

بررسی انتقادی اندیشه سیاسی اجتماعی یوسف القرضاوی؛ گسست بین نظریه و عمل

الهه مرندی*

چکیده

بررسی آثار اندیشمندان و متفکران اخوان المسلمین به عنوان بزرگترین جنبش سیاسی معاصر در جهان عرب، با توجه به موضع گیری های اخوان المسلمین در تحولات سال ۲۰۱۱ که منتهی به انقلاب مردم مصر گردید و وقایع پس از آن، حکایت از وجود تحولاتی قابل تأمل در نظریات مربوط به دولت اسلامی دارد. در اختیار گرفتن قدرت توسط اخوان المسلمین پس از انقلاب در مصر هرچند برای مدتی کوتاه و داشتن نقش مؤثر در تصویب قانون اساسی ۲۰۱۲ این کشور، بیانگر تأثیر قابل توجه اندیشه سیاسی رهبران فکری جریان اخوان المسلمین چون یوسف القرضاوی است. اهمیت این موضوع و فقدان آثاری به زبان فارسی در خصوص اندیشه متفکران اخوان المسلمین با توجه به قدرت یافتن جریان های اسلامی در عرصه سیاسی کشورها موجب گردید تا ضرورت انجام پژوهشی پیرامون این موضوع با محوریت این پرسش که دولت اسلامی در اندیشه سیاسی یوسف القرضاوی چگونه دولتی است احساس گردد، تا نویسنده با روشی توصیفی- تحلیلی و با ابزار تحلیل محتوا، دولت اسلامی مطلوب در اندیشه این متفکر را شناسایی و معرفی نماید. بنابر یافته های این تحقیق می توان بیان داشت که مدعای میانه روی از سوی قرضاوی در تبیین اندیشه های سیاسی-

*. اسناد یادگروه حقوق دانش کده علوم اجتماعی و اقتصاد، دانش گاه الزهرا
e.marandi@alzahra.ac.ir
دریافت: ۹۷/۵/۱۹ تأیید: ۹۷/۸/۱۰

اجتماعی‌اش، بیش از آنکه همه جوامع اسلامی اعم از شیعه و سنی را در برگیرد، عکس‌العملی در مواجهه جوامع اهل سنت با پدیده‌های مدرنی چون دولت-ملت، دموکراسی، آزادی و .. است. اگرچه دولت دینی در اندیشه سیاسی قرضاوی یک دولت خلافتی و مبتنی بر شریعت است اما با روش اجتهادی نوینی که توسط وی ارائه می‌گردد بسیاری از اصول و شاخصه‌های دولت‌های مدرن مغایر با اسلام و شریعت اسلامی تلقی نشده است و مورد تأیید اسلام دانسته می‌شود.

کلید واژه‌ها: اخوان المسلمین، حسن البناء، شریعت، دولت اسلامی، قرضاوی، گسست

مقدمه

با بررسی اجمالی در اندیشه دولت اسلامی اخوان، ملاحظه می‌گردد که اخوان سه دوره فکری را پشت سر گذاشته است: دوره اول از زمان تأسیس جنبش توسط حسن البناء تا ظهور سید قطب، دوره دوم از ظهور قطب تا شکل‌گیری جریان‌های نوگرای اسلامی و دوره سوم، ظهور اندیشمندان مسلمان اصلاح‌گرا و غلبه تدریجی اندیشه آنها تا زمان حاضر بر ساختار جنبش می‌باشد. حسن البناء، سید قطب و یوسف القرضاوی برجسته‌ترین رهبران فکری اخوان هستند که اندیشه هر یک از آنها موجب شکل‌گیری تحول ایدئولوژیک عمده و تأثیرگذار در ترسیم اصول و مبانی دولت اسلامی جنبش شده است.

حسن البناء (۱۹۰۶-۱۹۴۹) بنیانگذار اخوان المسلمین، نظام خلافت را دولت مطلوب می‌دانست لذا اهداف اساسی دولت اسلامی را تثبیت رابطه دولت با شریعت یا تثبیت دینی بودن دولت می‌دانست اما در طول دوران عمر این جنبش، اندیشه دولت اسلامی دارای فراز و نشیب‌هایی بوده است.

البناء با بیان خطوط اصلی ایدئولوژیک دینی و سیاسی آن در چندین مرحله، اصول و مبانی کلی یک دولت اسلامی را ترسیم نمود. اما پس از او اخوان المسلمین با دو تحول اساسی ایدئولوژیک رو برو می‌شود: سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) در دهه پنجاه میلادی نخستین تحولات را در ایدئولوژی حزب ایجاد کرد و تعریف جدیدی از مسئله سیاست و حکومت در اسلام ارائه داد. او که از مؤثرترین تئوریسین‌های سیاسی اخوان المسلمین است، مهم‌ترین منصفه

بروز عمل دینی را در میان مسلمانان در جهاد علیه غیر مسلمانان می‌داند و معتقد است راه تغییر سرنوشت مسلمانان و بازگشت به اسلام اصیل آغاز جنگی مقدس است. این شیوه قطب در تضاد مطلق با شیوه حسن البناء قرار داشت که تغییرات بنیادین را از راه آموزش و به صورت طولانی مدت می‌دانست.

دومین تحول عمده ایدئولوژیک در اندیشه دولت دینی اخوان المسلمین، شکل‌گیری جریان اسلام‌گرایی میانه‌رو و روشنفکر دینی در دهه نود میلادی است. هم‌زمان با اعدام سید قطب توسط دولت جمال عبدالناصر و شکست اعراب از اسرائیل، جریان احیای اسلام سیاسی در جهان عرب آغاز شد. در این دوران توجه اخوان به تبلیغ اندیشه‌های سیاسی خود مبتنی بر توجه به اصول بنیادین اسلام و احترام به ارزش‌های ناسیونالیستی، دموکراتیک و حقوق بشر معطوف است. ظهور چهره‌های اسلام‌گرایی متعادل و اصلاح‌طلب چون احمد ابولمجد و یوسف القرضاوی و تسلط عقیدتی آنان بر ساختار ایدئولوژیک حزب در دهه اول قرن بیست و یک مشهود است.

این افراد از یک سو با نفی برداشت طرفداران قطب از اسلام، به محکوم کردن چهره‌های خشن و منفی‌ای که این جریان‌ها در جهان ارائه داده‌اند پرداختند و از سوی دیگر با ارائه تفسیری جدید از اصول شناخته شده اسلام و علوم غربی و تلاش گسترده علمی برای تطابق آن دو با هم تأکید کردند که وفاداری به اصول اسلام می‌تواند با پذیرش مدرنیته سازگاری و همخوانی داشته باشد (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۱۲). در همین راستا وارد کردن عوامل جدید در روش فتوا دادن و رعایت اعتدال از جمله مسائلی است که از سوی این متفکران

مطرح گردیده است (ر.ک: قرضاوی، ۱۳۸۹: ۴۷-۳۱). این رهبران فکری تعریف جدیدی از دولت اسلامی تحت عنوان دولت مدنی ارائه می‌کنند که همین تعریف بعدها در مرامنامه حزبی اخوان المسلمین گنجانده می‌شود (اسکات، ۲۰۱۲: ۱۴۷).

ضرورت انجام پژوهش

گرچه دولت اخوان المسلمین در مصر سرکوب شد و تجربه تلخی از به قدرت رسیدن یک جریان اسلامی پس از بیداری اسلامی باقی گذاشت اما امکان فرصت‌های جدید و به قدرت رسیدن جریان‌های اسلامی در کشورهای مختلف وجود دارد. با این وجود، در حال حاضر شناخت کافی و دقیقی از اندیشه‌ها و تحولات فکری جنبش‌ها و جریان‌های اسلامی وجود ندارد و همین مسئله موجب اشتباه در نقد و تحلیل وقایع روز و عملکرد این جنبش‌ها بویژه پس از بیداری اسلامی و قدرت یافتن این جریان‌ها در عرصه سیاست هستیم. همین مسئله ضرورت شناسایی هرچه بیشتر و دقیق‌تر اندیشه‌ها و سیاست‌های این جریان‌ها را ایجاب می‌نماید تا بتوان در مواجهه با این جریان‌ها با شناخت کافی و به درستی عمل کرد.

از آنجایی که یوسف القرضاوی از جمله برجسته‌ترین رهبران جریان فکری اسلام سیاسی در میان اهل سنت می‌باشد، در این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش که دولت دینی در اندیشه سیاسی یوسف القرضاوی چگونه دولتی است به بررسی اندیشه دولت اسلامی در اندیشه قرضاوی به عنوان نماینده اندیشه

گروه اسلام‌گرایان اهل سنت پرداخته می‌شود.

در این پژوهش سعی شده است تا با استفاده از یک روش تحلیلی و با ابزار توصیف و تحلیل محتوا و مراجعه مستقیم به اسناد و مراجع دست اول، به توصیف و بیان داده‌ها و اسناد معطوف به موضوع پرداخته شود.

عوامل تأسیس دولت اسلامی (نظام سیاسی اسلامی)

عوامل تشکیل دهنده دولت که عبارتند از: عامل انسانی، عامل سرزمینی و حاکمیت از جمله موضوعاتی است که در نظریه دولت اسلامی قرضاوی به آن اشاره شده است. اهمیت این عوامل در مباحث مربوط به اندیشه دولت از آن جهت است که با توجه به رویکرد عقیدتی در اندیشه سیاسی اسلامی تعاریف و معیارهای ارائه شده در خصوص هر یک از آنها با معیارهایی که در حقوق اساسی جدید ارائه می‌شود متفاوت خواهد بود. لذا در این مبحث در ذیل دو گفتار به بحث پیرامون این موضوع خواهیم پرداخت.

۱. عامل انسانی و سرزمینی

عنصر انسانی و سرزمینی تشکیل دهنده دولت اسلامی در اندیشه قرضاوی همانند حسن البناء و سید قطب بر مبنای اندیشه و عقیده تعریف می‌گردند. قرضاوی نیز با بیان اینکه حکومت اسلامی بنیانش بر اندیشه و عقیده است، تأکید می‌نماید که همه تفاوت‌های نژادی، جغرافیایی، زبانی در سایه این تفکر ذوب می‌شوند. از این رو حکومت اسلامی یک حکومت نژادی و منطقه‌ای نیست و خود را در چهارچوب مرزهای جغرافیایی محبوس نمی‌کند و درهای خود را بر

روی همه کسانی که بر اساس آزادی و انتخاب و بدون اعمال نظر و فشار به اصول و ارکان آن ایمان بیاورند باز نگاه می‌دارد (ر.ک: قرضاوی، ۱۳۷۱: ۱۲۶). البته او تأکید می‌نماید که مانعی وجود ندارد که این حکومت که طبیعتاً حکومتی جهانی است بر اساس انتخاب و اختیار مردم در کشوری معین بنیانگذاری شود. بدین شکل که مردمی در یک منطقه جغرافیایی (کشور) شریعت و راهکارهای آن را برگزیده باشند و به عنوان نمونه‌ای از حکومت اسلامی آن را واقعیت ببخشند.

بنابر این تفکر او معتقد است در صورتی که در چند کشور اسلامی چنین شرایطی فراهم شود و حکومت‌های اسلامی تشکیل شوند، زمینه برای تشکیل حکومتی فراگیر بر اساس فدرالی یا کنفدرالی فراهم می‌شود و بدین ترتیب زمینه برای احیای خلافت اسلامی مهیا می‌گردد (ر.ک: همان، ۱۳۹۰: ۵۴ و ۵۵).

۲. حاکمیت

در این قسمت از پژوهش به بررسی عنصر حاکمیت در اندیشه قرضاوی پرداخته می‌شود.

۱-۲. منشأ حاکمیت

موضوع حاکمیت در اسلام از جمله موضوعات اساسی در اندیشه قرضاوی است. او که همچون بنا و قطب قائل به حاکمیت الهی است، در پاسخ به انتقاد سکولارها مبنی بر اینکه حاکمیت الهی جز از خلال حکومت دینی (تئوکراتیک) امکان پذیر نیست و در انتقاد از برداشت نادرست از اندیشه حاکمیت الهی سید

قطب به طور مفصل به بحث از حاکمیت در اسلام می پردازد. وی با انتقاد از اینکه برخی، اندیشه حاکمیتی‌ای که سید قطب مطرح نموده است را اندیشه خوارج می‌دانند، بیان می‌دارد که اینگونه نیست و اندیشه خوارج در لابلای تحولات تاریخی گم شده است و دیگر هیچ کس ادعای آن را ندارد (ر.ک: قرضاوی، ۲۰۰۸: ۶۹-۶۵).

البته او تأکید می‌نماید که حاکمیت تشریعی، قانونگذاری را از طرف انسان در محدوده‌ای که خداوند به او اجازه داده است نفی نمی‌کند. بلکه مانع از آن می‌شود که انسان بدون اجازه خداوند، خود مستقلاً به تشریح و قانونگذاری بپردازد (همان: ۱۰۶).

۲-۲. حاکمیت الهی و نقش مشارکت مردم

قرضاوی در پاسخ به اتهام «تئوری حق الهی» در قدرت و حاکمیت اسلام، نظریه حکومت مدنی را مطرح می‌نماید. قرضاوی، حکومت را حق مردم می‌داند و قدرت سیاسی در جامعه اسلامی را تماماً برخاسته از اراده مردم می‌داند. بنابراین حاکم، رهبر و خلیفه نماینده مردم است نه نماینده خداوند و این مردم‌اند که او را انتخاب می‌کنند و بر او نظارت می‌کنند و مورد محاسبه و بازپرسی قرار می‌دهند و هرگاه ضرورت ایجاب نماید او را برکنار می‌کنند.

او با بیان اینکه لازمه حکومت مردم بر مردم، کنار نهادن اصل حاکمیت خداوند است را سخنی نسنجیده می‌داند و اصل حاکمیت مردم را با پدیده حاکمیت فردی که اساس نظام دیکتاتوری است در تضاد می‌داند. بنابر اصل

حاکمیت خداوند، تشریح و قانونگذاری از آن خداوند است و حکومت مردم بر مردم هیچ‌گاه به معنی آن نیست که جایگزینی برای شریعت خداوند باشد؛ زیرا میان حاکمیت مردم و شریعت هیچ منافاتی وجود ندارد (ر.ک: همان: ۱۸۰-۱۷۸).

قرضاوی با اعتقاد به اینکه اصل حاکمیت ملت بر حاکمیت مردم برتری دارد و بر آن حاکم است، تنها اجماع امت را مظهر شریعت می‌داند که حق دارد خود را ناظر و نگهبان شریعت بداند نه حکام و مجالس هر یک از ملت‌های تشکیل دهنده امت اسلامی، زیرا حاکمیت مردم در هر یک از ممالک تشکیل دهنده امت اسلامی محدود بوده و در چهارچوب مقرراتی که از طرف اجماع امت مقرر گردیده می‌باشد.

شکل حکومت

شکل حکومت از جمله موضوعاتی است که در اندیشه قرضاوی به تفصیل پیرامون آن سخن به میان رفته است؛ بویژه با توجه به رویکرد جدیدی که در نظرات اندیشمندان این دوره نسبت به پدیده‌های جدید سیاسی وجود دارد، عناصر سنتی مطرح در مورد ماهیت رژیم سیاسی در راستای هماهنگی با سازوکارهای نوین حکومت‌داری مطرح می‌گردد.

۱. دولت خلافت

قرضاوی همانند بنا و قطب صراحتاً شکل و یا نام مشخصی را برای دولت اسلامی بیان نمی‌کند و به بیان ویژگی‌های دولت اسلامی می‌پردازد. اگرچه او

همانند بنا و قطب آرزوی احیای خلافت اسلامی را دارد و بازگرداندن حکومت با خلافت اسلامی را به رهبری به عنوان واجب شرعی می‌داند (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۵۰). اما برخلاف قطب که دولت‌های اسلامی موجود را جاهلی می‌دانست، قرضاوی دولت‌های اسلامی موجود را جزئی از دولت خلافتی‌ای که در آینده در پی حرکت اسلامی تشکیل خواهد شد می‌داند که می‌تواند در حال حاضر بر اساس اشکال موجود دولت اداره شود و رئیس آن، می‌تواند رئیس جمهور باشد. از این رو قرضاوی به بیان ویژگی‌های شکل دهنده ماهیت سیاسی دولت می‌پردازد.

در بیان نظام سیاسی اسلام می‌توان گفت که قرضاوی معتقد است که دولت اسلامی یک دولت مدنی است که بنیان آن بر اساس انتخاب، بیعت و شوری است و در قانونگذاری، اندیشه و آرمان‌ها و سیاست‌های داخلی و خارجی اسلام را به عنوان مرجع خویش بر می‌گزیند. «در اسلام حاکم، وکیل مردم و امت است که توسط خود امت انتخاب و اختیار می‌شود و امت است که او را به پرسش و انتقاد می‌گیرد و مردم همچنان که او را نصب کرده - اگر شرایط نصب را از دست داد - عزلش می‌کنند» (قرضاوی، ۱۳۹۰: ۹۷ و ۹۸).

در واقع در اندیشه قرضاوی چون امام، خلیفه یا رئیس جمهور یکی از مردم است که زمانی حق را می‌یابد و گاهی هم ممکن است دچار خطا و اشتباه شود، از آنجایی که مقام او مسئولیت است نه منصب حاکمیت، در صورت بروز خطا و اشتباه اگر اصلاح نگردد عزل می‌شود.

قرضاوی در بیان ویژگی‌های دولت اسلامی به ویژگی‌هایی اشاره می‌نماید

که با مبانی دموکراتیک حکومت هم‌خوانی داشته باشد. داشتن اساسنامه و قانون اساسی از جمله ویژگی‌های این دولت شرعی و قانونی است. او بیان می‌دارد که این اساسنامه و قانون اساسی منبث از قرآن و سنت پیامبر است. صفت دولت نیز می‌بایست اسلامی و با نام‌هایی چون امامت یا خلافت شناخته شود و امروزه با نام‌ها و اوصافی چون دموکراتیک یا جمهوری شناخته می‌شود. او معتقد است که دولت می‌بایست یک دولت شورایی باشد و حاکم از طریق شورا انتخاب شود نه از طریق وراثت و خویشاوندی، از این رو این منصب امتیازی برای صاحب آن نخواهد بود و حاکم با سایر مردم برابر است (همان: ۵۷-۶۰).

چنانچه بیان گردید در اندیشه سیاسی قرضاوی، اصل و قاعده برای تعیین رهبر در نظر مسلمانان از طریق شورا است. به بیان دیگر این انتخاب از طریق اهل حل و عقد صورت می‌پذیرد؛ او امامت را پیمانی می‌داند که از طریق بیعت اهل حل و عقد با فردی که به عنوان رهبر و حاکم انتخاب می‌گردد، منعقد می‌شود. لذا این حق مردم است که امام را از طریق نمایندگان خود که در شورای حل و عقد حضور دارند، تعیین نمایند. قرضاوی قائل به نظارت مردم بر حاکم منتخب است که در صورت مشاهده تخلف از اصول و انجام منکر، او را برکنار کنند.

با توجه به نوع رویکرد قرضاوی در پذیرش وجود کشورهای مختلف در ذیل یک دولت اسلامی خلافتی می‌توان گفت که او نیز همانند بنا و قطب رؤیای یک حکومت جهانی اسلامی را دارد و قائل به آن است که شکلی که

یک حکومت اسلامی در مرحله کمال خود خواهد داشت نظام خلافت است. البته او آن را به این صورت ترسیم می‌نماید که هرگاه در چند کشور اسلامی حکومت اسلامی تشکیل گردد، زمینه برای تشکیل حکومتی فراگیر و قوی بر اساس نظام فدرالی یا کنفدرالی فراهم می‌شود و نهایتاً زمینه برای احیای خلافت اسلامی آرمانی فراهم می‌گردد.

در همین راستا او وظیفه کنونی حرکت اسلامی را به دست گرفتن رهبری امت اسلامی می‌داند که بایستی شیخ الاسلام‌های واقعی را به مردم معرفی نماید تا آنها رهبری امت را به دست گیرند. از این رو به نظر وی نخستین چیزی که امت اسلامی در این عصر بدان نیاز دارد تأسیس «دارالاسلام» یا دولت اسلامی است و آن را نخستین قدم برای تأسیس دولت اسلامی می‌داند که امت اسلامی را بر اساس قرآن و خلافت اسلامی به هم پیوند دهد (ر.ک: قرضاوی، ۱۹۷۷: ۱۹۵ و همان، ۱۹۹۱: ۶۳).

او با تأکید بر برپایی یک دولت اسلامی مبتنی بر اصل تفکیک قوا، این اصل را اصلی پذیرفته شده در اسلام می‌داند و بیان می‌دارد که اصل تفکیک قوا در اسلام، برتر از اصل تفکیک قوای پذیرفته شده در نظام‌های دموکراتیک کنونی است؛ زیرا از نظر ساختاری میان قوه مقننه و مسئولین و ارگان‌های سیاسی اعم از رئیس‌جمهور یا رهبر و دیگر سازمان‌های اجرایی و اداری و قضایی انفصال و جدایی کامل وجود دارد (همان، ۱۳۹۰: ۶۷ و ۶۶).

۲. دولت مبتنی بر نظام دموکراسی

در نوشته‌های اولیه قرضاوی می‌توان نوعی مخالفت با دموکراسی را مشاهده کرد. این مخالفت را می‌توان در کتاب‌های «الحلول المستورده» (راه‌حل‌های وارداتی) و کتاب «اولویات الحركه الاسلامیه فی المرحله القادمه» (آینده حرکت اسلامی و اولویات‌های آن)، ملاحظه کرد (ر.ک: همان، ۱۳۹۴: ۴۹-۶۰ و همان، ۱۳۷۹: ۱۹۷-۱۹۳).

او در آثار اولیه خود در نقد دموکراسی، حضور دموکراسی در کشورهای اسلامی را نتیجه عملکرد استعمارگران غربی می‌داند و بیان می‌دارد که استعمار غربی از گذشته، سلطه خود را بر کشورهای اسلامی اعمال کرده است؛ به این صورت که «یا خود به طور مستقیم حاکمان آن کشورها را انتخاب می‌کرد و یا اوضاع را به سمتی سوق می‌داد که افراد دلخواه آنها به مسند حکومت می‌نشستند. بنابراین، سمت و سوی حکومت در مسیر لیبرالیسم، دموکراسی و سرمایه‌داری غربی مورد دلخواه استعمارگران حرکت می‌کرد.

تحصیل کردگان غرب نیز مؤید این گرایش بودند و فکر می‌کردند که این سیستم جدید حکومتی، حامل و ضامن پیشرفت، آزادی و تجدد است و در برابر جهل، تحجر، ارتجاع و استبداد برجای مانده از گذشته، می‌ایستد؛ در واقع تحصیل کردگان فرهنگ غرب، پایه‌های نظام لیبرالی و مؤیدان و مروّجان آن هستند و غالباً از طبقات اشرافی جامعه و منسوب به خانواده‌های ثروتمندی بودند که توان پرداخت هزینه تحصیلی فرزندان خود را در داخل یا خارج از کشور داشته‌اند. متأسفانه استعمار، نظام لیبرال دموکراسی و لائیک را با اعمال

قدرت به این کشور تحمیل کرد و مردم هیچ نقشی در انتخاب آن نداشتند» (ر.ک: همان، ۱۳۸۲: ۳۴-۱۵ و جوادى، ۱۳۸۰: ۹).

علی‌رغم نگاه بدبینانه‌ای که قرضاوی در آثار اولیه خود نسبت به دموکراسی دارد، او در کتاب فقه سیاسی با رویکردی مثبت به اصل دموکراسی می‌نگرد. در این کتاب او دموکراسی را قابل قبول‌ترین وسیله برای جلوگیری از حکومت فردی و استبدادی می‌داند؛ چراکه دموکراسی به روح و ماهیت اسلام بسیار نزدیک است و قرآن و سنت پیامبر نیز بر اصول دموکراسی صحنه گذاشته است، اما دموکراسی مورد نظر اسلام نسخه‌ای از دموکراسی کشورهای غربی نیست بلکه روی دیگر نهاد شورا است (همان، ۱۳۹۰: ۶۱ و ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۱۹۱).

او بیان می‌دارد که اصل شورا در اسلام در ابعادی به دموکراسی شبیه و از جهاتی متفاوت است؛ «از این جهت که امت اسلامی ضرورتاً باید کسی را برای رهبری و حکومت بر جامعه اختیار کند و حاکم در مقابل امت مسئول است و هر لحظه امکان عزل و نصب وی وجود دارد^۱ به دموکراسی غربی شبیه است و از این حیث که به تک تک افراد جامعه - چه زن و چه مرد - اجازه می‌دهد که بر اساس ولایت متقابل اهل ایمان و احساس مسئولیت اجتماعی، حاکم را نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر کند، از دموکراسی

۱. قرضاوی حکومت اسلامی را در مورد مسئولیت و پاسخگویی در برابر مجالس شورا و اهل حل و عقد شبیه دموکراسی می‌داند که در صورت در پیش گرفتن راه ستم و عدم توجه به نصیحت دلسوزان امکان برکناری حاکم از سوی مجلس شورا و حل و عقد وجود دارد (ر.ک: قرضاوی، ۱۳۹۱: ۶۱).

جلوتر است» (همان: ۶۱).

او معتقد است که در اسلام قواعد و معیارهای دموکراسی تعیین شده است و صرفاً جزئیات آن برای اجتهاد به فقها واگذار گردیده است. لذا روش‌هایی نظیر انتخابات که نوعی شهادت دادن و گواهی دادن به صلاحیت افرادی است که برای رهبری و ریاست کاندید شده‌اند، در اسلام نیز مورد توجه است (همان: ۱۷۴-۱۷۶).

از جمله موضوعاتی که موجب گردیده تا قرضاوی در کتاب راه‌حل‌های وارداتی خود به دموکراسی انتقاد کند مسئله عدم رعایت قوانین شریعت در مجالس قانونگذاری است. از این رو بایستی در درون مجالس قانونگذاری هیئتی از فقها باشد تا قوانین به آنها عرضه شود و آنها شرعی بودن یا نبودن قوانین را مشخص نمایند (همان، ۱۳۹۴: ۷۸-۷۷).

از نظر قرضاوی در دموکراسی اسلامی اصول و مبانی دین و همچنین امور قطعی شرعی همیشه ثابت و ماندگارند و هیچ‌گاه قابل تفسیر نمی‌باشند و تنها موضوعاتی به رأی گذاشته می‌شوند که به حوزه اجتهاد ارتباط داشته باشند، اموری که پذیرش بیشتر از یک رأی را داشته باشد و امکان اختلاف نظر مردم در مورد آنها وجود داشته باشد. از این رو در دموکراسی اسلامی هر چیز به رأی و مشورت گذاشته نمی‌شود. در مورد مسائل مورد اختلاف، از نظر اسلام می‌بایست بر اساس حکم عقل و شرع و نیز منطق به اکثریت عددی رجوع شود. در اندیشه سیاسی قرضاوی انتقاد و پاسخگویی، انتخاب حاکم، امر به معروف و نهی از منکر از جمله موضوعات اسلامی‌ای است که ویژگی‌های

مثبت جامعه دموکراتیک می‌باشند.

او از جمله امتیازات حکومت مبتنی بر دموکراسی را فراهم بودن زمینه برای انتقاد سالم دانسته و معتقد است که اقتضای دموکراسی بر آن است که رهبران را مردم انتخاب کنند و بر آنها نظارت داشته باشند و آنان را بازخواست کنند و در صورت انحراف بتوانند آنها را عزل نمایند. از این رو او دموکراسی را عدم تحمیل شرایط ناخواسته بر مردم می‌داند که از طرقی چون انتخابات، همه پرسی، حق حکومت اکثریت، تعدد احزاب، حق مخالفت اقلیت، آزادی مطبوعات و رسانه‌ها و استقلال قوه قضاییه محقق می‌شود. بنابراین دموکراسی با داشتن چنین ماهیتی نه تنها هیچ گونه مغایرتی با اسلام نداشته بلکه به روح اسلام بسیار نزدیک است (همان، ۱۳۹۱: ۱۶۵-۱۶۴).

قرضاوی حاکم را در برابر همه امت مسئول می‌داند و در مقابل، امت را نه تنها ذی‌حق بلکه مکلف می‌داند (واجب کفایی می‌داند و در صورت فقدان یا عجز سایرین، واجب عینی می‌داند) که حاکم را امر به معروف و نهی از منکر نمایند (ر.ک: همان: ۱۹۷).

او حکومت در اسلام و به دنبال آن حاکم را مقید می‌داند. شریعت اسلامی و ارزش‌هایی که حکومت را مشروع و همچنین احکامی که حدود حکومت را مشخص می‌سازد، اموری هستند که حاکم را مقید می‌کنند. به عبارت دیگر او معتقد است چون شریعت از سوی خدا وضع شده است هیچ کس چه شخص حاکم و چه مردم نمی‌تواند به آن تعدی و آن را ملغی نماید. لذا همه موظفند در صورتی که حاکم آنان را به سوی غیرشریعت و احکام و ارزشهای غیر

اسلامی امر کرد، از او اطاعت نکنند زیرا خدا مقدم بر حاکم است. (ر.ک : همان: ۵۷).

۳. احزاب

تشکل و تعدد احزاب از جمله موضوعاتی است که قرضای در ارتباط با دموکراسی به آن می‌پردازد. او معتقد است که اگرچه شبیهاتی در خصوص تشکیل احزاب و مسئله تعدد در درون دولت اسلامی، مطرح می‌شود اما از لحاظ فقهی هیچ‌گونه مانعی در این زمینه وجود ندارد. دلیل این امر آنست که برای مخالفت نیاز به دلیلی از قرآن یا حدیث است و با توجه به اینکه اساساً دلیلی مبنی بر این مخالفت وجود ندارد لذا مانعی در خصوص وجود احزاب در دولت اسلامی وجود ندارد. قرضای در بیان وجود دلیل عقلی بر عدم مخالفت با وجود احزاب بیان می‌دارد که در دنیای امروز، تکثر حزب عامل مهمی برای جلوگیری از استقرار حکومت خودکامه، استبداد فردی و حزبی است (قرضای، ۱۹۷۷: ۱۰۱). او تنها احترام به اصول و ارزش‌های عقیدتی و مبانی شریعت اسلام و عمل بر مبنای تحقق اهداف امت اسلامی را بر احزاب لازم می‌داند. قرضای با اشاره به اینکه حسن البناء با تشکیل و تعدد احزاب در نظام اسلامی مخالف بوده است، بیان می‌دارد که این دیدگاه اجتهادی او بوده است و ارتباط مستقیمی با اوضاع و احوال آن زمان دارد و اینکه رأی و اجتهاد ما با رأی ایشان یکی نباشد هیچ مانعی ندارد (همان، ۱۳۹۱: ۲۱۳ و ۲۱۴).

جایگاه شریعت در دولت اسلامی

در این قسمت از بحث به بررسی جایگاه شریعت و منابع استخراج احکام شریعت در نظریه دولت اسلامی قرضای پرداخته خواهد شد.

۱. ضرورت اجرای شریعت

قرضاوی حکومت اسلامی را حکومت قانون یا حکومت شریعت می‌داند که دارای قانون اساسی و قوانین فرعی است که آنها را مبنا و مرجع عمل خود قرار می‌دهد. او قانون اساسی حکومت اسلامی را برگرفته از اصول و ارکان شریعتی می‌داند که از قرآن و سنت رسول خدا استنباط گردیده‌اند و دربرگیرنده همه عرصه‌های عقیدتی، عبادی، اخلاقی، معاملات و روابط خانوادگی و اجتماعی و مسائل قضایی و اداری و مقررات بین المللی می‌داند (ر.ک: همان: ۵۴-۵۶).

در اندیشه دولت اسلامی قرضای، مشروعیت حکومت اسلامی در التزام به شریعت است. از این رو مردم وظیفه دارند از حکومتی که ملتزم به شریعت است، اطاعت کنند و اگر از روش و مقررات شریعت منحرف گردد مشروعیت آن منتفی گردیده و حق التزام و همکاری مردم از آنان سلب می‌شود (ر.ک: همان: ۵۷).

او حکومت اسلامی را دارای اختیار الغاء و تعطیل نمودن شریعت اسلامی نمی‌داند؛ چراکه این قوانین از طرف نیرویی فراتر بر او واجب شده است و تنها در صورت خارج شدن قوانین از طبیعت و ساختار خود و از دست دادن ماهیت

اسلامی خود، حکومت حق الغاء آن را دارد.

با توجه به مطالب فوق بسیار تعجب‌آمیز است که در حالی که قرضای مشروعیت حکومت اسلامی را در التزام به شریعت می‌داند، چگونه اخوان المسلمین به صراحت اعلام می‌دارد که مشروعیت دولت حاکم بر مصر از نظر اخوان مورد سؤال نیست. در حالی که خود اخوانی‌ها به این مسئله اذعان داشته‌اند که قوانین شریعت در مصر به درستی اجرا نمی‌شود و اخوان همواره به دنبال اجرای قوانین شریعت در مصر است.

او بخش مفصلی از کتاب فقه سیاسی خود را به بحث پیرامون شریعت و ضرورت تطبیق شریعت اختصاص می‌دهد و با رد نظر کسانی که اجرای شریعت در حکومت اسلامی را امری واجب نمی‌دانند، با استدلال و استناد به قرآن و احادیث، ضرورت تطبیق شریعت را امری واجب می‌داند (ر.ک: همان، ۲۲۵ و ۲۵۱).

قرضاوی با رویکرد تغییر فتوا بنابر عناصر و عوامل مشروع تلاش می‌کند تا چهره جذاب و پذیرفته شده شریعت را به گروه‌های متجدد و تحصیل کرده جامعه ارائه دهد. یعنی آموزه‌های دینی را با یافته‌های علمی و تجربی سازگاری بخشد (همان، ۱۳۸۸: ۱۲). قرضای در تبیین جایگاه انسان در قانونگذاری، آن را در محدوده‌ای که خداوند به او اجازه داده است مجاز می‌داند و این امر را مانع از آن می‌داند که انسان بدون اجازه خداوند، خود مستقلاً به تشریح و قانونگذاری بپردازد. بنابراین انسان مجاز نیست در اموری صرفاً عبادی، عبادتی را جعل کنند یا به زیاد و کم نمودن عبادت‌ها و احکام ثابت اقدام نماید یا از

نظر زمان و مکان و ساختار عبادات به تغییر و تبدیل آنها بپردازد یا در امور حلال و حرام خودسرانه به تحریم و تحلیل بپردازد و آنچه را که خداوند حرام گردانیده حلال و آنچه را که حلال نموده حرام نماید. همچنین قانونگذاری در زمینه اموری که با نصوص صحیح و صریح تضاد پیدا کند مانند قوانینی که منکرات پیدا و پنهان و فساد و فواحش را روا نماید یا قوانینی که واجبات قطعی را تعطیل یا عقوبات ضروری را ملغی و حدود مشخص خداوند را مراعات ننماید جایز نیست.

قرضاوی پس از بیان مواردی که انسان‌ها حق تشریح ندارند به بیان موارد قابل تشریح توسط انسان می‌پردازد. او با بیان اینکه مسلمانان حق دارند در دایره پدیده‌هایی که در موردشان نصی وجود ندارد - که عرصه و میدانی بسیار گسترده است - به تشریح و قانونگذاری بپردازند. همچنین در مورد اصول و قواعد عام - نه احکام جزئی تفصیلی مانند اصل شوری - وضع به همان صورت است.

بنابراین روشن است که قرضاوی بر خلاف سید قطب که برای بشر حق قانونگذاری قائل نبود، قائل به آن است که مسلمانان در عرصه‌های بسیار گسترده‌ای از زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی می‌توانند تنها با مراعات مقاصد کلی شریعت و قواعد عام آن به قانونگذاری اقدام نمایند. مقاصد و قواعدی که همه آنها در راستای جلب مصالح و دفع مفاسد و مراعات نیازهای فردی و اجتماعی مردم قرارداده شده‌اند (همان، ۱۳۹۱: ۱۰۶ و ۱۰۷).

بنابر اندیشه فوق‌الذکر او اعلام می‌نماید که «بسیاری از قوانین تفصیلی معاصر

در مقاصد و اهداف کلی و احکام جزئی با شریعت اسلامی منافات ندارند؛ زیرا بر اساس جلب منفعت و دفع مضرت و مراعات عرف‌های رایج است که قراردادها شده‌اند. قوانینی نظیر مقررات عبور و مرور، کشتیرانی، هواپیمایی، کار و کارگر و بهداشت و کشاورزی و ... قوانینی هستند که در محدوده سیاست شرعی یا سر و سامان بخشیدن به امور که میدانی بسیار وسیع است قرار دارند» (همان). او بیان می‌دارد که محدود نمودن پاره‌ای از امور مباح به صورت جزئی و موقت در این چهارچوب قرار می‌گیرد.

نکته قابل توجهی که در این جا لازم است مورد اشاره قرار گیرد آن است که قرضای نیز همانند البناء سازوکار قانونی موجود را حافظ و تأمین کننده قوانین شریعت نمی‌داند. از این رو او در راستای نظارت بر تدوین قوانین و روند اجرای امور، تشکیل هیئت یا شورایی عالی برای نظارت قانونی را ضروری می‌داند تا از تدوین قوانین و دستورالعمل‌هایی که با اسلام تضاد داشته باشد جلوگیری شود و از ایجاد شکاف میان قرآن و قدرت، ممانعت به عمل آید (همان: ۵۲). بنابر این عبارت به صراحت می‌توان گفت که قرضای در کتاب فقه سیاسی ضرورت وجود یک نهاد قانونی برای تطبیق قوانین و مقررات را اعلام می‌نماید و آن را ضامن جلوگیری از تصویب قوانین بر خلاف اسلام می‌داند.

دوره سوم تحولات اندیشه دولت اسلامی اخوان المسلمین است. قرضاوی در تبیین فقه سیاسی نوین ابتدا با بررسی اندیشه‌های آسیب زنده به جریان فکری و فقه اسلامی به نقد آنها پرداخته و روش نوین فقهی و احیای اجتهاد را مطرح می‌نماید.

قرضاوی با اشاره به «تفکر تکفیر»، «فکر و فقه ظاهری»، «اندیشه و فکر خوارجی» و «فکر و فقه سنتی»، این اندیشه‌ها را پدیده‌های منفی در عرصه فقه و فکر می‌داند.^۱ او در خصوص پدیده فکر و فقه ظاهری، پیروان آنها را «ظاهریه‌های نوین» می‌نامد و بیان می‌دارد که این تفکر، به شکل و ظاهر آیات و احادیث اکتفا می‌کند و توجهی به مقاصد و روح و اهداف آنها و مصالح مردم ندارد (همان).

او با اشاره به این که ممکن است بتوان این تفکر و فقه را در عرصه شعایر عبادی و احکام فردی پذیرفت، تأکید می‌نماید که در میدان سیاست شرعی که با مسلمانان و نامسلمانان شرق و غرب سر و کار دارد و در شرایط قوت و ضعف کاربرد دارد و مستلزم تسامح و سعه صدر و سبک سنگین نمودن و مراعات تغییر زمان و مکان می‌باشد، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. «فکر و فقه سنتی» یکی دیگر از آن پدیده‌های منفی است که قرضاوی مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۱. البته قرضاوی در کتاب «کیف نتعامل مع السنه النبویه» تحریف اهل غلو، جعل یاهو گویان و تأویل جاهلان را به عنوان آفات سه گانه جریان فکری و فقه اسلامی مطرح می‌نماید.

وی با اشاره به مصادیقی که در فقه نظرات مختلف و گاهی بسیار متفاوت پیرامون آنها مطرح گردیده است نظیر مخالفت با «اصل شورا»، «دموکراسی»، «مشارکت سیاسی زنان»، «تعدد احزاب»، این نوع نگرش را فروریختن معیارهای اعتقادی و عملی و آمیخته گردانیدن مسائل عملی با امور اعتقادی می‌داند؛ زیرا در مورد مسائل عملی اساس بر خطا، صواب یا درستی و نادرستی است و ربطی به کفر و ایمان ندارد. از این رو تأکید می‌کند که رأی به مشارکت یا عدم مشارکت در پارلمان به سیاست شرعی مربوط می‌شود و مجتهدی که رأیش صواب بوده دارای دو اجر و برای مجتهدی که دچار اشتباه گردیده است یک اجر محفوظ خواهد بود (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

در نظر قرضاوی اهمیت این مسئله تا حدی است که او در کتاب «عوامل تغییر فتوا در عصر کنونی»، عوامل مؤثر در تغییر فتوا و صورت‌های مختلف اجتهاد را بر می‌شمارد (همان، ۱۳۸۸: ۲۲-۵).

نقش جهاد در برپایی دولت اسلامی و استمرار آن

موضوع جهاد و چگونگی اقامه آن از جمله موضوعات مهم در اندیشه قرضاوی است که نقشی تعیین کننده در رویکرد حداقلی یا حداکثری او به دولت اسلامی دارد. از این رو در این مبحث، به بررسی رویکرد وی به عنصر جهاد در دولت اسلامی پرداخته می‌شود.

۱. تبیین اصل جهاد

قرضاوی در کتاب فقه سیاسی، بخش کوچکی را به بحث پیرامون جهاد

اختصاص می‌دهد. او ذیل عنوان «بهترین جهاد»، مبارزه با فساد و ستمکاری را بهترین جهاد معرفی می‌کند و استدلال می‌نماید که فساد داخلی زمینه را برای تهاجم خارجی و تسلط بیگانگان فراهم می‌گرداند. او قائل به این است که تربیت اخوان تربیتی جهادی است اما مفهوم جهاد عمیق‌تر و گسترده‌تر از جهاد نظامی است (همان، ۱۳۷۱: ۵۵).

از این رو، او این مسئله را با فریضه نهی از منکر ارتباط داده است و به بحث پیرامون شرایط اجرای این فریضه در نظام اسلامی می‌پردازد (همان، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

۲. چگونگی اقامه جهاد

قرضاوی با بیان اینکه انسان مسلمان مکلف است که در برابر هرگونه مفسد و منکرات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی بی‌توجه نباشد، تأکید می‌نماید که در صورت امکان باید عملاً از آنها جلوگیری نماید و در غیر این صورت با کلام و بیان با آن مقابله نماید و اگر امکان آن را هم نداشت با نارضایتی قلبی روحیه مخالفت را در خود حفظ کند (همان: ۱۴۶).

او شرایطی را توصیف می‌نماید که در آن، انسان به تنهایی از رویارویی با منکر بویژه اگر در سطح وسیعی باشد، ناتوان است یا اینکه حکام و فرمانروایان خود عامل و مشوق اصلی فساد و منکرات باشند، در این شرایط بدون تردید تعاون و همکاری همگان برای مبارزه با فساد واجب است. البته او این تعاون را از راه جمعیت‌ها و احزاب و دیگر روش‌هایی که امکان استفاده از آنها وجود

دارد می‌پذیرد(همان: ۱۴۷).

او در ادامه مباحث خود با اشاره به فساد ناشی از استبداد حکام و ضرورت مبارزه با آن تأکید می‌نماید که تاریخ و تجارب ملت‌ها و واقعیت حاکم بر مسلمانان به ما آموخته است که اصلاح انحراف حکام کار ساده‌ای نیست؛ زیرا امروزه همه وسایل و امکانات و اسلحه‌ها در اختیار حکام است و مردم برای اصلاح آنان وسایل کافی در اختیار ندارند(همان: ۱۹۸).

از این رو او به بیان سازماندهی اندرز و انتقاد بر می‌آید و آن را امری ضروری برای اصلاح انحراف‌های حکام از راه‌های مسالمت‌آمیز و از طریق نیروها و احزاب سیاسی می‌داند. او روش مسالمت‌آمیز احزاب سیاسی برای اصلاح انحراف حکام را دستاورد بشریت پس از مبارزه‌ای سخت و طولانی در دنیای معاصر می‌داند. از این رو در جهت مقاومت و بازخواست حکومت‌ها و در صورت لزوم جایگزین نمودن حکومتی دیگر، تشکیل احزاب و جمعیت‌های سیاسی امری ضروری است(همان: ۱۹۹).

اگرچه او در بخشی از مباحث خود این مراحل را اینگونه بیان می‌کند: «امت حق دارد که ابتدا از طریق اهل حل و عقد (مجلس)، حاکم را به پاسخگویی کشانده و امر و نهیش کنند و اگر منحرف شد به راه آورندش در غیر این صورت عزلش کنند و اگر منکری را سبب شد یا معروفی را ضایع کرد همه می‌توانند به فراخی و گشادگی بر او خرده بگیرند، حتی امت حق شورش و انقلاب را دارد البته اگر حاکم علناً به کفر گراید» (بحرانی، ۱۳۸۴: ۲۴۸).

قرضاوی در بیان حکم شرعی این موضوع بیان می‌دارد که چنانچه مسئولین

حکومتی برای اجرای اوامر خداوند و تطبیق احکام شریعت آماده باشد و اقدام نمایند؛ اکتفای مسلمین به موعظه و ارشاد توجیه پذیر و قابل درک است؛ اما در صورتی که وضع بدین صورتی که می بینیم نباشد و تشریح اسلامی در یک طرف و قانونگذاری عملی و اجرایی در طرف دیگر باشد کوتاهی و عدم تلاش مصلحین مسلمان برای به دست گرفتن حکومت، جرم و معصیتی است که تنها قیام به کنار نهادن نیروی اجرای حکومت از دست کسانی که حاضر به قبول احکام دین اسلام نیستند، آن را جبران می کند (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۱۸۹).

اگرچه مطالب فوق بیانگر آن است که قرضاوی اصل و فلسفه قیام و انقلاب را رد نمی کند اما چنانچه در ادامه مباحث خواهیم دید، او حق مردم در قیام و انقلاب را محدود می کند و با قراردادن شرط استطاعت، روش های اعمال این حق را محدود به موارد خاصی می نماید (همان: ۴۱۷).

قرضاوی در بیان آنکه اگر حکومت ها دچار خلاف کاری و حمایت از منکر شوند چه باید کرد، پاسخ می دهد که افراد و گروه ها بایستی برای به دست آوردن قدرت و نیروی کافی که بتوانند جلوی خلافاکاری را بگیرند تلاش نمایند و بیان می دارد که این قدرت و توانایی در دنیای معاصر یکی از سه مورد نیروهای مسلح، پارلمان و قدرت فراگیر مردمی است. اگر جماعتی یکی از نیروهای فوق را نداشته باشد هیچ راهی به غیر از صبر و شکیبایی هدفدار و هماهنگ پیش رو ندارد (همان، ۱۳۹۱: ۲۶۵-۲۶۴).

قرضاوی در کتاب «اخوان المسلمین هفتاد سال دعوت، تربیت و جهاد»،

با اشاره به سخنان حسن البنا پیرامون به کارگیری سلاح و انقلاب بر علیه حکومت، در توجیه این مطلب بیان می‌دارد که منظور البنا از اینگونه عبارات، استفاده از قدرت نظامی، اقدام نیروهای نظامی و ارتش مؤمن بوده است (همان، ۱۳۸۱: ۱۸۷).

با توجه به مطالب فوق روشن است که قرضای بر خلاف عقیده البنا که جهاد را وسیله نهایی در راه اصلاح انحراف حکام و دولت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی می‌دانست و نیز بر خلاف سید قطب که جهاد را تنها راه براندازی حکومت‌های جاهلی موجود می‌دانست، بر این باور است که سازماندهی اندرز و انتقاد برای اصلاح انحراف‌های حکام از راه‌های مسالمت‌آمیز و از طریق نیروها و احزاب سیاسی صورت می‌پذیرد. او جایگزین نمودن حکومت دیگر به جای حکومت‌های دارای انحراف را تنها از طریق تشکیل احزاب و جمعیت‌های سیاسی می‌داند و در بیان چگونگی نهی از منکر حکومت خلافکار، داشتن قدرت در جلوگیری از خلاف کاری را شرط می‌داند و تنها زمانی مردم را صاحب قدرت مقابله با حاکم فاسد می‌داند که دارای قدرت فراگیری باشد که به اجماع شباهت دارد و نمونه آن را در انقلاب اسلامی ایران می‌توان مشاهده کرد (همان، ۱۳۹۱: ۲۶۵).

لازم به ذکر است که قرضای در راستای این اندیشه خود، در جریان انقلاب ۲۰۱۱ میلادی، با انقلابیون همراه شده و با برگزاری یک راهپیمایی و صدور بیانیه در حمایت از معترضان، شرکت در راهپیمایی را وظیفه شرعی کلیه کسانی که قادر به شرکت در آن هستند اعلام نمود (همان، ۲۰۱۲: ۸-).

۵). بسیاری از علمای مصر از جمله علمای الازهر، سلفی و صوفیه، انقلاب مردم مصر در سال ۲۰۱۱ را محکوم کردند و آن را امری حرام و خلاف شرع معرفی نمودند. قرضاوی از نخستین روزهای انقلاب حامی آن بود و پس از انقلاب اقدام به چاپ کتابی با موضوع فقه انقلاب کرد و در آنجا به تبیین دلایل فقهی در مشروع بودن قیام مردم مصر در سال ۲۰۱۱ پرداخت. استدلال‌های او در این کتاب بسیار جالب و قابل تأمل است و در مواردی از آنچه در کتاب فقه سیاسی مطرح نموده بود فاصله می‌گیرد.

او در این کتاب، کشتن تظاهرات کنندگانی که به صورت مسالمت آمیز رفتار می‌کنند را حرام اعلام می‌کند و سلاح کشیدن به روی آنها در صورتی که سلاح نداشته باشند را از بزرگترین گناهان و مستوجب لعنت و غضب الهی می‌داند. او فرمانده و رئیسی که دستور این اقدامات را داده باشد شریک در این گناه می‌داند.

از جمله فتاوی جالب توجه و مورد اشاره در این کتاب، فتاوی مربوط به برپایی تظاهرات است. او برپایی تظاهرات و راهپیمایی‌های مسالمت‌آمیز در جهت مطالبات قانونی یا بیان برخی مطالبات مربوط به امور مشخص در عرصه سیاسی یا اقتصادی یا روابط مربوط بین دولت‌ها را حرام می‌داند و آن را کاری وارداتی از سرزمین‌های یهودی و مسیحی و از عقاید شیعیان می‌داند. او در تبیین این نظر خود چنین استدلال می‌کند که اگر این راهپیمایی‌ها به معنای نصیحت حاکم است بایستی این نصیحت بین ناصح و حاکم باشد نه در ملاء عام و نتیجه این اقدامات تخریب و به هم زدن امورات مملکتی و از بردن

امنیت است؛ از این رو بر مبنای قاعده «سدذرائع»^۱ ممنوع است.

او در ادامه بیان می‌دارد که اگر این راهپیمایی‌ها در راستای بیان مطالبات مشروع و بیان خواسته‌های خودشان به حاکم باشد، در این جا تظاهرکنندگان دارای حق می‌باشند و چنین اقدامی مجاز است؛ زیرا صدای یک نفر به تنهایی شنیده نمی‌شود در حالی که صدای جمع شنیده می‌شود و دلیل این مشروعیت آن است که این امور از شئون زندگی مدنی است و اصل در این امور اباحه است (قرضاوی، ۱۳۹۱: ۲۴ و ۲۵).

این رویکرد قرضاوی تقویت کننده این نظریه است که اخوان همواره در اتخاذ رویکرد انقلابی و اصلاحی دچار تردید و شک بوده است و همواره بر اساس شرایط موجود رویکرد خود را تغییر داده است. قرضاوی در توجیه رویکرد انقلابی خود در انقلاب ۲۰۱۱ مصر، توجیه می‌کند که این انقلاب بدور از هرگونه خشونت و اقدامات تخریبی و فسادآمیز بوده است. از این رو آن دلایلی که به موجب آنها عمل به انقلاب حرام اعلام می‌شود در خصوص این قیام مردود می‌باشد.

نقد اندیشه سیاسی قرضاوی با رویکرد شیعی

مخاطبِ میانه‌رویِ اتخاذ شده نزد قرضاوی در تبیین اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی‌اش بیش از آنکه همه جوامع اسلامی اعم از شیعه و سنی باشد،

۱. به موجب این قاعده اگر وسیله‌ای منجر به انجام کاری حرام گردد آن وسیله نیز حرام است همچنان که اگر وسیله‌ای منجر به انجام کاری واجب گردد آن وسیله نیز واجب است.

مواجهه جوامع اهل سنت با پدیده‌های مدرنی چون دولت-ملت، دموکراسی، آزادی و .. است؛ برای مثال، قرضای با نقد و شبه‌افکنی در ایده سیاسی دولت در آموزه‌های شیعی و اهل بدعت خواندن آنها مبتنی بر حدیث «افتراق امت اسلامی بر هفتاد و سه فرقه» که از میان هفتاد و سه فرقه اسلامی تنها اهل سنت را اهل نجات تلقی کرده است و دیگر فرق را اهل دوزخ شمرده، نمی‌توان مصداق «میان‌روی» دانست.

تفاوت اساسی‌ای که در اندیشه سیاسی قرضای با اندیشه شیعه وجود دارد در موضوع حاکمیت و الگوی مطلوب آن ظهور می‌یابد. همانگونه که بیان گردید از جمله عناصر تشکیل دهنده یک دولت، حاکمیت است. دو عنصر جمعیت و سرزمین تنها در سایه عنصر حاکمیت است که معنا می‌یابد که در اغلب قوانین اساسی کشورها، به دقت مورد توجه بوده و از اصول پایه و اساسی این قوانین به شمار رفته است. مقصود از حاکمیت همان قدرت برتر و والاتری است که هیچ قدرت قانونی دیگری بر آن برتری ندارد. اینکه حاکمیت از آن کیست و منشأ آن چیست از جمله مباحث اساسی مطرح در حوزه حاکمیت است. به عبارت دیگر اینکه این قدرت برتر ناشی از نیروی ماوراءالطبیعه است که از سوی بالاترین مراجع حاکمیت طبق موازین و احکام شرع به مسئولان و مراتب پایین تر انتقال می‌یابد، یا برآمده از درون قشرهای مردم است که با حرکتی از پایین به بالا از قاعده هرم اجتماعی آغاز می‌گردد و تا رأس آن هرم صعود می‌کند، موضوع اصلی اختلاف در رویکرد شیعی با اندیشه قرضای است.

برای روشن نمودن این بحث لازم است حاکمیت در تشریح و حاکمیت در

نصب حاکم را جداگانه مورد بررسی قرار داد. قرضاوی با تمرکز بر ایده «اجماع» امت بر انتخاب الگوی مطلوب حاکمیت و عدم تعارض آن با مؤلفه‌های مدرن حکومت‌داری نشان می‌دهد که بر بنیان «آموزه‌های کلامی» اهل سنت شکل گرفته است که در صدر اسلام الگوی مطلوب حاکمیت را اجماع مسلمین بر انتخاب حاکم و «بیعت» با او فرض کرده بودند اما چنین ایده‌ای هیچ‌گاه مورد پذیرش شیعیان امامی قرار نگرفت؛ زیرا از یک سو حجیت «اجماع» در نزد شیعیان تنها بر صحت انتساب قول، فعل و تقریر معصومین تحقق می‌پذیرفت و حاکمیت نیز بنابر سلسله مراتب تکوین-تشریحی از خداوند متعال آغاز و به امام معصوم ختم می‌گردید و غیر از آن، الگویی متصور نبود.

نزد شیعیان، حاکمیت در تشریح بدین معناست که «خداوند متعال در آیات قرآن کریم انحصار قانونگذاری را در اختیار خویش می‌داند. بنابراین شریعت اسلام اقتضا می‌کند که در حکومت اسلامی قوانین الهی اجرا شود و اگر کسانی نیز به دلایل مختلف معتقد به لزوم قانونگذاری بشری به منظور برنامه‌ریزی برای اجرای قانون یا قاعده گذاری در موضوعاتی که خداوند متعال برای آنها قانونی وضع نکرده است یا دلایلی از این دست باشند، این قانونگذاری یا برنامه‌ریزی برای اداره جامعه نیز یا باید صرف بیان قوانین الهی باشد یا دستکم این قوانین در چارچوب قوانین الهی ارائه شود و آنها را نقض نکند، چراکه همه افراد حتی رسول اکرم (ص) نیز تابع قوانینی می‌باشند که توسط خداوند متعال ارسال شده است.» (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۴۵)

همانگونه که در مباحث قبلی بیان گردید اگرچه قرضاوی نیز قائل به

حاکمیت الهی در بعد تشریح است اما در این خصوص اختلافی کلامی بین رویکرد وی با رویکرد شیعی وجود دارد.

اما در خصوص حاکمیت در نصب حاکم یعنی منشأ مشروعیت حاکم، میان دو دیدگاه، اختلافی اساسی دیده می‌شود و می‌توان گفت که هر یک از دو رویکرد نظریه خاصی را مطرح می‌نماید. تفاوت اصلی آنها در جایگاه نمایندگی در این نظریات است مبنی بر اینکه حاکم در هر یک از این نظریه‌ها نماینده خدا محسوب می‌گردد یا نماینده مردم که این مسئله مبنای اختلاف در سایر آثار و نتایج هر یک از این نظریات با دیگری است.

در هر دو رویکرد در خصوص منشأ مشروعیت پیامبر گرامی اسلام اختلاف نظر وجود ندارد و هر دو قائل به نصب الهی هستند. اما در خصوص حاکمان بعد از پیامبر اختلاف نظر وجود دارد. شیعه قائل به نصب ائمه بعد از پیامبر است و این عقیده را هم در خصوص حکومت فقها در عصر غیبت امام دوازدهم (عج) دارد. اما قرضای قائل به انتخاب حاکم است و مشروعیت حاکم را به انتخاب مردمی او می‌داند نه نصب از جانب خداوند.^۱ بر اساس اندیشه شیعه مردم در

۱. لازم به ذکر است که در میان برخی از فقیهان معاصر شیعه نیز این نظر وجود دارد که مشروعیت ولیّ امر را به رأی مردم می‌دانند و معتقداند که خداوند در عصر غیبت، مردم را از این حق برخوردار کرده است. در حقیقت این نظریه، مشروعیت حاکم را پس از وجود شرایط لازم فقاقت، عدالت و... براساس انتخاب مستقیم و یا غیرمستقیم مردم می‌پذیرد. در دوره معاصر نیز آیت الله حسینعلی منتظری (۱۳۸۸-۱۳۳۱)، آیت الله محمدمهدی آصفی (۱۳۹۴-۱۳۱۶) و حجت الاسلام نعمت الله صالحی نجف آبادی فقهایی هستند که از این نظریه دفاع نموده‌اند.

تأمین مشروعیت نظام نقشی ندارند بلکه نقش آنها در مقبولیت و کارآمدی نظام است. اما در نظریه قرضای رأی مردم تأمین کننده مشروعیت نظام است. در اندیشه شیعه، بیعت یک امر اخباری و یک طرفه و اقرار به یک وظیفه است اما قرضای ضمن نفی تئوری حق الهی حکومت، بر آن است که حکومت اسلامی، حکومتی مدنی است که مشروعیتش را از بیعت، انتخاب و شوری کسب می‌کند.

در دیدگاه شیعی نگاه به جمهوری و دموکراسی یک نگاه شکلی است نه ماهوی، اما در نگاه قرضای یک حکومت جمهوری یا مبتنی بر دموکراسی حکومتی است که مبتنی بر حق مردم در انتخاب حاکم است؛ به عبارت دیگر از نگاه او نه تنها شکل جمهوری بلکه ماهیت آن نیز مورد توجه است.

تفاوت دیگری که می‌توان به آن اشاره نمود در بحث عزل و نصب حاکم می‌باشد. بر اساس اندیشه سیاسی شیعه حاکم عادل (فقیه عادل) توسط خداوند نصب می‌گردد و با از دست دادن شرایط توسط خداوند عزل می‌گردد یعنی خود به خود عزل می‌شود. اما قرضای بر مبنای نظریه انتخاب حاکم قائل به آن است که مردم همچنان که حاکم را نصب کرده - اگر شرایط نصب را از دست داد - عزل می‌کنند. بر همین اساس مردم حق نظارت بر حاکم را نیز دارند.

بنابراین مشخص است که تفاوت اصلی نظریه دولت در اندیشه دولت قرضای با اندیشه سیاسی شیعی در موضوع منشأ حاکمیت و مبنای انتصاب یا انتخاب حاکم است که بر اساس پذیرفتن هر یک از این نظرات آثار و نتایج

متفاوتی در عرصه نظر و عمل حکومت ظاهر می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از جمله تحولات عمده ایدئولوژیک در اندیشه دولت دینی اخوان المسلمین، شکل‌گیری جریان اسلام‌گرای میانه‌رو و روشنفکر دینی در دهه نود میلادی است. این جریان که شاهد آثار منفی حرکت‌های رادیکالی گروه‌های جهادی متأثر از اندیشه قطب در جهان اسلام بود، با مطرح نمودن لزوم بازگشت به اسلام اعتدالی و منتفی دانستن عنصر انقلاب در حرکت اسلامی به سمت دولت حداقلی اسلامی حرکت می‌نماید.

در این دوران که تلاش‌های قابل توجه علمی برای مطابقت دادن اصول اسلام و علوم غربی آغاز شد، اندیشمندان اصلاح‌طلب دینی کوشیدند تا به مطالعه جامعه مدنی بر اساس اصول اسلام بپردازند و حقوق اجتماعی و انسانی افراد را با تفسیری نو از دین بیان نمایند. در این گفتمان جدید، تفسیری جدید از اصول قدیم با رد حاکمیت یک نوع تفسیر خاص از اصول اسلام، ضروری اعلام شد و تفسیرهای سنتی تنها به عنوان یک تفسیر در میان سایر تفاسیر دین قرار گرفت.

این جریان که به دنبال یافتن راه حلی برای رفع بن‌بست‌های سیاسی و ایدئولوژیک مسلمانان بود با نفی برداشت طرفداران قطب از اسلام، شروع به ساختارسازی و چهارچوب‌بندی فقهی-سیاسی خود نمود. باور این جریان به اصول دینی و ارزش‌های آن موجب گردید تا آنها در مسیر درک ارزش‌های

مدرن از دریچه اسلامی متمرکز شوند و در این راستا بر موضوع احیای اجتهاد و ضرورت بازنگری در تفاسیر سنتی توجه نمایند. رهبران فکری این جریان در ایجاد مکتب فقهی - تفسیری میانه رو تلاش کردند تا تعریفی از دین ارائه دهند که هم به زمان خود مرتبط باشد و هم نگاه واقع بینانه به آینده داشته باشد.

در همین راستا وارد کردن عوامل جدید در روش فتوا دادن، گفتگو با مردم با زبان روز، خودداری از طرح مسائلی که برای مردم سودی ندارد و رعایت اعتدال از جمله مسائلی است که از سوی این متفکران مطرح گردید. از همین روست که ضرورت امروز و فردای جهان اسلام در نظر قرضاوی احیای اندیشه سیاسی اسلام است و که جز با تعادل پیش نمی‌رود. او در اموری چون هستی و اعتقادات، عبادات و اخلاق، قانونگذاری و در فردگرایی و جامعه‌گرایی معتقد به میانه‌روی است. تکیه‌گاه اصلی اندیشه سیاسی قرضاوی مبتنی بر آن است که عقل به کمک شرع توان پاسخگویی به کلیه مسائل و مشکلات اساسی بشر را دارد.

اگرچه دولت دینی که در اندیشه سیاسی قرضاوی مطرح می‌شود همانند بنا و قطب یک دولت خلافتی و مبتنی بر شریعت است اما قرضاوی با درک جدیدی که از شریعت ارائه می‌دهد و نگاه نوینی که به اجتهاد دارد، بسیاری از مخالفت‌هایی که با مفاهیم مطرح در عالم حقوق و سیاست در دنیای امروز می‌شود را ناشی از روش‌های نادرست و برداشت غلط از شریعت می‌داند و معتقد است با احیای اجتهاد و بازنگری در روش‌های سنتی تفسیری، بسیاری از این سوء برداشتها رفع می‌گردد.

از این رو او با روش اجتهادی نوینی که ارائه می‌دهد بسیاری از اصول و

عناصر دولت‌های جدید را نه تنها مغایر با اسلام و شریعت اسلامی نمی‌داند بلکه آن‌ها را مورد تأیید اسلام نیز می‌داند. مفاهیمی چون دموکراسی، احزاب، حقوق بشر، حقوق زنان و بسیاری از موارد دیگر از جمله این‌ها می‌باشد. این نوع نگاه به شریعت بیانگر رویکرد حداقلی به دولت اسلامی و شریعت است. او با صراحت، مشروعیت حکومت اسلامی را غیر قدسی می‌داند و صرفاً قائل به حاکمیت الهی در بعد تشریحی است. طرح اندیشه دولت مدنی نیز در راستای رد اتهام تئوری حق الهی در قدرت و حاکمیت، از جانب قرضاوی صورت می‌گیرد. این وجه از اندیشه سیاسی قرضاوی در تقابل با اندیشه سیاسی شیعه است که قائل به انتصاب حاکم از جانب خداوند می‌باشد.

او بر خلاف بنا و قطب امکان قیام و جهاد بر علیه دولت‌های موجود را مردود می‌داند و آن را فقط محدود به زمانی می‌داند که کل مردم جامعه اقدام با آن نمایند. او ابزارهای جدیدی نظیر احزاب و پارلمان که دموکراسی در اختیار مردم قرار داده است را جایگزین مناسبی برای جهاد و هدف اصلی آن یعنی اصلاح حکومت‌ها می‌داند؛ لذا معتقد است که با وجود این ابزارها جایی برای جهاد کردن باقی نمی‌ماند.

او معتقد است که می‌توان با مشارکت سیاسی رسمی و فعالیت حزبی، دگرگونی تدریجی را در ساختار سیاسی کشور ایجاد کرد به جای آنکه با تأکید بر فاسد بودن دولت به دنبال اسقاط آن بود. قابل توجه است که رویکرد برپایی حکومت اسلامی در اندیشه البناء و قطب با توجه به تغییر در رأس حکومت بود، در حالی که در اندیشه متفکران این دوره همچون قرضاوی تغییری در

این نوع نگاه صورت می پذیرد و مرکز توجه از رأس قدرت برداشته می شود و به قوه اجرایی و ساختار سیاسی معطوف می گردد.

فهرست منابع

۱. بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴)، اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی یوسف القرضاوی، مجله پژوهش سیاست نظری، پاییز و زمستان، شماره ۱، صص ۱۵۰-۱۳۱. مقالات فارسی
۲. جوادی، علا (۱۳۸۰)، نسبت شورا و دموکراسی در دیدگاه شیخ یوسف قرضاوی، مجله نگاه حوزه، شماره ۳۵، بازیابی در تاریخ ۱۳۹۴/۲/۷ از آدرس اینترنتی: <http://ar.lib.eshia.ir/pdf/1/46805>
۳. قرضاوی یوسف (۱۳۷۱)، التربیه الاسلامیه و مدرسه حسن البناء، قم، نشر ادب، چاپ اول.
۴. _____ (۱۹۷۷) الخصائص العامه للاسلام، جامعه قطر، الطبعة الاولى.
۵. _____ (۱۹۹۰) اولویات الحركة الاسلامیه فی المرحلة القادمه، جامعه قطر، الطبعة الاولى.
۶. _____ (۱۳۷۹)، آینده حرکت اسلامی و اولویت های آن، محمد ملازاده، تهران، نشر احسان، چاپ اول.
۷. _____ (۱۳۷۹)، کیف نتعامل مع السنه النبویه (فهم صحیح سنت)، محمد علی آریایی نژاد، تهران، احسان، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۸۱)، اخوان المسلمین هفتاد سال دعوت تربیت و جهاد، تهران، عبدالعزیز سلیمی، احسان، چاپ اول.
۹. _____ (۱۳۸۲)، الاسلام حضاره الغد (اسلام، تمدن آیندگان)، ابوالفضل احمدی، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۸۸)، الحلال و الحرام فی الاسلام، ابوبکر حسن زاده، تهران،

احسان، چاپ هشتم.

۱۱. _____ (۱۳۸۸)، عوامل تغییر الفتوا فی عصرنا الحاضر (عوامل تغییر فتوا

در عصر کنونی)، فاروق نعمتی، تهران، احسان، چاپ اول.

۱۲. _____ (۱۳۸۹)، الفتاوی المعاصره (دیدگاه های فقهی معاصر)، احمد

نعمتی، تهران، نشر احسان، چاپ چهارم.

۱۳. _____ (۱۳۹۰)، فقه سیاسی، تهران، نشر احسان، چاپ سوم.

۱۴. _____ (۱۳۹۴ق)، الحلول المستورده و کیف جنت علی امتنا، بیروت،

موسسه الرساله، الطبعة الثانية.

۱۵. _____ (۱۹۹۱)، نحو الوحده الفكریه العالمین للاسلام، مصر، مکتبه وهبه،

ط ۱.

۱۶. _____ (۲۰۰۸)، ابن القریه و الكتاب ملامح سیره و مسیره، الجزء الثالث،

قاهره، دارالشروق، الطبعة الثانية.

۱۷. _____ (۲۰۱۲م) ۲۵ ینایر سنه ۲۰۱۱م ثوره الشعب، قاهره مصر، مکتبه

وهبه، الطبعة الاولى.

۱۸. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۳)، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی (قدس سره)، چاپ دوازدهم.

1. Scott , Rachel M(2012), What Might the Muslim Brotherhood Do with al-Azhar? Religious Authority in Egypt, Die Welt des Islams,147.