

# نقد و بررسی کتاب

## تدین، حکومت و توسعه

● علی تاجدینی

کتاب حاضر اثر «محمدجواد لاریجانی» است که مؤسسه فرهنگی اندیشه در سال ۷۷ آن را به چاپ رسانیده است. اگرچه طراحی جلد می‌توانست بهتر از این باشد. اما صفحه‌بندی و ظاهر کتاب مناسب است.

مطالب کتاب، درسهای منظم مؤلف است؛ شامل مقدمه (درس اول) که در آن موضوع کتاب به نحو اجمالی توضیح داده می‌شود و همچنین سه بخش تدین، حکومت و توسعه می‌باشد. هر بخش دارای فصولی به عنوان درس است. بخش اول با عنوان تدین شامل پنج درس: «تدین»، «دغدغه ریشه‌داری»، «دین چیست؟ پاسخ حق‌مدارانه»، «جایگاه عالم در تدین» و «خطأ علی (ع)» است. بخش دوم شامل چهار درس: «بیداری سیاسی»، «مسئله مشروعیت»، «جامعه مدنی لیبرال و جامعه مدنی اسلامی» و «بازسازی مفاهیم کلیدی» است. بخش آخر کتاب شامل چهار درس: «عدالت و سازندگی»، «توسعه و عدالت در عقلانیت اسلامی»، «سازندگی» و «موعظه حسنه» است. ناشر که از مجموعه‌های وابسته به بیت رهبری است، در صفحه آغازین کتاب بر اهمیت کتاب حاضر تأکید کرده است. از نظر ناشر، این کتاب محصول ارزنده تلاش فکری ارزشمند و نوینی است که پاسخگویی پرسشهای جدی بوده است. شیوه پاسخ به سؤالات در سه مقوله تدین، حکومت و توسعه، در جهت استحکام پایه‌های فکری توسعه و بینش نسل نو و در قالب درسهای شفاهی ارائه شده است.

مؤلف در پیشگفتار اشاره‌ای مختصر به این مقوله دارد که مطالب این کتاب چیزی بیشتر از یک گزارش درسی نمی‌باشد. اما اشاره‌ای از جانب مؤلف صورت نگرفته که کتاب حاضر از چه منظری نگاشته شده است. بنابراین آشکار نیست مؤلف بر چه نکات

### مقدمه کتاب

مؤلف در درس اول، به اجمال سه مفهوم تدین، حکومت و توسعه را تشریح می‌نماید. در بحث از تدین چنین ذکر می‌کند «علت آنکه مفهوم «تدین» را به کار برده و نه دین را؛ آن است که دین به عنوان یک موضوع، می‌تواند مورد کنکاش بسیاری قرار گیرد و نیازی نیست که محقق حتماً مسلمان باشد. بسیاری از تحقیقات مستشرقان دین‌شناسی است اما تدین نیست. از نظر مؤلف «تدین به این معنا یک موضوع نیست، بلکه موضوع‌سازی، ما را از تدین جدا می‌کند» (ص ۷)

تدین چیست؟ مؤلف بدون آنکه به طور مشخص، ماهیت تدین را تعریف کند، لوازم دینداری را برمی‌شمرد. مثلاً می‌نویسد: «آغاز دین پژوهی از دین است، اما شروع تدین از خودمان» (ص ۷) دین دارای آثاری است و تدین صحیح، تدینی نیست که به دلایلی نظیر «کارآمدی» انتخاب شود، بلکه آن، نوعی طلب و اعطش و پرسش درونی از راز وجود و هستی است. پاسخی که انسان به آن می‌رسد، دریافتی درونی است که با وجود انسان متحد است و موجب قرب انسان به ریشه هستی خواهد شد.

### مسئله حکومت

نویسنده در طرح ضرورت حکومت بر مشروعیت تأکید می‌ورزد و مطالبی را طرح می‌نماید که مبتنی بر ریشه‌داری انسان نسبت به مسئله دین است. از نظر مؤلف هر انسان سیاسی لزوماً بیدار نیست. انسان سیاسی می‌تواند حرفه‌ای و خیلی خیره باشد، ولی انسان بیداری نباشد. از نظر مؤلف انسان بیدار، کسی است که به ریشه بپردازد. بنابراین انسان سیاسی بیدار به ریشه توجه دارد.

مؤلف میان «بیداری سیاسی» و «خبرویت سیاسی» تفاوت قائل است. بیداری سیاسی؛ یعنی حساسیت نسبت به مشروعیت حکومت؛ که ثمره اصلی آن در تولی و تبری است. اما «خبرویت سیاسی»؛ یعنی اطلاع از کارآمدی حکومت و ثمره «خبرویت» کارگزاری است.

از نظر مؤلف، تدین، چهره خود را در بیداری سیاسی ظاهر می‌کند. تدین، ارتباطی

مستقیم با مشروعیت دارد، اما خبرویت سیاسی و کارآمدی نظام، لزوماً با دیانت ارتباط ندارد. مؤلف معتقد است که آنچه در خور حساسیت می‌باشد، مشروعیت حکومت است. ممکن است دین نسبت به شیوه‌های کارگزاری سخنی نداشته باشد، بنابراین کارگزاری و کارآمدی حکومت را باید از علوم انسانی بویژه علوم سیاسی اخذ نمود. مؤلف در مقالات و مصاحبه‌های دیگرش، همواره تأکید نموده که دموکراسی به عنوان «کارآمدی»، بهترین دستاورد بشر است و باید به عنوان بهترین شیوه و روش حکومت‌داری، الگوی جوامع اسلامی قرار گیرد.

### توسعه

مؤلف در بحث توسعه، نه تنها تعریف درستی از این مقوله ارائه نمی‌کند، بلکه با طرح یک سلسله سؤالات و گله از جریانهای ژورنالیستی روز، از بیان اختلاف نگرش‌های گوناگون درباره توسعه نیز غفلت می‌کند. بدیهی است که بحث توسعه و اختلاف نظرهای جدی پیرامون آن، به مسئله عمران و آبادانی کشور باز نمی‌گردد. آنها که مخالف توسعه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی هستند، مرادشان از توسعه، عمران و آبادانی کشور نیست؛ بلکه معتقدند الگوهای توسعه دارای مبادی و فرهنگی است که با خود تبعاتی اجتناب‌ناپذیر به همراه دارد.

مؤلف در بخش دوم چنین می‌گوید: «به نظر من در زندگی انسان یک سؤال عمده وجود دارد که شخصیت انسان و توجیه اعمال او؛ همه و همه به نحوه پاسخ به آن سؤال کلیدی بستگی دارد، این سؤال، یعنی سؤال ریشه، نقطه آغاز است.» (ص ۱۷) اما برای این نظر دلیل ارائه نمی‌شود، به نظر می‌رسد مؤلف به جای آنکه به انسانهای متوسط یک جامعه که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند، توجه داشته باشد، به اقلیتی از انسانها که افق نگرش آنان با انسانهای عادی متفاوت است، نظیر انبیاء و اولیاء و عرفا، توجه دارد. بنابراین بدیهی است که بسیاری از مردمان، به قدری اسیر روزمرگی هستند که شاید در تمام عمرشان به طور جدی به سؤال ریشه فکر نکرده باشند، و اصولاً طلب و عطش انسان نسبت به هستی، با مطالعه و سفارش و پای منبر نشستن به دست نمی‌آید. به قول عرفا؛ توفیق و عنایت ربانی می‌خواهد و استعدادی که همه از آن بهره ندارند.

علامت انسان بیدار چیست؟ مؤلف، ملاک بیداری و تدین واقعی را سؤال ریشه می‌داند. اما سؤال از ریشه برای چه کسی مطرح می‌شود؟ پاسخ مؤلف این است که «لحظه تاریخی زمانی است که فرد به خود می‌آید و متوجه می‌شود که همواره یک کش بوده و سپس تصمیم می‌گیرد روی پای خود بایستد.» (ص ۱۹)

بنا به تصور مؤلف کسی که استقلال فکری دارد، لزوماً به ریشه؛ یعنی همان چیزی که مورد اعتقاد مؤلف و به عبارتی، وجود خالق هستی، ایمان می‌آورد. آن هم ایمانی که تقلیدی نیست. اما در جهان انسانهای مستقل که می‌خواهند خودشان باشند و از کسی نیز تقلید نکنند، کم نیستند. اما لزوماً به ریشه هستی نمی‌رسند و اتفاقاً ریشه‌ای هم برای زندگی خویش نمی‌یابند. آیا این گروه از افراد نمی‌توانند مصداق انسان بیدار قرار گیرند؟

به نظر می‌رسد که مؤلف در یک نکته دچار اشتباه و نقصان گشته است؛ بدین مضمون که روی پای خود بودن فی نفسه، نمی‌تواند معیاری اساسی برای تدین محسوب شود، بنابراین بهتر بود وی به زبان ساده‌تری که برای مخاطب جامعه ایرانی نیز سابقه دارد، چنین بحثی را هدایت نماید، بدین معنی که ایمان مقبول، ایمانی است که پشتوانه آگاهانه و استدلالی داشته باشد و مبتنی بر خرافه، تقلید و پیروی از اکثریت نباشد. لذا بفرنج شدن زبان مقاله، اسباب سردرگمی خواننده را فراهم می‌آورد.

## بیداری

مشخصه دیگر انسان متدین، بیداری است و بیداری از نظر مؤلف مرادف با یقظه است. که عرفاً مطرح کرده‌اند. یعنی انسان از حالت اشتغال معمولی خارج شود و به نقوص فراوان خویش آگاهی یابد و همچنین به طور جدی کمال و سعادت واقعی خود را جست‌وجو نماید. مؤلف محترم چنین مسئله‌ای را بیداری سیاسی تعبیر نموده‌اند. «حال این انسان روی پای خود ایستاده در انتهای قرن بیستم می‌خواهد دریابد که گامهای بعدی وی چه باید باشد؟» با توجه به اینکه چنین ملازمه‌ای به شکل منطقی وجود ندارد. چه بسیاری انسانهایی که به ریشه فکر می‌کنند، اما خود آگاهی عرفانی و درد ریشه ندارند. بلکه دردهای اجتماعی محرک آنهاست.

پس از بیداری و آگاهی، درگیری با سؤال «ریشه» حادث می‌شود. سؤال ریشه چیست؟ «چه کاره‌ایم و اصلاً جایگاه ما در عالم وجود چیست؟» معنای وجود ما چیست و باید چگونه عمل نماییم؟

مؤلف با ذکر مثالهایی نشان می‌دهد، این گونه سؤالات در دنیای امروز متعلق به انسانهای استثنایی و دارای جنون ممدوح است! پرسشهای اهل دنیا از چگونگی ترقی و پیشرفت اجتماعی است مثلاً؛ سؤال از مشخصه‌های یک مدیر موفق و ... جالب است که مؤلف سؤالات ریشه را از سؤالات فلسفی تفکیک می‌کند، حال آنکه سؤالاتی که ایشان تحت عنوان سؤال ریشه طرح می‌نمایند، دقیقاً فلسفی می‌باشد.

مؤلف در مواضع متعددی از کتاب نیز، گویشی موعظه‌وار می‌یابد و کمتر شیوه حساس کردن ذهن و روح نسبت به سؤالات ریشه را مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد که مؤلف باید توضیح دهد که میان سؤال ریشه و بیداری سیاسی چه ارتباطی وجود دارد و چگونه می‌توان دارای اندیشه‌ای ریشه‌ای شد؟ و بدیهی است که با تذکر و نصیحت‌های ایده‌آلیستی، نمی‌توان عارف به حقایق شد و بر فرض هم انسان به ریشه فکر کند، نتیجه‌اش لزوماً به حکومت و توسعه نمی‌انجامد، به اعتقاد بنده مؤلف محترم می‌بایست مبنا را «خودآگاهی سیاسی» قرار می‌داد نه «خودآگاهی عرفانی»، زیرا اگر مورد دوم، مبنای بحث حکومت و توسعه فرض شود، رفتار عرفا در طول تاریخ، همواره با آن در تضاد است. نکته دیگری که مؤلف در سرتاسر کتاب بر آن تأکید دارد، تفکیک مشروعیت حکومت از کارگزاران آن است. از نظر مؤلف، اگر حکومت به عنوان «روش» نگریده شود، روش‌ها از دل مشروعیت نظام، زاییده نمی‌شوند و ارتباطشان منطقی نیست، بلکه کافی است حکومت دینی مشروع باشد، از آن پس می‌تواند هر مدلی را برای حکومت برگزیند همانطور که مؤلف اعتقاد دارد، دمکراسی بهترین شکل حکومت کردن است.

مؤلف معتقد است که سؤال ریشه فراگیر است و اگر پدید آید، تمامی فعالیت‌های انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. «سؤال از ریشه خود را تحمیل می‌کند و شما نمی‌توانید از آن فارغ شوید.» (ص ۲۶) و سپس نتیجه می‌گیرد که «سؤال ریشه، دارای شوریدگی است.» ویژگی دیگر سؤال ریشه «سرچشمه» بودن آن است.

بنابراین مؤلف تصویری از عارفان و از جمله امام خمینی در نظر داشت، و قصدش این بود که با طرح ریشه و سؤالات ریشه‌ای، مبنای محکمی برای بحث توسعه و حکومت بیابد. اما این مباحث، حتی اگر ارتباطی مستقیم با سیاست نیز داشته باشد، به درستی پخته نشده است. پس مؤلف اگر می‌خواست از مبنای عرفانی آغاز نماید، بهتر آن بود که معانی هستی‌شناختی اندیشه دینی را مطرح می‌نمود و به مسئله «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» که در اندیشه ملاصدرا به نحو جامعی استدلال شده است، تأکید می‌کرد. امام خمینی (ره) مباحث بسیار گویایی در مبنای سیاست در اسلام دارند. از جمله در تحلیل آیات آخر سوره حمد می‌فرمایند؛ که ضالین مقام وحدت است، و مغضوب علیهم مقام کثرت، اهل ولایت کسانی هستند که در عین توجه به وحدت، از کثرت غافل نیستند. و هر دو نشئه را اداره می‌کنند. بدیهی است با این مبنا آن دسته از عارفانی که به جامعه و سیاست و اصولاً کثرات توجه نداشته‌اند، مصداق ضالین واقع می‌شوند. این مبنا که بسیار قابل فهم‌تر و با عباراتی روشن‌تر وجود دارند، در کتاب حاضر رعایت نشده، بلکه با طرح مسائلی چسبه و گریخته به شکل یک سلسله نصایح که بر آن استدلال نشده و با وضع اصطلاحاتی که نامأنوس است، کتاب از شکل روش علمی خارج شده است. در ابتدای کتاب که معمولاً مبانی باید به درستی طرح و پردازش شود، گویا خواننده با یک سلسله درسهای اخلاقی مواجه می‌شود.

### انسان اصیل

انسان اصیل یعنی انسان ریشه‌دار، در مقابل انسان مشغول. دغدغه انسان مشغول «بهتر انجام دادن کاری است که به هر دلیلی انتخاب شده است» اما انسان اصیل به دنبال چرایی است. مؤلف در این بخش که یک سری راهنمایی‌های پدران کرده که به اعتقاد بنده، بودن یا نبودن این نصایح تفاوت چندانی ندارد و این قسمت‌ها به سطح کیفی کتاب صدمه رسانده است. مؤلف که معتقد است، براساس تقسیم انسان ریشه‌دار و همچنین انسان مشغول، دو نوع عقل پدید می‌آید. «عقل اصیل» و «عقل فنی» و به تبع آن «عقلانیت اصیل» و «عقلانیت فنی» نیز وجود می‌یابند به نظر می‌رسد چنین تقسیم‌بندی، تحت تأثیر کلمات عرفا پیدا شده است که عقل را به دو نوع «عقل معاش» معادل عقل فنی و «عقل معاد» تقسیم می‌کنند. به اعتقاد بنده، این تقسیم، خود دارای اشکال است. عقل

اصیل و عقل فنی یا حتی عقل معاش یا عقل معاد عرفا، در متون دینی اصیل؛ مانند قرآن و احادیث به چشم نمی‌خورد. در کلمات قرآن و روایات، عقل، از جنس نور است. در روایات آمده که در معاویه هم عقل بود، امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: آن عقل نبود، بلکه «نکرا» و شیطنت بوده است؛ بنابراین یکی از اساسی‌ترین مطالب کتاب که تا پایان نیز تکرار می‌شود، با عنوان «عقلانیت غربی و عقلانیت اسلامی» پایه دینی محکمی ندارد و به قول شهید مطهری؛ عقل در هر جایی به معنای قوه استنباط است. شاید یکی از بزرگترین دلایل نقض این تقسیم‌بندی که مرحوم مطهری به خوبی آن را نشان داده است، بحث فطرت باشد. همه انسانها ماهیت و گوهر وجودیشان یکسان است و تحت تأثیر تعلیم و تربیت تغییر و تحول می‌یابند، تقسیم دو عقل به عنوان دو ماهیت جداگانه، علاوه بر مشکلات متعدد، باب تفاهم و گفتگو را از بین می‌برد. اگر تمامی عقل‌ها ذاتاً با یکدیگر متفاوت باشند، سخن از اصول مشترک، به لحاظ عقلانی امکان‌پذیر نیست و نسبت‌گرایی شدیدی حاکم می‌شود که در نهایت به قبض و بسط و تکثر ذاتی فهم‌ها خواهیم رسید.

### تدین و سؤال ریشه

مؤلف عقیده دارد که تدین سنتی، تدین جغرافیایی و تدین در مرحله خاص (کارآمد)، تدین اصیل نیست؛ بلکه تدینی اصیل شمرده می‌شود که واقعیت دین را بر انسان متجلی سازد و با وجود آدمی متحد شود. چنین تدینی، با اتصال به سؤالات ریشه قابل تحقق است. مؤلف برای این تدین اصطلاح «تدین حقانی» را قائل است. این اعتقاد همراه با روحیه و آرایش فکری خاصی است که از نظر بنده تدین «حقانی» در فکر نامیده می‌شود.

### سؤال ریشه و تجربه سقراطی

یکی از مثالهای بارز انسان ریشه‌دار سقراط می‌باشد. سقراط از طریق گفتگو نشان می‌داد که اکثر انسانها مشغول و تحت تأثیر «قدرت»، «ثروت» و «شهوت» هستند و تا در اسارت این سه عامل هستند، انسان مشغولند نه انسان اصیل، مؤلف در انتهای این قسمت، نکته‌ای را مطرح می‌کند که به اعتقاد نگارنده صحیح نیست. وی می‌نویسد: «او

معتقد بود برای این که ما به بشر کمک کنیم تا به سؤالات ریشه توجه پیدا کند، باید این سه سرچشمه: یعنی قدرت، ثروت و شهوت را از ریشه در بیاوریم. در مورد سرچشمه ثروت؛ معتقد به اشتراکی بودن آن بود؛ بنابراین «سقراط» حکیم، نخستین کسی بود که به نحو دقیق کمونیسم را مطرح نمود. (۳۳)

مؤلف برای این سخن سندی ارائه نمی‌کند و صرفاً محاکمات تاریخی سقراط را ملاک قرار می‌دهد. در حالی که جا داشت که مؤلف محترم با استناد به سندی چنین قضاوت می‌نمود. ثالثاً تعبیر کمونیسم برای سقراط، غلطی فاحش است، اصطلاح «کمونیسم» معنایی خاص در ذهن خواننده دارد که به یک مکتب فلسفی، با اصول مشخص اطلاق می‌شود. بنابراین انتساب سقراط الهی به تأسیس «کمونیسم»، جفای بر سقراط است. احتمالاً مراد مؤلف «شیوه اشتراکی» بوده که افلاطون نیز بدان قائل بوده است.

### فرامدرنیسم و ریشه‌داری

مؤلف معتقد است که حتی اگر سؤال ریشه برای ما اهمیت یافت، موانعی در راه رسیدن به آن وجود دارد. به تعبیر مؤلف «پس از مدتی ممکن است ناگهان بر علیه ریشه شورش نماییم و بگوییم، اصلاً می‌خواهیم بدون ریشه، زندگی خود را خوب تنظیم کنیم. (۳۵) مؤلف معتقد است که علت پیدا شدن نحلۀ تفکر لیبرال در غرب، همین طرفه رفتن از برخورد با سؤال ریشه است. متفکران غرب معتقد بودند که همان‌طور که در علم، پدیده بدون پدیدآورنده، بررسی می‌شود، بهتر است برای عدم مواجهه با ریشه، همه کتاب وجود را بدون خالق آن مطالعه کرد و از اینجا مکتب «هرمنوتیک» پدید آمد. آنها معتقد بودند که معنا را؛ ما به طبیعت عرضه می‌کنیم نه آنکه معنای طبیعت را کشف می‌کنیم. هدف مؤلف در این قسمت آن است که نشان دهد موانع بر سر برخورد با سؤال ریشه کم نیست.

### ریشه‌داری و انتخاب

مؤلف در این بحث بیان می‌دارد؛ بی‌ریشه یا با ریشه بودن یک انتخاب نیست؛ بلکه سؤال ریشه همواره خود را تحمیل می‌کند. مؤلف در این قسمت خاطر نشان می‌سازد: «اگر ما



در جستجوی ریشه به بی‌ریشگی رسیدیم، در آن صورت آن بی‌دینی که از سؤال ۱۹۵ درباره ریشه ناشی می‌شود، از تدین مصلحتی بالاتر است.» (۳۷)

مؤلف معتقد است که در تفکر لیبرال، علت پیدایش «پلورالیسم» شانه خالی کردن از تفکر ریشه‌ای است. در تفکر غربی دین به عنوان کالا مورد بررسی قرار می‌گیرد و آنچه رواج دارد «دین پژوهشی آکادمیک» است.

از نظر مؤلف این گونه پژوهش‌ها درباره دین «برای انسان مستقل، بیدار و حق مدار، پیام و کمکی ندارد.» (۳۸) به نظر می‌رسد مؤلف در این زمینه دارای اعتقادی افراطی است. تحقیقات دین پژوهی کمک فراوانی به فهم دین می‌کند. به اعتقاد نگارنده، ایمان و باور که متعلق به عالم قلب است و با جان انسان متحد می‌شود، به بحث ریشه باز می‌گردد. بنابراین باید پشتوانه‌ای عمیق از استدلال داشته باشد. اما مؤلف که همه جا بر کشف تکیه می‌کند و نه استدلال، نشان می‌دهد که دین متکی بر عرفان را بر دین متکی بر استدلال ترجیح می‌دهد و حال آنکه نه تنها عرفان حقیقی منافاتی با استدلال ندارد بدون گذار از فلسفه و حکمت نمی‌توان به عرفان حقیقی دست یافت. از نظر مؤلف، تحقیقات دین‌شناسی «برای انسان بیدار و در جستجوی ریشه چیزی به ارمغان نمی‌آورد، فقط منفی‌بافی فیلسوف مآبانه‌ای را ارائه می‌دهد.» مؤلف طوری این سخنان را بر زبان می‌راند که یک خواننده عاری از پیش‌زمینه ذهنی تصور می‌کند، در عالم واقع نظر مشهور اسلام همین است. در حالی که سخن مؤلف دلیل محکمی ندارد و مبتنی بر مبادی است که آن مبادی محل تأمل دارد. از جمله این مبادی آن است که وی بر این اعتقاد است که دوره جدید، یکسره تفکر ضد دین شمرده می‌شود. و حال آنکه این تصور، درست نیست. مؤلف بر این اساس «پسامدرن» را می‌ستاید و معتقد است که «دموکراسی لیبرال سراب است و کثرت‌گرایی لیبرالیسم نیز فریب است.» (۳۹) و مجموعه‌ای از سخنان که به شعار شبیه‌تر است.

### توصیه‌ها

مؤلف در قسمت توصیه‌ها (۳۹) در حقیقت یک سلسله پندهای شعاری به خواننده تحویل می‌دهد. مثلاً به خواننده توصیه می‌کند، اگر می‌خواهد تدینی اصیل بیابد، باید وقت صرف کند، مراقبه کند و در طول روز چند ساعت وقت برای دین بگذارد؛ حال آنکه

با دستورالعمل و حتی با صرف وقت نیز نمی‌توان تدین اصیل پیدا کرد. آن گونه دیانتی که مؤلف، دیانت اصیل می‌نامد، بیش از آنکه نیاز به جهد داشته باشد، عنایت الهی می‌خواهد. ممکن است بسیاری از دینداران تمامی فرصتشان صرف دروس دینی، عبادت و ظواهر دینی شود، اما همه این اعمال به صورت عادت درآید.

### پاسخ به سؤالات

مؤلف در برابر این سؤال که «آیا مشغول بودن انسانها امری فطری نیست؟» (۴۰) پاسخ منفی است. اما چون فطرت را تعریف نمی‌کند، پاسخگوی این پرسش نیست که چرا اگر قرار است اکثر مردم به دنبال اشتغال بروند، نباید گفت: دنبال امر فطری می‌روند؟! مؤلف اشتغال انسان به علم و قدرت را مانع رسیدن به ریشه می‌داند، در حالیکه اگر انسان به اشتغالات خود نگاه کند، مشاهده می‌کند که دستیابی به «قدرت» و «دانش»، بیش از هرچیز می‌تواند انسان را اغوا کند و توجه او را به ریشه معطوف نماید. مؤلف با این عبارت نشان می‌دهد که مرادش از ریشه خداست. بنابراین بهتر است به جای لفظ ریشه، همه جا خدا را مطرح نماید. ثانیاً نشان می‌دهد که تحت تأثیر مکتب عرفانی است. در عرفان نسبت به بحث قدرت و علم، خطاهای فاحشی صورت گرفته که انحطاط جوامع اسلامی تا حد زیادی تحت تأثیر همین تفکر عرفانی است. در حالی که متون دینی، قرآن و سنت این مطالب را تأیید نمی‌کند. تأکید بر غفلت‌زا بودن قدرت در بطن خود این فرضیه را در بردارد، که نباید به دنبال چنین علومی رفت و دستیابی به تهیه قدرت سیاسی پسندیده نیست. حال آنکه در ادامه کتاب مؤلف همه جا توصیه به تلاش برای کسب حکومت و قدرت سیاسی مسلمین دارد.

مؤلف در صفحه ۵۲، مجدداً پیدایش لیبرالیسم را طفره رفتن از ریشه می‌داند. و انسان ریشه‌دار را انسانی مستقل می‌انگارد. از نظر وی، ممکن است توجه به ریشه به بی‌ریشگی برسد. وی معتقد است چنین انسان بی‌ریشه‌ای از متدین مصلحتی به مراتب برتر است. از نظر نگارنده جای پرسش است که چرا مؤلف این فرض را مطرح نمی‌کند که متفکران لیبرالیست، انسانهایی بسیار جدی بوده‌اند و هدفشان نادیده انگاشتن سؤال ریشه نبود، بلکه امروزه توجه به تفکر در غرب، بسیار بیشتر از آن میزانی است که در جهان اسلام مشاهده می‌شود. ثانیاً بسیاری معتقدند اعتقاد به غیردینی بودن غرب،

با ملاکی که مؤلف برای دین اصیل مطرح می‌کند، احتمال توجه به ریشه و دین اصیل در عصر جدید، بیشتر از آن چیزی است که در کشورهای اسلامی می‌گذرد. متفکران غرب، همواره جدی‌ترین سؤالات برایشان خدا، روح و دین بوده است. اصولاً در تفکر الحادی، جدی‌ترین مسئله، خدا است. و خدا ریشه‌ای‌ترین، ریشه هستی است. سخن مؤلف درباره لیبرالیسم مغشوش است. او معتقد است: «لیبرالیسم قاعده (فرمول) زندگی جمعی براساس عقل فنی است، عقلی که از چهار راه ریشه عبور نکرده است. چرا که اگر از آنجا عبور کند وضعیت کاملاً تغییر می‌یابد.» کدام وضعیت؟ چرا نباید فرض کرد که لیبرالیسم در گذر از ریشه به بی‌ریشه بودن رسیده است. اگر معنای ریشه روی پای خود ایستادن و بیدار بودن نباشد و فرض بر این باشد که ریشه را خدا و دین معنا کنیم، معانی اخیر از ریشه، با لیبرالیسم قابل جمع است.

### دغدغه ریشه‌داری

یکی از مبانی و اصول موضوعه مؤلف، مسئله «عقلانیت» است. وی معتقد است که به رغم بار مثبتی که مفهوم عرفی «عقلانیت» دارد، در مفهوم علمی، عقلانیت کامل خنثی است. (۵۶) و در صفحه ۵۷ بیان می‌دارند: «عقلانیت‌ها متعدد است: عقلانیت لیبرال، سکولار، اسلامی و...»

مؤلف با وضوح، تفکیک عقلانیت مثبت و منفی را مطرح نمی‌سازد. تعداد عقلانیت‌ها با اصل فطرت در تضاد است عقل در همه اقسام لیبرال، سکولار و اسلامی، یک ماهیت بیشتر ندارد. عقل همه جا قوه تمیز است. عقل سکولار فی نفسه مذموم نیست، آنچه مذموم است، جهت و غایتی است که غرب سکولار دارد.

### دین به عنوان فضای عقلانیت متدین

مؤلف معتقد است «فضای عقلانیت» یعنی فضای اعمال ارادی. پس میوه تدین در وضعیتی به دست می‌آید و شمار آن در وضعیت امروزی فرد به دست می‌آید و این اصل و فرع در تمامی فضای عقلانیت دین - فضای عقلانیت ناشی از دین - قرار گرفته‌اند.» (۶۸)

مؤلف با تعریفی که از «عقلانیت» ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که بسیاری از ادیان و مذاهب خرافی نیز می‌توانند فضای عقلانی داشته باشند. مثلاً گاوپرستان هند هم که همه اعمالشان تحت تأثیر پرستش گاو است، در فضای عقلانیت مثلاً: مذهب گاوپرستی قرار دارند و حال آنکه به کار بردن عقل در این معانی بدنام کردن عقل است. پس بهتر است به جای عقل واژه فرهنگ را به کار برد.

### شک اپیستمولوژیک و نقد پلورالیسم

مؤلف در زمینه بحث‌های سلبی یا نقدهای متعددی از اندیشه‌های مخالف، موفق‌تر از بحث‌های ایجابی و اثباتی عمل می‌کند. وی در این مباحث، با طرح آراء گوناگون از عهده رد آنها برآمده است.

### دین چیست؟ پاسخ حق مدارانه

مؤلف پس از طرح مفاهیم «شک معرفت شناسانه، اتحاد عالمانه و یقین آگاهانه، به مصداق این بحث، در ایران بعد از انقلاب پرداخته و به شیوه‌ای که شایسته بحث علمی نیست، به علت پیدایش طرح شک اپیستمولوژیک در ایران اسلامی و عوارض آن نسبت به انقلاب اسلامی پرداخته و در نهایت چنین ارزیابی می‌نماید که «شما توجه دارید که این نسخه دقیقاً می‌خواهد، اسلام و قرآن آورده شده در صحنه را دوباره به نهانخانه‌ها بازگرداند، این بار نه از جهت عدم توانایی، بلکه به دلیل «مصلحت‌اندیشی فیلسوفانه» (ص ۸۴).

حال آنکه دلایلی وجود ندارد که مدعیان نسبیت فهم دین، چنین غرضی داشته باشند. مؤلف - ص ۸۶ همین فصل - معتقد است که با توجه به شک اپیستمولوژیک و اعتماد عالمانه، در مورد دین هم با دو نوع کاوش مواجهیم. کاوش، و اصلی که دنبال مسائل اساسی است؛ نظیر مبدأ معاد ضوابط و کاوش فلسفی و مدرسی که هدف آن بررسی زبان، فهم و دستاوردهای کاوش نخستین است. دوم همان است که «فلسفه تحلیلی دین خوانده می‌شود... حال می‌گوییم، اگر زبان و درستی در معارفی مانند فیزیک و ریاضی، به آن درجه از پیچیدگی برخوردار است، چگونه برخی انتظار دارند در امر دین، زبان و درستی آنچنان باشد که فیلسوف همه را روشن ببیند!... و از همه

مهم‌تر چگونه برخی سوراخ دعا را گم کرده و می‌خواهند عقاید دینی را به نحوی تنظیم نمایند که انتظارات فلسفه تحلیلی دین را برآورده نمایند» (ص ۸۹).

نکته غریبی که در این تقسیم‌بندی وجود دارد، این است که مؤلف اصراری ندارد که ایمان؛ یعنی کاوش اصلی، لزوماً باید با برهان و عقلانیت توأم باشد. و از اینجا می‌توان درک کرد که علم و ایمان لزوماً مکمل یکدیگر نیستند، بلکه ممکن است نتایج اولی با دومی متفاوت باشد. و حال آنکه متفکران اسلامی نظیر؛ ملاصدرا تلاش کرده‌اند که نشان دهند، وقتی عقل و وحی مؤید یکدیگرند، چرا معقول دانستن و منطقی بودن دین را فلسفه تحلیلی نام بگذاریم؟ فلسفه‌های تحلیلی بر مبنای استوار است، که با برهان منطقی و فلسفی تطابق ندارد. کاوش اصلی و اصیل دربارهٔ دین یک راه شخصی است و درست مانند عرفان است که با تجربهٔ باطنی و سیر و سلوک به دست می‌آید و یافته‌های آن برای خود شخص سندیّت دارد. حال آنکه پیام انبیاء و دین پیام عام و همگانی است که منطبق بر عقل مشترک بشری است، والا اگر عقول دربارهٔ حقایق آن گوناگون باشند، فلسفهٔ خاتمیت و پیام جهانی قرآن - که مخاطب آن فطرت‌هاست - کاملاً لغو خواهد شد.

مؤلف در این فصل ابتدا مطرح می‌کند که رابطهٔ جهان اسلام با دنیای تجدد در طول دو قرن چگونه بوده است. از نظر وی اوج برخورد ما با دنیای غرب ابتدا در نیمه قرن ۲۰ بوده است که غرب به شدت این فکر را القاء می‌کرد که دین توان اداره جامعه را ندارد و البته وضعیت مسلمین و حکومت‌های فاسد حاکم بر آن را نیز تأیید می‌نمود و برخورد دیگر دنیای غرب با جهان اسلام، پس از انقلاب اسلامی و از جانب روشنفکران ایرانی است. پس از انقلاب این فکر به شدت القاء می‌شود که باید ماهیت دین را شناخت و حد آن را روشن کرد. نباید بیش از حد برای آن سینه چاک بود و به دنبال چنین تفکری مبانی فلسفه تحلیل دین را به عنوان مبنا مطرح می‌نمایند. براین اساس مؤلف، این سؤال را مطرح می‌کند که دین چیست؟ و در ادامهٔ فصل، پاسخ مدرنیته و حق‌مدارانه به دین را مطرح می‌کند. در قسمت اول سه پاسخ مدرنیته را به دین طرح می‌کند، بدون آنکه نقد کند. در پاسخ حق‌مدارانه، مؤلف مجدداً با یک سلسله پرسش‌های شعاری - به جای آنکه پاسخ درست ارائه کند - به ریشه‌داری انسان و وجود اشاره می‌کند و در برابر سؤال تدین؛ پاسخ حق‌مدارانه، عباراتی؛ مانند ما باید از خودمان آغاز کنیم و از خود با صدای

بلند و مصمم بپرسیم هان! چرا این قدر مشغولی؟» از نظر مؤلف در برابر سؤالات تدین پاسخ منطقی گفتن ارزش ندارد. «اگر سؤال تدین همانند یک سؤال علمی مطرح شود، برای ما چندان ارزشی ندارد» (ص ۹۲).

چنین پاسخی از سوی مؤلف، نشان می‌دهد که وی با فلسفه میانه‌ای ندارد، چرا که فلسفه از ماهیت اشیاء می‌پرسد. از نظر مؤلف «سؤال تدین هنگامی که با آن درگیر می‌شویم جدی می‌شود» (ص ۹۲). این نوعی پاسخ عرفانی است و بی‌شباهت به سخن مارکسیست‌ها نیست که معتقد بودند: «زمانی می‌توانی مارکسیسم را بفهمی که مارکسیست شوی». سؤال این است که آیا انسانها می‌توانند، بپرسند: «دین چیست؟» و در برابر آن پاسخی منطقی و معقول بیابند، که صحیح هم باشد. به نظر می‌رسد پاسخ مؤلف منفی باشد. ریشه این فکر نیز به این بحث بازمی‌گردد که مؤلف برای عقلانیت به عنوان اصول فکری مشترک حاکم بر بشر - که می‌تواند به دین در دنیای جدید پاسخ معقول بدهد - اعتقاد ندارد. وی بارها در طی این مباحث، عقلانیت اسلامی را از عقلانیت غربی، ماهیتاً جدا می‌داند. بنابراین شاید اینگونه می‌اندیشد با توجه به عقلانیت غربی، نمی‌توان پاسخی به ماهیت دین داد و حال آنکه همان طور که گفتیم؛ عقلانیت غربی و اسلامی بی‌معنی است و اگر این دو از هم جدا باشد، امکان گفتگو و رسیدن به خطوط مشترک محال است.

از سخنان مؤلف برمی‌آید که انسان غربی انسان بیدار نیست، و چون بیدار نیست، انسانی مستقل نیست و چون مستقل نیست، بنابراین حق‌مدار نیست. حال آنکه چنین فرمولی، منطبق با واقع نیست. نگارنده نمی‌گوید که انسان غربی مشغول نیست، از قضا صدها وسیله مشغول کننده که اوقات فراغتش را پر کند در اختیار دارد، اما بحث این است که از آن نوع انسان‌هایی که به دنبال ریشه هستند، در ملل اسلامی، چند نفر وجود دارد. در علوم انسانی ما در خلأ بحث نمی‌کنیم. آیا در عرصه‌های فکری، متفکرین غرب بیدارترند یا حوزویان و دانشگاهیان ما؟ آیا آنها استقلال فکری بیشتری دارند یا متفکرین ما؟

در حال حاضر، فضای عقلانیت اسلامی - که مؤلف از آن سخن می‌گوید - مگر غیر از آن است که برخاسته از جامعه اسلامی می‌باشد؛ یعنی عقلانیتی تحقق یافته! به نظر بنده آنچه ملل اسلامی از اسلام درک کرده‌اند، اتفاقاً یک سلسله عادات است نه عقلانیت.

۲۰۱ متوسط جامعه اسلامی خود ما را در نظر بگیرید، از نظر علم و درک و آگاهی نسبت به دنیای غرب، درچه جایگاهی قرار دارد؟ سطح مطالعه‌اش چقدر است؟ آیا برداشت متوسط جامعه فعلی از دین، بر مبنای خود آگاهی عرفانی؛ یعنی توجه به ریشه و دنبال حق بودن است؟ به اعتقاد بنده؛ بحث‌های مؤلف غالباً انتزاعی و تا حدی غیر منطقی است.

## جایگاه عالم در تدین

از نظر مؤلف بحث تولیت دین در غرب، بحثی جدی است. وی اعتقاد دارد در عصر جدید، با توجه به سه نوع تلقی از دین که در فصل چهارم بدان پرداخته شده است، سه نوع از تولیت قابل اثبات است:

۱- دین امری تشریفاتی است و کلیسا و عالمان مذهبی، نگاهبان این تشریفات. پس چون حکومت که از حقوق ناشی می‌شود تشریفاتی نیست، کلیسا باید در کنار حکومت باشد.

۲- دین نقش ابزاری دارد. متولی دین در این نگاه دولت است. دولت به مقدار لازم که دین کمک به توسعه و اقتصاد و حقوق کند از دین استفاده خواهد کرد.

۳- دین هر منوتیک یا دین تفسیری؛ در این نگاه کسی متولی دین نیست. هرکس امام خویشتن است. هابز این نوع تولیت از دین را به شکل مفصل مطرح کرده است. وی پس از آنکه در ماهیت مشروعیت بحث می‌کند و آن را به قرار داد برمی‌گرداند، معتقد است که مشروعیت بر اساس قرارداد جایی برای نقش ذاتی کلیسا باقی نمی‌گذارد. از نظر وی چون مردم مسیحی هستند، حکومت نیز مسیحی است. از نظر مؤلف بازگشت این نظر به همان نظر دوم می‌باشد یعنی؛ دین ابزاری است. در واقع دولت به اندازه‌ای که قرارداد اجتماعی اجازه می‌دهد، می‌تواند مسیحی شود.

## تولیت در تدین اصیل

مؤلف در این قسمت، به طرح سؤال تولیت در تدین اصیل می‌پردازد. فراموش نکنیم که تدین اصیل یعنی تدینی که از سؤال ریشه آغاز می‌شود و به بیداری و سپس به استقلال و در نهایت به حق طلبی منجر می‌شود. آیا تولیت در تدین اصیل وجود دارد؟ آیا دین

می‌تواند متولی داشته باشد؟ اگر می‌تواند، چگونه؟

نویسنده برای پاسخ به این پرسش، معتقد است که سه مسئله باید روشن شود: ۱ - علم و رابطه آن با تدین ۲ - جایگاه و مسئولیت عالم و ارتباط او با دینداران ۳ - مسئله ولایت و رابطه آن با عالم. هر سه مسئله نیز با بحث علم مرتبط است. بنابراین مؤلف در این قسمت از ماهیت این علم بحث می‌کند. از نظر وی علم حقیقی یا علم اصیل - که از ریشه برمی‌آید - از نوع علوم بشری نیست. این علم که تعبیر قرآنی‌اش حکمت و «الب» است، نصیب کسانی می‌گردد که راسخان در علم‌اند. ارتباط عالم با متدین، نسبت فهم و وظیفه است. «متدین در پی فهمیدن به عالم رجوع می‌کند و عالم نیز در پی انجام وظیفه، باید دست مراجعه کننده را بگیرد و او را یاری کند تا راه را بیابد.» (ص ۱۰۵). از نظر مؤلف رابطه عالم با متدین رابطه بصیر و مستبصر است (ص ۱۰۶).

در ادامه این بحث، بحث ولایت مطرح می‌شود و مؤلف معتقد است که این بحث را نباید با «تولیت دین» مخلوط کرد. از نظر مؤلف «در عقلانیت اسلامی، ولی باید از میان آگاهان» [عالمان حقیقی] باشد و علم یکی از ارکان مهم این صلاحیت است» (ص ۱۰۶). در این بحث اشکالات متعددی قابل تصور است. اولاً علم اصیل که مؤلف از آن سخن گفته، از نوع علوم وهبی و اشراقات و الهامات است. به تعبیر دیگر این علم حاصل سلوک عرفانی است و با تعقل و مطالعه به دست نمی‌آید و همان گونه که مؤلف معتقد است «تلقی درست از تدین نیاز به مفهومی ویژه از علم داشته و با مفهوم مدرسی آن نیز فاصله فراوانی دارد.» (ص ۱۱۱). حال آنکه آنچه عملاً به عنوان تولیت دینی و عالم دین در جوامع اسلامی وجود دارد، خارج از این قاعده است. امروزه وقتی می‌گوییم عالم دینی، منظور کسی است که تفسیر، حدیث، فقه، اصول و علوم اسلامی را بداند و این علوم همگی از جنس علوم بشری هستند. ثانیاً کسانی که به عالم رجوع می‌کنند، نوع علمی را که طلب می‌کنند، از نوع فهم‌های بشری است.

آنچه مؤلف بدان معتقد است علمی است که میان مرید و مراد در سلوک عرفانی، البته اگر سلوکی صحیح باشد و شیخ و پیر حقیقتاً صاحب ولایت باطنی باشند، منتقل می‌شود. و راه انتقال این علم، بیش از آنکه از طریق گفتگو باشد، از طریق سکوت و خاموشی است. بنابراین هیچ ارتباطی با آنچه تحت عنوان مقلد و مرجع در جامعه اسلامی است، ندارد.



ثالثاً در مسئله ولایت نیز مطابق نظر امام(ره) و بسیاری از بزرگان، «ولایت» در ولایت مطلقه فقیه، با ولایت عرفانی فاصله دارد، چه بسا افرادی که در باطن صاحب ولایت هستند، اما در ظاهر ولایت ندارند. ولایت در ظاهر، شرایطی دارد که به تفصیل در قانون اساسی آمده است.

در ادامه این گفت‌وگو، بحث «اسلام منهای آخوند» طرح و نقد می‌شود. در این قسمت نویسنده دیدگاه شریعتی از آخوند را مطرح و اتهام درباره علامه مجلسی و دیگران را رد می‌نماید. آنگاه به طرح حدیثی پرداخته و در صفحه ۱۲۳ کتاب، از انحرافات که در جامعه اسلامی در طول ۲۰ سال گذشته پدید آمده، سخن می‌گوید. از نظر وی سکوت علمای راستین در برابر شبهاتی که درباره ولایت فقیه می‌شود، قابل قبول نیست. وی معتقد است علمای راستین باید در قبال این انحرافات قیام نمایند، پس آنها نمی‌توانند سکوت اختیار نمایند(ص ۱۲۳). نگارنده در ادامه گفت‌وگو، از قول قائل به قبض و بسط چنین می‌نویسد، می‌گویند: «مدعیان صراط به یک اندازه محق هستند! فهم دین طفیلی سایر معارف بود و حتی بیان بینش زمان پیامبر است. چرا علما ساکت هستند؟ اینکه مقصود مؤلف از سکوت چیست؟ مبهم است؛ اگر وی معتقد است که علما همگی به بداهت بطلان نظریه قبض و بسط قائل هستند و از ترس و یا به طمع سکوت کرده‌اند، تصور باطلی به نظر می‌رسد، چرا که نظام به نحو همه جانبه‌ای برای بطلان این نظریه از طریق امکانات فراوان کوشیده است و دست کسانی را که با این نظریه در افتاده‌اند، به دوستی می‌فشارد و حاضر است امکانات مالی هم در اختیار ناقد قرار دهد. به علاوه پژوهشگاه‌های متعددی در این کشور به بهانه رد این آراء پدید آمده‌اند و بسیاری را بسیج کرده‌اند و صدها مقاله در این آراء نوشته شده است. پس مراد از سکوت چیست؟ شاید مراد نویسنده عمل فیزیکی است! مؤلف ضمن انتقاد از برخی جریانات روشنفکری دینی در داخل، خطاب به علما و تحریک آنان می‌نویسد: «آیا می‌دانید که اینکه بگویند افراد متدین باشند همراه با حکومت سکولار، یعنی چه؟» واضح نیست مقصود از این افراد چه کسانی هستند، اما روشن است که ادعای جریان روشنفکری؛ نظیر پیروان نظریه قبض و بسط این است که اجتماع «جامعه اسلامی» و «روش دموکراسی» ممکن است. این مطلبی است که خود مؤلف بدان قائل است، و گرنه از نظر اکثر جریانات روشنفکری دینی در داخل، اجتماع حکومت سکولار و جامعه دینی محال

است زیرا از نظر این اندیشه‌ها حکومت مشروع دینی، حکومتی است که برخاسته از جامعه دینی باشد و جامعه دینی هرگز حاکمان سکولار را بر نمی‌گزیند.

### خط علی(ع)

در درس ششم که آخرین مبحث از تدین است، مؤلف می‌کوشد تا با استفاده از تجربه تاریخی بشر، سؤال ریشه را پاسخ گوید. از نظر وی در طول تاریخ تجربه تاریخی بشر؛ در برابر سؤال ریشه، بر سه نوع از دیدگاه مبتنی بوده است:

۱ - تجربه ناامیدانه، یعنی تجربه‌ای که معتقد است درگیری با سؤال ریشه سرانجامی ندارد و یا به قول پوپر: «سؤال بی‌معناست». شاخص این تجربه از نظر مؤلف، راسل است.

۲ - تجربه خصمانه، تجربه‌ای است که معتقد است انسان و هستی بی‌ریشه است. شاخص این نظریه مارکسیسم است.

۳ - تجربه الهی، که انبیاء و ادیان طرفدار آن هستند. در تجربه الهی انسان معنا دارد و ریشه در وجود و هستی دارد.

در بحث از تجربه ناامیدانه، دلایل راسل به تفصیل بحث و نقد شده است. در بحث از تجربه خصمانه، دیدگاه مارکس به طور موجز طرح شده است، اما نقدی بر آن وجود ندارد.

مؤلف در تجربه الهی، علی(ع) را به عنوان مشخص‌ترین انسان ریشه‌ای مطرح می‌کند. در این فصل که حدود ۲۰ صفحه بدان اختصاص یافته، با طرح جملاتی از نهج البلاغه، یک سری توضیحات که شبیه نصیحت و سخنان شعاری است، مطرح گردیده است مثلاً جملاتی نظیر «امروز دموکراسی لیبرال و عقلانیت فنی؛ که پایه آن است، مهم‌ترین گمراهی روزگار ماست» (ص ۱۶۰). مرتب تکرار شده است.

نویسنده در صفحه ۱۶۱ با توجه به شرح یکی از عبارات نهج البلاغه نقبی به وضعیت داخلی می‌زند و مدعیان علم که گمراهند و برای مردم دام می‌گسترند، را به شرایط امروز تعمیم می‌دهد. امروز یکی از آن موارد این است، که از ناراضایتی مردم از کارآمدی نظام استفاده شود و به تدریج به مردم القاء گردد که خرابی‌ها از احیای دین است. سپس در لباس دلسوزی برای دین اینچنین بیان شود که اصولاً حکومت نباید

متکفل رفع نیازهای اولیه باشد و بس... حکومت اسلام برای تمهید سعادت فرد فرد جامعه است و چند صباحتی بیش نیست که تلاش برای شکل دادن به ساختار اجتماعی براساس اسلام به راه افتاده است. اما متأسفانه به جای تلاش برای حل مسائل حکومت، گروهی راه حل فرستادن مجدد دین به گنج نهران خانه‌ها را مطرح می‌نمایند (ص ۱۶۱).

در اینجا هدف آن نیست که سوء نیت برخی روشنفکران انکار شود، اما حقیقت این است که بسیاری از ذهن‌های صاف و قلبهای پاک، از ناکارآمدی نظام به ستوه آمده و از خود می‌پرسند: اگر حکومت دینی - آنچنان که مؤلف اعتقاد دارد - تضمین‌کننده سعادت دنیا و آخرت بوده و فقه حلال همه مشکلات بشر از گهواره تا گور است، پس چرا جمهوری اسلامی، که حکومتی دینی است و خود را ام‌القرای جهان می‌داند، در مشکلات اولیه دست و پا می‌زند؟ بنده معتقدم کمتر کسی این مشکلات را به اصل دین مربوط می‌داند. بلکه غالباً دین را از آفت‌ها و آسیب‌هایی که مدعیان حامی دین به آن وارد می‌سازند، تفکیک می‌کنند. مؤلف محترم نباید فکر کند که در خلأ بحث می‌کند. مخاطب او با دقت تمام، عباراتی را که در آن از حقانیت دین و تفکر ریشه‌ای دفاع شده است، به اجتماع مسلمین و تحقق اسلام در عمل اجتماعی تعمیم می‌دهد، بنابراین در اطراف خود کوهی از مشکلات می‌یابد که همگی از عدم عقلانیت و تدبیر صحیح، مرزبندیها و سخت‌گیریهای ناشی از دین نشأت گرفته است. او پیرامون خودش نه تنها دنیای آبادی نمی‌بیند، بلکه انسانهای ریشه داری نیز نمی‌یابد؛ انسانهایی که به وارستگی از دنیا رسیده‌اند و به تعبیر زیبایی علی (ع)، شب و روز، از جام حکمت می‌نوشند.

جوان ایرانی نه تنها با نظم و امنیت و اشتغال و درآمد خوب مواجه نیست بلکه احساس می‌کند، همان افرادی که زمانی برایش پیر طریق و معلم اخلاق بوده‌اند، به شدت دنیوی فکر می‌کنند. بنابراین سخنان مؤلف، در نظر او یک سلسله سخنان شعاری جلوه می‌کند.

بسیاری از افراد دلسوز نظام وقتی مشکلات را تحلیل می‌کنند، یکی از سؤالات اساسی برایشان بحث در ماهیت حکومت دینی است. در این کنکاش ممکن است به این نقطه برسند که نقش حکومت، صرفاً فراهم آوردن بستر سالم برای فطرت‌های سالم است. حکومت سالم، مقدمه سازی و کمال فرد را فراهم می‌آورد، نه آنکه خود عامل تکامل جمعی یا فردی انسان باشد. چنانکه از سخنان مرحوم مطهری (ره) چنین

آشکار نیست که چرا مؤلف از جمله «اصولاً حکومت باید متکفل رفع نیازهای اولیه باشد و بس» برآشفته می‌شود. از قضا اگر نیازهای اولیه نظیر خوراک و پوشاک و مسکن و اشتغال و آنچه امروز به نام توسعه از آن یاد می‌شود فراهم شده و امنیت جریان داشته و فقر ریشه‌کن شود، زندگی متوسط جامعه مبتنی بر اعتدال است و مردمی که از صمیم قلب به دین و اهل بیت(ع) اعتقاد دارند، با آرامش روانی به تکامل خویش فکر می‌کنند و برعکس اگر حکومتی به اسم دین و اسلام و فقه، ناتوان از اداره جامعه باشد، و روز به روز آمار فقر و فحشاء، فساد و بیکاری و سرقت و ناامنی افزایش یابد، اگر بهترین سخن‌ها را هم بگویند، مصداق عالمی بی‌علم را می‌یابد و نصیبی نمی‌برد. مردم از نظر روانی به کسانی که مشکلاتشان را حل نمایند، علاقه نشان می‌دهند و متقابلاً اگر کسی باعث افزایش مشکلات آنان شوند، از وی بیزار می‌شوند.

از این رو حکومت دینی اگر نتواند مشکلات مردم را مرتفع سازد، باید تاوان سنگینی بپردازد و در این میان، ممکن است دین لطمه‌ای جدی ببیند؛ چنانکه در قرون وسطی چنین شد و کسانی که چنین می‌اندیشند باید به این نکته ریشه‌ای به درستی فکر کنند که چرا غرب سکولار شد؟ اگر کلیسا نیز می‌توانست، نظیر تمدن اسلامی و شکوه و عظمتی که ایجاد نموده بود، مؤسس تمدنی باشد، آیا غرب امروز در این راه گام برمی‌داشت که امروز شاهد آن هستیم؟ بنابراین مؤلف در طول کتاب، نمی‌بایست در خلاء سخن بگوید. او وقتی از اسلام، حکومت اسلامی، انسانهای با ریشه و تفکر اصیل بحث می‌کند، همه این مصادیق برای مخاطب ما نقطه مقابلی نیز دارد و متأسفانه آنچه مؤلف در این مباحث ادعا می‌نماید، مخاطب در مقام عمل نمی‌یابد.

### بیداری سیاسی

این بخش، آغاز بحث حکومت است. مؤلف اصطلاح بیداری سیاسی را در مقابل «خواب سیاسی» به کار برده است. از نظر وی، زمانی که انسان نظم سیاسی حاکم بر خود را مورد سؤال قرار دهد، بیداری سیاسی مطرح می‌گردد.

«چرا من در این نظم هستم؟ و چرا من از سيطره موجود تبعیت می‌نمایم؟ این آغاز

بیداری است» (ص ۱۷۰).

مؤلف در قسمت‌های بعدی کتاب عناوینی را موشکافانه مطرح می‌کند و از این راه تسلط خویش را به بیان علم سیاست نشان می‌دهد. این عناوین عبارتند از «سیاست، فلسفه و علم»، نقش عقلانیت در فلسفه سیاسی، «انسان در جمع مجبور یا مختار؟»، «ویژگی‌های ذاتی جامعه مدنی و بالاخره چرا جامعه مدنی و ریشه‌های جامعه مدنی». در این قسمت‌ها نکته قابل تأمل، مبحث ریشه‌های جامعه مدنی است. از نظر مؤلف در برابر سؤال علمی، درباره ریشه‌های تاریخی جامعه مدنی، تاکنون چهار تئوری عمده ارائه شده است:

۱ - نظریه فطری، انسان به نحو فطری گرایش به زندگی مدنی دارد. این نظریه به ارسطو منسوب است.

۲ - نظریه «تکامل تاریخی» که «هایز» و «لاک» مبدع آن هستند. هایز معتقد است؛ انسانها در ابتدا به صورت گله‌وار در کنار هم زندگی می‌کردند، اما پس از مدتی تحت تأثیر انگیزه‌های طبیعی و نفسانی به وضعیت جنگ با یکدیگر می‌رسند و بشر برای خروج از این وضعیت، زندگی مدنی را بر طبق «قراردادی جمعی» برگزید. به عبارت دیگر علت شرکت در جمع و جامعه مدنی را نباید در روان فرد و تمایلات ذاتی انسان جستجو کرد، بلکه علت آن صرفاً عقلانی است.

۳ - نظریه جبر تاریخی؛ که توسط مارکس مطرح گردید. وی براساس تحلیل دوره‌ای از تاریخ، معتقد است که بشر در دوره کمون اولیه به صورت گله‌های گرگ می‌زیسته است و در دوره‌های بعدی؛ که براساس جبر تاریخی پدید آمده است؛ شکل دیگری را در پی داشته است. به همین سیاق در جامعه سوسیالیستی آینده، روابط مدنی کاملاً جدیدی ظهور خواهد یافت.

۴ - اصالت وظیفه. این نظریه که به اعتقاد مؤلف به سقراط حکیم منسوب است، نظریه امام خمینی در عصر حاضر و نظر مؤلف در باب سیاست است و اما درباره نظریه چهارم، تأملاتی نیز وجود دارد:

۱. انتساب چنین قولی به امام خمینی دلیل می‌خواهد که مؤلف ارائه نکرده است.

۲. ظاهراً تصور مؤلف از نظریه فطری بودن؛ غیراختیاری بودن است و این صحیح نیست. چنانکه وی می‌گوید: «از آثار مهم چنین تئوری این است که ورود در جمع مدنی عملی اختیاری است و باید براساس عقلانیت پایه توجیه یابد.» معنی دیگر این سخن آن

است که مثلاً در «نظریه فطری» انسانها اجباراً به جامعه مدنی پا می‌گذارند.

۳. به اعتقاد نگارنده، قول چهارم و دوم یکی است و قول چهارم را نباید به عنوان مبنا، گفته‌های جداگانه‌ای محسوب نمود، چرا که اصالت و وظیفه می‌تواند به اصالت عقل - یعنی قول دوم - بازگردد. در واقع سه نظر وجود دارد: نظری که معتقد است، تمایل تشکیل جامعه مدنی در ذات و سرشت انسانها نهفته است و انسانها علاقمندند به جمع پیوندند. قول دوم که عقل ملاک جامعه مدنی قرار می‌گیرد. و دیگری؛ «نظریه جبر تاریخی» در تئوری‌های دینی است که در این باره دو دیدگاه مطرح است، الف - ریشه‌گرایی به جامعه مدنی فطرت انسانهاست. (شهید مطهری)

ب - دیدگاه دوم مبتنی بر عقل است و معتقد است که ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر، موجب حکم عقل به تشکیل جامعه مدنی است. (علامه طباطبایی)

اصالت و وظیفه بنا به نظریه اول می‌تواند؛ جمع شود و تأکیدی باشد بر نظریه فطری. چنانکه مرحوم مطهری معتقدند؛ میان دستور عقل و فطریات، هماهنگی کامل وجود دارد. به اعتقاد ایشان نه تنها تشکیل جامعه مدنی، بالطبع و فطری است، بلکه دهها دلیل عقلی هم بر آن تأکید دارد و یا بر نظریه آقای طباطبایی ارتباط می‌یابد مبنی بر اینکه تمایل به مدنیت را تمایلی پایدار در انسان نمی‌داند، بلکه عقل را ملاک جامعه مدنی می‌یابد.

### مسئله مشروعیت

مؤلف ضمن بازگشت به مسئله «ریشه» معتقد است که انسان بیدار همواره از خود می‌پرسد که چرا من خود را تسلیم حکم فرمانروایان می‌کنم؟ «و این سؤال مهم مشروعیت است که تمام فلسفه سیاسی را بر دوش خود حمل می‌کند.» (ص ۱۹۲) در این فصل پاسخ تمدن لیبرال و مکاتب الهی و به زعم نویسنده «مسئله اصالت و وظیفه» طی صفحاتی متعدد؛ به سؤال مشروعیت آمده است. نکته‌ای که در این فصل قابل تأمل است، مفهوم «عقلانیت» است. مؤلف محترم در همه جای کتاب، عقلانیت لیبرال را از عقلانیت اصیل جدا می‌سازد و در همین فصل نیز برای نشان دادن تفاوت نظریه مشروعیت در اسلام و غرب، اختلاف را در عقلانیت لیبرال و اسلام بررسی می‌کند. از این رو در صفحه ۱۹۸ «اصول عقلانیت لیبرال» را مطرح می‌کند. بدنبال این بحث، در

صفحة ۲۳ «عقلانیت اصیل» مطرح می‌شود. به اعتقاد بنده واژه «عقلانیت» در این مباحث واژه‌ای است که خواننده را گیج می‌کند. بهتر این بود که بگوییم مبادی و پیش‌فرضهای مکتب مثلاً؛ لیبرال یا مکتب اسلام. وگرنه اگر حقیقتاً عقل را دارای ماهیت‌های متفاوت بدانیم، به نسبت گزایی و حشمتناکی خواهیم رسید که اصولاً در چنین مواردی باب تفاهم مشترک بسته خواهد شد. اصولاً عقلانیت لیبرال، با عقل مشترک قابل نقد و ارزیابی است.

نکته دیگر این است که مؤلف برخی مطالب را آن چنان با قاطعیت مطرح می‌کند که ممکن است مخاطبی بدون آگاهی، گمان کند که در عالم واقع هم چنین است. به عنوان نمونه مؤلف در همین فصل در باب مشروعیت، معتقد است که حکومت‌های غربی ملاک مشروعیتشان جعل و قرار داد است. اما در حکومت اسلامی سؤال مشروعیت براساس وظیفه پاسخ داده می‌شود و نه جعل طبیعی. به همین دلیل نظام اسلامی نمی‌تواند قراردادی باشد چون «قرارداد» یکی از روش‌های توجیه جعل است و مشروعیت اسلامی اصلاً جعلی نیست! (ص ۲۰۳).

خواننده مطلع می‌داند که احکام مؤلف کتاب به این قاطعیت نیست. در میان متفکرین اسلامی کم نیستند کسانی که ملاک مشروعیت نظام اسلامی را وکالت می‌دانند و نه نصب.

ثانیاً اگر نظر مؤلف، در زمان امام معصوم (ع) قابل پذیرش باشد، در زمان غیبت، اما و اگر فراوان است. بسیاری از کسانی که در ماهیت حکومت اسلامی در عصر غیبت بحث دارند و حدود ولایت فقهاء را مقید، محدود و محصور به اموری چند می‌دانند.

در باره مباحثی مانند: حکومت، ملاک‌های مشروعیت، بحث جعل و قرارداد و وکالت و بیعت، متأسفانه در کتب گذشته‌گان به نحو مختصر بحث شده است و با آنچه امروزه در رشته‌های علوم سیاسی و علوم اجتماعی از مشروعیت، قراردادهای اجتماعی، توسعه، تقسیم کار و... بحث می‌شود، تفاوت دارد. بسیاری از این مباحث جزء مسائل مستحدثه به شمار می‌آیند و تلاش اجتهادی می‌طلبند.

در آنجا که وقتی مؤلف اصول عقلانیت اصیل را برمی‌شمارد، در اصل چهارم چنین می‌گوید! «در عقلانیت اصیل الهی، تشکیل جامعه مدنی یک وظیفه است، زیرا نه تنها می‌تواند مانع ضرر باشد بلکه در حرکت به سوی کمال بسیار مؤثر بلکه اجتناب‌ناپذیر

می‌باشد! یعنی این طور نیست که فقط از روی اضطرار و اجتناب از وضعیت طبیعی حکومت لازم باشد، بلکه برای سیر به سوی کمال، به نحو اثباتی حکومت (و تجمع مدنی) لازم و ضروری است. (ص ۲۰۵). اولاً همان‌طور که گفتیم بزرگان دینی غالباً معتقدند: تشکیل جامعه مدنی امری فطری است و از باب وظیفه نیست، بنابراین اسلام چون دین فطری است بر نیازهای درونی انسان صحه می‌گذارد. دوم: کمال در این عبارت نامفهوم است. در حکومت‌های لیبرال نیز غرض از ایجاد امنیت و توسعه اجتماعی و اقتصادی بستر سازی برای کمال فرهنگی جامعه است. جامعه‌ای که از نظر اقتصادی بی‌نیاز است، بیشتر به فرهنگ و مطالعه و علم می‌پردازد. در جامعه‌ای که تبعیض و اختلاف طبقاتی وجود ندارد، انسان به جهت روانی معتدل‌تر است و همه این آثار مثبت در سایه حکومت پدید می‌آید.

سوم: ضرورت حکومت، به عنوان ایجاد بستری سالم برای رشد معنویت و اخلاق در آحاد مردم قابل قبول است، اما اینکه حکومت خود عامل کمال معنوی در افراد باشد، نظیر اثری که عبادت و شب زنده‌داری و تهجد و سلوک در انسان می‌گذارد، این امر بعید است. در اسلام هر فرد باید به حق برسد و سلوک جمعی و کمال جمعی قابل تصور نیست. در این صورت اگر ضرورت حکومت سالم سازی محیط باشد. حکومت‌های لیبرال هم با ما هم عقیده‌اند، لذا ضرورتی ندارد که به عنوان اصل چهارم بیاید.

چهارم: این مطلب که تشکیل حکومت برای حرکت به سوی کمال حقیقی و معنوی لازم و ضروری است، بحثی است مهم که مؤلف بدون ادله عقلی و نقلی از کنار آن گذشته و جا داشت که این بحث مهم که امروزه در سطح جامعه ما به شدت مطرح است، به تفصیل مطرح و حل می‌گشت. در صفحه ۲۰۵، در بحث از پایه‌های مشروعیت در عقلانیت لیبرال و عقلانیت اصیل، مؤلف معتقد است که در عقلانیت لیبرال، پایه مشروعیت، جعل و قرارداد است اما در عقلانیت اصیل؛ صلاحیت و وظیفه ماهیت، ارتباط حاکم و مردم را تعیین می‌نماید. این بحث که به مسئله حقوق و وظایف باز می‌گردد و می‌بایست حقوق و تکلیف مردم و زمامداران را روشن کند، متأسفانه بدون هیچگونه توضیحی در یک پاراگراف مطرح و رد شده است، حال آنکه جا داشت به این مسئله مهم پرداخته می‌شد. آیا وظیفه مردم تبعیت صرف است و تنها وظیفه دارند؟ یا آنکه مردم فی نفسه از حقوقی نیز برخوردارند که باید به آن تأکید شود. مؤلف



می‌نویسد: «حاکم باید مسیر کمال را درست بداند» چنین موضوعی که با ولایت باطنی ارتباط دارد، در آراء امام مردود است. امام در کتاب البیع، ولایت فقیه را در دستگیری و ارشاد و ایصال به مطلوب از ولایت باطنی جدا می‌داند. از نظر امام حکومت به همان معنی عرفی که از آن برداشت می‌شود؛ یعنی «اداره صحیح جامعه» آمده است. در جامعه اسلامی، مردم در نقش مریدانی که حاکم از آنها دستگیری و ایصال الی المطلوب نماید، قابل تصور نیستند و حال آنکه به نظر می‌رسد مؤلف، چنین تصویری از رابطه حاکم و مردم داشته است.

### جامعه مدنی لیبرال و جامعه مدنی اسلامی

در این فصل مؤلف، پس از طرح مشروعیت، به انتظاراتی که از تعریف مشروعیت برمی‌آید، توجه می‌کند. از نظر مؤلف در عقلانیت لیبرال، مشروعیت، سیطره جامعه مدنی «جعلی» است و در عقلانیت اصیل، که عقلانیت اسلامی نمونه‌ای از آن است، مشروعیت براساس «وظیفه» توجیه می‌یابد.

در این فصل سؤال آن است که «فیلسوف لیبرال از ماهیت جعلی سیطره چه انتظاراتی دارد و آیا می‌توان براساس عقلانیت لیبرال چنین انتظاراتی را برآورده ساخت؟» در برابر این سؤال، مؤلف معتقد است که سه مسلک یا پاسخ وجود دارد: ۱- مسلک رضایت یا قرارداد اجتماعی ۲- مسلک اصالت نفع ۳- مسلک اعتدال.

وی تنها پاسخ اول را مطرح می‌کند و دو پاسخ دیگر را به وقتی دیگر موکول می‌نماید. مؤلف پس از بحث‌هایی نقادانه درباره مسلک رضایت و بویژه آراء جان لاک، به این نتیجه می‌رسد که جعل نمی‌تواند پایه محکمی برای مشروعیت باشد.

مؤلف در برابر مشروعیت در جامعه لیبرال، مشروعیت در عقلانیت اصیل را قابل بحث می‌داند. وی معتقد است که جامعه مدنی برای اهداف اسلامی کمک بسیار مؤثری است اما چنین جامعه‌ای همراه با عقلانیت اسلامی، لذا «اگر اصلاً جامعه مدنی موجود نباشد، باید برای تأسیس آن قیام کرد و اگر جامعه مدنی موجود باشد، اما براساس عقلانیت اسلامی نباشد، باید برای تأسیس جامعه مدنی براساس عقلانیت اسلامی قیام کرد.» (ص ۲۲۰)

یکی از تفاوت‌های اساسی جامعه مدنی لیبرال و اسلامی در این است که در جامعه

لیبرال، رهبری جامعه هیچ‌گونه دخالتی در مشروعیت ندارد و مردم نیز به ریاست جامعه حساسیت ندارند و اهمیت سیستم حکومتی در آن است که باید حد اکثر آزادی‌ها را آماده سازد. در واقع در حکومت‌های لیبرال قانون، جایگزین ولایت است. مؤلف بلافاصله برای رفع سوء تفاهم بلافاصله چنین می‌گوید: «البته در جامعه مدنی اسلامی قانون و قانون‌گرایی اهمیت دارد، اما به دلیلی دیگر، غیر از مشروعیت و از باب «کارآمدی»، ضروری است، در حالی که در جامعه مدنی لیبرال قانون‌گرایی مبنای مشروعیتی دارد.» (ص ۲۲۱)

دومین و سومین ویژگی جامعه مدنی اسلامی حساسیت نسبت به حق و باطل و امر به معروف و نهی از منکر است، در حالی که در جوامع لیبرال کلماتی مانند آزادی، قانون مداری، تسامح و کثرت‌گرایی کلیدی است. در این باره ذکر یک نکته ضروری است؛ مطالبی که مؤلف در حوزه عقلانیت اصیل و مشروعیت اسلامی مطرح می‌نماید، با عملکرد نظام جمهوری اسلامی همخوانی ندارد. مؤلف محترم، در نحوه انتخاب ولی معتقد است که «مردم در باب وظیفه، باید ولی خود را بشناسند و از ولی اطاعت کنند و لاغیر» (ص ۲۲۰) و حال آنکه عملاً در جامعه اسلامی، مردم از طریق مجلس خبرگان، به ولایت فقیه رأی می‌دهند و واقعاً قضاوت درباره چنین موضوعی دشوار است که مردم اولاً براساس وظیفه دینی و عبودیت اطاعت کنند و ثانیاً اگر هم بخواهند چنین کنند، امکان شناخت ندارند. تصور کنیم که در حال حاضر مردم حاضر نشوند به شکل جناحی افرادی را برای مجلس خبرگان برگزینند، آیا در چنین سیستمی می‌توان مشخص کرد که ولی بعدی با شناخت کامل و براساس وظیفه انتخاب شده است. اگر مؤلف بگوید متخصصین «اشبه الناس به نبی» را در میان علما می‌شناسند، بحث این است که شورای نگهبان می‌تواند خود در معرض جناح‌بندیها قرار گیرد و ثانیاً ممکن است مردم آن متخصصان را که می‌توانند اشبه را تشخیص بدهند، انتخاب نکنند.

نکته بعدی آن است که قرائت مؤلف از ولایت فقیه بر مبنای اصالت فرد است و حال آنکه خود امام، ولی را به صورت فرد نمی‌دید بلکه، ولایت فقیه را مطرح می‌کرد. خوب است یادآوری کنم که مرحوم «مطهری(ره)» در کتاب ده گفتار بحثی دارند که مضمونش آن است که به جای نظریه فرد صالح که افلاطون آن را مطرح می‌کرد، می‌بایست به تأسی از ارسطو، به دنبال سیستم صالح بود. نکته سوم؛ آنکه قانون

اساسی برای جامعه اسلامی صرفاً مبنای کار آمدی نیست بلکه بسیاری معتقدند که ۲۱۳  
قانون اساسی مبنای مشروعیت نظام اسلامی است.

## مسئله کارآمدی

مؤلف مبحثی با عنوان کارآمدی نظام را مطرح می‌کند. از نظر وی «حکومت خوب باید هم مشروع باشد و هم کارآمد» البته میان مشروعیت تمایزاتی نیز وجود دارد.

۱ - مشروعیت، ریشه در فلسفه سیاسی دارد، در حالیکه کارآمدی به علوم سیاسی مربوط است.

۲ - مشروعیت مقول به تشکیک نیست اما کارآمدی هست.

۳ - مشروعیت وظیفه‌زاست. اگر حکومتی مشروع باشد، وظیفه همه است که نسبت به آن تولی داشته باشند. حتی اگر کارآمدی بالایی نداشته باشد. اگر حکومتی مشروع نبود، وظیفه عموم مقابله با آن است. نوع مقابله می‌تواند از عدم همکاری تا قیام علیه حکومت تغییر نماید لیکن اگر حکومتی کارآمد نبود، شهروندان حق قیام ندارند اما می‌توانند انتقاد کنند و از اولیای امور بخواهند تا کارآمدی را بالا ببرند. (ص ۲۲۷)

در این عبارات نقاط مبهمی وجود دارد. اولاً تشخیص مشروعیت یا غیر مشروع بودن نظام به عهده چه کسانی است؟ آیا ملاک‌هایی مشخص در متن دین وجود دارد؟ اگر به عهده خود مردم است، هرگاه مردم بخواهند حکومتی نباشد، ابتدا انگ غیر مشروع به آن می‌زنند و بعد بر علیه‌اش قیام می‌کنند.

ثانیاً این عبارت که در جای خود درست است، می‌تواند دستاویزی شود که دولتهای مشروع، به استبداد گرایش یابند. تصور کنید دولتی به صورت مشروع پدید می‌آید اما رفته رفته به دنیاطلبی و قدرت گرایش پیدا کرده و فساد در ارکان آن نفوذ یابد. پس از آنجا که هیچ ماست بندی نمی‌گوید: ماست من ترش است، بسیاری از انقلابیون تا زمانی که دستشان از قدرت کوتاه است، ناچیزترین خلفها از دیدگان‌شان پوشیده نمی‌باشد، اما به محض آنکه به حکومت رسیدند، بزرگترین خلفها را مشروع جلوه می‌دهند. آیا حکومت‌های دینی مصون از استبداد هستند؟ چه استبدادی بدتر از آنکه به نام مشروعیت الهی، در مقابل مردم قرار گیرند.

از قضا مؤلف در تفاوت چهارم، به نکته بسیار درست جامعه شناختی تاریخی

اشاره کرده است. اگر حکومت مشروع بوده و کارآمدی آن پایین و اندک باشد، به تدریج مردم در مشروعیت آن دچار تردید می‌شوند و چنین حکومتی در نهایت سقوط می‌کند. در حالی که حکومت نامشروع اگر کارآمد باشد، به تدریج رضایت مردم را جلب می‌کند.» (ص ۲۲۷)

### بازسازی مفاهیم کلیدی

در فصل دهم، بیشتر مباحث به دموکراسی مربوط می‌شود. در ابتدای این فصل به مشخصات جامعه مدنی لیبرال و جامعه مدنی اسلامی - که به طور مشخص از طرف ریاست محترم جمهوری اعلام شده است - پرداخته شده و بویژه مصاحبه آقای خاتمی نقد می‌شود. سپس بحث دموکراسی به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد. مؤلف در این فصل ضمن شقوق گوناگون دموکراسی در پی آن است تا نشان دهد «دموکراسی»، فی نفسه موضوعی است که به کارآمدی یک نظام مربوط می‌شود و نه به مشروعیت. به عبارت دیگر مشروعیت به فلسفه سیاسی مربوط است و دموکراسی به علوم سیاسی. در عین حال مؤلف تأکید می‌کند که دموکراسی دستاورد عقلانیت لیبرال است؛ اما دستاوردی بسیار ارزشمند که عقلانیت اصیل باید از آن استفاده نماید؛ همان‌طوری که جمهوری اسلامی، از این دستاورد استفاده می‌کند و مدل دموکراسی پارلمانی در کشور ما اجرا می‌شود.

### نقد و نظر

به اعتقاد بنده تفکیک دموکراسی به عنوان امری خنثی از عقلانیت لیبرال - که امری جهت‌دار است - با مبنای مؤلف ناسازگار است. هرکس که معتقد است عقلانیت یک نوع بیشتر نیست و آن را به عقلانیت غربی و شرقی، لیبرال و اصیل، تمدن جدید و تمدن قدیم تقسیم می‌نماید، از مقوله‌ای سخن می‌گوید که با عقل و نقل ناسازگار است و می‌تواند دموکراسی، علوم جدید، تکنولوژی و محصولات مثبت فرهنگ غرب را بدون واهمه اخذ کند. اما آنکه تمدن غرب را یکپارچه می‌داند و برای آن روح و جسمی قائل است، نمی‌تواند نسبت به روح حساس باشد، اما نسبت به پیکره و شئون فرهنگ غرب - که از جمله آن دموکراسی و تکنولوژی و علوم جدید است، موضعی خنثی اتخاذ نماید. مؤلف

در جای جای کتاب تأکید می‌کند که دموکراسی محصول عقلانیت لیبرال است و در جای ۲۱۵ جای کتاب نیز معتقد است کسی که ریشه را گرفت، آن ریشه به تمام رفتارهایش جهت و معنا می‌دهد. طبق نظر مؤلف تمدن غرب ریشه در عقلانیت لیبرال دارد، بنابراین تمام شیون و محصولات آن برخاسته از چنین ریشه‌ای است. بنابراین منطقاً مؤلف نمی‌تواند دموکراسی را از ریشه، یعنی عقلانیت جدا کند. در حالی که اگر از ابتدای بحث، عقلانیت لیبرال را از عقلانیت اصیل جدا نمی‌کرد و فطرت انسان را مبنای تقسیم قرار می‌داد، به چنین تناقضی گرفتار نمی‌آمد. به یاد دارم که مرحوم شهید آوینی که تحلیلش از غرب درباره ریشه، تقریباً با تحلیل مؤلف یکی بود، در مورد تبعات عقلانیت غربی التزام بیشتری داشت و مبنای و نتایج بحثش برخلاف مؤلف محترم هماهنگ بود. وی به طور مشخص می‌گوید: «ولایت فقیه نمی‌تواند با پارلمانتاریسم و دموکراسی جمع شود و این گفته البته به آن معنا نیست که ولایت فقیه با استبداد یا توتالیتراریسم جمع شود، خیر. ولایت فقیه یک نظام حکومتی جدید است که نه با دموکراسی و نه با استبداد جمع نمی‌شود. در جمهوری اسلامی رأی مردم، محکوم و محدود به حدود ولایت است. این کجا و دموکراسی کجا؟ بنابراین اگر کسانی نادانسته حکومت اسلامی را عیناً دموکراسی می‌انگارند، مرادشان بیان این حقیقت است که «مردم، اسلام را می‌خواهند و اسلام عین ولایت است» سوره د ۲، ش ۱، ص ۵.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی