است و معنای این اصطلاح اغلب مشروط به واقعیت های همان عصر است. اما به طور گسترده، توسل به خشونت را می توان به عنوان یک گزینه در شرایطی در نظر گرفت که در آن مردم از آزادی اعتقادات، داشتن اموال شخصی و زمین محروم باشد و

زندگی خود را به طور مداوم در معرض خطر بدانند. قرآن طرفدار سرسخت صلح است، اما مسلمانان را تنها در شرایطی اجازه توسل به جنگ را داده است که از اعتقادات، آزادی، دارایی و زمین خود حفاظت کنند.

اما بخاطر منفعت صلح و بخاطر جلوگیری از آزار و اذیت و بدبختی اجتناب ناپذیر که خشونت به دنبال میداشته باشد، عالمان و روشنفکران اسلامی استدلال می کنند که خشونت باید آخرین گزینه باشد. مردم باید قبل از توسل به تاکتیک های انقلابی، تمام تقاضاهای خود را برای تغییر به گونه مسالمت آمیز پیشنهاد کنند. مبحث فشرده که در این فصل بود، نشان دهنده ارزش والای صلح برای مسلمانان، در داخل و خارج جامعه آنان، است. با این حال، حضور احکام الهی صرف دستورات و پیشنهادات در خصوص صلح است، اما تضمین کننده صلح نمی باشد. وظیفه ترجمه و تفسیر کردن این اصول قرآنی در مطابقت با واقعیت های جامعه، یکی از بزرگترین چالش برای دانشمندان و روشنفکران مسلمان می باشد.

اهمیت این حقیقت را نمی توان دست کم گرفت که داشتن یک جامعه صلح آمیز، یکی از پیش شرط های اساسی برای شکوفایی اقتصادی است. اگر دارایی و ثروت زیر تهدید خشونت باشد و بجای همکاری های صلح آمیز و اقتصاد آزاد بر اساس پایه های حقوق دارایی شخصی و حاکمیت قانون، اگر حق مالکیت منابع در منطقه درگیری های خشونت آمیز قرار بگیرد، ناممکن خواهد بود که انتظار یک زندگی مرفه و شکوفایی اقتصادی را داشت. در همین راستا، یک جامعه با ثبات نیازمند انتقال قدرت سیاسی به گونه مسالمت آمیز از طریق ابزارهای عمدتاً دموکراتیک است.

منابع

Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press.

Amin, M., Assaad, R., al-Baharna, N., Derviş, K., Desai, R. M., Dhillon, N. S., Galal, A., Ghanem, H., Graham, C. and Kaufmann, D. (2012) *After the Spring: Economic Transitions in the Arab World*. Oxford University

Press.

Esposito, J. L. and Muqtedar Khan, M. A. (2000) Religion and politics in the Middle East. In *Understanding the Contemporary Middle East* (ed. D. Gerner). Boulder, CO, and London: Lynne Rienner Publishers.

Kabir Hassan, M. and Lewis, M. K. (2014) Islam, the economy and economic life. In *Handbook on Islam and Economic Life*, Chapter 1.

Khan, M. W. (2013) *Islam and Peace*. New Delhi: Goodword Books. Malik, A. and Awadallah, B. (2013) The economics of the Arab Spring. *World Development* 45: 296–313.

Mansfield, P. and Pelham, N. (2013) *A History of the Middle East*. London: Penguin Books.

Mitchell, T. (1991) *Colonizing Egypt*. University of California Press.

Muqtedar Khan, M. A. (1997) Islam as an ethical tradition of international relations. *Islam and Christian-Muslim Relations* 8(2): 177–92.

Muqtedar Khan, M. A. (1998) Constructing identity in 'glocal' politics. *American Journal of Islamic Social Sciences* 15(3): 81–106.

Muqtedar Khan M. A. (2001) The political philosophy of Islamic resurgence. *Cultural Dynamics* 13(2): 211–29.

Muqtedar Khan, M. A. (2004) *Jihad for Jerusalem: Identity and Strategy in International Relations*. New York: Greenwood Publishing Group.

Muqtedar Khan, M. A. (2007) *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

Muqtedar Khan, M. A. (2011) View of the Arab Spring through a French window. *Huffington Post*, 21 October.

(Available at <http://www.huffingtonpost.com/muqtedar-khan/view-of-the-arab-spring-t b 1023068.html>.)

Muqtedar Khan, M. A. (2014) Islam, democracy and Islamism after the counterrevolution in Egypt. *Middle East Policy* 21(1): 75–86.

Ramadan, T. (2012) *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. Oxford University Press.

Wilson, R. (2012) *Economic Development in the Middle East*. Routledge.

۸ اسلام و سیاست در عصر حاضر: دلایل ظهور جهادگرایی

نویسنده: حسن یوجل باشدمیر | Hasan Yucel Basdemir

مشکلات

امروزه بی ثباتی سیاسی و خشونت در جهان اسلام حکمرا شده است. حدوداً در هر گوشه ای از خاورمیانه، حکومت‌ها به اپوزیسیون صلح آمیز، اجازه حقوق اساسی را نمیدهند. جستجو برای یک زندگی صلح آمیز با عواملی چون بمب‌ها، قاتلان ناشناخته، کودتاهای نظامی یا گروه‌های جهادی (ستیزه جویان اسلامی) و نگرش‌های مخرب و تهاجمی توسط اسلام‌گراها متوقف شده است. گروه‌های تروریستی مشخص، این رویدادها را یک فرصت دانسته و با توجیه نمودن اعمال شان توسط شریعت و استفاده از خشونت به حیث یک ابزار، در تلاش تحقق اهداف سیاسی خویش تحت نام "دولت اسلامی" هستند. خارج از جهان اسلام، مسلمانان در جوامعی که اکنون زندگی مینمایند، مدغم شده‌اند؛ و تعدادی از آنان با مشکلات جدی مدغم شدن روبرو هستند. به گونه فشرده میتوان گفت که مسلمانان در سراسر جهان با مشکلات جدی اجتماعی مواجه هستند.

بدون شک باید گفت که تنها یک دلیل باعث این همه مشکلات نشده است. اوضاع و احوال جهان، وضعیت اقتصادی جهان، عوامل داخلی، مبارزه میان فرقه‌های مذهبی و تنش ناشی از فقدان استراتژی در مورد منابع طبیعی و نفت، از جمله عواملی هستند که باعث مشکلات مسلمانان شده است. درحالیکه برجسته‌ترین مشکل اینست که مسلمانان نمیتوانند راهی برای زندگی ایجاد کنند که همه بالای آن توافق نظر داشته باشد. روشنفکران و دانشگاهیان هم نمی‌توانند به گونه دقیق تحلیل و بررسی و یا پیش‌بینی کنند که در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد، زیرا مشکلات بسیار پیچیده است. و همچنان هیچ توافق نظر در مورد معانی مفاهیم سیاسی اسلامی وجود ندارد.

البته، بحث‌های در مورد شریعت جریان دارد. این مفهوم در دنیای غربی و همچنان در میان مسلمانان سکولار دارای ضعف‌های زیادی است. اگرچه مردم مذهبیون شریعت را پرستش می‌کنند، اما معانی آن به افراد مختلف، متفاوت است.

اکثر مسلمانان، شریعت را انعکاس پویایی اسلام در زندگی روزمره می دانند که می تواند با توجه به شرایط جدید، تغییر کنند. اما از سوی دیگر، گروه های جهادی، شریعت را به عنوان قوانین غیر قابل تغییر و بی پایان خداوند بر روی زمین تفسیر می کنند. گروه های رادیکال و جهادی، عدم قطعیت و خشونت را به حیث ابزار تبلیغی استفاده می کنند و به همین علت حامیان آنها در حال افزایش هستند.

سازگاری مسلمانان در جوامع که زندگی می کنند و همچنان ترویج صلح در جهان اسلام، به توانایی مسلمان در همدیگر پذیری و احترام به تفاوت های دیگران به شکل مسالمت آمیز بستگی دارد. متأسفانه، جوامع اسلامی در شکل گیری یک فرهنگ سیاسی متعارف و مطلوب، ناموفق هستند. امروزه این مشکلات در هر گوشه ای از جهان اسلام مورد بحث قرار می گیرند.

در این فصل، سیاست های مدرن سیاسی در جهان اسلام را با در نظر گرفتن قدرت رو به رشد جنبش های جهادی که اکنون تهدید بزرگ برای تمام جهان به شمار میروند، به بررسی خواهیم گرفت. آیا افرادی که تحت فشار خشونت و تروریسم قرار دارند، در مورد این موضوع کنجکاو شده اند: مفاهیم اسلامی در خصوص جهاد از کجا ریشه گرفته اند؟ جهادیان ادعا می کنند که باورهای آنها بر اساس شریعت است و این شریعت شامل حقایقی می باشد که توسط پیامبر محمد (ص) بیان شده است. آنها ادعا می کنند که فقط یک تفسیر واحد از دین وجود دارد و این تفسیر برای همگان است.

فقدان اطمینان سیاسی در جهان اسلام، موجب افزایش حمایت از گروه های جهادی شده است. جهادی ها از کجا حمایت خود را به دست می آورند؟ آیا آنچه انجام می دهند پیام حضرت محمد "ص" است و یا که آنان تحت تاثیر تجارب جامعه شناختی افراد قرار گرفته اند؟ برای پاسخ به این سوالات لازم است که نگاه اجمالی به تاریخچه تجربیات سیاسی مسلمانان بیندازیم. ما می توانیم این رخداد های تاریخی را به دو دوره مختلف تقسیم کنیم. دوره نخست تاریخی، تجارب سیاسی می باشد که با هجرت حضرت محمد "ص" به مدینه (یثرب) در سال ۶۲۲ میلادی آغاز میشود و تا قرن نوزدهم میلادی ادامه داشته است. دومین دوره با استعمار در قرن نوزدهم آغاز می شود و شامل گفتمان های سیاسی-اسلامی میشود که علیه دیکتاتوری های سکولار ساخته شده است. نگرش های سیاسی مدرن در عصر حاضر، در دوره دوم تجارب سیاسی مسلمانان متولد شده است. این نگرش ها در ابتدا معتدل و

سازنده بودند؛ اما آنها بعداً بحث برانگیز و بیگانه نگر گردید. امروز، این نگرش بیگانه نگری تبدیل به یک خطر برای همه مسلمانان و جهان شده است.

تجربه های سیاسی حضرت محمد "ص" و پیروانش

قبل از اینکه حضرت محمد "ص" از دین اسلام بشارت بدهد، اعراب در منطقه حجاز در شهرک های کوچک زندگی مینمودند و آنان از وحدت سیاسی برخوردار نبودند. این منطقه از شمال توسط بیزانس، شرق فارس، غرب حبشه و جنوب توسط سلطنت یمنی ها احاطه شده بود. در آن زمان اعراب بخاطر حمله این دولت های قوی نگران بودند و ترس از دست دادن ثروت و دارایی خود را داشتند که از راه تجارت بدست آورده بودند. در عصری که اعراب در جستجوی وحدت سیاسی بودند، حضرت محمد "ص" (۵۷۱-۶۳۲) نخستین وحی را به مردم بشارت داد. دین اسلام در مدت زمان بسیار کوتاه در میان قبیله های اعراب گسترش یافت. همزمان با اینکه دین اسلام در میان اعراب گسترش یافت، یک وحدت سیاسی نیز شکل گرفت.

در دوران هجرت، سفر مقدس حضرت محمد "ص" از مکه به مدینه (یثرب) در سال ۶۲۲ اتفاق افتاد که مسلمانان دست بکار برای شکل دهی مدل دولت شدند. این روند با هجرت آغاز گردیده و با فتح مکه مکره در سال ۶۳۰ سرعت گرفت. هم زمان با گسترش پیام اسلام، یک دولت قوی نیز در حال ظهور بود. اسلام پس از سال ۶۳۰، فراتر از حجاز گسترش یافته و مرزهای این دولت نیز در حال افزایش یافتن بود. در حقیقت، حضرت محمد "ص" ادعای رهبری سیاسی را هرگز نکرده بود: وی یک پیامبر بود. با وجود آن هم، تاسیس دولت قوی در حجاز و تقاضای اعراب برای وحدت سیاسی، حضرت محمد "ص" را به گونه طبیعی رهبر سیاسی در میان آنان مسما گردانید. حضرت محمد "ص" موفقیت های سیاسی را، قبل از موفقیت های دینی بدست آورد. قبل از اینکه پیام های اسلام تکمیل گردد، حضرت محمد "ص" پیروزی سیاسی خود را اظهار داشت و در مدت زمان کوتاه یک دولت قوی را که بتواند از لحاظ نظامی امپراطوری بیزانس و فارس را شکست بدهد، تاسیس نمود.

حضرت محمد "ص" تعهد دولت را که تنها متشکل از مسلمانان باشند، را نکرد و این دولت نمایانگر چنین مدل نبود. آن حضرت، خود را به عنوان رهبر سیاسی مسلمانان به طور خود به خودی در حالیکه پیام های خداوند را گسترش میداد،

دریافت. مقام و منزلت دینی و دنیایی در شخصیت محمد (ص) ادغام شده بود. ادغام این دو مقام پیش از آن، در سنت های ادیان ابراهیمی که حضرت محمد "ص" پیام آنها را پیش میبرد، تجربه نگردیده بود. وضعیت مشابهی در زمان حضرت داوود و سلیمان مشاهده گردیده بود؛ درحالیکه قدرت سیاسی محمد(ص) بسیار فراتر از آنها بود. قبل از اینکه نزول آیات قرآن به پایان برسد، حضرت محمد(ص) اقتدار دولت را در دست گرفت و این اقتدار یک ابزار موثر برای گسترش پیام الهی به شمار میرفت. در واقع، وی هدف سیاسی نداشت؛ هدف او تنها انتقال پیام الهی به تمام بشریت بود. بنابر این حضرت محمد "ص"، با اقتداری مواجه نگردید که از دعوت مردم به اسلام جلوگیری کند و چنین وضعیت موجب گسترش سریع اسلام شد. همانطوریکه جهان اسلام گسترش یافت، شیوه های دولت داری محمد "ص" و دیگر موارد به یک مدل سیاسی برای حاکمان آینده تبدیل گردید. این مدل سیاسی هیچ بستگی به جدایی دین و سیاست نداشت. در دنیای قرن هفتم میلادی، دولت مدنی با برداشت امروزی وجود نداشت و چنین انتظاری نیز وجود نداشت. ولی محمد "ص" تصمیمات سیاسی را خود بدوش گرفت، زیرا او رئیس دولت نیز بود. حضرت محمد "ص" در جریان این تصمیم گیری ها چه نوع مسیری را دنبال میکرد؟ کلمه "دولت" در پیام الهی وجود ندارد، و چنین یک مدل دولت و یا شیوه سازماندهی سیاسی در پیام های الهی پیشنهاد نشده است. اما حضرت محمد "ص" از اصول کلی آیات الهی در باره زندگی اجتماعی استفاده نمود. در اکثر موارد، بسیاری از اقداماتی را که اعراب در مطابقت با سنتهای اعراب بت پرست انجام میدادند، نامطلوب ندانسته و تا زمانی که آنها با پیام الهی در مخالفت نمی بود (Fazlurrahman 1995:9).

رحلت حضرت محمد "ص" باعث آغاز بحث های سیاسی شد که بعداً باعث برخاستن دو فرقه های مذهبی بزرگ (سنی و شیعه) گردید. پیروان این بحث ها، تمرینات سیاسی حضرت محمد (ص) را برای خود سرمشق قرار دادند. درحالیکه این پیروان، تمرینات حضرت محمد (ص) را غیر قابل تغییر نمیدانستند، و به آن ها موارد دیگری را نیز اضافه می نمودند. نخستین تمرین سیاسی پس از رحلت حضرت محمد(ص)، موضوع خلافت بود. هدف از خلافت این بود که شخصی رهبری مسلمانان را به نیابت از حضرت محمد "ص" برای پیش برد امور دینی و دنیایی به عهده بگیرد؛ چنین شخص خلیفه مسلمانان نامیده شد (Ebu'l Hasan el-Maverdi 1994: 29). هرچند حضرت محمد "ص" چنین رسم را پیشنهاد نکرده

بود و در باره خلیفه در دوره حیات اش تذکر نداده بود. پس از رحلت آن حضرت، ابوبکر صدیق در یک انتخابات، خلافت را به عهده گرفت و قبل از رحلت خود، حضرت عمر را جانشین خود برای خلافت برگزید. حضرت عمر حق انتخاب خلیفه بعدی را به کمیسیون استراتژیک که متشکل از شش نفر بودند، تحویل داد. این کمیسیون خلافت حضرت عثمان را در یک پروسه انتخاباتی مشخص نمودند. بعداً، حضرت علی با انتخاب اکثریت مسلمانان همانند حضرت ابوبکر، به خلافت برگزیده شد. پس از حضرت علی، خلافت به سلسله اموی ها انتقال یافت. در سلسله اموی ها، خلافت با سلطنت ادغام گردید و به خط فامیلی مبدل گردید که سلطنت از پدر برای پسر به میراث میرسید. پس از یک قرن، عباسیان نیز اموی ها را پیروی نمودند. میتوان گفت که خلافت نهاد عقلانی بود که به دلیل نیازهای مسلمانان برای رهبری در روی زمین ظهور کرد و چیزی نبود که حضرت پیامبر اسلام "ص" پیشنهاد کرده باشد.

ساختارهای سیاسی که از حضرت محمد "ص" آغاز گردید و در دوره خلفای راشدین ادامه داشت، با سلسله سلطنت های اموی ها و عباسیان همچنان دنبال شد. این نظام با توجه به نیازهای جهان اسلام، در طول تاریخ، اشکال مختلفی بخود اختیار کرده است. بطور مثال، سلطان های عثمانی نهاد با صلاحیتی را به نام "شیخ الاسلام" برای صدور تصمیم (فتوا) در امور مذهبی، تاسیس نمودند. توسعه چنین مدل تا قرن هفده که سلسله عثمانی ها رو به انحطاط بود، ادامه داشت. توسعه چنین مدل یک ضرورت دینی نبود؛ توسعه آن بخاطر نیازهای انسانی بود. لوسی ماسینیون، دولت مسلمانان را که در این دوره ظهور کرد "حکومت دینی سکولار و برابری طلب" عنوان میکند (Gardet 1977:74). این تعریف نشان میدهد که ناممکن نیست تجربه سیاسی مسلمانان را با استفاده از ترمینولوژی سیاست ورزی مدرن، درک کرد. با توجه به منظر امروزی جهان اسلام، دولت اسلامی در بسیاری حالات دینی و مذهبی و بسیاری حالات دیگر سکولار است.

مشخصه های مدل - دولت در عصر اولیه

الماوردی^۱ (۹۷۴-۱۰۵۸) در کتاب خود تحت عنوان (الاحکام السلطانیة والولایت الدنیا) مشخصه های مدل - دولت که تمایل به حکمرانی بالای مسلمانان دارد، را شرح میدهد. الماوردی ادعا میکند که خلیفه ها، قدرت سیاسی خود را از نزد

1. Al-Mawardi

خداوند "ج" کسب نکرده و آنها توسط مردم انتخاب و یا منصوب میشدند. وی یک فهرست از وظایف خلیفه را مشخص میکند. این وظایف قرار ذیل اند: حفاظت از دین؛ حفاظت از زندگی و دارایی مردم؛ حل و فصل منازعات مردم؛ وضع و اجرای جرمانه برای حفاظت از حقوق مردم؛ اجرای دستورات و ممنوعیت های وضع شده توسط خداوند؛ و انجام کارهای لازم برای اثبات این که اسلام برتر از سایر ادیان است.

در کتاب الماوردی ما میتوانیم مشخصات مدل-دولت در عصر اولیه را به خوبی دریابیم. عمل کردن در مطابقت با دین اسلام و گسترش و حفاظت از آن از جمله وظایف دولت میباشد. اما تمایز میان دین و سیاست در طول تاریخ و تجربه های سیاسی مسلمانان وجود نداشته است. رهبران دولت از عالی ترین مقام دینی و دنیایی نمایندگی مینمودند که خلیفه یاد می شدند (Zaman 1997: 208). به این دلیل، دولت های اسلامی، دولت های سکولار نمی باشند. با این حال، دشوار است که دعوی حکومت دینی کامل را نیز کنیم، چون با وجودیکه خلیفه رهبر دینی و دنیایی بودند، افرادی نبودند که دارای خواص معنوی باشند. تصمیمات آنها از نظر مذهبی الزام آور نبود بلکه آنها فقط نمونه بودند. سران دولت از لحاظ معنویت بالای دیگر مسلمانان برتری نداشته و کشور را به نام خداوند حکومت نمی کنند. بر علاوه، خلیفه این قدرت را داشت تا قوانین کشور را فقط تا زمانی که در مخالفت با قوانین و دستورات خداوند نباشد، وضع کند.

"اهل ذمه" نیز بسیار اهمیت داشتند. اهل ذمه غیر مسلمانانی بودند که اقتدار سیاسی مسلمانان را قبول کردند. آنها توسط قوانین محدود گردیده و برخلاف مسلمانان، باید جزیه نیز پرداخت می نمودند. در عوض، آنها از خدمات سهم گیری نظامی و برخی مسئولیت های دیگر معاف بودند. دولت مسئولیت حفاظت جان و مال آنان را به عهده داشت. این روش بر اساس آیت قرآن کریم بود که در آن آمده است (سوره الممتحنة): "خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با آنان که با شما در دین، نجنگیده اند و از سرزمین تان بیرون نرانده اند، باز نمی دارد خدا کسانی را که به عدالت رفتار می کنند دوست دارد (۸: ۶۰). و همچنان میتوانیم به توافقنامه حضرت محمد "ص" با یهودیان و عیسویان در مدینه نیز اشاره نماییم. اهل ذمه و مسلمانان در خصوص تجارت از حقوق مساوی برخوردار بودند. آنها اجازه تاسیس اقتدار دینی و دنیایی برای تنظیم امور داخلی و خارجی جامعه ای که در آن زیست می نمودند، را داشتند. با توجه به این تمرینات و روش ها ما میتوانیم به این

نتیجه برسیم که در کشور های اسلامی، سیستم های حقوقی متعددی وجود داشت. اگر اهل ذمه تقاضا میکردند، اجازه پیروی از سیستم حقوقی خویش را داشتند.^۱

موجودیت سیستم حقوقی متعدد، یک بخش مهم زندگی سیاسی مسلمانان است. چنین سیستم از زمان حضرت محمد "ص" تا فروپاشی امپراطوری عثمانی، به صورت آشکار وجود داشت. علاوه بر آن، سیستم حقوقی مسلمانان به دو بخش تقسیم گردیده بود که عبارت اند از قوانین عرفی و قوانین مذهبی. قوانین مذهبی دربرگیرنده قوانینی است که از تفسیر قرآن و سنت سرچشمه گرفته است. قوانین عادی دربرگیرنده قوانینی بودند که نظر به ضرورت و دستور حاکمان ساخته میشد. دولت عثمانی این سیستم دو بُعدی را توسعه داده و آنرا بیشتر سیستماتیک ساخت.

سیاست به عنوان بخشی از شریعت

توسعه مدل تاریخی دولت اسلامی این اطمینان را حاصل نکرده بود که سیاست و اخلاق به گونه مستقل از دین توسعه یافته است. کتاب های که در خصوص اخلاق و سیاست نوشته شده بودند برای جامعه و حاکمان خوش آیند نبود. به همین دلیل در منابع سنتی اسلام، موضوعاتی چون حکومت و قانون، زیر مجموعه ای نظم و ترتیب مانند "فقه" و "کلام" قرار گرفتند. در نتیجه، اصطلاحات و رویکرد های سیاسی بیرون آمده به عنوان اعتقادات اسلامی پذیرفته شدند.

اعتقادات اسلامی به گونه سنتی به چهار بخش تقسیم میشوند.

- ایمان: این بخش دربرگیرنده اساسات ایمانی مانند ایمان داشتن به خداوند، پیامبران، کتاب های مقدس و آخرت میشود؛
- پرستش: این بخش دربرگیرنده ادای نماز، گرفتن روزه و دادن زکات میشود؛
- معاملات (روابط/اقدامات) این بخش دربرگیرنده روابط مانند تجارت، میراث، ازدواج، طلاق و دیگر موارد میشود. همچنان، دولنداری نیز بخش ای از این حوزه میشود؛
- مجازات: که برمیگردد به سیستم قانونی جزایی.

این چهار عنصر در اصطلاح شریعت گفته میشوند. کلمه "شریعت" معنی راه، روش و سنت معنی میدهد. زمانیکه کلمه شریعت تذکر میابد، اکثر اوقات دستورات

۱. ابن قایم، احکام اهل ذمه

دولت اسلامی در آن تصور میشود، اما احکام و دستورات حکومت بخش کوچک از شریعت است. درحالیکه شریعت، مجموعه ای از احکام برای سازمان دهی امور انفرادی، اجتماعی، دینی و دنیایی در زندگی مسلمانان میباشد. اساس این احکام قرآن و سنت پیامبر (ص) میباشد که به عنوان منابع اصلی در اسلام پذیرفته شده است. قرآن کتاب مقدس خداوند میباشد که برای حضرت محمد "ص" نازل شده است. سنت نیز گفتار و کردار حضرت محمد "ص" میباشد. سنت روش ای میباشد که قرآن در عمل توسط حضرت محمد "ص" پیروی شده است. قرآن و سنت پیامبر (ص)، منابع اصلی در اسلام میباشد و اقتدار آنرا نمی توان زیر پرسش برد. درحالیکه این دو منبع برای تفسیر و تطابق آن با شرایط جدید باز میباشد. بنیادگذار فرقه مذهبی حنفی، امام ابو حنیفه (۶۹۹-۷۶۷)، گفته است: "تفسیر وقایع، یک فرد را گمراه نمی کند مگر اینکه از آیات الله انکار شود". تفسیر نمودن قرآن و سنت پیامبر (ص) به این علت طراحی شده است تا منابع اصلی دین درک شده و با شرایط جدید به عنوان شریعت اسلامی تطابق یابد. در باره دین هرگز پرسشی نبوده و دین پایدار میباشد؛ درحالیکه شریعت پویا و قابل تغییر است. درحقیقت، تفسیرهای متفاوت تشکیل دهنده اساس فرقه های مذهبی متعدد میباشد. به این دلیل، تنها یک قانون واحد شریعت وجود ندارد که مسلمانان با آن کاملاً موافق باشند. این در حالیکه به جز از برخی اختلاف نظرها در میان فرقه های مذهبی اهل تشیع و اهل تسنن، در بسیاری از قوانین شریعت در تضاد با همدیگر نیستند: این ها در زمان و مکان متفاوت و در فرهنگ های مختلف گرفته شده اند.

بخش های ایمان و پرستش در شریعت در میان فرقه های دینی مختلف، یکسان هستند. باوجود اینکه در معاملات و اقدامات تفاوت هایی وجود دارند. دلیل اینست که روابط و اقدامات از جمله بخش های شریعت میباشد که تفاسیر بیشتر در مورد آن نیاز است. این تفسیرها صرفاً عقیده نمیشوند. این ها روش های مشخص برای انجام عبادات و انجام اقدامات میباشند، بطور مثال، تقلید، اجماع و اجتهاد. توافق اجتماع مسلمانان (اجماع) و بیان دیدگاه قضایی (اجتهاد) از جمله روش هایی میباشند که اکثراً بخش روابط با دیگران را دربر می گیرد. درحالیکه در فرقه اسلامی کلاسیک، مناطق آزاد حقوقی (اباحه) وجود دارد که اجازه تصمیم گیری بدون مراجعه به منابع اساسی دین را میدهد. در اکثریت موارد گفته میشود که شریعت و سیاست حوزه های اباحه هستند.

رویکرد های مختلف برای درک طبیعت و کاربرد شریعت وجود دارد. شتیبه^۱، ادعا میکند که شریعت برای خوبی بشر در دنیا و زنده گی آخرت سازمان یافته است. بر اساس گفته های وی، علت وجودی شریعت، محافظت از حقوق ذاتی میباشد. هدف خداوند از فرستادن دین نیز همین میباشد. به نظر شتیبه، هدف شریعت، محافظت از پنج حقوق اساسی میباشد:

- حفاظت از دین (آزادی دین)؛
- حفاظت از روح انسانی (زندگی انسان ها و حق زندگی کردن)؛
- حفاظت از زندگی خانواده ها، به شمول حفاظت نسل های آینده؛
- حفاظت از ثروت و دارایی؛
- حفاظت از اندیشه (Şatibi 1990: 9, 24, 46).

از موارد ذکر شده به عنوان "اهداف شریعت" و یا در زبان عربی "مقصد الشرعیه" یاد میشود.

در نظام اعتقادی کلاسیک اهل تسنن، دو دیدگاه در باره شریعت وجود دارد: رایاهل الرای (تفسیر گرایان) و اهل الحدیث (متن گرایان). رایاهل الرای، قلمرو آزادی قانونی را به صورت وسیع می پذیرد و ادعا می کند که طبق شرایط جدید، متون مقدس می توانند به طور متداوم تفسیر شوند. قسمیکه شتیبه گفته است، دستورات فرستاده شده از سوی خداوند و حقایق علمی و فکری هرگز در تعارض نیستند. اگر چنین تعارض به چشم بخورد، باید از طریق تفسیر، برطرف شود. فرقه های بزرگ جهان اسلام مانند حنفی، ماتریدی، معتزلی و مالکی ها پیرو این رویکرد هستند. از سوی دیگر اهل الحدیث (متن گرایان) امکان تفسیر کتاب های مقدس و آزادی قانونی در شریعت را رد می کنند. بر اساس باورهای آنان، هر آن چیزیکه نیاز است در متن های مقدس وجود دارند. حتی اگر تعارض میان علم و حقایق فکری وجود داشته باشد، هر آن چیزیکه در متون مقدس بنیادین ذکر شده است، معنی واقعی کلمه است و برای تفسیر باز نمی باشد. بطور عموم این نگرش "سلفی" یاد میشود و بیشتر در فرقه مذهبی حنبلی مشاهده میشود. افرادی که چنین موقعیت را اتخاذ می کنند خود را مقید به فرقه مشخص نمیسازند؛ چنین نگرش مذهبی اکثراً ناشی از تنظیمات شخصی است.

¹ . Şatibi from Andalucía (1320–88)

جنبش های جهادی جدید، حمایت خود را از همه فرقه های مذهبی بدست می آورند و نگرش اهل الحدیث را در خصوص کتاب های مقدس اتخاذ می کنند. اهل الحدیث، دین و شریعت را یکسان در نظر می گیرند و به همین علت شریعت را به عنوان مجموعه ای از قوانین غیر قابل تغییر میدانند.

استعمار و تولد جنبش های اسلامی مدرن (جدید)

تجربه سیاسی در دو قرن گذشته و در چندین دوره زمانی مختلف، نگرش رادیکال و خشونت بار سیاست مدرنیته را شاهد بوده است. دوره استعمار چند قرن پیش آغاز گردیده و الی سال های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ ادامه داشت. این دوره سبب ظهور دو دیدگاه گردید: دیدگاه اسلام گرایان و اصلاح طلبان. هر دو، دیدگاه اسلام گرایانه و دیدگاه اصلاح طلب به نوعی نگرش های مدرنیستی، معتدل سیاسی و همچنین نگرش های ضد غربی را تا حدودی در نظر گرفتند. با این حال، رویکرد بسیاری از اسلام گرایان نگاه به عقب، نادیده گرفتن ارزش های سنتی اسلامی (به جز از قرآن و سنت) و همچنان رد نمودن تجربه تاریخی مسلمانان بوده است. اما اصلاح طلبان از ارزش های غرب در جهان اسلام دفاع نمودند. هر دو گروه در این دوره از افراط گرایی پرهیز نمودند. اسلام گرایان بیشتر از رابطه میان قرآن و حوزه سیاسی دفاع می نمودند، و ترویج گفتمان های خشونت آمیز، و به ترویج کثرت گرایی، دیموکراسی و دیگر ارزش های غرب را رد می نمودند. از سوی دیگر، برخی از اسلام گرایان حتی ادعا می کردند که اگر همه فرایندهای سیاسی سکولار قابل قبول نباشد برخی از آنها قابل قبول هستند.

اصلاح طلبان رفتن دوباره به اساسات و ارتباط میان قرآن و حوزه سیاسی را رد نمودند. آنها در حوزه های سیاست، اقتصاد و... سیکولار باقی ماندند. آنها ارزش های غربی را به قسمی که هستند، دفاع نمودند. ما می توانیم "مدرنیسم" را نکته مشترک هر دو گروه عنوان کنیم، اما اصلاح طلبی را نمی توانیم.

دو دلیل در عقب تغییر نگرش و استفاده خشونت در روند های سیاسی در دو قرن گذشته وجود دارد. نخست، دیکتاتوری سیکولار که حقوق بشر را محدود ساخت. دوم، توسعه دیدگاه های جدید که قبلاً به آن اشاره شد. رویداد های چند دهه گذشته باعث افزایش تمایل به خشونت نگردید اما باعث افزایش پایگاه اجتماعی گروه های طرفدار خشونت گردید. هر چند جهاد گرایان از رویکرد اهل الحدیث در اصطلاحات نظام اعتقادی خود استفاده می کنند اما خود جهاد گرایی یک پدیده

جدید است. تجربه سیاسی مسلمانان در قرن گذشته سبب ظهور جهادگرایی گردید. جنبش های اسلامی در دوره استعمار در کل میانه رو بودند. اما پس از جایگزینی استعمار با استبداد سیکولاریستی، نخست گروه های بنیادگرا و پس از آن جنبش های جهادی قدرتمند شدند. با وجود این همه، این یک حقیقت است که شرایط تاریخی زمینه را برای جهادگرایی فراهم ساخت و با استعمار جهان اسلام توسط دولت های اروپایی این زمینه سازی آغاز گردید.

مدل سنتی دولت مسلمانان مبنای قوی رهبری داشت که اقتدار مسائل دنیایی و دینی را در دست داشتند. در جریان استعمار، مسلمانان قدرت سیاسی خود را که از قرن ها بدینسو بدست آورده بودند، از دست دادند و مدل سنتی دولت خستی گردید.

این وضعیت سبب گردید که مسلمانان از اروپایی ها که از لحاظ سازماندهی سیاسی دارای مهارت بیشتر بودند، عقب بمانند. استعمار باعث تغییرات سیاسی و نگرشی در جهان اسلام شد. دوره ای که از سال ۶۲۲ میلادی با سفر مقدس حضرت محمد "ص" و یاران اش از مکه به مدینه آغاز گردید و تا تهاجم مصر توسط نیپولیون در سال ۱۷۹۸ ادامه داشت، مسلمانان در اقتصاد، علم و سیاست از همه ادیان و دولت ها برتری داشتند. تهاجم بالای مصر و آغاز حکمرانی کمپنی هند-بریتانیایی در هندوستان، نخستین نشانه ای از برتری جهان غرب بالای مسلمانان بود. این برتری بعداً به مستعمره سازی مبدل گردید که باعث ناامیدی بزرگ گردید. این ناامیدی علمای مسلمان را وادار ساخت تا به ماموریت های جدیدی برسند.

از آنجایی که مشکل سیاسی بود، تفاسیر سیاسی از اسلام در پیش گرفته شد. علوم سیاسی که مستقل از دین باشد، نتوانست توسعه یابد و با محوریت دین باقی ماند. در نخست مشکل با این جمله آغاز گردید که "مسلمانان عقب مانده اند". دلیل این همه، تفسیر نادرست از دین و منحرف شدن از حقایق دینی بود. اگر ما دین را به صورت درست درک کرده و در زندگی خود آنرا عملی سازیم، ما از ننگ و از سوءاستفاده قرار گرفتن نجات خواهیم یافت. در این مفهوم، نخستین تفسیر سیاسی اسلامی به مشخصه های "عقب گرد به اساسات" و "اصلاحات" پرداخت. سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۸-۹۷) برگشت به اصول الهیات را بنیانگذاری نمود. پس از آن، محمد عبدو (۱۸۴۹-۱۹۰۵)، نامیک کمال (۱۸۴۰-۸۸)، رشید ریدا (۱۸۶۵-۱۹۳۴)، محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) و موسی جارالله (۱۸۷۳-۱۹۴۹) از سید جمال الدین افغانی پیروی نمودند، که همه ای آنان مدرنیست های اسلامی بودند.

قلب مفکوره های "احیاء" و "تجدید" را مفهوم برگشت به اساسات اصول الهی تشکیل میدهد. بر اساس این مفکوره ها، در آن زمان مسلمانان به چنین وضعیت بخاطری رسیده بودند که فکر میکردند اندیشه اسلام ثابت است. سید جمال الدین در مجله خود "العرة و الوتقی" (مبارزه بزرگ برای رستگاری) تاکید کرد که مسلمانان به خاطری عقب مانده و استثمار گردیده اند که از قرآن و سنت پیامبر دور شده اند. این دیدگاه بعداً دوباره توسط محمد عبدو نوشته شده و به یک بحث الهام بخش برای جنبش های اسلامی تبدیل گردید (Ramadan 2005: 70). اقبال دیدگاه متفاوت در این زمینه داشت. بر اساس دیدگاه وی، مشکل در انتقال تفکر اسلامی به "آخرت گرایی" و غیر منطقی بودن اندیشه های پس از قرن پنجم بود (Iqbal 2013: 215). به این معنی که احیای اندیشه اسلامی باید بر اساس نادیده گرفتن تفسیر های سنتی قرآن و سنت پیامبر بوده و منابع اساسی باید دوباره تفسیر شوند.

نخستین جنبش سیاسی اسلامی که توسط سید جمال الدین افغانی از لحاظ ایدئولوژیک پیشگام بود به نام "پان اسلامیس" یاد میشود. پان اسلامیس، بر خلاف باور عمومی، یک جنبش جهادی نبوده و یک جنبش روشنفکرانه و تحمل پذیر بود. روشنفکرانه بخاطری است که پان اسلامیس ها باورمند هستند که رهایی و رستگاری از جنگ بدست نه میاید، بلکه از علم و دانش بدست میاید. تحمل پذیر بخاطریکه پان اسلامیس ها ادعا می کنند که ارزش های غربی پس از بررسی و تأیید توسط قرآن در جهان اسلام پذیرفته شوند. نگرش خصمانه به سوی جهان غربی، در اندیشه اسلام گرایان در آن زمان جاه نداشت. شعار های آنان را چنین جمع بندی میتوان کرد: "از غرب علم و تخنیک را بگیری، اما دین و فرهنگ شان را نگیری". بنابر این، پان اسلامیس ها به متون مقدس در رابطه با نقش آنها در دین و فرهنگ متعهد هستند. بزرگترین هدف سیاسی سید جمال الدین افغانی و پیروان وی، تاسیس یک اتحادیه اسلامی و شورای اسلامی به عنوان یک فرم مشوره دهی برای کشورهای اسلامی بود. دولت عثمانی پان اسلامیس را به حیث سیاست دولت خود در سال ۱۸۷۶-۱۹۲۳ اتخاذ نمودند؛ زمانیکه دولت عثمانی در حال سقوط بود.

پان اسلامیس ها در مقابل ارزش های سیکولاریستی مانند دیموکراسی و حقوق بشر میانه رو بودند. مدرنیست ها مانند جمال الدین و محمد عبدو، شورای اسلامی را ظهور مفهوم دیموکراسی در جهان اسلام میدانستند. حسن البننه (۱۹۰۶-۴۹)، بنیانگذار سازمان برادری مسلمانان در مصر، راشد غنوشی رهبر آن نهاد در تونس،

جنبش دیدگاه ملی‌گرایی به رهبری نکتتکین اربکان در ترکیه دیدگاه‌های سیاسی خود را بر روی یک گفتمان دیموکراتیک قرار دادند. پان‌اسلامیسم هرگز مبارزه تمام‌عیار نظامی و خشونت‌آمیز را روش دست‌یابی به حقوق نمی‌دانستند.

نگرش عمومی پان‌اسلامیست‌ها این بود که مسلمانان باید بر مشکلات‌شان از طریق علم و دانش، کار، خلوص و ارزش‌های اخلاق‌نیک فایز شوند. درحالی‌که تعدادی از پان‌اسلامیست‌ها جدایی دین و دولت را رد می‌کردند و از دیموکراسی که اساس آن بر اصول منابع اصلی اسلامی استوار باشند، دفاع می‌نمایند. از سوی دیگر، تعداد دیگر از پان‌اسلامیست‌ها به شدت از سکولاریسم سیاسی دفاع می‌کردند. باوجودیکه اربکان و غنوشی با فرم سیکولاریسم که در آن مردم مذهبی را از زندگی سیاسی دور کند، مخالفت می‌کرد اما مفکوره جدایی سیاست از دین و ایدئولوژی را تا زمانیکه تمام دولت را سیکولار نسازد، تأیید می‌کنند.

جنبش سیاسی مهم دیگر در دوره استعمار، ریفرمیسم بود. ظهور ریفرمیسم هم‌زمان با ظهور پان‌اسلامیسم می‌باشد. ریفرمیسم‌ها تلاش برای مطابقت دادن ارزش‌های اسلامی و اقدامات در زندگی مدرن و اعلام دیموکراسی و سیکولاریسم سیاسی بودند. ریفرمیست‌ها ادعا می‌کردند که دین و سیاست باید به گونه کامل از هم جدا گردد و پیشنهاد می‌کردند که مسلمانان باید ارزش‌های سیاسی و علم غرب را به گونه‌ای که هستند، بپذیرند. بر اساس این دیدگاه، قرآن و سنت پیامبر (ص) در مورد سیاست قضاوت نمی‌کند: باید به قضاوت محتاطانه انسان‌ها واگذار گردد. از پیشگام‌های این رویکرد سید احمد خان از هندوستان می‌باشد.

سید احمد خان (۱۸۱۷-۹۸) ادعا می‌کرد که تفسیر فعلی از اسلام در مخالفت با توسعه علم و دانش و هنر می‌باشد و به همین دلیل جهان اسلام عقب مانده است. وی تلاش نمود که رویکرد مذهبی به گونه طبیعی که در غرب رایج است (در عصر روشنگری) در جهان اسلام نیز ترویج گردد. علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) در مصر از جمله کسانی است که از احمد خان الهام گرفته بود. علی عبدالرازق در کتاب خود تحت عنوان "الاسلام و اصول الحکم" تأکید کرده است که شریعت اسلامی تنها معنوی می‌باشد و قوانین و مقررات آن در امور سیاسی و دنیایی قابل تطبیق نمی‌باشد. وی استدلال می‌نمود که این موارد برای داوری انسان‌ها گذاشته شده است. بر اساس دیدگاه عبدالرازق، قرآن مسائل دنیایی و مشکلات سیاسی را برای ابتکار مومنان گذاشته است. قواعد در رابطه با زندگی اجتماعی در هر عصر قابل تغییر است

و این درست نیست که اقدامات در یک عصر را اساس اسلامی برای همه عصرها دانست (Abdurrazik 1995:42).

زخم های برجا گذاشته شده استعمار باعث گردید که مباحثه در باره رابطه اسلام و سیاست از قرن نوزدهم میلادی به گونه دوامدار ادامه داشته است. گفتمان های سیاسی متمرکز بر مذهب سبب آغاز دیدگاه های اسلام گرا مانند "برگشت به اساس"، "احیا"، و "تجدید" شد که بعداً به الهیات و مقاوت مبدل گردید و سپس نیمه دوم قرن بیستم در برابر استبداد سیکولارستی از آن استفاده گردید.

از پان اسلامیسیم تا جهاد گرایی

جنبش های جهادی در نیمه دوم قرن بیستم میلادی به بازیگران سیاسی مبدل گردیدند که منشاء آن جنبش های پان اسلامیسیم بود. با این حال که تفاوت های بسیار زیادی در خصوص نگرش های سیاسی و دیدگاه های دینی و شیوه زندگی، میان پان اسلامیسیم و جهاد گرایی وجود دارد.

ظهور جنبش های انقلابی که دوستدار خشونت هستند، به دهه ۱۹۴۰ باز می گردد. دو عامل منجر به رشد این جنبش ها گردید. نخست اینکه دیکتاتورها در قدرت بودند و مردم خود را شکنجه می نمودند. و عامل دوم، منازعات در جهان اسلام بود. جنگ عرب-اسرائیل که در سال ۱۹۴۸ آغاز گردید، سیاست های اسرائیل در قبال فلسطین، تهاجم اتحاد جماهیر شوروی بر افغانستان، جنگ بوسنیا (۱۹۹۲-۹۵) و جنگ چین (۱۹۹۴-۹۶) از جمله مواردی بودند که سبب تقویت جنبش های جهادی گردید.

ریشه های جهاد گرایی و تولد آن

یک بحث مداوم در مورد نحوه توصیف نمودن نگرش های مذهبی و سیاسی غیر قابل پذیرش، وجود داشته است که به خشونت در جهان اسلام کمک کرده است. اکثر نام های "اسلام گراهای رادیکال" "سلفی ها" "بنیاد گراها" و غیره به این نگرش ها خطاب شده است. درحالیکه آنان خود را "مجاهدین" خطاب می کنند: به گفته خود شان، کسانی که جنگ مقدس را با غیر مسلمانان انجام میدهند. در این معنی جهاد گرایی، مربوط به "بنیاد گرایی اسلامی" در حوزه سیاسی میشود.

جهاد در لغت به معنی جهد و کوشش میباشد. در ادبیات دینی، جهاد به معنی تلاش انسان با تمام توانایی، زندگی، دارایی و همه امکانات برای شگوفان ساختن نام

خداوند (ج) است. از سوی دیگر نگرش از جهاد گرایی که در نیمه دوم قرن بیستم میلادی در جهان اسلام ظهور کرد، پیوسته با مبارزه سیاسی خشونت آمیز بوده است. جهاد در ادبیات کلاسیک اسلامی به معنی مبارزه انسان برای زنده نگهداشتن دین و گسترش آن می باشد. مبارزه درونی مسلمانان که بتوانند انسان های سودمند و دارای ارزش های اخلاقی خوب باشند، نیز به حیث جهاد پذیرفته شده است: حضرت محمد "ص" آنرا جهاد بزرگ عنوان کرده است. جهادی ها فکر می کنند که آنان از قبل انسان های خوب هستند و جهاد را مبارزه در برابر غیر مسلمانان به نام خداوند "ج" تعریف می کنند. آنها ادعا می کنند که مبارزه خشونت بار آنان بر اساس اصول اسلامی است و به همین دلیل، آنها بر مفاهیم خاصی در فهم دینی سنتی تاکید می کنند و یک گفتمان سیاسی مبتنی بر مبارزه فعال را تشکیل می دهند.

جهادی ها به مفاهیم دینی که با اهداف و نگرش های آنان نزدیک باشد، معنا های خاصی می دهند. آنان کلمات را به گونه ای تفسیر می کنند که به خشونت های آنان توجیه دینی داده شود. شریعت و جهاد از جمله کلمات بسیار معمول در این خصوص است. این جهادی ها کلمات "دارالاسلام" و "دارالحرب" را بیشتر استفاده می کنند که برای اهداف شان نزدیک است.

شریعت، همانطور که در بالا ذکر شد، سمت و سوی مذهبی است که برای تنظیم مفاهیم زندگی می باشد. درحالیکه جهادی ها شریعت را یک ایدئولوژی مخرب اسلامی که نگرش خصمانه نسبت به شیوه زندگی متفاوت دارد، تفسیر می کنند. فراموش نباید کرد که این تفسیر رایج در میان مسلمانان جهان نیست، بلکه این تفسیر در میان مسلمانانی که در کشور های غربی زندگی می کنند و کسانی که در جهان اسلام زیست می نمایند، پخش شده است. مسلمانانی که تفسیر جهادی اسلامی را پذیرفته اند، از اجتماع ای که زندگی می کنند دور میشوند و با کسانی که هم مفکوره هستند، نزدیک میشوند. آنها خانه های امن مذهبی تشکیل داده و شیوه زندگی جایگزین را روی دست میگیرند. آنان شیوه زندگی دیگر افراد را زندگی جهالت گونه تشریح می کنند و استدلال می کنند "کسانی که در محوطه دین زندگی نه می کنند یا که مسلمانان سیکولار هستند و یا هم غیر مسلمانان آنها انسان های "جاهل" هستند که حاکمیت خداوند را قبول ندارند". در مقابل آنها استدلال می کنند که باید از این گونه افراد دوری کرد تا از شر این جاهل ها در امان بود.

بر اساس دیدگاه جهادی ها مسلمانان نیازمند اتحاد سیاسی هستند، و رسیدن به این هدف یک وظیفه دینی می باشد. به این دلیل، خلافت باید احیاء گردد. جهادی ها ادعا می کنند که دیگر همه افراد به جزء از "اهل ذمه" که عفو درخواست می کنند، کشته شوند. آنان اساس این اعتقاد خود را در آیت سوره توبه میدانند: "هر جا که مشرکان را یافتید بکشید" (at-Tawbah 9:4-5). در حالیکه این آیت برای حالت های جنگ نازل شده است. آیت های زیادی در قرآن کریم وجود دارد که بالای مسلمانان تاکید میکند تا با غیر مسلمانان رویه خوب داشته باشند؛ حتی با کسانی که همراه آنان حساس قهر دارید، از عدالت کار بگیرند (al-Maidah 5:8; Mumtahanah 60:9). جهادی ها ادعا می کنند که توصیه رفتار خوب با غیر مومنان در آیات دیگر لغو شده است. به گونه مثال، آیت "هر جا که مشرکان را یافتید بکشید" در مقابل این آیت آمده است که: "مسلمانان باید با غیر مومنان رفتار نیک و خوب داشته باشند". آنها آیات قرآن کریم را به گونه ای تفسیر می کنند که گویا حالت جنگ همیشگی با غیر مسلمانان مطلوب باشد. جهادی ها از یک روش خاص تفسیری برای مشروعیت بخشیدن به خشونت خود بهره می برد.

جهادی ها سه اصل سیاسی دارند:

۱. خداوند تنها مقامی است که می تواند بر هر موضوعی قضاوت کند. قضاوت تنها به خدا تعلق دارد (لا حکم الا لله)؛
۲. کسانی که مرتکب گناه های کبیره میشوند، از دین رانده میشوند، و کسیکه از دین رانده شد باید کشته شود؛
۳. جنگ و شورش علیه حاکم ای که بی رحم باشد، وظیفه دینی است.

در حقیقت از این اصل ها کسانی دفاع می کنند که حضرت علی (رض) را ملحد اعلام کرده بودند، چون که وی با معاویه، حاکم دمشق، پیمان امضاء کرده بود. جهادی ها نگرش مذهبی-سیاسی گروه اول را که مصالحه ناپذیر و طرفدار خشونت در طول تاریخ بوده اند، می پذیرند.

میتوانیم که جهادی ها را به دو گروه "نظری" و "عملگرا" تقسیم کنیم. جهاد گرایی نخست از جنبش های نظری در سال های ۱۹۵۰ میلادی ظهور کرد. اگر چه مقاومت در آن زمان هم وجود داشت و اقدامات خشونت آمیز چندان دور از انتظار نبود. اما مشکلات فلسطین، جنگ در افغانستان، بوسنی و چین سبب رشد جهادی های شد که توانایی و تمایل به عمل داشتند. مجاهدین که در مقابل اتحاد جماهیر

شوروی در افغانستان جنگ نمودند، پس از ختم آن، جنگ را در بوسنی آغاز نمودند. پس از بوسنی، به جنگ در چین پرداختند. به این ترتیب، یک گروهی که خود را جنگجویان مقدس عنوان میکردند، در جهان اسلام ظهور کرد و جنگ را شغل اصلی خود انتخاب نمودند. به این ترتیب، جهادی‌ها نه تنها جنگ را در میدان‌های نبرد انجام دادند بلکه در برابر مردم بی‌گناه ملکی نیز عملکرد خشونت‌آمیز داشتند. حمله گروه القاعده بالای برج‌های شهر نیویارک در ۱۱ سپتامبر در سال ۲۰۰۱ میلادی؛ بمبگذاری در استانبول در سال ۲۰۰۳؛ و حمله تروریستی بر مادرید نشان داد که جهادگرایی عملی بیشتر از یک مفهوم تیوریک بود.

در نتیجه، جهادی‌ها به این باور رسیدند که در هر آنجایی که قانون خداوند حاکم نباشد دارالحرب (خانه جنگ) است و انجام دادن جنگ در چنین جاه یک وظیفه دینی میباشد.

پیشگامان مفکوره جهادگرایی

ظهور این شکلی از جهادگرایی برمیگردد به اواسط قرن بیستم میلادی، زمانی که استعمارگرایی با استبدادگرایی جایگزین شد. در گام نخست، گفتمان جهادی از مخالفت با اقدامات نادرست دیکتاتورها به شکل مخالفت سیاسی ظهور کرد. با این حال، زمانی که چنین مخالفت سیاسی با قدرت دولتی و استفاده از خشونت و قتل مواجه شد، باورهای تجدید نظر با ایده مقاومت جایگزین شدند.

نکته اساسی جهادی‌ها این بود که دیکتاتورها پس از پایان حاکمیت خداوند، حاکمیت خود را اعلام کرده‌اند. با انجام چنین عمل، آنها مردم را خادم خود ساخته‌اند، بجای اینکه آنها خود خادم خداوند باشند. در نتیجه اعمال نادرست که در مقابل مردم از سوی این رژیم‌ها انجام میشد، مردم نیز به ناچار مجبور به اطاعت از این "فرعون‌ها" و ستمگران شدند. به این ترتیب جهادی‌ها، رژیم‌های دیکتاتوری را با فرعون‌ها ارتباط دادند که حضرت موسی و یوسف "ع" را شکنجه نمودند. در آن زمان چنین استدلال میشد که زمانی این فرعون‌ها قدرت سیاسی خود را از دست بدهند، حاکمیت خداوند دوباره تاسیس خواهد شد و مسلمانان آزاد خواهد گردید. ابوالاعلی المودودی (۱۹۰۳-۷۹) و سید قطب (۱۹۰۶-۶۶) به مهم‌ترین پیشگامان فکری جهادگرایان مبدل گردیدند. بر اساس دیدگاه المودودی و سید قطب، سیکولاریسم و دیموکراسی از جمله ابزارهای استعمار فکری بودند که پس از استعمار اصلی غرب در جهان اسلام اعمال گردید (Qutb 1990: 114). آنها با

ارزش های سیاسی مانند دیموکراسی، کثرت گرایی، تحمل پذیری دینی، حفاظت از صلح، آزادی بیان و جدایی دین و دولت مخالفت نمودند و اینها را هنجارهای غرب میدانستند. مودودی و سید قطب، دیکتاتوری سیکولار را اسپ تروجان عنوان کردند که به جهان اسلام فرستاده شده اند. آنان تاکید داشتند که حاکمیت سیاسی تنها به خداوند "ج" تعلق دارد (Qutb 1997). آنان نگران هر آن اندیشه ای بودند که از جهان بیرون وارد میشد و ادعا داشتند که مسلمانان چیزی از غربی های مرتد را ضرورت ندارند. به همین دلیل حفاظت جامعه و تغییر جهت جامعه به سوی خود و مبارزه برای بهبود اساس جهاد گرایی را تشکیل داد.

مفهوم "حاکمیت خداوند" اساس پروژه سیاسی مودودی را تشکیل داد. این مفهوم چندین پیامد داشت: تنها خداوند امور انسان ها را مدیریت میکند؛ وی در وضع قانون برتری دارد؛ انسان ها نمی توانند قانون وضع کنند؛ ما نه تنها که برای خود تصمیم گرفته نمی توانیم، شخص دیگر هم برای ما تصمیم گرفته نمی تواند؛ هیچ فردی، فرد دیگر را به اطاعت مجبور کرده نمی تواند؛ قانون و حاکمیت تنها به خداوند مربوط میشود؛ تنها حاکم بر روی زمین خداوند است؛ نهادی که حاکمیت خداوند در روی زمین را رهبری میکند شورای اسلامی است؛ حتی شورای اسلام که متشکل از نخبگان مسلمان است نمی تواند قانون وضع کند بلکه تنها باید شریعت اسلام را اعمال کنند (Milton-Edwards 2005: 26).

مودودی جنگ مقدس یا جهاد را یک مبارزه انقلابی برای خوبی همه بشریت میدانست. وی استدلال میکرد که همان طوریکه حضرت محمد "ص" با جهالت مبارزه نمود، امروزه مسلمانان باید با جهالت در داخل جوامع خود و همچنان غرب مبارزه کنند. مودودی پس از آن به منبع بزرگ الهام بخش به گروه های بنیادگرا در جهان اسلام مبدل شد. کتاب وی "اصطلاحات چهارگانه بر اساس قرآن" مانند راهنمای مقاومت توصیف گردید. سید قطب که خود در جوانی یک سوسیالیست بود، تحت تاثیر مودودی قرار گرفت. وی بخاطر اعتقادات اش زندانی گردید و همچنان شاهد خشونت های حکومت ناصر علیه اسلام گراها در زندان ها بود. این رویداد های سید قطب را عمیقاً متاثر ساخت و پس از آن، وی از نظریه های دفاع نمود که حتی نسبت به مودودی نیز شکل رادیکال داشت. با گفتمان های مقاومت، سید قطب و ابوالاعلی مودودی از جمله بنیانگذاران جهاد گرایی به شمار میروند (Armstrong 2000: 262).

زندگی کردن در یک جامعه باز در چارچوب اسلام

جهادگرایی عکس العمل ای بود که در مقابل مشکلات اجتماعی و سیاسی در جهان اسلام در دو قرن گذشته ظهور کرد و در نتیجه آن جنگ های متعدد و جنگ های داخلی قوی تر گردیدند. گفتمان مذهبی-سیاسی که در زمان استعمار آغاز گردیده بود از نیمه دوم قرن بیستم میلادی، به تیوری مقاومت در برابر استبداد سیکولاریستی مبدل گردید. در آغاز جهادگرایی یک گفتمان مخالف بود. این در حالیست که بعداً به اقداماتی که خشونت را نیز دربر داشت، مبدل گردید.

جهادی ها شریعت را در محراق توجه گفتمان سیاسی خود جاه دادند، و شریعت، سیاست و دولت را یک عنصر واحد و جداناپذیر عنوان کردند. آنان زندگی کردن در یک دولت با نظم متمدن را "کفر" و "جهالت" تلقی کردند. آنان به این باور بودند که ضروری است تا "دولت کفر" نابود گردیده و حاکمیت خداوند تاسیس شود که در سایه آن در چارچوب دین زندگی نمایند. این درحالیست که در مدل سنتی دولت اسلامی و همچنان در عرف و سنت اهل تشیع و تسنن، یک هویت مشخص میان نظام قانونی و دولت تاسیس نگردیده است. تجربه تاریخی دولتداری مسلمانان، استفاده از نظام قانونی چندگانه را مجاز میداند. همچنان نخبگان مسلمان این را درک نموده اند که تجربه سیاسی سنتی و علوم اسلامی مانند فقه و کلام برای مشکلات عصر حاضر راه حل پیدا کرده نمی تواند. به همین علت ها، مقدس شمردن تجارب تاریخی، انتقال آنها به جهان امروز و پذیرفتن آنها به عنوان پدیده های غیر قابل تغییر و بی پایان، بیهوده است.

گفتمان ها و اعمال جهادی بر اساس منابع اصلی (قرآن و حدیث) نیستند، چنانکه آنها ادعا می کنند. برعکس جهادگرایی پدیده ای است که طی چند قرن گذشته ظهور کرده و نگرش افرادی میباشد که نمی توانند خود را با جهانی که در آن زیست مینمایند، سازگار بسازند. واقعیت این است، زمانیکه برخی از مسلمانان به کشورهای غربی مهاجرت می کنند، سبک زندگی مذهبی را به خود گرفته و از همسایگان خود جدا شده و درونگرا میشوند. با این حال، بسیاری از مسلمانان در جهان اسلام، زندگی کردن در چارچوب نظم دولتی که مدنی و عادل است و تبعیض نمیکند را قبول دارند. چنین مسلمانان از اقدامات بدبینانه، غیر قابل انعطاف و خشونت آمیز جهادی ها در حیرت هستند.

مسلمانان باید رجوع به گذشته را برای حل مشکلات سیاسی و اجتماعی متوقف نمایند. آنان باید مشکلات خود را با یک چشم انداز اسلامی حل و فصل کنند که برای حقیقت های موجود و جهانی که در آن زندگی می کنند مناسب باشد. مسلمانان باید پاسخ به این پرسش را بدهند: در چه نوع جامعه ای مسلمانان می خواهند زندگی کنند؟ آیا آنها می خواهند در دولت اسلامی که در آن فرقه های مذهبی و مذهب های گوناگون در منازعه و درگیری باشد، و یا در یک دولت مدنی که نظام عادل بوده و تبعیض در مقابل اعتقادات مردم نداشته باشد؟ در حال حاضر، در کشورهای که ادعای اسلامی بودن را می کنند، هیچ صلح و ثبات وجود ندارد و مسلمانان از هیچ لحاظ آزاد نیستند. بهترین انتخاب برای مسلمانان که بتوانند اعتقادات دینی خود را به گونه آزاد پیروی کنند، یک دولت مدنی می باشد. مسلمانان در حال حاضر در مقابل دولت مدنی شاکی هستند، به این دلیل که این گونه دولت هیچ جایی در تجربه تاریخی مسلمانان نداشته است.

در حقیقت کودتای نظامی در جولای ۲۰۱۳ در مصر با حمایت سیکولاریست ها و جهادی ها به راه انداخته شد و اعتقادات مردم مذهبی میانه رو و خوشبین را در برابر ارزش های دیموکراسی بیشتر نمود. به جز از دیموکراسی دیگر هیچ گزینه واقع بینانه دیگر وجود ندارد. مسلمانان نیازمند جامعه ای هستند که در آن به گونه آزاد زندگی نمایند، نه اینکه مقید به نگرش های بدبینانه، محروم کننده و خشونت آمیز جهادگرایی باشند. مسلمانان را به وابسته ساختن اسلام با خشونت و نه هم اسلام هراسی و یا کودتاه نظامی از حل مشکلات به شیوه عقلانی باز میدارد. ارزش های یک جامعه باز، در انتظار مسلمانان است و این بهترین گزینه برای حل چالش های جهان اسلام می باشد.

منابع

Abdurrazık, A. (1995) *İslam'da İktidarın Temelleri* [*Bases of Government in Islam*] (translated by Ö. R. Doğrul). İstanbul: Birleşik Yayınları.

Armstrong, K. (2000) *The Battle for God*. New York: Knopf Press.

el-Maverdi, E. H. (1994) *el-Abkamu's-Sultaniyye* [*Rules of Governance*] (translated by A. Şafak). İstanbul: Bedir Yayınevi.

Fazlurrahman (1995) *İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde. İslam'da Siyaset Düşüncesi* (translated by K. Güleçyüz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Gardet, L. (1977) *Les Hommes de l'İslam: Approche des Mentalités*. Paris: Librairie Hachette.

Iqbal, M. (2013) *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası [The Restoration of Religious Thought in Islam]* (translated by R. Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.

Milton-Edwards, B. (2005) *Islamic Fundamentalism Since 1945*. London: Routledge Press.

Qutb, S. (1990) *Ma'raka al-İslam wa al-Ra'smaliyya*. Cairo: Dar al-Shuruq.

Qutb, S. (1997) *Yoldaki İşaretler [Signposts on the Road]* (translated by S. Karataş). İstanbul: Dünya Yayınları.

Ramadan, T. (2005) *İslamî Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam İslahatçılığı* (translated by A. Meral). İstanbul: Anka Yayınları.

Şatibi (1990) *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeria*, Volume II (translated by M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.

Zaman, Q. (1997) *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. New York: Brill.

۹ اسلام و اقتصاد بازار آزاد: آیا با هم سازگار هستند؟

نویسنده: هشام المساوی | Hicham El Moussaoui

بدست آوردن نگرش اسلامی به سوی اقتصاد بسیار پرچالش می‌باشد چون اسلام به حیث یک دین، تجمع متون مختلف، اعتقادات، دیدگاه‌ها و اقدامات می‌باشد و اقتصاد محور توجه را در آن تشکیل نمیدهد. این موضوع زمانی بیشتر گیج کننده می‌شود که اگر شخصی دیدگاه اسلام را در خصوص سرمایه داری، سوسیالیسم، بازار آزاد و یا اقتصاد دستوری به ارزیابی بگیرد چون این همه مفاهیم مدرن هستند که شرح آن نیازمند درک واقعیت‌های اقتصادی می‌باشد. به همین ترتیب، هنگام مقایسه اسلام با این مفاهیم، که با هم معانی مشترک ندارند، امکان برداشت‌های انحرافی و تعمیم شگفت آورد از این مفاهیم را به بار می‌آورد. بادر نظر داشت موارد ذکر شده، در این فصل به سه موضوع پرداخته می‌شود. آیا اسلام با اقتصاد بازار آزاد سازگار است؟ اگر بلی، پس چرا اقتصاد کشور‌های عربی از اصول بازار آزاد بسیار دور هستند؟ و چگونه این اصل‌ها را می‌توانیم بازگردانیم؟

بنیاد‌های اسلامی و اقتصاد بازار آزاد با هم ناسازگار نیستند

بخاطر تفسیر سوسیالیستی بعضی از آیات قرآن کریم همواره گفته شده است که اسلام با اقتصاد بازار آزاد ناسازگار است (بطور مثال، مواردی چون مالکیت جمعی، ثروت جمعی، ممنوعیت ربا یا سود و همچنان رد امور مالی متعارف). درحالی‌که چنین تفاسیر نه تنها مغایر بسیاری از آیات قرآن و کردار حضرت محمد "ص" می‌باشد، بلکه متناقض با تجربه مسلمانان به خصوص در عصر اولیه اسلام می‌باشد. در این بخش سازگاری میان اسلام و اقتصاد بازار آزاد در سه رکن تجزیه و تحلیل می‌شود: آزادی انتخاب و انگیزه برای سود؛ حاکمیت قانون و قرارداد؛ و رقابت.

آزادی انتخاب و انگیزه سود

اسلام به ما می‌آموزاند که انسان‌ها خلیفه خداوند در روی زمین هستند. ما نمی‌توانیم از عهده این مطالبه براییم مگر اینکه آزادی داشته باشیم تا در میان خوب و بد، خوب را با اراده آزاد انتخاب نماییم. بنابر این قرآن کریم می‌فرماید (2:256): "در دین هیچ اجباری نیست". این درحالیست که اسلام نقش حیاتی خانواده و

اجتماعات را به خوبی درک کرده و افراد را وادار به انجام تعهدات شان به این نهاد ها کرده است. در حقیقت قرآن کریم در جستجوی اصلاح جامعه توسط اصلاح افراد است. این همه اخلاق هستند نه اجبار، که اسلام آنرا به صراحت ممنوع کرده است.

حق آزادی انتخاب در چارچوب قانون و بدون اجبار تنها با موارد اخروی (کارهای اخلاقی)، ارتباط ندارد بلکه دربرگیرنده امور دنیایی (فعالیت های تجاری) نیز است. در سوره ۲۸ و آیت ۷۷ قرآن کریم آمده است:

"در آنچه خدایت ارزانی داشته، سرای آخرت را بجوی و بهره خویش را از دنیا فراموش مکن و همچنان که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن و در زمین از پی فساد مرو که خدا فسادکنندگان را دوست ندارد"

اسلام کار و تلاش مثمر را تشویق میکند که در نتیجه آن سود قانونی بدست آورده شود. در حقیقت، قرآن کریم در خصوص سازگاری عبادت و سود جویی بسیار به صراحت نوشته است (62:10): "و چون نماز پایان یافت، در زمین پراکنده شوید و رزق خدا را طلب کنید و فراوانش یاد کنید باشد که رستگار شوید". رودینسن^۱ که یک مارکسیست میباشد با خوانش و تجزیه و تحلیل متن های منابع اسلامی و تاریخ اقتصادی جهان اسلام به این نتیجه رسیده است که اسلام هرگز با مفکوره بدست آوردن پول مشکل نداشته است. بر اساس دیدگاه وی، این مذهبیهون هستند که با استناد بر متن های که خودشان مقدس میدانند، در کل مردم را از فعالیت های اقتصادی دلسرد کرده است، اما چنین چیزی هرگز در قرآن نه آمده است. قرآن کریم همواره به فعالیت های تجاری دید نیک داشته است و شیوه های فاسد تجارت و همچنان تجارت نمودن با استفاده از مناسبت های خاص مذهبی را محکوم کرده است.

حضرت محمد "ص" در یک حدیث میگوید که از ده حصه زکات، نهم حصه آن از تجارت بدست میاید. این نشان میدهد که از چندین قرن به اینسو، مسلمانان نیاز های اقتصادی خود را از راه تجارت، صنعت، کشاورزی و دیگر اشکال کارفرمایی بدست میاورند. سودی که در نتیجه این فعالیت ها بدست میاید، سود

¹ . Rodinson (1966)

حلال می‌باشد. بدست آوردن سود همچنان نمی تواند وظایفی چون برادری، همبستگی، صدقه و همچنان زکات را تحت شعاع قرار دهد.

نتیجه نهایی این است که اصول اسلام بالای الگوهای تاکید دارد که با آزادی انتخاب شکل گرفته اند نه به گونه اجباری و با روش های استبدادی. در اسلام، آزادی دربرگیرنده کار، ثروت، دارایی و حق بکارگیری از توانایی های افراد می‌باشد. حکومت تا زمانیکه بحث فریب، دزدی و ربا دخیل نباشد، هرگز در امور اقتصادی دخالت نمی تواند کند. اسلام سنتی، آزادی انتخاب را حفظ نموده و بالای دخالت دولت در این موضوع محدودیت وضع کرده است. نهاد های نظارت بر بازار (اشبا) از اهمیت ویژه ای برخوردار هستند. محاسب در اسلام، مامور دولتی می‌باشد که تنها از امور اخلاقی و اقتصادی بازار نظارت میکند و الماوردی، محقق اسلامی تاکید دارد که این مامور همچنان مداخله دولت در اقتصاد را محدود می کند. الماوردی به این باور است که ناظر بر بازار، صرف یک هماهنگ کننده بازار است تا اطمینان حاصل شود که داد و ستد بر اساس "اعمال حق و منع باطل" انجام میشوند. این کار بیشتر جنبه اخلاقی دارد تا اینکه جنبه اقتصادی داشته باشد. عملکرد نظارت بر حوزه اقتصادی تنها محدود بر قواعد خاص مانند بازرسی وزن و اندازه مال، کیفیت محصولات و صراحت قراردادها می‌باشد.

اسلام سنتی، به گونه کامل دخالت دولت را در حوزه اقتصاد خصوصی رد میکند. به طور مثال، اسلام وضع مالیه بالای مومنان را منع کرده است و قرآن وضع تعرفه را تشویق نمیکند. حضرت محمد "ص"، مداخله دولت را تنها به ثقلب محدود می کند، چیزی که به طور طبیعی در حوزه عدالت قرار می گیرد. فلسفه آزادی اقتصادی در اسلام بسیار قوی است. به عنوان مثال، عباسیان (دومین بزرگترین امپراتوری خلافت مسلمانان، (۱۲۵۸ - ۷۵۰)، در مقابل عوارض گمرکی بی توجه بودند. الماوردی به این باور است که عملکرد دولت به چهار حوزه تقسیم میشود: ارتش و اردو، حفاظت از سرحدات، مدیریت عامه و خزانه داری. ابن خلدون (۱۹۸۱) تاکید می ورزد که دولت باید خود را محدود به عملکرد طبیعی اش کند: دولت هرگز نباید با بخش خصوصی رقابت کند. وی استدلال میکند که عملکرد دولت عبارت است از دفاع، وضع قانون، حفاظت از مردم و اموال و همچنان سیاست.

بر اساس اسلام سنتی، آزادی انتخاب نباید با مالیات سنگین مانع شود. قرآنکریم وضع مالیات اجباری را منع میکند. ابن خلدون، استدلال میکند که همواره مالیات کوچک سبب بدست آوردن درآمد بزرگ میشود. به همین ترتیب، ابن ابی الرابی^۱، دانشمند مسلمان قرن نهم میگوید که شکوفایی اقتصادی، نیازمند آن است که مردم تعهد خود را حفظ کنند و بدهی ها را متحمل نشوند. وی باورمند است که دولت باید همیشه بودجه متوازن داشته باشد. این دیدگاه بسیار دقیق میباشد چون که بدهی از دولت سبب سوء استفاده از قدرت میشود و به دولت این اجازه را میدهد که روند بازپس گیری را افزایش داده و حق آزادی انفرادی را تضعیف کند. این کار، جامعه مدنی را نیز تضعیف نموده و سبب گسترش فساد میشود.

سیاست های پولی با کارگردانی، دولت یک مانع بزرگ در برابر آزادی انتخاب است چون که حکومت می تواند اقتصاد را از طریق سیاست های پولی کنترل کند، به این دلیل که ناممکن است طلا به صفت پول توسط بخش خصوصی مورد استفاده قرار بگیرد.

به طور کلی، سنت ها و آموزه های اسلامی، با یک اقتصاد بازار گرا که الهام گرفته از حق انتخاب آزاد و انگیزه سود باشد، در تضاد نیست.

حاکمیت قانون و قرارداد

بازار آزاد، برای عمل کردن نیازمند حفاظت از حق دارایی و حاکمیت قانون است. حق دارایی تعریف شده و همچنان روش های به رسمیت شناختن دارایی، ارث و دیگر موارد از جمله عناصر اساسی ایجاد اقتصاد بازار آزاد میباشد. دارایی خصوصی به گونه ساده در اسلام به رسمیت شناخته نشده است و وقف میباشد. قرآن کریم در باره دارایی ۸۶ مرتبه تذکر داده است. به طور مثال: "اموال یکدیگر را به ناشایست مخورید و آن را به رشوت به حاکمان دهید تا بدان سبب اموال گروهی دیگر را به ناحق بخورید و شما خود می دانید (2:188). حضرت محمد "ص" در آخرین باریکه در مکه شریف طواف می نمود تاکید کرد که "ای مردم، تا زمانی که پرودگار خود را ملاقات میکنید باید زندگی و اموال همدیگر را از تجاوز مصئون نگهدارید. زندگی و اموال تان باید همانند این روز و این ماه، مقدس و مصئون باشد (Haykal 1976: 486).

¹ . Ibn Abi Al-Rabi

در مقایسه با سوسیالیسم، اسلام اموال شخصی ضبط شده را مربوط به صندوق خیریه وقف میدانند. بر اساس قرآن کریم، هر چیزی که در دنیا وجود دارد، مال خداوند است. برای افراد که خداوند این جهان را سپرده است، هر فرد از دارایی شخصی برخوردار می‌باشد که باید این حق دارایی شخصی احترام گردد. "ای کسانی که ایمان آورده اید، به خانه ای غیر از خانه خود، بی آنکه اجازت طلبیده و بر ساکنانش سلام کرده باشید، داخل مشوید این برای شما بهتر است، باشد که پند گیرید (24:27).

به این ترتیب، مفهوم دارایی شخصی در میان مردم سامی به خوبی ایجاد و تعریف شده است، به شکلی که در قرآن در باره آن تذکر داده شده است. قرآن به جای تغییر دادن مفهوم اموال، اصطلاحات و مزایای کامل و لذت برد از اشتغال و دارایی را تعریف می‌کند. دارایی نباید با خیال راحت به مصرف برسد، نه هم به گونه ای که دیگر افراد از اندوخته های حلال خود محروم گردند (۲:۱۸۸). زمانیکه یک شخص دارایی کسی را به امانت می‌گیرد، مثلاً اموال یتیمان، نباید از آن برای منفعت شخصی خود استفاده کنید (۲:۲)؛ و هیچ فرد نباید دارایی کسی که قادر به مدیریت آن نیست، به سوی خود جمع کند (۲:۵). زمانیکه یتیمان به بلوغ میرسند، باید اداره دارایی شان برای خود آنان داده شود (۲:۶). حق میراث نه تنها باید احترام شود بلکه باید زنان نیز از آن محروم نشوند (۴:۷). حق دارایی زنان به همان اندازه مقدس است که از مردان است (۴:۲۴؛ ۴:۳۲) و رفتار با زنان همانند خدمه و غلامان منع می‌باشد (۴:۱۹).

حضرت محمد "ص" در آخرین بار که برای حج خانه کعبه شریف رفته بودند، بر اهمیت و ضرورت حق دارایی تاکید کرده است: "هیچ چیزی نباید به یک فرد مسلمان این حق را بدهد که مال مسلمان دیگر را از خود بداند، مگر اینکه با اراده آزاد و خواست خود برایش داده شود. قرآن کریم حق دارایی، آزادی قرارداد نمودن و همچنان داشتن حق در میراث را به زنان نیز داده است و تاکید دارد که آنان از این حقوق نباید محروم شوند.

برای عمل کردن، بازار آزاد نیازمند حاکمیت قانون است چون این بازار بر اساس احکام و فرمان عمل نکرده و توسط اراده آزاد افراد که قانون برای آنان این حق را داده باشد، عمل میکند. در عصر حاضر ما میدانیم که قانون باید بالای همه یکسان عملی شود، حتی بالای پادشاهان و نمایندگان پارلمان. حضرت ابوبکر صدیق

(رض) در زمان ارائه بیانیه نخست خود به حیث خلیفه مسلمانان چنین گفته بود (Ahmad 1996):

"این حقیقت است که من به حیث امیر شما برگزیده شده‌ام... اگر من به شما فرمانی بدهم که بر اساس قرآن کریم و کردار حضرت محمد "ص" باشد، از من اطاعت کنید. اما اگر من به شما فرمانی بدهم که بر اساس قرآن کریم و کردار حضرت محمد "ص" نباشد، شما حق دارید از من اطاعت نکنید، بلکه باید مرا اصلاح کنید. حقیقت عدالت است و دروغ خیانت است."

اظهار نظر حضرت ابوبکر (رض) بسیار حیاتی می‌باشد. در این اظهارات، وی ماهیت تفاوت‌ها میان سیستم فرماندهی قدیمی و پروسه تصمیم‌گیری را بر اساس حاکمیت قانون، شناسایی می‌کند. در یک اقتصاد قانونی، یک مجموعه‌ای از قواعد و مقررات از پروسه تصمیم‌گیری نظارت می‌کند و مردم بر اساس احکام به معاملات خاص نه پرداخته بلکه بر اساس اراده آزاد خود عمل کنند: چنین سیستم، دقیقاً یک سیستم اسلامی است.

قوانین اسلامی در مجموع یک چارچوب کاری است که افراد و نهاد‌های جامعه در آن قرارداد می‌کنند که روابط و اقدامات خود را به پیش ببرند، منجمله شرکت‌های تجاری خود را. بعد از عبادت خداوند و صدقه، اجرای تعهدات و قراردادها از جمله مواردی هستند که در جمع عدالت شمرده می‌شوند (2:177). موسسات رسمی و غیر رسمی که از طریق این چارچوب قوانین اسلامی ظهور کند و برای شرکت‌ها و بازارهای آزاد مطلوب است، مربوط به موفقیت‌های مسلمانان اسپانیا می‌شود که این چارچوب را مطرح نموده‌اند.

در شریعت اسلامی مجموعه‌ای از قرارداد‌های مختلف تنظیم شده است که شامل بحث‌های حلال و حرام می‌شوند. قراردادها اساساً باید بر اساس اراده آزاد طرفین پیش‌بینی شود و دو طرف باید به درستی اراده خود را بیان کنند. قرارداد‌های اقتصادی مبهم نیز با انواع مختلف روش‌ها، متعادل می‌شوند که به نام "اصول منصفانه برای محافظت در برابر نفوذ نامطلوب و عدم انصاف" یاد می‌شوند و مربوط به صلاحیت، اعتبار، فسخ و خسارات می‌شوند.

با این حال، می‌توان گفت که در اسلام هر گونه قرارداد اساساً قانونی است تا زمانی که در مخالفت با متون قرآن و سنت حضرت محمد "ص" نباشد. خداوند "ج" در قرآن می‌فرماید (5:1): "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمان‌ها وفا کنید."

یک مسلمان که تعهدات قراردادی را نقض میکند نه تنها قرار داد را نقض کرده است بلکه از فرمان خداوند نیز سرپیچی کرده است. بنابر این، او نه تنها در معرض مسئولیت مدنی قرار می‌گیرد بلکه در معرض عدالت الهی نیز قرار می‌گیرد.

رقابت

قرآن کریم رقابت را در بهره‌مندی از منافع و آنچه خداوند برای بشر داده است، تشویق میکند. این موضوع نه تنها مربوط به مسائل اخروی صدق میکند بلکه مربوط به مسائل دنیایی نیز میشود.

اسلام با وضع محدودیت بالای تحریف قیمت‌ها و کنترل دولت بالای قیمت، رقابت را تشویق میکند. حضرت محمد "ص" به گونه مساویانه در باره حقوق فروشنده حساس بوده و مخالف تعیین نمودن قیمت حتی در زمان کمیابی بود.

در عصر اولیه اسلام، دخالت دولت در بازارها بسیار محدود بود. المحتسب (نظارت‌کننده بازار)، بزرگترین نماینده اقتصادی دولت در یک شهر، بشکل بسیار محدود در بازار اقتصادی عمل میکرد. حضرت عمر "رض" همواره تاکید داشت که دولت باید مشغول کارهای دفاع، عدالت و کنترل وزن و اندازه اجناس و همچنان منفعت عامه باشد؛ و هرگز نباید با بخش خصوصی در رقابت باشد، و بخش خصوصی باید کاملاً آزاد بماند. دیدگاه آدم اسمیت نیز از همین جا رونق می‌گیرد. برای حضرت عمر "رض" دخالت دولت در تجارت یک سوء استفاده بود. دولت نباید عملکرد تجارتي داشته باشد، بلکه باید حکومت‌داری نموده و عملکرد متفاوت داشته باشد.

حضرت محمد "ص" بسیار نگران شرایط مادی بازار بود و خواهان آزادی و مساوات در حد امکان در تجارت بود. آن جناب خود مشغول بازرسی بازار فروش میبود تا که صحت، مقدار و اندازه اجناس را بررسی نماید. وی همچنان محل‌های مختلف را برای تجارت مشخص می‌نمود. هدف از این سیاست‌های حضرت محمد "ص" اطمینان از معاملات اقتصادی منصفانه بود. به عنوان نمونه، ما میتوانیم مشوره‌های حضرت محمد (ص) را در قسمت بازدید از تجارت در شهرها و قریه‌های همجوار، دنبال نماییم. در آن زمان، تجاران شهر از تجاران قریه‌ها بازدید نموده و اموال آنان را با قیمت بسیار نامنصفانه خریداری می‌نمودند. حضرت محمد "ص" در باره چنین تجارت در بیانیه‌ای گفته است: "برای داد و ستد تجاران شهری به قریه‌ها نه روند و ساکنان شهری، کالا‌های خود را بالای ساکنین روستاها به فروش نه

رسانند". این گونه معامله که در آن حق فسخ معامله نمی بود، غیر قانونی بود چون تجار باید قیمت اصلی جنس خود را در بازار های حقیقی میدانست و نباید حق فسخ کردن را نمیداشت در صورتیکه معامله غیر منصفانه میبود.

همچنان اسلام، هر نوع انحصار و احتکار را منع کرده است. حضرت محمد "ص" در بیانیه ای به صورت واضح انحصار را منع کرده است: "هر کسی که غذا را نگهداری میکند (به منظور افزایش قیمت آن) قطعاً در اشتباه است! (روایت شده در احادیث صحیح مسلم). آن حضرت همچنان فرموده است: "هر آن کسیکه تلاش برای افزایش قیمت (قیمت کالاها) برای مسلمانان نماید، خداوند متعال در روز قیامت وی را در میان آتش قرار خواهد داد" (حدیث احمد مسند ۵:۲۷). در یک حدیث دیگر پیامبر خداوند می فرماید: "چقدر شیطان صفت خواهد بود آن شخصی که مانع پایین آمدن قیمت شود در صورتیکه خواست خداوند در کاهش آن باشد، و در صورت بلند رفتن قیمت هیجان زده شود (حدیث بیهقی).

توضیح منحرف شدن از سنت اسلامی طرفدار بازار

انحراف از اصول اقتصاد بازار آزاد میتواند از جهت های ذیل بوجود بیاید: تفسیر سوء از اصول اصلی اسلام؛ تبانی بین سیاستمداران و روحانیون؛ سوسیالیسم و افراط نمودن در مداخله دولت در بازار؛ و استفاده نادرست از سیاست های لیبرالیسم (آزادی خواهی).

تفسیر سوء از اصول اصلی اسلام

در جریان صد ها سال دوره کلاسیک اسلامی، خروج از حوزه آموزه های اسلامی در زمانی اتفاق افتاد که دروازه های اجتهاد (تفسیر های شخصی و قضاوت بر اساس قرآن و سنت پیامبر "ص") در جهان اسلام بسته شد. این رویداد سبب از بین رفتن پویایی فقه اسلامی، رکود قانون و سقوط اسلام در برابر غرب گردید (این رویداد زمانی اتفاق افتاد که اجتهاد در اسلام متوقف گردید و غرب مفهوم های چون حاکمیت قانون که در نهایت منجر به رنسانس گردید، را از خود نمودند).

سوسیالیست های اسلامی از مدت زمان های زیاد به اهمیت عدالت اجتماعی اشاره نموده اند، و بسیاری آنان استدلال به نفع در آمد حد اقل دولت و همچنان حقوق بالای مخارج دولتی کرده اند. تعداد دیگر آنان به ممانعت های قرآن کریم به ربا (سود) به عنوان نشانه ای از احساسات ضد سرمایه داری در اسلام اشاره نموده

اند و حتی آنرا یک مشکل غیرقابل حل در لیبرالیسم اسلامی معاصر عنوان کرده اند.

این حقیقت است که قرآن کریم تاکید جدی بالای عدالت اجتماعی نموده است و این سبب شده است که تعدادی از روشنفکران مسلمان به سوی همدردی با سوسیالیسم و وعده های آنان به یک جامعه بدون طبقه کشانیده شد. اما مطالعه دقیق اسلام از دیدگاه "سوسیالیسم اسلامی" حمایت نمی کند. بطور مثال در آیتی خداوند (ج) هشدار داده است: "آرزو مکنید آن چیزهایی را که بر آنها خدا بعضی از شما را بر بعضی دیگر برتری داده است. مردان را از آنچه کنند نصیبی است و زنان را از آنچه کنند نصیبی و روزی از خدا خواهید که خدا بر هر چیزی آگاه است (4:32).

در کتاب مقدس مسلمانان گفته شده است که در جامعه بسیاری از افراد ثروتمند خواهند شد و بسیاری هم فقیر باقی خواهند ماند، و به ما اطمینان می دهد که چنین اختلافاتی با حمایت فعالانه از حقوق مالکیت خصوصی و میراث گیری، باقی بماند.

زکات به گونه مالیات مساوات طلبانه در برابر ثروت و دارایی تفسیر میشود که سبب دلسرد کردن کار و بهره وری شده است. اما زکات از لحاظ تخنیکی مالیه نمی باشد. درحالیکه زکات کمک های خیریه میباشد که ۲.۵ درصد از مجموعه ثروت افراد ثروتمند، باید به مردم نادار و فقیر داده شود. زکات یک ارزیابی در برابر درآمد افراد نمی باشد. در اخیر میتوان گفت که زکات یک عمل خیریه است، نه جمع آوری ثروت توسط یک سازمان مرکزی. زکات در گام نخست، یک اقدام داوطلبانه تقوا است، نه مالیاتی که بیشتر مالیات دهندگان امروزه تجربه می کنند.

متفاوت از ادیان دیگر، اسلام آشفتهگی را که باعث افتخار نمودن از فقر و رنج میشود، منع کرده است: نه ثروت و نه هم فقر اثبات کننده فضیلت است. هر دو امتحان کننده تعهدات یک فرد به نظم معنی بالاتر است. و نیز، رد کردن آشفتهگی به معنی دعوت به مصرف نمودن اموال به شکل بی باکانه نیست.

در پهلوی تفسیر نادرست، یک دلیل دیگر انحراف شدن از سنت اسلامی طرفدار بازار، رد نمودن نوآوری است؛ چه نوآوری سیاسی، روشنفکرانه و یا تخنیکی باشد. حضرت محمد "ص" که خود یک تاجر بود، درباره اهمیت بازار در قرآن تاکید

کرده است. دانشمندی به نام کوران^۱، به مورد بسیار جالب اشاره میکند که سیر تکاملی شریعت اسلام، ریشه این همه مشکلات بوده است. وی استدلال میکند که ساختارهای شریعت اسلامی، مانع ظهور نهاد های مدرن سرمایه داری میشود، چنانکه در اورپا توسعه یافت؛ و در حال حاضر خاورمیانه از شکست بوجود آمدن چنین نهاد ها رنج میبرد.

چگونه چنین چیزی اتفاق افتاد؟ درحالیکه قوانین اسلامی در واقع کاملاً مترقی بوده و به سمت اقتصاد بازار هدایت میشد. در گذشته این قوانین باعث سهولت در مشارکت شده و رفتار اقتصادی را به گونه منصفانه رهنمایی میکرد. اما در طول چند قرن گذشته، شریعت اسلامی از سازش با زمان و مکان دور ماند و موفق به اتخاذ دستور های جدید جهان تجاری نشد، چنانکه در اروپا این روند توسعه یافت. زمانیکه اروپایی ها مشغول ایجاد نهاد های نوآورانه بودند که آنها را قادر به جمع آوری و بسیج منابع در مقیاس بسیار بزرگ نمود- مانند شرکت های سهامی و سیستم بانکداری مدرن- قوانین اسلامی در خاورمیانه مانع شکل گیری چنین نهاد ها گردید.

پس از آن، حتی قوانین سخت اسلامی در بسیاری از بخش های جهان اسلام لیبرالیزه گردید، اما ساختار های اینگونه قوانین، از قبل خسارات خود را برجاه گذاشته بود و خاورمیانه بخش خصوصی قوی را که به آن نیاز داشت، از دست داده بود. زمانیکه کشور های عربی خواستند که از نهاد های اقتصادی غربی نسخه برداری کنند، مانند دادگاه تجاری اروپا، چنین نهاد ها جاذبه خود را پیدا نکردند. چیزی که به گونه طبیعی از میان جامعه ظهور نکرده باشد، در عصر جدید، باعث شد که دیگر کارایی لازم را نمیداشته باشد. این همه موارد، در عصر جدید، باعث شد که دولت ها نقش کلی و بزرگ را در توسعه اقتصادی خاورمیانه داشته باشند. چنین تجربه هایی نتایج شگفت انگیز را به عنوان مدل اساسی، در رشد تجارت و کار آفرینی تولید نخواهد کرد.

استعمار و سوسیالیسم

امپراطوری عثمانی و استعمارگران اروپایی در جستجوی مدرن سازی روابط موجود اقتصادی بودند. امپراطوری عثمانی در عصر "تنظیمات" (عصر سازماندهی

¹ . Kuran (2010)

مجدد امپراطوری عثمانی از سال ۱۸۳۹-۱۸۷۶) نشان دادند که احتمالاً قوانین اسلامی را نیز اصلاح خواهند ساخت، اما این کار میتوانست با مخالفت های شدید مواجه شود. استعمار اروپایی نیز تلاش نمودن تا قوانین تنظیم شده اسلامی را تغییر بدهند و زندگی نمودن در چارچوب قوانین غربی را ترویج نمایند، اما چنین چیزی با مخالفت جمعیت بومی مواجه گردید.

سنت حقوقی استعمار گرایان همانند ماشین چوچه کشی نقش بازی نمود. کشورهای اسلامی نیز این سنت حقوقی وسیع استعمار گرایان را به میراث بردند (حقوق عرفی بریتانیا، حقوق مدنی فرانسه، کود های جرمنی، قوانین سوسیالیستی، عرف های قانونی یا اسکاندیناوی بومی). این حقیقت طور کلی پذیرفته شده است که استعمار بریتانیا عرف قضایی لیبرال تر را نسبت به عرف های فرانسوی، اسپانیایی و روسی (شوروی) به میراث گذاشته است. به همین دلیل، کشور های اسلامی مانند بحرین، عمان، قطر، کویت، امارات متحده عربی، مالیزیا و عربستان سعودی، که توسط بریتانیا تحت استعمار قرار گرفته بودند، نظام های نسبتاً غیر متمرکز و دولت محدود داشتند؛ دیگر کشور ها مانند گینه، سنگال، مالزی، الجزایر، جیبوتی، موریتانی، نیجر، سوریه، چاد، لبنان، تونس و مراکش که زیر استعمار فرانسه قرار داشتند، حکومتداری متمرکز و مخالفت با بازار آزاد اقتصادی را به ارث برده اند.

استعمار گرایی نوعی وابستگی به مسیر را ایجاد کرده است. کشورهای اسلامی که توسط فرانسه، اسپانیا و اتحاد جماهیر شوروی تحت استعمار قرار گرفته اند، بطور کلی از شیوه های سوسیالیستی و نظام متمرکز پیروی می کنند (بطور مثال، الجزایر و سوریه). اتخاذ شیوه سوسیالیستی و نظام متمرکز این توجیه اشتباه را داشته است که اقتصاد مشترک می تواند بهتر نیازهای مادی یک جامعه را فراهم کند. این باور در جریان جنگ سرد و تقابل میان سرمایه داری و سوسیالیسم بیشتر تشویق گردید.

اقتصاد مبتنی بر رانت جویی در این جریان نگهداشته شد. این کار سبب از بین رفتن رقابت و ترویج آنچه سرمایه داری رفاقتی^۱ گفته میشود، گردید. این نوع نظام ها، فعالیت تولیدی کارآفرینان را متوقف نموده و فعالیت های غیر تولیدی را ترویج داد. غیر وابستگی و عدم رقابت، باعث ظهور اقتصاد های گردید که توسط گروه های کوچکی از خانواده ها اداره و کنترل می شوند. مانند خانواده های (اهل سعود در عربستان سعودی، شیخ سعد در کویت)، گروه های سیاسی مانند حزب بعث در

1 . crony capitalism

عراق، گروه های نظامی و توطئه گران کودتا (مانند مصر و سوریه) و اقلیت های قومی (مانند اردن). اکثراً زمینه سازی چنین دولت های غارتگر، توزیع مجدد مقداری از ثروت نفت بوده که برای رژیم های آنان مشروعیت بخشیده است. چنین رژیم ها بجای بخش خصوصی، یک مقدار زیادی از موقوف های اجتماعی را با معاش هنگفت ایجاد کرده اند، که از آنان اطاعت می کنند.

مدل های حاکم در جهان اسلام به خصوص کشور های عربی، مدل های امپراطوری غربی و عثمانی را بازتولید نموده اند. این مدل ها دولت های اشراف را با سکتور های وسیع دولتی در آن بازسازی میکند که مشخصه های رفاقت و فساد را به دنبال دارد. عدم وابستگی اکثراً منجر به دولت محوری، سوسیالیسم و ملی گرایی بیش از حد و افراطی میگردد. این امر عمدتاً ناشی از عوامل بیرون از اسلام است. در حقیقت، به طور کلی طبیعت دولت ها و رژیم استبداد نظامی چنین است که مقامات مذهبی وابسته به آنها هستند.

علت شکست ترویج و تقویت اقتصاد بازار در کشور های اسلامی، غربی سازی توهم با زور میباشد، که در نتیجه اقتصاد های سوسیالیسم و رانت جویی توسعه یافته و کشور های اسلامی حدوداً دیدگاه خصومت آمیز با اقتصاد بازار را گرفتند.

لیبرال سازی (آزادی سازی) جعلی

زمانیکه لیبرال سازی راه اندازی میشود، تمایل برای آن بسیار اندک میباشد. در گام نخست نشانه های از آنچه "لیبرالیسم سطحی" گفته میشود، ظاهر میشود: واردات کالاهای مصرفی با کیفیت خوب تا حدودی آزاد میشود. این یک نشانه ای از پیشرفت است، اما نه لیبرالیسم. در گام بعدی، تحت فشار صندوق بین المللی پول، خصوصی سازی آغاز میگردد. عملی سازی واقعی این همه، سال ها را دربر می گیرد چون این روند با تضاد های منافع روبرو میشود. انحصارات زیادی وجود دارد که پایدار هستند و توسط افرادی که در مقام های محافظت شده قرار دارند، تقویت میشوند. این همه هیچ ربطی با قرآن کریم ندارند. نتایج نا امید کننده که از شکست سیاست خصوصی سازی برمیآید، به طور عمده ناشی از برخی نهادهای خاص هستند که پیش نیاز میباشند اما ایجاد کردن آن مراعات نه میشود: حاکمیت قانون، لغو نظارت بر قیمت ها و موجودیت رقابت آزاد.

در حقیقت، خصوصی سازی اکثراً در قالب مفاهیم مقرراتی و قانونی عملی میشوند. عدم موجودیت و یا هم ضعف تطبیق قانون به علت فساد و یا هم دیوان سالاری می تواند حمایت از سرمایه گذاری ها، ایجاد و انحلال شرکت ها را دشوار ساخته و زمینه سازی برای ایجاد و انحلال شرکت ها و ترویج تجارت پر جمع و جوش را با چالش مواجه کند. برعلاوه، عدم موجودیت رقابت، شفافیت و استقلالیت در قوه قضایه سبب میشود که انگیره برای سرمایه گذاری ایجاد نگردد چون که حق مالکیت سرمایه گذاران محفوظ نمی باشد. بطور مثال در الجزایر، سیستم عدلی اکثراً توسط تجاران کنترل میشود تا رقابت را از تجارت دور ساخته و سلطه در بازار نگهداشته شود.

عدم موجودیت آزادی در تعیین قیمت نیز شک و تردید را ایجاد میکند. به همین دلیل، واقع بینانه نیست که در چنین حالت توقع داشت که بخش خصوصی با جذابیت کامل توسعه یابد. خصوصی سازی اکثراً خدمات بزرگ رفاهی (مثلاً آب و برق) در کشور های اسلامی، در جاهای قرار داده میشود که قیمت ها کنترل گردد. چنین چیزی بیان کننده عدم علاقه مندی سرمایه است، مخصوصاً در مورد میزان سرمایه گذاری مورد نیاز. علاوه بر این، آزاد سازی تجارت بعد از خصوصی سازی، بیشتر تردید را در میان خریداران شرکت های دولتی سابق ایجاد میکند. همین طور، قبل از اینکه پروگرام خصوصی سازی راه اندازی شود، آزاد سازی قیمت ها و تجارت باید به شکل معمول انجام شوند.

خصوصی سازی همواره بدون تاسیس میکانیسم ها راه اندازی شده است که رقابت موثر را ایجاد کند. در نتیجه، انحصار دولتی به انحصار خصوصی مبدل میگردد، که هردو برای مردم عام غیر قابل قبول و ناکار آمد است. در صورت عدم موجودیت رقابت آزاد اگر قیمت ها آزاد گردیده و افزایش یابد، این سبب بی ثباتی اجتماعی میشود. پس به این دلیل، موفقیت خصوصی سازی وابسته به ایجاد یک محیط سودمند و سالم است که رقابت آزاد در آن وجود داشته باشد. نیاز است تا از انحصارات و سایر شیوه های تجارت محدود، جلوگیری صورت بگیرد.

بدین ترتیب، عدم موفقیت خصوصی سازی و آزاد سازی جزئی در جهان اسلام، موجب تحریک شدن مسلمانان در برابر اقتصاد بازار آزاد شده است. انتقال مالکیت از انحصارگرایی دولتی به انحصارگرایی خصوصی فاسد و دیوان سالار که شهروندان مسلمان از آن سود بدست نه میاورند، توضیح دهنده مقاومت در برابر

اصلاحات بازار آزاد است. بدتر از همه اینکه، بحران های اجتماعی که باعث بیکاری، از دست دادن شغل و افزایش قیمت کالاها و خدمات شده است، نه تنها سبب تقویت خصومت و عدم اعتبار مردم شده است بلکه سبب حرکت معکوس فرایند خصوصی سازی شده و شرکت های ملی دولتی مجدداً ایجاد گردیده است. این همه یکبار دیگر باعث تضعیف اقتصاد بازار گردیده و دخالت دولت را قوت می بخشد.

جمع بندی

بسیاری تیوری های وجود داشتند که خاورمیانه از لحاظ اقتصادی به غرب باخته است. بسیاری از مردم ادعا میکردند که اسلام در ذات خود با اقتصاد بازار آزاد، به حیث یک راه توسعه و رونق تولید، مخالف است. اما این ادعاها اشتباه ثابت شدند. اگر اسلام ذاتاً ضد تجارت میبود، چگونه میتوانیم ظرافت اقتصادی جهان اسلام را در قرن های بعد از فتوحات عرب توضیح بدهیم؟ همچنان در عصر جدید، کشور های اسلامی مانند مالیزیا و اندونیزیا، در جمع سریع ترین کشورهای اقتصادی در حال رشد هستند. باید به یاد داشت که حضرت محمد "ص" خود تاجر پیشه بود و مکه مکرمه، نخستین شهر اسلامی، یکی از بزرگترین مراکز کاروان های تجاری بود.

قسمیکه توضیح داده شد، مشکل در عدم سازگاری میان قواعد اسلام و اصول بازار آزاد نیست، بلکه در انحرافات سنت های لیبرال در صدر اسلام است. بقیه کشور های جهان عرب باید از مثال های امارات متحده عربی به خصوص دوبی، ترکیه، مالیزیا و اندونیزیا پیروی نمایند. رهبری جدید در جهان عرب با وظایف غیر قابل تحمل مانند پایه گذاری برای جلب توجه مردم، مدرن سازی و رقابتی ساختن اقتصاد در پیش دارند. پس از احیای اقتصاد، باید سنت های اندیشه بازار آزاد در سراسر جهان اسلام و فراتر از آن دوباره کشف گردد. یک منطقه تجارت آزاد جهانی نیاز به اصلاحات عمیق نهادی دارد که برای آزاد سازی اقتصادی سودمند بوده و سبب ایجاد رشد اقتصادی شود. و با ایجاد اشتغال مشکلات حدوداً حل خواهد گردید که این همه برای کشورهای اسلامی یک نیاز جدی است.

Ahmad, I. A. (1996) Islam, market economy, and the rule of law. Second International Symposium on Liberalism in Ankara, 18–19 May.

Haykal, M. H. (1976) *The Life of Muhammad*. University of Chicago Press.

Khaldun, I. (1981) *The Muqaddimah* (translated by F. Rosental), 5th edn. Princeton University Press.

Kuran, T. (2010) *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton University Press.

Rodinson, M. (1966) *Islam et Capitalism*. Paris: Editions du Seuil.

۱۰ امور مالی اسلامی: میان حقیقت و ایده آل

نویسنده: یوسف ماوچی | Youcef Maouchi

مقدمه

حدود بیشتر از چهل سال پس از ظهور سیسم مالی اسلامی، این سیستم هنوز هم در محور توجه قرار دارد. طرفدارانی که خواهان جاگزین کردن سیستم مالی با یک سیستم بدیل اخلاقی با اساس همسبستگی هستند، به صورت مشتاقانه به ارزیابی صنعتی ادامه میدهند که ریشه و روح اسلامی داشته باشد؛ دینی که بیشتر از ۱۴۰۰ سال کهن است.

با بدست آوردن ۱.۶۵۸ میلیارد دالر دارایی جهانی در سال ۲۰۱۴ و رشد سالیانه دو برابر، سیستم مالی اقتصادی نه تنها در کشور های اسلامی بلکه در غرب نیز منافع را متحرک کرد. در عصری که دولت های غربی با بحران امور مالی متعارف مواجه هستند و نیازمند سرمایه جدید میباشند، شیوه جدید سیستم مالی که بتواند تجارت و اخلاق را متحد سازد، برای غرب بیشتر از خوش آمدید است. یکی از شواهد برجسته این تمایل حرکت دیوید کامرون در سال ۲۰۱۳ میلادی میباشد که در جریان ارائه پلان خزانه داری خود که خواهان ایجاد اوراق قرضه اسلامی ۲۰۰ میلیون پوند بود، تعهد نمود شهر لندن را به مرکز بزرگ سیستم مالی اسلامی مبدل سازد.

زمانیکه با موضوع "آزادی سودجویی" در بانکداری و امور مالی برمیخوریم، سیستم مالی اسلامی بیشتر از یک ممنوعیت برای سودجویی است. طرفداران سیستم مالی اسلامی، این راه حل را یک معجزه برای مشکلات امروزی میدانند. تعدادی از چهره های برجسته اقتصاد اسلامی استدلال می کنند که این سیستم "اسلامی" مروج شود چون که نخستین و قدیمی ترین شیوه مالی اخلاقی و اجتماعی است. این یک شیوه ای از امور مالی است که بالای رویکرد های مشارکتی با هدف کسب و کار و کار آفرینی و سرمایه گذاری بالای اقتصاد واقعی تاکید دارد.

علاوه بر این دیدگاه های مشتاق کننده، سیستم مالی اسلامی، با انتقاد های شدید نیز روبرو است. این انتقاد ها و طعنه متوجه اقدامات فعلی بانکداری اسلامی و نهاد

های مالی میشود. در تیوری آنان باید پیرو شیوه های متفاوت واسطه گری مالی، بر اساس مشارکت، باشند، اما در عمل چنین چیزی نیست: آنها اکثراً متکی به ابزار بدهی (قرضه دهی) هستند. در حال حاضر، بحث در باره شیوه و ماده های امور مالی اسلامی در جریان است. در شیوه، امور مالی اسلامی متفاوت از امور مالی متعارف به نظر میاید، اما در ماده های آن بسیار شباهت ها وجود دارد. محمود الکمال^۱، یکی از شناخته ترین نقد کننده بالای اقدامات عملی امور مالی اسلامی مینویسد که با تلاش برای تکثیر مفهوم عملیات مالی معاصر با استفاده از شیوه قراردادهای قبل از مدرنیزه شده، سیستم مالی اسلامی، مسلماً نتوانسته است به اهداف قانون اسلامی خدمت کند (El-Gamal 2006: xii). وی استدلال میکند که واژه "اسلامی" در "سیستم مالی اسلامی" باید مربوط به اهداف اجتماعی و اقتصادی معاملات مالی باشد، بجای میکانیزم قراردادی که از طریق آن اهداف مالی به دست می آید.

با در نظر داشت دیدگاه منتقدین، طرفداران سیستم مالی اسلامی اقدامات فعلی را با رجوع نمودن رقابت غیر منصفانه با بانک های متعارف تاسیس شده در گذشته و نا مناسب بودن چارچوب قانونی و مالی توجیه می کنند. راه حل آنان باز هم تاکید بالای "اسلامیه" نمودن اقتصاد های است که در آن نهاد های امور مالی اسلامی عمل می کنند، به طوری که آنها بتوانند به طور کامل به آرمان های اصلی شان دست یابند. با این حال، با وجودیکه برخی از حقیقت ها در تشخیص چالش ها وجود دارد اما راه حل پیشنهاد شده بسیار بی ضرر میباشد.

امور مالی اسلامی: یک مرور کلی

هر دین دارای تعداد مشخصی از اصول میباشد که دربرگیرنده حوزه اقتصادی و اجتماعی است. عدالت در مسیحیت دارای آموزه های اجتماعی است که در کلیسای کاتولیک بیشتر به طور رسمی به عنوان "آموزش کاتولیک اجتماعی" یاد میشود؛ اسلام نیز در باره اقتصاد و اجتماع دیدگاه خود را دارد. امور مالی اسلامی به بیان های عملی اقتصاد گفته میشود که از عینک اسلامی به آن دیده میشود. ضرب المثل بسیار عمیق وجود دارد که "الخارج بی الدمن اند الغنم بیا الغرم" (اگر کسی بخواهد سود بیشتری از سرمایه گذاری اش بگیرد، باید خساره را متقبل شود) (Ayub 2007: 81).

¹ . Mahmoud El-Gamal

این دیدگاه بر محوریت "سود" "بلا تکلیفی" و "قمار" میچرخد. در معاملاتی که یک طرف با جریمه جبران شود، یا هدف و یا شی معامله مشخص نباشد و یا شرایط قرارداد مشخص نباشد، ممنوع میباشند. این قوانین وضع شده است تا از سرمایه دار شدن غیر عادلانه جلوگیری صورت بگیرد. علاوه بر این محدودیت ها، اسلام مصرف نمودن، تولید و یا سرمایه گذاری بالای کالاها و خدمات مانند مشروب الکولی، گوشت خوک، پورنوگرافی و قمار بازی را حرام کرده است.

علاوه بر این ممنوعیت ها، امور مالی اسلامی با ارتباط دادن میان عرضه و تقاضا برای وجوه قابل توجه سرمایه گذاری، همانند سیستم مالی متعارف، پاسخگو به نیازها است. سیستم مالی اسلامی همانند سیستم مالی متعارف که به عنوان کاربرد قوانین اسلامی در دوران مدرن توصیف شده است، متکی بر میکانیزم های (قراردادها) میباشد که با آموزه های اسلامی سازگار هستند. این میکانیزم ها شامل "مضاربه" (شراکت)، "بیع سلم" "مرابحه" و "اجاره" هستند. قرارداد مضاربه بسیار نزدیک با تامین مالی سرمایه گذاری معمولی است که در آن سرمایه گذار در خطر (ریسک) سرمایه گذاری سهیم شده و بگونه مستقیم در آغاز کار شرکت میکند. امور مالی مشار که بسیار مشابه با سرمایه گذاری خصوصی متعارف است. بیع سلم مشابه با قرارداد رو به جلو معمولی است. مرابحه هزینه به علاوه فروش بوده و اجاره که خود از نام آن مشخص میباشد.

این پنج نوع قرارداد ساده و اساسی و ترکیبات مختلف آن از بازارهای بزرگ سیستم مالی اسلامی میباشد. این قرارداد های مختلف، بر اساس محدوده ابزارهای پیچیده مالی می تواند به دو گروه تقسیم بندی شود: قرارداد بدهی گونه و قرارداد سهامی.

قراردادهای مرابحه و مشار که، به عنوان ابزار به اشتراک گذاری سود و زیان محسوب می شوند و بدهی ایجاد نه می کنند؛ کاربران امور مالی موظف نیستند که همه پول سرمایه گذاری شده را بپردازند و شخص سرمایه گذار در سود و زیان شریک میباشند. بیع سلم، مبارحه و اجاره سرمایه گذاری بدهی گونه شمرده میشوند، زیرا که طرف پرداخت کننده پول بالای کاربر امور مالی بدهی میداشته باشد و کاربران امور مالی موظف به پرداخت همه مبلغ دریافتی هستند. در این گونه قرارداد ها، مقدار پول سرمایه گذاری شده و مقدار پول بازپرداخت از آغاز مشخص

میگردد؛ از دیدگاه طرفی که پول را اخذ مینماید، این پول به شکل بدهی (قرضه) بالایش میباشد.

دار و پرسلی^۱ مینویسد که طرح سهام شدن در سود و زیان در ادبیات امور مالی اسلامی تسلط دارد. این طرح ها و نشانه ای از آنها، تفاهم نامه میان دو و یا چندین طرف میباشد و آنها را قادر می سازد که سرمایه جمع شده را به فروش رسانیده و سود و زیان ناشی از آن را به اشتراک بگذارند. این نشان دهنده تفسیر حقیقی سیستم مالی اسلامی است. اگر ممنوعیت بالای سود، پیامد مستقیم دیدگاه اقتصاد اسلامی است که به نظر میرسد بیشتر توجیه اخلاقی برای بانکداری و سیستم مالی دارد، طرفداران سیستم مالی اسلامی برای اقدامات عملی، سهام شدن در منفعت و زیان را طرح ریزی نموده اند.

با وجود این همه، تفاوت میان سیستم مالی اسلامی و سیستم مالی متعارف تنها در موضوع وضوح ممنوعیت بالای سرمایه گذاری های منع شده (حرام) نمی باشد. هدف طرفداران سیستم مالی اسلامی این است که یک شیوه ای از تفاوت و قابل تشخیص از امور مالی تعارف توسط رویکرد کارآفرینی و استفاده از ابزارهای سرمایه گذاری و مشارکت ایجاد گردد، بطور مثال یک شیوه ای از سرمایه گذاری مشارکتی.

تاکید نمودن بالای ابعاد مشارکتی امور مالی اسلامی باعث گردید که قرارداد های سهام شدن در سود و زیان توجه اکثریت محققان اسلامی را به خود جلب نماید. این قراردادها به عنوان مهم ترین ابزار مالی اسلامی نامگذاری شده اند.

اگر این حقیقت داشته باشد که سهام شدن در سود و زیان به خصوص مزایای و مشارکت در عصر اولیه اسلام بکار برده میشود پس اکثر قرارداد های اسلامی را میتوانیم دوباره در عصر اولیه اسلامی بازبانی نماییم؛ درحالیکه بانکداری اسلامی یک موضوع جدید است. نخستین بانک اسلامی به گونه موفقیت آمیز به نام "میت عمر" در سال ۱۹۶۴ در مصر تاسیس گردیده است. پس چرا قرارداد های سهام شدن در سود و زیان اینقدر مورد توجه شده اند و چرا این موضوع بیشتر با اسلام مطابقت دارد؟ قبل از پرداختن به این سوال مشخص، مرور بر منشاء حقوق مالی و اسلامی ضروری است.

¹ . Dar and Presley (2000)

منشاء امور مالی اسلامی: شریعت

با وجود این حقیقت که قرآن و حدیث به عنوان اساس شناخته میشوند که شریعت از آن ساخته شده است، قرآن حاوی سیستم قانونی نیست. با این حال، چند مورد مشخص دستورات در خصوص ازدواج و میراث وجود دارد اما اکثر اوقات خداوند اراده خود را به شکل اصول کلی بیان کرده است. قرآن کریم یک مجموعه ای از اصول هنجار را بیان میکند، در حالیکه سنت یک مجموعه ای قانونی است که توسط حضرت محمد "ص" در روشنی قرآن کریم، در نظر گرفته شده است.

در قرون نخست اسلام، هنوز هم سیستم قانونی وجود نداشت، و تنها قوانین اسلامی کنترل کننده قراردادها بود. چیهاتا^۱ مینویسد که "در قرن نخست اسلام، حتی جوانه ای از قوانین اسلامی (شریعت) نبود. این نشان میدهد که اجتماع های مسلمانان در چارچوب قانون عرفی حاکم در منطقه شان زندگی مینمودند".

قوانین اسلامی در تاریخ (به عنوان یک بدنه ای از قانون و علم) تا ظهور عباسیان در سال های ۷۵۰ میلادی به نظر نه میاید، که پس از ظهور عباسیان، تمدن اسلام به اوج خود رسید. حال این پرسش وجود دارد: از کجا این قانون بوجود آمد؟ در جریان دو قرن اول اسلام چه اتفاقات رخ داد؟

به نظر حبیب حورانی^۲، در زمان خلیفه ها، دو نوع فرایند متفاوت برای تولید قوانین وجود داشت. نخست، پادشاهان، حاکمان، نمایندگان خاص و قاضی ها برای حل منازعه بر اساس قوانین و سنت های منطقه ای که در آن زندگی و کار می نمودند، به نتیجه گیری تصمیم میرسیدند. همزمان، مسلمانان متعهد و کسانی که تازه مسلمان شده بودند، تلاش نمودند که همه اعمال و قضاوت های انسانی را در روشنی با دین شان توسعه داده و سیستمی را بوجود بیاورد که برای همه اعمال انسانی ایده آل باشد.

زمانیکه یک جامعه با مشکلی برخورد می نمودند که راه حل آن در قرآن و سنت وضاحت داده نشده بود، فقه ها و دانشمندان مسلمان در آن مورد بر اساس درک و تفسیر کود های اساسی، فتواء صادر می نمودند. اما در آن زمان هم اختلافات بر سر این بود که از کدام منابع برای ایجاد حکم قانونی جدید استفاده

1 . Chéhata

2 . Hourani (1993: 99)

شود. قدم قاطع برای تعریف نمودن رابطه میان اساس های متفاوت برای تصامیم قانونی توسط حقوق دان شناخته شده اسلام "امام شافعی" گرفته شد. بر اساس گفته های حورانی (1993: 101):

"در صورت مواجهه با یک وضعیت جدید، کسانی که واجد شرایط بودند (نظر-فقه ها) باید در مورد همان وضعیت "قیاس" می نمودند. آنان باید تلاش برای جستجوی عناصری در وضعیت میگردند که از جهت ای مشابه میبود در مورد آن عنصر از قبل قانون وجود میداشت. چنین تمرین ذهنی منظم به نام "اجتهاد" شناخته میشود. هر گاه در باره اجرای یک استدلال، توافق عموم میبود، چنین چیزی "اجماع" یاد میشد که در مورد آن قطعیت وجود داشته و پرسشی وجود نمیداشت.

در مورد قراردادها باید گفت که فقه های اسلام، آنرا به کلاس های خاص خود با وضع قوانین متفاوت، طبقه بندی نموده است. استدلال کلی وجود دارد که در قوانین اسلامی، تیوری واحد برای قراردادها وجود ندارد. به این ترتیب چیهاتا، قوانین اسلامی را قوانین تجربی توصیف میکند. این استدلال بر اساس این حقیقت است که در کتاب های قوانین اسلامی (فقه اسلامی) تیوری واحد برای قرارداد وجود ندارد. پس به این لحاظ، توسعه قوانین اسلامی قراردادها نتیجه روشی است که از سوی فقهای مسلمان برای توسعه یک سیستم طبقه بندی قراردادها، بوجود آمده است. آنان تلاش نموده بودند که هر قرارداد بر اساس دیدگاه اخلاقی سازگار با دیدگاه اسلامی، بوجود بیاید.

به شکل وسیع این قراردادها از دو جهت مورد بررسی قرار گرفته بودند. آنها از لحاظ اعتبار قانونی (تفکیک میان صحیح و باطل) و همچنان از لحاظ دیدگاه مذهبی (واجبات، حرام، و غیر قانونی) به بررسی گرفته شده بودند.

هدف مطلوب امور مالی اسلامی

ادیات و اقدامات امور مالی اسلامی همواره در جستجوی توجیه ضرورت های اتخاذ اقدامات امور مالی از لحاظ اقتصادی و اجتماعی بوده است که سازگار با آموزه های اسلام و مشخصاً بر اساس سهم شدن در سود و زیان و استفاده از قرارداد سهم شدن در سود و زیان باشد.

¹ . Chéhata (1971: 44)

مالی اسلامی را به اثبات رسانیده و مورد توجه قرار داد، درحالیکه غرب هنوز هم وابسته به وام گیری است. بر اساس این ادبیات، یک سیستم که اساس آن الگوی سهام شدن در سود و زیان باشد، سرمایه گذاری را در اقتصاد حقیقی پرورش میدهد و منجر به ثبات بیشتر سیستم میشود و انعطاف پذیری در بازارها نیز عادلانه تر و کارآمدتر میگردد.

این ادبیات در سال های ۱۹۸۰ میلادی ظاهر گردید و تلاش نمود تا اثبات سازد که اگر پرداخت با سود عوض شود با طرح سهام شدن در سود و زیان، سطح سرمایه گذاری در اقتصاد افزایش خواهد یافت. منطقه این دیدگاه را میتوان با صنعت سرمایه گذاری خطرپذیر در غرب ارتباط داد که توانست سبب تاسیس شرکت های بزرگ مانند سکتور تکنالوژی معلوماتی گردد. چنانچه کوران^۱ بیان میکند که ایده اصلی این بود که سیستم بانکی ای ایجاد گردد که اساس آن دیدگاه تصامیم مالی درازمدت و سودآوری آن نیز خطرپذیر باشد که در سیستم مالی متعارف چنین چیز وجود ندارد.

نتیجه این مفکوره این است که هیچ توجه ای برای فراهم کنندگان سرمایه وجود نداشته باشد که در صورت متقبل شدن زیان، آنان درخواست سود کنند. این استدلال به پیش برده شد و نشان داده شد که در شرایط اقتصادی ضعیف، رویکرد سهام شدن در سود و زیان بیشتر انعطاف پذیر خواهد بود و برای سرمایه گذاران نظر به برآمده های پروژه پول داده خواهد شد. شوکهایی که بر دارایی یک موسسه مالی ضربه می زنند، اندک خواهد بود چون که طرف دیگر در این زیان شریک خواهد بود. در این صورت ثروت سرمایه گذاران با وام گیرندگان ارتباط داده شده و موسسه مالی قوی تر میشود.

به این ترتیب، از آنجایی که تنها وام گیرنده خطر را متقبل نمی شود و سرمایه گذار نیز در آن سهام میشود، سیستم سهام شدن در سود و زیان بیشتر منصفانه به نظر میرسد.

اما تا کنون قوی ترین استدلال در خصوص امور مالی اسلامی، مفکوره ارتباط دادن سکتور مالی با سکتور حقیقی میباشد. برخلاف سیستم مالی متعارف، همه ابزار

¹ . Kuran (1993: 309)

های سیستم مالی اسلامی با دارایی‌های واقعی موجود یا بالقوه پیوند خورده است. به این ترتیب، سیستم مالی اسلامی به گونه مستقیم اقتصادی حقیقی را تقویت مالی مینماید، بجای اینکه درگیر با حدس و گمان و دارایی‌هایی مالی شود که از امور مالی مبتنی بر بدهی بدست میاید. با امور مالی اسلامی ما میتوانیم به اهداف اصلی اقتصادی برگردیم.

یوسف و آگروال^۱، اشاره می کنند که طرفداران سیستم مالی اسلامی توقع دارند که نهاد های امور مالی اسلامی، عملکرد تخصیص بودجه سرمایه گذاری به پروژه های تولید بلند مدت را اصلاح نموده و به نفع کارآفرینان جدید که از اعتبار لازم برخوردار نیستند، کار نمایند. در کل، بانک های اسلامی به عنوان ماشین و یا ابزاری برای رهایی کشور های اسلامی از فقر شناخته شده است.

تصرف هدف مطلوب توسط واقعیت ها

با وجود این حقیقت که سیستم مالی اسلامی هدف دارد تا با رویکرد کارآفرینی و استفاده از سرمایه گذاری و ابزار های مشارکتی از سیستم مالی متعارف متفاوت و قابل تشخیص باشد، همچنان این سیستم ادعای شکل دهی نوع سیستم مالی مشارکتی را دارد که به نظر میرسد زمانی می تواند موفق گردد که به هر عملکرد آن نام های مختلف داده شود. اما برای ایل گامال^۲، سیستم مالی اسلامی تنها یک جاگزین نامناسب برای سیستم مالی متعارف است و همواره یک قدم عقب تر از توسعه های (متعارف) میباشد.

نگاه کلی از تمرینات نهاد های امور مالی اسلامی نشان دهنده شکاف واقعی میان آرمان ایجاد سیستم سهامی شدن در سود و زیان و عمل به آن وجود دارد که اکثراً متکی بر ابزار های وام گیری (به نام ابزار های افزایش قیمت اجناس نیز شناخته میشود) است. هرچند ابزار های وام گونه در مخالفت با آموزه های اسلامی نمی باشد. یک حقیقت و ارزیابی در باره توسعه سهام بانک های اسلامی که در میان سال های ۱۹۷۶ الی ۲۰۰۴ انجام شده است، نشان دهنده این است که ۹۱ درصد معاملات مالی آن بر اساس قرارداد سهامی شدن در سود و زیان نبوده است. قرارداد های محاربه در بانک های اسلامی در میان سال های ۲۰۰۶ الی ۲۰۰۷ میلادی ۵۵ درصد

1. Yousef and Aggarwal (2000: 100)

2. El-Gamal (2006: 24)

بوده است. این سهام ۴۸ درصد در مالیزیا و ۴۴ درصد در پاکستان بوده است. در تعدادی از کشور های شمال افریقا و خاورمیانه محاربه بیش از ۹۰ درصد از طرح های تامین مالی را تشکیل می دهد.

این وضعیت سبب شده است که اکثر منتقدان، سرمایه داران اسلامی را سرزنش نمایند که آنچه نصیحت می کنند را در عمل خود شان انجام نمیدهند. حتی آن بخشی از امور مالی اسلامی (سکوک) که از موفقیت بی تردید برخوردار بود، بخاطر به بحث هایی به اشتراک گذاری خطر در مقابل انتقال خطر، اکنون از مصونیت کامل برخوردار نیست.

با توجه به این نوع قرارداد، بحث "شکل" و "ماده" در قرارداد پیچیده تر و فنی هستند. سوال اصلی این است که آیا سکوک ساختار های مبتنی بر دارایی هستند و یا که حمایت شده توسط دارایی میباشند.

سکوک گواهینامه ارزش یکسان است که نشان دهنده ی سهام غیرمستقیم در مالکیت دارایی های ملموس، و خدمات یا (در مالکیت) دارایی های پروژه های خاص یا نتیجه فعالیت سرمایه گذاری ویژه میباشند.^۱

سکوک ابزارهای مالی تولید شده توسط ترکیبی از قراردادهای اساسی میباشند. آنها می توانند بر اساس پیروی از وام ساختار گذاری شوند و باید توسط مجموعه ای از دانشمندان شریعت نظارت شوند که آیا در مطابقت با شریعت میباشند.

مطالعه اخیر از ۱۳۱ موضوعات سکوک در ۴۳ شرکت بزرگ در میان سالهای ۲۰۰۶ الی ۲۰۱۳ که دربرگیرنده هشت کشور میباشند، محقق ای به اسم گودلیوسکی^۲، دریافته است که حسابات مبتنی بر بدهی سکوک ۵۷ درصد دقیق بودند. اکثر نمونه های آنان اجاره (۴۴ درصد)، مشارکه (۳۷ درصد) و مرابحه (۱۳ درصد) بودند.

در حالیکه سکوک از داستان های موفقیت آمیز امور مالی اسلامی، با رشد ۸ میلیارد دالر در سال ۲۰۰۳ و ۵۰ میلیارد دالر در وسط سال ۲۰۰۷ شمرده میشد، نشر گزارشی توسط شیخ تقی عثمانی (۲۰۰۸)، یکی از دانشمندان بزرگ امور مالی اسلام

1 . (AAOIFI 2010: 238)

2 . Godlewski et al. (2014)

همه را شوکه ساخت که اکثریت قرارداد های سکوک در بازار با اصول شریعت برابر نیستند.

پس از این بیانیه و پیش فرض برخی از سکوک در اثر بحران مالی، دسته بندی جدیدی از سکوک توسعه یافت: سکوک مبتنی بر دارایی و سکوک در حمایت دارایی.

با در نظر داشت این تصویر از عمل سیستم مالی اسلامی، این بسیار واضح است که استفاده از ابزار بدهی مانند، یک هنجار در میان صنعت امور مالی اسلامی است و همچنان شکاف عمیق میان تیوری سیستم مالی اسلامی و عمل آن وجود دارد.

بازگرداندن سیستم مالی اسلامی به مسیر آن

نبود تنظیمات سهمین شدن در سود و زیان در ترازنامه های نهاد های امور مالی اسلامی باعث بوجود آمدن موج جدیدی از ادبیات شده است که در تلاش درک و پیدا نمودن راه حل برای شکاف موجود میان هدف مطلوب سیستم مالی اسلامی و عمل آن است.

این ادبیات چندین توضیحات را در خصوص این شکاف مشخص میکند. نویسندگان مانند دار و پرسلی^۱، تعدادی از این مشکلات را خلاصه نموده است:

- از آنجایی که کار آفرینان کمتر تمایل دارند که تجارت خود را موفق عنوان کرده گزارش دقیق از سود آوری خود را در دسترس قرار بدهند، قرارداد های سهمین شدن در سود و زیان ذاتاً آسیب پذیر میباشد. در مقایسه سرمایه گذاری که خود مدیریت کننده آن شخص باشد، کمتر آسیب پذیر است.
- برای عملکرد موثر قرارداد های سهمین شدن در سود و زیان، نیازمند تعریف دقیق از حق مالکیت است - چون سرمایه گذاری های که سود آن مشترک میباشد، ضرورت به قابلیت اجرای بسیار دقیق دارد. به این دلیل که در بسیاری از کشور های اسلامی حق مالکیت به درستی تعریف و یا محافظت نشده است و یا چنین قرارداد ها یا که کمتر جذاب میباشند و یا هم در عمل با ناکامی روبرو میشوند.

¹ . and Presley (2000: 3-4)

- بانک ها و دیگر شرکت های سرمایه گذاری اسلامی باید شیوه های را معرفی نمایند که در پی تشدید رقابت کمتر ریسک پذیر نسبت به سیستم بانکداری و امور مالی متعارف باشد. درحالیکه این رقابت ها از قبل تاسیس شده و بسیار شدید می باشد.
 - این گونه سرمایه گذاری مساویانه بخاطر مشکلات تهیه پول، در کوتاه مدت مشکل است. این سبب میشود که بانک ها و دیگر نهادهای مالی متکی بر دیگر اشکال بدهی - گونه مالیاتی شوند.
 - رفتار نامناسب در هنگام پرداخت مالیه یک مانع بزرگ در هنگام استفاده از توافقنامه های سهام شدن سود و زیان دانسته میشود. در تعدادی از سیستم های مالیه دهی، سود زمانی برداشته میشود که مالیه پرداخته شود. درحالیکه بسیاری از موارد مالیه از مجموعه پول بدست آمده وضع میگردد.
- درحالیکه دانشمندان و بانکدار ها می توانند به این چالش ها رسیدگی نمایند اما این همه از جمله انتقاد های اصلی نیستند.
- تعدادی از طرفداران سیستم مالی اسلامی استدلال برای اسلامی سازی کلی و استاندارد سازی اقتصادی می کنند تا که اصول امور مالی اسلامی سازگار گردد. برای آنان، تا زمانی که یک سیستم مالی واحد که متناسب با اخلاق اسلامی باشد، وضع نگردد، سیستم مالی اسلامی به اهداف خود نخواهد رسید. برای اینکه بانک ها و نهاد های مالی اسلامی به گونه درست بر اساس طرح مشارکت عمل کنند، مفاهیم موجود باید کاملاً از ربا آزاد شوند و هیچ فضایی برای بانک های متعارف نگذارند. اگر امروزه بانک های اسلامی به سوی ابزار های سهام شدن در سود و زیان میروند، این تنها یک قدم متوسط قبل از اسلامی سازی کامل اقتصاد می باشد.
- برای مثال، قاضی تاجی آسمانی (۲۰۰۲: ۴۱)، در باره استفاده گسترده از محاربه، می نویسد:

" هرگز در این اشتباه نباید بود که محاربه یک نحوه تامین مالی نیست. محاربه یک ابزار برای فرار از سود می باشد اما نه ابزار ایده آل برای پیشبرد اهداف حقیقی اقتصاد اسلامی. به این لحاظ، از این ابزار باید به حیث گام موقت برای روند اسلامی سازی اقتصاد استفاده گردد. همچنان استفاده آن نباید مقید به قضایایی گردد که در آن محاربه و مشارکه قابل اجرا نیستند."

اگرچه دیدگاه اسلامی سازی کامل اقتصاد را میتوانیم ارتباط بدسیم با شکست بانک های اسلامی برای ارائه اهداف اصلی خود، اما این دیدگاه ریشه در دیدگاه رادیکال تر دارد که منجر به ایجاد صنعت اسلامی در جایگاه نخست گردیده است. این باور وجود دارد که بیشتر مشکلات جهان اسلام (در مفهوم بزرگ سرمایه داری) ریشه در عمل کرد نادرست با وام گیری و سود دارد. در این میان بیکاری، انفلاسیون، فقر گسترده، افزایش نابرابری و چرخه کسب و کار مجدد، از جمله مشکلات عمده به شمار میروند. این باور وجود دارد که مشکلات ذکر شده با از بین بردن سود و جاگزین کردن اشتراک گذاری سود حل شده می تواند. ما در نهایت به این نتیجه میرسیم که وام گیری همراه با سود از جمله ریشه های مشکلات هستند و ما نیازمند ایجاد یک سیستم بدیل هستیم. بخاطر اینکه بدیل دیگر نمی تواند مشکل اصلی را حل سازد، ما باید پیش تر رفته و یک سیستم واحد را بسازیم.

با این حال، ما باید بسیار محتاطانه تلاش برای ایجاد یک سیستم مالی کاملاً اسلامی نماییم. تاثیرات آن می تواند بدتر از مشکلاتی باشد که جهان اسلام با آن روبرو است. نخست اینکه، نمونه های کشورهای که تلاش برای اسلامی سازی کامل اقتصاد خویش نمودند، کاملاً موفق به نظر نه میرسند. قسمیکه آقای خان^۱ اشاره میکند "بانک های اسلامی در پاکستان، سودان و ایران که حکومت آنان بانکداری اسلامی را نسبت به متعارف ترجیح دادند، همه آنان متکی بر شیوه امور مالی "عدم مشارکت در سود و زیان"^۲ هستند.

این به دلیل مجموعه ای از عوامل است. یکی از مهم ترین آن ماهیت شریعت اسلامی است که همانطور قبلاً توضیح داده شد، شباهت زیادی به حقوق عرفی دارد. در باره این موضوع ایل گامل، یک نقل قول بسیار جالب از روسن^۳ را مینویسد "در پاکستان و سودان شریعت اسلامی همانند بازوی دولت به شمار میرود و کسانی که در مرکز قرار دارند، توسط انگشتان تضعیف میشوند. به باور من، دلیل انیست که این رژیم ها تلاش می کنند که قانون عرفی را به گونه ای اعمال کنند که گویا سیستم قوانین مدنی است."^۴

1. Khan (2010: 813)

2 non-PLS [profit-and-loss sharing]

3. Rosen

4. El-Gamel (2006: 16)

پرسش اصلی هنوز هم باقی مانده است: چگونه اسلام سازی کامل اقتصادی می تواند سیستم مالی اسلامی ای که امروز بکار برده میشوند، را تغییر دهد؟

وضع نمودن شیوه های امور مالی بدون منفعت در سطح دولت به این معنی است که افراد و شرکت ها حق انتخاب محدود در قرارداد های که استفاده می کنند، دارند. آنها باید متکی بر قراردادهای سازگار با شریعت و قبول شده توسط اسلام باشند. درحالیکه آنان مجبور به عمل کردن با روش از قبل تعریف شده توسط دولت شده اند.

چنین چیزی طبیعت آزادی قرارداد را زیر پرسش میبرد. باید به یاد داشت که هدف هر قرارداد، دستیابی به منافع متقابل است. در سیستم مالی، قرارداد های ما را قادر به معاملات اقتصادی میکند که پروژه های بسیار درازمدت امکان پذیر شوند، حتی اگر آینده بطور بنیادین نامعلوم باشد.

قرارداد در ذات خود، نقش اطمینان دهنده دارد. اگر چیزی در جریان قرارداد بطور نادرست پیش بیاید، این قرارداد به طرف دیگر کمک کرده و این به کاهش نااطمینانی در جهان معاملات اقتصادی کمک می کند. هر گونه تلاش برای مجبور کردن افراد برای دستیابی به اهداف از راه های از قبل تعریف شده ممکن است اثرات نامطلوب بر معاملات و تجارت برجاه بگذارد.

جمع بندی

ترویج کنندگان امور مالی اسلامی سیستم سازگاری را در نظر دارند که گفته میشود برای فعالیت های اقتصادی دیدگاه منصفانه و اخلاقی دارد. باوجود پتانسیل وسیع سیستم مالی اسلامی و رشد دو رقمی نرخ در گذشته های نزدیک، ارزیابی های این پدیده براینند ترکیبی داشته است. نظریه پردازان همواره خواهان افزایش قراردادهای سهام شدن در سود و زیان بوده اند، درحالیکه تمرین کنندگان در تطبیق این برنامه ها به گونه اصلی ناکام بوده اند.

برای عملی ساختن سیستم مالی اسلامی، عوامل گوناگون به حیث موانع اصلی تشخیص شده اند. این تهدیدها علاوه بر تاثیر ویژه بالای سیستم مالی اسلامی، سیستم مالی متعارف نیز از راه های مختلف با آن مواجه میباشند.

تلاش برای عملی ساختن یک مجموعه ای از قراردادهای که حدود ده قرن قبل در چارچوب یک مفهوم و شرایط متفاوت توسعه یافته است، واقعاً کار ساده نیست.

به نظر میرسد زمانیکه طرفداران الگوی سهامی شدن در سود و زیان، جهان را به عنوان یک جهان کامل خیالی مقایسه می کند، از نتایج اشتباه رنج میبرند. جهان ایده آل آنان بدون بانک های متعارف، بدون وام با سود میباشد، اما جهان واقعی جایی است که بانک های اسلامی با بانک های متعارف در رقابت هستند و مردم دسترسی به شیوه های مختلف امور مالی دارند.

بنا بر این حقیقت که در جهان واقعی نهاد های امور مالی اسلامی مشتاق به سهامی شدن در سود و زیان نیستند و بانک های متعارف وجود دارند که در قبال وام، سود میدهند، چنین بانک ها همواره علت اصلی و غیر قابل جبران کمبود استفاده از قراردادهای سهامی شدن در سود و زیان میشود.

اما نتایج برآمده از این رویکرد بسیار خطرناک بوده می تواند. نادیده گرفتن جهان واقعی، سبب نمی شود که جهان ایده آل را به بار بیاورد، و همزمان این کار مانع عملکرد سیستم مالی اسلامی خواهد شد.

مهمتر از همه، این ادبیات موفق به جلب توجه برای فراهم آوری امنیت برای سرمایه ها و حفاظت از سرمایه گذاران نه گردید. با وجود این حقیقت که بسیاری از نویسندگان این نکته را برجسته ساخته اند که محیط سازمانی که در آن بانک های اسلامی عمل می کنند کاملاً در باره آن تجزیه و تحلیل وجود ندارد. زمانیکه حرف از قراردادهای مشارکتی گفته میشود، حفاظت از حق دارایی، نگهداشتن حاکمیت قانون و کنترل فساد از جمله متغیر های مهم میباشند. در بازارهای ابتدایی تر، ترس از شهرت بد می تواند این اطمینان را حاصل کند که یک کارآفرین کارکرد نادرست و در قبال سرمایه گذاران نداشته باشد. درحالیکه در بازار های عمیق و پیچیده تر، مهم است نهاد های قانونی و اجتماعی وجود داشته باشد که سکتور خصوصی تعریف شده و قرارداد ها لازم الاجرا شوند. چنین چیزی در کشور های اسلامی وجود ندارد. در صورت عدم موجودیت نهاد های اجتماعی که حمایت کننده، ارتباطاتی که بر اساس اعتماد، قراردادهای سهامی شدن در سود و زیان باشد و جاگزین با ابزار های وام-گونه میشوند.

پس از چهار دهه، دیده میشود که سیستم مالی اسلامی نتوانسته است بدلیل مناسب برای امور مالی متعارف ارائه نماید. با این حال، این بسیار واضح است که صاحبان بانک های اسلام در توسعه صنعت جدید که اکنون جزء چشم انداز مالی به شمار میروند، موفق بوده اند. آیا اینکه وفادار با اسلام هستند و یا نه، اما سیستم

مالی اسلامی توانسته است بیشتر بازیگران مسلمانان و غیر مسلمانان را جلب توجه کند. میتوان ادعا کرد که آنها بیشتر متشاق این هستند که تجارت سود آور است، نسبت به اینکه سازگار با تجارت باشند که استوار بر هنجاری های اسلامی باشد. درحالیکه اگر محیط قانونی و سازمانی حمایت کننده تجارت در کل باشد، سیستم مالی اسلام بیشتر احتمال دارد که نشو و نما کند، اما محیط قانونی و سازمانی از جمله مشکلات موجود در همه کشورهای اسلام میباشد. علاوه بر آن، اسلامی سازی امور مالی در کل، راه حل نیست برای مشکلاتی که نهاد های مالی اسلامی در جهان واقعی با آن روبرو هستند: چنین چیزی مانند تلاش برای وضع کردن هدف مطلوب در یک جهان ناقص است.

منابع

AAOIFI (2010) *Sharia Standards*. Manama: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions.

Aggarwal, R. K. and Yousef, T. (2000) Islamic banks and investment financing. *Journal of Money, Credit and Banking* 32(1): 93-120.

Ayub, M. (2007) *Understanding Islamic Finance*. London: John Wiley & Sons.

Chéhata, C. (1971) *Etudes de droit musulman*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dar, H. A. and Presley, J. R. (2000) Lack of profit loss sharing in Islamic banking: management and control imbalances. *International Journal of Business and Management Science* 2(2).

El-Gamal, M. A. (2006) *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. Cambridge University Press.

Godlewski, C. J., Turk, R. and Weill, L. (2014) do the type of *sukuk* and choice of Shari'a scholar matter? IMF Working Paper WP/14/147.

Hourani, A. (1993) *Histoire des peuples arabes*. Paris: Seuil.

Khan, F. (2010) How 'Islamic' is Islamic banking? *Journal of Economic Behavior & Organization* 76: 805–20.

Kuran, T. (1993) The economic impact of Islamic fundamentalism. In *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (ed. M. E. Marty and R. S. Appleby), pp. 302–41. University of Chicago Press.

Usmani, T. M. (2002) *An Introduction to Islamic Finance*. The Hague: Kluwer Law International.

Usmani, T. M. (2008) *Sukuk and Their Contemporary Applications*. Manama: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions

ISLAMIC FOUNDATIONS OF A FREE SOCIETY

Edited by: NOUH EL HARMOUZI & LINDA WHETSTONE
Translated by: MOHAMMAD MILAD SEKANDARY

Contributions by: MUSTAFA ACAR | SOUAD ADNANE
AZHAR ASLAM | HASAN YUCEL BASDEMIR
KATHYA BERRADA | MASZLEE MALIK
YOUCEF MAOUCHI | HICHAM EL MOUSSAOUI
M. A. MUQTEDAR KHAN | BICAN SAHIN
ATILLA YAYLA

The logo for the Institute of Economic Affairs (IEA) features the lowercase letters 'iea' in a serif font. A small red dot is positioned above the letter 'i'.

Institute of
Economic Affairs

ISLAMIC FOUNDATIONS OF A FREE SOCIETY

Edited by: NOUH EL HARMOUZI & LINDA WHETSTONE
Translated by: MOHAMMAD MILAD SEKANDARY

Contributions by:

MUSTAFA ACAR | SOUAD ADNANE | AZHAR ASLAM | HASAN YUCEL BASDEMIR
KATHYA BERRADA | MASZLEE MALIK | YUCEF MAOUCHI | HICHAM EL MOUSSAOUI
M. A. MUQTEDAR KHAN | BICAN SAHIN | ATILLA YAYLA

اسلام به سرعت در سرزمین های سنتی و غرب در حال گسترش است. اما بسیاری ها به اسلام با ترکیبی از دیدگاه های ترس و تردید آمیز در غرب مینگرند. با این حال، بجای خواهد بود که بگوییم در باره اسلام جهل گسترده وجود دارد، به ویژه در خصوص روابط میان نظام سیاسی و اقتصاد.

آیا اسلام سازگار با جامعه باز و اقتصاد بازار آزاد است؟ آیا این حقیقت دارد که بخاطر عدم سازگاری میان اسلام، سیاست و اقتصاد، بسیاری کشور های با اکثریت مسلمانان دارای اقتصاد و طرز حکومتداری آزاد نیستند، و یا بدبختانه این همه در نتیجه رویداد های تاریخی اتفاق افتاده است؟ چه نقشی استعمار پیشین در تشویق نمودن افراط گرایی مسلمانان بازی نموده است؟ دقیقاً، اسلام در باره آزادی اقتصاد، سیاست و زندگی مذهبی چه میگوید؟

این کتاب که توسط یک مجموعه ای از محققین اسلامی نوشته شده است، روشنی ایده آل و عالی بالای این پرسش ها می اندازد. این کتاب برای مطالعه کسانی بسیار ضروری میباشد که در غرب زندگی نموده و نیاز دارند تا اسلام را بهتر بشناسند. مطالعه این کتاب همچنان برای کسانی که در کشور های اسلامی زندگی میکنند و میتوانند توسعه نظام سیاسی و سیاست های اقتصادی را تحت تاثیر قرار دهند، بسیار ضروری است. نشر این کتاب در شرایط فعلی خیلی موثر میباشد.