

تناظر ادله اسلام‌گرایی و سکولاریسم در نسبت دین و سیاست

مرتضی بحرانی*

چکیده: یکی از مباحث اساسی دو گفتمان اسلام‌گرایی و سکولاریسم، نوع و نحوه دلیل استدلال آنها بر مدعای خود است. این دلایل عمدتاً دارای سه شأن عقلی، تعبدی و تاریخی هستند و هر دو گروه در استدلال به این سه شأن سعی بلوغ داشته‌اند. این نحوه استدلال نه تنها در مواجهه ایجابی و برای اثبات مدعا بلکه به شیوه سلبی و نفی و نقض مدعای رقیب نیز به کار گرفته شده است. بررسی برخی از مصادیق آن ادله و دسته‌بندی آنها بر اساس سه شأن تعقل، تعبد و تاریخ، گویای تناظر و خاص‌نگاه نوعی آن ادله است. به عبارت دیگر هیچ یک از دو مدعا به لحاظ نوع دلیل و نحوه استدلال بر دیگری ارجحیت و برتری ندارد؛ جز آن‌که با بررسی همه‌جانبه و میان‌رشته‌ای، به مبحث خطیر دلالت ادله پرداخت و امکان تکافو، تعارض و یا اولویت یکی بر دیگری را نشان داد.

واژه‌های کلیدی: دین، سیاست، اسلام‌گرایی، سکولاریسم، معرفت‌شناسی

مقدمه

رابطه حکومت با دین - به ویژه دین اسلام - از مهم‌ترین موضوعات مطرح در اندیشه سیاسی مسلمانان طی یک صد سال اخیر بوده که عدم تبیین درست و واقع‌بینانه آن می‌تواند برای نظام جمهوری اسلامی به چالشی اساسی تبدیل شود. در حالی که گفته می‌شود «اکنون عصر نوینی آغاز شده که نه پسا سکولار بلکه فراسکولار و فرامدرن است و با تفسیر تازه‌ای از همنشینی انسان و خدا و عقل و دین همراه است...» (آقاجری، ص ۲۷۱)، و از نتایج آن باید به پایان تقابل دین و دنیا و به عبارت دیگر تقابل اسلامگرایان و سکولارها اشاره کرد. قبل از طرح موضوع ذکر چند نکته ضروری است:

۱. تقلیل یک پدیده به ابعاد و اجزایش، اگرچه در روند شناخت آن پسندیده و تا حدی لازم است اما به نظر می‌رسد تعمیم ادله شناختی آن اجزا برای اثبات یا نفی آن پدیده و رابطه‌اش با پدیده‌های دیگر ناصواب و ابهام‌آور باشد و کمترین پیامدش خنثی‌سازی دلیل در مواجهه با ادله رقیب است. به ویژه آن گاه که ادله رقیب نوعاً متناظر با آن ادله باشد. این پیامد همچنین آن گاه می‌تواند خودنمایی کند که عکس قضیه رخ دهد، یعنی ادله اثبات و نفی یک پدیده را به امکان یا رد هر کدام از اجزایش و در رابطه با اجزای یک پدیده دیگر تسری دهیم. این فرض، در اینجا، وقتی بهتر درک می‌شود که بدانیم در تحلیل رابطه سیاست و دین سه پدیده اسلام، سیاست و سکولاریسم، و دو جزء مرتبط با آنها - یعنی حکومت دینی و حکومت غیر دینی - وجود دارد. بدیهی است که این اجزاء تابعی از آن پدیده‌ها هستند و هر کدام از این پدیده‌ها و اجزاء در مقام ثبوت و اثبات، علل و ادله خاص خود دارند (اگر چه در برخی موارد متداخل). بنابراین تلاش برای اثبات جزء از طریق کل (بیشتر در مورد حکومت دینی) و یا نفی کل از طریق جزء (بیشتر در مورد سکولاریسم) در این مسأله خاص یا مشکلی مواجه شده است که از آن در این جا به تناظر ادله تعبیر می‌شود.

۲. تامل در ادله و کشف و ریشه‌یابی خاستگاه صدور آنها، این نکته را آشکار می‌کند که آن ادله به لحاظ خاستگاه و شأن متناظر هستند. یعنی بدون کشف پسینی

اعتبار هر یک از ادله، آن ادله نظیر هم‌اند و سه منشاء یکسان دارند. یعنی هم اسلام‌گرایان و هم سکولارها در نفی یا اثبات رابطه دین و سیاست به آنها استناد کرده‌اند.

۳. در این مقاله هدف، تبیین تناظر ادله است و نه اثبات تکافوی آنها؛ چه تناظر ناظر به شأن دلیل و تکافو معطوف به اعتبار آن است. از سوی دیگر تناظر در مقام استقصای نوع دلیل است (اگرچه در مقام مصداق، استقصای ناقص باشد) اما تکافو در مقام کیفیت و نحوه دلالت دلیل بر مدلول مورد ادعا. در این مسأله خاص اثبات تکافو اگر غیرممکن نباشد، دشوار و بعید است.

۴. منظور از سکولاریسم، سکولاریسم حداقلی است در برابر سکولاریسم حداکثری که قایل به عدم دخالت و نقش دین در تمام حوزه‌های عرفی زندگی انسانی است، بلکه آن را محدود به امور فردی و معطوف به آخرت می‌داند. اما نگاه سکولاریسم جزئی صرفاً معطوف به حکومت و سیاست است. از این منظر دین ممکن است در حوزه‌های غیر فردی و اجتماعی بشر نقش و حضور داشته باشد، اما در حوزه حکومت و سیاست باید میان دین و دنیا تفاوت و تفکیک قایل شد. نکته آشکار این است که همه سکولاریست‌ها به سکولاریسم جزئی اعتقاد دارند و منازعه کنونی آنها با اسلام‌گرایان بر سر همین حوزه جزئی است! در مجموع می‌توان گفت که - حداکثر - سکولاریسم پدیده‌ای غیردینی - و نه بی‌دینی و ضد دینی - است، اگرچه امکان جمع آن با اسلام و یا حداقل ابعادی از اسلام بعید به نظر نمی‌رسد، بلکه با قرائتی خاصی، اثبات شدنی است! در مقابل اسلام‌گرایی نیز خود دارای یک طیف است اما منظور از اسلام‌گرایی در این مقاله، تبیین علمی و تلاش عملی برای اجرای شریعت اسلامی در بستر جامعه و عرصه حکومت است که وجود حاکمی (یا حکامی) از جنس فقیه، عالم و حکیم اسلامی در رأس حکومت ضروری می‌نماید.

ادله عقلی

منظور طرفین از ادله عقلی، ادله‌ای است که مستقیماً به نقل و روایت معطوف نیست، اگرچه غیر مستقیم - به ویژه از نگاه اسلام‌گرایان - آن ادله می‌تواند در شرع جایگاه داشته باشد. در اینجا بدون سنجش و قضاوت در این باب که این ادله واقعاً دلیل هستند یا علت

یا صرفاً توجیه و تدلیل، مواردی از آنها ذکر می‌شود که وجه ایجابی دارند و خواهان اثبات مدعا و نه نفی و طرد رقیب هستند.

الف - اسلامگرایان

۱. بداهت ضرورت عقلی و اجتماعی؛ گفته می‌شود عقلاً ضرورت حکومت در جامعه را اثبات کرده‌اند و هر آنچه عقل بر آن حکم کند، شرع نیز بر آن صحنه می‌گذارد. از این منظر، «تنها حکومتی که خرد آن را حق می‌داند و با آغوش باز و چهره گشاده آن را می‌پذیرد، حکومت خداست». ضمن اینکه حکومت اسلامی (ولایت فقیه) «از موضوعهایی است که تصورش موجب تصدیقش می‌شود و چندان احتیاجی به برهان ندارد». از نظر علامه طباطبایی مسأله حکومت به قدری واضح و بدیهی است که نیازمند پرسش و پاسخ نیست: «در حالی که یاران پیامبر درباره بسیاری از مشکلات و مسایل فردی و اجتماعی از آن حضرت سؤال می‌کردند، هیچ‌گاه از اصل لزوم حکومت سؤال نکردند. این امر بیانگر آن است که مسأله حکومت [در اسلام] به قدری واضح و بدیهی بوده است که نیازی به سؤال نداشته است». (طباطبایی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۷۶)

۲. ضرورت طبیعی و فطری؛ حکومت نه تنها یک ضرورت اجتماعی است بلکه یک نیاز فطری و طبیعی است و مسلم است که دین اسلام که بر همه جوانب انسانی اهتمام دارد، نیز به این مسأله [فطری] پرداخته است (سبحانی، ص ۱۳) چون دین اسلام بر اساس فطرت و عقل پایه‌ریزی شده و نمی‌تواند به یکی از بدیهی‌ترین و اولی‌ترین نیازهای فطری و عقلی انسان و جوامع انسانی، یعنی حکومت، بی‌اعتنا باشد (طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۶۱) زیرا شریعت اسلام به نحو احسن بر اساس فطرت انسانی نازل شده است و همه جوانب زندگی فطری و سعادت مبتنی بر آن فطرت را - که از فطرت خدایی برگرفته شده - فراهم می‌کند. (القرضاوی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱۷)

۳. شمولیت و جامعیت اسلام؛ اسلام دینی است دارای کامل‌ترین و مطلوب‌ترین نظام حقوقی که تا روز قیامت از ارزش و اعتبار برخوردار است و مدعی است که برای جمیع ابعاد و جوه زندگی فردی و اجتماعی همه آدمیان در همه اعصار احکام و مقررات دارد. چنین دینی

نمی‌تواند وجود حکومت را ضروری و بایسته نداند. «پس ما به دلیل عقلی قطعی ثابت می‌کنیم که اسلام هم برای حکومت احکام و مقررات دارد و هم وجود حکومت را برای جامعه مسلمین ضروری می‌داند و نیازی به ادله تبعیدی هم نداریم. ... احتمال اینکه این دین ضرورت وجود حکومت را نفی کند یا درباره آن ساکت باشد، به کلی متفی است.» (مصباح یزدی، ص ۱۹۲)

بنابراین اصل شمولیت و خاتمیت اسلام، وجود و وجوب حکومت را روشن می‌سازد. تنها داور تعیین مسأله شمولیت و عدم شمولیت هم خود اسلام است. (القرضاوی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۱)

۴. حقانیت و عدالت‌طلبی اسلام؛ اسلام دین حق است و اسلام عین عدالت است. پس اقامه عدالت میان مردم و تبیین و تعیین حدود عدالت و ظلم، شأن خالق انسان است و کسی دیگر را چنین حقی نیست زیرا انسان حتی مالک خود هم نیست تا چه رسد که حاکم خود باشد و بتواند معیار حق و عدالت و باطل و ظلم را تعیین کند. چون شأن انسان در جهان بسان بنده‌ای است که مملوک خداست. (مودودی، ص ۱۷۳)

۵. وجوب مقدمه برای ثبوت و نیازمندی دین به سیاست؛ تشکیل حکومت و کسب قدرت سیاسی از باب مقدمه واجب در اسلام، لازم و واجب است. چون اسلام دین کامل است که برای همه جوانب حیات دارای برنامه است که حیات و زندگی این جهانی هم جزیی از آن است. (الفنوشی، صص ۹۸-۱۰۳) بسیاری از اهداف در قالب جهاد، دفاع، امر به معروف و نهی از منکر تجلی می‌کنند که به وسیله حکومت محقق می‌شوند. (سبحانی، ص ۲۷) همچنین دین اسلام نیازمند وحدت است و وحدت بدون حکومت دینی ممکن نیست. (سبحانی، ص ۲۴)

«... حاکمیت اسلامی و بسط عدالت، مطلوب بالذات و احکام مطلوب بالعرض است و مقصود از اجرای آنها اجرای حکومت است. (امام خمینی، ص ۴۷۲) و نیز گفته شده است «حتی اگر اسلام، دین باشد و نه دولت، چون ظرف تحقق آن دنیا است، طبیعی بود که به امور دنیایی و به ویژه دولت اهتمام داشته باشد تا در خدمت دین

باشد. این همه قانون و مقررات و مسایل مدنی و جزایی و احوال شخصیه را چه کسی می‌خواهد اجرا کند. چه اگر امور به اختیار مردم واگذار می‌شد چه بسا هیچ کس به آنها عمل نمی‌کرد». (طاهر بن عاشور، ص ۲۵)

۶. نیازمندی سیاست به دین؛ برخلاف نظر پیشین، از منظر نیازمندی دین و سیاست به یکدیگر، گفته شده است که سیاست نیازمند دین است و بنابراین وجود حکومت دینی، ضرورت می‌یابد. «همبستگی دین و سیاست به این معنا نیست که استبداد سیاسی، قدرت دینی خود بدهد، بلکه برعکس به معنی این است که توده مسلمان دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسئولیت مهم دینی به شمار می‌آورد. این همبستگی، به معنی وابستگی دین به سیاست نیست، بلکه به معنی وابستگی سیاست به دین است. (مطهری، الف، ص ۲۸) چنانچه از نگاه فلسفی، ملاصدرا گفته بود «سیاستی که از شرع جدا باشد، همانند جسدی بی‌جان است ... فرق میان شریعت و سیاست از جهت فعل این است که افعال سیاست جزئی و ناقص‌اند و به وسیله شریعت بقا و کمال می‌یابند و لیکن افعال شریعت، کلی و تامند که به سیاست هیچ‌گونه نیازی ندارند. (شیرازی، ص ۱۰۵)

۷. اجماع؛ اجماع علمای اسلامی بر دینی بودن سیاست امری غیرقابل انکار است؛^۱ این مسأله هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی ثابت شده است. «در طول تاریخ جامعه اسلامی، هیچ دوره‌ای نبوده که دین و دولت منفک از هم و جامعه اسلامی بدون حاکم باشد به گونه‌ای که اجماع حاصل شده است و یکی از استدلال‌های دانشمندان اسلامی در تشکیل حکومت اسلامی همین اجماع حاصل از ادوار تاریخی متفاوت است». (القرضاوی، ۱۹۴۱ق، ص ۱۷) (در مقابل سکولارها معتقدند که اجماع - چه اجماع صحابه و تابعان و چه اجماع علما یا توده مردم - هیچ‌گاه در تاریخ اسلامی به طور صریح محقق نشده است). (عبدالرازق، ص ۱۵۲)

۸. تصریح و تأکید قوانین اساسی کشورهای اسلامی؛ در بیشتر کشورهای اسلامی قانون اساسی، دین رسمی کشور را اسلام اعلام کرده است، همچنان که در کشورهای اسلامی عربی، زبان عربی به عنوان زبان رسمی اعلام شده است، و نیز ذکر شده است

که شریعت اسلامی تنها منبع قانونگذاری است و نیز آزادی‌های دینی را محترم شمرده است. با این سه اصل مشخص می‌شود که ضرورتاً باید میان دین و سیاست پیوند باشد والا تفکیک باعث می‌شود هم دین رسمی، غیر از اسلام اعلام شود، هم منبع قانونگذاری غیر از اسلام باشد و هم مسلمانان به دلیل لغو آزادی دینی، دین خود را از دست بدهند. زیرا تفکیک باعث عدم رعایت حلال و حرام و گسترش ربا و عدم اجرای اصلی تولی و تبری می‌شود و دین جنبه شعاری پیدا می‌کند چون عمل به آن نفی می‌شود. (القرضاوی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵-۸۴)

۹. تفاوت اسلام با مسیحیت؛ از نظر اسلام‌گرایان سکولارهای مسلمان، سکولاریسم را از غرب مسیحی وام گرفته‌اند. از نظر آنها اسلام با مسیحیت متفاوت است. تفاوت آن دو در این است که فرد مسیحی با قبول سکولاریسم، هنوز مسیحی باقی می‌ماند و شریعت و عقیده‌اش مخدوش نمی‌شود. چون سکولاریسم از او نمی‌خواهد که به کلیسا نرود. زیرا مسیحیت چیزی بیشتر از این از او نمی‌خواهد و حکمی، حکومت را کافر، ظالم یا فاسق نمی‌خواند. اما اسلام هیچ ایدئولوژی دیگری را بر نمی‌تابد. چون خود کامل است؛ از همین رو اگر فرد مسلمان سکولاریسم را بپذیرد - حتی سکولاریسم جزئی و میانه - در جبهه تقابل با اسلام قرار می‌گیرد؛ و مرتد است و نباید نام مسلمان بر او باقی بماند و تابعیت اسلام از او سلب می‌شود و از زن و فرزندانش جدا می‌شود و بر او احکام مرتد جاری می‌شود. (القرضاوی، ۱۴۲۲ق، صص ۷۴-۷۲) به عبارت دیگر امتیاز دین اسلام دینی است که تشریح و تبیین نظام‌های زمینی را فروگذار نکرده است. (صالح، ص ۲۴۹)

۱۰. تصریح غیرمسلمانان منصف بر سیاسی بودن دین اسلام؛ از این منظر «دین و دولت بودن اسلام چیزی بر ساخته مسلمانان نیست بلکه پژوهشگران منصف غیرمسلمان نیز بر این امر صحه گذاشته و تأکید می‌کنند. به عنوان مثال توماس آرنولد در کتاب خلافت می‌گوید: اسلام دین و دولت و نظام و عقیده است. پیامبر رئیس دولت و رئیس دین بود و خود با سلطه سیاسی‌اش کارگزاران را برای جمع‌آوری مالیات و زکات

تعیین و ارسال می‌کرد و نیز امور قضایی و قانونگذاری را شخصاً انجام می‌داد. همچنین شاخت آلمانی می‌گوید: اسلام فقط دین نیست بلکه چیزی بیشتر از دین است. و هامیلتون گیب می‌نویسد: اسلام فقط عقاید دینی فردی نیست بلکه بنیانگذار جامعه‌ای مستقل است که خود دارای اسلوب خاص در حکومت است و قوانین و سازمانهای خاص خود است.» (عالیه، صص ۱۸-۱۷)

ب - سکولارها

۱. رابطه افقی انسان با انسان؛ «رابطه میان خدا با انسان عمقی و عمودی و نظام حاکم بر آن ایمانی - فرمانی است که احکام آن در ساحت درونی هر فرد مطرح می‌شود اما رابطه انسانها با انسانها افقی است و نظام حاکم بر آن حقوقی - اخلاقی است که احکام آن در حوزه بیرونی و بین‌الذلهانی جای می‌گیرد، عدالت، آزادی و حقوق از جمله مهم‌ترین مسایل این حوزه است. در باب سیاست و حکومت همه جا مفهوم حقوق می‌تواند مطرح باشد نه مفهوم تکلیف‌های مردم، شهروندان یک جامعه در مقام تأسیس سازمان سیاسی، قضاوت، قانونگذاری و اجرای سیاستگذاری، برنامه‌ریزی و ... می‌توانند با یکدیگر و با دولت تنها با زبان حقوق سخن بگویند ... علمای دین می‌توانند درباره تکالیف الهی سخن بگویند و آنها را توضیح دهند ولی این زبان، زبان دینی است و این زبان را حکومت‌گران نمی‌توانند و نباید به کار ببرند. حکومت‌گران نمی‌توانند به مردم بگویند تکلیف شما چنین و چنان است که در این صورت هم دین و هم سیاست و حکومت فاسد می‌شود... دین اگر چه می‌تواند - و باید - الهام بخش عمل سیاسی شود اما نباید ابزار سیاستمداران و حاکمان قرار گیرد.» (شبستری، ۱۳۸۱ش، صص ۳۱۴-۲۹۸)

۲. ماهیت حکومت و وصف‌ناپذیری دینی؛ اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشپزی، باغداری، چوپانی و خانه‌داری نداده و آنها را به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه و تعلیمات و رعایت پاره‌ای از احکام حلال و حرام شرعی، آنها را انجام دهیم، امور اقتصادی و مدیریت و سیاست هم به عهده خودمان می‌باشد.» (بازرگان، صص ۵۶-۴۸) از این رو شایسته است خدا و فرستادگان او حقاً و منطقیاً اطلاعات و تعلیماتی ارائه

کنند که دید و دانش انسانها ذاتاً و فطرتاً از درک آن قاصر و عاجز است و دنیای حاضر با همه ابعاد آن اجازه ورود و تشخیص آن را به ما ندهد. ابلاغ پیامها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم دور از شأن خدای خالق و باعث تنزل مقام انبیاء به حدود مارکس‌ها، پاستورها و گاندی‌ها ... است؛ بنابراین بخش مدیریتی حکومت ذاتاً مستقل از دین است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳) ماهیت حکومت همه جا یکسان است و تفاوتی نمی‌کند که صفت دینی داشته باشد یا نه، و مدیریت سیاسی نیز همانند طبابت در همه جا غیردینی و بشری است. (سروش، ص ۳۵۷) از این رو، دین اولاً و بالذات برای امور این جهانی نیست. چون لازمه آن این است که حتی اگر آخرتی هم در کار نبود، باز هم دین فرستاده می‌شد ولی تأکید عظیم دین بر آخرت این فرض را نامقبول می‌سازد. (سروش، ص ۲۵۲)

۳. کلیت دین و جزئیت سیاست؛ دین کلی، جهانی و فراگیر، و سیاست جزئی، قبیله‌ای و محدود به مکان و زمان است. محدود کردن دین به سیاست، حبس کردن آن در یک قلمرو محدود، در یک اجتماع و در یک منطقه و زمان محدود و معین است. دین می‌خواهد بشر را به برترین درجه ممکن ارتقاء دهد. سیاست تمایل دارد که در بشر پست‌ترین غرایز را برانگیزد. پرداختن سیاست به نام دین، تبدیل دین به جنگهای پایان‌ناپذیر و به اختلاف بی‌پایان پیروان است، تقلیل غایات به مواضع تصنعی و موفقیت‌های زودرس است ... سیاسی کردن امر دینی یا قدسی کردن امر سیاسی جز کار اذهان بدخواه - مگر آنکه جاهل نباشند - نمی‌تواند باشد. هر دو به اینجا می‌رسند که فرصت‌طلبی، حرص و آز را با دین توجیه کنند، آیات قرآن را به ناحق تفسیر کنند، محیط ایمان را با بزهکاری احاطه کنند و خون به ناحق ریخته شده را به عنوان جهاد قلمداد کنند. (عشماوی، ص ۱۷) بنابراین باید گفت «خداوند می‌خواست اسلام، دین باشد اما مسلمانان از آن سیاست ساختند». (عشماوی، ص ۱۷)

۴. مشاع بودن امر حکومت و فردی بودن امر دین؛ از منظر فلسفی - فقهی گفته شد که حکومت ملک مشاع همه مردمان است و خاکم و کیل مشروط همه آنان است. «مفهوم سیاسی - تاریخی خلافت در اسلام بلافاصله پس از رحلت رسول اکرم شروع

می‌شود ... و این مفهوم خلافت صرفاً یک مفهوم یا پدیده دنیایی و غیرالهی است که از سوی مردم - به حق یا ناحق - به شخصی ارزانی می‌شود ...» (حائری یزدی، ص ۱۸۶) حکومت و تدبیر امور مملکتی از قدیم الایام از شاخه‌های عقلی عملی فلسفه قلمداد شده است و عقل عملی هم درک نازل محسوسات و موضوعات عینی همان معقولات عقل نظری است که در فرم کلیت ثابت و لایتغیرند، بنابراین دیگر تردیدی نخواهد بود که سیاست مدن به طور کلی از مدار تکالیف و احکام الهی خارج است و تنها ارتباط آن با این گونه احکام و با آن معقولات، همچون ارتباط قضایای صغری با قضایای کبری در یک قیاس منطقی است...» (حائری یزدی، ص ۶۴)

۵. تضاد حکومت دینی با وحدت جامعه متکثر؛ حکومت دینی وحدت جامعه متکثر را به هم می‌زند، زیرا در یک جامعه متکثر وحدت سیاسی نمی‌تواند بر مبنای وحدت دینی قوام یابد. (نصار، ۱۹۸۶، ص ۸۵) بنیان حکومت‌های امروزی براساس منافع ملی است نه منافع دینی. از سوی دیگر اسلام یک دین جهانی است و در باورهای اصولی خود از همه مردمان خواسته است تا به آنها ایمان بیاورند. اما اگر قرار باشد، سیاست هم جزء باورهای اصولی دینی باشد با جهانی بودن آن در تضاد می‌آید، زیرا در هیچ نصی نیامده است که جهانی بودن آن مستلزم این است که همه مردمان جهان ذیل وحدت سیاسی باشند.

۶. ثابت بودن دین و متغیر بودن سیاست و عدم امکان جمع میان امر ثابت و متغیر؛ دین پدیده‌ای ثابت و سیاست امری متغیر است و در تقابل میان اصول ثابت و ظروف متغیر یا باید ثوابت تغییر یابند یا متغیرات ثابت بمانند و از آنجا که ثابت کردن امور متغیر، محال است پس باید همیشه ثوابت دینی را تغییر داد و این امری است که از زمان خلفای راشد، در جریان بوده است ... اما از آنجا که در برخی موارد به دلیل تضاد شدید متغیرات و ثوابت، تغییر ثوابت ممکن نیست... چاره‌ای نیست جز اینکه اجرای شریعت را تا حد ممکن پایین آوریم ... پس بهتر است که فقه و سنت و اجرای شریعت را با یک نص قرآنی ثابت کنار نهاد.

۷. عدم اهتمام به ارائه یک نظام جامع سیاسی؛ هیچ دینی روش حکومت را توصیه نمی‌کند و در دین اسلام نیز چنین توصیه‌ای نشده است و در متن کتاب و سنت به

عنوان مهم‌ترین متون دینی مسلمانان هیچ شکل معینی از حکومت و هیچ نظام ثابتی از سیاست ذکر نشده است. (شبستری، ۱۳۸۱، ص ۳۴۸) اختلاف صحابه در جانشینی پیامبر در اداره امور اجتماعی جامعه دلالت قطعی بر آن است که نص دینی در این زمینه نیست و انتخاب حاکم جزء اختیارات و حقوق خود مردم است استناد به راهکارهای تاریخی هم نمی‌تواند به جا و درست باشد زیرا - به عنوان مثال - اهل حل و عقد قدیم، برای امروز پاسخگو نیست... اگر قائلان حکومت اسلامی، انتخاب حاکم را براساس انتخابات مردمی - که امروزه رایج است - بدانند، فقط صورت مسأله عوض نشده است و نه ماهیت و جوهره آن و این دیگر ربطی به اسلام ندارد. (العیسی، ص ۱۳۳، ص ۸۰)

۸. جدال قدیم و جدید؛ پیچیدگی‌های جامعه‌های جدید و نیمه جدید جهان معاصر آن چنان است که ادغام امور معنوی و نظم حقوقی در یکدیگر هم به معنویت ضررهای شدید می‌زند و هم به حقوق و سیاست و عدالت و آزادی. (شبستری، ۱۳۸۱، ص ۳۴۸) ضمن اینکه اگر هم جدلاً به حکومت اسلامی در دوران قدیم قائل باشیم، بازگشت به آن دوره اصلاً ممکن نیست و نیز بازگردان آن دوران به زمان کنونی محال است. اگرچه تصورات کنونی از آن دوران به اصطلاح طلایی موهوم است و چندان واقعیت ندارد.

۹. ذاتی بودن حقوق سیاسی و عدم قابلیت جعل و اعطا در مورد آنها؛ سیاست از حقوق است و بسیاری از حقوق بالاخص حقوق سیاسی، متعلق به انسان به ماهو انسان است و هرگز مشمول جعل و اعطا و سلب واقع نمی‌شود و سیاست منبعث از آن حقوق هم لاجرم چنین است... سیاست ممکن است بالعرض دینی شود (در یک جامعه دینی) ولی حقوق سیاسی بالعرض هم دینی نمی‌شود. دینی بودن حکومت صفت آن است نه ماهیت آن. (سروش، ۱۳۸۰، ص ۳۵۷) جامعه دینی می‌تواند حکومت دینی ایجاد کند ولی حکومت دینی نمی‌تواند جامعه دینی ایجاد کند. (سروش، ص ۳۵۷) به عبارت دیگر میان آنها رابطه‌ای یک طرفه است. بر همین اساس، مقدمات برون دینی حکومت

دینی (عدل، آزادی و عقلانیت) بر مقدمات درون دینی آن مقدم است. زیرا مشروعیت حکومت دینی به همین مقدمات بسته است. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵)

۱۰. گرایش حکومت دینی به استبداد؛ زیرا امکان نقد و مخالفت قانونی با حکومت غیردینی بسیار ممکن و متناسب با شأن انسان است؛ امری که در حکومت دینی ممکن و میسر نیست؛ از این رو حکومت دینی به دلیل نقد ناپذیری و عدم تحمل مخالف، صداها را در جامعه خاموش می‌کند و نهایتاً به استبداد کشیده می‌شود. چون اکثریت را نفی می‌کند و به انتخاب و نقش مردم بها نمی‌دهد و از انتقاد و مخالفت می‌هراسد و آن را در نطفه خفه می‌کند.

۱۱. خالی شدن دین از ساحت دینی و معنوی خود به دلیل پیوند با سیاست؛ «برای مسلمانان و همه بشریت فوق‌العاده خطرناک است که اسلام از ساحت دینی‌اش خالی شود و به دین سیاسی تقلیل یابد. زیرا این امر شیوه‌های سیاستمداران را به حوزه دین منتقل می‌کند. به علاوه اولویتی که به عمل سیاسی نسبت به تلاش معنوی و فکری داده شده، موجب می‌شود که نوزایی اسلامی فقط موجی گسترده یا جنبش کاملاً مادی، کور و مهارناپذیر باشد... باید توجه داشت که عمل سیاسی کار آدمهاست که، نه معصوم و نه مقدس‌اند و در نتیجه حکومت منتخب مردم است نه خدا. این تمایز می‌تواند به ارتقای اسلام کمک کند، از بهره‌برداری آن برای مقاصد سیاسی جلوگیری کند و از خطاهای بی‌شمار که تاریخش را شاخص کرده‌اند، برحذر دارد. (عشماوی، صص ۲۷-۲۶)

ادله تبعیدی

اول. آیات قرآن

در رابطه با قرآن و امکان دلالت آیات آن بر نفی یا اثبات سیاست و حکومت در اسلام نیز دو دیدگاه مختلف وجود دارد. اسلام‌گرایان قائل به تشکیل حکومت و پیوند آن با دین، در مجموع بیش از یک سوم آیات قرآن را آیات الاحکام سیاسی - اجتماعی و اقتصادی می‌دانند که «مستقیماً در جهت استنباط احکام اجتماعی و فردی قابلیت استناد دارد و این به جز آیاتی است که می‌توان در قلمرو فلسفه سیاست - حقوق و اقتصاد و نیز تبیین سلوک سیاسی اسلامی به آنها تمسک جست». (ارشاد، ص ۲۶) از

همین منظر به آیات متعددی استناد می‌شود که به نحوی از انحاء وجوه، اهمیت و ضرورت تشکیل حکومت دینی از آنها مستفاد می‌شود. در مقابل دیدگاه دوم قائل است که «در قرآن هیچ آیه‌ای یافت نمی‌شود که دلالت بر سیاست و حکومت در اسلام داشته باشد»^{۱۱} و آیاتی که در باب معاملات و آداب و عقوبات و حدود آمده است «شرع دینی خالص خدا» است که برای مصالح دینی بشر آمده است و نه جز آن. (عبدالرزاق، ص ۱۰۲)

الف. اسلام‌گرایان

آیاتی که در این زمینه مورد استدلال اسلام‌گرایان قرار گرفته است، در چند دسته، طبقه‌بندی می‌شوند:

الف- آیاتی که بیان می‌کنند قرآن در برگیرنده همه چیز است و اسلام دینی کامل و جامع و شامل است و براساس آنها استدلال می‌شود که قرآن که به همه چیز اهتمام داشته لاجرم به مسأله سیاست و حکومت نیز پرداخته است.

«و کتاب (قرآن) را بر تو نازل کردیم که تبیان همه چیز است و هدایت، رحمت و بشارت برای مسلمانان است»^{۱۱}

ب. آیاتی که به نحو ایجابی سخن از حکم و حکومت و قضاوت در آنها آمده است و عمدتاً از حکم و قضا در آن آیات، حکومت و سیاست مستفاد شده است. «ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم حکم کنی براساس آنچه خدا به تو نشان داده است و زنهار که جانبدار خیانتکاران نباشی»^{۱۲}.

ج. آیاتی که به نحو سلبی از حکم و حکومت سخن رانده و در آنها حکومت غیر عادل ذم شده است و هشدار داده شده که مومنان به آنچه خدا نازل کرده حکم کنند و الا دچار فسق، ظلم و کفر شده و راه طاغوت را پیموده‌اند:

«... کسانی که به آنچه خدا نازل کرده است حکم نکنند، کافرنند... ستمکارند...

فاسقند»^{۱۳}.

د. آیاتی که به حکومت سایر پیامبران اشاره و بر مطلوبیت آن تأکید می‌کنند و دلالت بر این دارند که اطاعت از همه پیامبران الهی واجب است و این اطاعت مطلق

است و اطلاق وجوب اطاعت از پیامبران شامل مواردی هم می‌شود که یک پیامبر متصدی امر حکومت شود و انسانها را به فرمانبرداری خود اطاعت کند.

«هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه به فرمان خدا از وی اطاعت شود»^{۱۴}.

هـ. آیاتی که شرایط حاکم مطلوب را بیان می‌کند و او را از ویژگی‌های زشت باز می‌دارد. این دسته از آیات بر سه شرط عقلی احاطه علمی به قانون، شناخت مصالح مردم و صلاحیت اخلاقی تصریح دارند؛ شروطی که لازمه یک حکومت اسلامی است.

ای داود ما تو را در این سرزمین خلیفه (جانشین) کردیم، پس در میان مردم به حق حکم کن و از هوای نفس پیروی مکن که از راه خداوند گمراهت می‌کند»^{۱۵}.

و. آیاتی که حکومت پیامبر اسلام را بیان و تبیین می‌کنند. در این آیات چهار چیز مستناد شده است: وجوب اطاعت مطلق از پیامبر در همه امور؛ ذم مخالفت از پیامبر در مطلق امور؛ تصریح بر حکومت پیامبر و لزوم اطاعت از ایشان؛ و دلالت بر استمرار حکومت پیامبر به اولوالامر، که شیعه اولوالامر را مختص اهل بیت معصومین (علیهم السلام) دانسته و اهل سنت آن را به حاکمان بعد از پیامبر نیز تسری داده‌اند.

«همانا سرپرست و ولی شما تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آوردند؛ کسانی که نماز را بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند»^{۱۶} (آیت الله بجنوردی این آیه را مربوط به ولایت تکوینی و نه تشریحی می‌داند، چون «ولایت رسول و ائمه متقارن با ولایت خدا آمده است و ولایت خداوند همیشه تکوینی است»^{۱۷}).

ز. آیاتی که بر اندیشه حکومت جهانی دلالت دارند. (الانبیاء، آیه ۱۵ و قصص،

آیات ۵ و ۶)

ح. آیاتی که بر امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارند و اجرای این دو نیازمند حکومت است و نیز آیاتی که بر مفاهیم عالی و مترقی اسلام چون عدالت، مبارزه با استکبار و ظلم به طاغوت اشاره دارند که همگی مستلزم ایجاد حکومت است^{۱۸}. همچنین آیاتی که به حقوق بشر در اسلام دلالت دارند^{۱۹}.

ب- سکولارها

در ذیل برخی از آیات مورد استناد این گروه ذکر می‌شود. (بسیاری از این آیات با تأویلی دیگر از سوی قائلان به پیوند نیز مستند ادعا قرار گرفته است).

۱. «پیامبر سزوارتر است بر مؤمنین نسبت به خود آنها (الاحزاب، آیه ۲ و ۳۶)» (عبدالرزاق این آیه را نشان از ولایت روحی و قلبی پیامبر می‌داند به گونه‌ای که بر همه دلها سلطان و بر همه افراد سیادت دارد. (عبدالرزاق، ص ۷۹) همین آیه مستند اسلامگرایان نیز واقع شده است).

۲. «هر که از پیامبر اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده هر که سر بتابد، ما تو را بر ایشان به نگهبانی نفرستاده‌ایم.» (النساء، ۸۰ و الانعام، ۱۰۶)

۳. «... بگو من بر شما وکیل نیستم...»^{۲۰}

۴. «و اگر پروردگارت می‌خواست هر که در زمین است، یکسره ایمان می‌آورند، آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی تا ایمان بیاورند؟» (یونس، ۹۹)

۵. «اگر رویگردان شدند، ما ترا بر آنها نگهبان نفرستادیم و بر تو جز ابلاغ جز دیگری نیست»^{۲۱}

۶. «... تو بر مردم اجبار کننده نیستی.» (ق، ۴۵)

۷. «... تو بر آنها تسلطی نداری.» (الغاشیه، ۲۴-۲۱ و طه، ۲۹)

۸. «... محمد رسول خدا و آخرین پیامبر است...» (الاحزاب، ۴۰)

۹. «... من به جز هشدار دهنده و بشارت دهنده برای قوم مؤمنان نیستم»^{۲۲}

۱۰. «بگو من بشری چون شما هستم. به من وحی شده که خدای شما یکی است»

(الکهف، ۱۱۰ و فصلت، ۶)

۱۱. «و ما کتاب را بر تو نازل نکردیم جز اینکه تبیین کنی برای آنها آنچه را در آن

اختلاف دارند و هدایت و رحمت است برای مؤمنان.» (النمل، ۳۵)

۱۲. «از خدا و رسول اطاعت کنید و مبدا که سرپیچی کنید و بدانید که بر پیامبر ما

ابلاغ روشن است.» (المائده، ۹۲)

نکته مورد تأمل اینجاست که در مورد برخی از آیات صدر آیه مستند قائلان به پیوند و ذیل آن مستند قائلان به تفکیک قرار گرفته است. (به عنوان مثال آیه ۹۲ سوره مائده) و در مورد برخی دیگر از آیات دقیقاً از همان آیه دو برداشت شده است. به عنوان مثال آیه سی و هشت سوره انعام (ما هیچ چیز را در کتاب [قرآن] فروگذار نکردیم). (الانعام، ۸۰) قائلان به پیوند گفته‌اند که براساس این سخن خدا، حکومت که جزئی مهم از زندگی انسانی است حتماً در قرآن ذکر شده است چون قرآن مدعی است که هیچ چیز را فروگذار نکرده است و در مقابل قائلان به تفکیک گفته‌اند که قرآن مدعی است که هر چیز را - که لازمه سعادت انسان است - بیان کرده و هیچ چیز را فروگذار نکرده است اما در عمل در قرآن سختی از سیاست و حکومت نیامده است پس روشن می‌شود که سکوت قرآن در باب حکومت، قوی‌ترین برهان بر عدم اسلامی و الهی بودن حکومت و خلافت است. همچنین آیات ۵۹ و ۸۳ سوره نساء (اطاعت از خدا و رسول و اولوالامر) را اینگونه تأویل می‌کنند که اولوالامر علمای شرع هستند که دایره اختیارات آنها مسائل شرعی است نه سیاسی. (عبدالرزاق، صص ۳۱-۲۹)

دو. حدیث

حدیث و روایت نیز، از مستندات هر دو گروه سکولارها و اسلامگرایان در تقویت و استدلال مدعای خود است. استناد به حدیث نیز به رغم اینکه در مدعا هر دو گروه خود را - به دلیل وفور دلایل عقلی قطعی - از آن بی‌نیاز اعلام کرده‌اند، همواره مورد توجه بوده است.

الف. اسلامگرایان

۱. هر کس بمیرد و در گردنش بیعت امامی نباشد، به مرگ جاهلیت مرده است. براساس این حدیث استدلال می‌شود که بیعت وقتی وجوب و لزوم پیدا می‌کند که اولاً حاکمی وجود داشته باشد (تشکیل حکومت) و ثانیاً این حاکم احکام اسلام را پیاده کند. بنابراین این فرد کسی جز حاکم اسلامی نیست و اگر حکومت اسلامی برقرار نباشد همه مسلمانان به دلیل عدم انعقاد بیعت گناهکارند. (القرضاوی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۶)

۲. پیامبر فرمود: امامان از قریش‌اند. و نیز فرمود: این امر در میان قریش خواهد بود تا وقتی که مایه رحمت باشند و عدالت بورزند و انصاف به خرج دهند ... (الغزالی، ۱۹۹۷م، ص ۳۷)

۳. زرارة از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که حضرت فرمود: اسلام بر پنج چیز بنا شده: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت. زرارة می‌پرسد: کدام افضل است؟ امام جواب می‌دهد: ولایت. ۴. پیامبر فرمود: دودسته از امت من صلاح و فسادشان، صلاح و فساد کل امت را به دنبال دارد: فقهاء و امراء. (سبحانی، ص ۲۸)

۵. هر که صبح کند و به امور مسلمانان اهتمام ندهد، مسلمان نیست.

۶. امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ چیز نیست مگر اینکه در کتاب و سنت یافت می‌شود و نیز فرمودند: خداوند قرآن را بر محمد صلی الله علیه و آله نازل کرد در آن همه حلال و حرام‌ها را تبیین کرد و تمام آنچه که امت به آن نیاز دارند در آن ذکر کرده است و چیزی را فروگذار نکرده است.

ب- سکولارها

۱. شما مسلمانان به امور دنیای خود [نسبت به من] آگاه‌ترید. (تقریباً همه سکولارها به این حدیث استناد کرده‌اند)

۲. آرام باش که من نه پادشاهم و نه جبار، بلکه من فرزند زنی از قریش هستم ...

۳. (وقتی خواستند برای پیامبر تخت و تاج بیاورند حضرت فرمود): من همانند

سایر فرمانروایان نیستم بلکه من رحمت برای انسانها هستم.

۴. (عمر چون پیامبر را بر حصیر نشسته دید گفت آیا فرش فاخری برای شما تهیه نکنیم؟

و پیامبر فرمود): آیا فکر می‌کنید امر من چون کسری است. بلکه این نبوت است نه پادشاهی.

ادله تاریخی

بدیهی است که دوران بیست و سه ساله نبوت و رسالت پیامبر، در مقام نظر و عمل با سیاست و به ویژه جوهره آن یعنی سلطه و قدرت سیاسی ارتباط وثیق داشت و تقریباً هیچ متفکر و نظریه‌پرداز اعم از مسلمان و غیرمسلمان - منکر این بعد نشده

است. اما آنچه محل اختلاف است رابطه آن با مقام پیامبری حضرت محمد ص است. در اینجا به برخی دیدگاه‌های موجود در این خصوص اشاره می‌شود.

الف. اسلامگرایان

همه اسلامگرایان، تاریخ سیاسی اسلام را گواه دیگری بر تأکید و تمرکز دین بر امور اجتماعی و تشکیل دولت و حکومت در اسلام می‌دانند. از نظر آنها اولین حکومت اسلامی در تاریخ اسلام، حکومت پیامبر اکرم ص است که پیامبر تمام تلاش خود را برای انجام و تحقیق این مقصود به کار بست. پیامبر بدین منظور به میان قبایل می‌رفت و از آنان دعوت کرد تا از او حمایت کنند تا اینکه خداوند به اوس و خزرج به عنوان انصار پیامبر توفیق داد تا پیامبر به حمایت آنان حکومت خود را بر پا کند. از این منظر هجرت پیامبر از مکه به مدینه برای تشکیل جامعه اسلامی که در آن یک حکومت اسلامی فرمانروایی کند صورت گرفت. در مدینه با تشکیل حکومت اسلامی، پیامبر نه تنها نبی بلکه حاکم جامعه نیز بود و پیوستن به جامعه اسلامی و حمایت از آن در آن زمان واجب شده بود به گونه‌ای که ایمان جز با هجرت تمام نمی‌شد. (القرضاوی، ۱۴۱۴ق، صص ۵۴-۵۳)

از این منظر تشکیل و استمرار حکومت از واجبات دین اسلام است و اهمیت آن به قدری است که بعد از رحلت پیامبر، اولین دغدغه فکری اصحاب پیامبر برگزیدن امام و حاکم سیاسی برای جامعه بود به گونه‌ای که آنان این مهم را بر دفن جسد پیامبر مقدم دانستند! و پس از شور و مشورت، با ابوبکر بیعت کردند^{۲۳}. بعد از او نیز به همین منوال بر تشکیل حکومت اسلامی تأکید شد ... در طول تاریخ اسلام پس از دوران خلفای راشدین نیز - به جز این اواخر که غرب بر کشورهای اسلامی چنبره انداخته - هیچ دوره‌ای نبوده است که جامعه اسلامی بدون حاکم باشد و یا اینکه انفصالی میان دین و دولت متصور باشد. (القرضاوی، ۱۴۱۹ق، صص ۱۸-۱۷) «پیامبر از لحظه ورود به مدینه، حکومت اسلامی را تأسیس کرد» (الغزالی، ۱۹۹۷م، ص ۲۶) و حکومت پیامبر الگویی حکومت اسلامی است و حکومت خلفای چهارگانه ادامه حکومت پیامبر و شبیه

به آن هستند و به همین دلیل پیامبر تبعیت از سنت خود و خلفای راشدین خود را توصیه کرد. (الغزالی، ۱۹۹۷م، ص ۳۷)

قائلان به پیوند سیاست و حکومت اظهار تأسف می‌کنند که ای کاش دولت‌های بعدی هم این ویژگی‌های حسنه دولت پیامبر را داشتند ولی همچنان که پیامبر پیش‌بینی کرده بود، حکومت از دست صالحان خارج شد و با حکومت معاویه انحراف حکومت اسلامی آغاز گشت. (الغزالی، ۱۴۲۲ق، صص ۱۷۵-۱۷۰)

نکته بسیار قابل تأمل این است که برخی از اسلام‌گرایان خلافت عثمانی را هم به رغم همه کاستی‌ها، به نحوی سامان‌بخش امت اسلامی و بیانگر وجود نوعی نظام حکومت در اسلام می‌دانند و برخلاف رشید رضا که معامله ترکان با خلافت را کاربرد به موقع حق شرعی طغیان در برابر حکام جور شمرد، الغای خلافت را محکوم و مسیبان آن را مرتد می‌دانند. (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰)

ب- سکولارها

علی عبدالرزاق اظهار می‌دارد که «محمد ﷺ هیچ مقامی جز رسالت نداشت و رسالت وی هم دعوت دینی خالص برای خود دین بود؛ دعوتی که هیچ گرایش پادشاه‌گونه و هیچ درخواست حکومتی در آن راه نداشت و از این رو مطلقاً پیامبر به تأسیس دولت و حکومت - به معنایی که امروزه از آن سیاست مراد می‌شود - اقدام نکرد». (عبدالرزاق، ص ۷۴) با این حال همچنان که گفته شد انکار معالم سیاسی نبوت پیامبر امری صعب و خطیر است. از همین رو عبدالرزاق در بخش دیگری از کتاب خود، ضمن تأیید وجود نشانه‌هایی از سیاست در دوران رهبری پیامبری می‌گوید: «شکی نیست که حکومت نبوی نیز دارای مظاهری از حکومت بود که به نظر می‌رسد از مظاهر حکومت‌های سیاسی و آثار سلطنت و پادشاهی است» (عبدالرزاق، ص ۶۲)؛ اما این نشانه‌ها را در فرض اثبات حکومت سیاسی برای پیامبر، نه دینی بلکه خارج از وظیفه رسالت پیامبری وی می‌داند و آن را بسان کارهای دنیایی دیگری می‌داند که پیامبر قبل از رسیدن به نبوت انجام می‌داد. (عبدالرزاق، ص ۶۶)

در همین رابطه خالد محمد خالد با توجه به مظاهر قدرت سیاسی در دوران رهبری پیامبر می‌گوید: همانا پیامبر بسیاری از مظاهر سلطه و قدرت سیاسی را به اجرا گذاشت، اموری چون عقد قراردادها و گفت‌وگوها با رهبران قبایل و حکومت‌های اطراف و رهبری جنگها که همگی از جمله نشانه‌های قدرت است و همه حکام سیاسی به آن اقدام می‌کنند. خلفای بعد از وی نیز حکومت‌های گسترده‌ای را بنیان نهادند که دارای وجوه سیاسی سلطنتی و پادشاهی بود اما نکته مهم اینجاست که آنها نوع خاصی از حکومت را بنیان نهادند تا آن نوع خاص، رکنی از دین به حساب آمده و یا فریضه‌ای از فرایض آن باشد، و اگر در دوره‌ای آن نوع حکومت مستقر نشد، رکنی از دین منهدم و فریضه‌ای ساقط شود و در نتیجه در اسلام خللی وارد آید». (خالد، ص ۱۵۶)

در میان سکولارها فرج فوده و قاضی سعید عثماوی بیش از دیگران به بررسی حکومت‌های اسلامی تاریخی پرداخته و از طریق تحلیل محتوای آنها تلاش کرده‌اند تا دینی بودن آنها را نفی کنند. فوده با تفکیک میان حکومت پیامبر و سایر حکومت‌های اسلامی می‌گوید: «با رحلت پیامبر عهد اسلام به پایان رسید و عهد و دوره مسلمانان آغاز شد. دوره مسلمانان از برخی جهات از اسلام بسیار دور شده و از برخی جهات به آن نزدیک بوده است... دوره مسلمانان حجت بر اسلام نیست؛ بلکه حجت برای طالبان حکومت در اسلام است یا به عبارتی حجت و دلیل علیه آنان است؛ این دوره حکم یک شمشیر دو لبه دارد». (فوده، ۱۹۸۶م، ص ۶)

عثماوی نیز با مورد خاص خواندن حکومت پیامبر با آن برخوردی دو گانه می‌کند و می‌گوید: وقتی پیامبر امور مؤمنان را هدایت می‌کرد، هر یک از اعمال و حرکات و سخنانش تحت هدایت و نظارت وحی الهی قرار داشت و این جزو عقیده اسلامی است که طبق آن، این وحی الهی بود که مؤمنان را اداره می‌کرد. با این همه محمد ﷺ در موقعیت‌های متعدد این باور را رد کرده است. وی یک بار اظهار کرد که جنگ و رعایت تدابیر خاص آن رفتاری را بر او تحمیل کرده است و بار دیگر در حالی که در داوری مرتکب خطا شده بود، گفت: «شما امور دنیایان را بهتر می‌شناسید». بی‌تردید

موقعیت‌های بسیار دیگری هست که اگر در مورد آنها از او سؤال می‌شد، بدون ابهام پاسخ می‌داد که تصمیمش مبتنی بر وحی نبوده است بلکه محصول تاملش بوده است.» (عشماوی، ص ۱۸) به رغم ایجاد چنین تردیدی باز عشماوی، حکومت پیامبر را استثنا و مبتنی بر ارزشهای دینی و اصول اخلاقی می‌داند که هرگز به سوی قواعد سیاسی تغییر مسیر نمی‌دهد؛ «خداوند این پیامبر را انتخاب کرده است و مؤمنان نمی‌توانند این انتخاب را زیر سؤال ببرند. این حکومت تا زمانی که پیامبر زنده بود، بقاء داشت و بعد از وی دیگر هیچ پیامبر و در نتیجه هیچ حاکم و حکومت دینی وجود ندارد.» (عشماوی، ص ۱۸)

عشماوی با گذر از حکومت ابوبکر، حکومت عمر را نیز خارج از قوانین طبیعی می‌داند که در دوره‌ای آرمانی و توسط فردی استثنایی و در شرایطی استثنایی ظهور کرد؛ شرایطی که نمی‌تواند بازتولید شود. عشماوی اقدامات عمر در تعطیلی برخی از حدود و احکام را اگر چه مخالف نص صریح آیات قرآن، اما نوعی به روز کردن امور می‌داند. (عشماوی، ص ۱۹) او حکومت عثمان را دوره آمیخته شدن ارزشها با سیاست ذکر می‌کند که طی آن سیاست از هر آنچه از امر دینی ناشی می‌شود، به نفع خود بهره‌برداری می‌کرد. (عشماوی، ص ۲۰)

مهدی حائری یزدی با اقرار به حکومت پیامبر و تردیف آن با دموکراسی حقیقی، برداشتی سکولار از آن ارائه می‌دهد که جالب توجه است. از نظر وی زمانی که پیامبر ﷺ از مکه به مدینه هجرت کردند، مردم مدینه ایشان را به عنوان رئیس دولت انتخاب کردند و حتی مسیحیان و یهودیان که به پیامبری حضرت اعتقاد نداشتند، به این انتخاب رأی آزاد دادند. برای اینکه احساس کردند، پیامبر فردی لایق است و ریاست وی را پذیرفتند.^۴ از این نظر حکومت پیامبر نه ذاتی و جزو رسالت، بلکه معطوف به شخصیت متعالی ایشان و انتخاب جامعه است؛ همان استدلالی که خالد بیان کرد و موفقیت برخی از حکومت‌های دینی مانند عمر، ابوبکر و عمر بن عبدالعزیز را به کمالات شخصیتی آنان مرتبط می‌دانست. (خالد، ص ۱۵۷)

جمع بندی

۱. بررسی ادله دو گفتمان اسلامگرایی و سکولاریسم در باب پیوند یا تفکیک دین و سیاست در اسلام، و طبقه بندی آن ادله حاکی از سه منشاء عقلی، روایی و تاریخی در نحوه استدلال است. این سه شأن در هر دو دسته رقیب یکسان است. یعنی هم سکولارها و هم اسلامگرایان برای اثبات مدعای خود - و نیز برای نقض مدعای رقیب - به دلایل عقلی، تبعیدی و تاریخی استناد می کنند و واضح است که اگر در هر دسته و از هرگونه دلیل تنها یکی به اعتبار برسد وصحت و دلالت آن بی نقض باشد - که چنین امری ممکن و محتمل است - هر دو مدعا متزلزل و مخدوش می شود. هدف این پژوهش صرفاً، جمع و استقصای نوع دلایل (نه مقاصد آن) بود نه بررسی اعتبار و دلالت آنها، از همین رو بحث به تناظر ادله برگشت پیدا می کند. اما بررسی غیرماهوی آن ادله از منظر دلالت و اعتبار، آنها را - دست کم از برخی وجوه - اگر نه به تعارض، به تکافو می کشاند؛ البته با ثبوت دلالت آنها و عدم تحویل آنها به علت یا عامل و انگیزه. این در حالی است که حداقل در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی عربی، بحث اسلامگرایی و سکولاریسم دوران اوج خود را طی کرده است و دلایل مربوط تا حد امکان ارایه شده است. از این منظر و با توجه به جدی شدن چالش رابطه دین و سیاست در جامعه و نظام کنونی جمهوری اسلامی، لازم است هم دلایل ارایه شده به جد بررسی شده و هم در محتوی باز اندیشی شود.

۲. این مسأله وقتی عینیت می یابد که در باب ادله سلمی دو گفتمان تامل بیشتر شود؛ هر دو گروه ضمن تأکید بر نوع دلایل عقلی، تبعیدی و تاریخی خود، دلایل رقیب را که نوعاً از همان نظیر است، رد می کنند. قائلان به پیوند، آیاتی را که سکولارها به آن متوسل می شوند، آیاتی سگّی، کلی و نسخ شده و فاقد دلالت می دانند و در مقابل قائلان به تفکیک آیات مورد استناد اسلامگرایان را دارای شان نزول (خاص) و فاقد عمومیت ذکر کرده اند. ضمن اینکه در برخی مواقع هر دو گروه به آیات یکسان توسل جسته و در مواردی دیگر به آیات استناد می کنند که بیش از آنکه سندی بر مدعا باشد حکایت از حال پریشان غریق دارد. با نگاه به واقع و عطف توجه به حقیقت امر، کدام گذاره زیر می تواند درست یا قابل رد باشد: گزاره

«با مرور سطحی به قرآن و احکام و قوانین آن می‌توان گفت که اسلام به سیاست، پرداخته است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۵۱) و یا گزاره «در قرآن حتی یک آیه که دال بر سیاست و حکومت باشد یافت نمی‌شود»؟ (عبدالرزاق، ص ۴۲) در مورد احادیث نیز وضع همین گونه است. در استناد به عقل و توسل سلبی و ایجابی به تجارب تاریخی، فرصت رقابت برای هر دو گروه فراهم بوده است. این در حالی است که از یک سو تعریف عقل و عقلانیت چندان مشخص نشده و معیار و اصلی برای عقلی و غیرعقلی بودن آرایه نشده است و از سوی دیگر تاریخ اسلام پُر از موارد له و علیه برای هر دو گروه است. در حالی که خود اسلام‌گرایان با قول به سیاسی بودن حکومت پیامبر و خلفاء وجود انحراف را در سیر تحولات سیاسی اسلام از عصر معاویه به بعد به رسمیت شناخته‌اند، سکولارها با شکافتن زوایای تاریک قضایای سیاسی حکومت خلفا، رشته دینی بودن آن حکومتها را پنبه کرده و حکومت پیامبر را نه اصل بلکه از سر تصادف و اضطراب زمان و مکان می‌دانند و، از زاویه‌ای دیگر، قبل از آنکه سیاسی باشد، روحی و معنوی بوده و حتی اگر هم سیاسی بوده، نه سیاست اسلامی مأمور از حق بلکه به اختیار خود و غیر وحیانی بوده و لذا سیاست را شأنی از نبوت نمی‌دانند.

۳. نکته مهم این دلایل متناظر، ابهام آنهاست. هر دو گروه در نسبت دادن، به کلیات اکتفا کرده‌اند. باعث می‌شود تا مخاطب غیر پژوهشگر در هر دو طیف مجذوب آنها شود و برای کسی که مخاطب هر دو گفتمان باشد نوعی تذبذب را به دنبال داشته باشد. (که خود بُعدی دیگر از چالش پیش گفته است) به همین دلیل - بدون ایضاح مفاهیم و اثبات مفروضات - در حالی که از نظر خالد، عبدالرزاق، فوده، عشماری و دیگر سکولارها عقلاً پیوند میان ثوابت دینی و متغیرات عرفی ممکن نیست، اسلام‌گرایان تشکیل حکومت را مقدمه و لازمه عقلی اجرای شریعت می‌دانند که نه تنها منبعث از عقل و ضرورت اجتماعی و فطری بلکه به دلیل نیازمندی احکام اسلامی به حکومت می‌دانند.

۴. وجه مشترک انگیزشی دو گروه، در تدافعی و تهاجمی بودن نوع تحلیل و بحث است. هر دو گروه خود را مدافع «اسلام ناب» می‌دانند. اسلام‌گرایان چنین بیان می‌کنند که

اسلام برای بقا و تداوم حیات نیازمند اتحاد با سیاست است و سکولارها با شروع مباحث خود با شهادت بر توحید و نبوت، اتهام و شائبه بی‌دینی را از خود دور کرده‌اند و تفکیک آن دو حوزه را از باب حفظ اسلام راستین، خواستار شده‌اند و در مقابل هرکس به ظن حقیقت‌یابی خود، رقیب را مورد هجوم قرار داده است. به نظر می‌رسد این تهاجم به خاطر نارسایی دلیل در مقام دفاع و اثبات باشد. به عبارت دیگر چون ادله به خاطر تناظر نتوانسته مدعا را ثابت کند، صاحبان ادعا به هجوم غیر علمی و غیرمنطقی به یکدیگر پرداخته‌اند.

۵. در تحلیل صدق مدعای انگیزشی هر دو گروه قطعاً نباید از عنصر قدرت و جایگاه آن در پس زمینه‌های فرهنگی و تاریخی هر کدام غفلت ورزید. ارتباط مباحث و خاستگاه فکری دو گفتمان با قدرت را می‌توان از ابعاد متعدد مشاهده و بررسی کرد. از آنجا که قدرت دارای پیامدهای مثبت و منفی توأمان است، اسلامگرایان با نگاه به پیامد مثبت، رواج ارزشهای دینی، اخلاقی و فرهنگی را در بستر اسلامی کردن سیاست و پیوند این دو حوزه ممکن می‌دانند و سکولارها با نگاه به پیامد منفی قدرت، قدسی شدن سیاست را موجب بی‌ثباتی، سلب وحدت و آزادی از جامعه و استبداد و خردگریزی حاکم می‌دانند. با عطف توجه به منابع قدرت (طبیعی یا الهی بودن) نیز می‌توان آن رابطه را آشکار کرد؛ و از آن جا که هیچ قدرتی بی منفعت متصور نیست، صدق مدعی - در کنار صحت مدعا - مسأله‌ای است بایسته تحقیق و تدقیق.

۶. اگر چه می‌توان ریشه و خاستگاه ظهور هر دو گفتمان اسلامگرایی و سکولاریسم را به پرسش اساسی انحطاط جوامع اسلامی ربط داد - به عبارتی هر دو دیدگاه پاسخی برای علت عقب ماندگی تمدنی مسلمانان در نظر گرفته شود که یکی علت عمده عقب‌گرد را دوری دین (صحیح) از عرصه سیاست و دیگری ورود دین (صحیح یا ناصحیح) به آن عرصه دانسته است - اما می‌توان به این فرض بها داد که علت تناظر ادله دو گفتمان، مسأله تقلیل پدیده به اجزاء و تسری و تعمیم دلایل اثبات یا رفع اجزاء به کل پدیده است. این فرض دارای پیش‌فرضها و متغیرهایی است که شایسته است در جای خود به بوته آزمون گذاشته شود.

یادداشت‌ها:

۱. ر.ک. عبدالوهاب المسیری، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة.
۲. ر.ک، محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، صص ۸۹-۶۴؛ و عبدو فیلالی انصاری، الاسلام و لایسیت، صص ۱۴۰-۱۲۳.
۳. امام روح الله خمینی، کتاب البیع (شئون و اختیارات ولی فقیه)، ص ۱۹، به نقل از عماد افروغ، نگرشی دینی و انتقادی به مفاهیم سیاسی، ص ۱۰۹.
۴. یوسف القرضاوی، من فقه الدولة فی الاسلام، ص ۲۵؛ محمد الغزالی، الاسلام و الاستبداد الاد سیاسی، ص ۷۵. همچنین: محمد خاتمی، اندیشه سیاسی اسلام و دموکراسی، از: مسعود رضوی، متفکران معاصر و اندیشه سیاسی اسلام، ص ۸۹.
۵. مهدی حایری یزدی، حکومت در مفهوم وکالت شهروندان، در: مسعود رضوی، متفکران معاصر و اندیشه سیاسی اسلام، ص ۱۲۷.
۶. محمد احمد خلف الله و حسین مؤنس. نقل در: شبلی العیسی، العلمانية و الدولة الدينية، ص ۲۰۶؛ علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم.
۷. فرج فوده، الحقیقة الغائبة، صص ۱۲۵-۱۲۱؛ خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص ۱۵۴.
۸. شبلی العیسی، ص ۱۰۳؛ خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص ۱۵۱؛ فرج فوده، الحقیقة الغائبة، ص ۱۱۸.
۹. خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص ۴۲؛ فرج فوده، الحقیقة الغائبة، ص ۱۰۲.
۱۰. احمد محمد خلف الله، نقل از: شبلی العیسی العلمانية و الدولة الدينية، ص ۸۱؛ و همچنین علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم، ص ۱۰۲.
۱۱. النمل، ۸۹. (قرضاوی، من فقه الدولة فی الاسلام، ص ۱۵؛ نحو الوحدة الفكرية للعاملين الاسلام، ص ۵۳). همچنین: قصص، ۷۷. (محمد عبده، الاسلام و النصرانية، ص ۷۱؛ و الانعام، ۳۸.
۱۲. النساء، ۱۰۵. همچنین النساء ۵۸؛ الاحزاب، ۳۶. (ترجمه از آیت الله مصباح در: محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۳۹).

۱۳. المائدة، ۴۴، ۴۵ و ۴۶. (قرضاوی، من فقه الدولة فی الاسلام، ص ۱۷؛ غزالی الاسلام و الاستبداد السياسي، ص ۴۱؛ راشد الغنوشي، آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی، ص ۱۰۳. همچنین: النساء ۶۰؛ البقره، ۲۵۶؛ و الزمر ۱۷. (دعاه لاقضاه، ص ۱۰۳) المائدة، ۵۰.
۱۴. النساء، ۶۴؛ همچنین: یوسف، ۵۶؛ البقره، ۲۵۱؛ شعراء، ۱۰۵ تا ۱۱۰؛ نوح ۳-۲؛ یوسف، ۲۱؛ صص ۱۷-۲۰-۲۶-۳۵ و ۳۶؛ کهف، ۸۴ و ۸۳؛ بقره، ۲۴۵، ۲۴۶. رک: محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۳۲ و ص ۲۳۹؛ همچنین: مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۲۸.
۱۵. ص، ۲۶. همچنین: ص، ۲۱ تا ۲۵؛ بقره، ۲۴۶ و ۲۴۷، والحج، ۴۱؛ یوسف، ۵۴ و ۵۵. (محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۱۹۶).
۱۶. المائدة، ۵۵. همچنین: فتح، ۱۷؛ النساء، ۱۳-۵۹-۶۹ و ۷۰؛ احزاب ۶۶-۶۷ و ۷۱؛ حجرات، ۱۴؛ انفال، ۱-۲۰-۴۶؛ مجادله، ۱۳؛ آل عمران، ۳۲-۱۳۲؛ مائده، ۹۲؛ نور، ۵۴؛ عمد ۳۳؛ و تغابن ۱۲.
۱۷. سید محمد موسوی بجنوردی، حکومت و ولایت؛ بحثی در نظریه سیاسی شیعه؛ در: مسعود رضوی، متفکران معاصر و اسلام سیاسی، ص ۷۷.
۱۸. الحديد ۲۵؛ الاعراف ۱۵۷؛ النمل، ۳۶؛ یوسف، ۴۰؛ النساء ۵۸؛ آل عمران، ۱۰۴ و ۱۱۰؛ توبه، ۲-۷۱ (رک: یوسف القرضاوی، پیشین، صص ۲۰-۱۷؛ محمد الغزالی الاسلام و الاستبداد السياسي).
۱۹. رک: محمد الغزالی، حقوق الانسان فی الاسلام.
۲۰. الانعام، ۶۶ و ۶۷. همچنین: الانعام، ۱۰۷؛ یونس، ۱۰۸؛ الاسراء ۵۴؛ الفرقان ۴۳؛ الزمر، ۴۱.
۲۱. الشوری ۴۸؛ همچنین: المائدة ۹۲؛ یونس ۲؛ الرعد ۴۰؛ النمل ۶۴؛ النور ۵۴؛ عنکبوت ۱۸؛ احزاب ۴۵؛ یس ۱۷؛ جن ۲۱ و ۲۲.
۲۲. الاعراف، ۱۸۸. همچنین: هود، ۱۲؛ الرعد، ۷؛ ص، ۷۰؛ المائدة، ۶۹؛ الاعراف، ۱۸۴؛ الاسرا ۱۰۵؛ مریم ۹۷؛ فرقان، ۵۶؛ نمل، ۹۲؛ سبا، ۲۸ و ۴۶؛ فاطر، ۲۳؛ احقاف، ۹؛ فتح، ۸؛ ملک، ۲۶.
۲۳. علاوه بر متفکرین اهل تسنن، علامه طباطبایی نیز جریان سقیفه را بهترین گواه بر امضایی بودن سیاست در اسلام می‌داند. بررسی‌های اسلامی، ص ۱۷۷.
۲۴. مهدی حائری یزدی، حکومت در مفهوم وکالت شهروندان؛ در: مسعود رضوی، متفکران و اندیشه سیاسی، ص ۱۲۷.

منابع

- ۱- ال برگر، پیتر، افول سکولاریسم، افشار امیری، تهران، نشر پنگان، اول، ۱۳۸۰.
- ۲- افروغ، عماد، نگرشی دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی، تهران، مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۷۹.
- ۳- آقاجری، هاشم، حکومت دینی و حکومت دموکراتیک، تهران، مؤسسه ذکر، اول، ۱۳۸۱.
- ۴- بازرگان، مهدی، خدا و آخرت، هدف مبحث انبیاء، کیان، سال پنجم، ش ۲۸، آذر و بهمن ۱۳۷۴.
- ۵- جلیلی، هادی، تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولار شدن، تهران، طرح‌نو، اول، ۱۳۸۳.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
- ۷- حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۳.
- ۸- خدوری، مجید، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، عبدالرحمان عالم، دفتر مطالعات سیاسی، اول، ۱۳۶۶.
- ۹- دیلمی، احمد، مقدمه‌ای بر مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام، قم، نشر معارف، ۱۳۸۱.
- ۱۰- رشاد، علی اکبر، دموکراسی قدسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی اول، ۱۳۸۲.
- ۱۱- رضوی، مسعود، متفکران معاصر و اندیشه سیاسی اسلام، تهران، نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۷۸.
- ۱۲- روا، اولیویه، تجربه سیاسی اسلام، بی‌جا، بی‌تا.
- ۱۳- سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه و نگارش داود الهامی، قم: انتشارات توحید، اول، ۱۳۷۰.
- ۱۴- سروش، عبدالکریم، اخلاق خدایان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- ۱۵- سروش، عبدالکریم، آیین شهرداری و دینداری، تهران، صراط، اول، ۱۳۷۶.
- ۱۶- سروش، عبدالکریم، فریه‌تراز ایدئولوژی، تهران، صراط، دوم، ۱۳۷۹.
- ۱۷- سروش، عبدالکریم، مادارا و مدیتریت، تهران، صراط، بی‌تا.
- ۱۸- شریعتمداری، حمید رضا، سکولاریسم در جهان عرب، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۹۶ق.

- ۱۹- شیرازی، صدرالمآلهین، المظاهر الالهیه، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر، اول ۱۳۶۴، سوم ۱۳۸۲.
- ۲۰- صفایی حائری، علی، از معرفت دینی تا حکومت دینی، قم، لیلة القدر، اول، ۱۳۸۲.
- ۲۱- طباطبائی، سید محمدحسین، معنویت تشیع، قم، انتشارات تشیع، ۱۳۶۹.
- ۲۲- طباطبائی، سید محمد حسین، بررسی های اسلامی (به کوشش سید هادی خسروشاهی)، قم، دارالتبلیغ اسلامی، اول، ۱۳۹۶ ق.
- ۲۳- عشمای، محمدسعید، اسلامگرایی یا اسلام، امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، اول، ۱۳۸۲.
- ۲۴- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرماشاهی، تهران، خوارزمی، سوم، ۱۳۷۲.
- ۲۵- عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، امیرکبیر، اول، ۷۰، پنجم، ۷۶.
- ۲۶- الفنوشی، راشد، آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی، حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- ۲۷- فیلالی انصاری، عبدو، الاسلام ولایسته، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰.
- ۲۸- لوئس، برنارد، زبان سیاسی اسلام، غلام رضا بهروز لک، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول ۱۳۷۸.
- ۲۹- مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، تهران، طرح نو، (اول ۱۳۷۶)، سوم، ۱۳۷۱.
- ۳۰- مجتهد شبستری، محمد، تقدی برقرارت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- ۳۱- محمدی، رحیم، درآمدی جامعه شناسی عقلانیت، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، انتشارات باز، اول، ۱۳۸۲.
- ۳۲- مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، (نگارش محمد شهبازی) قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، دوم، ۱۳۷۹.
- ۳۳- مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، ج اول: قانونگذاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول، ۱۳۷۸.
- ۳۴- مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
- ۳۵- مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت های اسلامی، تهران، صدر، ۱۳۶۴.

- ۳۶- مطهری، مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
۳۷- موسوی خمینی، روح الله، صحیفه نور، تهران، مؤسسه آموزش و نشر آثار امام خمینی.
۳۸- واعظی، احمد، ماهیت حکومت دینی، تأملی در اندیشه سیاسی اسلام، مرصاد، اول، ۱۳۷۸.

منابع عربی

- ۱- الترابی، حسن، السياسة والحکم، بیروت، دارالساقی، الاولى، ۲۰۰۲؛ الثانية، ۲۰۰۴.
۲- الجندی، انور، سقوط العلمانية، بیروت، دارالکاتب اللبنانی، بیتا.
۳- خالد، محمد خالد، من هنا نبدأ، بیروت، دارالکتاب، العربی، الاولى، ۱۹۷۴.
۴- صالحی، صبحی، النظم الاسلامیة: نشأتها وتطورها، بیروت، دارالعلم للملایم، الاولى ۱۳۸۵، (۱۹۶۵)، الثالثة، ۱۳۹۶ (۱۹۷۶).
۵- طاهرین عاشور، سید محمد، تقد علمي لکتاب الاسلام و اصول الحکم، القاهرة، ۱۳۴۴.
۶- عالیہ، سمیر، نظام الدولة و القضاء و العرف فی الاسلام، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات (مجد)، الاولى، ۱۴۱۸.
۷- عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول الحکم، تونس، دارالجنود للنشر، الاولى، ۱۹۹۳.
۸- عبده، محمد، الاسلام و النصرانية، دارالمنار، ۱۳۷۳.
۹- العیسی، شبلی، العلمانية والدولة الدينية، بغداد، وزارة الثقافة و الاعلام، الاولى، ۱۹۸۶، الثالث، ۱۹۹۳.
۱۰- الغزالی، محمد، السنة النبویة بین اهل الفقه و اهل الحديث، القاهرة، دارالشروق، ۱۹۹۸.
۱۱- الغزالی، محمد، الاسلام و الاستبداد السياسي، مصر، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۹۹۷.
۱۲- الغزالی، محمد، حقوق الانسان بین تعالیم الاسلام و اعلان الامم المتحدة، القاهرة، دارالتوفیق النموذجية، الثالثة، ۱۴۰۴، (۱۹۸۴).
۱۳- الغزالی، محمد، دستور وحدة الثقافیة بین المسلمین، کویت، دارالقلم، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ (۱۹۸۳).
۱۴- الغزالی، محمد، کیف نفهم الاسلام، الاسکندریة، دار الدعوة للطبع و النشر و التوزيع، الطبعة الرابعة، ۱۴۲۲ (۲۰۰۲).

- ١٥- فوده، فرج، *الحقیقة الغائبة*، القاهرة، لندن، دارالفکر للدراسات والنشر و التوزيع الاسلامی، ١٩٨٦.
- ١٦- فوده، قبل السقوط، القاهرة، بی نا، ١٩٨٥.
- ١٧- القرضای، یوسف، *الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه*، بیروت: الرسالة، الرابعة، ١٤٢٢ (٢٠٠١).
- ١٨- القرضای، یوسف، *من فقه الدولة فی الاسلام* (مکانتها، معالمها، طبیعتها، موقفها عن الديمقراطية، المرأة و غیر المسلمین) القاهرة، دارالشرق، الاولى؛ ١٤١٩ (١٩٩٩).
- ١٩- القرضای، یوسف، *نحو الروحانية الفكرية العالمين الاسلام، مصر، مكتبة و هبة، اول، ١٤١٤، (١٩٩١).*
- ٢٠- المودودی، ابو الاعلی، *مفاهیم اسلامية حول الدين و الدولة*، جلد، ١٩٨٥.
- ٢١- نصار، ناصیف، *مطارحات للعقل الملتزم فی بعض مشكلات السياسة و الدينی و الايديولوجية*، بیروت، دارالطیبة، الاولى، ١٩٨٦.
- ٢٢- نصار، ناصیف، *منطق السلطة، مدخل الى فلسفة الامر*، بیروت، دارالامواج، الاولى، ١٩٩٥.