

تشیع و عرفی‌گرایی

دکتر سید صادق حقیقت*

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۳

تاریخ تأیید نهایی: ۸۸/۱۲/۱۸

چکیده

عرفی‌گرایی یا سکولاریسم در غرب معنای جدایی کلیسا از دولت را در بر دارد، اما در جهان اسلام هم به معنای جدایی دین از سیاست به کار می‌رود، و هم به معنای جدایی نهاد دین از نهاد سیاست. سکولاریسم به معنایی که در مسیحیت وجود داشته، در اسلام وجود ندارد؛ هرچند در عالم تشیع، کسانی هستند که به جدایی دین از سیاست یا نهادهای آن‌ها رأی داده‌اند. ایشان به ادله متنی یا ادله فرامتنی تکیه کرده‌اند. در مقابل، اسلام سیاسی به منزله گفتمانی که به ضرورت تشکیل حکومت بر اساس الگویی خاص اعتقاد دارد، به هر دو معنا ضدسکولاریستی تلقی می‌شود. نظریه همروی قادر است راه سومی بین دو گرایش حداقلی و حداکثری به دین باز کند.

کلیدواژگان: عرفی‌گرایی (سکولاریسم)، لائیسیته، ادله متنی، ادله فرامتنی، اسلام سیاسی، نظریه همروی.

* محقق حوزوی و عضو هیأت علمی دانشگاه مفید (www.s-haghighat.ir).

عرفی‌گرایی یا سکولاریسم با توجه به مبانی معرفت‌شناختی‌اش، در هر حوزه نتایج خاصی دارد. عرفی‌گرایی قدسیت‌زدایی از حوزه اجتماع و سیاست و کلیه شئون بشری است؛ و لذا، هم به معنای جدایی دین از سیاست به کار رفته است، و هم به معنای جدایی نهاد دین (کلیسا در مسیحیت، و علما و حوزه در اسلام). هرچند ممکن است اشاراتی به عرفی‌گرایی در دو حوزه فوق در اندیشه سیاسی اسلامی و شیعی مشاهده شود، اما اساساً این با سکولاریسم در عالم غرب تفاوت دارد. قیاس سکولاریسم در مسیحیت با اسلام صحیح نیست؛ هرچند عرفی‌گرایان شیعی که بر ادله فرامتنی تکیه می‌زنند (همانند مهدی حائری، سروش و شبستری) به معنای دقیق عرفی‌گرایی نزدیک-ترند تا علمایی هم‌چون آخوند خراسانی که به ادله متنی استناد می‌کنند. در این مقاله، از این دو گروه سخن خواهیم گفت، نه از سکولاریست‌های غیردینی و حامیان اسلام سیاسی که در اساس با عرفی‌گرایی فاصله دارند. گروه اخیر - هم‌چون معتقدان به نظریه ولایت فقیه - معتقدند که اسلام برای حکومت شیوه و الگوی خاصی معرفی کرده است. اسلام سیاسی صرفاً حاصل ارتباط دین و سیاست نیست، بلکه گفتمانی است که به ضرورت تشکیل حکومت بر اساس الگویی خاص اعتقاد دارد. شاید بتوان در مقابل عرفی‌گرایی اسلامی، وجوه بارز گفتمان «اسلام سیاسی» را در چند مورد خلاصه کرد: اعتقاد به تحقق شریعت از راه تشکیل حکومت دینی (در زمان غیبت کبری، بر اساس مکتب تشیع)، نظریه انقلاب و ضرورت براندازی نظام‌های جور و برتافتن تجدد در ابعاد نرم‌افزاری. اسلام غیرسیاسی در زمان غیبت به ورود به حوزه سیاسی برای تشکیل حکومت قائل نیست. عرفی‌گرایان دینی به نوبه خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که تکیه‌گاه اصلی خود را ادله فرامتنی (meta-textual reasoning) قرار می‌دهند، و افرادی که معتقدند ضرورتاً برای اثبات عرفی‌گرایی دینی باید به ادله درون‌متنی (textual reasoning) یا همان کتاب و سنت رجوع نمود. هدف این مقاله بررسی نسبت عرفی‌گرایی و اسلام (در این جا تشیع) است.

مفهوم عرفی‌گرایی

برای اولین بار اصطلاح سکولاریسم توسط هلی یاک (Holy Yoak) در انگلستان به کار رفت. وی خواستار آن شد که آموزش و پرورش، بهداشت و سایر خدمات عمومی از نهادهای مذهبی به دولت واگذار شود (برقی، ۱۳۸۱، ۱۷). تفکیک نسبت سیاست و

دین و نهادهای آن دو در عالم مسیحیت وجود ندارد؛ چون دین مسیحیت چندان سیاسی نبوده که مقوله اول در آن مطرح شود. پس همان‌گونه که توماس هابز اشاره می‌کند، مسأله اصلی آن است که قدرت مدنی تابع قدرت روحانی باشد، یا بالعکس. هابز اشاراتی به گزاره‌های به ظاهر سیاسی متون مقدس مسیحی دارد؛ اما بحث اصلی او این است که قدرت روحانی به شش دلیل تابع قدرت مدنی است، و پادشاهان مسیحی متولی اصلی امور دینی‌اند (هابز، ۱۳۸۰، ۴۵۲-۴۷۹). تفاوت اسلام و مسیحیت در دو مسأله به ظاهر متناقض متجلی می‌شود: اسلام در مسائل عقیدتی و فلسفی دارای حوزه آزادی بود که بر آن اساس راحت‌تر از مسیحیت پذیرای فلسفه یونانی شد. از طرف دیگر، اسلام بر خلاف مسیحیت دارای تعالیم زیادی در مسائل اجتماعی و سیاست (همانند امر به معروف و نهی از منکر، نماز جمعه و شأن قضاوت) است، و به این دلیل مانند دین مسیحیت نمی‌تواند به راحتی عرفی شود.

واژه secularism که معمولاً در کشورهای پروتستان رایج است، از واژه لاتین saeculum به معنای گیتی مشتق شده است. در کشورهای کاتولیک اروپا، معمولاً واژه 'Laicite' به کار می‌رود. Laos به معنای «مردم» و Laicus همانند واژه «سکولار»، از نظر لغوی، به معنای مکلاها یا عامه مردم (در مقابل کاهنان و روحانیان) است. لائوس در اشعار هومر، به معنای سربازان عادی، در مقابل رؤسا و سران نظامی، و سپس در دولت-شهرها به معنای مردم و افراد شهر به کار رفته است. لائیسیتیه مستلزم چهار عنصر است: غیرتئوکراتیک بودن دولت و عدم تعلق آن به گرایش‌های مذهبی، انحصار قوای عمومی در انجام وظایف دولتی (قانون‌گذاری، اجرا و قضا)، احترام به آزادی وجدان و آزادی‌های مذهبی، و احترام به تکرر اندیشه‌ها و تنوع ادیان (گرجی، ۱۳۸۷، ۵۲). در این مقاله، ما «عرفی‌گرایی» را معادل سکولاریسم گرفته ایم؛ هرچند آشوری واژه «سکولاریسم» را به «دین‌جداخواهی» و «لائیسیتیه» را به «دین‌جدایی» ترجمه کرده است (آشوری، ۱۳۷۴، ۲۰۱ و ۳۳۳). امیر نیک‌پی با رد تصور ذات‌گرایانه از دین، بین لائیسیتیه و سکولاریته (sécularité) تفاوت قائل می‌شود:

تعریف جوهرگرایانه از فرهنگ و دین به این‌جا منجر می‌گردد که برخی از حوزه‌های تمدنی و فرهنگی یا بعضی از ادیان را با دموکراسی هماهنگ بدانیم؛ و برخی از فرهنگ‌ها و ادیان را با دموکراسی و آزادیخواهی در تضاد قرار دهیم.

دیدگاه جوهرگرایانه ذهناً و تاریخاً غلط است. کسانی که معتقدند فلان دین با سکولاریته همخوانی دارد و فلان دین در تضاد با آن قرار دارد، معلوم است که مبنای بحث را نفهمیده‌اند. در دنیای سستی، دین و اجتماع با هم همپوشانی داشتند. هر آنچه که دینی بود، اجتماعی بود و هر آنچه که اجتماعی بود، دینی بود. در صورتی که دنیای جدید، دنیای تفکیک‌انگار است. سکولاریته روندی کلی برای استقلال یافتن تمامی نهادهای مختلف اجتماعی است. اما لائیسیت به رابطه دین و حکومت به‌منزله یکی از زیرمجموعه‌های نهاد سیاست مربوط می‌گردد. یکی از زیرمجموعه‌های نهاد سیاست، حکومت است. لائیسیت زمانی وجود دارد که نهاد حکومت از دین مستقل می‌شود. لائیسیت مربوط به جدایی دین از نهاد حکومت است. حکومت دینی مبنای مشروعیتش را از دین می‌گیرد؛ و اگر حکومت دینی نباشد، لائیک است. بنابراین، لائیسیت مربوط به نهاد حکومت است، ولی سکولاریته به همه نهادهای اجتماعی مربوط می‌شود. سکولاریته، یک مفهوم گسترده‌تری است که لائیسیت یکی از زیرمجموعه‌های آن است. البته برخی معتقدند که لائیسیت همان سکولاریته است. نظر دیگری هم وجود دارد که می‌گوید لائیسیت از پیامدهای دنیای مسیحیت است؛ و کشورهای کاتولیک بودند که پاپ و کلیسا منبع مشروعیت هر چیزی است، لائیسیت در چنین کشورهایی رشد می‌کند. ولی در کشورهای پروتستان که دین ادعای حاکمیت بر همه را ندارد و خود را متولی انحصاری دین نمی‌داند، سکولاریته در این کشورها رشد می‌کند. ولی به نظر من سکولاریته ربطی به کاتولیسیسم و پروتستانتیسم ندارد. (نیک‌پی، ۱۳۸۷)

اما سیدجواد طباطبایی به دلیل اختصاص واژه لائیسیت به حکومت فرانسه پس از انقلاب، ترادف آن با واژه سکولار را مغالطه‌ای آشکار می‌داند:

گاهی واژه 'Laicite' را با اصطلاح *Secular* معادل می‌گیرند، که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم 'Laicite' اصطلاحی فرانسوی است، و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه‌ای ترکیه - که از این حیث مقلد فرانسه است - هیچ یک از نظام‌های حکومتی اروپایی - مسیحی را نمی‌توان لائیک خواند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۳۲۱)

لائسیته به «وضعیت» یا «اصل» جدایی دین از سیاست (یا نهادهای آن‌ها)، و لائسیسم به چنین اندیشه و تفکری اطلاق می‌شود. هرچند دو اصطلاح سکولاریسم و لائسیته به ظاهر مترادف یک‌دیگر تلقی می‌شوند، ولی با دقت در خاستگاه و ریشه آن‌ها می‌توان به نقاط افتراقی نیز دست یافت. لائسیسم اساساً در کشورهای غیرپروتستان شکل گرفت؛ چرا که در کشورهای کاتولیک، بحث بیرون راندن نهادهای دینی از عرصه عمومی مطرح بود. به همین دلیل بود که در فرانسه تقابل با مظاهر مذهبی، یعنی چیزی بیش از دین جدایی، مطرح شد. کشورهای انگلوساکسون به راحتی با پدیده جدایی دین از سیاست (به معنای نفی مرجعیت دین در حوزه عمومی و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست) کنار آمدند؛ و بنابراین، به سطوحی هم‌چون مبارزه با مظاهر دینی (مانند حجاب) نرسیدند؛ ولی فرانسه و ترکیه حتی با مظاهر دین (در مکان‌های دولتی) مبارزه می‌کنند. بر این اساس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت دولت-ملت‌ها شدند. شاید حق با عبدالوهاب المسیری باشد که سکولاریسم را به صورت حداقلی (به معنای عدم دخالت دین در امور حکومتی) و حداکثری (عدم دخالت دین در کلیه شؤون عرفی زندگی) تقسیم می‌کند (المسیری، ۱۴۲۲ق). داورسون وابستگی دولت به دین را تئوکراسی، وابستگی دین به دولت را نیمه‌تئوکراسی، و جدایی آن‌ها را ویژگی نظام‌های لائیک می‌داند (داورسون، ۱۳۸۱، ۹۳). این نام‌گذاری نیز با توجه به گونه‌شناسی دین و دولت و نهادهای آن‌ها که در این مقاله به آن اشاره می‌شود، چندان کامل نیست.

در زبان عربی واژه «علمانیة» را معادل «سکولاریسم» در نظر گرفته‌اند. به اعتقاد محمد عماره، لویس بقطر در سال ۱۸۲۸ برای اولین بار این معادل‌گذاری را انجام داد. عزیز العظیمی آن را مشتق از علم (العضمیة، ۱۹۹۲، ۱۸)، و عادل ضاهر آن را مشتق از «عالم» می‌داند (ضاهر، ۱۹۹۳، ۳۷). به اعتقاد ناصیف نصار، علمانیت در راستای تحقق توسعه و نوسازی، با هر گونه تمامیت‌خواهی، ضرورت تاریخی و اجتماعی، و الزام‌های عقلی و فلسفی مخالفت می‌کند (نصار، ۱۹۷۰، ۱۸۴-۱۸۵). این تفسیر چندان صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که سکولارها ممکن است تمامیت‌خواه باشند؛ مانند رضا شاه و آتاتورک. این گونه مغالطه‌ها از هم‌زمانی و تقارن دو نظریه یا دو مکتب ناشی می‌شود. از آن جا که عرفی‌گرایی در غرب همراه با رشد لیبرالیسم بوده است، چنین تصور شده که این مفهوم الزاماً با تمامیت‌خواهی سر ناسازگاری دارد.

سروش دو مبنای اصلی سکولاریسم غربی را اکتشافات علمی معارض با کلیسا و نهضت اصلاح دین می‌داند، و بین دو نوع سکولاریسم مدارا طلب و ستیزه‌گر تفاوت قائل می‌شود. از دیدگاه وی:

ما در زبان فارسی واژه دقیق و روشنی برای بیان سکولاریزم نداریم؛ بلکه در هیچ یک از زبان‌های غیرلاتینی هم معادل این کلمه را نداریم. عرب‌ها هم نتوانستند معادل دقیقی برای آن پیدا کنند؛ و اغلب ترجیح داده‌اند به همین صورت کنونی فرنگی آن را به کار ببرند. البته در زبان فارسی واژه‌هایی مثل «گیتیانگی» و یا «دنیاویت» پیشنهاد شده است؛ یعنی توجه به گیتی و دنیایی کردن. در زبان عربی هم واژه «علمانیت» به کار رفته که در ریشه آن که از «علم» است یا از «عالم»، اختلاف است. در زبان‌های لاتین سکولاریزم از ریشه «سکولوم» می‌آید؛ یعنی «این جا و اکنون»؛ یعنی این جهان، و نه جهان دیگر پس از مرگ. پس در واقع، سکولاریزم اثبات یک جهان و نفی جهان دیگر است. مجموعاً سکولاریزم هم نفی زهد است، و هم اثبات تصرف و تنعم دنیوی به همه معانی آن، هم بی-اعتنایی به آخرت و ماوراء طبیعت. ما با این مفهوم آن چنان که باید آشنا نبوده‌ایم. فلذا، واژه‌ای هم برای آن نساخته‌ایم؛ و در میان ما حرکتی ذهنی و عملی را ایجاد نکرده است؛ اما در مغرب زمین سکولاریزم رویش طبیعی پیدا کرد. در ادبیات اسلامی دو واژه را خواهید یافت که ربط نزدیکی به بعضی از وجوه سکولاریزم دارند: «دهر» و «عصر». دست کم دو قسم سکولاریزم داریم؛ سکولاریزم سیاسی و سکولاریزم فلسفی. سکولاریزم سیاسی معنایش روشن است: جدا شدن دین از دولت. اما سکولاریزم فلسفی هم داریم؛ یعنی که خدایی نیست، ماوراء طبیعتی نیست، آخرتی نیست. در سکولاریزم سیاسی لازم نیست نفی خدا کنید. سکولاریزمی که در غرب متولد شد سکولاریزم اهل مدارا بود؛ ستیزه‌گر نبود؛ چون می‌دانست دین ضعیف است؛ و به افتاده نباید لگد زد. اما رفته‌رفته سکولاریزم وارد یک دوره تازه می‌شود که من آن را دوره «سکولاریزم ستیزه‌گر» می‌نامم. نمونه‌اش مسأله حجاب دختران در مدارس دولتی فرانسه است. (سروش، ۱۳۸۶)

این نکته را نیز باید ذکر کرد که بین اصطلاح سکولاریسم و سکولاریزاسیون (secularization) تفاوت وجود دارد. مقوله اول اندیشه‌ای، و مقوله دوم جامعه‌شناختی است. سکولاریسم یا عرفی‌گرایی عقیده یا نظریه‌ای است که بر اساس آن دین و

سیاست (یا نهادهای آن‌ها) از یک‌دیگر جدا فرض می‌شوند، در حالی که سکولاریزاسیون یا عرفی‌شدن عبارت از فرآیندی است که طی آن یک دین الهی یا یک جامعه عناصر عرفی را می‌پذیرد، و بدین شکل متحول می‌شود. برای مثال، برخی معتقدند امام خمینی به دلیل بهره گرفتن از عناصری هم‌چون مصلحت دولت در فقه، آن را زمینی کرد؛ و به همین دلیل «فقیه دوران گذار» تلقی می‌شود (صالح‌پور، ۱۳۷۴). به هر حال، موضوع مقاله حاضر، عرفی‌گرایی است، نه فرایند عرفی‌شدن یا عرفی‌سازی.

گونه‌شناسی عرفی‌گرایی در اسلام

از سیدحسین مدرس جمله معروف «سیاست ما عین دیانت ما است» نقل می‌شود که به ظاهر دلالت بر نفی سکولاریسم دارد؛ اما در واقع، در دفاع از کیان مام وطن ایراد شده است. وی چنین گفته است:

اگر کسی از سر حد ایران بدون اجازه دولت ایران پایش را بگذارد در ایران و ما قدرت داشته باشیم، او را با تیر می‌زنیم؛ و هیچ نمی‌بینیم که کلاه پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو. بعد گلوله که خورد ... ببینیم که ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است بر او نماز می‌کنیم و او را دفن می‌کنیم؛ والا هیچ. پس هیچ فرق نمی‌کند. دیانت ما عین سیاست ما هست؛ سیاست ما عین دیانت ما است ... منشأ سیاست ما دیانت ماست. (ترکمان، ۱۳۶۷، ۴۲۰)

با این فرض که عرفی‌گرایی در اسلام با عرفی‌گرایی در مسیحیت تفاوت دارد، می‌توان از گونه‌ها و درجات عرفی‌گرایی در بین متفکران اسلامی سخن گفت. در بین اندیش‌مندان اهل سنت، علی عبدالرازق طلابه‌دار عرفی‌گرایی اسلامی با تکیه بر ادله درون‌متنی محسوب می‌شود. وی با تکیه بر آیات قرآنی چنین استدلال می‌کند که پیامبر اکرم (ص) مأمور به رسالت بود، ولی از آن جا که این امر بدون حکومت امکان تحقق در عالم واقع را نداشت، به وسیله و مقدمه‌ای به نام حکومت نیاز پیدا کرد. سیاست شأن ذاتی رسالت نبوی نبود؛ و از آن جا که پس از ایشان دیگر نبوتی وجود ندارد، پس نیاز به مقدمه و ابزاری همانند حکومت نیز نخواهد داشت؛ و بنابر این، دین از سیاست جدا می‌شود (عبدالرازق، ۱۹۲۵، ۱۵۴). به اعتقاد عبدالرازق، اولاً پیامبر (ص) اقدامات حکومتی داشت، نه تأسیس حکومت؛ ثانیاً در راستای تکمیل و تحقق شأن نبوت بوده؛ و ثالثاً بعد از ایشان که اساساً نبوتی وجود ندارد که به آن مقدمه نیاز پیدا کند؛ و لهذا آن دو از هم جدا

می‌شوند. البته، به نظر می‌رسد مقصود او جدایی نهاد سیاست (دولت) از نهاد دین (خلافت) باشد، نه الزاماً جدایی دین از سیاست. عادل ضاهر نیز معتقد است اصولی همانند «لا ضرر» و «امر به معروف» نمی‌توانند تکلیف موارد تزامم را مشخص کنند؛ و بنابراین، مرجعیت دینی در امور اخلاقی فایده عملی نخواهد داشت. (ضاهر، همان، ۱۷۸)

طباطبایی سکولاریسم در ایران را نه مطلوب می‌داند، و نه ممکن. به اعتقاد او، واژه «لایک» و مشتقات آن از اصطلاحات مسیحی است؛ و به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را در مورد اسلام به کار برد (طباطبایی، ۱۳۸۲). برخی دیگر معتقدند سکولار کردن اسلام سالبه به انتفاء موضوع است؛ چون اسلام کلیسا ندارد که از حکومت جدا شود. طبق قول حسن حنفی، اسلام در ذات خود دینی است سکولار؛ و از این رو، به یک سکولاریسم اضافی برگرفته از تمدن غربی نیاز ندارد (حنفی، ۱۹۹۰، ۳۸-۴۴). بنابراین، به جای طرح مسأله عرفی‌گرایی، باید مباحثی چون دموکراسی و عقلانیت را مطرح سازیم. طباطبایی معتقد است به این دلیل نباید از اصطلاح سکولاریسم در اسلام استفاده کنیم که پیشینه این دو متفاوت است. در حالی که پولس گفت «به سکولوس (دنیا) تشبه پیدا نکنید»، اسلام به این معنا از اول سکولار بوده؛ و امر کرده که به جای رهبانیت، سراغ کار بروید و کسی که معاش ندارد، معاد ندارد (من لا معاش له لا معاد له). لذا، می‌توان نتیجه گرفت که اسلام از ابتدا جا را برای حکومت‌های عرفی باز کرده است. پطرس به معنای سنگ است؛ و خداوند که فرمود «تو سنگ هستی»، به این نظر داشت که در این مکان مقدس، کلیسا بنا شود. اما در اسلام مسجد هر جایی می‌تواند باشد. به نظر طباطبایی، در مسیحیت سنت جزئی از دین است؛ ولی در اسلام سنت در نبی یا امامان بسته می‌شود. علاوه بر آن که به قول عبدالرازق، خود پیامبر «نهاد حکومت» نداشت. طباطبایی نتیجه می‌گیرد که به جای واژه «سکولاریسم» باید از اصطلاح «ایدئولوژی‌زدایی» و «ایدئولوژی‌زدایی» استفاده کنیم. برای مثال، شریعتی می‌خواست قرائتی ایدئولوژیک از اسلام به دست دهد و آن را به حوزه سیاست و اجتماعی بکشاند؛ در حالی که برخی دیگر می‌خواهند از اسلام ایدئولوژی‌زدایی کنند. عرب‌ها هم به همین دلیل که اساساً سابقه سکولاریسم نداشته‌اند، نمی‌دانند «علمانیة» از ریشه علم است یا عالم.

سخن طباطبایی و حنفی از این لحاظ درست به نظر می‌رسد که در مسیحیت و یهودیت، کشیش و کاهن مأمور انجام مناسک هستند؛ و بر اساس انتصاب خاص، فیض را به خلق جاری می‌کنند؛ اما در اسلام شخص خاصی با انتصاب ویژه وظیفه انجام

مناسک را بر عهده ندارد؛ و بنابراین، در اسلام «روحانی» به آن معنا که در مسیحیت و یهودیت هست، وجود ندارد. هم‌چنین تحلیل طباطبایی در تفاوت اسلام و مسیحیت در پیشینه سکولاریسم درست به نظر می‌رسد. به واقع، این اصطلاح در فرهنگ مسیحی معنا و تحقق پیدا کرد. در عین حال، توجه به چند نکته لازم به نظر می‌رسد: اولاً لازم است بین دو معنای لغوی و اصطلاحی «سکولار» تفاوت قائل شویم. درست است که اسلام، برخلاف مسیحیت، از ابتدا ما را به دنیا فرا خوانده و از زهد منفی پرهیز داده، اما این معنای سکولار بودن دین اسلام نباید با مبحث سکولاریسم در سیاست (جدایی دین از سیاست و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست) خلط شود. می‌توان تصور کرد که حکومت پیامبر (ص) از طرف خدا است؛ اما در عین حال، به دنیا به این معنا توجه کند. به بیان دیگر، ولایی (و غیرسکولاریستی) بودن حکومت با سکولار بودن آن (به معنای نفی زهد و توجه به دنیا) منافاتی ندارد. نکته دوم این است که تدقیق در بستر شکل‌گیری واژگان هرچند به فهم دقیق‌تر موضوع کمک می‌کند، اما با کاربرد تخصصی آن در یک حوزه دانش تنافی ندارد. اگر به دقت به کیفیت شکل‌گیری اصطلاح سکولاریسم توجه کنیم، همان‌گونه که طباطبایی اشاره می‌کند، تفاوت زیادی بین اسلام و مسیحیت مشاهده می‌شود. اما در حوزه علوم اجتماعی و علوم سیاسی وقتی از این اصطلاح سخن به میان می‌آید، جدایی دین از سیاست (یا جدایی نهاد آن‌ها) قصد می‌شود. اصطلاح «ایدئولوژی» و ایدئولوژیک کردن که ایشان پیشنهاد کرده، نیز معانی متعدد و بستر خاص خود را دارد. مسأله سوم آن است که باید بین مقام بازیگری (و نظریه‌پردازی) و تماشاگری (و قرائت اندیشه‌ها) تمایز قائل شویم. طباطبایی به منزله یک نظریه‌پرداز می‌تواند اسلام را سکولاریستی بداند؛ اما در مقام قرائت اندیشه‌ها باید قبول کنیم که برخی نظریه‌ها (همانند نظریه ولایت فقیه) سکولاریسم را بر نمی‌تابد. در مقام دوم است که می‌بینیم در فقه سیاسی شیعه هم ارتباط دین با سیاست مطرح است، و هم نسبت روحانیت و دولت. برای نمونه، نظریه ولایت فقیه نظریه‌ای حداکثری است که هم به پیوند دین با سیاست قائل است، و هم به ضرورت قرار گرفتن فقیه در رأس حکومت. برعکس، همان‌گونه که خواهیم دید، نوعی عرفی‌گرایی دینی در مشروطه مطرح شد و سپس تداوم یافت. پس همان‌گونه که در جهان مسیحیت بحث اتحاد یا جدایی کلیسا و دولت مطرح بوده، در جهان اسلام نیز دخالت یا عدم دخالت روحانیان در امور دولت موضوعیت داشته است، تا آن‌جا که در نظریه خلافت (حداقل نزد برخی

از علمای اهل سنت) و در نظریه ولایت فقیه (نزد برخی از علمای شیعه) به شکلی این دو نهاد را با هم ادغام می‌کنند. بنابراین، با مفروض گرفتن تدقیق طباطبایی در خصوص تفاوت بستر سکولاریسم در مسیحیت و اسلام، می‌توان گفت عرفی‌گرایی در جهان مسیحیت به معنای غیرقدسی کردن کلیه شئون زندگی - به‌ویژه جدایی کلیسا از دولت - است؛ در حالی که در عالم اسلام این اصطلاح گاهی به معنای جدایی دین از سیاست (که معمولاً در جهان اسلام ابتدا همین معنا از سکولاریسم به ذهن متبادر می‌شود)، و گاهی نیز به معنای جدایی روحانیت از دولت به کار رفته است. البته این تفاوت اساسی بین اسلام و مسیحیت بوده که دین مبین اسلام همراه با تأسیس حکومت، و مسیحیت در حال تثبیت حکومت ظاهر شد (طباطبایی، ۱۳۸۹). نتیجه قهری این تفاوت آن است که دین اسلام مشحون از تعالیم سیاسی‌ای چون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و نماز جمعه شد. بدون شک، اسلام هم‌چون مسیحیت قرون وسطی در کلیه شئون زندگی تقدس پیدا نکرد که بخواهد به آن گونه سکولار شود. محمدرضا نیکفر از زاویه‌ای دیگر به حنفی و طباطبایی انتقاد می‌کند. از دیدگاه او سکولاریزاسیون مربوط به دولت مدرن است؛ و نمی‌توان آن را در خصوص اسلام به کار برد. اگر مفهوم‌های سکولار و سکولاریزاسیون را دقیق به کار بریم، این هر دو سخن را باید بی‌معنا یا دست‌کم شگفت‌انگیز اعلام کنیم؛ چون مسأله سکولاریزاسیون را باید در پیوند با موضوع صورت‌بندی دولت مدرن بررسی کنیم، نه دین. سخن بدان می‌ماند که بگوییم اسلام در ذات خود دینی است سکولار که خود فرآورنده دولت مدرن است! (نیفکر، ۱۳۸۲).

بر اساس تفکیکی که بین دین و سیاست و نهادهای آن دو صورت گرفت، متفکری ممکن است به ارتباط دین و سیاست معتقد باشد، ولی روحانیت و فقها را مجریان این امر نداند. کواکبی به جدایی دین از دولت نظر داشت؛ نه به جدایی دین از سیاست. به اعتقاد کواکبی، مسلمانان خود را به مسائلی مکلف کرده‌اند که خداوند بر آنها واجب نکرده است. از دیدگاه اسلام، دولت اسلامی مکلف است اصول الزامی شرع مقدس را رعایت کند؛ اما دین به هیچ وجه، به دخالت نهادهای دینی در دولت نظر ندارد. جان دایه کواکبی را به این لحاظ عرفی‌گرا (سکولار) می‌خواند (دایه، ۱۹۹۸، ۹۲-۱۰۴). از این‌جاست که سکولاریسم کواکبی با عرفی‌گرایی شبلی شمیل و دیگران تفاوت اساسی پیدا می‌کند. ابن خلدون در مقدمه بابی با این عنوان باز کرده است: «در این که در میان افراد بشر، فقیهان نسبت به همه کس از امور سیاست و روش‌های آن دورتر هستند» (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ۱۱۴۶). وی دلیل این امر را انتزاعی شدن افکار آنها می‌داند.

عبدالکریم سروش نیز چهار معنا برای سکولاریسم در نظر گرفته است: استفاده از نعمت‌های دنیوی در مقابل صوفی‌گرایی و عزلت‌نشینی، نفی دخالت روحانیت در حکومت، جدا کردن دین از حکومت، و سکولاریسم فلسفی یا علمی به معنای عدم تفسیر جهان بر اساس تبیین‌های دینی (سروش، ۱۳۸۳). از آن جا که معنای اول و سوم به موضوع این مقاله مربوط نمی‌شود، تنها باید بین مسأله ورود روحانیت در امور حکومتی و ارتباط دین با سیاست تفکیک قائل شویم. البته به عقیده سروش، مورد اول در جهان مسیحیت معنادار، و در جهان اسلام بی‌معناست؛ چرا که در اسلام هیچ کاری مشروط به تولی روحانیت نیست (همان). این سخن نیز چندان صواب به نظر نمی‌رسد، چون حداقل بر اساس برخی نظریات ویژگی اجتهاد در مناصبی چون قوه قضاییه و حتی رهبری شرط شده است. از آن جا که گونه‌شناسی‌های موجود در جهان مسیحیت و حتی جهان اسلام در خصوص رابطه دین و سیاست کامل به نظر نمی‌رسید، نگارنده در مقاله‌ای دیگر (حقیقت، ۱۳۸۳) گونه‌شناسی زیر را در خصوص عالم اسلام ارائه نموده است:

۱- ارتباط دین و سیاست

۱-۱-۱- اثبات‌کنندگان: ۱-۱-۱- حداکثری‌ها

۱-۱-۲- منطقه الفراغی‌ها

۱-۱-۳- حداقلی‌ها

۱-۲- نفی‌کنندگان: ۱-۲-۱- دین‌گرایان

۱-۲-۲- دین‌ستیزان

۲- ارتباط نهاد دین و دولت

۲-۱- ادغام

۲-۲- تعامل: ۲-۲-۱- نظارت نهاد دین بر دولت

۲-۲-۲- نظارت دولت بر نهاد دین

۲-۲-۳- همکاری نهاد دین و دولت

۲-۳- استقلال: ۲-۳-۱- تفکیک‌گرایان

۲-۳-۲- انزواگرایان

۲-۳-۳- تفصیل‌گرایان

۲-۳-۴- مخالفان نهاد دین

در این بین، نفی‌کنندگان رابطهٔ دین و سیاست، و همچنین قائلان به استقلال نهاد دین (روحانیت) و نهاد سیاست (دولت) به شکلی با عرفی‌گرایی نسبت پیدا می‌کنند. در تقسیم فوق‌تنها دین‌گرایان نفی‌کنندهٔ ارتباط دین و سیاست (۱-۲-۱) و تفکیک‌گرایان (۲-۳-۱) و تفصیل‌گرایان (۲-۳-۳) با بحث حاضر ارتباط مستقیم دارند. تفکیک‌گرایان کسانی هستند که بین وظایف فقها و روحانیت و امور حکومتی نسبتی نمی‌بینند؛ و از این جهت بین این دو گونه شأن قائل به تفکیک می‌شوند (مانند سروش و مهدی حائری). سید جعفر کشفی نیز به این دلیل با عرفی‌گرایی نسبت پیدا می‌کند که مشروعیت نظام شاهی را نه از فقیه، بلکه مستقیماً از خداوند می‌داند. بر این اساس، فقها و شاه به شکل جداگانه از خدا مشروعیت کسب می‌کنند (فراتی، ۱۳۷۴). تفصیل‌گرایان بین عصر حضور و غیبت معصوم (ع) فرق می‌گذارند. آن‌ها هر چند معصومین را دارای مقام سیاسی نیز می‌دانند، ولی در زمان غیبت این حق را برای فقها قائل نیستند (مانند آخوند خراسانی و عبدالکریم حائری).

مشروطه و عرفی‌گرایی متنی

برخی از متفکران شیعی هر گونه قیام قبل از ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) را طاغوتی می‌دانند، و به نوعی انزوای سیاسی روی می‌آورند (همانند نظریه‌پردازان انجمن حجّتیّه). در واقع، آنان در مورد رابطهٔ نهاد دین و دولت در زمان حضور و زمان غیبت تفصیل قائل می‌شوند. این گروه هر چند می‌تواند تحت عنوان عرفی‌گرایی اسلامی مبتنی بر ادلهٔ درون‌متنی قرار گیرد، ولی چون نظریهٔ سیاسی منقح و نظام‌مندی ندارند و انزوای سیاسی پیشه می‌کنند، و از طرف دیگر در رویارویی با تجدد چاره‌ای نیندیشیده‌اند، در این مقاله مورد بررسی قرار نمی‌گیرند.

آخوند خراسانی در مورد مسألهٔ ولایت معصومان (ع) رأی مشهور را پذیرفته، و نظری تازه ارائه کرده است. او ولایت مطلقه را منحصر به ذات ربوبی دانسته، ولایت تشریحی پیامبر(ص) را مقید به کلیات مهم امور سیاسی اعلام می‌کند؛ و ادله را از اثبات ولایت ایشان در امور جزئیة شخصیه ناتوان می‌یابد. به نظر وی، در سیرهٔ پیامبر(ص) و ائمه(ع) همواره حریم شریعت در زندگی خصوصی مردم رعایت شده است؛ و ولایت ایشان عمومیت ندارد. خراسانی در نقد رأی شیخ انصاری چنین می‌نویسد:

در ولایت امام(ع) در امور مهم کلید متعلق به سیاست که وظیفه رییس است، تردیدی نیست؛ اما در امور جزئی متعلق به اشخاص - از قبیل فروش خانه و غیر آن از تصرف در اموال مردم - اشکال است؛ به واسطه آن چه بر عدم نفوذ تصرف احدی در ملک دیگران جز با اذن مالک دلالت می‌کند، و نیز ادله عدم حلیت [تصرف در] مال مردم بدون رضایت مالک، و وضوح این که پیامبر (ص) در سیره خود با اموال مردم معامله سایر مردم [با یک‌دیگر] را می‌نمود. اما آیات و روایاتی که بر اولویت پیامبر(ص) و ائمه (ع) بر مؤمنان از خودشان دلالت دارند، نسبت به احکام متعلق به اشخاص به سبب خاص از قبیل زوجیت و قرابت و مانند آنها، تردیدی در عدم عموم ولایت ایشان نیست، [به این معنی] که ایشان بر خویشاوندان [میت] در ارث اولویت داشته باشند، و بر همسران از شوهرانشان اولی باشند، آیه «النبی اولی بالمؤمنین» تنها بر اولویت پیامبر(ص) در آنچه در آن مردم اختیار دارند دلالت می‌کند، نه در آنچه از احکام تعبدی و بدون اختیار متعلق به مردم است. (انما یدل علی اولویت فیما لهم الاختیار، لا فیما لهم من الاحکام تعبداً و بلا اختیار). بحث در این [مسئله] باقی می‌ماند که آیا تبعیت از اوامر و نواهی امام(ع) مطلقاً - و لو در غیرسیاسیات و غیراحکام [شرعی از امور عادی - واجب است، یا این که این وجوب تبعیت مختص به امور متعلق به آن دو است؟ در آن اشکال است. قدر متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت (و نه ولایت) در خصوص آنچه از ایشان از جهت نبوت و امامت صادر شده می‌باشد. (خراسانی، ۱۴۰۶، ق، ۹۳-۹۴)

آخوند گرچه حکومت مشروطه را خلاف شرع نمی‌دانست، اما با الحاق عنوان «مشروع» به آن مخالف بود. این مخالفت لفظی نبود؛ چرا که حکومت مشروطه را منحصر به حاکمیت معصوم تلقی می‌کرد. وی در قول دومش با نفی ولایت فقها در امور حسبیه، مطلقاً به ولایت فقیه در اجتماعیات قائل نیست. در واقع، در حوزه عمومی تفاوتی بین فقیه و غیر فقیه وجود ندارد. او که تا حدی به مبانی نایینی نزدیک بود، با نظری مساعد نسبت به تجدد (کدیور، ۱۳۸۵، ۱۰ و ۱۹)، در مشروطه راهی را گشود که دیگران پس از مشروطه دنبال کردند.

عرفی‌گرایی دین‌داران پس از مشروطه

اگر بتوانیم با کمی تسامح اصطلاح «عرفی‌گرایی دین‌داران» را به معنای «قرائتی مبتنی بر ادله درون‌دینی یا برون‌دینی قائل به جدایی دین از حوزه عمومی، یا جدایی نهاد دین از دولت» به کار بریم، می‌توان گفت این مفهوم - هم به معنای جدایی دین از سیاست، و هم به معنای جدایی نهاد دین از نهاد سیاست - پس از مشروطه دچار تحول شد. این مفهوم را می‌توان در مقابل عرفی‌گرایی متفکران ضد دین تصور نمود. برخی با تکیه به ادله متنی، و برخی دیگر با تمرکز بر ادله فرامنتی سعی کردند قرائتی از عرفی‌گرایی مبتنی بر دین ارائه دهند. عرفی‌گرایی پس از مشروطه هم در حوزه فقه سیاسی - نزد عبدالکریم حائری و اراکی - و هم در حوزه فلسفه سیاسی - نزد مهدی حائری - و هم در حوزه روشن‌فکری دینی - نزد سروش و شبستری - توسعه پیدا کرد. همان‌گونه که اشاره شد، امثال عبدالکریم حائری و اراکی به معنای دقیق کلمه عرفی‌گرا نیستند؛ ولی اندیشه ایشان به شکلی است که معیارهای عرفی‌گرایی را تا حدی برمی‌تابد. به لحاظ فقهی، تفصیل بین زمان حضور و غیبت امام معصوم (علیه السلام) ممکن است به انزوای سیاسی نینجامد. پس از درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی در سال ۱۳۲۴، با آن - که چندین مجتهد واجد شرایط در نجف و قم برای پیشوایی شیعیان وجود داشت، حسین بروجردی به پیشوایی بلامنازع روحانیت شیعه در ایران دست یافت. بروجردی با قاطعیت از سیاست حائری و اصفهانی در جدا نگاه داشتن حوزه دین از عرصه سیاست پیروی کرد؛ و تا زنده بود اجازه نداد که روحانیون با دولت درگیر شوند. همه شواهد گواه بر این‌اند که بلندپایه‌ترین مجتهدین و مدرسین قم و نجف در درازای این سال‌ها از سیاست بروجردی مبنی بر کناره‌جویی از سیاست پیروی کرده‌اند. از میان بلندپایه‌ترین روحانیون قم، تهران و نجف، صدرالدین صدر، محمدتقی خوانساری، حجت کوه‌کمری، محقق داماد، بهجت گیلانی، شاهرودی، خوبی، بهبهانی و دیگران، تنها خوانساری آشکارا به پشتیبانی از مصدق برخاست که این پشتیبانی نیز کوتاه‌مدت بود؛ و با درگذشت او پایان یافت. برجسته‌ترین کوشش برای زدودن دیوار میان دین و سیاست و کشاندن روحانیون به مبارزه سیاسی، جنبش فدائیان اسلام و سپس پیوستن ایشان به کارزار سیاسی کاشانی است؛ که بروجردی در مقابل آن‌ها موضع گرفت. این تقابل را می‌توان رویارویی «اسلام سیاسی» با «اسلام غیرسیاسی» نامید. اسلام غیرسیاسی در حوزه اندیشه شیعی، اولویت را به تبلیغ دین و امور فرهنگی می‌دهد، تا به امور

سیاسی و تشکیل حکومت. در مقابل، مهم‌ترین ویژگی‌های اسلام سیاسی عبارت است از: وجوب تشکیل حکومت در دوران غیبت، انقلاب و برخورد رادیکال با نظام‌های جور، و برناتفتن جنبه‌های نرم‌افزاری تجدد و لوازمی چون مفاهیم سیاسی مدرن و حقوق بشر. فقهی که حیطة ولایت یا تصرف فقیهان را امور حسبه می‌داند - مانند عبدالکریم حائری یزدی و محمدعلی اراکی - ممکن است قدر متیقن افراد صالح برای حکومت را فقها فرض نکند. از دیدگاه ایشان، اجرای حدود و اموری چون افتاء و قضاوت و ولایت بر قاصران وظیفه فقیه است؛ و این مسأله ربطی به اداره جامعه ندارد. حفظ کیان اسلام و اداره امور معاش مسلمانان اختصاص به صنفی خاص ندارد، و هر کس که قدرت انجام این‌گونه امور را داشته باشد، مکلف خواهد بود. بر این اساس، فقها از جانب امام عصر (ع) برای اداره جامعه منصوب نشده‌اند، و غیرفقیهان نیز می‌توانند به این امر همت گمارند. حکومت شاهان عادل که حاضرند در صورت ظهور امام معصوم (ع) قدرت را به وی واگذار کنند، مشروعیت دارد (کدیور، ۱۳۷۶، ۷۸-۷۹). طبق این مبنا، از ادله فقهی، نحوه خاصی از حکومت برای زمان غیبت به دست نمی‌آید. پس اگر نخواهیم این رأی را به «نظریه سلطنت مشروعه» محدود کنیم، جای این احتمال باقی می‌ماند که در زمان غیبت کبری به نوعی حکومت عرفی و مردم‌سالار دینی قائل شویم. این نوع حکومت از آن جهت که ملزم به اجرای احکام ضروری شریعت است (به هر مقدار که در مباحث نظری اثبات شد)، دینی محسوب می‌شود؛ همان‌گونه که از جهت جدا کردن نهاد دین از دولت، عرفی به حساب می‌آید. پس، اندیشمندان فوق به معنای دقیق کلمه «عرفی‌گرا» نیستند؛ و به همین دلیل، به‌طور مشخص عنوان «عرفی‌گرایی» را برای خود به کار نبرده‌اند. دلیل آن هم چیزی نیست جز مطرح نبودن این‌گونه مسائل برای آن‌ها. عبدالکریم حائری و اراکی چندان به مسائل علم سیاست نگاه تخصصی نداشته‌اند، و ضرورتی برای پاسخ‌گویی به سؤالات ناشی از رویارویی با تجدد نمی‌دیدند و اصولاً خود را درگیر مباحث سیاسی و مسأله رویارویی با تجدد نکرده‌اند. این مسأله تفاوت ایشان را با عرفی‌گرایانی که بر ادله برون‌متنی تکیه می‌کردند، روشن می‌سازد. آن نوع عرفی‌گرایان، به دلیل معاصرت بیشتر با تمدن جدید و مقتضیات آن، و به دلیل جایگاهشان در بین روشنفکران دینی، بیش از این گروه به مسائل مربوط به مدرنیته و مباحثی چون حقوق بشر و حقوق زنان پاسخ داده‌اند.

مهم‌ترین نقطه مثبت در اندیشه درون‌متنی‌ها در این زمینه، ورود به کتاب و سنت با بهره بردن از اجتهاد فقهی تلقی می‌شود. گویا مخاطب ایشان این اطمینان را پیدا می‌کند که کلام خداوند در این باره منبع قرار داده شده؛ و بنابراین، اراده الهی جز این نبوده است. اثبات عدم ولایت سیاسی برای فقها وقتی از جانب امثال حائری مؤسس و اراکی پشتیبانی می‌شود، این اطمینان نوعی به وجود می‌آید که آرای فوق با رجوع به کتاب و سنت اتخاذ شده‌اند. اما از طرف دیگر، علت توفیق اندک این گونه نظریه‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی عمدتاً به مسائل پیش‌گفته باز می‌گردد: آشنایی کم آن‌ها با مفاهیم سیاسی به شکل تخصصی، درگیر نشدن با تجدد و مقتضیات آن، عدم دخالت مستقیم برخی از آن‌ها در امور سیاسی، و پاسخگو نبودن در مقابل جریان‌های فکری، اجتماعی و سیاسی به دلیل نداشتن مواضع ایجابی در این باب. در واقع، آن‌ها نه به‌منزله یک نظریه‌پرداز در حوزه اندیشه سیاسی، بلکه از باب اجتهادی خاص در این مسأله فقهی به این گونه نظریات قائل شده‌اند (یا به تعبیر دقیق‌تر، در مواردی این نظریه را می‌توان از آرای ایشان استنباط نمود). بروجردی نیز به‌منزله یکی از حامیان اصلی اسلام سستی، تا پایان عمر خویش (۱۳۴۰) به اسلام سیاسی اجازه ظهور نداد. به اعتقاد وی، ورود در سیاست حتی برای انبیاء و ائمه (ع) نیز در حد ضرورت بوده، و به بیان دیگر، شأن اصلی ایشان تلقی نمی‌شود. علی‌پناه اشتهاوردی در شرح اندیشه ایشان جملاتی دارد که ظهور در این مبنا دارد:

به طوری که در نظر دارم، مرحوم آیت‌الله بروجردی، قدس سره، مکرر در اثناء بحث خود این جهت را تذکر می‌دادند و می‌فرمودند یکی از اشتباهات بزرگ [که] از اول بین مسلمین رواج پیدا کرد، خلط بین مسأله بیان احکام خدا و مسأله حکومت و حفظ انتظامات داخلی کشور اسلامی [است]... لازم نیست این دو مقام در یک جا تمرکز پیدا کنند... بلکه باید گفت شأن انبیاء و جانشینان آنان اجل از آن است که تشکیل حکومت دهند. غرض اصلی از بعثت انبیاء همانا دعوت به اصول عقائد اولیه [بوده است]... بلی، گاهی مصلحت اقتضا کرده است که مقاماتی که آنان نباید اشغال کنند (یعنی شأن آن‌ها نیست)، به بعضی از پیامبران اعطا شده. (اشتهاوردی، ۱۳۹۱ق، ۱۶۰-۱۷۳)

به اعتقاد بروجردی، حتی معصومان نیز فقط به هنگام «مصلحت» در سیاست دخالت می‌کرده‌اند؛ و در واقع، ولایت سیاسی جزء شؤون ذاتی ایشان نبوده است. شأن

اصلی ایشان همانا امور مربوط به مبدأ و معاد بوده است. البته در جایی دیگر باید بین این سخن و مبنای ایشان در کتاب *البدر الزاهر* (المنتظری، ۱۳۶۲) جمع کرد.

بر خلاف متفکرانی که بر ادله متنی تکیه زده‌اند، شماری دیگر از متفکران شیعی هستند که مبنای استدلال خود بر عرفی‌گرایی را ادله برون‌متنی قرار داده‌اند. در این بین، چهار نظریه بررسی و نقد می‌شود. در نظریه مهدی حائری، نه تنها بین شؤن روحانیت و سیاست ارتباطی وجود ندارد، بلکه اساساً سیاست امری عرفی است؛ و بدین لحاظ با دین ارتباط چندانی پیدا نمی‌کند و حکمت از حکومت جدا می‌شود. حکومت از مقوله حکم (و بنابراین امری جزئی) است، در حالی که دین متکفل امور کلی است. این بحث تا اندازه‌ای به مسأله ثابت و متغیر نزدیک می‌شود؛ مسأله‌ای که محمدحسین طباطبایی و مصباح به آن پاسخ‌هایی داده‌اند. بر اساس کتاب حکمت و حکومت، نبوت و رسالت که به معنای ابلاغ و تعلیم اراده تشریحی و نظام قانون‌گذاری الهی است، اگر با وظیفه اجرا و مسئولیت تحقق این فرامین، آن هم با قوه قهریه از سوی هیأت حاکمه بوده باشد، دیگر مسئولیتی برای مکلفین تصور نخواهد شد؛ و مسأله عقاب و ثواب نیز به تعطیلی خواهد گرایید. اساساً، حکم و حکومت به اداره جامعه مربوط است، نه به حاکمیت (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ۶۷). به اعتقاد حائری، حتی پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز ولایت سیاسی نداشته‌اند، و بالاتر از آن نمی‌توانستند دارای چنین شأنی باشند؛ چرا که لازمه آن دور مضمَر (دور با واسطه) است. این استدلال را می‌توان با اثبات نظریه نصب از طریق برهان لطف مقایسه کرد. خواجه نصیر معتقد است که اگر ما در جزئیات مسائل به واقع نرسیم، خلاف مقصود شارع است. پس او باید کسی را منصوب کرده باشد. به عقیده مهدی حائری، نه تنها این برهان خدشه‌پذیر است، بلکه در اساس، نصب ولی در امور اجرائی امری محال به نظر می‌رسد. به نظر وی، امتثال یا عصیان تکلیف، پس از وجود وضعی آن قابل تصور است و وجود وضعی تکلیف، نیز از اراده تشریح حکم مؤخر است. پس، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح قانون بیرون است. اگر خداوند بخواهد ضمانت اجرای قانون (ولایت سیاسی) را مشخص کند، لازمه آن تقدم شیء بر نفس، به دو رتبه، و دور مضمَر، خواهد بود (همان، ۱۶۵-۱۷۰). نتیجه آن است که چون امتثال یا عصیان تکلیف (که مربوط به اجرا است)، دو رتبه از اراده تشریحی مؤخر است، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح آن باید بیرون باشد، و هیچ قانون وضعی‌ای نمی‌تواند قوه مجریه خود تلقی شود. بر این اساس،

حتی می‌توان ادعا کرد که زمام‌داری سیاسی معصومان(ع) نیز به ابتکار مردم صورت گرفته است. مسئولیت اجرا بر عهده خود مکلفان است و مقام نبوت یا امامت هیچ‌گونه نقش تشریحی در اجرائیات تکالیف ندارد. به عقیده مهدی حائری یزدی، هیچ فقیه شیعه و سنی از حق حاکمیت و رهبری فقیه سخن نگفته است. بنابر این، نه از مفهوم نبوت و نه از مفهوم امامت، هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده گیرد استنباط نمی‌شود. حائری قرائتی از نظریه قرارداد اجتماعی به دست می‌دهد که تا حدی با دیدگاه اصحاب قرارداد، بالخصوص روسو، تفاوت دارد. (همان، ۱۵۱-۱۶۵)

عبدالکریم سروش نیز نه بین روحانیت و سیاست ارتباط مستقیمی می‌بیند، و نه بین دین و سیاست:

جامعه دینی هم‌چون درختی برومند، سیاست و حکومت متناسب با خود را می‌زاید (که البته میوه‌ای دینی است) و این طبیعی‌ترین نحوه پیوند سیاست و دین در مقام تحقق و وقوع خارجی است، و روحانیان نیز چندان حق و تکلیف دخالت در سرنوشت جامعه را دارند که دیگر آحاد مردم، و به تناسب حرمت و مقبولیتی که نزد مردم دارند قدر خواهند یافت و بر صدر خواهند نشست و این مردمی‌ترین نحوه احراز منزلت اجتماعی و سیاسی است. (سروش، ۱۳۷۶، ۶۳)

رای وی ضرورتاً به معنای کوتاه کردن دست روحانیان از دامن سیاست یا کوتاه کردن سیاست از دامن دین به شکل کلی نیست (همان، ۶۲)؛ همان‌گونه که در «دین مدنی» اصحاب قرارداد نیز این‌گونه ارتباط‌ها یک‌سره گسسته نمی‌شود، و دین به منزله یک نهاد مدنی به حیات خود ادامه می‌دهد و روحانیان همانند دیگر مردم حق ورود در سیاست را خواهند داشت. از دیدگاه سروش، سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع و تقدس‌زدایی از دین و مدیریت جامعه، و نه عناد با خداوند. حکومت سکولار، دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد، و نه مبنای عمل خود (همان، ۴۲۳-۴۲۹). مردم به دلیل فسادآور بودن قدرت، حق نظارت و حق عزل دارند؛ و کسی که حق عزل دارد، حق نصب هم خواهد داشت، و این نیست جز اثبات حاکمیت مردمی. هر چیز که از پیش خود ذاتی و ماهیتی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند ذاتاً دینی شود؛ چرا که یک چیز نمی‌تواند دو ذات و ماهیت داشته باشد. قول به طایع و ماهیات دست‌خدايان و جباران روی زمین را می‌بندد (همان، ۳۶۱ و ۴۳۹).

سیاست و حکومت نوعی مدیریت است، و اسلامی و غیراسلامی ندارد. حکومت دینی (و نه حکومت فقهی) دموکراتیک است؛ چرا که اصول پیشینی مردم‌سالاری در ذات خود اصولی اخلاقی‌اند. نه فقه معادل همه دین است، و نه بحث از حکومت دموکراتیک دینی بحثی فقهی است (همان، ۳۰۴ و ۳۲۲ و ۳۳۰). اصولاً مباحثی چون عدالت و حقوق بشر برون‌متنی‌اند؛ و نباید بار سنگین آن‌ها را بر دوش ناتوان فقه گذاشت. ما عدالت را از دین نمی‌گیریم، بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم (سروش، ۱۳۷۲، ۵۲؛ و سروش، ۱۳۷۳). نیازهای زمین‌مانده ماست که انتظارمان از دین را مشخص می‌کند. فقه دانشی است بشری، ناقص، حیل‌آموز و دنیوی، ظاهرین، متناسب با اخلاق نازل، مصرف‌کننده، حداقلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مدار، و قائل به مصالح خفیه (سروش، ۱۳۷۸). از دیدگاه وی، دموکراسی چند رکن دارد: عقلانیت، کثرت‌گرایی و حقوق بشر. انگیزه روشن‌فکران دینی این است که حقوق بشر را به منزله ناموس آدمیان معرفی کنند و هم‌چون ناموس از حقوق بشر دفاع کنند (سروش، ۱۳۷۸، ۳۷۸-۳۷۹). ما به حکم انسان بودن، و نه به هیچ دلیل دیگری، واجد یک رشته حقوق و تکالیفیم، به طوری که این حقوق و تکالیف ماقبل دینی معین می‌کنند که شخص دین‌دار باشد یا نه. در این که بین حقوق بشر و تکالیف دینی، علی-الخصوص تکالیف فقهی در قرائت فعلی تعارض‌های بسیار وجود دارد، جای تردید نیست. اگر تکالیف یا حقوق درون‌متنی با تکالیف و حقوق برون‌متنی تعارض پیدا کردند، حقوق و تکالیف بیرون‌دینی مقدمند. (سروش، ۱۳۷۹، ۱۵۰-۱۵۱)

پروژه شبستری نیز به طور خلاصه عبارت است از استفاده از هرمنوتیک در راستای بازسازی اندیشه دینی. وی با استفاده از این روش به شیوه مرسوم فقها انتقاد می‌کند، و نقش زمان و مکان در اجتهاد را بازمی‌نمایاند (شبستری، ۱۳۷۵). او بسیاری از امرها و نهی‌های صادرشده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) را ارشادی می‌داند، و از هرمنوتیک برای فهم نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد کمک می‌گیرد (همان، ۲۲۸-۲۳۰). وی در خصوص مسأله حقوق بشر چنین می‌نویسد: «منظور از حقوق در این بحث، حقوق تشکیل‌دهنده نظام سیاسی و اجتماعی است، نه حقوقی که به لحاظ اخلاقی به عهده هر کس است. محتوای حقوق بشر غیردینی است، نه ضددینی» (شبستری، ۱۳۷۹، ۲۰۳-۲۲۷). او در نقد حقوق بشر از دیدگاه جوادی آملی، حقوق بشر متافیزیکی را غیر قابل اجرا معرفی می‌کند. بر این اساس، آزادی سیاسی بر

مسئولیت دینی تقدم دارد؛ و در مجموع، می‌توان از اسلام قرائتی داشت که با مضامین اساسی حقوق بشر منافات نداشته باشد. اگر ذاتیات و عرضیات دین را از هم جدا کنیم، خواهیم دید که کتاب و سنت درباره آزادی‌های دینی و سیاسی معاصر ساکت است. (همان، ۲۳۰-۳۱۱)

مصطفی ملکیان هم در دفاع از سکولاریسم استدلالی دارد که در مقدمات زیر خلاصه می‌شود:

- انسان‌ها سه نوع باور دارند: باورهای ناظر به واقعیات (facts)، باورهای ناظر به ارزش‌ها و باورهای ناظر به تکالیف (values)؛

- باورهای به زبان آورده شده یا انفسی (بیان روانشناسی افراد) (subjective) هستند، یا آفاقی (ادعایی درباره عالم واقع) (objective)؛

- باورهای آفاقی دو دسته‌اند: غیر قابل تحقیق به شکل بالفعل و قابل تحقیق به شکل بالفعل؛

- در ساحت زندگی عمومی، تنها در صورتی اعتقادات آفاقی و اعتقادات بالفعل غیر قابل تحقیق می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی باشند که همه یا اکثریت به آن رأی مثبت دهند؛ چون مقتضای عدالت و لازم نیامدن ترجیح بلامرجح است؛

- در حکومت دینی (حکومتی که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین وجود دارد)، گزاره‌های دینی از دو سنخ فوق هستند.

- نتیجه: رد حکومت دینی و اثبات سکولاریسم. البته اگر همه یا اکثر مردم حکومت دینی را خواستند، با سکولاریسم تنافی نخواهد داشت؛ البته به شرطی که طبق نظر ایشان امکان بازگشت به هر نوع حکومت دیگر هم وجود داشته باشد.

(ملکیان، ۱۳۸۱، ۲۴۵-۲۵۸)

همان‌گونه که دیدیم نواندیشان دینی معاصر در صددند قرائتی از دین به دست دهند که هم با دین سازگار باشد، و هم با آموزه‌های دموکراسی و حقوق بشر. نقاط مثبت این‌گونه کوشش‌ها را در چند امر می‌توان خلاصه کرد: توجه به عقل مستقل و احیای آن در تفکر اسلامی و شیعی و دور شدن از اشعری‌گری؛ عنایت به این مسأله که هنگام تعارض ادله برون‌متنی و ادله درون‌متنی، نوع اول مقدم هستند؛ نقد تراث فقهی و توجه

به ناکارآمدی‌های آن به دلیل فربه شدنش؛ جدا کردن ضمنی ارتباط دین و سیاست با رابطه روحانیت و دولت؛ و بالاخره دفاع از دین و معنویت در عصر حاضر و نشان دادن این مسأله که دین کارکرد خود را در عصر مدرن و پسامدرن از دست نداده است. در عین حال، باید توجه داشت که ادله برون‌متنی ایشان چندان متقن نیست. برای مثال، ربطی بین تعطیل شدن ثواب و عقاب و تعیین وظیفه اجرا توسط شارع مقدس وجود ندارد. دین اموری ثابت دارد، و بنا نیست در هر امر جزئی دخالت کند (لاریجانی، ۱۳۷۶، ۵۲-۵۴). هم‌چنین، استدلال «عدم امکان جعل در اجرائیات» و دور مضمرا ارائه شده توسط مهدی حائری حدائق از سه جهت خدشه‌پذیر به نظر می‌رسد (حقیقت، ۱۳۸۱، ۹۷-۹۹):

الف) هرچند نفس اجرا، دو رتبه از اراده تشریعی مؤخر است، ولی تشریح شارع در مورد اجرائیات تأخری نسبت به اراده تشریعی او ندارد. در واقع، ایشان «نفس اجرا» و «تشریح شارع در مورد اجرائیات» را در هم آمیخته است. اگر این امر پذیرفتنی باشد که خود امتثال، دو رتبه از اراده تشریعی تأخر دارد، لازمه آن تأخر تشریح الهی در خصوص اجرائیات نیست. از این که شارع حد و حدودی برای اجرائیات قرار دهد و مثلاً بگوید فلان امر به ید فقیه باشد یا نباشد، تقدم شیء بر نفس به دو رتبه، و هیچ محال دیگری لازم نمی‌آید. این انتقاد به بیان دیگری نیز ارائه شده است: «مسأله نظام حکومتی با امتثال و اجرای افعال مکلفین، خلط شده است. نظام حکومتی محل بحث، پدیده‌ای است اجتماعی و دارای آثار و احکام مربوط به خود که گاه نظارت بر اجرای مکلفین بخشی از آن است. نظام حکومتی هم‌چون احکام اولیه دیگر، خود دارای مصلحت و مفسده است که می‌تواند تحت تقنین درآید؛ درست مثل قانون اساسی که عقلاً برای کیفیت اجرای قوانین، نوع حکومت و ساختار آن را تعیین می‌کنند. نباید مسأله حکومت و ساختار حکومتی با لزوم/امتثال که حکمی عقلی است، خلط شود. امر به نظام حکومتی خاص، معادل الزام به امتثال نیست تا بگوییم وجود الزام عقلی به امتثال، از امر به نظام حکومتی خاص کفایت می‌کند». (لاریجانی، همان، ۷۴-۷۵)

ب) اگر از این جواب صرف نظر کنیم، پاسخ دیگری با اصطیاد از مسائل مشابه در اصول فقه قابل ارائه است: تقدم شیء بر نفس اگر هم لازم بیاید، وقتی است که شارع با یک امر، قصد تحدید اجرائیات و تشریح در آن حوزه را داشته باشد. پس اگر شارع با امر دیگری اجرائیات را تحدید کند، تقدم شیء بر نفس یا محال دیگری لازم نمی‌آید. نتیجه امکان جعل و تشریح در اجرائیات، لزوم و ضرورت رجوع به ادله عقلی و نقلی ولایت فقیه است.

ج) در همان موارد اجرا هم می‌توان گفت «منع دیگران از ظلم» یا «اجبار دیگران به امتثال اوامر» خود دارای ملاک است. به این بیان که مفسدهٔ ظلم دو تکلیف تولید می‌کند: یکی نسبت به فاعل ظلم (البته قبل از انجام عمل) و دیگری نسبت به دیگران. پس هم خطاب «اجتنب عن الظلم» (از ظلم دوری کن) متوجه شخص ظالم می‌شود و هم خطاب «وامنعوا عن ظلم الظالم» (از ظلم ظالم جلوگیری کنید) متوجه دیگران می‌شود. به تعبیر دیگر، مقام اجرا در ما نحن فیه، غیر از «امر به امتثال» یا «الزام به امتثال» در موارد دیگر است (همان).

سروش در بحث انتظار از دین، از دین تعریفی کارکردی ارائه می‌کند؛ کارکردی که می‌تواند نیاز ما را برطرف کند، و این الزاماً به دین نازل‌شده مربوط نیست. اگر این فرض صحیح می‌بود، سیاست ثبوتاً نمی‌توانست در قلمرو دین قرار گیرد. برعکس، اگر نفس‌الامری برای دین قائل شویم یا قبول کنیم که انتظار ما از دین در تعامل ادلهٔ متنی و فرامتنی تعریف می‌شود، این فرض زیر سؤال می‌رود. عدم نیاز ما به دین در امر سیاست و حکومت همانند بحث اقبال و شریعتی در بحث ختم نبوت است. به اعتقاد اقبال، دوران وحی به مرحله و قلمروی از حیات بشر محدود می‌شود که عقل انسان به آن راه نیافته باشد (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۴-۱۴۶)؛ و بنابر این، امروزه عقل جانشین وحی می‌شود. هم‌چنین، لازمهٔ دینی شدن سیاست جمع دو ذات نیست، چرا که اتحاد در وجود خارجی است؛ و بسیاری از این مقولات اعتباری هستند؛ علاوه بر آن که بحث دینی بودن سیاست ادعایی بالاتر از صرف اتحاد خارجی آن‌هاست (لاریجانی، همان، ۵۴-۶۱). استدلالی که سروش برای حاکمیت الهی از طریق بحث فسادآور بودن قدرت ارائه نموده، خالی از اشکال نیست. بدون شک با پذیرفتن این استدلال، نظریهٔ نصب و انتخاب در باب ولایت فقیه، زیر سؤال خواهد رفت. اگر حق حاکمیت از آن مردم باشد، ولایت نه به شکل نصبی، و نه به شکل انتخابی، قابل اثبات نخواهد بود. به دیگر بیان، اگر این استدلال تمام باشد، روایات موهم نظریهٔ نصب یا انتخاب را باید بر وجهی دیگر حمل نمود. استدلال وی در قالب سه مقدمه از نظر شکل برهان، صحیح، و از نظر مادهٔ آن، سقیم به نظر می‌رسد. فقط برای نمونه، می‌توان تصور کرد که هم نصب (ولایت) و هم نظارت (مردمی) توسط خداوند، ارائه شده باشد. در این صورت، دلیلی وجود ندارد که بگوییم هر کس حق نظارت دارد، به طریق اولی حق حاکمیت هم دارد. در واقع، ممکن است خداوند ولایت را به اشخاص خاصی داده، و در عین حال،

راه‌کارهای کنترل برونی توسط مردم را هم تدارک دیده باشد. کسی که به نظریه انتخاب یا نظریه نصب تلطیف شده (نظریه نصب امام خمینی که مسأله ولایت را از مسأله تولی جدا می‌کند و تولی فقیه را مشروط به رأی مردم و رضایت آن‌ها می‌داند و از این جهت به نظریه انتخاب نزدیک می‌شود) معتقد باشد، بعید نیست چنین ادعایی را مطرح کند. احتمال دیگر آن است که اصل ولایت، مشروط به خواست مردم باشد. بر این اساس، ولایت در صورتی تحقق می‌یابد که اقبال مردم وجود داشته باشد. در این حالت، رأی مردم هم در ایجاد ولایت مؤثر است و هم در تداوم آن و تحدید قدرت. در این فرض، هم «ولایت» و هم حق عزل و کنترل برونی قدرت، برای مردم وجود دارد. بر اساس این احتمال، ولایت فقیه حتی به شکل نصب مشروط (مشروط به رأی مردم) نیز قابل اثبات خواهد بود (حقیقت، پیشین، ۹۹-۱۰۰). پذیرش حکومت دینی مستلزم قائل شدن به دو ذات برای یک چیز نیست (لاریجانی، پیشین). در کلام سروش مشخص نیست که او با فقه مشکل دارد یا با متورم شدن آن. اگر فقه سیاسی تعدیل شود، دلیلی برای وارد نشدن به ادله درون‌متنی در مسائل سیاسی و اجتماعی وجود نخواهد داشت. از طرف دیگر، او به شکل دقیق مشخص نمی‌کند که مورد تقدم ادله برون‌متنی بر ادله درون‌متنی کجاست. به اعتقاد او، اصولاً تکلیف حقوق بشر در بیرون دین تعیین می‌شود. سروش تأکید می‌کند که بحث بر سر تعارض است، و معنایش این نیست که دین از خود هیچ ندارد (سروش، ۱۳۸۰). وی از یک طرف معتقد است تنها در صورت تعارض این دو نوع دلیل، ادله برون‌متنی مقدم هستند، در حالی که در جایی دیگر به‌طور کلی دست فقه را از سیاست کوتاه می‌کند و می‌نویسد: «سؤال از حق حکومت و نحوه حکومت، سؤال غیرفقهی و متعلق به حوزه فلسفه سیاست است» (سروش، همان، ۵۰). در این جا، برای فرد متعبد این پرسش به وجود می‌آید که اگر در متون دینی نسبت به حق و شیوه حکومت بحث شده باشد، چرا باید آن را کنار گذاشته و به سراغ ادله برون‌متنی رفت؟

روش‌شناسی شبستری نیز از ابهامات زیادی برخوردار است. به دلیل عدم تفکیک گونه‌های هرمنوتیک، به نظر می‌رسد او قدر مشترکی از کلیه نحله‌ها را در نظر می‌گیرد، و نتایج مبهمی از آن‌ها اخذ می‌کند. در درجه اول باید گفت بین هرمنوتیک هستی‌شناسانه گادامر و دیگر نظریه‌های موجود قدر اشتراکی وجود ندارد، و اگر از هرمنوتیک سخن می‌گوییم باید روشن کنیم کدام نحله را اراده کرده ایم. معلوم نیست شبستری چگونه می‌خواهد از هرمنوتیک گادامر استفاده روشی در شیوه استنباط فقهی

کند (حقیقت، ۱۳۸۵، ۳۸۱). به قول محمدرضا نیکفر، شبستری به دنبال اثبات دو قضیه است: تحول و حرکت در جهان و پاسخ‌های تازه به آن. پس این همان فقه پویاست، نه هرمنوتیک! (نیکفر، ۱۳۸۲) در درجه دوم، اگر بپذیریم که چنین استفاده‌ای از هرمنوتیک صحیح است، باز معلوم نیست که چگونه الزاماً از این روش دموکراسی دینی سازگار با حقوق بشر استنتاج می‌شود. از باب جدل، می‌توان ادعا کرد مخالفان نواندیشی دینی نیز ممکن است از همین شیوه استفاده کنند، و نتایج متضادی بگیرند.

بحث ملکیان تا اندازه زیادی شبیه دفاع عادل ضاهر از سکولاریسم است. به اعتقاد ضاهر، هر معرفتی که شامل وجود، صفات، افعال و مقاصد یا مشتقاتی از این مقدمات شود، معرفت دینی است. تمام قضایای دینی ضروریه‌اند. قضایای عملی شرطیه متصله، و بنابراین بین‌الذهانی، متغیر و جائزه‌اند. پس نمی‌توان از قضایای دینی نتایج اخلاقی و علمی استنتاج کرد. با رد معیار فوق بشری، عقل انسان معیار می‌شود که همان سکولاریسم است (ضاهر، ۱۹۹۳، ۷۸؛ و ضاهر، ۲۰۰۱، ۱۰۲). کسانی که معیار اخلاق را فوق بشری می‌دانند، در مورد خودخواهی انسان، ناتوانی مهار امیال، ناتوانی در پیش‌بینی و گناهکار بودن انسان استدلال می‌کنند. رابطه دین و سیاست، نه رابطه‌ای مفهومی و منطقی، بلکه تاریخی و قراردادی است. استدلال ضاهر در مورد عرفی‌گرایی همانند دیدگاه ماکیاوولی در مورد جدایی سیاست از اخلاق است؛ چرا که وی معتقد است اخلاق اصولی ثابت و سیاست اصولی متغیر دارد و بنابراین، این فرزند نمی‌تواند از آن مادر متولد شود. از دیدگاه ضاهر، سکولاریسم، دو نوع است: سکولاریسم سخت (hard) که مبنای تحلیلی و معرفت‌شناختی دارد؛ و سکولاریسم نرم (soft) که به شرایط تاریخی و جامعه‌شناختی نیازمند است. معنای اول که مبنای وی است دو شکل دارد: سلبی و ایجابی. در نقد آرای اخوان المسلمین و مانند ایشان، او معتقد است احکامی مثل حدود متغیرند. اصول ثابت مختص اسلام نیست؛ و مدلول سیاسی هم ندارد. از ثبات نصوص دینی نمی‌توان ثبات احکام را نتیجه گرفت. چون احکام دینی تحت احکام اخلاقی قرار دارند، نمی‌توانند غیرشرطی باشند. به اعتقاد وی، مفروض نیاز ما به وحی در سیاست دو مقدمه باطل است: خدا فقط مسلمانان را به اقامه دولت ارشاد کرده، و انسان به لحاظ فهم خود از درک این مبانی عاجز است. نازیسم و فاشیسم دولت‌های سکولار غیرمستقل بودند. دو شرط عقلی استقلال عبارت است از: هیچ گروهی حق ادعای تملک انحصاری معرفت را نداشته باشد، و این که معیار

معرفت‌شناسی تنها عقل باشد. اصل اختیار (و عدم جواز تحمیل) و تفکیک حوزه خصوصی از عمومی نیز دو شرط اخلاقی استقلال محسوب می‌شوند (ضاهر، ۱۹۹۳، ۶۲ و ۳۷۰). استدلال‌های ضاهر به اسلام‌گرایانی اشاره دارد که وحی را جایگزین عقل در سیاست می‌کنند؛ اما بر اساس «نظریه همرویی» (Confluence Theory)، که مورد نظر این نگارنده است، ما هم به عقل نیاز داریم و هم به وحی. اگر دلیل اصلی در سیاست عقل باشد، باز منافات ندارد که وحی اصولی کلی، بالاخص در جایی که حکم عقل نارسا یا جدلی‌الطرفین است، داشته باشد. قضایای عملی (در حوزه سیاست) حکم واحدی ندارند که بخواهند جملگی متغیر و بین‌الذهانی باشند، بلکه در یک سطح می‌توانند متغیر، و در سطح اصول کلی و غایات فراتاریخی باشند.

به هر صورت، در خصوص استدلال ملکیان برای اثبات سکولاریسم، چند نکته را می‌توان مطرح کرد:

اولاً، بین دموکراسی و سکولاریسم خلط شده است. خواست اکثریت مقتضای دموکراسی است، نه سکولاریسم. نه هر سکولاریسمی مبتنی بر خواست اکثریت است، و نه هر نوع دموکراسی الزاماً مبتنی بر سکولاریسم. سکولاریسم می‌تواند مبتنی بر اقتدارگرایی و توتالیترانیسم باشد؛ همان‌گونه که، حداقل طبق برخی قرائت‌ها، نوعی دموکراسی می‌تواند دینی و غیرسکولاریستی باشد. سکولاریسم در نقطه مقابل حکومت دینی قرار دارد؛ چرا که در حکومت دینی، مسائل حکومتی بر اساس شریعت تنظیم می‌شود، و در حکومت عرفی‌گرا، آزاد از آن. دموکراسی و خواست اکثریت است که می‌تواند با حکومت دینی جمع شود.

ثانیاً، دلیل ایشان برای اثبات رأی اکثریت به دلیل عدالت و لازم نیامدن ترجیح بلامرجح اعم از مدعاست. چه بسا بتوان ادعا کرد که در دو نوع گزاره‌های آفاقی و اعتقادات بالفعل غیرقابل تحقیق راهکارهای دیگری هم چون رجوع به افراد خاص (نخبگان، متخصصان، اشراف یا خبرگان دینی) کارساز است. کسانی که به شکلی از نخبه‌گرایی دفاع کرده‌اند، استدلال‌های خاص خود را دارند. به اعتقاد ایشان، درست است که در این دو سنخ گزاره‌ها امکان تحقیق به شکل یقینی وجود ندارد؛ اما به هر حال، آرای گروه خاص به صواب نزدیک‌تر به نظر می‌رسد.^۱

۱. نگارنده در این جا قصد تأیید نخبه‌گرایی در مقابل آرای اکثریت را ندارد، بلکه تمام سخن بر سر این است که استدلال ارائه شده از نظر منطقی تمام نیست.

حاصل سخن آن که فارغ از نقاط ضعف عرفی‌گرایی اسلامی، این مفهوم در جهان تشیع - هم به معنای جدایی دین از سیاست و هم به معنای جدایی روحانیت از دولت - در قالب ادله متنی و فرامتنی وجود داشته است. عرفی‌گرایی دینی بر خلاف عرفی‌گرایی غیردینی دغدغه دین دارد؛ و دعاوی خود را - چه در خصوص عصر غیبت و چه به شکل عام - به شارع مقدس نسبت می‌دهد. مشروطه نقطه عطفی در تحول مفهوم «عرفی‌گرایی» در عالم تشیع تلقی می‌شود.

به سوی همروی ادله فرامتنی و متنی در اندیشه سیاسی

همان‌گونه که مشاهده شد، کاستی‌های هر یک از دو شیوه متنی و فرامتنی نشان می‌دهد که در مسائل مختلف - و از آن جمله مسائل سیاسی و اجتماعی - نه می‌توان از ادله برون‌متنی بی‌نیاز شد، و نه از ادله درون‌متنی. از یک طرف، ما به دلیل‌های ماقبل‌دینی نیاز داریم تا با ارج نهادن به مقام عقل مستقل از دام اشعری‌گری بگریزیم. امروزه که فلسفه سیاسی در جهان اسلام و ایران اسلامی نیمه‌جان شده و در حال احتضار به سر می‌برد، می‌بایست بر نقش عقل و عقلانیت تأکیدی دوچندان نمود تا از بن‌بست‌های موجود رهایی یابیم. نقد تراث سیاسی ما جز با احیای عقل سیاسی میسر نیست. فقه شیعه به‌طور کلی - و فقه سیاسی به شکل خاص - با بی‌بها کردن عقل مستقل، در عمل به اشاعره نزدیک گشته، و از هر آن چه در ادله نقلی شرع مقدس به آن امر شده، پی می‌برد که دارای حسن بوده است. نیاز ما به احیای عقل - بالاخص در فلسفه سیاسی - لااقل آن گونه که در زمان فارابی مطرح بوده، ضرورتی است که توضیح آن مجال دیگری می‌طلبد.

از طرف دیگر، چون هیچ دلیل برون‌متنی یقین‌آوری وجود ندارد که بتواند ما را از رجوع به متون مقدس در امور سیاسی و اجتماعی باز دارد، لازم است از این منابع نیز در طراحی نظریه‌های اجتماعی کمک گرفته شود. برای مثال، لازم است نسبت مواردی چون توزیع قدرت، مشروعیت، عملیات استشهادی و مانند آن را با کاویدن دین از درون بررسی نماییم. بدیهی است در این موارد نمی‌توان به ادله برون‌متنی اکتفا کرد. هم‌چنین، وقتی قرآن کریم رهنمودی کلی در باب اقتصاد اسلامی به دست می‌دهد که گردش ثروت نباید به حاکمیت اغنیا منتهی شود (کیلا یكون دولة بین الاغنیاء منکم؛ ۷/۵۹)، نه تنها مجاز نیستیم این‌گونه ارشادات را کنار گذاریم، بلکه لازم است برای

رعایت حقوق هم‌نوعان خویش به این‌گونه دستورات شارع مقدس توجه کافی مبذول داریم. چگونگی توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه تنها با همرویی و تعامل ادله متنی و فرامتنی پاسخ مناسب خود را پیدا می‌کند (حقیقت، ۱۳۸۱). مورد دیگر، توجه دولت و احاد امت اسلامی به مسئولیت‌های فراملی است که هر چند ممکن است در ظاهر با منافع ملی ما در تعارض باشد، ولی تکلیفی دینی و حقوق بشری محسوب می‌شود (حقیقت، ۱۳۷۶). پس، نه ادله برون‌متنی می‌توانند ما را در موضوع‌های سیاسی از رجوع به متون و حیانی منع یا بی‌نیاز کنند، و نه رجوع به ادله درون‌متنی ضرورتاً به معنای آن است که دین همه چیز در این خصوص را داراست. چه بسا، پس از رجوع به متون دینی دریابیم که در حوزه‌ای خاص فرامین شارع مقدس چندان هم زیاد نیست، و در واقع ما را به سیره عقلا ارجاع داده است. اما نکته مهم آن است که اولاً این نکته پس از فحص از ادله متنی - با توجه به ادله فرامتنی - ممکن است به دست آید؛ و ثانیاً در حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی امکان دارد وضع به یک منوال نباشد. برای مثال، ممکن است در باب قضاوت و اقتصاد بیش از فلسفه سیاسی به گزاره‌های درون‌متنی برخورد کنیم. کیفیت رفع تزاخم بین این دو دسته دلیل در خصوص موضوع حقوق بشر در مقاله‌ای جداگانه بررسی شده است. (حقیقت، ۱۳۸۴)

منابع:

۱. آشوری، داریوش (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم انسانی، تهران، نشر مرکز.
۲. ابن خلدون (۱۳۷۵)، مقدمه، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳. اشتهااردی، علی پناه (۱۳۹۱ ق)، کتاب هفت ساله چرا صدا درآورد؟ قم، علمیه.
۴. برقی، محمد (۱۳۸۱)، سکولاریسم از نظر تا عمل، تهران، قطره.
۵. بسته نگار، محمد (۱۳۸۰)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۶. ترکمان، محمد (۱۳۶۷)، مدرس در پنج دوره تقنینیه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵)، حکمت و حکومت، بی جا، شادی.
۸. حقیقت، سید صادق (۱۳۷۶)، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
۹. ----- (تابستان ۱۳۷۷)، «نگاهی به هرمنوتیک، کتاب و سنت»، مجله علوم سیاسی، ش ۱.
۱۰. ----- (۱۳۸۱)، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی‌نما.
۱۱. ----- (۱۳۸۴)، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌متنی و ادله درون‌متنی»، مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید.
۱۲. ----- (۱۳۸۳)، «گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی»، مجله علمی - پژوهشی نامه مفید، ش ۳۸.
۱۳. حنفی، حسن (و الجابری، محمد عابد) (۱۹۹۰)، حوار المشرق و المغرب، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۱۴. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۶ ق)، حاشیه کتاب المکاسب، تهران.
۱۵. داورسون، داوود (۱۳۸۱)، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی و داود وفایی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. دایه، جان (۱۹۹۸)، الامام الکوکی: فصل الدین عن الدولة، لندن، دار سوراکیا.

۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
۱۸. ----- (آذر و دی ۱۳۷۳)، «دانش و دادگری»، *مجله کیان*، ش ۲۲.
۱۹. ----- (۱۳۷۲)، *فربه تراز/ایدئولوژی*، تهران، صراط، ۱۳۷۲.
۲۰. ----- (۱۳۷۸)، *سیاست - نامه*، تهران، صراط.
۲۱. ----- (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸)، «فقه در ترازو»، *مجله کیان*، ش ۴۶.
۲۲. ----- (۱۳۷۹)، *آئین شهریاری و دینداری*، تهران، صراط.
۲۳. -----، «روش‌فکری دینی و چهار معنای سکولاریسم»، *روزنامه شرق*، ۱۳۸۳/۶/۲.
۲۴. صالح پور، جهانگیر (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴)، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، *مجله کیان*، ش ۲۴.
۲۵. ظاهر، عادل (۱۹۹۳)، *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*، بیروت، دار الساقی.
۲۶. ----- (۲۰۰۱)، *اولیة العقل*، بیروت، دار امواج.
۲۷. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰)، *دبیاجه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران، نگاه معاصر.
۲۸. -----، *روزنامه همشهری*، ۱۳۸۲/۴/۵.
۲۹. عبدالرازق، علی (۱۹۲۵)، *الاسلام و اصول الحکم*، بی‌جا، بی‌نا.
۳۰. العظمة، عزیز (۱۹۹۲)، *العلمانیة من منظور مختلف*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳۱. فراتی، عبدالوهاب (پاییز ۱۳۷۴)، «زندگی و گزیده اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۱۲.
۳۲. کدیور، محسن (۱۳۷۶)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی.
۳۳. ----- (۱۳۸۵)، *سیاست‌نامه خراسانی*، تهران، کویر.
۳۴. گرجی، علی اکبر (۱۳۸۷)، *در تکاپوی حقوق اساسی*، تهران، جنگل.
۳۵. لاریجانی، صادق (زمستان ۱۳۷۶)، «دین و دنیا»، *مجله حکومت اسلامی*، ش ۶.
۳۶. مجتهد شبستری (۱۳۷۵)، محمد، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
۳۷. ----- (۱۳۷۹)، *تقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
۳۸. المسیری، عبدالوهاب (۱۴۲۲ ق)، *العلمانیة الجزئیة و العلمانیة الشاملة*، القاهرة، دارالشروق.

۳۹. حسینعلی المنتظری (۱۳۶۲)، *البدر الزاهر فی الصلاة الجمعة و المسافر تقریرات*
درس خارج آیت‌الله بروجردی، قم.
۴۰. نصار، ناصیف (۱۹۷۰)، *نحو مجتمع جدید، بیروت، دار النهار.*
۴۱. نیکفر، محمد رضا (اردیبهشت ۱۳۸۲)، «هرمنوتیک و اصلاح‌گرایی دینی»، *مجله نگاه نور.*
۴۲. هابز، توماس (۱۳۸۰)، *لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.*

