



A Failed Attempt to Justify Apolitical Islam

**Mohammad Amir
Ghodousi**

PhD Student of Public Law, Shahid
Beheshti University, Tehran
Amir1641990@gmail.com

Abstract

Absolute constitutionalists are thinkers who, on the one hand, rely on the importance of adhering to democracy, human rights and the rule of law in good governance and want to form a government based on these characteristics, and on the other hand, reject mashruteh government (religious government), and believe this kind of government is in serious incompatibility with these characteristics. Absolute non-religious constitutionalists fundamentally do not believe in religion and consequently religious government, and absolute religious constitutionalists consider the special function of religion to be the training of the transcendent man and the awakening of his rational nature rather than giving directions for the formation of a special social, political system different from what the intellect of ordinary human beings finds in every age. In this study, we have tried to examine the views of some absolute Muslim constitutionalists on the relationship between constitutional government and sharia, and briefly evaluate the strength of their arguments and the consistency of their claims. Mahdi Bazargan, Yousefi Eshkevari, Mahdi Haeri Yazdi, Mohammad Mojtahed Shabestari, Hossein Bashirieh, Mohammad Abedaljaberi, Ali Abdolraziq and Mohammad Saeed Ashmavi are the thinkers whose views have been addressed in this study. An examination of the views of these thinkers shows that religious intellectuals still have a long way to go to prove a convincing and plausible non-political interpretation of Islam. It seems that if a non-political interpretation of Islam is fundamentally possible, it is not justifiably possible simply for reasons of the nature of what these thinkers have presented.

Keywords: constitutionalism, Mashruteh, religious government, democracy

Received: 08/April/2021

Accepted: 06/September/2021

ISSN: 2783-3631

تکاپوی ناکام برای توجیه اسلام غیرسیاسی

دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی، تهران
Amir1641990@gmail.com

محمدامیر قدوسی

چکیده

مشروطه خواهان مطلق اندیشمندانی هستند که از یک سو با تکیه بر اهمیت پابندی به دموکراسی، حقوق بشر و حکومت قانون در حکمرانی خوب، خواهان تشکیل حکومتی مبتنی بر این شاخصه‌ها هستند و از سوی دیگر، ضمن رد حکومت مشروعه (حکومت دینی)، چنین حکومتی را در ناسازگاری جدی با این شاخصه‌ها می‌دانند. مشروطه خواهان مطلق غیرمتدین، از اساس به دین و در نتیجه، حکومت دینی را باور ندارند و مشروطه خواهان مطلق متدین، کارویژه دین را تربیت انسان متعالی و بیدار کردن فطرت عقلانی او می‌دانند؛ نه رهنمود دادن برای تشکیل نظام اجتماعی، سیاسی ویژه ای متمایز از آنچه عقل انسان‌های متعارف هر عصر در می‌یابد. در این پژوهش کوشیده‌ایم آرای برخی از مشروطه خواهان مطلق مسلمان را درباره رابطه حکومت مشروطه و شریعت بررسی و به اجمال قوت استدلال‌های آنان و سازگاری مدعیاتشان را ارزیابی کنیم. مهندس مهدی بازرگان، استاد یوسفی اشکوری، آیت الله دکتر مهدی حائری یزدی، استاد محمد مجتهد شبستری، دکتر حسین بشیریه، استاد محمد عابدالجابری، استاد علی عبدالرازق و استاد محمد سعید عثماوی اندیشمندانی هستند که در این پژوهش به آرای آنان پرداخته شده است. بررسی آرای این متفکران نشان می‌دهد که جریان روشنفکری دینی برای اثبات متقن و قابل قبول صحت تفسیر غیرسیاسی از اسلام، همچنان راه درازی در پیش دارد. به نظر می‌رسد اگر تفسیر غیرسیاسی از اسلام اساساً امکان پذیر باشد، صرفاً با دلایلی از سنخ آنچه این اندیشمندان ارائه کرده‌اند به نحو موجه امکان پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها: حکومت دینی، دموکراسی، مشروطیت، مشروعبیت.

مقدمه

اگر با توجه به اصطلاح رایج در ادبیات فلسفه‌ی حقوق عمومی و فلسفه سیاست در عصر ما، حکومتی را که در برابر ادیان و ایدئولوژی‌های گوناگون بی‌طرف است، به صورت جدی دغدغه رعایت حقوق شهروندان خود را دارد و صلاحیت مقامات عمومی در آن بر اساس اصل اصیل عدم صلاحیت و رعایت بایسته‌های حکومت قانون استوار شده است، حکومت مشروطه بنامیم، طبیعتاً هواخواهان تشکیل چنین حکومتی مشروطه خواه نامیده می‌شوند. در نگاهی دقیق، مشروطه خواهی اولاً به معنای التزام به دموکراسی به معنای سپردن تدبیر امر عمومی به رأی کاملاً برابر تمام شهروندان یک جامعه‌ی سیاسی، فارغ از هر محدودیت دینی-ایدئولوژیک پیشینی است؛ ثانیاً به معنای التزام به رعایت حقوق انسان بما هو انسان در هر شرایط و وضعیتی است؛ ثالثاً به معنای آن است که حکمرانی در چارچوب حکومت قانون صورت پذیرد؛ قانونی که منشائی انسانی دارد، نمودار خواست و نظر اکثریت شهروندان برابر است، هدف آن حفظ مصلحت عمومی (در خوانش لیبرال آن که متضمن بی‌طرفی اخلاقی نسبت به مکاتب اخلاق فردی است) و حقوق و آزادی‌های اشخاص است و رعایت آن مستمراً تحت پایش و نظارت قضایی مستقل، کارآمد و خیره است. طرفداران تشکیل حکومت مشروطه مبتنی بر شاخصه‌های دموکراسی، رعایت حقوق بشر و التزام به حکومت قانون، در مواجهه با حکومت دینی، به دو گروه مختلف تقسیم می‌شوند؛ نخست: مشروطه خواهان مطلق و دوم: طرفداران همراهی مشروطیت و مشروعیت.

مشروطه خواهان مطلق معتقدند حکومت مشروطه و حکومت مشروعه به هیچ وجه با هم قابل جمع نیستند. در دیگر سو طرفداران همراهی مشروطیت و مشروعیت می‌کوشند میان این دو، به نحوی از انحاء جمع کنند. مشروطه خواهان مطلق خود شامل دو دسته فرعی هستند:

۱- مشروطه خواهانی که خدا باور/متدین‌اند، ولی تلقی آنان از مفهوم خداوند و دین به لزوم تبعیت از آموزه‌های وحیانی منجر نمی‌شود. یا از این رو که از نظر آنان خداوند موجودی مشخص و یا مشخص انسانوار نیست و اساساً دست به هنجار گذاری نمی‌زند، یا از این رو که دین را واجد دستوراتی برای اداره امور عمومی نمی‌دانند. متدینانی که کارکرد دین را صرفاً زنگارزدایی از عقل و فطرت آدمی می‌دانند از مصادیق آشکار مشروطه خواهان متدینند. این گروه برداشت‌هایی از دین که آن را واجد هنجارهایی حداکثری و دربرگیرنده تئوری کامل اداره انسان از گهواره تا گور می‌داند، (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۷۳-۲۹۳) از اساس اشتباه می‌دانند و برای فلسفه نیاز آدمیان به وحی، به دلایلی غیر از دلایل سنتی متکلمان مسلمان تمسک می‌کنند.

۲- مشروطه خواهانی که خدا باور/متدین نیستند و آرزوی حکومت مشروعه را آرزویی غیر عقلانی بلکه خرد ستیز می‌دانند. این گروه دین را یکی از اختراعات بشری، از جمله برای ارضای نیازهای روانی خود می‌دانند و برای توجیه میل گسترده آدمیان به تدین و پرستش خداوند، به دلایل تاریخی، جامعه شناختی و روان شناختی تمسک می‌کنند. آنان حضور دین در دوران مدرن را ناشی از رسوبات دوره خاصی از حیات بشر، بعد از دوره اساطیری و قبل از دوره علمی، می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۵). اینان هم‌زمان به سکولاریسم سیاسی (بنا بر یک تعریف یعنی لزوم جدایی نهاد دین از نهاد سیاست) و سکولاریسم فلسفی (یعنی نفی وجود خداوند واجب الوجود صانع) باورمندند (سروش، ۱۳۹۲: ۴۴۳-۴۱۹).

ما در این پژوهش صرفاً به بررسی آرای برخی از مشروطه خواهان مطلق‌المتدین مسلمان درباره حکومت و چگونگی مواجهه آنان با نظریه حکومت شرعی می‌پردازیم.

مهندس مهدی بازرگان: نسبت دین با حکومت همان نسبت دین با آشپزی است.

مهدی بازرگان در اواخر عمر پر حادثه خود، در مقاله‌ی چالش برانگیز «آخرت و خدا مقصود بعثت انبیا» نوشت که نسبت حکومت‌داری با دین؛ مانند نسبت آشپزی و باغداری و چوپانی با دین است و دین نه به ما آموزش آشپزی و باغداری و چوپانی داده و نه درس حکومت‌داری. او در این مقاله کوشید تا ثابت کند حتی از نقطه نظر دینی ما باید با استفاده از عقل و تجربه خودمان به حکومت‌داری بپردازیم؛ گرچه در این مسیر باید پاره‌ای احکام حلال و حرام شرعی را نیز رعایت کنیم (بازرگان، ۱۳۷۴). دقت در عبارات مهدی بازرگان در مقاله‌ی حاضر و نیز برخی دیگر از آثار به اصطلاح دین پژوهانه او نشان می‌دهد که وی گرچه صاحب جانی دغدغه مند، عزمی راسخ، نیتی پاک و دلی دردمند است، از استواری معرفتی لازم برای پژوهش‌های عمیق دینی برخوردار نیست و رد پای این ناتوانی و کم‌مایگی در جای جای آثار او قابل مشاهده است. بازرگان و امثال او در سنت روشنفکری شیعه و سنی، خودآگاه یا ناخودآگاه می‌کوشند که پرسشهای عمیقی را که نمی‌توانند برای آن‌ها پاسخهایی سازگار با کلیت نظام فکریشان بیابند، رندانه دور بزنند. دادن پاسخ‌های سطحی و ساده به پرسش‌های پیچیده و ذهن‌سوز، خصوصاً در میان دین‌پژوهانی که سابقه جدی تحصیل و تدریس در علوم انسانی نداشته و مهاجران به این رشته پژوهش‌ها از سنت مهندسی یا پزشکی هستند، امری متداول و شایع است. بازرگان در مقاله چالش برانگیز خود و در آثار دیگرش نمی‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد که مواجهه او با آن دسته از آیات قرآن که ناظر بر وجوه حیات جمعی و اداره امر عمومی است، چگونه خواهد بود؟ با آیات و روایات متعدد ناظر به حدود و قصاص و دیات چه می‌کند؟ با احوال شخصیه و احکام ارث و نظام خانواده در اسلام چگونه برخورد می‌کند؟ تاریخ حیات پیامبر اسلام، تشکیل حکومت در یثرب، اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر و غزوات متعدد ایشان را چگونه در نظام فکری خود حل و فصل می‌کند؟ گرچه برخی روشنفکران دینی کوشیده‌اند به این پرسش‌ها پاسخهایی بدهند، حق این است که در منظومه فکری آنان و بر بنیاد مبانی‌ای که آن‌ها بدان باور دارند یا وانمود می‌کنند که باور دارند، این پاسخ‌ها بعضاً به شوخی‌های تلخی که از سر درماندگی بدانها تمسک می‌شود، شبیه ترند تا پاسخ‌هایی فنی، مدلل، عمیق و سازوار. البته این سخن بدین معنی نیست که سنت روشنفکری دینی در آستین خود چهره‌های درخشانی ندارد که کمابیش در استواری قابل قبول از لحاظ دقت علمی قرار داشته باشند.

برای نمونه می‌توان دقیقاً در همین نقطه که بازرگان از لزوم رعایت برخی حلال‌ها و حرام‌ها در امر حکمرانی سخن می‌گوید، او را به چالش کشید. پرسشی که سریعاً به ذهن متبادر می‌شود، این است که این حرام و حلال‌های لازم‌الرعایه در امر حکمرانی دقیقاً چیستند و ضمانت‌اجرای رعایت آن‌ها چیست؟ و آیا تعهد به در نظر داشت آنها حکومت را به حکومت مشروعه بدل نمی‌کند؟

بازرگان می‌گوید نبوت و حکومت دو موضوع متفاوت‌اند. او برای اثبات مدعای خود وجود انبیای متعددی را شاهد می‌آورد که حاکم نبوده‌اند. حال آن‌که ادعای بازرگان با چنین دلایلی ثابت نمی‌شود. از نظر طرفداران حکومت مشروعه، به حکومت نرسیدن بسیاری از انبیا در پهنه تاریخ دلایل متعددی دارد، از جمله این که برخی از آنان پیامبران تبلیغی‌ای بوده‌اند که در عصر پیامبر بزرگ زمان خود می‌زیسته‌اند، که یا مبلغ او بوده‌اند یا تحت حاکمیت او زیست می‌کرده و عملاً رعیت او بوده‌اند، همچنین برخی از پیامبران هم به دلیل مناسب نبودن شرایط اجتماعی، نتوانسته‌اند شان حاکمیتی

خود را در عالم واقع محقق کنند و این حق خداداد را به فعلیت برسانند. همچنین بازرگان می‌گویند وقتی خداوند به پیامبر اسلام دستور می‌دهد که با مردم مشورت کن، در واقع در حال تفکیک حوزه نبوت از حوزه اداره امور عمومی است. چرا که نبوت، یعنی تلقی و ابلاغ وحی محل مصالحه و مذاکره و مشاوره نیست. این سخن بازرگان هم سخن درستی است اما لزوماً ادعای او را اثبات نمی‌کند. چرا که مشروعه خواهان معتقدند که حیثیت حاکمیتی پیامبر اقتضائات خاص خودش و طبیعتاً احکام خاص خودش را دارد و لزوم استشاره (به هر دلیل، اعم از تلاش برای تربیت مردم یا تلاش برای کشف واقع یا ...) یکی از آنهاست؛ اما این موضوع بدین معنا نیست که خداوند پیامبر را به عنوان حاکم نصب نفرموده است. گذشته از همه اینها از نظر بازرگان، در جامعه‌ی مؤمنان، حکومت شهری اجتناب‌ناپذیر و در عین حال زوال‌پذیر است. او می‌گوید: «در حقیقت اثر و نظر اسلام استغنا از حکومت و حاکم است و نفی رهبری و سلطنت یا خودکامگی است که یک نوع شرک می‌باشد.» (همان) کاویدن این عبارات بازرگان هم نشان می‌دهد که وی هنوز نتوانسته بوده تکلیف خود را با جایگاه حکومت در اسلام روشن کند. از یک سو حکومت را امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند، از سوی دیگری سخن از زوال حکومت می‌زند و میل به نوعی آنارشیزم را به نمایش می‌گذارد. کنار هم گذاشتن رهبری و سلطنت و خودکامگی، و در نهایت منتسب کردن یک کاسه آن‌ها به شرک هم از جمله قضاوت‌های سست و نادقیق بازرگان در این مقاله است، چه این که اگر خودکامگی شرک باشد، مطلق رهبری قطعاً شرک نیست و نیز می‌بایست میان خودکامگی با خداکامگی قاهرانه‌ای که مشروعه خواهان بدان قائلند، تفاوت قائل شد.

گرچه مکتوبات و سخنرانی‌های مهندس مهدی بازرگان به دلیل آن که وی نه در حوزه‌های علمیه و نه در دانشگاه‌ها به تحصیلات آکادمیک علوم انسانی پرداخته بود، از دقت و اتقان حدائقی لازم برخوردار نیست، این سخن نافی این حقیقت نیست که این مرد دلیر و دغدغه‌مند صادقانه می‌کوشید قرائتی سازگار با عقل و علم از دین ارائه کند و در این راه پرفراز و نشیب متحمل مرارت‌های گوناگون شد. مع‌الوصف اندیشه‌ی سیاسی او اندیشه‌ای روشن، سازوار و خالی از تناقض نیست و او از پس اثبات ادعاهای کلان و مهم‌ش بر نمی‌آید.

استاد حسن یوسفی اشکوری؛ نه دموکراسی اسلامی، نه حقوق بشر اسلامی

حسن یوسفی اشکوری که خود را از پیروان سابق امام خمینی معرفی می‌کند که به ولایت فقیه باور داشته است، سالهاست که از نظریه‌ی حکومت دینی عبور کرده و بر این باور است که باید در دوران جدید برای تمشیت امور عمومی از شیوه‌های عقلایی متعارف عصر بهره جست. او ادعا می‌کند که حکومت پیامبر اسلام و خلفای او واجد مشروعیت و نصب آسمانی (تئوکراتیک) نبوده‌اند و در دوران ما نیز هیچ شخص یا نهادی حق ندارد چنین ادعایی را مطرح کرده، به نام خدا و دین بر دیگران حکومت کند (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۲).

به باور او، هیچ آیه‌ای در قرآن بر منشأ آسمانی حکومت پیامبر گرامی اسلام در یثرب (مدینه النبی) دلالت نمی‌کند. او می‌گوید که اگر منشأ الهی حکومت حضرت محمد در یثرب را هم بپذیریم، هیچ دلیل عقلی یا نقلی برای الهی دانستن حکومت جانشینان ایشان وجود ندارد، بلکه به عکس، دلایل و مستندات برای اثبات الهی نبودن این حکومت‌ها وجود دارد. او مدعی می‌شود نه فقط جناب ابوبکر، جناب عمر و جناب عثمان، که حتی امام علی بن ابیطالب (ع) و فرزندشان امام حسن مجتبی (ع) نیز، ادعای خلافت دینی و الهی نکرده‌اند (همان). بی آن که بخواهیم به قضاوت تحلیلی نزاع درازدامن قرائت شیعی و سنی درباره‌ی چگونگی تمشیت امر سیاسی بعد از رحلت پیامبر اسلام وارد شویم، باید

بگوییم که بنا بر قبول مبنای شیعیان، ریاست دین و دنیا بعد از پیامبر اسلام به صورت تنصیصی متعلق به امیرالمومنین علی (ع) و فرزندان ذکور منصوص ایشان (ع) است و تسلیم و پذیرش نظر یوسفی اشکوری خروج از پارادایم فکر شیعی در معنای محصل و مقصود آن دست کم در عصر ماست. گرچه روشنفکران دینی شیعه در عصر ما می‌کوشند بنا بر برخی مطالعات تاریخی، کلامی معنای تشیع را به گونه‌ای دستخوش تغییر کنند، که حد فاصل تشیع و تسنن را به امری غیر از قبول ولایت تنصیصی ائمه شیعه در امور سیاسی بدل کنند (مثلاً نظریه‌ی علمای ابرار) و آنگاه بر این اساس همچنان خود را در دایره شیعیان تعریف کنند. به گمان من، معنای متعارف تشیع دست کم در عصر ما، چنین فروکاستی را هضم نمی‌کند.

اشکوری بر این باور است که مقولاتی چون دولت، حکومت، سیاست و قانون ذاتاً عرفی و غیرالهی‌اند و در گستره شریعت نمی‌گنجند. البته چنین ادعایی نیازمند دلیلی محکم است. چگونه در قرآن بر تحریم ربا که امری مربوط به اقتصاد و از جلوه‌های زندگی اجتماعی است تأکید می‌شود، امر به معروف و نهی از منکر که در تصادم آشکار با قرائت لیبرالی از حریم خصوصی است در آیات و روایات متعدد مورد تأکید قرار می‌گیرد و حدود و قصاص و دیات و ... در اسلام تعیین تکلیف می‌شوند، آنگاه کسی ادعا می‌کند که قانون و حکومت ذاتاً در گستره شریعت نمی‌گنجند؟ همچنین باید پرسید ذاتاً در اینجا در چه معنایی استعمال شده است؟ بی آن‌که بخواهیم مدعا را مطلقاً رد کنیم، باید بگوییم این پرسش‌ها در نظریه سیاسی اشکوری و در چارچوب دلایل اقامه شده او پاسخ‌سازوار، موجه و روشنی ندارد. البته این بدان معنا نیست که یوسفی اشکوری و اقران و امثال او در این باره در فرصت‌های گوناگون قلم نزده و نکاتی را درباره آن‌ها مطرح نکرده‌اند، بلکه بدین معناست که مجموعه این سخنان و دلایل، دست کم از نظر نگارنده در مجموعه‌ای مدلل، سازوار و قانع‌کننده کنار یکدیگر نمی‌نشینند.

از نظر او علت این که شرع هم‌چنان به نوعی در برخی نظام‌های سکولار نیز حضور پیدا می‌کند، اقتضای تحولات تاریخی و مدنی است و ربطی به دین و دیانت ندارد. به تعبیر دیگر، از نظر اشکوری حضور دین در عرصه‌ی حکمرانی اقتضای بافت اجتماعی، فرهنگی این جوامع است. البته باید به این نکته توجه داشت که قرائت تاریخی اسلام در تمام سده‌های پیشین، و سیره‌ی متشرعه و ارتکاز آنان از حقیقت دین، پیوستگی جدایی‌ناپذیر دین و سیاست و حکمرانی و قانون است و در واقع همین گذشته و سنت فربه است که در ذهن و ضمیر مسلمانان حضور دارد و موجب می‌شود حکومت‌ها در جوامع مسلمان رنگ و بوی دین به خود بگیرند. ارتکازی که زدودن آن در چارچوب ادبیات دینی نیازمند ارائه‌ی قرائتی مدلل و جایگزین است. کاری که بسیاری از سودای آن را داشته‌اند و هرچه بیشتر کوشیده‌اند، کمتر توانسته‌اند.

اشکوری صراحتاً اعلام می‌کند که به مفاهیم ترکیبی نظیر دموکراسی اسلامی یا حقوق بشر اسلامی باور ندارد. در عین حال، او معتقد است که از منظر «خالص» اسلامی، سازگارترین نوع حکومت با اسلام حکومت عرفی دموکراتیکی است که به حقوق بشر وفادار است؛ او چنین نظامی را با صلح‌طلبی اسلامی و عدالت‌سازگارتر می‌بیند (همان). اشکوری هم به سیاق بازرگان گاه سخنانی می‌گوید که قابل درک نیست. یکی از این سخنان همین عبارت «منظر خالص اسلامی» است. این منظر خالص دقیقاً چیست یا کجاست؟ منظر ناخالص اسلامی که لابد در مقابل آن است کدام است یا کجاست؟ این گفته‌ها در حالی است که نوع ادبیات او تا پیش از این چنین القا می‌کرد که سازگاری یا ناسازگاری شیوه حکمرانی با اسلام اساساً متنفی‌الموضوع است. اشکوری در نهایت می‌گوید که دین را به عنوان یکی از منابع قانون‌گذاری در یک

پارلمان ملی با رعایت حقوق غیرمسلمانان می‌پذیرد، اما تحمیل اجباری شریعت به شهروندان اعم از دین‌دار و غیردین‌دار را بر نمی‌تابد. (همان) به گمان صاحب این قلم، فارغ از این که معنای «لا اکراه فی الدین» در قرآن کریم چیست و این آیه درباره تکوینیات سخن می‌گوید یا تشریعیات، به هر روی، صورت مرتکز از دین اسلام سرشار از قواعد قاهرانه ناظر به زیست و سلوک فردی و اجتماعی است و تبیین مدنی و خالی از اقتدار و الزام قاهرانه از دینی که عمیقاً سیاسی و معطوف به قدرت و تسلط بر سپهر عمومی به نظر می‌رسد، با دلایل سست و تذوقات نادقیق ممکن نمی‌شود. گرچه اشکوری به عنوان یک محقق ارجمند، دغدغه مند و مفید تحصیلات رسمی دینی دارد و سالهاست در این حوزه کوشش و پژوهش می‌کند، همان اشکالاتی که به نظریه‌ی بازرگان وارد بود، چه بسا نعل به نعل به نظریه‌ی یوسفی اشکوری نیز وارد است.

آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی؛ فیلسوف مسلمان حامی قرارداد اجتماعی

مهدی حائری یزدی، فقیه و فیلسوف معاصر، شاگرد امام خمینی، فرزند شیخ عبدالکریم حائری یزدی (مؤسس حوزه‌ی علمیه قم) و نخستین سفیر جمهوری اسلامی در آمریکا است. به باور حائری، نه تنها احکام شرعی دلالتی بر لزوم ایجاد یک حکومت دینی ندارد، که «حکومت اسلامی سخنی آشفته و ناسنجیده است.» (حائری، ۱۳۹۳: ۱۶۷) به باور حائری یزدی، این سخن که انبیای الهی از سوی پروردگار وظیفه‌ی حکمرانی را نیز بر عهده داشته‌اند، از هیچ‌یک از دلایل ادعایی قائلان آن به دست نمی‌آید. (همان) ادعای حائری یزدی هم ادعایی بزرگ و خلاف ارتکاز تاریخی قریب به اتفاق مسلمانان است. به باور نگارنده، و بر اساس دلایل فلسفی و علمی که در جای خود قابل بررسی است، باید به ادعاهایی که بر خلاف ارتکاز و فهم تاریخی اکثریت قریب به اتفاق باورمندان یک دین یا مکتب است، یا خلاف فهم مشافهین یک کلام در عصر صدور یا نزول آن است، عمیقاً و شدیداً به چشم تردید نگریست. هر چند نمی‌توان به قطعیت و بی‌استثناء به بطلان چنین دیدگاه‌هایی حکم کرد.

حائری، مبدع نظریه‌ی «وکالت مالکان شخصی مشاع» در میان مسلمانان معاصر است و در خوانشی که شباهت‌هایی با «نظریه‌ی رالز» و نیز «نظریه‌ی روسو» دارد (در کنار تفاوت‌های مهم)، همه‌ی مردم یک سرزمین را به صورت مشاع مالک آن سرزمین می‌داند و معتقد است که اداره‌ی این سامان باید به اتفاق آرای آنان و در صورت تعدد به اکثریت آرای آنان صورت بگیرد. او تشکیل حکومت را در این فرض نوعی «قرارداد اجتماعی» می‌داند که میان موکلان (مردم) با وکیلان‌شان که از جانب آنان حکمرانی می‌کنند، منعقد شده است. از همین رو، حائری یزدی معتقد است که هر شرطی در این قرارداد که ناقض اصل وکالت باشد، مخل به غرض اصلی و خلاف مقتضای عقد است و لذا هم خود این شرط باطل است و هم عقد وکالت را باطل می‌کند (حائری، ۱۳۸۱).

بر این بنیاد، حائری یزدی الگوی حکمرانی را نه بر اساس ولایت، که بر اساس وکالت تنظیم می‌کند. به باور او، شرکت مردم به عنوان موقلی علیّه در انتخابات برای تشکیل مجلسی که می‌خواهد ولی امر را تعیین کند (مجلس خبرگان رهبری)، واجد نوعی تناقض درونی است؛ زیرا از منظر او، موقلی علیّه منطقی‌نمی‌تواند بگوید ولی امر من چه کسی است. هم‌چنین او بر این باور است که حاکمیت مردم و ولایت فقیه با یکدیگر غیرقابل جمع‌اند و دومی نقیض اولی است (همان). البته بر پایه نظریه‌ی نصب، (نظریه امام خمینی، آیت الله مصباح یزدی و آیت الله محمد مومن و ...) مجلس خبرگان رهبری وظیفه کشف ولی مطلق فقیه را به عهده دارد که اگرچه نه به «نام» به «نشان» از طرف خداوند منصوب

شده است، و بر این بنیاد، مردم و نمایندگان آنان در مجلس خبرگان ولی خود را کشف می‌کنند، نه این که او را به میل خود انتخاب کنند.

از نظر حائری یزدی، تغییر نوع رابطه بین مردم و حاکمان از ولایت به وکالت پیامدهای مثبت بسیاری دارد؛ یکی از این پیامدها این است که شرط ادامه‌ی حکومت حاکمان تداوم رضایت مردم خواهد بود. حائری هیچ امتیاز ویژه‌ای برای فقها، مردان، شیعیان و ... در امر حکومت قائل نیست، به حکومت قانون و لزوم پاسخ‌گویی حاکمان به شهروندان اهتمام دارد و یکی از فقهای پیش‌گام در مسیر حرکت به سوی دموکراسی محسوب می‌شود. (کدیور، کمالی اردکانی، ۱۳۸۳) حائری به نظریه‌ی ولایت سیاسی فقها در حوزه‌ی امور عمومی و سیاسی اعتقادی ندارد، حتی مقام نبوت و امامت را نیز ملازم با فرمانروایی نمی‌داند و معتقد است که حکومت پیامبر گرامی اسلام (ص) و حضرت علی (ع) نیز نه امری الهی که ناشی از رأی مردم و وکالت از جانب مردم بوده است (همان). صورت‌بندی اداره امور عمومی بر مبنای وکالت و باور به مالکیت مشاع همه شهروندان بر امر عمومی، نظریه‌ای مهم و قابل اعتناست (هرچند همچنان قابل چون و چراست) و اگر صبغی دینی نیابد یا کسانی نخواهند آن را به وسیله آیات قرآن و روایات مدلل و موجه کنند، شیوه‌ای پذیرفته شده در میان عقلای عصر است. اما تمام سخن اینجاست که آیا چنین نظریه‌ای قابل استناد به دین اسلام و مدلول متون لازم‌التبعیه آن هست یا خیر؟ این نظریه به شرط آن که بتواند به تمام پرسش‌ها و اشکالات نظری‌ای که چنین باوری از حیث فلسفی و فقهی می‌آفریند، پاسخ گوید، نظریه راهگشایی به نظر می‌رسد. این مهم، تنها در صورتی ممکن است که معنای فقهی مشهور وکالت که مختصات خاصی داشته و قطعاً در این جا قابل اعمال نیست، منظور نباشد و نهاد وکالت در این نظریه کاملاً باز تعریف شود. مثلاً در فقه اسلام وکالت عقدی جایز است و هر یک از طرفین می‌توانند با اراده یکجانبه خود آن را فسخ کنند. همچنین وکیل نمی‌تواند خارج از حدود اذن موکل کاری انجام دهد. در حالیکه نمایندگان پارلمان یا وکلای مجلس، برای مثال در بسیاری کشورها، برای مدت ۴ سال انتخاب می‌شوند و موکل راساً نمی‌تواند پیش از اتمام مدت قانونی نمایندگی او را عزل کند و نیز وکیل در پارلمان به نظر تخصصی خود عمل می‌کند و نه لزوماً به نظر موکل. حتی اگر بداند نظریه موکل او در این مورد خاص، چیز دیگری است، مکلف به تبعیت از او نیست.

استاد محمد مجتهد شبستری؛ عبور از فقه اجتماعی

محمد مجتهد شبستری، از بزرگان روشنفکری دینی معاصر، نیز از دورانی که با حق رأی زنان مخالفت می‌کرد تا به امروز، راه درازی را پیموده است. او با تمایزگذاری میان دین و معرفت دینی و با تکیه بر آموزه‌های علم هرمنوتیک، می‌کوشد قرائتی عقلانی از دین در همه‌ی زمینه‌ها، از جمله نقش آن در نظام سیاسی در روزگار ما، به دست دهد. او در کتاب ایمان و آزادی، فلسفه‌ی وحی را این می‌داند که خداوند انسان را به آزادی می‌شناسد. او معتقد است که اگر خداوند انسان را به آزادی نمی‌شناخت، به جای ارائه‌ی مسیر هدایت، او را مجبور می‌کرد (مجتهد شبستری، الف ۱۳۸۴: ۴۲-۳۲). شبستری حکومت مطلوب خود را نیز بر همین مبنا استوار می‌کند و بر این باور است که منطق ایمان و آزادی ایمان، ایجاب می‌کند که مؤمنان نوعی از شیوه‌ی حکمرانی را برگزینند که در آن بتوانند بهتر، آزادانه‌تر و آگاهانه‌تر ایمان بورزند (همان، ۷۹). سخنان مجتهد شبستری، هم مویذات روانشناختی دارد و هم با درک عرفی ما از خصلت‌ها و خصوصیات انسان و تاثیرات آزادی و احساس آزادی بر روان آدمی سازگار است. مع الوصف نظریه رقیب (مشروع‌خواهی) معتقد است که اسلام نمی‌خواهد با آزاد گذاردن بسیاری از امور در سپهر عمومی به غرایز عرصه

جولان بدهد و یا به منکران دین، عرصه تفوق و نفوذ بر افکار عمومی را اعطا کند. خصوصاً در عصری که عصر هژمونی لیبرالیسم غربی، حق‌گرایی، فرد‌مداری و قدرت رسانه‌های غربی است و رها کردن عرصه عمومی به اسم آزادی، امکان و فرصت چیرگی فرهنگ غرب را (که از نظر آنان مبتنی بر تهییج‌گرایی است) بر اتمسفر فکری و فرهنگی جامعه مسلمانان ممکن می‌سازد. در واقع در منطق مشروعه‌خواهی، نگاه کلان‌تمدنی، خصوصاً در عصری که فرهنگ غربی چیره است، به حاکمان مسلمان این اجازه را نمی‌دهد که عرصه عمومی را به حال خود واگذارند و رو به سوی مهندسی فرهنگی و مهندسی اجتماعی نداشته باشند. به ویژه این که تاریخ نشان می‌دهد که شوربختانه سرکوب و کنترل حساب شده، اگر به اندازه و حکمت آمیز (عقلانیت‌ابزاری) استفاده شود، آنقدرها هم که وانمود می‌شود، ناموفق نیست. بلکه به عکس در موارد متعددی برای سده‌ها و هزاره‌ها توفیق یافته و خصم را به کلی از میدان به در، بلکه ساقط و معدوم ساخته است.

او در کتاب دیگرش، نقدی بر قرائت رسمی دین، می‌نویسد: «نظام مردم‌سالاری را می‌پذیریم چون در عصر حاضر، تنها نظامی است که در سایه‌ی آن، دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته‌ی انسانی، می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان‌ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند.» (مجتهد شبستری، ب ۱۳۸۴: ۱۴۷) از نظر شبستری، دموکراسی می‌تواند حافظ ایمان آزادانه باشد؛ ایمانی که با تقلید از عالمان دینی به دست نمی‌آید (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۷۳). شبستری معتقد است که مبنای فقهی نادرستی که مانع تشکیل حکومت دموکراتیک دینی می‌شود، عبارت است از ابدی‌انگاشتن احکام سیاسی و اجتماعی اسلام (مجتهد شبستری، ب ۱۳۸۴: ۱۷۸). گفتنی است ابدی‌انگاشتن احکام اسلام ارتکاز مسلمانان در طول سده‌های گذشته بوده و حدیث معروف «حلالٌ محمّدٌ حلالٌ الی یوم القیامه، و حرامه حرامٌ الی یوم القیامه» نیز ناظر بر آن است. اساساً تلقی متعارف مسلمانان از مقتضیات ختم نبوت، معجزه جاویدان بودن قرآن و ابدی بودن اسلام چیزی جز این نبوده است.

شبستری پیشتر نوشته بود: «دین می‌تواند و باید الهام‌بخش عمل سیاسی شود، اما نباید ابزار سیاست‌مداران و حاکمان قرار گیرد» (مجتهد شبستری، الف ۱۳۹۶: ۵۴۳). به باور محمدمنصور هاشمی، شبستری «روشن نمی‌کند که این الهام‌بخشی به چه صورت باید باشد تا تبدیل به سیاست دینی و دین‌سیاست‌زده نشود» (هاشمی، ۱۳۹۶: ۲۵۴). از نظر شبستری «قرائت دموکراتیک اسلام گرچه ممد و مؤید مردم‌سالاری می‌تواند باشد، ولی به معنی بنیان‌گذاری مردم‌سالاری بر اسلام نیست» (مجتهد شبستری، ب ۱۳۸۴: ۱۸۰).

گرچه شبستری در کتاب نقدی بر قرائت رسمی دین ترکیب «حکومت دموکراتیک دینی» را قابل دفاع دانسته بود، بعدها صراحتاً اعلام کرد که از فقه اجتماعی عبور کرده است، دل‌نگران «شریعت فقهی» نیست و از حکومت سکولار دموکراتیک دفاع می‌کند. او خطاب به داوود فیروزی که روشنفکران را به دلیل شعار عبور از فقه تخطئه می‌کرد، نوشت که اولاً از حیث نظری، به باور او مبانی فقه قابل دفاع نیست و ثانیاً از حیث عملی «اگر منظور این باشد که چون روحانیت و مرجعیت در ایران ریشه‌های بسیار قوی دارد و بدون موافقت فقهی آن‌ها امور سیاسی از پیش نمی‌رود، گونه‌ای اجازه گرفتن و مشروع دینی ساختن لازم است، در این صورت، حقیقت را فدای مصلحت کرده‌ایم و چنین کاری عواقب بسیار زیان‌بار و ندامت‌آوری دارد» (شبستری، ۱۳۹۶).

البته مجتهد شبستری روشن نمی‌کند که اگر عبورش از فقه اجتماعی به معنای باقی ماندنش بر سر فقه فردی است، این تفکیک بر چه مبنای موجهی صورت می‌گیرد و حد فاصل فقه فردی و اجتماعی کجاست؟ احکام ماکولات و

مشروبات و صید و ذباحت و سبق و رمایه کجای فقه قرار دارند؟ آیا می‌توان به راحتی میان احکام متعدد فقهی خط کشی کرد؟ اگر مبانی و مبادی تصدیقیه فقه اجتماعی از منظر او ویران شده است، چرا این اتفاق در مورد سایر بخش‌های فقه نیفتاده است؟ این قلم دل استوار نیست که بتوان سنجه یا ضابطه‌ای مورد اطمینان و دقیق و موجه برای تفکیک میان فقه اجتماعی و فقه فردی پیدا کرد. با این حال، او در مصاحبه‌ای گفته است که حتی از برخی احکام عبادی اسلام نظیر نماز، نه «وجوب» که «توصیه» استنباط می‌کند (محمدرضایی، ۱۳۹۶: ۱۱۰-۱۱۱). شاید از چنین استنباطاتی، بتوان عبور شبستری از فقه فردی را نیز استشمام نمود، چنانکه او در برخی مقالات و سخنرانی‌هایش، مطلق فقه و نه صرفاً فقه اجتماعی را منقضی شده اعلام کرده است (مجتهد شبستری، ب ۱۳۹۶). در این صورت افزودن قید اجتماعی به فقه، آنجا که سخن از عبور است، حشو زاید است.

دکتر حسین بشیریه؛ دو پادشاه در اقلیمی نگنجند

حسین بشیریه، فیلسوف سیاسی مشهور، در گفت و گویی که در دهه‌ی هفتاد با عبدالکریم سروش درباره‌ی نسبت دموکراسی و حکومت دینی داشت، بی‌باکانه گفت به حکومت دینی اعتقاد ندارد و صراحتاً شیوه‌ی مطلوبش برای تدبیر امور عمومی را حکومت دموکراتیک معرفی کرد. از نظر بشیریه نه تنها نمی‌توان میان دین و دموکراسی جمع کرد، بلکه اساساً میان آن‌ها تعارض وجود دارد. او یکی از ارکان دموکراسی را وجود قوانین متغیر می‌داند که منشائی انسانی داشته باشد. درحالی‌که به باور او، دین حاوی قوانینی کلی و تغییرناپذیر است. از منظر او، وجود برخی اصول اساسی در دین که انسان‌ها صرفاً در چارچوب آن مختار و مجاز به تصمیم‌گیری هستند، باعث محدود شدن اراده‌ی مردم و موجب امتناع دموکراسی است (بشیریه، ۱۳۷۷).

بشیریه معتقد است که در یک حکومت، حاکمیت یا متعلق به خداست یا متعلق به مردم و نمی‌توان میان این دو جمع کرد. به باور او، دموکراسی واقعی به هیچ قیدی مقید نیست و هیچ امر مقدس یا تابویی بر آن تحمیل نمی‌شود. او هر تلاشی برای جمع میان دین و دموکراسی را تلاشی ناکام می‌داند که موجب بروز جدالی پایان‌ناپذیر میان اراده‌ی مردم و دین می‌شود؛ جدالی که یا دین در آن پیروز می‌شود و دموکراسی را مثله و بی‌خاصیت و ابتر می‌کند و یا دموکراسی در آن پیروز می‌شود و دین را از میدان به در می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۷).

بشیریه معتقد است که دین فقط در یک حالت می‌تواند در سیاست حضوری دموکراتیک داشته باشد و آن هم این است که شیوه و دلایل ورودش به سیاست نیز دموکراتیک باشد؛ موضوعی که از دید بشیریه شدنی نیست؛ زیرا به باور او حضور دین در سیاست یا متکی به ایمان است، یا متکی به دلایل تاریخی است، یا متکی به باور به برگزیدگی گروهی خاص برای حکومت بر مردم است و یا به دلایل دیگری از این دست. بنابراین، به هیچ‌روی، مبتنی بر استدلال مورد قبول عقل عمومی و منطق همگانی نیست. او تمام این دلایل را دلایل درون‌دینی می‌داند که در یک حکومت دموکراتیک پذیرفتنی نیست (بشیریه، ۱۳۷۷).

به اعتقاد او، دلایل لزوم ایجاد حکومت دموکراتیک دینی و نیز ثمرات حاصل از آمیختن دین و سیاست را باید با سنجه‌های برون‌دینی بررسید و همان زمان که به این کار می‌پردازیم و امکان استدلال برون‌دینی و عمومی را ایجاد می‌کنیم، بلافاصله از گستره دین خارج می‌شویم. از همین‌رو، دین اگر بخواهد به ضوابط عمل دموکراتیک تسلیم شود، از حقیقت خویش تهی شده است (بشیریه، ۱۳۷۷).

به نظر راقم این سطور، شاید اگر - و هزاران اگر - بتوان خوانشی از دین ارائه کرد که در عین این که «چرایی» ورودش به سیاست، ایمان مؤمنان است، بدون این که با احکام دینی تعارض کند، «چگونگی» ورودش به سیاست، در معنای دقیق کلمه دموکراتیک باشد (یعنی از جمله آن دو پیش فرض مهم پیش گفته را بپذیرد: نخست: برابری کامل همه شهروندان و دوم: محدود نبودن تقنین به رعایت چارچوب‌های یک ایدئولوژی خاص)؛ تعارضی که در پیش چشم بشیریه ناگشودنی به نظر می‌رسد، گشوده خواهد شد. تلاشی که پروژه‌ی فکری امثال ابوالقاسم فنائی معطوف به آن است. البته پرسش اساسی اینجاست که آیا کوشش‌های امثال فنایی به «حذف مسمای اسلام و بقای نام آن» منجر نمی‌شود؟ پاسخ خود فنایی آن است که چنین پرسشی زائیده این توهم است که اسلام تاریخی، همان حقیقت ثابت اسلام است. حال آن که از نظر او تبدیل اسلام تاریخی به معنای تحریف مسمای اسلام نیست. توجیه مدلل تفکیکی که فنایی نظریه خود را بر آن استوار می‌کند، پروژه مهم و سرنوشت سازی است اما مطلقاً کار آسانی نیست.

استاد محمد عابد الجابری؛ بازگشت به ابن رشد

محمد عابد الجابری، اندیشمند شاخص اهل مراکش و یکی از مهم‌ترین نواندیشان دینی معاصر اهل سنت، در پی آن است که با استفاده از تعلیمات ابن رشد، میان سنت‌های عربی و اصول دموکراسی و حقوق بشر سازگاری ایجاد کند. او معتقد است که:

بازیابی ابن رشد فقیه و ابن رشد فیلسوف و ابن رشد عالم یک ضرورت است، نه فقط به خاطر جایگاه بلند این مرد در تاریخ اندیشه بشری (که در تاریخ اندیشه عربی مغفول مانده)، بلکه به خاطر نیاز کنونی ما به خود ابن رشد، نیاز به روح انتقادی علمی و اجتهادی او و وسعت افق معرفتی و اشتیاق و آغوش باز او به روی حقیقت، در هر کجا که یافت شود (الجابری، ۱۳۹۸: ۷).

او در کتاب نقد عقل عربی می‌نویسد: «در قرآن که اولین و آخرین مرجع معتبر است، هیچ آیه‌ای وجود ندارد که بر این نکته دلالت کند که دعوت پیامبر، همراه با دعوتی به یک نظام سیاسی خاص باشد» (الجابری، ۱۹۹۰: ۵۹). او معتقد است که دموکراسی ضرورتی عصری و اقتضای عقلانیت است و مسلمانان باید آن را بپذیرند. البته او در نشان دادن چگونگی همزمان پذیرش اصول عقلانیت و اصول اسلامی راهکاری حرف و حدیثی ارائه نمی‌کند. به باور او گذار از دوران رعیت بودگی انسان‌ها و پذیرفتن حقوق بشر، قبول حق انتخاب حاکمان برای شهروندان و نیز امکان نظارت بر حاکمان و سرانجام عزلشان، از ضرورت‌های ناگزیر دوران ماست که مسلمانان باید خود را با آن تطبیق دهند (همان). او معتقد است که زایش دموکراسی در جوامع عربی - اسلامی، مستلزم یک زایمان دردناک است که در نهایت باید بدان تن در دهند. زایمانی که از رهگذر تغییر «ذهنیت انسان عربی» محقق می‌شود. جابری معتقد است به بلوغ رسیدن مردم برای بهره‌مندی از مواهب دموکراسی و نکشاندن آن به هرج و مرج و بی‌نظمی، خود از مسیر تمرین دموکراسی عبور می‌کند و نباید به بلوغ نرسیدن ملت عربی را به دست‌مایه و بهانه‌ای برای توجیه استبداد بدل کرد (الجابری، ۱۳۹۸: ۶۵-۱۶۳). چرا که بلوغ ملت عربی از رهگذر ورزیدن دموکراسی و سپردن همین مسیر ممکن می‌شود.

وی حکومت دموکراتیک را با تعالیم دینی سازگار می‌داند و بر این باور است که ایجاد حکومتی که در آن آزادی و برابری شهروندان رعایت شود و قدرت سیاسی در آن در چرخش متناوب باشد، از ثمرات حقوق انسان، به ویژه حق حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خویش است که با کلیات اندیشه‌ی اسلامی سازگار است (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۸۱-۸۷).

با این حال، او در کتاب دموکراسی و حقوق بشر به درستی تأکید می‌کند که نباید میان آن‌چه در تاریخ جوامع اسلامی وجود دارد، با مفاهیم مدرن خلط کرد. برای نمونه، او می‌گوید که «شورا»، همان «دموکراسی» نیست (الجابری، ۱۳۹۸: ۳۳-۳۲).

اگرچه کاملاً روشن نیست که سازگاری با کلیات اندیشه‌ی اسلامی در کلام او دقیقاً به چه معناست و نظریه‌ی او همان پرسش‌هایی را که نظریه‌ی بازرگان و یوسفی اشکوری برانگیختند، برمی‌انگیزاند، ظاهر عبارات او در نوشته‌های مختلفش نشان نمی‌دهد که او دل‌مشغول جمع نظریه‌ی مشروطه و نظریه‌ی مشروعه باشد. گرچه تفکیک انشاهای شورانگیز از استدلال‌های استوار منطقی در میان برخی روشنفکران عرب و غیر عرب چندان شایع نیست، حق آن است که بسیاری از آنان به خوبی دریافته‌اند که چرخیدن در دین پژوهی و نظریات دین‌شناسانه بر همان پاشنه قدیم، گرهی از گره‌های ملت‌های عربی-اسلامی نمی‌گشاید بلکه روز به روز بر معضلات آنان می‌افزاید. با این حال توانایی جمع سازوار و موجه میان دین و ارزشهای جهان جدید، مبتنی بر مبادی تصدیقیه خلل‌ناپذیر، کالایی اگر نه نایاب، بسیار بسیار دیرپاب است.

استاد علی عبدالرازق؛ حکومت آری، خلافت خیر

علی عبدالرازق، متفکر سنی‌مذهب در اثر ماندگارش، الاسلام و اصول الحکم که خوانش تازه‌ای از اسلام بود و در سال ۱۹۲۵، یعنی کمی پس از سرنگونی خلافت عثمانی منتشر شد، مدعی شد که پیامبر اسلام، پادشاه یا فرمانروای یک دولت سیاسی در مدینه نبوده است. او معتقد است که اساساً در زمان پیامبر اسلام، حکومت متمرکزی در کار نبوده است تا رئیس دولتی در کار باشد (عبدالرازق، ۱۳۸۲: ۱۱۸). ادعایی که درست به نظر نمی‌رسد. چرا که گرچه پایه پای توسعه جوامع، شکل و اندازه و انواع کار ویژه‌های حکومت‌ها دگرگون شده است، قدر متیقن، اداره امر عمومی (فارغ از میزان تفکیک‌ش از امر خصوصی در هر عصر به خصوص) معنای محصل حکومت در همه دوران‌ها بوده است و پیامبر اسلام نیز بنا بر گزارش‌های موجود تاریخی در یثرب به اقتضای بافت جامعه یثرب، نوعی از حکومت تشکیل داده است. عبدالرازق بر این باور است که تأسیس دولت اقدامی متفاوت از دعوت اسلامی و خارج از مرزهای رسالت است و حضرت محمد (ص) بدین کار مبادرت نورزیده است (همان: ۱۲۸). به باور او، پیامبر اسلام در امور حکومتی قبایل مختلف دخالت نمی‌کرد (همان: ۱۶۲) و ابوبکر نخستین سلطان و فرمانروا در تاریخ اسلام است (همان: ۱۷۰). عبدالرازق، بسیاری از جنگ‌های دوران ابوبکر با افراد و قبایل موسوم به «مرتدین» را نزاعی سیاسی و نه دینی قلمداد می‌کند که ناشی از تجربه‌ی نخستین تشکیل دولت در میان اعراب بوده است (همان: ۱۷۶). ادعایی که در یک معنا صحیح است. و آن معنا این است که اساساً اسلام دینی سیاسی است و نزاع‌های دینی آن هم رنگ و بوی سیاسی دارد. بدین معنا نزاع مرتدین نیز، نزاعی دینی صرف و خالی از وجوه سیاسی نبوده است. به باور او، هیچ‌چیز اثبات نمی‌کند که شریعت اصل خلافت یا امامت عظمی را به عنوان نیابت پیامبر و برپاداشتن مقام او در میان مسلمانان به رسمیت می‌شناسد (همان: ۸۷). او می‌گوید در کل سنت‌های دینی هیچ مؤلفه‌ای را نمی‌یابیم که بتواند دلیلی بر این باشد که خلافت عقیده‌ی شرعی و حکمی از احکام دین است (همان: ۸۸). هرچند به باور صاحب این قلم و به رغم عبدالرازق، بعید نیست فهم مذاق شریعت تاریخی و درک کلی هندسه دین تاریخی ما را به چنین دستاوردی رهنمون شود. خصوصاً که تبادر و ارتکاز تاریخی مسلمانان در طول قرون و اعصار نیز چنین بوده است و مسلمانان بلافاصله بعد

از رحلت پیامبر به بسط مرزهای ایمان خود و گسترش قدرت سیاسی خود همت گماشتند. به باور برخی پژوهشگران چنین پدیده‌ای نمی‌تواند در تقابل با آموزه‌های پیامبری (ص) باشد که آنان برای تبرک به پساب وضوی او، از هم سبقت می‌جستند. شیعیانی که به سرپیچی مسلمانان از خلافت امیرالمومنین علی (ع) پس از پیامبر (ص)، واقعه یوم الخمیس و شهادت حضرت زهرا (س) استناد می‌کنند و بر این باورند که «ارتدالناس بعدالنبی الا ثلاث او اربع»، به این همانی میان سنت و خواست و مذاق پیامبر و وقایع و تصمیمات بعد از رحلت ایشان باورمند نیستند.

عبدالرازق برداشت‌هایی از شرع را که متضمن وجوب تشکیل خلافت اسلامی است، سوءبرداشت از متون دینی قلمداد می‌کند و می‌گوید هم‌چنان که وقتی مسیح گفت کار قیصر را به قیصر واگذار کن، به دنبال بیان وجوب شرعی وجود قیصر نبود و همان‌گونه که وقتی خداوند دستور داد که به عهدتان با مشرکان تا زمانی که آن را نقض نکرده‌اند، وفادار باشید، به دنبال تأیید شرک نبود، متون و روایاتی که از مسئله خلافت و بیعت سخن گفته‌اند، نیز به دنبال تأیید این نهادها نبوده‌اند، اما برخی از مسلمانان از متونی که درباره حکومت، بیعت و ... است و درباره‌ی یک پدیده‌ی خارجی عصری و یک واقعیت موجود سخن می‌گویند، وجوب شرعی تأسیس خلافت را استنباط کرده‌اند (همان: ۸۸).

از منظر عبدالرازق، خلافت در اکثر دوران حیاتش مایه شر و نکبت بوده است و فروپاشی‌اش مایه‌ی دریغ و حسرت نیست. او در قالب استفهامی انکاری می‌پرسد: «آیا وقتی که ستاره‌ی خلافت از افق آسمان‌شان [مسلمانان] محو شد، زندگی‌شان در تاریکی فرو رفت؟ وقتی که خلفا آن‌ها [مسلمانان] را ترک کردند، رحمت زمین و آسمان از میان رفت؟» سپس خود پاسخ می‌دهد: «نه اصلاً این مسائل به وجود نیامد.» و آن‌گاه این شعر را نقل می‌کند: «[خلفا] از میان رفتند، جهان هرگز بر مرگشان اشک نریخت؛ اعیاد و جمعه‌ها برداشته نشدند» (همان: ۱۰۸). همین سخنان بود که در نهایت، زمینه اخراج او از الازهر را فراهم کرد و جدالی پایان‌ناپذیر میان او و بنیادگرایان پدید آورد (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۳).

از منظر او، «هیچ چیز مسلمانان را از آن باز نمی‌دارد که در علوم اجتماعی و سیاسی از ملت‌های دیگر پیشی گیرند و آن نظام عتیقی را که مایه خوارگی و زبونی آنان شده است، از میان بردارند و آیین کشورداری و نظام حکومت خویش را بر بنیاد تازه‌ترین نتایج خرد آدمی و استوارترین اصولی که به حکم تجارب ملت‌ها بهترین اصول قدرت شناخته شده است، برپا کنند.» (عبدالرازق، ۱۳۸۲: ۳۶) او به صراحت می‌گوید:

خلافت یا امر قضا و یا هر وظیفه حکومتی یا دولتی هرگز از امور دینی محسوب نمی‌شوند. همه این‌ها صرفاً امور سیاسی‌اند، دین هیچ توجهی به آن‌ها ندارد، نه در پی شناخت آن‌هاست و نه انکار آن‌ها. نه به آن‌ها امر می‌کند و نه آن‌ها را نهی. دین آن‌ها را به مردم واگذار کرده است تا در مورد آن‌ها بنابر اصول عقلی، تجارب ملت‌ها و قواعد سیاسی عمل کنند (همان: ۱۸۱).

اگرچه عبدالرازق پژوهشگری شجاع و هوشمند است و لب لباب اندیشه او بسیار قابل تأمل به نظر می‌رسد، به نظر صاحب این قلم، نمی‌تواند برای این ادعا که پیامبر اسلام (ص) هیچ‌گونه فعالیت «حکمرانانه‌ای» نداشته و همه آن‌چه از جهاد، عزل، نصب و ... انجام داده، فعالیت‌هایی «پیامبرانه» بوده است، دلایل قانع‌کننده‌ای اقامه کند. تفکیک اسلام تاریخی از اسلام واقعی و جمع میان عقلانیت عصری با مدلول متون مقدس فارغ از دغدغه‌مندی و شورانگیزی بیان و تعبیرات، نیازمند ارائه دستگاہ فلسفی- اصولی منسجم، قوی و مدلل است که کمتر روشنفکری توانسته است به نحو نسبتاً موجه آن را ارائه کند. مصطفی ملکیان که خود در دوره‌ای از حیات علمی‌اش از طایفه روشنفکران دینی بوده و

ابوالقاسم فنایی را قویترین و قابل دفاعترین روشنفکر دینی سال‌های پس از انقلاب می‌داند و نظریه او را منسجم، قوی و پخته ارزیابی می‌کند (قضاوت صاحب این قلم نیز همین است) در نهایت در نامه ای که پس از مطالعه نسخه ای از کتاب فنایی خطاب به وی نگاشته است می‌گوید مبانی تصدیقیه‌ای که این نظریه ارجمند، فنی و سازوار (ارائه شده در دو کتاب دین در ترازوی اخلاق و اخلاق دین‌شناسی) بر آن استوار شده قابل اثبات نیست. به باور این قلم، اگر از آن اشکالات محقق یا مقدر که ملکبان بدان‌ها اشاره می‌کند بگذریم، هیچ یک از روشنفکران شیعه و سنی برای جمع میان دین و عقل، راهکار مدلل تری از نظریه ابوالقاسم فنایی ارائه نکرده‌اند. با این همه مصطفی ملکبان امروزه معتقد است آنچه روشنفکران دینی به نام اسلام ارائه می‌کنند، اسلام واقعی نیست؛ گرچه او بنا بر مصالحی، قصد ندارد زمین نزاع اندیشگی خود با بنیادگرایان را بیش از این اشارات مختصر به سمت و سوی روشنفکران دینی بکشد.

استاد محمد سعید عشاوی؛ اسلام دین بود نه سیاست

محمدسعید عشاوی، روشنفکر جنجالی سنی مذهب مصری است. وی عبارت معروفی دارد که نمایشگر وحدت نظر او با علی عبدالرازق و مهدی بازرگان و امثال آنان است. او می‌نویسد: «خداوند می‌خواست که اسلام دین باشد، اما آدم‌ها از آن سیاست ساختند.» (عشاوی، ۱۳۸۲: ۱۷). چنین قضاوت متهورانه‌ای درباره یکی از سیاسی‌ترین ادیان تاریخ بشریت، جای بسی شگفتی است. به نظر می‌رسد صاحبان چنین نظریه‌هایی یا اساساً به کتب سیره و تاریخ و متون قرآنی و روایی مراجعه کافی ندارند، یا چنان عمیق و ژرف ننگرند که چیزهایی در پس پرده می‌بینند که میلیاردها انسان از فهم و کشفشان در طول تاریخ عاجز مانده‌اند.

محمد سعید عشاوی در کتاب الاسلام سیاسی که در فارسی با نام اسلام‌گرایی یا اسلام منتشر شده است، می‌نویسد: «مسلمانان هرگز نتوانسته‌اند بین تعالی و تاریخ و اخلاق و عمل تفکیکی روشن ایجاد کنند. این عدم تفکیک، برای مقامات سیاسی مسلمان خوشبختی به بار آورده است. این مقامات، از خلفای اموی تا آخرین خلیفه عثمانی، مدعی بودند که جانشینان خدا بر روی زمین‌اند. از خوارج اولیه تا افراطیون مصر برای سرنگونی قدرت مستقر تصریح کرده‌اند که حاکمیت فقط از آن خداست و تأسیس حکومت وحی را مطالبه کرده‌اند» (همان: ۱۱). از منظر عشاوی، «تاریخ تحت تأثیر مناقشات سیاسی با خصیصه قبیله‌ای است که زیر پوشش دین پنهان شده‌اند» (همان: ۲۰).

عشاوی معتقد است که سرنوشت اداره امور عمومی باید به آراء عمومی سپرده شود و تقسیم قوانین به کفرآمیز و غیر کفرآمیز را بیهوده و بی‌مبنا می‌داند (همان: ۶۰). باید از عشاوی پرسید اگر تقسیم قوانین به اسلامی و غیر اسلامی بیهوده است، از نظر او اسلام دقیقاً چیست؟ و تمایز اسلام و لاسلام کجاست؟ به عقیده او، کسانی که مردم را از حق قانون‌گذاری محروم می‌کنند و معتقدند که هیچ حکمی از شریعت الهی نباید تغییر کند، هم از فقه اسلامی بی‌خبرند و هم از حقوق. (همان: ۵۳) او صاحبان چنین اندیشه‌ای را طرفداران الگوی بدوی درون‌گرا و هواخواهان اسلام بدوی می‌داند که علیه اسلام شهری برون‌گرا که مایل به توجه به ارزش‌های بشردوستانه و علوم غیردینی‌اند، شوریده‌اند. (همان: ۶۸) عشاوی اسلام را یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های لیبرالی تاریخ می‌داند که بی‌سوادها آن را در برابر لیبرالیسم و دموکراسی قرار داده‌اند (همان: ۶۹). تعبیر کردن از نهضت محمدی (ص) که داعی به تعبد در برابر خداوند و سرنهادن به احکام متعدد و فراگیر در تمام شئون زندگی خصوصی و عمومی بوده است، آن هم در حجاز ۱۴۰۰ سال قبل، به یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های لیبرالی تاریخ، حقیقتاً انسان را می‌خکوب می‌کند. لیبرالیسم در معنای محصل

امروزین آن، از دستاوردهای پس از قرون میانه، و حاصل تلاش‌های فکری فیلسوفان بزرگ عصر روشنگری است و چنین نسبتی به اسلام که اتفاقاً در یک جامعه بدوی قبیله گرای غیر شهری پای به جهان گذاشته، حقیقتاً مایه شگفتی است.

عشماوی با طعنه به حدود و قصاص در اسلام که نص صریح آیات قرآن کریمند، می‌گوید که باید از تصور این که شریعت چند مجازات خونین است، دست شست و به پیام عدالت نهفته در کالبد اسلام توجه کرد (همان: ۷۲). او می‌گوید: «از نظر مسلمانان اولیه، قدرت سیاسی، قدرت دینی ناشی از خداوند نبود، بلکه قدرتی مدنی حاصل از ارادهٔ آدمیان بود.» (همان: ۱۱۶) او صراحتاً باورش به یک حکومت متعارف دموکراتیک را نشان می‌دهد و مقصود و منتهای آمال و ماهیت اندیشه بنیادگرایانی را که طرف‌دار حکومت فردی و استبدادی‌اند، چنین معرفی می‌کند: «آمیژه‌ای از گرایش‌های مبهم ضد عقلی که تحت پوشش بازگشت به نیاکان متقی، سخت‌گیری اخلاقی ظاهری و بازگشت به شیوه‌ای از زندگی در گذشته به سرآمده [پنهان می‌شود] که در آن جهت‌گیری عقلانی، ظهور معنویت و آموزهٔ راستین وجود ندارد» (همان: ۱۱۹).

چنان که گفتیم قبول آن‌چه عشماوی دربارهٔ منشأ مشروعیت حکومت پیامبر اسلام بدان باور دارد، مطلقاً آسان نیست. ظاهر آیات متعدد قرآن کریم و روایات فراوان در مصادر شیعه و سنی و سیره‌ی زمامداری پیامبر اسلام و خلفای ایشان، چنان آمیختگی تام و تمامی میان دین و دولت را پیش چشم می‌آورد که حقیقتاً آدمی از قضاوت‌های شاذ محمد سعید عشماوی متحیر می‌ماند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، آشکار می‌گردد که مشروطه خواهان مسلمانی که دین اسلام را واجد دستورات یا هنجارهای قابل اعتنایی در عرصه حکمرانی نمی‌دانند، می‌کوشند که از نوعی اسلام معنویت گرا، فردی و فروکاسته به حوزه خصوصی دفاع کنند. چنانکه در این پژوهش مشاهده کردیم، تلاش‌های آنان در اغلب موارد دچار ضعف مفرط استدلال‌های دین پژوهانه و تاریخی و مملو از چشم بستن و چشم بندی است. چشم بستن بر هزاران روایت و آیه و گزارش تاریخی و چشم بندی در تفسیر و فهم متن. فارغ از درستی یا نادرستی مدعای آنان، استدلال‌های آنان برای اثبات مدعایشان کافی به نظر نمی‌رسد. ظاهر آیات متعدد قرآن کریم و سیره و سنت پیشوایان دین، به ویژه خود پیامبر گرامی اسلام، دست کم در بادی امر، در تعارضی آشکار با این مدعیات است و برساختن چهره‌ای غیر سیاسی از دین اسلام چنان که حقیقتاً بوده است یا می‌باید باشد، با استدلال‌های ضعیف و ناتمامی که بسیاری از طرفداران مسلمان سکولاریسم اقامه می‌کنند، ممکن نیست. هر چند این پژوهش ادعا نمی‌کند که ضعف استدلال‌های اقامه شده قطعاً و بی‌گمان به رد مدعا نیز می‌انجامد. چرا که رد مدعا به صرف رد استدلال خود یکی از موارد ارتکاب مغالطه منطقی است.

به نظر می‌رسد بسیاری از روشنفکران مسلمان چنان به نتیجه مطلوب خود یعنی برسازی اسلام غیر سیاسی به هر قیمت خیره‌اند که از انتخاب مسیر درست رسیدن به آن نتیجه یا آرزو عاجز می‌مانند. فقدان تحصیلات کافی در علوم انسانی و اسلامی و اعتماد به نفس نابجا در قدم زدن در ظلمات پر سنگلاخ پژوهش‌های مرد افکن دینی و گاه کوچک بینی رقیب یا جاهل و ساده انگاشتن او، بسیاری از آنان را به انشانویسانی پر شور و هیجان بدل کرده است. همچنین به نظر می‌رسد بسیاری از آنان مراجعه‌ی کافی به متون تاریخی، روایات مصادر شیعه و سنی و خود آیات قرآن کریم و

تفاسیر و شان نزول‌های آن ندارند. بر فرض مراجعه نیز با مندرجات کتب تاریخ و سیره و مغازی تبعضی و گزینشی مواجه می‌شوند، آیات و روایات مطلوب‌شان را برجسته می‌کنند و از آیات و روایات فراوانی که تضعیف‌کننده نظریه‌ی آنهاست چشم می‌پوشند. هر چه هست، حقیقت هر کجا که ایستاده و به ما لبخند می‌زند، از پی این کژ راه‌های استعاره و تذوق در آغوش ما در نمی‌غلند. این مقصود، کوشش فلسفی عظیم و جهد و جدی ذهن سوز و بلیغ می‌طلبد.

منابع

- الجابری، محمد عابد. (۱۹۹۰). *نقد العقل العربی، العقل السیاسی العربی محدثاته و کلیاته، الطبعه الاولى*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۹۸). *دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه‌ی: آرمین، محسن، چاپ اول، تهران: انتشارات مروارید.*
- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). *آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا، مجله کیان، ۵ (۲۸)، ۴۷-۶۱.*
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.*
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۹۳). *حکمت و حکومت، تهران: نشر شادی.*
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۱). *خاطرات، چاپ اول، قم: نشر نادر.*
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹). *صحیفه‌ی امام، دوره‌ی ۲۲ جلدی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.*
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲). *معنا و مبنای سکولاریسم، مدارا و مدیریت، چاپ پنجم، تهران: صراط.*
- عبدالرازق، علی. (۱۳۸۲). *اسلام و مبانی قدرت، ترجمه‌ی: رضایی، امیر، چاپ دوم، تهران: قصیده سرا.*
- عشماوی، محمد سعید. (۱۳۸۲). *اسلام‌گرایی یا اسلام، ترجمه‌ی: رضایی، امیر، چاپ اول، تهران: قصیده سرا.*
- کدیور، محسن و کمالی اردکانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). *مردم‌سالاری در آراء شیخ محمد مهدی شمس‌الدین و دکتر مهدی حائری یزدی و مقایسه آن با مدل دموکراسی تکامل یافته، نامه مفید، ۱۰ (۴۴)، ۶۱-۸۲.*
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۴ الف). *ایمان و آزادی، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.*
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۴ ب). *نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ سوم، تهران: طرح نو.*
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۶ ب). *چرا از فقه اجتماعی عبور می‌کنم؟، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰ از: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>*
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۶ الف). *کتاب الکترونیکی نقد بنیان‌های فقه و کلام، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰ از: <http://mohammadmojtahedshabestari.com/1282-2>*
- محمد رضایی، دکتر محمد. (۱۳۹۶). *نواندیشی و احیاءگری دینی، چاپ اول، بوستان کتاب.*
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *علل گرایش به مادی‌گری، چاپ سی و دوم، تهران: صدرا.*
- میراحمدی، منصور. (۱۳۹۰). *سکولاریسم اسلامی، نقدی بر دیدگاه روشن‌فکران مسلمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی*
- هاشمی، محمد منصور. (۱۳۹۶). *دین‌اندیشان متجدد، چاپ پنجم، تهران: کویر.*
- یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۹۲). *روشن‌فکران دینی و سکولاریزم در ایران، وب سایت رسمی محسن کدیور، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰ از: <https://kadivar.com/13314>*