

یک عارف و متفکر بزرگ افغان ما را تنها گذاشت

به یادبود از مرحوم پوهاند دکتور عبدالحکیم ضیایی

خوش آن لحظه کز لطف تو عشق خود را
برنگی که دل خواست ابراز کردم
صمد دیدم و از صنم بی نیازم
چه جانانه خود را سرافراز کردم
بدستش چشیدم شراب محبت
دماغ خود، نشه پرداز کردم
چنان رفتم از خویش در وصل جانان
که برعرش مستانه پرواز کردم

ع. ح. ضیایی

بحثی در مفهوم اسلامی امت

دکتور سید حمید الله روغ

1

جناب مرحوم پوهاند داکتر عبدالحکیم ضیایی، پسر سردار عزیزالله قتیل، در 24 سنبله

1294 هـ ش در یک خانوادهء روشنفکر و متدین در کابل متولد شد .

پوهاند عبدالحکیم ضیایی تعلیمات ثانوی را در لیسهء استقلال کابل به پایان رسانید .
تحصیلات عالی خود را تا درجهء ماستری در توکیو انجام داد . درجهء علمی دکتورا را
از سوربون فرانسه و درجهء علمی مافوق دکتورا را از ژنیو سویس دریافت داشت .

پوهاند عبدالحکیم ضیایی مدت 30 سال در عرصه های مختلف به وطن خدمت کرد .

دوره مهم خدمات پوهاند ضیایی در معارف کشور و برای خدمت به تعلیم و تربیه اولاد وطن سپری شد. وی در سال 1322 هجری شمسی در سمت مدیر عمومی تعلیمات عالی و مسلکی وزارت معارف افغانستان داخل خدمت شد؛ و بعداً در مقام های متعدد در وزارت معارف و وزارت تحصیلات عالی خدمت کرد و در سال 1324 در مقام رییس پوهنهی حقوق، در سال 1336 در مقام رییس پوهنهی اقتصاد، و معاون علمی پوهنتون کابل خدمت کرد. وی در سال 1335 درجه علمی پوهاند را از جانب کادر علمی پوهنتون کابل دریافت داشت.

در سال 1342 معین تدریسی وزارت معارف افغانستان، در سال 1344 وزیر پلان افغانستان، و از سال 1346 تا سال 1352 قاضی القضاة افغانستان بود. از مهمترین مصروفیت های وی درین دوران تحقیق در امر قضا در تاریخ دوره اسلامی بود.

پوهاند عبدالحکیم ضیایی به چند زبان با فصاحت سخن میگفت و مینوشت و در سطح بین المللی، نیز، یک شخصیت سرشناس افغانستان بود و در کنفرانس ها و مجامع بین المللی شرکت و عضویت داشته است و عضو اکادمی حقوق بشر، عضو کمیسیون ملی یونسکو، رییس کمیته روابط فرهنگی افغان - آلمان، و معاون انجمن دوستی افغان - فرانسه بود.

عبدالحکیم ضیایی از اهل قلم افغانستان، و از شمار نادر تحصیل کرده های افغانستان بود که به خدمات اداری بسنده نکرد و به نبشته و به تحقیق و به تفکر پرداخت.

وی از نخستین محققین و مؤرخین معارف جدید افغانستان بود. وی رساله دکترای خود را در باره وجوه تمایز معارف جدید از معارف قدیم در افغانستان نوشت و بعداً در مسیر همین تحقیقات خود، وی جریان «ترقیات عمومی در معارف افغانستان» را از نظر طرح این سوال کلیدی مورد بحث قرار داد که «برخورد افکار جدید و ارزش های متداول در تعلیم و تربیه افغانی» چگونه بوده است و همین نتیجه گیری ها را در رساله «انکشاف معارف افغانستان از 1345 تا 1350» بسط داد و درباره «اهداف اساسی معارف جدید در افغانستان» بحث کرد و خاصتاً نشان داد که در میان تعمیم معارف جدید از یک طرف، و تعمیم مفهوم و مفکوره حقوق بشر در افغانستان از طرف دیگر، یک رابطه ذاتی موجود است. همین نگرش جدید بود که وی آن را تداوم بخشید و قانون معارف جدید افغانستان را تسوید کرد. قانون معارف جدید افغانستان، مهمترین نتیجه گیری حقوقی از قانون اساسی جدید 1343 بود.

پوهاند ضیایی به این مسأله کلیدی توجه داد که مسأله تعلیم و تربیه در کشورهای روبه انکشاف، نمیتواند طبق نسخه گیری از تحول معارف در کشورهای پیشرفته حل شود. وی به تفکر تطبیقی پرداخت و از روی تجربه معارف جدید در افغانستان، نشان

داد که در ممالک روبه انکشاف یک «هماهنگی مضاعف» در عرصه انکشاف معارف باید در نظر گرفته شود.

وی ضرورت این «هماهنگی مضاعف» را بر مبنای مفهومی تبیین کرد و از نخستین و برانده ترین متفکرین افغانستان است که در سال 1336 در «کنفرانس آزادی فرهنگ» در تهران، درباره موضوع «وحدت و کثرت فرهنگ ها» سخن گفت. در ذکر اهمیت این سخنرانی همین قدر بس که مسألهء تکثر فرهنگی در همین سالها به تدریج بیشتر موضوع بحث قرار گرفت و 20 سال پس ازین زمان «کنفرانس بین المللی گفتگوی تمدن ها» در تهران دایر شد و امروز این مسأله، یعنی مسألهء «وحدت و کثرت فرهنگ ها»، یکی از مسایل کلیدی فکر در جهان است.

2

آثار عبدالحکیم ضیایی بدین لحاظ که وی وارد بحث و تبیین مفهومی میشود، در سطح آثار فلسفی سیاسی قرار میگیرد. نبشته های وی را، اساساً، در چارچوب تاریخ تکوین فکر فلسفی در افغانستان در قرن بیستم باید جای داد.

ازین نظر رسالهء وی «**رستاخیز امت**» مقام شامخی اشغال میکند. این رساله که نگارش آن در سال 1368 در کابل به اتمام رسید، به اهتمام جناب «علام حسن ناصح» در سال 1379 تجدید چاپ شده است.

این رساله به مفهوم اسلامی «امت» میپردازد. مفهوم «امت» از مفاهیمی است که امروز از جوانب گوناگون مطرح میشود.

در خود کشورهای اسلامی نهضت هایی، مانند نهضت «الدعوه»، تاسیس شده اند که مراجعه به نظریهء «امت اسلامی» را مبنای یک حرکت سیاسی برای احیای «موسسهء خلافت» قرار داده اند.

در بررسی ها و نظریات غربی، نیز این مسأله مطرح میشود. اولتر «سامویل هانتینگتون» نظریهء «امت اسلامی» را از مباحث اصلی تیوری خود درباره «جنگ تمدن ها» قرار داد. نظریهء «هانتینگتون» در خود فکر غربی به شدت انتقاد شد و «آمارتیا سن» و «فرد هالیدی» و دیگران ابراز عقیده کردند که تیوری هانتینگتونی «جنگ تمدن ها»، خود، برعکس اساس و انگیزه شده است که اسلامیت ها نظریهء ستیزه جویانهء «امت اسلامی» را پیش بکشند؛ و «هانری کیسینجر»، اخیراً نوشت که بهر حال، اینک

واقعیت اینست که این نظریه کشورهای اسلامی را «در آستانه یک انقلاب مذهبی» قرار داده است.

بدینسان بحث درباره نظریه «امت اسلامی» از مباحث مبرم جهان کنونی و جهان اسلام است. و ما افغانها، از هر نظر دیده شود، در کانون این مباحثه قرار داریم.

3

اینک به مناسبت یادبود از عارف و متفکر افغان مرحوم پوهاند دکتور عبدالحکیم ضیایی، نخست می بینیم که تا کنون آیا چگونه یک برخورد تبیینی با مفهوم «امت» صورت گرفته است؟ و این برخورد تبیینی تا کنون به چه نتایجی رسیده است؟ و سپس می بینیم که مرحوم پوهاند ضیایی درین عرصه چه کاری انجام داده است و کار وی از کدام اهمیت اصولی برخوردار است؟

تنظیم های اسلامیستی، که امروز خود را مهمترین علمبرداران مفهوم «امت» جا میزنند، مفهوم «امت» را به پیروی ازین عقیده با مفهوم «هویت اسلامی» ربط میدهند که آن را دلیلی برای «جنگ هویت ها» قرار دهند که **در جهان امروز** عنوان شده است. و گویا ازینطریق آنها به یک گونه «رهایی» و «حریت» دعوت کرده باشند.

این نظریه اسلامیست ها چند مشکل اساسی دارد:

اول اینکه ایشان با این طرح، مهمترین بحثی را که ناگشوده میگذارند، اینست که مفهوم «امت» اصلا و اساسا چرا و به کدام جهت با مفهوم «هویت اسلامی» ربط دارد؟؟ وقتا این وجه ربط بدرستی تبیین شود، نه تنها روشن میشود که نظریه اسلامیستی، با این طرح، مسأله «حریت» را بدیهی می گیرد، بلکه روشن میشود که نظریه اسلامیستی حتی از تبیین درست مفهوم «امت» نیز عاجز است.

در آنچه از سنت اسلامی تاکنون به ما رسیده، طرح «حریت»، اساسا، یک طرح باطنی- قدسی است. در سنت اسلامی یک برخورد دقیق تبیینی فلسفی با مفهوم قرآنی «حر»، اساسا مفقود است.

به منظور پیشکش کردن یک پیوند تبیینی در میان مفهوم «امت» و مفهوم «حر»، نخست باید بتوان نشان داد که سنت اسلامی در تبیین مفهوم «امت» از کجا به بیراهه رفته است؛ فقط ازینطریق میتوان نشان داد که چرا و چگونه میتوان برپایه مفهوم «امت» یک طرح «جدید» از مفهوم «حریت» پیشکش کرد.

دوم اینکه ایشان با این طرح، چنان که «عشماوی» نشان داد «خلط 14 قرن در میان اسلام به منزله دین و تجلی سیاسی آن» (نک . اسلام گرایی یا اسلام ؛ محمد سعید العشماوی؛ ترجمه امیر رضایی ؛ تهران 1382؛ ص 22) ، را تکرار میکنند و بنا بر این از بحث در شرایط امکان مفهوم «امت» در جهان معاصر، اصلا و اساسا طفره میروند.

سوم اینکه خود رابطه یی که اسلامیت ها در میان مفاهیم «امت» و «هویت اسلامی» برقرار میسازند، ثابت میسازد که اسلامیت ها خودشان نسبت در میان امر قدسی و امر عرفی را مغشوش میسازند. زیرا مفهوم «هویت»، اساسا مفهومی از فرهنگ و فلسفه فرهنگ (تیودوروف) است و در فلسفه سیاسی هم مفهوم هویت از طریق فلسفه فرهنگ بالا کشیده شده است.

مفهوم «هویت» را، نخست، صرفا میتوان بر مبنای یک بحث تاریخی گشود. مفهوم «هویت اسلامی» را فقط هنگامی میتوان متصور ساخت، که نخست هویت «ما قبل اسلامی» یعنی هویت باستانی را در نظر آورد. و بعد در نظر آورد که «جهان اسلامی» ، طوری که «فارابی» هم به فراست دریافته بود، در متن سایر «جهان ها» (جهان درینجا به معنایی که هایدگر می آورد) قرار دارد و بالاخره در نظر آورد که «جهان اسلامی» خود اساسا یک مفهوم ترکیبی است ؛

«عشماوی» درین رابطه مینویسد:

«... تمدن اسلامی از تمدن هایی که مقدم بر آن بوده اند (ایران، روم، هند، مصر و...) وام هایی را اخذ کرده است، بی آنکه مسلمانان این وامها را کفر آمیز تلقی کرده باشند. در حقیقت خود قرآن از اقتباس معیارهای مشترک تمدن، هربار که آنها را برای جامعه اسلامی خوب ارزیابی کرده است، خود داری نمیکند. بدین ترتیب ، قطع دست، حد دزدی قرآن (مایده/38) در مصر باستان علیه راهزنان و یاغیان استفاده میشد تا آنان از آماده شدن برای جنگ منصرف شوند. سپس این مجازات به جاعلان اسناد دولتی یا دینی تعمیم یافت. این مجازات در قانون حمورابی در مورد کسی که دستش را بروی پدرش بلند مینمود، اعمال میشد. سر انجام این مجازات پیش از اسلام در شبه جزیره عربستان، و به ویژه مکه، به کا ربسته میشد... (ص61)».

این سخن عشماوی را چندین بار و به تکرار باید خواند.

و سپس وقتی اسلامیتها مفهوم هویت را در چارچوب مساءلهء «جنگ هویت ها» مطرح میکنند، پس آنها از نظر می اندازند که از مفهوم «هویت» یک معنای معاصر و حتی کاملا متاخر منظور کرده اند. و اما در جهان امروز هویت ها، به هر حال ، محصولات

بدینسان ادعای «تک بعدی» بودن و «خالص» بودن «هویت اسلامی» که اسلام‌یست‌ها عنوان میکنند و آن را به مفهوم اسلامی «امت» برمیگردانند، بی پایه است. اصیل‌ترین مصداق این نظریه که مسلمانان به حوزه های فرهنگی، و بنابراین به هویت های فرهنگی متفاوت، متعلق هستند و در دولت های متعدد و متفاوت سازمان یافته اند؛

امروز ما باید فرا بگیریم که راه حل مسایل ما، در نزاع میان هویت ها و در انتزاع یکی از این هویت ها از موضع خلع چند تایی دیگر نیست. راه حل مسایل ما، در جستجوی یک **تلفیق فلسفی** از همه لایه های هویت ما است، طوری که از رابطه ذاتی و درونی همه هویت های ما، راه حل های «جدید» را برون بکشیم.

چهارم بدون هیچگونه تردیدی مفهوم «امت» از مهمترین آورده های «پارادیم اسلامی» است. اهمیت بنیادی مفهوم امت و تأثیری که اسلام از طریق طرح این مفهوم در مناسبات میان انسانها وارد ساخت، مورد تأیید محققین غربی هم است.

«آرنولد توین بی» نوشت: «محو تعصب نژادی در میان مسلمانان، یکی از برجسته ترین توفیق های اسلام» بود. و اما همین «آرنولد توین بی» مینویسد که «خلافت مرده است، بدین سبب که پان اسلامیزم خفته است» (آرنولد توین بی؛ تمدن در بوته آزمایش؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ تهران 1354؛ صص 194 و 199). درین عبارت فریب عظیمی نهفته است، و آن اینکه مفهوم «خلافت» را با مفهوم اسلامی «امت» پیوند میزند. پس تاریخ انحطاط «خلافت»، چنین جلوه داده میشود که باید به منزله، تاریخ فترت خود دین اسلام پذیرفته شود.

و اما آیا این مفهوم «امت» اصلاً مبنای مفهومی مفهوم «خلافت» است؟ و آیا اگر مسلمانان به این تصمیم برسند که یک مرکزیت در جهان اسلام تاسیس کنند که بیانگر «پان اسلامیزم» باشد، و بگیریم مثلاً نام این مرکزیت هم، «خلافت» باشد؟ پس آیا منظور ازین «خلافت»، احیای همان «موسسه خلافت» است؟

برای پاسخ به این سوال ما احتیاج داریم به اینکه نخست سیر تاریخی دو مفهوم «خلافت» و «امت» را در طی تاریخ دوره اسلامی بگشاییم و سپس دقیق بسازیم که هرگاه نتوان و نمیتوان در میان دو مفهوم «خلافت» و «امت» یک رابطه تبیینی برقرار ساخت؛ پس کدام مفهوم در میان ما مفقود است، که تبیین مفهوم «امت» را فقط در رابطه با آن باید قرار داد؟

در زمینه سیر مفهوم و موسسه خلافت در طی تاریخ دوره اسلامی ، «عشماوی» مینویسد:

«...پس از مرگ پیامبر(ص)، ابوبکر عنوان خلیفه را گرفت. کلمه ای که هم به معنای جانشین قانونی است و هم جانشینی که به ترتیب زمانی جایگزین میشود. برای ابوبکر(رض) روشن بود که تنها معنای دوم میتواند معتبر باشد، چرا که نمیتوانست عنوان پیامبر را به ارث ببرد. با وجود این بعد ها هر دو معنای کلمه در اندیشه اسلامی به هم آمیخته شدند، و **خلفا به عنوان جانشینان پیامبر، حتی واجد برخی ویژگیهای او، تلقی گردیدند.**

یک نسل بعد از وفات پیامبر، دولت اسلامی به یک امپراطوری تبدیل گشت که خلیفه اش امپراطور بود. مشاوران حقوقی او(خلیفه) در مورد **مسئلهء مشروعیت** به تامل نشستند و، برای تحکیم و تثبیت آن، **تمامی حقوق مختص به پیامبر را به خلیفه نسبت دادند.** بدین ترتیب حقوق عمومی اسلامی، حقوق و اختیارات خلیفه را، موضوع اصلی خود قرار داد، **حقوق حکومت شونندگان را به کلی فراموش کرد** و یا آن را فقط رسمیتی نظری - **فاقد هر قدرت عملی**- بخشید. در تاریخ اسلام ، این **حقوق عمومی همواره به ضرر مردمان و بر ضد روح اسلام** بکار برده شده است. حاکمان جز به منافع شخصی خود و بستگان و اطرافیان شان **هرگز خدمت نکرده اند...** بی آنکه **حکومت شونندگان هیچ حقی داشته باشند**، و اگر گاه منافع مردم با منافع آنها گره میخورد، فقط تصادف ساده بود... بدین ترتیب **خلافت در سراسر تاریخ اسلام، هم در اسلام سنی و هم در اسلام شیعی نهادی قبیلہ یی بوده است...** ص 90»

اینک این «**حکومت شونندگان**»، که در تحت امپراطوری اسلامی ، **بخش اصلی**

«**امت مسلمه**» را تشکیل میدادند، در چه احوالی بوده اند و زیسته اند؟

«عشماوی» مینویسد که «...آدمها در عرصهء داخلی **نه به عنوان شهروندان یا برادران دینی، که اغلب به عنوان اتباع** (منظور عشماوی رعیت است) در نظر گرفته شده اند. **مشارکت و مشورت** افراد به حسن نیت خلیفه بستگی داشت، که میتواند هر مخالفی را با **برچسب ارتداد** بی اعتبار و حذف کند. ازینجاست که تاریخ اسلام به صورت تحریکات پیاپی، قتل عام ها، و جنگ های داخلی بین صاحبان قدرت و آنان که در جستجوی تصرف آن بودند، جلوه میکند...ص 92)

بعد این سوال مطرح میشود که «خلافت» در شرایط امروز آیا یک مرکزیت دینی میتواند باشد، و یا یک مرکزیت سیاسی؟

در جهان مسیحی نیز، امروز، مرکزیت کلیسای کاتولیک، در شرایطی حضور دارد که دولت ها و سیاست های متعدد و متفاوت مسیحیان بر قرار است. انگستان در قرن 16 و بقیه اروپا در قرن 17 خود را از کلیسای کاتولیک مستقل ساختند. پیروان هندویزم و بودیزم نیز در دولت های متعدد شکل یافته اند.

بدینسان نظریه «تاسیس و یا احیای خلافت اسلامی»، کاملاً قطع نظر از اینکه مفهوم «امت اسلامی» از لوازم این تاسیس است و یا نیست؛ در شرایط جهان امروز، برخلاف نیات و آرزو های طراحان آن، به ضرورت جدایی دین از دولت در جهان اسلام میرسد. یعنی از شرایط امکان طرح نظریه خلافت، یک بحث فلسفی سیاسی در جدایی دین از دولت در جهان اسلام است.

پس دلایل متعددی گواهی میدهند که ما امروز مفهوم «خلافت» را به منزله یک مفهوم بدیهی برای فکر سیاسی، مسلم نگیریم، و ضرورت ما اینست که ما باید مفهوم «خلافت» را به لحاظ تاریخی و مفهومی تبیین کنیم و برای اینکه این تبیین صورت گرفته بتواند، درین امر به مقتضیات امروز معطوف شویم. همانگونه که «عشماوی» میگوید:

«...قرآن و سنت به هیچ وجه مسلمانان را دعوت نمیکند که نظام سیاسی خاصی را- همچون خلافت، امامت یا...- بپذیرند. هر نظام سیاسی تابع شرایط اجتماعی- تاریخی است، و در چارچوب اصول عدالت، برابری و تساهل که اسلام توصیه میکند، باید ترجمان نیاز های مردم و ضرورت های یک دوره باشد...ص93»

اینک می بینیم از بررسی سیر مفهوم «امت» در طی تاریخ دوره اسلامی به کدام نتایج میتوانیم برسیم؟

«حمید عنایت» درینباره مینویسد:

«معنای این واژه در طول تاریخ اسلامی تغییراتی یافته است. در قرانکریم، «امت» به معنای گروهی از مردمان است که یکی از رسالات و ادیان الهی بر آنان نازل شده باشد. در آغاز پیدایی اسلام نیز این اصطلاح صرفاً به معنای جماعت پذیرنده رسالت پیامبر (ص) یا به عبارت دیگر گروه مسلمانان به کار میرفت. پس از آن که پیامبر (ص) به مدینه هجرت کرد برای آن که آن شهر را پایگاه رسالت خویش

بود که قبایل گوناگون ساکن مدینه را، که تا زمان ورود او دائماً با یگدیگر در حال ستیز بودند به آشتی و سازگاری با هم فراخواند، و ثانیاً روابط قبایل را با یگدیگر و نیز با پیروان خود برپایهء مشخصی استوار کند. به این منظور آن حضرت در سال اول و دوم هجری پیمانی با مردم مدینه بست که اینک به عنوان نخستین قانون اساسی در تاریخ اسلامی معروف شده است. نکته یی که در این پیمان قابل تأمل است این است که در آن واژهء امت مصداق وسیعتری یافته و نه فقط بر مسلمانان بل که بر هم پیمانان غیر مسلم شان و از آن جمله بر یهودیان - از قبیلہء بنی عوف - نیز اطلاق شده است. ولی پس از پیمان شکنی این قبایل و جنگهایی که در پی آن صورت گرفت و به ویژه بعد از آن که مقاومت مکیان در هم شکسته شد و پیامبر اسلام (ص) در رسالت خویش کامیاب گشت و پیروانش از حال اقلیت به مقام اکثریت رسیدند، واژهء امت به معنای دیرین خود بازگشت؛ یعنی صرفاً بر جامعهء پیروان هر يك از ادیان اطلاق شد و به همین معنا نیز در سراسر تاریخ اسلام باقی ماند...» (نک. نهاد ها و اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام؛ حمید عنایت؛ بکوشش صادق زیبا کلام؛ تهران 1378؛ ص 109)

«علی عبدالرزاق» این بحث را ازین نظر مطرح می کند که متصل پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) جامعهء اسلامی از لحاظ استقرار مفهوم امت به بحران همه گیر مواجه شد:

«... به محض اینکه پیامبر به رفیق اعلی پیوست، زمینه های این اختلاف میان امت های عرب از نو پدیدار شد. هر امتی احساس شخصیت متمایز و وجود مستقل خود را بازیافت. مجموعهء عربی که در حیات پیامبر تحقق یافت، در شرف انحلال قرار گرفت: اکثر اعراب، به استثنای اهل مدینه و مکه و طایف، مرتد شدند...» (نک. اسلام و مبانی قدرت؛ علی عبدالرزاق؛ ترجمهء امیر رضایی؛ تهران 1380؛ ص 164)

تأکید شود که این تنها «علی عبدالرزاق» نیست که این نظر را دارد:

«روشنفکران جوامع اسلامی هیچگاه روی یک نکته، به اندازهء اتفاق نظر شان در مورد اینکه امت اسلامی با یک بحران فکری مواجه است، توافق نداشته اند» (نک. اصلاح تفکر اسلامی؛ دکتر طه جابر العلوانی؛ ترجمهء محمود شمس؛ تهران 1377؛ ص 35)

اساس این بحران در چی بود؟

اساس این بحران در «خلط عقیده و فکر» و در نتیجه در امتناع فکر نهفته بود؛

یعنی يك تفسیر متقن موجود نه شد که روشن بسازد که آیا دلالت اصلی «امت» به تعلق به يك جماعت دینی است و یا به يك تعلق اجتماعی- سیاسی . اگر این دلالت صرفاً دینی است ، پس چرا بر مبنای **قرار دادی** و بنابراین **سیاسی** تاسیس شده است ؛ و اگر این دلالت سیاسی است، پس جای دین در تبیین مفهوم امت در کجا است؟

حقیقت اینست که ادعای اسلامیتها درباره وحدت دین و سیاست در اسلام ، توضیحی متقن درینباره بدست نمیدهد. اینجا ما با یک فقدان اساسی در دوره اسلامی مواجه هستیم که اسلامیت ها حتی از طرح سوال درباره آن عاجز اند. این فقدان، یک فقدان فلسفی سیاسی است . فقدان این تفسیر فلسفی سیاسی نه تنها به بحران در روابط میان عرب و غیرعرب انجامید ، بلکه در میان خود اعراب هم بحران بروز کرد و حتی بحران از میان خود اعراب آغاز یافت . معنای این سخن اینست که یک فلسفه سیاسی که بتواند عبور جهان اسلام را از دوره قدسی (پیامبر(ص)) به دوره سیاسی(خلافت) تبیین کند ، در میان مسلمانان مفقود بود و مفقود ماند . پیامبر(ص) دین خود را آورد؛ و اما خلافت ، که یک مفهوم و نهاد منصوص نبود، نتوانست فلسفه سیاسی خود را بیاورد.

این افاده «مجموعه عربی» در **استقامت غربی قلمرو اسلامی**، طوری که «دکتر عبدالحکیم عویس» مینویسد، به «تعصب قومی» و رقابت ها و مقابله های شدید و خونین قبیله‌ای در میان خود عرب ها ، و نیز در میان عرب ها و سایر قبایل و اقوام، انجامید . این خصومت ها از همان آغاز تأسیس امپراطوری اسلامی اندلس - دهه نهم هجری - به وسیله خود عرب ها دامن زده میشده است. و «عویس» مینویسد که عامل اصلی «سقوط دولت اسلامی اندلس»، همین خصومت های خونین بوده است :

«...**احتکار سلطه** بوسیله اعراب و **تفوق طلبی نژادی** ایشان و آنچه آن را **حق فتح و غلبه** میخواندند؛...**گرایش به دین** در نفوس مردم **به ضعف گرایید** و **مشروعیت قدرت** از هم پاشید و فقط **جنگ قومی** میان عرب ها، بربرها و اسلاو ها بود و دردناکتر این که برخی جهت نابودی برادران مسلمان خویش حتی از نصرانیان نیز استمداد جستند؛ ... این جنگی بود میان قبایل عربی و میان عرب ها و بربرها ؛... در اثر... نژاد گرایی فرمانروایان اموی، اولین شهر اسلامی اندلس از حوزه قدرت مسلمانان جدا و در دست نصرانیان افتاد ؛...**اندلس... به جسد پاره پاره و سر زمین های پراکنده** پی تبدیل گردید که هیچ رابطه مشترکی آنان را به هم پیوند نمیداد...**اندلس بعد ازین میان نژاد های ... دشمن با هم، به بیش از بیست دولت تقسیم گردید...**» (نک. نقش تعصب قومی در سقوط دولت اسلامی اندلس؛ دکتر عبدالحکیم عویس؛ ترجمه فضل

برای اطمینان بیشتر از «عشماوی» نیز نقل میکنیم: «تهاجمات مسلمانان به اسپانیا و پرتغال توسط اعراب، به اروپای شرقی توسط ترکها، و به هند توسط مغولها جراحتهایی را بر جا گذاشت که هنوز ترمیم نه شده است. بسیاری از مورخان غیر مسلمان همواره تاکید میکنند که قدرتی که فاتحان مسلمان مستقر کردند، بیرحم، متکبر، و منحط بود، همانند مورد اسپانیای مسلمان. و خاطر نشان میکنند که اگر غیر مسلمانان مطیع قدرت اسلام میشدند واقعا شکنجه نمی شدند، ولی آنان مورد تبعیض قرار میگرفتند... ص 92-93»

و اما سیر این افاده «مجموعه عرب» در استقامت شرقی قلمرو اسلامی، و خاصتا در حوزه تمدنی ما، به یک نهضت بسیار گسترده انجامید، که در تاریخ دوره اسلامی از آن به «نهضت شعوبیه» یاد میشود. شعوبی ها «اهل تسویه» بودند، یعنی آنان نظریه مساوات در اسلام را مطرح کردند. اهل تسویه نه ضد اسلام بودند و نه ضد عرب و یا زبان عربی. اهل تسویه مفکوره برتری یکجانبه عرب را رد کردند و بر مبنای مفهوم منصوص «امت»، برابری و مساوات همه مسلمانان اعم از عرب و عجم را مطرح کردند.

نظریه اهل تسویه نخستین نظریه مساوات در چارچوب دوره اسلامی است که مضمون سیاسی داشت و از همینرو پیامد های ناگزیر سیاسی داشت و در نتیجه آن موسسه خلافت به منزله شکل سیاسی حاکمیت در میان مسلمانان به زوال مواجه شد و «امارت های استکفا» و «امارت های استیلا» و بعد مفهوم «سلطان عادل» بوجود آمدند که ماهیت سیاسی همه آنان عبارت از «سلطنت خود کامه ظل الهی» بوده است و «ماکس وبر» آن را «سلطانیسم» مینامد.

بدینسان در طی تاریخ دوره اسلامی، مقیاس مهمی که مناقشه ها در مفهوم امت، به آن مقیاس بر گردانده شد، عبارت از مقیاس مناسبات عرب با غیر عرب بوده است.

نخستین و یگانه شخصیتی در تاریخ دوره اسلامی که بحث تبیینی در مفهوم «امت» را ازین مقیاس فراتر برد، «ابونصر فارابی» بود. ابونصر فارابی دو مفهوم «امت»، و «ملت» را از نص اسلامی برگرفت و در برون از حوزه منصوص و کلام و فقه، و نیز در برون از حوزه نظریه خلافت، به بحث تبیینی درباره آنها پرداخت.

«... مبنای اندیشه فارابی بر اساس دو کلمه قرآنی است که فارابی آنها را به معنای اصطلاحاتی فلسفی استعمال میکند. مراد دو واژه امت و ملت می باشد... فارابی (این)

امت در نظر وی عبارت است از هر جامعه بشری ای که برطبق فطرت و قرایح ذاتی خویش برای نظام زندگی و همزیستی خود، رسوم و آداب و قوانین و آیین های خاص متناسب خلقت و سرشت و رشد اندیشه خودش ساخته و پرداخته باشد.

ملت عبارت است از مجموعه قوانین و قواعد نظری و عملی با زیر بنا های فلسفی برای تعلیم و تاعدیب عموم و سوق دادن آنان به سوی یک زندگی سعادتبخش در پرتو تعلیم آنها به عموم افراد یک ملت...» (نک . درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی؛ به کوشش م.ک. زنجانی؛ اصل؛ تهران 1383؛ صص 253 و 254)

از این بحث فارابی میتوان پنج نتیجه گیری بنیادی را بر جسته ساخت:

1- این که کلمات قرآن را میتوان در برون از حوزه منصوص «استعمال» کرد و چنین استعمالی، تعارضی با «عقیده» ندارد؛

2- درباره این کلمات و مفاهیم میتوان بحث تبیینی کرد و بنابراین میتوان از مبحث قدسی و متعالی به مبحث تاریخی عبور کرد و یک فلسفه سیاسی با موندولوژی اسلامی تاسیس کرد؛ و «فارابی» که بنیاد گذار حکمت الهی در سنت اسلامی است و در مسلمان بودن وی کمترین تردیدی نیست ، چنین کرده است؛

3- این نکته بسیار شایان توجه است که موءلف کتاب فوق، بحث «فارابی» در دو مفهوم «امت» و «ملت» رابه ترتیب به بحث معاصر در دو مفهوم «جامعه» و «فرهنگ» برمی گرداند. وی تا کید میکند که دو مفهوم «جامعه» و «فرهنگ» در زمان «فارابی» و در نزد خود «فارابی» شناخته نبودند. (همانجا ص 252).

پس توجه کنیم که بحث از «فرهنگ» ، و بنابراین بحث از مفهوم «هویت»، در تاریخ دوره اسلامی، یک بحث معاصر است و معادلی در دوره قدیم ندارد. «عشماوی» این غیابت مفهوم فرهنگ در تاریخ دوره اسلامی را تا حد **غفلت و مسوولیت بالا** میبرد:

«خلفا و همه رهبران مسلمانان در عقب ماندگی دنیای اسلام نیز به شدت **مسوول** اند. آنان نسبت به فرهنگ بد گمان بودند و اغلب مانع آموزش در خور این نام شده اند...ص 93»

4- بحث تبیینی در دو مفهوم «امت» و «ملت» را در پیوند مضمونی با هم مطرح بسازیم؛ این که اسلامیت ها مفهوم «ملت» را به نفع مفهوم «امت» کنار می زنند، مطابق به عشاوی «یک ادعای پوچ و هرج و مرج طلبانه است... و به آشوب و بی نظمی سوق میدهد... (ص 31)» و **ما افغانها آثار و پیامد های این بیوطنی لجام گسیخته را با گوشت و پوست لمس میکنیم.**

5- بسیار مهم است که توجه کنیم که «فارابی» بحث از دو مفهوم «امت» و «ملت» را در چارچوب مبحث «حکمت مدنی» خود مطرح میسازد؛ و، طوریکه «س. ج. طباطبایی» می آورد (نک. زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ س. ج. طباطبایی؛ تهران 1383؛ ص 154)، «حکمت مدنی فارابی» در برون از حوزه نظریه خلافت و به عنوان بدیلی برای بحران ایدیولوژی خلافت، تنظیم شد.

پس پیوندی که اسلامیت ها در میان دو مفهوم «امت» و «موسسه خلافت» برقرار میسازند، نادرست است و ایشان با این کار در واقع بر یکی از مهمترین تعارضات و تناقضات تاریخ سیاسی دوره اسلامی پرده کتمان می افکنند.

و اما تذکر «حمید عنایت» درین مبحث بسیار مهمتر است که می نویسد پیامبر اسلام (ص)،

یهودیان ساکن مدینه را نیز شامل مفهوم «امت» ساخته بوده است. این امر نشان دهنده انبساط پذیری **دایره شمولیت** مفهوم «امت» در نزد پیامبر اسلام (ص) بوده است. و نمونه حضور و پذیرش یهودیان در مفهوم «امت» (این که بعدا این پنداشت واپس گرفته شد، اهمیت تبیینی ندارد)، از جانبی **قابلیت تساهل** جماعت نو تأسیس صدر اسلام را نشان میداد و از جانب دیگر **«مصدق و سيعتر»** مفهوم «امت» را نشان میدهد به این معنا که برای عضویت در جامعه اسلامی، علاوه بر دین، ضوابط دیگری نیز مفروض بوده اند.

از اینرو در شرایط معاصر هنگامی ما می توانیم بر بدیع بودن و کارآمد بودن مفهوم «امت» ت اکید کنیم که ما بتوانیم همین جانب «وسيعتر» در مصداق «امت» را انکشاف ببخشیم، و نشان بدهیم که این ضوابط کدامها بوده اند و میتوانند باشند؟ ما میتوانیم که، همانگونه که اروپاییان هم کرده اند و میکنند، مفهوم «امت» را از نص اخذ کنیم، و اما فقط میتوانیم که این مفهوم را بر مبنای فلسفی سیاسی، یعنی در بیرون از حوزه نص، بگشا بيم. بدینگونه است که بحث در مفهوم «امت» از جانبی به بحث در مرجعیت و مشروعیت قدرت، که مباحث فلسفی سیاسی هستند، می انجامد؛ و از جانب

و اما اسلامیستها در طرح کنونی خود از مفهوم «امت» نه تنها به وضوح مفهومی نمیرسند و کاری که با مبحث «امت» میکنند ، مانند سایر مباحث ، منصوص سازی صرف است ، و در ذیل نشان میدهیم که حتی درین زمینه هم دقیق نیستند ، بلکه دچار این معضل اصلی اند که ازجانبی به **قدسی سازی غیرتاریخی** اصرار دارند و اما از جانب دیگر با طرح نظریه های **مراجعه و برگشت به گذشته** ، خود شان یک **برخورد تاریخی** را اساس قرار میدهند، یک چنان بر خورد تاریخی که رخ به گذشته دارد . یگانه خدمتی که اسلامیستها میکنند اینست که مسایل **کنونی** کشورهای اسلامی و جای جریانات این کشورها در جهان و تفکر معاصر را قصداً مورد غفلت قرار می دهند . یعنی نظریهء اسلامیست ها غفلت مسلمانان از وضعیت خود را دامن میزند و این غفلت را تشدید و توجیه میکند.

پنجم اینکه تنظیم ها و طالبان که مفکورهء «امت» را بر سیمای واقعی خود می پوشانند، از بحث در **مدل های تطبیقی** طفره میروند و نشان داده نمی توانند که به نظرشان **تطبیق کنندگان** این مفکوره مثلاً کی هاستند و مثلاً نمونهء تطبیق آن در عمل خود تنظیم ها و طالبان چگونه بوده است؟ آیا منظور ایشان ازین مفکوره همان گروه های «نکیرومنکر» است؟

بدینسان دریافت های کنونی ما کمک میکنند که آنچه را که «حمید عنایت» نمیگوید ، ما تصریح کنیم ، و آن این که «معنای واژهء امت در طول تاریخ دورهء اسلامی» در مقابل با **موسسهء خلافت** «تحول یافته است».

نه تنها نمیتوان و نباید در میان دو مفهوم «خلافت» و «امت» یک التزام تبیینی بر قرار ساخت، بلکه به لحاظ صرفاً زمانی ، نیز، نهاد «امت» قدامت دارد بر نهاد «خلافت»، و بنابراین اسلامیست ها با قرار دادن نهاد «امت» در چارچوب و محدودهء نهاد «خلافت» ، بروشنی تاریخ تکوین نهادها در دورهء اسلامی را تحریف میکنند.

فضای مدینه ، فضای مبتنی بر «ایمان» است. «ایمان» به معنای به سوی راست رفتن (دهخدا) ، به معنای بنیاد و نهاد اعتماد کردن، امن گردانیدن و ایمن گردانیدن (دهخدا) .

«امت» بیان و تعریف **حریم** (حریم به معنای گردا گرد . دهخدا) «مدینه» است. این حریم به همه آنانی که در مدینه جواز و اذن ورود می یابند، «امان» میدهد. کلید گرویدن و ورود به این حریم تصدیق باللسان و شهادت است. این تصدیق و شهادت به جهر آذان داده میشود. آذان رسانهء جمعی مدینه است. هر عضو مدینه «حر» است. حیثیت امت، یک حیثیت «همه دریکی» و «یکی در همه» است (هر یکی از ایشان در ایالت و سیاست و عدل و راءفت، علیحده امتی بودند. کلیله و دمنه).

آنانی که در برون از حریم مدینه قرار دارند، از «امان» بهره نمی برند. آنان «کافر» اند. (هر کس شهادت ندهد، او کافر است. دهخدا).

آنکه ایمان یافت، رفت اندر امان

کفر های باقیان شد در گمان (مولوی)

«امت» یک نهاد «خلافت» نیست. «امت» یک نهاد «مدینه» است.

«امت» از ارکان تاسیسی مدینه است. «امت» خود بوسیلهء مفاهیم بعدی تعریف میشوند (در ذیل). مدینه یک نظام نوین مفهومی است که مناسبات و تعلقات قبلی، و از جمله تعلقات قبیلوی، را لغو قرار میدهد. یک فضای نوین شکل میگیرد که نظام مفهومی که این فضا را قابل فهم میسازد به نیروی یک عقیدهء دینی نو که به تقوی و تساهل و صلح فرا میخواند، تقویت میشود. چنین یک امت، برگزیده ترین امت ها است (قران مجید 110/3). شهر مدینه قبل از هجرت پیامبر اسلام (ص) نام دیگر داشته است و یثرب نامیده میشده است. پس از هجرت این شهر، «مدینه النبی» نامیده شد. «مدینه النبی» بدین معناست که مدینه اصل از جهان قدسی دارد. و «مدینه النبی» تمثیلی از مدینهء قدسی است. ممثل این مدینه درین جهان «نبی» است (نبی به معنای از جایی به جایی بیرون آینده. نبی به معنای خیر دهنده. دهخدا). این نبی همزمان یک مبشر و یک منذر است

تا که این هر دو صفت ظاهر شود - این مبشر گردد، آن منذر شود. (مولوی)

نبی از انجهد که یک انسان است، یکی از دیگران است؛ و از انجهد که به وی وحی نازل میشود، یک رسول است. باید بدقت دریافت که به پیروی از همین اصل است که طرح فارابی از مدینهء فاضله، به اصل قدسی مدینه برمیگردد و از همین جهت طرح فارابی از مدینهء فاضله، یک طرح در سخن است.

چنین اند لوازم مفهومی **امت و مدینه**، به منزلهء یک **سواد اعظم**.

بسیار مهم است در نظر گیریم که «مدینه»، به منزله **یک سواد اعظم**، یک محصول **پیمان و قرارداد** پیامبر(ص) با مهاجر و انصار است؛ مفهوم «امت» ، **یک مفهوم مدنی است** . یعنی مفهوم «امت» پس از انعقاد پیمان «مدینه»، توانسته است به حصول آید.

اسلامیستها که مفهوم «امت» را به مفهوم «خلافت» ملتزم میسازند؛ ازین غفلت میکنند که مفهوم «امت» را که یک مفهوم منصوص است، یعنی در قرآن آمده است، به مفهوم «خلافت» ملتزم میسازند که یک مفهوم منصوص نیست ، یعنی در قرآن نیامده است. مفهوم «خلافت» نه تنها اصلا یک مفهوم منصوص نیست، بلکه در سنت و اجماع هم پایه ندارد(علی عبدالرزاق؛ ص32). درحالیکه مفهوم مدینه ، یک مفهوم منصوص است، یعنی در قرآن آمده است(کلمهء مدینه چاربار در قرآن آمده است؛ کلمهء مدینه اصلا یک کلمهء آرامی است ؛ نک . بهالدین خرماشاهی ؛ دانشنامهء قرآن ؛ تهران 1377؛ ج 2 ؛ ص2024) . قریب به اتفاق همه آیاتی که در آنها به **مسلمین** بعنوان «امت» خطاب شده است، **آیات مدنی هستند**، یعنی در مدینه نازل شده اند. **قرآن صریحا «امت» را به «مدینه» وصل میکند**.

غفلت در تبیین دقیق **مدینه و امت** ، به غفلت های بعدی انجامید . در سنت اسلامی مفهوم **حر** مورد غفلت قرار گرفت و تبیین نه شد . در نتیجه راه برای تبیین مفهوم **فرد** مسدود شد و مسدود ماند. و این در حالی که نهاد **امت** ، نافی نهاد **فرد** نیست. و غفلت بعدی صورت گرفت: **امت به منزلهء مبنای تاسیس قدرت** در اسلام از نظر افتاد و به **رعیت** استحاله کرد. و **رعیت** از ارکان مفهومی **تغلب و خود کامه** گی شد.

اینک مفهوم **حریم** را دنبال میکنیم . **امت حریم** مدینه است. کسانی که ازین حریم در **برون** قرار دارند ، دچار **کفر** اند. مقصود از **کفر** یک **مرزگذاری**، در **برون** از **دایرهء امن و امت اسلامی** است. ازینرو این که اسلامیست ها دنیا را به «دارالاسلام و دارالحرب» تقسیم کرده اند، و ازان حالت جنگ دائمی مسلمانان با نا مسلمانان را مراد کرده اند ، از شکم خود کشیده اند :

«...فقهای مسلمان، بعد از مشروعیت بخشیدن به (این) **سیاست فتوحات**، تقسیم دنیا به دارالاسلام و دارالحرب را ابداع کردند. این تقسیم بندی در **هیچ جای عقیدهء اسلامی به چشم نمیخورد**. عشاوی.ص92».

گفتیم **مفهوم اساسی اسلامی** که پس از رحلت حضرت پیامبر اسلام (ص) مورد **غفلت** قرارگرفت، مفهوم **مدینه** است. یگانه شخصیت استثنایی که به این مفهوم بر گشت،

«... تقدیر تاریخی مسلمانان چنان بود که نیم قرن پس از دمیدن افتاب اسلام، ابر سیاه تغلب و خود کامه گی آسمان زندگی اجتماعی آنان را تیره کرد و در این تیرگی، چشم بصیرت اندیشمندان اسلامی نیز به روی ماهیت سیاست و قدرت بسته شد و تاء مل فلسفی جدی در امر «مدینه» و نظام سیاسی و اجتماعی که با تلاش ارجمند بنیان گذار فلسفه اسلامی، فارابی، آغاز شده بود با در گذشت او به محاق تعطیل افتاد و اندیشهء سیاسی به پرتگاه بد فرجام توجیه، تطهیر، یا دست بالا تشریح امر سیاست جاری فرو غلتید...» (سید محمد خاتمی؛ آیین و اندیشه در کام خود کامه گی؛ تهران 1379؛ ص423).

نه تنها مدینه به منزلهء یک مفهوم، بلکه مدینه به منزلهء یک محل، نیز مورد غفلت و مورد دشمنی قرار گرفت. از خلفای راشدین، خلافت خلیفهء چارم در برون از مدینه دایر شد (خرمشاهی؛ 2024). هم خلافت اموی و هم خلافت عباسی در برون از مدینه تدویر یافتند. خلیفهء اموی به مدینه لشکر کشید و صحابهء کرام را قتل عام کرد. محققین اسلامی از آن به بعد توجه نکردند، که در شرایط غفلت از مدینه، مفهوم امت از مصداق اصلی خود تخلیه شده است.

حتی «حمید عنایت» که یک محقق معاصر است به این حقیقت التفات ندارد. چند ا فاده بی که عنایت می آورد:

«گروه مسلمانان»، «جماعت پذیرنده رسالت»، «جامعهء پیروان»؛

اینها همزمان هم عبارت های ما قبل مدنی و هم عبارت های ما بعد مدنی هستند. این عبارت ها در تبیین مفهوم «امت اسلامی»، به دلیلی دقیق و وارد نیستند که مفهوم امت را در فقدان مفهوم مدینه مطرح میکنند؛ و بکار بستن این عبارت ها بوسیلهء «حمید عنایت» دال بر اینست که وی خود نسبت به مفهوم مدینه التفات تبیینی ندارد. همچنان در نوشتهء «حمید عنایت» افادهء «... از حال اقلیت به مقام اکثریت رسیدند»، دقیق نیست.

و اما «علی عبدالرزاق» آنجا که «امت های عرب» می آورد، یک معنای فرعی کلمهء عربی «امت» را بکار برده است (صنف و دسته از هر قبیله . دهخدا).

آنچه پس از اینهمه غفلت مفهومی نسبت به مدینه و امت و حر برجا ماند، عبارت از مفهوم حریم بود. مفهوم حریم به دار الخلافه بسته شد و از حریم دار الخلافه سخن گفته شد. و سپس مفهوم حریم فراتر برده شد و از حریم دین سخن گفته شد.

«سنایی» در یک بیت معروف میگوید:

«شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین - که محرومند ازین عشرت هوس گویان یونانی».

اینکه مفهوم حریم ، در رابطه با دارالخلافة ، چگونه با تغلب پیوند یافت نیاز به بحث ندارد. امام حسین (رض) و سپس بعد ها ابومسلم و دیگران ازین حریم گذشتند.

و اما هرگاه این تعریف درست باشد که « دین عبارت از مراجعه به امر قدسی » است، و مراجعه به امر قدسی ، به معادل عبور از تناهی به لایتناهی پذیرفته شود، پس «دین» اساساً به معنای درهم شکستن حریم است، چون حریم به تناهی برمیگردد.

در همینجا اضافه کنیم که افاده سنایی «حکمت شرعی» هم دقیق نیست. شرع اشعری یک مبحث کلامی است و «حکمت» در اسلام در برون از حوزه کلام تاسیس شده است.

آنچه اما درین بیت بسیار جلب توجه میکند، افاده « هوس گویان یونانی» است. زیرا درست از طریق دوباره زنده ساختن مفهوم «مدینه» که مورد غفلت حتی معاصران قرار گرفته است، میتوان جایگاه دقیق و درست مفهوم اسلامی «امت» را تبیین کرد؛ و درست وقتی این حلقه مفقوده را دوباره بر قرار ساختیم، میتوان راه را بر **تبیین مدنی** از مفهوم قرآنی **حر** گشود. مفهوم **حر** در قرآن در نسبت با دو مفهوم «برده» و «زن» آمده است، و ازین نظر دقیقاً با **مفهوم یونانی «آزادی»**، قابل قیاس است.

قرآن خود کلید تبیین فلسفی را بدست میدهد. این که مسلمانان به کار تبیینی فلسفی نه پرداخته اند، این تقصیر به قرآن قابل انتقال نیست. یعنی ما باید در میان مفکوره اسلامی «امت» و مفکوره جدید «شهروندی» یک رابطه فلسفی سیاسی برقرار ساخته بتوانیم. بدینسان اصل هدف گذاری در جهان اسلام دگرگون باید شود. نه تاسیس دوباره خلافت ، بلکه تاسیس دوباره مدینه هدف قرار میگیرد. یعنی نه احیای یک موسسه ، بلکه تاسیس فلسفه سیاسی هدف قرار میگیرد.

اینک اهمیت کار پوهاند عبدالحکیم ضیایی درست در همین است که وی نخستین متفکر معاصر افغان است که نه تنها مبحث «امت» را بر مبنای تبیینی قرار میدهد ، بلکه مفهوم «امت» را با وضاحت از نظر رابطه آن با «مدینه» مطرح میکند و همین مشخصه به اثر وی اهمیت فلسفی سیاسی میبخشد :

«...پی ریزی امت محمدی در مدینه در مدینه طرح جامعه نوینی پی ریزی میشود که جای قبیله را که بر اساس خون و عرق استوار بود میگیرد و در بین

افراد از هر رنگ و عرق... اصل برادری و برابری را بمیان می آورد... به این ترتیب **جامعه نوین نام امت محمدی** را به خود گرفته... ص 9» .

اگرچه منظور پوهاند ضیایی ورود در یک کار تحقیقی نیست و وی بحث در مفهوم «امت» را در جای مقدمه برای اثر منظوم خود می آورد؛ و بر علاوه پوهاند ضیایی همه لوازم مدرن تحقیق را بطور همه جانبه بکار هم نمیگیرد و به یک شبکه منتظم مفهومی جدید عبور هم نمیکند و در بحث خود از مفهوم «امت» به یک بازنگری «جدید» در «الگوی اسلامی امت» هم نمیرسد و بنابراین قصد این نیست که بگوییم رساله وی «فصل المقال» مبحث «امت» است؛ و اما باز هم وی در کارش به نتایجی میرسد که حتی در سطح کشورهای اسلامی، پیشقدم است.

عبدالحکیم ضیایی نخستین متفکر معاصر افغان است که به تحقیق مستقل درباره مفهوم «امت» می پردازد و رساله خود را از بحث در «واژه و مفهوم امت» آغاز میکند. وی منحنی تحول این مفهوم را پیگیری میکند و این نتیجه گیری بنیادی را برجسته میسازد که یک بحث تبیینی درباره مفهوم «امت» فقط وقتی متصور و متضمن یک نتیجه است که این بحث بطور اجتناب ناپذیری بر تبیین «ارکان اساسی» مفهوم «امت» معطوف باشد و به این ارکان اساسی مفهومی برساند.

وی نخستین متفکر افغان است که در طی این رساله چار «رکن اساسی» را جمع بندی و تبیین میکند:

1- برابری

2- برادری

3- همبستگی اجتماعی

4- شورا (ص 10 تا 13)

این چار رکن که پوهاند ضیایی وضع میکند، مدخل ورود به **تبیین جدید** از مفهوم اسلامی امت است. این تبیین جدید از مفهوم اسلامی امت، اصلا و اساسا از **تبیین اسلامیستی** مفهوم امت متفاوت است.

مروری بر نوشته «رستاخیز امت» نشان میدهد که پوهاند ضیایی در گام نخست این ارکان اساسی مفهوم «امت» را با مراجعه به نص، و به آثار سایر نظریه پردازان اسلامی، به

اثبات میرساند؛ و روشن میسازد که مفهوم «امت» را فقط در **کلیت این چار رکن اساسی** میتوان منظور کرد.

وسپس درگام بعدی نشان میدهد که از نظر پوهاند ضیایی مفهوم «امت»، یکی از مهمترین آورده های اسلام است که در سیر تاریخی دوره اسلامی دچار **انحطاط** شده است. پوهاند ضیایی نخستین متفکر افغانستان است که بطور مستقل به مفهوم **انحطاط** میرسد. در نزد وی **مفهوم انحطاط یک مفهوم تاریخی** است و به **تاریخ دوره اسلامی** برمیگردد. بدینگونه وی از «انحطاط امت و دور شدن از مفهوم اولی» آن بحث میکند؛ و «علت فتور آن را در تاریخ اسلام» نشان میدهد. چند سال پس از آثار پوهاند ضیایی، **مفهوم انحطاط** به منزلهء یک مفهوم بنیادی تبیین تاریخ دوره اسلامی، در آثار محققین ایرانی ظاهر میشود و «سید جواد طباطبایی» در سال 1380 کتاب خود «دیباچه یی بر نظریهء انحطاط ایران» را نشر میکند.

مهمترین ملاحظه یی که پوهاند ضیایی بدان دست مییابد، اینست که از نظر وی در تاریخ اسلام «خصوصاً فرو گذاشت رکن اساسی شورا» **باعث و علت اصلی انحطاط** مفهوم «امت» بوده است. چندین سال بعد، در سال 1384 «منصور میراحمدی» در ایران کتاب «اسلام و دموکراسی مشورتی» را نشر کرد.

این نظر پوهاند ضیایی به ما کمک میکند که بحث در انحطاط مفهوم «امت» را به تاریخ سیاسی دوره اسلامی و تاریخ سلطنت های خود کامه برگردانیم و بدینگونه مدخلی به بحث فلسفی سیاسی در دوماههء اساسی فکر سیاسی معاصر در کشور های اسلامی گشوده شود:

1- مساءلهء نقد باز تولید فرهنگ استبدادی؛

2- مساءلهء نهادینه ساختن گفتگو به منزلهء اصل اساسی دموکراسی شورایی؛

پوهاند ضیایی از بحث خود در مفهوم «امت» سه نتیجهء اصلی بر میکشد:

1- این که «امت مسلمه» یک «نظام مفکوروی» و یک «دورنمای در مخیله» است که «در حال حاضر... **مقدور نمیشد**» و بنظر وی

«تا اصل وحدت نظام باطنی و ظاهری در رهبری «امت» مانند صدر اسلام رونما نه شود، **تشکل «امت» واحد** به شکل صدر اسلام خود بخود **بعید بنظر میرسد** ص 33...
متفکرین اسلام در یک قرن اخیر برای رویکار آوردن یک امت واحد به شکل صدر

اسلام **توفیقی نیافته اند...** در ساحه بین المللی اسلامی مساعی این ممالک بسوی وحدت باعث نزدیکی بیشتر این ممالک گردید... همبستگی... زیاد تر شده می رود... و امکان سیر این ممالک را به سوی وحدت البته فعلا بصورت بالقوه بیشتر می سازد و **دورنمای امت مسلمه را درمخيله** بصورت بهتر منعکس می سازد... ص 32 «.

پوهاند ضیایی معتقد است که تاسیس دوباره امت « تنها، بنا بر احادیث صحیح نبوی، به خروج حضرت مهدی و نزول حضرت عیسی (ع) و محول شدن امور رهبری امت به آنها امکانپذیر خواهد بود... ص 33 ».

2- این که « ... حتی در یک دولت اسلامی نیز برای پیشبرد مرام واحد اسلامی، احزاب و تنظیم های متعدد بنا بر خود خواهی رهبران شان به حیث رقیب یگدیگر عرض اندام میکنند تا بمیان آوردن وحدت را در دولت دشوار و حتا ناممکن بسازد. چنانچه در افغانستان در جهاد آزادی در مقابل اشغالگر دهری، به عوض اینکه مثل یک بنیان مرصوص («بنیان مرصوص» یک افاده قرآنی است به معنای بنیان بهم پیوسته و محکم. دهخدا.) به جهاد بپردازند، زیاده از پانزده تنظیم وجود دارند که در یک مملکت اسلامی نیز قریب است وحدت آن را مواجه به خطر جدی نمایند... ص 33 ».

3- این که «به پیشگاه دول اسلامی خط مشی واضح را بگذارد که چطور ایشان با گردش به دور خود، به چرخیدن به دور مفهوم اصلی امت ... بیش از پیش بپردازند و با داشتن حرکت وضعی خود، به حرکت انتقالی به دور یک محور با حفظ وحدت و تنوع خود ادامه دهند تا آن موقع برسد که همه به وحدت کامل نایل آیند و حرکت وضعی دول اسلامی با حرکت انتقالی آن دول، یک حرکت واحد را تشکیل دهند، که حرکت امت واحد و اصیل خواهد بود. البته در آنوقت است که هر دولت اسلامی انطباق کامل با مفهوم اصلی امت یافته و با یگدیگر هم منطبق خواهند شد و اجزای یک کل را بوجود خواهند آورد... ص 35 ».

چنین است فشرده یی از برداشت از کتاب «رستاخیز امت» اثر مرحوم پوهاند ضیایی که پیشکش شد.

4

عبدالحکیم ضیایی اهل ذوق نیز بود. وی از آوان جوانی شعر می سرود. مجموعه های منظومه های وی «سرشک های جوانی» از سالهای (1315 تا 1320) و

«گل های سرشک» از سالهای (1339 تا 1344) به نشر رسیده اند. مجموعه «سراغ عشق» از سالهای (1347 تا 1369) و مجموعه «سراغ امت» از سالهای (1356 تا 1373) و مجموعه «آبده دوستی» از سال (1370) در دست اند.

عبدالحکیم ضیایی در سروده های خود به تدریج به شعر عارفانه گرایید. عبدالحکیم ضیایی یکی از مهمترین نمایندگان شعر عارفانه در قرن بیستم در افغانستان است. وجه مشخصه شعر عارفانه عبدالحکیم ضیایی اینست که وی با فلسفه غربی آشنایی آکادمیک دارد و ازینرو میتواند این گرایش خود به شعر عارفانه را با شک درمبانی فکر مدرن همراه بسازد و مسایل طریقت و تصوف و عرفان اسلامی را به نظم در میآورد.

در منظومه «سراغ هستی» می آورد:

.....»

نا امیدى کرد پرتابم بیای نیستی
ماند یکدم از تپش هر عضو از اعضای من
با وجود آن به علم اجتماع و تربیت
شد زمانی فکر علمی نشاءى گیرای من
لیک مشکل حل نه شد از کسب علم و فلسفه
بل نمود ایندو فزونتر لغزش و اغوای من
نی شد از تحلیل و از ترکیب کاری ساخته
نی یقین از شک نمایان شد در احصای من
نی شد از الواح استقراء حقیقت جلوه گر
ماند دایم پشت در، بیچاره استقرای من
نی ز نقد عقل محض آمد مرا نقدی به کف
نی عمل با نقد عقلش، کرد محکم پای من
نی طبیعت سفت راز گوهر هستی بکس
نی عنا صر کرد شرح مرجع و مبدای من

نی وجود آمد ز موضوع و ضد وحدت ببر
نی بصیرت داد بر کف گوهر والای من
نی فروغ اجتماع افروخت شمع معرفت
تا شود در بزم هستی ، انجمن پیرای من
نی روانکاو ی گشود از عقدهء هستی گره
نی جهان بینی علمی کاست از سودای من

.....

.....

چند ماهی با چنین احوال بودم روز و شب
در کنار ، از ناتوانی، برگ استهدای من
تا که جوش زندگی افروخت رویای مرا
تا فروغ یار جانی کرد روشن رای من

«....»

پوهاند دکتور عبدالحکیم ضیایی به تاریخ 5 جولای 2008 در هالند وفات یافت و در همانجا در خاک غربت مدفون گردید.

انا لله و انا الیه راجعون ط

این حقیقت تلخ که چنین بزرگمرد فکر و سیاست و عرفان افغانستان، ناگزیر در خاک غربت آرام میگیرد، نماد اصلی بحران و فاجعهء کنونی افغانستان است.

فاجعهء ما افغانها اینست که ما دچار غربت فکر هستیم .



