

پیشگفتار

امروزه مقولاتی چون مردم‌سالاری، رابطه دین و دولت و شیوه اجرای احکام مدنی شریعت در جامعه ما بحث‌هایی برانگیخته است. اگرچه این‌گونه مباحث جدید نیستند، اما در هر دوره‌ای این مقولات به‌گونه‌ای خاص نگریده می‌شوند؛ برای نمونه آن زمان که غربیان و برخی از فرب‌گرایان ایرانی در انقلاب مشروطیت از دموکراسی سخن می‌گفتند، روشنفکران مذهبی^(۱) از رابطه منطقی دین و آزادی سخن گفتند. چندین دهه بعد وقتی زمان آن فرا رسید که عدالت‌حسینی برتر از آزادی سرپر آورده، این بار نیز روشنفکران مذهبی از رابطه مثبت دین با برابری سخن گفتند. چهره شاخص جریان اول مرحوم یازگان و چهره شاخص جریان دوم دکتر شریعتی می‌باشد. با این حال در نزد این بزرگان، مردم‌سالاری و عدالت‌نگاه بینشی بود، یعنی ایشان با رقیبان در عرصه نظری و بینش رقابت می‌کردند و در مرحله طرح دکترین و نظریه کلی بودند. در نتیجه به ارائه مدل اجرایی، ممکن، مطلوب و عملی‌پذیری مردم‌سالاری و عدالت اجتماعی که در چارچوب ساختار اداری، آموزشی، اقتصادی، سیاسی باشد، نپرداختند.

بسا این وصف مسلم بود که روشنفکران دینی با دو گرایش کلان خود یعنی چه‌آنانی که در وهله نخست، مذهب را با نوعی از لیبرالیسم سیاسی-اقتصادی، نه اعتقادی و هم‌آنانی که در نگاهی دیگر، مذهب را با نوعی از سوسیال‌دموکراسی هماهنگ کرده بودند، دینی بودن هر مقوله‌ای را به عنوان صفت می‌پذیرفتند نه به عنوان یک قید بازدارنده. برای نمونه، مردم‌سالاری به مفهوم حکومت مردم بر مردم به وسیله مردم، به عنوان اصل در نزد ایشان پذیرفته شده بود و حالا مذهب قصد داشت که با ارزش‌های خود، این نوع مردم‌سالاری را تحقق دهد و از آن نگهبانی کند.

در این نگاه آزادی و رأی مردم، اصلی اساسی بوده که هر انسان و گروهی با هر ایده‌ای می‌توانست با رعایت آزادی و مردم‌سالاری وارد رقابت با دیگری شود و مذهبی‌ها در این میدان رقابت منطقی با ارزش‌های دینی از آزادی بیان و حقوق بشر و آزادی احزاب و مطبوعات دفاع می‌کردند تا بتوانند مردم‌سالاری را تحقق دهند.

تاریخ انقلاب و حوادث پس از آن گواه این ادعاست که روشنفکران مذهبی بر این اعتقاد بودند. (۲)

مفهوم مردم‌سالاری در نزد روشنفکران مذهبی تا سال‌های ۱۳۶۰ به معنی رعایت آزادی بیان و مردم‌سالاری برای همه شهروندان ایرانی بود. اما سخنان این است که هر مفهوم در بستر زمان تحول می‌پذیرد و دچار قبض و بسط می‌شود. جمهوری اسلامی در نزد

روشنفکران دینی به این معنی بود؛ یعنی جمهوریت اصلی اساسی بود که اسلام از آن صیانت و نگهبانی می‌کند، نه این که آن را مقید می‌کند. در حالی که در بستر زمان اسلامیت به گونه‌ای تعریف شد که جمهوریت را محدود و کنترل می‌کرد، آن هم اسلامی با قوانین خاص و مشخص.

روشنفکران دینی با مفهوم حکومت دینی میانه‌ای نداشتند، هر چند با آن مخالفتی هم نمی‌کردند و مشروعیت حکومت را "رأی مردم" می‌دانستند، اما زمانی که اسلامیت با درک خاص از آن، جمهوریت را در محاق قرار داد، ایشان نقد خود را صریح‌تر به این نوع حکومت دینی مطرح نمودند. (۳) به مرور زمان در سال ۱۳۶۸ به بعد گرایش‌های درون حاکمیت جمهوری اسلامی بیرون آمد که با وجود تحصیلات دانشگاهی با روشنفکران دینی مرزبندی کرده بودند، اما به مرور زمان با پذیرش پارادایم مدرنیته، تلاش کردند، قرائتی از دین ارائه دهند که با مردم‌سالاری مدرن تعارض نداشته باشد. این گرایش با دو دیدگاه درصدد برآمد تا نشان دهد که دین با دموکراسی تعارض ندارد:

۱- عدم دخالت دین در سیاست
۲- دخالت دین در سیاست و حتی حکومت اما با توجه به مشروعیت آن حکومت به وسیله رأی مردم
این دیدگاه همچنان از سال ۱۳۶۸ به این سوی در تحول به سر می‌برد و هنوز به ثباتی در ارائه مدل حکومتی نرسیده است. (۴) مردم‌سالاری دینی زمانی بیشتر مورد مناقشه قرار گرفت که دیدگاه سنتی در عرصه عمل قرار گرفت و هم‌اکنون دو گرایش سنتی و نوگرای دینی از مردم‌سالاری دینی سخن می‌گویند. در چنین شرایطی یکی "دینی" را برای مردم‌سالاری قید قلمداد می‌کند و دیگری آن را صفت می‌داند.

در سال ۱۳۵۸ نیز در مورد مقوله "جمهوری اسلامی" چالشی میان مهندس یازگان و رهبر انقلاب رخ داد. یازگان مطرح نمود که نام جمهوری اسلامی به نام جمهوری دموکراتیک اسلامی مبدل شود، اما چون گرایش روشنفکری توانست دیدگاه خود را پیش برده و مطرح سازد، با این اوصاف در مجلس خبرگان قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ عاقبت "دیدگاه اسلامی به عنوان قید جمهوریت" مطرح شد. (۵) و دیدگاه اسلامیت به عنوان صفت حکومت نقش مغلوب را یافت. اگر چه خود حضور خود را در برخی از مواد قانون اساسی حفظ کرد.

امروزه لازم است که هر کدام از دیدگاه‌های سه‌گانه، تعریف دقیق خود را از مردم‌سالاری و مذهب مطرح سازند و آن را به جامعه عرضه کنند، تا در عرصه این گفت‌وگوه‌ها،

ابهامات و کلی‌گویی‌ها از میان برود.

در میان مسلمانان تعاریف‌های گوناگونی از مردم‌سالاری دینی وجود دارد که باید این تعاریف خود را در عرصه نقد و بررسی به محک قضاوت عقل و عملی بودن بگذارند. یکی از مواردی که مردم‌سالاری را در نزد مسلمانان مورد کشمکش و چالش قرار می‌دهد، سنت عملی و نظری پیامبر در مکه و مدینه است که بعد از قرآن، یکی از منابع استناد یا توسل مسلمانان درباره شیوه زیست خصوصی و جمعی در جامعه می‌باشد. به عبارتی مسلمانان با انواع گرایش‌ها خود به قرآن و سنت و بویژه سنت رسول‌الله استناد می‌کنند.

جالب است بدانیم که در چند سال بعد از وفات پیامبر؛ حتی دوره خلفای راشدین و بعد در قرون اول و دوم هجری، اختلاف بر سر فهم از قرآن و این که آیات قرآن در برخی موارد مصداق مسعیین ندارد و یا مقایسه قیاس بیانی که منطبق عقلانی حاکم بر اعراب بوده، برای آن که آن آیات مصداق معین بیابند، به وسیله قیاس بیانی متوسل به رفتار پیامبر و بعد خلفای راشدین شدند که این مصداق‌ها بعدها به عنوان سنت مطرح شد. (۶)

بسه عبارتی در طول زمان تا به امروز برای کسانی که دغدغه استناد یا شوق الهام از دین و رفتار بزرگان آن را دارند، این دغدغه همواره وجود داشته، اما این دغدغه و شوق در طی زمان ادامه یافته و ایمان و اندیشه و احکام دین را در طی زمان دچار تحولات و نوسان‌ها مبارک و نامبارک کرده، اگرچه هر کدام از این نوسانات در جای خود عزیز و خوش‌یمن هستند.

با این حال اگر از هر مقوله‌ای که با دین نسبتی داشته باشد، بخواهیم سخن بگوییم؛ به علت همان دل‌بستگی‌ها و دغدغه‌ها نسبت به قرآن و رفتار افراد الگو و نمونه مذهبی، نگاهی به این متون و سلوک بزرگان دین خواهیم داشت. بدیهی است که اگر درباره مردم‌سالاری دینی و حکومت و مدل و شیوه‌های آن نیز سخن بگوییم، باز به متن قرآن و رفتارشناسی و مننش و افسکار الگوی بزرگان دین توجه می‌کنیم، اما هر کدام از این رجوعات متأثر از بینش، روش و پیش‌فهم‌هایی است که میان ما و قرآن و فرهنگ و منابع به جای مانده از گذشته وجود دارد.

همان‌طور که اشاره کردیم، امروزه سه روش برای بررسی و تحلیل متن قرآن و رفتار و افکار بزرگان دین و فرهنگ وجود دارد که برگرفته از بینش ویژه‌ای هستند و با تفاوت‌هایی در مورد باورهای دینی خود توضیح می‌دهند.

۱. گرایش معروف به "سنتی- بنیادگرا" (۷) که تلاش می‌کند افق گذشته را بر حال و آینده حاکم کند و تلاش دارد با توجه به این همخوانی، افق حال و آینده را چندان کارا و موثر نداند و به عبارتی با درک محافظه کارانه از حال و آینده، مقطعی از

گذشته را درست تر و ایدئال جلوه دهد و در عین حال از آن مقطع الهام، الگو برداری و حتی مدل برداری می‌کند و آن را قابل اجرا در تمام زمان‌ها و مکان‌ها می‌داند.

۲. گرایش معروف به "نوگرا- انطباقی" که تلاش می‌کند افق حال را بر افق گذشته حاکم کند و تلاش می‌کند که با مبانی امروزی گذشته را تحلیل کند.

۳. گرایش تطبیقی- تاویلی معروف به "نواندیش" که تلاش می‌کند میان افق گذشته و افق آینده رابطه تعاملی و دوسویه برقرار کند تا بتواند هم اشتراک و هم تفاوت گذشته با حال را به درستی درک کند. برای نمونه رابطه دین و سیاست، دین و دولت و مدل حکومت در نزد هر کدام از این سه دیدگاه متفاوت خواهد بود و همچنین شیوه نگاه و تفسیر از مردم‌سالاری دینی تفاوت چشمگیری خواهد داشت.

در بررسی این دیدگاه‌ها، رابطه دین و حوزه عمومی، رابطه مشرور و عیبت حکومت و مدل و چگونگی اجرای احکام مدنی شریعت را در دیدگاه این سه گرایش به مقایسه می‌گذاریم تا نشان دهیم که این سه دیدگاه چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و در عین حال از چه اشتراکاتی برخوردار هستند.

۱. گرایش منت سیاسی شده (بنیادگرای)

این گرایش آن زمان که سیاسی شد، با تغییر باور خود در مورد علت‌های غیبت و ظهور امام زمان [عج]، موضوع رابطه دین با سیاست و دولت را مطرح کرد. اما بینش این دیدگاه‌ها بسیار استفاده از متدلوژی حاکم کردن افق زمان گذشته بر حال، در عمل تلاش می‌کند که از گذشته الهام، الگو و نیز برنامه عمل برگیرد. چنین دیدگاهی که در مجموع بینشی ایستاد دارد، متدلوژی را تجویز می‌کند که در خدمت بینش ایستای آن باشد.

این بینش با تقلید از دوره گذشته، با تلاش ناموفق می‌کوشد این دوره را در شکل و محتوا تقلید کند و در همین راستاست که تلاش می‌کند مفاهیمی را که امروزه با توجه به پیرویه دیگری در تمدن بشری تکوین یافته است، نادیده بگیرد. یعنی بدون درک شکل‌گیری این مفاهیم در بستر زمان، به نقد و بررسی آنان بپردازد. این مفاهیم مانند دموکراسی و حقوق فرد و جمع در زمره دستاوردهای تمدن بشری است.

سنت سیاسی شده که به تمدن بشری مدرن به دید یکسره منفی یا همراه با شک فراوان می‌نگرد، بدون این که متوجه باشد افق دید این زمانی خود را ناخواسته با افق دید آن زمانی (گذشته) همراه می‌کند و آنگاه تلاش می‌کند که شکل و محتوای گذشته را از منظر محتوا تکرار کند و با استناد به رعایت اشکال، تلاش دارد که محتوا را زنده کند. (۸) در حالی که نگاهی به شکل و محتوای گذشته، نشان می‌دهد که نسبتی معقول میان شکل و محتوا در گذشته وجود داشته است که شکل قالب مزبور توان آن را داشته که نیاز محتوا را در مقام اجرا عملی کند. برای نمونه توجه به قانون لایحه دادگاه‌های عام نشان می‌دهد

که نگاه سنتی - سیاسی شده به تجربه قضاوت به عنوان یکی از مهم ترین نهادهای روابط میان انسان ها، چگونه است. در لایحه مزبور با برداشتن مقام دادستان از دادگاه ها، شیوه کار مدعی العموم با قاضی با یکدیگر مخلوط شد و از سوی دیگر به تجربه تخصصی کردن شعب دادگاه ها بی اعتنائی شد. در نتیجه این سیاست نادرست، تقلید از گذشته را روش قضایی درست می خواندند که با قوانین شریعت هماهنگی دارد.

با این وصف، افق گذشته را بر آینده و حال حاکم کردن، جای نقد جدی تری هم دارد و آن نقد این بود که رویه قضایی گذشته تا چه اندازه بر سنت اجتماعی آن زمان منطبق بوده و قرآن و بزرگان دین آیا مدل قضایی برای قضاوت آوردند یا این که تلاش کردند که قوانین را به عدالت نزدیک کنند. این استدلال مطرح شده که آنچه لازم است در شریعت و دین آمده، و نیازی به نظام و سیستم جدید در جامعه نیست، مدام از سوی درک بنیادگرایانه که خواستار تحقق دیدگاه خود در جامعه است، تکرار می شود، اما این باور هیچ گاه به دنبال شناخت افق گذشته نیست و توجه ندارد که شکل ها، ظرفیت پاسخگویی نیازهای زمانه خود را دارند و به راحتی نمی توان شکل ها را ابدی فرض کرد یا این که تفسیر از محتوا را نیز برای همیشه یکسان قلمداد نمود. از سوی دیگر سنتی - بنیادگراها، توجه نمی کنند که حتی فقهای حوزوی قوانین مدنی و حکومت مشروطه به رأی مردم را غیردینی نمی دانستند، مرحوم مدرس و نائینی در زمره این افراد هستند. در نقد دیدگاه سنتی - بنیادگرا سخن فراوان می توان گفت. برای نمونه در نگاه به موضوع حکومت و رابطه دین و دولت، مشروعیت آن در این نگاه بیشتر بر درک نوعی ولایت موروثی یا نیابتی است که هر دو شکل این حکومت، مختص زمان خودش می باشد که راهکارهای حکومتی زمان خود بوده و این دو نوع مدل حکومت در قرآن به عنوان ساختار مطلوب یا نامطلوب حکومتی مورد نقد قرار نگرفته است.

در این مورد می توان به فرعون دوره موسی و فرعون دوره یوسف اشاره کرد که این نوع مدل حکومت مورد نقد نبوده اما رفتار هر کدام از این دو فرعون، مورد ارزشیابی قرار گرفته است. در عین حال قرآن نگاهی نقادانه به بزرگان اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه دارد که رفتارشان می تواند تأثیر فراوان بر اوضاع و احوال زندگی مردم داشته باشد؛ برای نمونه قرآن علمای یهود و نصارا را دعوت به رعایت انصاف و عدالت و رعایت اصول تورات و انجیل می کند، ولی سازمان و نقش علمای اهل یهود و مسیحی را انکار نمی کند. چنین نگاهی به رو به روشن شدن با مدل ها و نهادها در قرآن مورد توجه اندیشه سنتی - سیاسی شده قرار نمی گیرد، بلکه ایشان با توجه و سرمشق قرار دادن سنت فکری - فرهنگی گذشته که در طی قرون، که فرهنگ مسلمانان نامیده می شود و با همراه کردن افق دیدگاه خود بر قرآن، در بسیاری از موارد، رهنمودهای کلی قرآن را مصداق تاریخی خاص قرار می دهند، در حالی که توجه ندارند که آن چه ایشان در زمره غیرقابل تغییر در امور مکانیزم حکومت می دانند، بخشی از آن در طی زمان و یا به وسیله بشر در جوامع شکل گرفته است. پس به عنوان

نمونه مشروعیت حکومت از سوی خداوند و برقراری حکومت نمی تواند یک اصل معین برای همه پیامبران باشد. در حالی که پیامبر در مکه و مدینه حکومتی به سبک و سیاق شرایط شبه جزیره برقرار کرد و در روند قدرت یافتن مسلمانان، بسیاری از ساختارهای حکومت از غرب و شرق توسط خلفا در تمدن اسلامی اقتباس گردید که از رفتار حکومتی پیامبر در مدینه متفاوت بود.

همچنین می توان به رفتار متفاوت پیامبران در مورد تشکیل حکومت و شیوه برخورد با مقوله قدرت توجه کرد. موسی و یوشع نبی نیز در جریان خروج بنی اسرائیل از مصر، رهبری بنی اسرائیل را به شکل و مدل شیوخیت (بزرگی قبیله) دارند، اما بعد از این، انبیای بنی اسرائیل پادشاه نمی شوند. در همین رابطه حتی یوشع به طور رسمی شاه نیست. مردم وقتی از پیامبر، پادشاه می خواهند، یوشع طالوت را برمیگزیند که به روایت تورات و عهد عتیق، اختلاف میان طالوت و داوود نبی به وجود می آید. (۹) همچنین در بحث رسالت لوط، او پیامبر است، اما پادشاه و رهبر قبیله نیست. ابراهیم هم که پدر توحید است، هیچ گاه پادشاه و سلطان نبوده، بلکه بزرگ یک قبیله کوچک است. حضرت مسیح ادعای حکومت ندارد، همان طور که گفتیم حتی شیوه حکومت پیامبر و خلفای راشدین در طی زمان تحول می یابد و به تناسب زمان و وجود نیاز، خلفای اموی و عباسی تلاش می کنند که حکومت خود را با شش سرایست قسدرت و اقتصدار خوبیش، دارای انواع سیستم های مدیریتی کنند.

به دیگر سخن، حتی در مورد انتخاب طالوت به وسیله یوشع نبی برای پادشاهی بنی اسرائیل، توجه به خواست مردم وجود دارد، اما مکانیزم آن مبتنی بر رأی گیری به سبک امروزه نیست، چون چنین ساز و کاری در آن روز لازم نبود. با این وصف آیا می توان تشکیل حکومت و نوع مشروعیت حکومت و قالب اجرایی آن را وظیفه ثابت همه انبیا گرفت که می باید در همه زمان ها به وسیله مؤمنان و دینداران پیرو آن پیامبر تکرار شود؟ در مورد حکومت و کارکردهای عدالت در آن نیز باز تجربه دو پیامبر یهود اشعیا و ارمیا نبی قابل توجه است. بخصوص آن زمان که حکام دو حکومت یهود (به نام اسرائیل - یهودا) به مردم ظلم می کنند و پیامبران قوم یهود مردم را به عدم تمکین و اطاعت از حکومتی فرا می خواندند که خود را دینی و قومی می داند. حتی در زمان حمله نبوکدنصر پادشاه بابل، ارمیا نبی از مردم می خواهد که به پادشاه بابل پناهنده شوند و حکومت اسرائیل را به حال خود بگذارند تا نابود شود اما مردم یهود باید جان خود را نجات دهند. چنین برخوردی با مقوله حکومت و قدرت حتی به نام دین، به وسیله پیامبران، نشان می دهد که انبیا رویکرد عدالت خواهانه به قدرت سیاسی داشته اند، نه رویکرد تقدس بخشیدن به هر قدرتی و هر نوع قدرتی به نام دین. (۱۰)

این گونه برخوردها را می توان در قرآن سراغ گرفت که بعد از

فتح مکه، به اعراب مدینه و بادیه هشدار می دهد که بیشتر شما تسلیم شده اید، ولی ایمان نیاورده اید. به عبارتی دیگر، تسخیر قدرت سیاسی مسلمانان، سازگاری و شیوه ای برای اجرای عدالت در آن زمان بوده، نه این که هدف پیامبر تلقی شده باشد؛ چرا که اگر برای مصلحت هم می شد، می باید به دلیل اکثریت یافتن و اهمیت دادن برای حفظ این اکثریت عددی مسلمانان، لحن قرآن با افراد جبهه خودی، نرم و همراه با دادن امتیاز باشد. در حالی که قرآن بر میزان ایمان تازه مسلمانان یعنی اعراب و اعراب بادیه انتقاد دارد.

در این زمره می توان در سیره امامان پیشنهاد شورای خلافت بعد از خلیفه دوم را به امام علی (ع)، مورد عنایت قرار داد که وی حاضر نشد به شرط رعایت رویه دو خلیفه پیشین، حکومت را بپذیرد و زمانی هم که خلیفه شد، خود را خلیفه خدا نخواند، بلکه خلیفه مسلمین دانست.

همچنین وقتی ابو مسلم خراسانی به امام صادق (ع) پیشنهاد بیعت داد، امام این پیشنهاد را نپذیرفت، زیرا زمانه را موافق احوال تشکیل حکومت مطلوب خویش نمی دید. اما امام رضا و لیسعهدی مأمون را پذیرفت، در حالی که ولایتعهدی مأمون امری بس قابل مناقشه است. چون مقام ولیعهدی یعنی موروثی بودن حکومت که یک نوع مدل حکومتی است. همان طور که می دانیم از دلایل مخالفت امام علی (ع) با معاویه این بود که امام می گفت معاویه می خواهد حکومت را در خانواده خود موروثی کند و بدین وسیله پادشاهی را در میان اعراب برقرار کند. حکومت خلفای عباسی مکانیزم پیچیده تری از سیستم حکومت سلطنتی یافت که می باید ولیعهد، فرزند اول پادشاه حاکم باشد و اگر پادشاه فرزندی نداشت، آنگاه برادر در اولویت قرار می گرفت، اما خلفای عباسی قریشی بودن را شرط خلافت می دانستند و به این لحاظ امام رضا می توانست خلیفه باشد. خلفای عباسی می خواستند قدرت در قبیله عباسیان بماند و از همین روی ایشان ترکیبی از خلافت و پادشاهی موروثی را به وجود آورده بودند که در عمل خلافت از خانواده عباسی بیرون نرود. امام رضا با پذیرفتن مقام ولایتعهدی در حقیقت به مکانیزم حکومتی مرسوم زمانه تن داد، اما رفتار مثبت و عادلانه این نوع مکانیزم حکومتی را پذیرفت و حاضر نشد که به هر شیوه ای برای حکومت تن دهد.

در این زمینه می توان رفتار امام حسن (ع) با معاویه را در نظر گرفت. امام با وجود حقانیت در امر خلافت در موقعیت سخت، ناگزیر شد که با معاویه صلح کند. این صلح با قرارداد انجام گرفت، در حالی که معاویه نمی توانست قرارداد صلح را رعایت کند، یعنی به دنبال موروثی کردن خلافت در خاندان خود نباشد. با این وصف امام به روال معقول در شرایط ناگزیر رفتار کرد و از حکومت کناره گرفت. در حالی که امام علی، یکی از علل مخالفت خود با معاویه را قصد وی برای موروثی کردن حکومت در خاندان معاویه اعلام می کند.

از این چهار رفتار حکومتی، به وسیله چهار امام که شیعه دوازده امامی به ایشان باور دارد، چه برداشتی می توان کرد؟ آیا

می توان استناد کرد که حکومت امری نیابتی است که از پیامبر به امام و از امام به نایب او می رسد؟ آیا حکومت امری است عرفی که در شرایط گوناگون رفتار با آن از سوی دینداران متفاوت است؟ آیا حکومت با مشروعیت مردمی درست است؟ آیا حکومت مکانیزم خاصی دارد که این مکانیزم در همه زمان ها ثابت است؟ آیا حکومت امری متعلق به حوزه عمومی است؟ آیا دین در حوزه عمومی دخالت می کند؟ آیا دین یک مدل حکومتی را باور دارد یا نه؟ یا این که دین به رعایت عدالت در حکومت کردن می اندیشد که این رعایت عدالت در دوره های گوناگون مکانیزم مناسب خود را می طلبد؟

از این گونه نمونه ها در تاریخ اسلام فراوان هستند. در عین حال سنت اسلامی به معنی آنچه که به نام تاریخ اندیشه و عمل در جهان اسلام رخ داده، با سنت مسیحی متفاوت است. با این وصف دیدگاه جزمی گرایانه از تاریخ گذشته برای تحقق مجدد آن در زمان حال امری ممکن نمی نماید و در صورت تلاش در راه چنین عملی، آنچه تحقق می یابد مدل گذشته نیست، بلکه مقوله جدیدی است، زیرا در زمان و مکان دیگری این امر رخ نموده است که این رخداد با رخداد گذشته همسان نیست. از همین روی نگاه بنیادگرایانه سیاسی به دنبال تحقق امری ناممکن به معنی تحقق گذشته در شرایط حال است.

در حالی که سنت گرایان غیر بنیادگرا که ادعای تمامیت خواهی و همسان سازی حال با گذشته را ندارند، با رعایت باورها و دیدگاه های سنتی، با نگاه مثبت به بخشی از تاریخ گذشته، در عمل به آن وفادارتر هستند و رفتاری معقول تر و حتی خدابسنده تر از سنتی-بنیادگراها دارند.

۲. دیدگاه انتظامی-نوگرا

دیدگاه دیگری که تلاش می کند افق حال را بر گذشته حاکم کند و با سازوکارهای اندیشگی و نیازهای امروزی، گذشته را مورد کاوش قرار دهد، دیدگاه انتظامی-نوگراست.

این نگرش را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف- دیدگاه مؤمنانه به گذشته

ب- دیدگاه غیرمؤمنانه به گذشته

این دیدگاه بیشتر تلاش می کند با توسل به گذشته برای آینده توجیه مناسب بسازد. برای نمونه باور دارد که چون در گذشته انسان ها به بلوغ نرسیده بودند، پیامبران باید با زبان خاص آنها، مردم را به بهداشت، عدالت، شجاعت و حقیقت دعوت می کردند، در حالی که امروزه اوضاع زمانه طور دیگری شده است. در این بحث ما به نقد این نگاه نمی پردازیم، بلکه به نگاه اول که دیدگاه مؤمنانه است خواهیم پرداخت.

این دیدگاه در میان نوگرایان مسلمان (۱۱) و حتی برخی از سنتی-رفرم گراها (اصلاح گراها) (۱۲) طرفدار دارد و در عرصه اندیشه و عمل گامی مهم و رو به جلوست، چرا که تلاش دارد در عین داشتن دغدغه های دینداری و حفظ هویت خویش تا حد توان از مسائل و نیازهای روز غافل نباشد و سودای آن را دارد که در عین زیستن در دنیای مدرن میل و خواست دینداری خود را

حفظ کنند و در مجموع نگاهی به جلو و رو به آینده را در چشم انداز خود تعقیب می‌کند. این دیدگاه در مورد برخی مسائل تئوریک و سیاسی، برخی از بن‌بست‌های نظری و عملی جریان مذهبی را حل کرده است.

از جمله در تفسیر قرآن و برخی از مسائل تئوریک و همچنین در مورد برخی از مفاهیم سیاسی، مسائلی را طرح می‌کند که تا حد زیادی حاکم کردن افق این زمانی بر آن دوران است که چنین دیدگاهی مانع از شناخت درست زمان گذشته می‌شود و به مطلق کردن یک پارادایم فکری بر تمام دوران‌ها می‌انجامد. در حالی که سیر اندیشه آدمی متنوع و گوناگون است که نمی‌توان قطعیت‌ها و باورهای یک دوران فکری متعلق به نوع انسان را به همه انسان‌ها تعمیم داد.

مبانی تئوریک علم جدید و متن مقدس (قرآن)

در این مورد سر (Sir) سید احمد خان هندی آغازگر است. او در میانه قرن نوزدهم با شناختی که از علوم جدید و سیر در غرب پیدا کرد، علوم جدید (تجربی) را با نگرشی تجربه‌گرا و دقیق بین انگلیسی که در کسب علوم تجربی شهرت دارند، با قرآن به گفت‌وگو گذاشت و در تفسیری که دو جلد آن به وسیله فخر داعی گیلانی در سال ۱۳۳۲ به فارسی ترجمه شده است، سر سید تلاش می‌کند تا نشان دهد که تمام مفاهیم قرآن چون خلق انسان از خاک، تولد حضرت عیسی بدون داشتن پدر، عبور بنی اسرائیل از رود نیل در هنگام خروج، همگی با توجه به علم جدید (علوم تجربی، فیزیکی) توجیه پذیر است. اگرچه سراج احمد خان هندی انسانی متفکر و آغازگری جسور و دقیق بود، اما از عمق کافی در گفت‌وگو میان علم و دین برخوردار نبود. در ایران مهندس بازرگان در این گونه تلاش‌ها مشهورتر شد. بازرگان، پدر روشنفکری دینی در ایران است. تلاش وی البته در انطباق برخی از مفاهیم متن قرآن با علوم جدید بود نه در اندازه‌های سر سید احمد خان. وی معتقد بود با علم جدید بهتر می‌توان مفهوم متن مقدس (قرآن) را فهمید و مطالبی را که برای انسان عصر ظهور پیامبر قابل فهم نبوده، درک کرد. وی تلاش می‌کند افق دید خود (اندوخته علمی و دانایی و پیش فرض‌ها) را بر افق متن، حاکم کند. در حالی که افق متن قرآن با هر تفسیری از مقوله وحی طوری نازل و مطرح شده که قابل فهم و درک انسان آن دوره باشد، چرا که در غیر این صورت، قابل فهم برای انسان آن زمان نبود تا بتواند از آن پیروی کند.

مهندس بازرگان تلاش کرد تا نشان دهد که قرآن با مبانی ریاضی جدید و علوم تجربی و فیزیک همخوانی دارد و بسیاری از دیدگاه‌های قرآن درباره آسمان و سماوات، خلقت انسان و پدیده‌های طبیعی با علوم جدید (تحت سیطره تکامل داروینی) همخوانی دارد و ادعا کرد صحت دیدگاه‌های قرآن در این مورد نیز به وسیله علم جدید به اثبات رسیده است.

در این مورد سخن فراوان است که موضوع بحث ما نیست. اما نگاهی به کتب راه‌طی شده، عشق و پرستش، ذره‌بی انتها و بررسی سیر نزول قرآن می‌تواند در اثبات ادعای نگارنده سودمند

باشد.

با این وصف رگه‌های این دیدگاه در آرای شریعتی و اقبال لاهوری نیز مشاهده می‌شود. چنین تلاشی را اندیشمندان مسلمان سده‌های پیشین با پذیرش سرمشق فلسفه یونانی با گرایش یونانی بر متن مقدس (قرآن) و فرهنگ ایرانی-اسلامی حاکم کردند که البته چنین نگرشی مورد نقد طرفداران تأویل قرار گرفت.

باید در نظر داشت که شریعتی به روش انطباقی انتقاد داشت و در مجموع همانند بازرگان و دکتر یدالله سبحانی تلاش نکرد تا افق این زمانی را بر آن زمان انطباق دهد. وی از روش تطبیقی سخن گفت که به روش تأویلی (نه بینش تأویلی) نزدیک تر است.

اما در مواردی وی با توجه به نفوذ جامعه‌شناسی فرانسوی بر دیدگاهش، تلاش کرده که مفاهیمی چون جبریت تاریخی یا کشف قانونمندی کنش اجتماعی جوامع و کشف قوانین مربوط به جامعه‌شناسی یا مقایسه علوم تجربی با علوم اجتماعی به گونه‌ای که علوم اجتماعی نیز چون علوم دقیقه شود یا تعریف از روش شناخت قرآن مرحوم بازرگان که این کتاب را با کشف داروین و نیوتن در علوم مقایسه کرده به این روش نزدیک شود.

با این وصف در مجموع، وی از شیوه نگرش انطباقی فاصله گرفته و بویژه در مرحله سوم تفکر خود و همچنین در مرحله اول تفکر خود (در مشهد) با دید انتقادی به مدرنیته تلاش کرد تا زیر سیطره دید انطباقی قرار نگیرد و حتی بر این روش نقد وارد کرد. با این وصف با توجه به سلطه پارادایمی نگاه مدرنیته و گرایش و سیطره نگاه تکاملی به علوم تجربی و علوم اجتماعی، هیچ اندیشمندی توان گریز کامل از این نگاه را نمی‌تواند داشته باشد.

با این وصف نوگرایانی چون مهندس بازرگان در مورد چگونگی حکومت، مدل حکومتی، احکام اجتماعی شریعت و چگونگی دخالت دین در سیاست تلاش نمودند که تا حدی افق دیدگاهی زمان خود را بر زمان گذشته حاکم کنند. باور بازرگان به دخالت دین در سیاست و تشکیل حکومت در مدینه به وسیله پیامبر با رأی مردم با مکانیزم بیعت و همچنین شیوه برخورد امامان با حکومت مورد نظر امام علی (ع) و امام حسن (ع) که مبتنی بر رأی مردم است، از این منظر است.

این گرایش باور دارد که در زمینه دیدگاه‌های کلی قرآن درباره شیوه حکومت کردن، مصداق رفتار پیامبر و امامان را در اختیار دارد. با توجه به این مصداق‌ها که رویکردی مردم‌گرایانه و دارای روح مشورت پذیر با مردم می‌باشد، می‌بینیم که این گرایش در تلاش خود قصد دارد نشان دهد که حکومت و نوع آن و انتخاب حاکم در واقعیت پیام دین، مردم‌سالارانه است و دست کم نقش مردم را لحاظ می‌کند و همچنین در رفتار پیامبر و امامان، مشورت با مردم موج می‌زند. از همین روی به رفتار پیامبر در جنگ احد و یا توصیه امام علی به مالک اشتر در منشور حکومتی توجه می‌دهد. در نزد این گرایش رفتار پیامبر در جنگ احد و هم منشور حکومتی به مالک اشتر همچون سندی مطابق با دموکراسی مدرن عمل می‌کند. با این وصف این نظریه توضیح نمی‌دهد که چرا در

همان تاریخ اسلام و رفتار ائمه رفتاری مشاهده می شود که با پارادایم امروزی زندگی نمی خوانند. مانند چند همسری، برخی از رفتارهای جنگی، برخی از آلات مجازات، جریان صلح حدیبیه و یا رفتار امام علی در جریان حکمیت در جنگ صفین.

با این وصف این احکام زمانی چالش برانگیز است که بحث احکام شریعت دین و احکام مدنی فقه، خود را به عنوان یک شیوه مجازات و قضایی برای همه زمان ها بداند. از آنجایی که دین شناسی این گرایش بر اساس عقل مدرن است، ایشان تلاش می کنند با توجه به جوهر دین که رحمت، تعالی و نجات و آرامش انسان است، سمت گیری خود را مشخص کنند. برای نمونه مرحوم بازرگان و آقای اسدالله مبشری برای توجیه مذهبی-عقلی مجموعه قوانین حقوق بشر، در برابر احکام موجود شریعت و فقه سکوت نمودند، اما آنها در توجیه احکام شریعت پاسخی شایسته جز این که شرایط برای اجرای آنها آماده نیست، در آستین خود نداشتند.

مرحوم بازرگان در مصاحبه معروف خود با اوریانا فالاجی، خبرنگار مشهور و جنجالی ایتالیایی در کتاب "گفت و گو با تاریخ" می گوید احکام شریعت مدنی قرآن در مورد زنا و سرقت و... امکان اجرا ندارند، ما تلاش می کنیم که احکام حقوقی مدرن را اجرا نماییم. یا این که مهندس عبدالعلی بازرگان نیز احکام مدنی قرآن را درست و صحیح و قابل اجرا می داند، اما امکان آن را در جامعه ایدئال ممکن می داند. یعنی باید جامعه ای باشد که در آن هیچ کس محتاج نباشد تا دزدی کند؛ آنگاه می توان احکام قرآنی مربوط به سارق را اجرا کرد. در عین حال ایشان از طریق تحلیل آیات قرآن به آزادی و مردم سالاری می رسد، چرا که ایشان معتقد است تمام آیات قرآن به عنوان متن و نص صریح، فرازمانی و فرامکانی است.

سکوت این دیدگاه نوگرا در جریان انقلاب در مورد برخی از مسائل مربوط به احکام مدنی شریعت، باعث شد که روشنفکران دینی در برابر نظریه ها و مدل های دیدگاه سنتی-سیاسی غافلگیر شوند و نتوانند از گوهر نواندیشانه دیدگاه خود که برای کرامت انسان، آزادی، برابری حقوقی انسان ها در چارچوب جامعه ارزش قائل بود با توسل به نظریه قوی و مدل و الگوی مناسب دفاع کنند.

این دیدگاه نوگرا با توجه به متدولوژی خود تلاش می کند تا اتمسفر و سپهر سنت در تمام موارد دچار دگرگونی نگردد، بلکه برخی از مبانی تفسیر دین را با عقل مدرن مورد نقادی قرار دهد. این تلاش تا زمانی که گرایش بنیادگرایانه نخواهد تمام آینده و حال را به گذشته ببرد و قصد اجرای تمامیت خواهانه الگوی خود را بر جامعه بدون رعایت دموکراسی و مردم سالاری برقرار کند، قابل فهم و درک است، بخصوص این دیدگاه از ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۷ هجری شمسی در چنین موقعیتی قرار داشت که هنوز گرایش بنیادگرایانه ادعای روشنی مبنی بر اجرای تمام احکام دین و شریعت در دنیای مدرن از موضع حکومت و حاکمیت مطرح نکرده بود، اما با توجه به طرح چنین ادعایی در کشورهای مسلمان و رشد بنیادگرایی، این دیدگاه ناگزیر است به توضیح بسیاری از موارد مهم دیگر در مورد دین و مفهوم شریعت و سیر تاریخی فقه پیراورد و کارکرد و تعریف از این مبانی را روشن کند. امروزه این چالش ها بسیار جدی هستند؛

بخصوص در کشورهایی مانند ایران که جریان روشنفکری دینی در آن دارای سابقه بسیار طولانی می باشد و هم در کشورهای مسلمان که بنیادگرایی اسلامی مدعی تحقق احکام مدنی شریعت در جامعه از طریق گرفتن دولت است.

۳- دیدگاه سوم؛ گرایش تأویلی-تطبیقی نواندیش
این دیدگاه را می توان دیدگاه تأویلی یا روش تطبیقی نامید. نگاه تأویلی-تطبیقی با چند ویژگی می تواند مورد توجه قرار بگیرد. ویژگی هایی مانند تجربه دیدگاه سنتی در قدرت طی یک دوره عملی-کارکردی مانند عملکردهای دو دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ در ایران و برخی از رفتارهای بنیادگرایانه نیروهای سیاسی مذهبی. به این ترتیب، روشنفکران مسلمان نوگرا که با دید انطباقی-علمی تلاش می کردند تا اندیشه های دینی را با اندیشه مدرن هماهنگ کنند، در رویارویی با این گونه رخدادها که در نوع خود گامی به جلو بود، به نگاه کاراتری نیاز پیدا کردند.

نگاه تأویلی-تطبیقی به دنبال شناخت افق گذشته و فهم آن با توجه به شناخت افق حال و همچنین آگاهی به موانع فهم گذشته به شکل اصولی و صحیح می باشد. از همین روی نوعی دیدگاه نسبی گرا اما در چارچوب یک قطعیت معقول را باور دارد که تلاش ندارد آفات دید تأویل و انگار و دارای افق بی بنیاد را بپذیرد و به دنبال حاکم کردن هر یک از دو افق یعنی گذشته و حال بر یکدیگر باشد، بلکه به دنبال تعامل و کنش و واکنش های دوسویه میان آنهاست.

این نگاه به دنبال زدودن پرده های شرایط زمانه و رسیدن به برخی از قطعیت های فرازمانی است که در هر زمانی تفسیر پذیر هستند. اما به هر حال چون این قطعیت ها وجود دارند، اشتراک میان گذشته و حال را بر ملا می کنند. این اشتراکات کلی که به شکل قول و یا مقوله بروز می کنند، موضوع و نوعیت مشترک آدمی را نشان می دهد. از همین روست که تاریخ گذشته و اعمال گذشتگان برای انسان حاضر موضوعیت و مفهوم پیدا می کند. در غیر این صورت یعنی در صورت نبودن این اشتراکات در امور عقلی و عملی که برای نوع انسان وجود دارد، خواندن و شناخت و جذابیت اندیشه و اعمال گذشتگان برای نسل حاضر از میان می رفت. از سوی دیگر این نگاه تأویلی-تطبیقی در عین این اشتراکات در مورد مقوله های بنیادی و رفتارهای روزمره، تفاوت ها را درک می کند و در عمل در سایه این تفاوت ها است که زندگی هر فرد و جامعه در هر دورانی ویژگی بی مانند می یابد و در گذشته و حال در پرتو دیالکتیک (اشتراک-تفاوت) برای یکدیگر جذابیت می یابند تا انسان ها به شکل اصولی به شناخت و اشتراکات و تفاوت های یکدیگر بپردازند. از همین زاویه است که هرمنوتیک مدرن با توجه به جذابیت های خود به خاطر توجه بنیادین به تفاوت ها، از امر اشتراک مقوله های بنیادین نوع انسان باز می ماند و هرمنوتیک سنتی نیز که به قصد شناخت نیت مؤلف می رود، با توجه و دقت خود، از افق خواننده که بر افق متن تاثیر می گذارد، غافل است و

بنابراین باید به مسخن پل ریکور در این مورد توجه کرد که می‌گوید شناخت نیت مؤلف و حقیقت هر متن در حد کلی، متصور است و شناخت در همین حد کلی، همواره با ابهام و مناقشه میان تأویل و تفسیرکنندگان همراه است. این نوع نگاه به تأویل، هر دو نگاه هرمنوتیک یعنی سنتی و نو را به چالش می‌طلبد و آن را در محاق خاص خود قرار می‌دهد. (۱۳)

با توجه به این توضیح است که دید تأویلی - تطبیقی به مقولات کتاب قرآن و اعمال پیامبران و امامان به عنوان "اثر" نگاه می‌کند. اثری که همواره آموزنده و تأثیرگذار بوده و می‌باید با شناخت همراه باشد.

برای نمونه تلاش نصر حامد ابوزید در کتاب "معنای متن" برای شناخت افق متن قرآن در زمان بعثت و یا نگاه مرحوم طالقانی به مفهوم ناسخ و منسوخ و برخی مفاهیم کلیدی در قرآن به عنوان متن قرآن برای ما قابل اعتناست.

در این نگرش تلاش می‌شود که متن از قید یک تفسیر مطلق‌رهایی یابد و در میان انسان‌ها و دیدگاه‌های آنان مورد کاوش قرار بگیرد و در نتیجه این رقابت‌ها، دیدگاه برتر مورد توجه واقع شود. طبیعی است دیدگاهی که مقبولیت بهتری در میان خواستاران آن یافته، خود مبنایی برای گفت‌وگوهای بعدی و تفاسیر و تأویل بعدی می‌شود نتیجه این تأملات در صحنه ماندن خلاق متن قرآن و رفتار پیامبر و امامان و بزرگان است. در سایه چنین کشاکشی در صحنه عمل و تنوری، گذشته با حال رابطه منطقی نه سلطه‌گرانه و نه مغلوب پیدا می‌کند. چرا که در نتیجه سلطه دید بنیادگرا در ظاهر گذشته بر حال سلطه می‌یابد، در حالی که در عمل چنین ادعایی تحقق نمی‌یابد و در نتیجه نگاه نوگرای انطباقی نگاه حال بر گذشته حاکم می‌شود و گذشته مغلوب حال می‌شود، در صورتی که در گذشته این‌گونه نبوده است.

رابطه دیدگاه تأویلی - تطبیقی و مبانی نظری و سیاسی و احکامی شریعت و فقه:

۱ - مبانی نظری - تئوریک و باورهای بنیادی و دیدگاه تأویلی - تطبیقی

۲ - نظریه‌های سیاسی درباره مشروعیت، مدل، نوع حکومت و رابطه دین، دولت و سیاست با یکدیگر و دیدگاه تأویلی - تطبیقی

۳ - رابطه احکام شریعت و نهاد و ساختارهای اجتماعی در هر دوره و دیدگاه تأویلی - تطبیقی.

پیش از پرداختن به سه مقوله یادشده، لازم است که در ابتدا مطرح شود که دیدگاهی که با تأمل به حال و گذشته می‌نگرد، تلاش می‌کند افق متن یا افق گذشته با افق دوره مزبور را درک کند. در این درک نوعی شناخت نسبت به گذشته ایجاد می‌شود که در حالت کلان اقتصاد، سیاست، فرهنگ و ساختار آن دوره را مورد ارزیابی و شناخت قرار می‌دهد و آنگاه تلاش می‌کند که با این شناخت به دست آمده که البته دقیق و قطعی نخواهد بود، به افق متن قرآن و رفتار پیامبر و امامان و بزرگان توجه کند. در چنین حالتی بسیاری از رفتارها و گفتارها و گفتارها و برای خواننده قابل فهم می‌شود، البته نه همه رفتارها و گفتارها و

کردارها (۱۴).

با این وصف، دیدگاه تأویلی و تطبیقی، از پیش فهم‌هایی نیز اثر می‌پذیرد، برای نمونه این پیش فهم‌ها بر این اصل استوار است که متن، با وجود داشتن توان مرجع بودن برای آیندگان، در زمان خود نیز باید قابل فهم و درک باشد؛ به طوری که مطالب یک متن حتی مذهب باید معقولیت و مطلوبیت خاص خود را داشته باشد تا انسان‌ها به آن باور داشته باشند، در غیر این صورت ممکن نیست که متن مقبولیت یابد. از همین رو برای مقبولیت یافتن باید معقول نیز باشد. البته ناگفته نماند معقول بودن به معنی معقولیت فلسفی نیست. در این مورد قرآن آیات فراوانی در مورد علت عربی بودن قرآن دارد و همچنین قابل فهم بودن (۱۵) آن برای مخاطبان. متن مقدسی چون قرآن باید متناسب با فهم انسان مخاطب خود سخن بگوید. در عین حال این دیدگاه معتقد به تفاوت فهم میان انسان‌هاست نه این‌که انسان‌های یک دوره از انسان‌های دوره دیگر فهم و شعور کلی بیشتری دارند، که البته خود این مطلب نیز به توضیح بیشتری نیاز دارد که در اینجا به آن نمی‌پردازیم.

همچنین این دیدگاه باور دارد که پارادایم‌های فکری بشری با یکدیگر متفاوت هستند، اما عنصر عقل، درک و فهم امور در نوع انسان مشترک است. با این وصف آدمیان انواع فهم‌ها و فکرها را دارند که محصول تعقل آدمی است، اما هر تفکری ویژگی زمانی و مکانی خاص خود را داراست. به عبارتی تعقل، ویژگی نوع آدمی است، اما تفکر محصول تعقل است که در زمان و مکان شکل می‌گیرد و تفکر مقید به زمان و مکان است، اما مقوله‌های تفکر و امر تعقل در میان انسان‌ها مشترک است. (۱۶) به همین خاطر است که تعقل و انواع تفکر از آغاز خلقت انسان با آدمی بوده و هر دورانی آدمی ویژگی خاص خود را داشته که در آن تفکر نیز به همان نحو و شکل معنی می‌شده است.

۱ - مبانی نظری - تئوریک و باورهای بنیادین و دیدگاه تأویلی - تطبیقی

باور دینی بر محور ایمان است. ایمان امری باورگونه است. اگرچه ایمان دینی با باور دینی فرق دارد. با این وصف هیچ ایمانی بدون باور بدست نمی‌آید. باور امری حسی و هم تعقلی به شکل توأمان است. اگرچه همواره تعقل ورزیدن امری فلسفی یا فیلسوفانه نیست، در عین حال ایمان می‌تواند با فلسفیدن همراه باشد. اگرچه وظیفه فلسفه، ایمان دینی دادن به خواننده آن نیست، اما تلفیق دین و فلسفه، الهیات را به دنبال دارد که الهیات بخش بزرگی از میراث تفکر بشری است.

این دیدگاه، باور را توأمان متأثر از حس و تعقل می‌داند که به اعتقادی قوی مبدل می‌شود و از عنصر تعقل و اطمینان حسی و قلبی مایه می‌گیرد. از همین روست که مقوله ایمان ریشه در فکر و فهم و مبانی نظری هم دارد، اگرچه این مبانی نظری همیشه فلسفی صرف نیستند، اما مقوله بنیادین هر دورانی که ظهور می‌کند، امری غیرتعقلی نیست، منتها اختلاف بر سر نحوه استدلال‌ها و نوع عقلانیت در اثبات باورهاست.

در زمان ظهور پیامبر اسلام، مقوله نبوت و وحی و الهام و معجزات و اعتقاد به آخرت و بخصوص مقوله معنی خدا و خدایان اموری تعقلی مورد باور زمانه بود. این واقعیات در زبان و مطالب قرآن موج می‌زند. حتی در مورد نبوت پیامبران، عده‌ای از منکران پیامبر، معتقد بودند که چرا به محمد (ص) که یتیم بود وحی شده، نه به یک فرد بزرگ و اشرافی از مکه، یا این که اعتقاد به وحی و معجزه و ایجاز در فرهنگ مردم مکه و اعراب امری مسلم بوده یا این که قرآن منطبق با فرهنگ و نگاه‌های زمانه خود حرف زده تا بتواند با همین پارادایم‌های عقلی زمان خود مردم را به ایمان دعوت کند و ایمان و مقوله‌های بنیادین مشترک نوع انسان را در جامعه مطرح و قابل فهم سازد؟

خدای واحد و تأثیر آن در زندگی و معنا در هستی برای هر انسان، باور به نتیجه کار و آخرت و رابطه منطقی دنیا و آخرت (نه رابطه تقابلی میان این دو) توصیه به زیست معقول در دنیا برای این که همگان در آسایش باشند، لزوم نیایش و ستایش برای انسان‌ها که امری مورد نیاز همه آدمیان است و آن هم ستایش و نیایش به معنی بخش هستی و خالق آن؛ مفاهیمی از این دست که هنوز دغدغه‌های بنیادین نوع انسان امروزی هم می‌تواند باشد.

در این نگاه، متن قرآن به دنبال اثبات نظریه علمی درباره خلق کرات و سماوات و... نیست و همچنین نمی‌تواند همراه با قوانین نیوتن درباره سرعت و شتاب باشد یا این که به دنبال آن باشد که بر نظریه نسبیت اینشتین منطبق گردد. چنین نگاهی به متن قرآن، نگاهی مقبول نیست. متن قرآن در حوزه علوم، دید کلی و منطبق بر زمان خود دارد. این دید کلی نمی‌تواند منطبق با دیدگاه‌های علمی امروز باشد. اما باید باور داشت که علوم در پارادایم‌های متفاوت برخی مبانی درست دارند که این مبانی، اشتراک علوم را باعث می‌شود. به عبارتی، درستی برخی مفاهیم مهم در علوم در تمام پارادایم‌های فکری بشری بسیار مهم است، اما این اشتراکات آن سان نیست که تفاوت علوم در دوران‌های مختلف فکری را عمده نسازد. برای نمونه، نگاه به خلقت تدریجی انسان از دید عارفان، همان شعرا و جمادی مردم نامی شدم... مولانا را می‌توان با دید تکاملی داروینی مقایسه کرد، اما این شباهت کلی نمی‌تواند مانع تفاوت‌های تبیین نظریه تکامل با دید تکاملی عارفانه وحدت وجودی مولانا شود. چرا که نوع نگاه به انسان و متدلوژی تبیین پدیده مورد تکامل در این دو پارادایم فکری متفاوت است. از همین روی باید توجه داشت که آیات خلقت انسان در قرآن و آیات مربوط به آن نمی‌تواند با علوم جدید در مورد تکامل نوع انسان منطبق باشد؟ اگرچه می‌تواند اشتراکاتی داشته باشد.

با چنین دیدی است که باید میان باور به مقوله‌های بنیادین مانند باور به معنی در هستی (خدا)، آرامش و نیاز به جاودانگی و نحوه اثبات آن با سرمشق‌های علمی زمان خود فرق گذاشت. عدم درک این تفاوت‌ها موجب نوعی ساده‌سازی در باورها می‌شود که

امر مقبولی نیست و یکسان پنداری این دیدگاه‌های کلی درباره مقولات مختلف، مانند خلقت انسان با متدلوژی تبیین متفاوت این تحولات در هر پارادایم فکری، پذیرفتنی نیست؛ در غیر این صورت محقق از ضرورت تبیین متدلوژی‌ها باز می‌ماند.

بسیار چنین دیدی آنچه دین به دنبال آن است، نهادینه کردن مدل مطلوب زیست آدمیان در این جهان است که نتیجه زیست صحیح در این دنیا، رحمت اخروی در پیوسته دارد. اگر بپذیریم که واژه دنیایی به معنی نزدیک و اخروی به معنی جایی بعد از دنیاست، همچنین اگر باور کنیم که این زیست، سلوک فرد و جمعی را فرا می‌گیرد، اما دین درباره مدل زیست و مناسبات جمعی به دنبال ارائه مدل جهان شمول و همه عصری نیست، بلکه دین بر ارزش‌هایی کلی قابل تفسیر برای زیست آدمی تأکید دارد. اگر متن قرآن با توضیح چگونگی مناسبات اخلاقی در زیست جمعی انسان‌ها و تکیه بر رعایت قوانین به دنبال تحقق عدالت در میان انسان‌ها می‌باشد، اما در عین حال متن قرآن خود را یک کتاب عالمانه به مفهوم علمی یا کتابی فلسفی یا حقوقی نمی‌داند. با چنین عنایتی حوزه پویش متن قرآن حوزه‌ای بسیار مورد توجه و اصولی می‌شود که باید آن را ارج نهاد. با این وصف متن قرآن به خاطر طرح دغدغه‌های بنیادین و برانگیختن تعلق خاطر به امر غایی، در ذهن و باور انسان معتقد، به عنوان متن مرجع توانسته دغدغه‌های اساسی انسان را برانگیزاند و به آنها پاسخ کلی و اطمینان بخش بدهد. این متن نقش خود را به عنوان یک اصل مرجع بازی خواهد کرد. اگرچه مرجع بودن این متن، به معنی کامل بودن آن به معنی دانستن همه فرامین و قوانین زندگی فردی و جمعی نیست، اما این متن جامعیت دارد، چرا که متن قرآن، ما و شما را به خلق جدید در تمام امور فرا می‌خواند و هیچ ابایی ندارد که ما در کاویدن در امور مختلف، حتی به کاوش و تحقیق در امور خلق، ساعت و روح بپردازیم، چرا که پیام این کتاب و کاوش‌های تاریخی نشان می‌دهد که موجود محدود در برابر نامحدود، کشاکشی پرمخاطره، دست یابنده اما قانع نشونده دارد و همواره مجهولات کاشفان و خلق کنندگان در عین کشفیات جدید بیشتر و پرمخاطره‌تر می‌نماید. از همین روست که قصه آدمی و داستان‌های او نامکرر است. اما متون قرآن و قول‌های بنیادین بزرگ در کلیات خود مشترک هستند.

برای نمونه نیاز معنا در هستی در کلیت نوع انسان مورد پرستش است، اما همین مفهوم واحد در ادیان سامی تشخیص فردی می‌گیرد اما در ادیان هندی تشخیص نمی‌پذیرد. (۱۷) با این وصف کل در پرتو کلیت خود می‌درخشد، در سایه این درخشش نگران‌کننده و حرکت آفرین، این جزء انسان و جوامع است که کل مدام در جلوه‌های گوناگون متجلی می‌شود. اما باز چون فشرده‌شده، یک کل یکپارچه است که از خود می‌پرسد "از کجا آمده‌ام، چرا آمده‌ام،

به کجا می‌روم. چگونه آمده‌ام، چگونه زیست می‌کنم و تا کجا زیست می‌کنم؟" شباهت این پرسش هادر عین تفاوت، برای نوع انسان بارز است و انسان‌ها با پاسخ‌های متفاوت با این سئوال‌ات مشترک، روبه‌رو می‌شوند. پس متن قرآن با طرح دیدگاه‌های بنیادین به دنبال ارائه فلسفه زیستن، علل زیست و چگونه زیستن در این دنیا است. به عبارتی دیگر، الگو و مدل زیستن، مناسبات زیستن را به خود انسان واگذار می‌کند. به دیگر سخن متن مدعی قرآن مکانیزم و سیستم‌ساز و چگونگی را نشان نمی‌دهد، اما در همین موارد تجربیات فراوان در اختیار انسان می‌گذارد. متن قرآن شور و شوق و باور و ایمان خوب و انسانی، اخلاقی، متعالی زیستن را به انسان‌ها نشان می‌دهد و در این راهنمایی افراط و تفریط را بر نمی‌تابد، آدمیان را در چگونگی زیستن آزاد می‌گذارد و آنان را به بند نمی‌کشد، بلکه هرکس مختار است مهار اسب خود را به دست خویش داشته باشد و به سوی جهنم و بهشت درونی و بیرونی راه ببیماید. از همین روی ایمانی زیستن را به اجبار به کسی تحمیل نمی‌کند. البته زیست ایمانی با زیست اجتماعی تحت قوانین جامعه متفاوت است. دومی امری قراردادی است که افراد جامعه با مکانیزمی به آن تن می‌دهند، اما زیست ایمانی، داوطلبانه است و هرگونه اجباری آن را از شکل ایمانی که امری اختیاری است - خارج می‌کند و به تحمیل محض می‌کشاند.

۲. زیست اجتماعی، رابطه آن با مدل مدیریت اجتماعی، شیوه حاکمیت، مدل حاکمیت و مشروعیت آن در دیدگاه تأویلی- تطبیقی

پیامبران در جوامع مختلف و در شرایط متفاوت برانگیخته شده‌اند، نگاهی به شرایط اجتماعی- سیاسی این جوامع این تفاوت‌ها را نشان می‌دهد. انبیا دعوت به عدالت، انصاف و محبت کرده و این مقولات را در عرصه عمومی از مردم خواستند و حاکمیت‌ها را به عدالت دعوت کردند. منتها هر یک از ایشان با توجه به ویژگی‌های خاص زمان خود این کار را می‌کردند. به عبارتی پیام ایشان با انسان اجتماعی روبه‌رو بوده که شرایط زندگی این انسان‌ها متفاوت از یکدیگر است. یوسف (ع) با فرعون با انصاف روبه‌روست، وی عزیز مصر می‌شود. اما موسی (ع) به ناگزیر بر فرعون می‌شورد، چون او طغیان کرده است. وی رهبر و پادشاه (ریش سفید) قوم بنی اسرائیل است. دیگر انبیا بنی اسرائیل هیچ کدام شاه نمی‌شوند مگر داوود (ع) و سلیمان (ع)، حتی برخی انبیا بر پادشاهان یهود که یک دولت قومی- دینی است، می‌شورند و خواستار سرنگونی دولت ظالم می‌شوند. در عین حال حکومت‌ها و پادشاهان خوب دو دولت یهود و اسرائیل مورد تأیید انبیای بنی اسرائیل قرار می‌گیرند. در این مورد کتاب عهد عتیق بسیار قابل اعتنا و قابل مطالعه و توجه است.

در پیام مسیح تسخیر دولت نیست. حتی وحی به حکومت مردم‌کاری ندارد، اما از تزویر علمای یهود، پرهیز می‌دهد، در عین حال وی خود را پادشاه یهود می‌خواند. پیامبر

اسلام به مقتضای شرایط جامعه، دولت مدینه را با همان سازکارهای یک حاکمیت محلی کوچک سامان می‌دهد. به عبارتی وی حکومت به مفهوم یک دولت پادشاهی یا امپراتوری برقرار نمی‌کند، چرا که جامعه مدینه و مکه می‌تواند با یک حکومت کوچک اداره شود که با مدل حکومت‌های پادشاهی رومی و ایرانی زمان خود بسیار متفاوت است. در عین حال پیامبر به فکر اداره جامعه خود متناسب با شرایط آن روز است. در برخی از تعالیم قرآن نیز، این توجه وجود دارد.

با این همه آیا هدف پیامبر حکومت کردن و تسخیر دولت است؟ چنین نگاهی به پیامبران و رسالت آنها به اتفاق قریب به یقین مردود است. چرا که تسخیر دولت و اعمال حاکمیت بر مردم مؤمن و غیرمؤمن هدف پیامبر نبوده است. با این وصف آیا پیامبر نسبت به حوزه سیاست و جامعه و اقتصاد بی تفاوت است؟ در این مورد دقت بیشتری لازم است. **دین آمده که انسان‌ها را به زیست معقول، اخلاق و درستی دعوت کند. پس آیا می‌تواند نسبت به نحوه زیست عمومی انسان‌ها بی تفاوت باشد؟** در این صورت آیا دین از طریق تغییر وضع فردی انسان‌ها یعنی ایمانی کردن دینداران به تحول اجتماع توجه می‌کند؟ یا اینکه علاوه بر این که بر تغییر انسان‌ها توجه دارد، باز به حوزه عمومی بسه شکل مجزا توجه دارد. در این صورت این توجه چگونه است؟ به عبارتی این توجه به معنی سیستم‌سازی اجتماعی است یا ارزش‌گذاری و ارزش دهی به حوزه عمومی زیست انسان‌ها؟

با سقوط خلافت عثمانی که جنبه مشروعیت دینی و عرفی را با یکدیگر داشت، موجی در دنیای اسلام ایجاد شد که این موج به مسرور زمان به عنوان مسئله مهم در میان همه مسلمانان مطرح شد و بخصوص روشنفکران را وادار به کنش سیاسی کرد.

بعد از سقوط خلافت عثمانی در پایان جنگ اول جهانی دیدگاه سنتی- رفرم‌گرا در مصر تلاش کرد تا با طرح نظریه خلافت و شورای مسلمین (رشیدرضا) عظمت مسلمین را با توجه به حفظ اقتدار سیاسی به آن بازگرداند، چنین تلاشی را رشیدرضا که شاگرد معتمد عبده و نوگرا بود سامان داد. رشیدرضا بعد از جنگ اول جهانی و سید قطب بعد از جنگ دوم جهانی با هجوم به ایدئولوژی‌های غربی در جهان عرب یعنی اولی به لیبرال دموکراسی به رهبری سیاسی حزب و فد و دیگران و دومی ایدئولوژی با گرایش سوسیال دموکراسی که پان عربیسم ناصر یسم از آن متأثر بود، تلاش کردند نوعی بنیادگرایی سیاسی را در جامعه زنده کنند. این موج بعدها ایران و دیگر کشورهای اسلامی را در نوردید، به طوری که در ضلع قطعی حکومت‌های شبه مدرن لائیک در تحقق مدرنیته در کشورهای اسلامی، بنیادگرایان اسلامی که می‌خواهند افق گذشته را بر حال حاکم کنند،

نیروهای قدرتمندی هستند.

در مقابل این دیدگاه، نگارش و متدلوژی نوگرایانی چون سید جمال الدین- سرسید احمد خان و محمد عبده و علی عبدالرزاق قرار دارند. ایشان هم متدلوژی انطباقی، بخصوص در سیاست را باب کردند که این متدلوژی با وجود داشتن نکات مثبت از نقاط ضعف فراوانی برخوردار است، به طوری که بسیاری از سؤالات در مورد رابطه دین و سیاست و دولت را بی پاسخ می گذاشت و در فقدان این پاسخ ها، دیدگاه بنیادگرا به عنوان تنها پاسخ دهنده خود را مطرح می ساخت و خود را مدعی نشان می داد.

گرایشی از دیدگاه انطباقی که تفکری نوگرا دارد، به دنبال یافتن علانم و دیدگاه هایی در گذشته است تا افق دیدگاه خود را توضیح دهد و اثبات نماید که در گذشته و مقاطعی خاص رویکرد و مکانیزم مردم سالاری وجود داشته و دین در آغاز سخنانی می گفته یا می خواسته بگوید که امروزه علم و تجربه بشری می زند.

گرایش انطباقی - نوگرا برای جست وجو به نص و سنت رسول الله و امامان پرداخت. با این وصف این دیدگاه به دو درک متفاوت از متن قرآن و سنت رسول الله رسید که جای تأمل داشت.

۱- گرایش انطباقی که مطرح نمود اسلام دین اجتماعی - سیاسی است، اما به کتاب قرآن و سنت رسول به امور حکومتی و سیاسی و دنیوی نپرداخته و پیامبر شاه نیست، پیامبری و خلافت یکسان نیستند، پیامبری امری موروثی نیست و جانشینی پیامبر وجود ندارد، این دیدگاه حکومت بعد از پیامبر را حکومت اعراب نامید، نه حکومت دینی. این حکومت نیاز جامعه پیشرفته اعراب بود که بعد از دین جدید وارد حوزه تمدنی پیشرفته شده بود. نویسنده کتاب اسلام و اصول حکم که در زمره این متفکران است. این گرایش که به اسلام اجتماعی باور دارد، اما به اسلام حکومتی و حکومت دینی باور ندارد، در کتاب "اسلام و اصول حکم"، علی عبدالرزاق، نویسنده و متفکر مصری در دهه ۳۰ قرن بیستم میلادی مطرح شد که مسائل بسیاری را برانگیخت.

نویسنده که تلاش داشت به نوعی پذیرای حکومت مدرن و دموکراسی در جامعه باشد، کوشید که ثابت کند که دین برای امور دنیایی قوانین مطلق ارائه نکرده و پیامبر نیز سیستم سازی ننموده است. وی همچنین خلفای راشدین و بخصوص ابوبکر صدیق را خلیفه ای می دانست که به نام دین - اما برای حفظ قدرت سیاسی - مخالفین را به نام مرتد کشت، در حالی که برخی از این به ظاهر مرتدین، از دین خدا برنگشته بودند، ولی خلافت ابوبکر را قبول نداشتند، اما ابوبکر به خاطر تحکیم قدرت جامعه نوپا چنین کرد، (۱۸) علی عبدالرزاق در کتاب "اسلام و اصول حکم" تصریح می کند که در فقدان نظریه پردازی سیاسی در جهان اسلام در طی قرون متعادی و رفتار حاکمان به نام دین در مجموع نادرست بود، وی در این تحلیل خلافت امویان و عباسیان را ظالمانه می داند و در پی آن است که خلافت عثمانی فرو پاشید ه را نیز غیرقابل توجیه دینی بدانند. باید توجه داشت نویسنده کتاب اسلام و اصول حکم در دوره ای که عده ای به دنبال احیای خلافت عثمانی و برخی دیگر به دنبال

احیای مدل خلافت اصیل اسلامی بودند (مانند رشیدرضا که از افکار گذشته خود برگشته بود و دنبال طرح اسلام خلافت ناب گرا بود) به طرح دیدگاه خود پرداخت که این دیدگاه بسیار تأمل برانگیز بود. عبدالرزاق در این کتاب به توسعه طلبی پادشاه مصر که به دنبال خلیفه خواندن خود برای جهان اسلام بود، نیز تاخت.

علی عبدالرزاق در تحلیل رابطه حکومت و دین و سیاست و مدل حکومت و مشروعیت حکومت در کتاب اسلام و اصول حکم، با وجود بکر بودن موضوع و همچنین مناقشه برانگیز بودن آن، به دنبال آن بود که راه نظریه پردازی در فلسفه سیاسی در میان مسلمین را باز کند و در عین حال می خواست که دین را در حوزه عمومی و در میان افراد محترم بینگارد و همچنین نظریه خلافت را که دیدگاهی در خدمت استبداد و رسم موروثی گری در امر قدرت سیاسی بود و با توجیه دینی بودن، خود را رسمیت می بخشید، مورد نقد قرار دهد.

با این وصف نگاه انطباقی حال بر گذشته از سوی علی عبدالرزاق دارای نکاتی قابل تأمل و نقادانه بود که باید مورد بررسی قرار بگیرد.

۱- رابطه دین و سیاست و حوزه عمومی ۲- دین و حکومت دینی ۳- مشروعیت حکومت ۴- مبانی مشروعیت و نحوه اجرای آن ۵- مکانیزم حکومت کردن و مدل حکومتی ۶- شرایط اجتماعی - سیاسی و نحوه حکومت و مدل آن ۷- رابطه نبوت و قدرت و نحوه رابطه آنها با یکدیگر ۸- تفکیک نکردن افق زمان خود با افق زمان پیامبر

کتاب اسلام و اصول حکم با دو پیش فهم به سراغ رفتار پیامبر و آیات قرآن می رود:

پیامبر، شاه نیست ساختار حکومتی مدرن و حتی ساختار حکومتی سنتی بر اساس سلطنت و پادشاهی در دوره نبوت پیامبر وجود نداشته و ایشان چون پادشاهان عمل نکرده و در امور مختلف نماینده و امیر به شهرها گسیل نکرده و از مردم همان قبیله و قریه برای گرداندن امور مانند قبل از اسلام آوردن آنان استفاده کرده است.

بی گمان شأن پیامبر همانند و یکسان با شاه و حتی خلیفه رسول الله هم نیست، مشروعیت او و محبوبیت و مقبولیت وی متفاوت است. با این وصف عبدالرزاق فراموش می کند که ما پیامبر شاه و پیامبر وزیر هم داشته ایم. حضرت یوسف، سلیمان و داوود نبی شاه هم بوده اند. عبدالرزاق به سهو یا عمد از این موضوع گذشته است. شاید وی رفتار پیامبر اسلام را ملاک قرار دهد. اما باید توجه می کرد که قرآن به تعام انبیا باور دارد و آنان را الگویی مسلمین می داند. البته باید توجه کنیم که قرآن پادشاه شدن سلیمان را الگو نمی داند، اما رفتار صحیح او را ملاک و الگو می گیرد.

توجه به این نکته ظریف است که عبدالرزاق را در دادن پاسخ به آن دچار مخصصه می کند. از سوی دیگر قرآن با وجود داشتن اندکی فرامین حقوق مدنی، بساز برای اجرای آن جای توجه باقی می گذارد. این احکام را چه

کسانی باید پیاده کنند؟ حتی اگر باور کنیم که احکام مدنی قرآن ثابت نیستند؟

عبدالرزاق این نکته ظریف را نادیده می‌گیرد، در حالی که هدف او درست است. وی به دنبال آن است که ثابت کند پیامبر، شاه نبود و خلافت، همانند نبوت نیست. اما وی توجه ندارد که برای اثبات این تفاوت‌ها، نبیستی به دنبال ساختار حکومتی دوره پیامبر باشد که آیا ایشان والی، نماینده و ساختار دولت برقرار کرد یا خیر؟ و آنگاه فقدان این ساختار را دلیل آن بگیرد که رفتار پیامبر با خلفا متفاوت بود.

عبدالرزاق به دلیل نگاه مردم سالارانه به قدرت - دیدگاهی که جای تحسین دارد - تلاش می‌کند تا تاریخ گذشته بشری را بر اساس فهم خود از نحوه مکانیزم حکومت تحلیل کند، در این روایت، تاریخ گذشته مساوی است با استبداد و دیکتاتوری و ظلم و جور و ستم و فقط در دوره جدید است که می‌توان از دموکراسی و مردم سالاری و عدالت و آزادی سخن گفت. بی‌گمان چنین دیدگاهی باید به پرسش‌های فراوانی در مورد نگاه خود از تاریخ گذشته بشر پاسخ شایسته دهد، چرا که در پرتو ظلم و جور و ستم، تمدن، ادبیات، فرهنگ و هنر شکوفا نمی‌شود. در حالی که بشر گذشته دارای تمدن بشری بوده است؟ در همین راستاست که وی تاریخ گذشته و همچنین تاریخ حکومت‌های کشورهای اسلامی را فقط ظالمانه می‌بیند. در حالی که ما خلفای عادل و پادشاهان خوب هم داشته‌ایم. عبدالرزاق متأثر از دید مدرنیته از تاریخ گذشته و ناراضی از پادشاهان بی‌لیاقت در مصر، حکومت‌های گذشته را یکدست می‌بیند و آنان را نفی می‌کند. خطای دیگر عبدالرزاق این است که حکومت را در نهاد‌های مشخص خلاصه می‌کند. انتخاب والی یا قاضی برای اداره امور یا اینکه وجود خلیفه و یا... در حالی که وی توجه ندارد که جامعه عربستان به تناسب خود می‌بایست مدیریت می‌شد و در ادامه همین مقوله وی فراموش می‌کند که مدیریت امر مهم و غیرقابل انکاری است. این که پیامبر نوعی مدیریت به کار می‌برد که این مدیریت مشروعیت خاص خود را داشت، اما این مدیریت بعد از پیامبر چگونه مشروعیت خود را باز تولید می‌کرد، مقوله دیگری است. از سوی دیگر عبدالرزاق باید روشن می‌کرد اگر مدینه و مکه فرمانروا داشتند، آیا پیامبر نسبت به امور دنیا بی‌اعتنا بود، یا این که به اصلاح مناسبات می‌پرداخت و مردم را دعوت به عدالت می‌کرد. در همین راستا پیامبر برای پادشاه ایران و روم و حبشه پیام فرستاد و آنان را دعوت به دین جدید و به رعایت عدالت می‌کرد. عبدالرزاق در انطباق افق این زمان به آن زمان (گذشته) تلاش می‌کند تا ثابت کند که حاکمیت پیامبر استثنایی است و با هیچ یک از موازین بشری در مورد حکومت و مشروعیت آن همخوانی ندارد؛ در این حالت وی متوجه نیست که از پیامبر فردی غیر بشری می‌سازد که نتیجه آن عدم نقد تاریخی دوران پیامبر را سبب می‌شود و آن را از حیطة بررسی عقلانیت انسان کنار می‌گذارد، در حالی که عبدالرزاق خود معتقد به نقد عقلانی و

منطقی دوران پیامبر است. همان طور که عبدالرزاق از خلافت و پادشاهی نقدی عقلانی دارد. عبدالرزاق متوجه نیست که پیامبر در امور حکومتی با مردم مشورت می‌کرد و از سوی دیگر توجه ندارد که پیامبر می‌باید به امر مدیریت توجه می‌کرد تا بتواند زندگی مسلمانان را طوری تنظیم کند تا ایمان ایشان شکوفا گردد. همچنین عبدالرزاق متوجه نیست که برای نقد دولت دینی و مشروعیت الهی حکومت خلافتی، لازم نیست که نقش اجتماعی و تمدن ساز دین را منکر شد یا به اهمیت آن اشاره نکرد.

در این رابطه است که عبدالرزاق به نگاهی متفاوت از باور خود نزدیک می‌شود، چرا که ایشان در مجموع با چیز دیگر قلمداد کردن زندگی و اعمال پیامبر، مدعی عدم نقادی هستند، و چون باور ندارند که تجربه گذشته پیامبر الهی است، پس می‌توانند این تجربه را به خوبی اجرا کنند و موفق باشند و در عین حال از نقد پذیرایی مصون بمانند، چون عقل بشری توان فهم معجزه پیامبر را که برای نوع بشر نجات بخش بود، ندارد. از سوی دیگر عبدالرزاق که متأثر از لائسیته غرب است، توجه ندارد که سنت اسلامی با سنت مسیحی در بستر تاریخ بسیار متفاوت است. به تعبیر محمد جابری - متفکر مراکشی - و محمد مجتهد شبستری - متفکر ایرانی - تمام تاریخ تمدن اسلامی تحت تأثیر تفکیک دو نوع فهم از قدرت خلافت و امامت بوده است، در حالی که تمدن مسیحی این گونه نبوده است. عبدالرزاق باید توجه داشته باشد که صرف رفتار پیامبر هم نمی‌تواند به تنهایی سنت اسلامی مسلمانان را تحت الشعاع کامل و محض خود قرار دهد. برای نمونه عبدالرزاق از مقدمه ابن خلدون بسیار آدرس می‌دهد تا نظریه خلافت و حکومت را توضیح دهد. مقدمه ابن خلدون نشان دهنده یک سنت سیاسی در دنیای اسلام و تمدن شرق بعد از اسلامی است که در قبل از اسلام هم ریشه داشته است. بی‌گمان بازگشت به نص متن قرآن، حتی در اوایل کار خلفا، مشکل مسلمانان را حل نکرد، چرا که بعد از مدت کوتاهی نیاز پاسخگویی به مسائل جدید در دنیای اسلامی کار را به اجتهاد کشاند، یعنی در ابتدا برای توضیح قرآن به رفتار پیامبر استناد کردند و بعد از مدتی به دلیل پیدایش مسائل جدید به اجماع و عقل، سنت و قرآن برای اجتهاد متوسل شدند. اگرچه برای فهم دین بازگشت به سرچشمه‌ها امری ضروری است، اما سنت انبیا شده در طی قرون را به صرف اینکه متن قرآن در یک مورد یا مواردی اظهار نظری نکرده است، نمی‌توان قانع یا ساکت کرد، چون در بسیاری از موارد متن قرآن در پرتو تفاسیر گوناگونی قرار می‌گیرد که شرایط زمان و مکان در تأثیر و پیدایش تفاسیر بی‌اثر نیستند.

همان گونه که گفتیم در قرن اول و دوم هجری بسیاری از ارجاعات کلی قرآن را با رفتار پیامبر مصداقی کردند و حتی گاه ارجاعات قرآن را در تفاسیر خود، اسیر زمان و مکان کردند. در حالی که توجه به رفتار پیامبر نشان می‌داد که تلاش برای فهم دقیق رفتار وی با ناکامی همراه بوده و تفاسیر همواره با

عبدالرزاق

سطحی نگرى همراه مى باشد. على عبدالرزاق با وجود دیدگاه مثبت در مورد مبارزه با دیکتاتوری و حکومت های فردی موروثی و خلافتی موروثی و بر ملا کردن ظلم این حکومت ها تلاش کرد تا اعتبار و مشروعیت چنین حکومت ها و مدل های آن را از مشروعیت دینی تهی کند و توضیح دهد که نبوت با پادشاهی متفاوت است. پیامبر پادشاه نیست و خلافت و نبوت یکسان نیستند. با این وصف وی در متدلورژی و نوع نگاه خود به نقد گذشته دچار خطایی بزرگ شد و آن این بود که وی افق این زمانی خود از حکومت، مناسبات، ساز و کار و نحوه مدیریت را با اوضاع آن سامان منطبق کرد.

در نتیجه همان طور که پیش بینی می شد در برابر بسیاری از پرسش ها که در مورد نقش اجتماعی و سیاسی دین، بی پاسخ ماند. با این وصف کتتاب علی عبدالرزاق به نام اسلام و مبانی قدرت نکات خواندنی و آموزنده فراوانی دارد که در بررسی آن، نقاط قوت و ضعف آن، بیشتر نمودار می شود: با این وصف متدلورژی وی در بررسی حکومت در دوران پیامبر و خلفا و دیگران، نگاه ها و مباحث جدیدی را خلق نمود که تأمل برانگیز است.

۲. گرایش انطباقی دیگری وجود دارد که با حاکم کردن افق دید این زمانی بر زمان گذشته تلاش کرد ثابت کند که پیامبر و حکومت امام علی و امام حسن و مشروعیت حکومت آنان مبتنی بر نظر مردم بوده و مکانیزم خاصی بر اساس سنجش آرای مردم وجود داشته و بخصوص امام اول شیعیان خود را خلیفه مردم می دانستند نه خلیفه خدا. این دیدگاه بر خلاف نگرش عبدالرزاق به دنبال آن بود ثابت کند که رویکرد اسلام به سیاست و حکومت امری مسلم است و دین با توجه به میل مردم در امور سیاسی و اجتماعی مردم دخالت می کند و در حقیقت بخشی از رسالت دین در حوزه عمومی و سیاست و دولت خلاصه می شود. اگرچه این دیدگاه از حکومت دینی و انتقال قدرت به قشر خاص دفاع نمی کرد و حق ویژه برای صنف خاص قائل نبود، بلکه نحله ای از این دیدگاه بر نظرات مجتهدان بر قوانین که برخلاف اسلام و شریعت نباشد، نه این که برخاسته از دین و شریعت و فقه باشد، اعتقاد و اصرار و باور داشتند. این نگرش برخلاف دیدگاه عبدالرزاق از رفتار پیامبر و امامان، رویکرد مردم سالارانه و قابل نقد و بررسی ارائه داد. برای نمونه وی حکومت مدینه پیامبر را، از نبوت ایشان تفکیک می کرد و معتقد بود که پیامبر برای حکومت کردن از دو طایفه بزرگ یعنی از اوس و خزرج در مدینه بیعت گرفته است. پس رهبری با رویکرد مردم سالارانه است که از نبوت وی جداست، اما از مفهوم نبوت جدا نیست و در همین رابطه وی حتی با طوایف یهودی و مسیحی مدینه پیمان حقوقی- مدنی امضا کرده، مانند پیمان عدم همکاری با کفار قریش مکه که طوایف یهودی در ازای رعایت این قرارداد از غنایم جنگی پیامبر برخوردار می شدند. در همین راستا این گرایش شیعه معتقد است که پیامبر در غدیر خم به شایستگی، امام علی (ع) را به خلافت توصیه کرد، اما مردم را مختار گذاشت که از وی اطاعت کنند یا نکنند؟ به عبارتی امام علی (ع) در عین شایستگی مشروعیت حکومت خود را از مردم

می گرفت، اگر چه صلاحیت وی برای حکومت کردن محرز بود، در عمل نیز نشان داده شد که صلاحیت وی در حکومت بیشتر از دیگران بوده، چون به شهادت تاریخ وی در قضاوت در زمان خود سرآمد بوده و در عین حال توانایی وی در امر حکومت مورد تأیید همگان بوده است. با این وصف امام علی برای قبول خلافت فقط به رویه شیخین قناعت نکرد، بلکه از مردم مدینه بیعت گرفت. در حالی که وی قبل از بیعت گرفتن از مردم، از سران قبایل مطابق سنت انتخاب سه خلیفه پیش بیعت گرفته بود، یا این که امام علی در جریان جنگ صفین مطابق نظر اکثریت سپاه خود به حکمیت تن داد، در حالی که خود مخالف حکمیت بود و آن را درست نمی دانست و همچنین امام حسن که برای جنگ با معاوی هرفته بود، به دلیل تمایل سران سپاه خود به دلایل ناتوانی ایشان در جنگ به صلح تن داد، در حالی که وی در حقیقت خلیفه مسلمین بود، اما چون احساس کرد که حامیان وی، دیگر تمایلی به خلافت ایشان ندارند، با معاویه صلح کرد و شرط اصلی وی آن بود که معاویه برای خویش جانشین معین نکند و خلافت را در خانواده خویش موروثی نگرداند.

این نگاه نوگرا که متفاوت از دید عبدالرزاق است، شاید نگاهی کارا تر از نگاه عبدالرزاق داشته باشد؛ چرا که به دنبال آن نیست که تمام مکانیزم های حکومتی گذشته را با امروز مقایسه کند. با این وصف به دنبال آن است که نشان دهد: ۱. اسلام دین سیاسی است. ۲. اسلام دین دولتی نیست ۳. اسلام رویکرد مردم سالارانه را باور دارد ۴. دین علاوه بر حوزه خصوصی بر حوزه عمومی و سیاست توجه دارد ۵. اسلام با حکومت موروثی مخالف است. ۶. اسلام فقط کتاب قرآن و فقط شامل رفتار پیامبر نیست، بلکه اسلام مجموعه گسترده ای را نیز شامل می شود که به نام سنت اسلامی خوانده می شود. این دیدگاه در تلاش است تا نشان دهد سنت حکومتی پیامبر و امامان بخصوص امام علی با رویکرد مردم سالارانه منافات ندارد و ایمن رویکرد ریشه در گوهر دین دارد. از همین رو این دیدگاه به سنت و شریعت بسیار اهمیت می داد و بر آن تکیه فراوان می کرد، اما در عین حال مشروعیت حکومت را به رأی (۱۹) مبتنی می داند. این رویکرد درباره مشروعیت حکومت، تلاش داشت تا میان نوع و نحوه خلافت در میان مسلمین تفکیک قائل شود، در حالی که علی عبدالرزاق سعی می کند که بعد از پیامبر عنصر نقش اجتماعی دین را به حکومت و حکومت سیاسی را نیز در خدمت قدرت عده ای علیه عده ای دیگر قلمداد کند. وی به حکومت ابوبکر نقد وارد می آورد که چرا خود را خلیفه رسول الله خواند، در حالی که وی یک حکومت سیاسی عربی راه انداخته بود. پس ابوبکر صدیق نمی تواند ادعای چنین رسالتی را برای خود داشته باشد، چرا که جانشین رسول الله نیست، در حالی که عبدالرزاق مابقی قدرت یافتن خلفا را بر اساس جنگ و اختلاف می داند که این نوع قدرت یافتن با نبوت پیامبر متفاوت است. عبدالرزاق که به دنبال رد مشروعیت خلافت از

عباسی به عثمانی است، توجه ندارد که حتی پیامبر نیز برای دعوت به دین جدید با انکار و هجوم قریش بر علیه دین جدید روبرو شد که نتیجه آن اختلاف و جنگ بود. عبدالرزاق انکار به شرایط زمانی و مکانی توجه ندارد.

اما نگرش انطیساقی- نوگرا با توجه به این ظرایف بدنبال تفکیک و ویژگی نبوت از حکومت و حاکمیت است، اما در این تفکیک باز دچار برخی خطاهایی می گردد که به ناگزیر به خاطر متدلوزی خود به آن مبتلا گشته است. برای نمونه این دیدگاه مشخص نمی سازد که حوزه تفکیک امر نبوت با حکومت پیامبر در مدینه کجاست؟ آیا این امر جداشدنی می باشد یا نه؟ از سوی دیگر بیعت پیامبر با مردم مدینه، دلیل آن می شود که دیگر مناطق فتح شوند و جزیه به عنوان خوارج به غیر مسلمین بر سراسر شبه جزیره عربستان اعمال شود یا این که به دلیل اسلام آوردن مردم مدینه، پیامبر می تواند نماینده حکومتی و مشروعیت یافته همه عربستان باشد، آیا این دیدگاه با دموکراسی همخوانی دارد یا خیر؟ همچنین گاه قوانین قرآن با برخی از مکانیزم های امروزی دموکراسی همخوانی ندارد، اگر چه گوهر دین با آزادی انسان هماهنگی دارد. به عبارتی دموکراسی نه آزادی، مقوله ای است متعلق به دنیای مدرن و براساس رابطه دولت و ملت بر اساس تعریف مشخص از مرزهای معین و قوانین تعریف شده است، در حالی که نظام های دیگر حکومتی باید برای مشروعیت خود مکانیزم های دیگری را دست و پا کنند.

اطاعت از رسول الله، اطاعتی عاقلانه و عاشقانه است که بر اساس اعتماد ایجاد می شود، این اعتماد ویژگی خاص خود را دارد و نمی تواند از یک فرد جدا شود، به طوری که بتوان پیامبر را در هیبت یک نبی یا یک حاکم دید که این دو، دو قلمرو جداگانه با یکدیگر داشته باشند. (۲۰) از همین روی وقتی قرآن از اولی بودن جان پیامبر بر جان دیگر مسلمین می گوید، در حقیقت واقعیتی محض را بیان می کند. همچنین این گرایش در مورد امام علی (ع) و امام حسن (ع) با استناد به رأی مردم آن هم رأی مردم مدینه و برخی از قدرتمندان طویایف عرب، تلاش می کند که این نوع رویکرد به انتخاب حاکم را با دموکراسی امروزی برابر بدانند، در حالی که همین گرایش در مورد قبول ولایت عهدی امام رضا (ع) در زمان مأمون خلیفه عباسی چه سنخیتی می تواند، داشته باشد؟ به شهادت تاریخ مطابق عرف آن زمان امام با پذیرش این مکانیزم حکومتی در حقیقت بدون این که دچار خطای حق و باطل شده باشد، تلاش کرد تا استراتژی خود را به پیروزی برساند که در عمل امکان پذیر نشد. پیداست که گرایش تطبیقی- تأویلی، به دنبال منطبق کردن افق دید خود با افق گذشتگان نیست. این دیدگاه دین را حقیقتی می داند که آمده است تا مناسبات فردی و اجتماعی انسان ها را لطیف، انسانی، عادلانه و اخلاقی کند و از دردهای انسان و جوامع در این دنیا بکاهد، اما رسالت دین یگانه، سیستم سازی برای همه زمانه ها نیست، اما می تواند در سیستم سازی الهام دهنده باشد، بلکه متناسب با شرایط اجتماعی، به ساخت قدرت و روابط انسان ها رویکرد عادلانه و انسانی

می دهد. تحقق عدالت و انسانیت در کاربرد کلان خویش به آزادی و اختیار انسان احترام می گذارد. از همین رو نباید در دورانی که مقتضای آن نیست به دنبال مکانیزم های دموکراسی سیاسی به مفهوم امروز بود چون دموکراسی سیاسی مفهومی متناسب با شرایط امروزیین جامعه بشری است که در مجموع دارای مدل و مکانیزم حکومتی مطلوبی است، اگر چه بی عیب نیست یا، با این که مشروعیت حکومت براساس رأی هر فرد در جامعه ای که دولت مدرن در آن تحقق یافته و انسان ها دارای حقوق هستند و هر فرد در رویارویی با دولت مدرن اگر حق برخورداری از حقوق انتخاب کردن و انتخاب شدن نداشته باشد، به واسطه نفوذ و سلطه دولت مدرن بر تمام شؤون اجتماعی، دیکتاتوری دولت مدرن، وحشتناک تر از دولت های گذشته می شود، چرا که دولت های قبل از مدرن، چنین سیطره ای بر تمام شؤون زندگی مردم نداشتند. این دولت ها با حکام محلی رابطه داشتند و حاکم محلی در صورت داشتن رابطه صحیح با مردم خود، ایشان را از حد مناسبی از عدالت برخوردار می کردند.

بی گمان در این مورد می باید تحقیقات دقیق تری انجام داد، چرا که نگاه مدرنیته از تاریخ گذشته، نگاه واقع بینانه ای ارائه نمی دهد، چون افق دید و ارزش های مخصوص به خود را به دوران های دیگر غالب می کند و در نتیجه از ماهیت روابط و مناسبات، شناخت خوبی به دست نمی دهد، در حالی که می باید با تگاهی همدلانه و محققانه با تاریخ گذشته برخورد کرد و این نگاه متدلوزی تطبیقی- تأویلی را می طلبد که در نگرش مدرن در روایت غالب آن یافت نمی شود. باید توجه داشت که عدالت و آزادی در مفهوم کلان آن، مقوله ای نیست که در دوره ای از زندگی بشر شکل گرفته باشد و کیمیای یک دوره بشری باشد، بلکه عدالت و آزادی کیمیایی است که در هر دوره ای بو، گل، شاخ و برگ خاص خود را خواهد داشت. از همین روی اگر چند اصل محوری را مورد توجه قرار دهیم، آنگاه فهم گذشته، نزدیک به آنچه بوده و رخ داده، بهتر حاصل می شود.

۱. هر دوره به مقتضای زمان خود مکانیزم مدیریتی- حکومتی و سازمان اجتماعی خاص خود را تعبیه می کند.
۲. مکانیزم های مدیریتی- حکومتی یکسره بد یا خوب نیستند.
۳. مکانیزم های مدیریتی دستخوش دگردیسی ها و دگرگونی های می شوند.

۴. مکانیزم های حکومتی- حکومتی رویکرد یکسره مثبت یا منفی ندارند و به مقتضای حاکمیت نوع انسان یا تغییر مناسبات اجتماعی- سیاسی دچار دگرگونی های بنیادی می شوند.

۵. مکانیزم های مدیریتی- حکومتی در این دیدگاه جای تجربه آموزی و قابلیت استفاده و جرح و تعدیل دارند. این مکانیزم ها اهریمنی یا فرشته خونی نیستند، بلکه انسان ها و رفتارها در مکانیزم هایی مورد ارزیابی قرار می گیرد. چنین نسبتی در مورد فهم درست از

مکانیزم های مدیریتی کارگشایی خاص خود را در جزمی نشدن در مورد مدل حکومت ها و نحوه مشروعیت دادن به این حکومت بازی خواهد کرد. به عبارتی مدیریتی- حکومت

وظیفه دارد که تا عدالت، امنیت و آزادی را برای مردم به ارمغان بیاورد حال هر نوع مشارکت و شکل مشارکت مردم که به رشد این سه عامل مزبور یاری برساند، مقبولیت می یابد و مقبولیت با مشروعیت هم همراه می شود، اما آن زمان که مقبولیت از حکومت رخت بیند، مشروعیت یک مدل حکومتی زیر سؤال می رود. با چنین دیدی لازم نیست همانند علی عبدالرزاق در پی یافتن مکانیزم های حکومتی دنیای فعلی یعنی مواردی از قبیل عزل و نصب و ساختار حکومتی در دوران پیامبر باشیم و به واسطه فقدان این مکانیزم ها از جنبه اجتماعی و سیاسی دین غفلت کنیم و همچنین لازم نیست که تلاش کنیم که مکانیزم های مشروعیت حکومت در گذشته را مطابق دنیای جدید بدانیم (نظرات مهندس بازرگان در برخی از موارد این چنین است.) یا این که تبصره و استثنایی قائل شویم که در غیبت امام زمان (ع)، حکومت پارلمانی مشروعیت دینی هم دارد را توضیح دهیم (منظور نظریه مرحوم نائینی درباره حکومت مشروطه سلطنتی و پذیرش مردم سالاری و مجلس شورای ملی است.) نگرش تطبیقی-تأویلی با توجه به گوهر مفاهیم به دنبال حرکت به سوی حقیقت، خیر، زیبایی در روابط فرد و جمع است، اما در عین حال این مفاهیم را به هیچ وجه مطلق نمی انگارد و تعریفی کلی برای همه زمان ها از این مفاهیم ارائه نمی دهد و در عین حال توجه دارد که هیچ مکانیزم مدیریتی-حکومتی توانایی آن را ندارد که بتواند برای همه زمان ها و مکان ها موفق عمل نماید. از همین رو مدل های حکومتی-مدیریتی اعم از سلطنتی-موروثی-خلافتی حتی بارگامی، مدل های پایدار و ابدی نیستند، اما یک جریان عدالت طلب و آزادی خواه به دنبال یافتن مکانیزم های عملی برای مدل های حکومتی می باشد که حداکثر مشارکت مردم را تحقق دهند. با چنین نگاهی بیشتر مکانیزم های مدیریتی-حکومتی در دوره هایی دارای کاربرد مؤثر در زمان خود بوده که نباید علت و توانایی این تأثیر را به خوبی شناخت.

مردم و مشروعیت حکومت

مشروعیت حکومت به وسیله هر فرد یک رأی و بیعت گرفتن فردی و دیگر مکانیزم های دموکراسی که یکی از اشکال حکومت مردم پر مردم است، هر چند از مدل دموکراسی پارلمانی تا دموکراسی شورایی مستقیم که مدل های مختلف مردم سالاری است تفاوت فراوانی وجود دارد اما جوامع به مقتضای توانایی خود، قادر به اعمال یکی از مدل های دموکراسی هستند. با چنین نگاهی، دیالکتیک (رضایت-اعتراض) یا دیالکتیک (نظام-جنبش) شکل می گیرد به عبارتی در حالی که جوامع دچار بحران و ناکارآمدی مدل مدیریتی-حکومتی می شوند، عده ای بر حفظ ساختار موجود قدرت اصرار می کنند و عده ای بر این تغییر صحنه می گذارند. در جامعه ای که سازوکار تغییر و تحول، قانونی منطقی باشد، مانند شرایط تغییر حقوقی قوانین در قانون اساسی نوشته شده یا نانوشته (مانند انگلستان)، به مراتب این تحول به سازوکارهای دموکراتیک همسازتر است. اما

در جوامعی که این امکان وجود ندارد، تحول و حمایت، جنبشی و اعتراض با مشکلات بسیاری برخورد می کنند و در همین رابطه طه شورش، انقلاب و تصادم میان نیروهای اجتماعی به وقوع می پیوندد که می تواند نتایج متفاوت و ناخواسته ای داشته باشد.

با این وصف مشروعیت حکومت تابع خواست مردم است حال یا این خواست تحمیلی یا ناگزیر است که به مرور زمان به سوی فرورپاشی حکومت می رود یا این که مردم به مشروعیت آن حکومت باور دارند و آن را درست می دانند.

در جامعه ای که مردم حق انحصار یک قوم یا طایفه بر قدرت را پذیرفته اند اما از همین طایفه عدالت و آزادی می خواهند، تا زمانی که حکومت چنین کند و مردم نیز به این نوع مشروعیت باور داشته باشند، این حکومت مشروعیت دارد. (۲۱) همچنین بر عامل مردم و مدل نوع حکومت و نحوه اعمال قدرت آن می توان بر عامل شرایط زمان-مکان را افزود که عامل مزبور کارایی یک مکانیزم را نشان می دهد، چرا که عامل زمان و مکان به مفهوم نوعی از روابط و مناسبات میان فرد با جامعه و جامعه با جوامع و تأثیر متقابل بر یکدیگر را سامان می دهد؛ عاملی که بر نوع حکومت (خوب و بد) و باورهای مردم تأثیر می گذارد. همچنین این سه عامل بر یکدیگر تأثیر می گذارند. دیدگاه تأویلی-تطبیقی با توجه به دیدگاه فکری-سیاسی مرسوم و مقبول هر دوره و تنوع آنها به باور و توقع مردم جامعه، نوع کرداری رفتاری حکومت و عامل زمان و مکان و مناسبات اجتماعی، مشروعیت حکومت را به رضایت مردم موقوف می کند. با این حال این مشروعیت به معنی درستی نوع مشروعیت آن نیست، اما در قلمرو اجتماعی هر تحولی با تغییر در باورها و مناسبات اجتماعی امکان دارد و اعتراض و جنبش روشنفکری وقتی مقبولیت می باید که مورد حمایت مردم باشد. در حالی که امکان دارد اعتراض مصلحان و روشنفکران به سیستم حکومتی دارای حقانیت باشد، اما فاقد مقبولیت مردمی باشد. به همین خاطر است که در این دیدگاه یک مدل حکومتی مشروعیت همیشگی ندارد و از سوی دیگر یک مدل حکومتی در یک دوران مشخص تاریخی به عنوان مدل حکومت لیبرال دموکراسی و سوسیالیستی نمی تواند مشروع ترین حکومت در طی تاریخ بشر از گذشته تا حال و برای آینده باشد، چرا که این نگاه موعودگرایانه گذشته گرا هر گونه تحول و آینده را در خود می کشد، چون که ایدئال مطلق خود را در حال با گذشته ممکن کرده است. این دیدگاه در عمل مخالف هر گونه تحول و اقدام نوظلمانه می شود. از همین دیدگاه تأویلی-تطبیقی هم نگاه پایان تاریخ فوکویامایی را که مدل لیبرال دموکراسی را بهترین مدل نوع بشر برای همه زمان ها می داند به همان اندازه نادرست می داند

که دیدگاه مدل حکومت سوسیالیستی برگرفته از تجربه اتحاد جماهیر شوروی سابق را، همان دیدگاهی که همه جهان را به ایجاد چنین مدلی برای همیشه دعوت می کرد.

۳. رابطه احکام شریعت و نهادهای ساختاری اجتماعی در نگاه تطبیقی-تأویلی

دیدگاه انطباقی مانند عبدالرزاق با اثبات این که پیامبر در پی نقد حکومت های موروثی و خلافتی بوده، به دنبال رد تجربه حکومتی زمان پیامبر و خلفا می باشد. همچنین وی در این نقادی در عمل در برابر احکام مدنی اسلامی که در مورد ارث و وارث و برخی از احکام حقوقی در مورد حد و حتی قصاص ساکت می شود، در حالی که توضیح نمی دهد که چرا این احکام در قرآن آمده است. در حالی که تفکر بنیادگرایانه با ایده لازم الاجرا دانستن احکام شریعت (عبادی-مدنی) حکومت دینی یا حکومت شریعت را توجیه می کند و حتی انحصار قشر خاص بر حکومت را برای اجرای احکام شریعت که ضامن سعادت انسان هاست، لازم می داند. به عبارتی تفکر بنیادگرایانه (اسلام سیاسی شده) که با نقد حکومت های شبه مدرن در کشورهای اسلامی شکل گرفته با این ادعا نظرات خود را دسته بندی می کند ۱- اسلام دین کامل است. ۲- دین کامل شریعت مدنی کامل دارد. ۳- اجرای این شریعت ضامن سعادت انسان هاست. ۴- این احکام باید اجرا شوند. ۵- برای اجرای این احکام نیاز به قدرت است. ۶- حکومت ابرار این قدرت است. ۷- حکومت دینی (حال به هر نامی دیگر) وسیله اجرای احکام شریعت است. ۸- مسلمانان باید به این حکومت تن دهند. دیدگاه انطباقی باید توجه داشته باشد که با اکثریت مردم سروکار دارد. یعنی اکثریت انسان ها دین را عرفانی یا ایمانی درک نمی کنند، اگر چه خالی از این مقوله نیستند، اما بیشتر مفهوم دین را با آداب رسوم و احکام می فهمند. در برابر این دو حالت علی عبدالرزاق در عمل ساکت است و توانایی پاسخ دادن به ایرادها را ندارد. از جمله این که پس تکلیف احکام مدنی دین چه می شود؟ به عبارتی اگر این احکام وجود دارند، آیا باید اجرا شوند یا خیر؟ در این مورد حتی کسانی که عبدالرزاق را ستایش کرده اند، به این نقطه ضعف وی اذعان دارند که وی در این مورد سکوت کرده و نتوانسته دلیل شایسته ای ارائه دهد.

ع. فیلالی انصاری در کتاب اسلام و لایسیته ترجمه امیر رضایی در فصل ششم به نقد عبدالرزاق پرداخته که پس تکلیف این که اسلام، دینی سیاسی می باشد و دارای احکام شریعت است، چه می شود؟ نگرش دوم این دیدگاه نیز درباره احکام شریعت در عمل بی جواب می ماند و چندان سخنی محکم و دندان گیر در این مورد ندارد. به عبارتی آن زمان که مطرح می شود تکلیف احکام شریعت چه می شود، یکی از معروف ترین نظریه پردازان این دیدگاه یعنی مرحوم بازرگان در مصاحبه با اوربانو فالوچی در سال ۵۸ در کتاب "مصاحبه با تاریخ" اعلام می کند که احکام شریعت اسلام مانند قطع دستان سارق و اجرای

حد زنا و... در این شرایط غیر قابل اجراست. در ادامه همین گونه نظرات آن زمان که دکتر سروش در ماهنامه کیان شماره ۴۲ در مقاله "راز و رازدانی" اعلام نمود که احکام شریعت اعم از احکام زکات و... نقد پذیر نیستند و مومنان می توانند نسبت به انجام آن وفادار باشند و باید به قصد قربت به خداوند و حسن عاقبت در زندگی اخروی این احکام را به جای آورند، اما دیگران را وادار به اجرا این احکام نکنند و اجرای آن را ایمانی بدانند. به نظر می رسد طرفداران این نگرش انطباقی نیز در عمل به سکوت در برابر احکام مدنی شریعت می رسد. این گرایش فکری تلاش می کنند تا نشان دهند که دین به معنای باور، ایمان، آداب و نیایش و احکام است و احکام مدنی دین جزء کوچکی از این مجموعه دین هستند که در عین اجرا شدن، نیایستی جای ایمان و نیایش و اعتقادات را بگیرند. با این وصف ظرف و مقروف رابطه ای منطقی با یکدیگر دارند و جریان مزبور (۲۲) توجه ندارد که احکام مدنی و نسبت کارایی آن در موارد گوناگون امری کاهش یافته در ذهن یک مسلمان یا معتقد به یک مذهب نیست. به عبارتی احکام مدنی همراه با احکام عبادی، بخشی از هویت را می سازد که این هویت به انسان معتقد در جامعه تمایز می بخشد، حتی عدم پرداختن منطقی به این هویت و توضیح دقیق آن، باعث می شود که این نوع هویت ها (بخوانید شریعت ها) با یکدیگر در ادیان مختلف جدال نادرست داشته باشند. با این وصف چاره کار، محو هویت ها، یا شریعت ها، یا سکوت در برابر آنها نیست، حتی شریعت ها را نباید با سکوت یا تقلیل دادن به محدودهای از دین راند، بلکه باید چاره ای اندیشید، چاره ای مناسب که با روح دین یعنی حقیقت آن سازگاری داشته باشد و همچنین می بایست جایگاه شریعت احکامی را به شکل منطقی در پیکره اندیشه و تفکر و ایمان دین توضیح داد و به گفته اقبال لاهوری راه را برای سیستم سازی حقوقی جدید باز گذاشت. دیدیم که علی عبدالرزاق به عنوان متفکری انطباقی از گرایش اول که به دنبال عدم یافتن مکانیزم های حکومتی، به مقوله احکام شریعت مدنی دین توجه نمی کند و همچنین مهندس بازرگان به عنوان متفکری انطباقی از گرایش دوم انطباقی که به دنبال یافتن مکانیزم های حکومت دموکرات در تاریخ اولیه اسلام است، برخی از احکام مدنی شریعت مانند حدودات و تعزیرات را غیر قابل اجرا می داند، بدون این که همچون اقبال لاهوری در مورد دستگاه حقوق فقه در اسلام نظریه پردازی کند.

در این میان گرایش دیگری وارد صحنه می شود که ویژگی خاص خود را دارد. این دیدگاه که درباره دین شناسی هنوز سنتی می اندیشد و دین را به مفهوم مجموعه ای از متن قرآن و آداب و سنت (پیامبر و امامان) و فرهنگ اسلامی مرکب از فقه، فلسفه و حکمت می داند، معتقد است که در دین و اصول فقه منطقه فراغ و منطقه ممنوعه وجود دارد. این دیدگاه اجتهاد را در منطقه فراغ ممکن می داند و معتقد است که در برخی از موارد امکان تغییر در احکام شریعت مدنی وجود ندارد (تاکید می کنیم شریعت

آبان و آذر ۱۳۸۴
انواران
۳۹

مدنی دین، نه شریعت عبادی دین) با این وصف این دیدگاه معتقد است که اجرای بسیاری از احکام شریعت نیاز به زمان و مکان و شرایط درست دارد که اجرای درست و صحیح آن در عمل در بسیاری موارد در جوامع کنونی اگر ممکن نباشد، بسیار سخت است. برای نمونه می توان از اجرای حد برای سارق نام برد، در حالی که قطع دست سارق نیاز به شرایط مشخص دارد تا حد اجرا شود و در صورت عدم احراز این شرایط اجرای حکم مزبور درست نیست. این دیدگاه معتقد است که در چنین شرایطی منطقه فراغ برای ما آماده است تا بتوانیم اجتهاد کرده و قانونگذاری نماییم. با این وصف برخی از احکام مدنی شریعت که در قرآن، سنت و رفتار پیامبر و امامان شیعه وجود دارند، غیر قابل تغییر هستند. لذا اگر اجرا شدنی نیستند، دست کم می باید برای رعایت حرمت آنها سکوت اختیار کرد. این دیدگاه را در جامعه ما، از مرحوم نائینی تا مرحوم مطهری و آیت الله منتظری و... جریان های روحانی جوان خوش فکر تشکیل می دهند. چنین نگرش هایی در بیان روحانیون اهل سنت نیز وجود دارد که این افراد در میان شیعیان و اهل سنت با نوآوری در درون پارادایم سنتی یا دیدگاه بنیادگرایانه اختلاف دارند و همچنین با جریانات روشنفکری دینی اعم از گرایش انطباقی و تأویلی، تطبیقی نیز تفاوت دیدگاه دارند. با این وصف، پر مناقشه ترین بحث در این جریان در مورد آزادی بیان و عقیده و بحث ارتداد می باشد که بحثی مناقشه برانگیز است. در نگاه روشنفکران مذهبی اعم از انطباقی و تطبیقی، مقوله آزادی بیان و عقیده مسئله ای قابل قبول است که در اصل آن تردیدی ندارند. اما بنیادگرایان معتقد به اجرای احکام شریعت به طور کامل هستند و به حکم ارتداد توجه دارند. اما گرایش رفرم گرا (نامی که این نوشتار برای این گرایش می پسندد) در این مورد دارای دیدگاه های تأخیری و یا احتیاطی می باشد.

مرحوم مطهری آزادی عقیده را باور دارد، اما آزادی بیان را جایز نمی داند، از همین رو به اصل ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر ایراد می گیرد و آن را نادرست می داند، در حالی که این اصل اساس حقوق انسانی در این اعلامیه می باشد. استدلال ایشان این است که مگر بیمار می تواند هر آنقدر که می خواهد برای خود دارو تجویز کند، پس نمی توان بیان هرگونه عقیده را برای جامعه مجاز دانست. مخالفت مرحوم مطهری با آزادی بیان بسیار پر مناقشه است، چون ایشان از آزادی عقیده دفاع می کند، اما مشخص نمی کند آزادی عقیده در چه شرایطی می تواند مورد نقادی و آزمون نقد قرار بگیرد؟ و مگر جز در شرایط تحقق آزادی بیان می توان به چنین شرایطی دست یافت. ایشان از امکان آزادی بیان در میان متخصصانی که فریب نمی خورند، صحبت می کند، اما توضیح نمی دهد که چرا عقاید خود و برخی عقاید را آزاد می داند که هر کجا بر سر هر کوی و برزن تبلیغ شود، اما برخی عقاید را شایسته این نمی داند. به عبارتی، آزادی بیان و عقیده و حق داشتن اجتماعات و گروه های آزاد مستقل حق همه انسان هاست، اما مرحوم مطهری برخی از انسان ها را از این حق برخوردار می داند. در ادامه این دیدگاه آنچه که آزادی بیان را به خطر می اندازد،

مقوله ارتداد است که در حکومت های دینی و محافل مذهبی سنتی بویژه آن زمان که دارای قدرت باشند، به عنوان اصلی فراتر از آزادی بیان مطرح می شود. در کنار این مقوله می توان به تفاوت مؤمن با غیر مؤمن و حقوق شهروندی تأکید نمود. در عصر حاضر در یک کشور با منشور ملی، اگر حکومت دینی حدود و دیات دوران گذشته را اجرا کند، غیرمسلمانان از اختیارات بسیاری کمتری برخوردار بوده و در برابر قانون با دیگر شهروندان مساوی نیست. در برابر حوادث، ضرر و زیانی که متوجه این شهروندان می گردد، بیشتر از مسلمانان خواهد بود. در عین حال این افراد به دلیل ذمی بودن از حقوق سیاسی- اجتماعی- اقتصادی کمتری در جامعه نسبت به مسلمانان برخوردار هستند. اگرچه ابتدا باید توضیح داد که چنین تفاوت هایی با روح دین همخوانی دارد یا نه؟

در پارادایم دینی- فقهی غالب، آزادی بیان برای مسلمانان محفوظ است، آن هم مسلمانی که به قرالت خاص دینی- فقهی اعتقاد داشته باشند. از همین رو هر مسلمانی در معرض اتهام زندگی، ناصبی و التقاطی بودن قرار می گیرد. همان طور که مرحوم مطهری به راحتی به ذکر شریعتی اتهام التقاطی زد و حتی وی را ملعون دانست که مرگش رحمت خداوندی بود (وی در نامه معروف خود به آقای خمینی در سال ۵۶ موصول در این مورد سخن گفته است) در مورد طرفداران عقاید چپ مارکسیستی نیز این افراد محکوم به ارتداد می شوند که می باید حکم در باره ایشان جاری شود، در حالی که آقای خمینی در سال ۵۷ در پاریس اعلام کردند که مارکسیست ها در بیان عقاید خود آزاد هستند.

اهل کتاب نیز، مجاز نیستند عقاید خود را تبلیغ کنند و حتی حق ندارند دین خود را به دین غیر از اسلام تغییر دهند. در حالی که در تاریخ اسلام ما مشاهده مناظره اهل کتاب با علما و بزرگان دین در حضور مردم بوده ایم و این مناظره ها در کاخ های شاهان یا مساجد بزرگ صورت می گرفته است. کفار که شامل اهل کتاب نیستند نیز می باید یا کشته شوند یا تبعید، در غیر این صورت جایی در جامعه اسلامی ندارند. حال آن که قرآن در سوره توبه نسبت به کفار حربی اجازه جدل و بحث داده و در عین جنگ با مسلمانان، تضمین امنیت جانی می دهد. مجموعه این عوامل در دیدگاه دین فقهی هستند که آزادی بیان و عقیده را محدود می سازند. گرایش رفرم گرا سنتی تلاش می کند با ماندن در پارادایم تفکر سنت برای این محدودیت ها چاره ای بیندیشد. با این وصف تلاش های آقایان منتظری، ایازی، کدیور، فاضل میبیدی و... اگرچه قابل ستایش است، اما هر بار که قصد حل هر یک از مقولات مطرح شده و محدودیت آزادی بیان را به همراه داشته، می بایست یا از پارادایم سنت بیرون آیند یا این که لوازمات استدلال سنتی را در مورد خاص کنار بگذارند یا این که با تبصره و استثنایی موضوعی را پذیرا شوند.

تلاش مرحوم نائینی هم نمونه دیگری است که ایشان در زمان غیبت امام معصوم، مشروطیت را بر نظام استبداد ترجیح دادند، در حالی که خلق نظریه سیاسی به بنیان های قدرتمند دیگری نیاز

دارد. به عبارتی علی عبدالرزاق نیز در نظریه حکومت، با استئنا کردن حکومت پیامبر به سوی دموکراسی روی آورد، در حالی که اگر الگو یا اسوه دین، رویکرد آزادیخواهانه و دموکرات نداشته باشد، چگونه می توان از مردم آن دین چنین رویکردی را انتظار داشت؟ عبدالرزاق به این مقوله مهم توجه نکرد. با این وصف با توجه به این که در تعالیم فقهی آزادی بیان و عقیده اهل کتاب محدود است و حتی در صورت تبلیغ عقاید خود در معرض مرگ و تبعید می باشند و همچنین مسلمانان نیز در معرض اتهام ارتداد یا اتهام سب النبی و ناصبی و التقاتلی بودن قرار دارند، می باید توضیح داده شود که چگونه حقوق شهروندی افراد در نگاه این گرایش سنتی- رفرمگرا با توجه به این که می خواهند در پارادایم سنت زیست کنند و همچنان به آن وفادار باشند، امکان پذیر خواهد بود. آن هم سنتی که به واقع تمام دوره زیست فرهنگ، فلسفه، اصول و احکام اسلامی را در بر می گیرد و محدود به سنت رسول الله یا امامان نیست. اصل آزادی بیان و عقیده و حرمت آن، بر کرامت انسان استوار است و با روح دین هماهنگ است و با اصل اختیار و آزادی در قرآن (متن مقدس) همخوانی دارد. همچنین نبودن حکم دنیوی در مورد حکم ارتداد در قرآن، امری مسلم است که نواندیشان دینی بر آن پای فشرده اند، اما سنت گرایان بنیادگرا برای دفاع از احکام حقوقی شریعت از قرآن، سنت پیامبر و امامان و فرهنگ فقهی سخن می گویند که البته باید برای پاسخ دادن به آنها از استدلال لازم برخوردار بود. گرایش سنتی رفرمگرا نیز با دیدگاه های مختلف از آزادی بیان دفاع می کند. برای نمونه صالحی نجف آبادی- از روحانیون اصولی (در مقابل اخبار گری)- معتقد است که حتی خود اجماع همه فقها در یک مورد می تواند امری نادرست باشد. وی در مورد سب نبی و معصوم می گوید که فقها در این مورد با استناد به حدیثی از امام باقر (ع) در مورد مجازات سب نبی و معصوم حکم به مجازات داده اند، در حالی که در نهج البلاغه به عنوان سندی محکم، وقتی خوارج به امام علی توهین کردند، وی مانع از مجازات خوارج شد و حتی اجازه توهین به آنها را نداد، چون این عمل را ناشایست می دانست. صالحی نجف آبادی، صاحب کتاب های "شهید جاوید" و "همراه با عصای موسی" و "ولایت فقیه یا حکومت صالحان" در این مورد معتقد است که حتی اجماع هزار ساله در مورد سب نبی و معصوم امری نادرست بوده و ایشان دچار خطا شده اند. ایشان در مورد حکم ارتداد نیز چنین نظری دارند و اخبار مربوط به این حکم را از سوی امامان دارای خیر واحد می دانند که نمی تواند با روایت موفوق و قوی که برای اعدام مجاز است تکیه کند. صالحی نجف آبادی در مورد مشروعیت حکومت دینی به وسیله مردم، به اینکه ولایت فقیه باید آگاه به امور دینی و دنیایی باشد و همچنین به اینکه ولایت فقها امری است که فقط در اختیار روحانیون نیست، اصرار داشته و دارد. با این وصف جریان مزبور تلاش دارد که با استفاده از عقل به مفهوم عام آن یعنی قدرت استدلال کردن و با توسل به تفسیر آیات قرآن به مقولات

فقهی پاسخ دهد در این راه از سنت امامان و حتی برخی از مقولات فقهی استفاده می کند. برای نمونه تلاش می شود که حکم ارتداد به گونه ای توجیه شود که غیر قابل اجرا گردد، البته بدون این که بخواهند با اساس این حکم برخورد ریشه ای انجام دهند. ایشان حکم دنیایی ارتداد در فقه را به عنوان یک اصل سیاسی- اجتماعی مورد نقد اساسی قرار نمی دهند. از همین رو برخی از ایشان می گویند که حکم ارتداد در ردیف تعزیرات است نه حدود و همین نکته ظریف - یعنی تعزیری بودن نشان می دهد که مقوله ارتداد به زمان و مکان بستگی دارد و برخی فقهای شیعه آن را در ردیف تعزیرات آورده اند. بی گمان این استدلال مشکل حکم ارتداد را دو چندان می کند، یعنی به تفکر بسنادگرای سنتی این اجازه را می دهد که به خاطر ادعای مناسب بودن زمان و مکان خواستار اجرای حکم ارتداد شوند (۲۳).

استدلال دیگر آن است که حکم ارتداد همراه با اعمالی چون جنایت و جرم علیه مسلمین است. (۲۴) در این صورت پاسخ این است و می باید بین این دو جرم تفکیک قائل شد، چرا که فساد بر روی زمین و جرائمی در این حد در صورت وقوع از سوی هر کس، حتی مسلمان و غیر مسلمان مستلزم عقوبت است و ربطی به ابراز عقیده و بیان ندارد. به نظر می رسد که این استدلال آنگاه دچار مشکل شود که احادیثی یا روایاتی آورده شود که افرادی به دلیل تغییر عقیده در مورد انکار ضروریات دین مورد مجازات قرار گرفته اند. در زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) چنین موردی روایت شده که انکار ضروریات دین، مستوجب عقوبت و مجازات بوده است. (۲۵) در این مورد عده ای از طرفداران این گرایش عنوان می کنند که چون روایت نقل شده از منابع گوناگون تکرار نشده، پس روایت ضعیف است و بهتر آن است که به روایت با نقل واحد چندان توجه نشود یا با مقوله ای چون حفظ جان انسان ها به طور جدی تر برخورد شود، پس می باید از قبول اخباری که دارای نقل واحد هستند، خودداری کرد و مقوله اجرای حکم ارتداد به خاطر ابراز عقیده در زمان امامان از زمره چنین اخباری می باشد (۲۶). در این مورد باید توجه داشت که نهایت تلاش آقایان صرف آن می شود که در صورت موفقیت توقف حکم ارتداد (که چندان نیز محتمل به نظر نمی رسد، چون سنت برخورد و اجرای حکم ارتداد در فرهنگ سنتی بسیار قدرتمند است)، بحث آزادی بیان و عقیده امری ناممکن می نماید، چون تمام تلاش ها از سوی این جریان برای حکم ارتداد است. در حالی که بحث بر این است که آزادی بیان و عقیده شهروندان تا چه حدی است؟ آیا متفکران یک عقیده فقط اجازه دارند که باور و عقیده خود را در جمع متخصصان و عالمان و محققان بیان کنند، اما در عوض معتقدان به یک عقیده به علت قدرت اجتماعی و نفوذ در جامعه، حق دارند عقاید خود را در میان مردم و کوچه بازار مطرح نمایند. به نظر می رسد این حد دفاع از آزادی عقیده و بیان یا این دیدگاه که فرد، نمی باید از روی عناد و

دشمنی به رد عقیده دیگری و بیان خود پردازد و در این صورت نمی‌توان او را تعزیر کرد، چون وی عناد و دشمنی نداشته است (ایازی)، در بهترین حالت در مورد آزادی عقیده و بیان معتقد است که افراد دگراندیش می‌توانند در مجامع خاص و منحصر به فرد در جمع نخبگان نه در سطح جامعه عقاید خود را بیان کنند. این تفکر نمی‌تواند با اصل اساسی حقوق بشر که هر کس آزاد است عقیده خود را بیان و تبلیغ کند، موافق باشد. همچنین چنین دیدگاهی نمی‌تواند با اصل آزادی و انتخاب انسان‌ها و حق آنها در بیان عقیده خویش حتی به قصد داوری شدن در نزد خداوند نیز هماهنگ باشد. در همین رابطه بحث آزادی مذاهب نیز در تفکر فقهی- سنتی، جای بحث دارد، چرا که حتی اهل کتاب "اهل ذمه" نامیده می‌شوند و حق ندارند که در جامعه اسلامی دین خود را تبلیغ کنند یا این که دین خود را به غیر از اسلام به ادیان دیگر تغییر دهند، در حالی که حق آزادی بیان عقیده در تمام شئون زندگی انسان‌ها جاری است. این در حالی است که در زمان پیامبر وقتی در مورد عدم تمکین به اسلام دو فرزند مسیحی مردی که مسلمان شده بود، آیه "لا اکراه فی الدین" [بقره: ۲۵۶] آمد. حال با توجه به چنین شیوه‌ای چگونه می‌توان برای اهل کتاب محدودیت‌های تبلیغ عقیده را در نظر گرفت، اگرچه در برخی از اقوال و ضوابط برخی از فقها و مجتهدان مقررات سخت‌تر از عدم حق تبلیغ عقیده برای اهل کتاب وجود دارد که شامل نحوه ساختن بنای منازل و عبادتگاه‌های ایشان تا طرز لباس پوشیدن و نوع رفتار خاص با ایشان می‌باشد. (۲۷) با این حال در طی قرون گذشته برخورد اسلام سنتی با اهل کتاب (مسیحی، یهودی، زرتشتی و صابئین) از دیگر مذاهب بهتر بوده، حتی برخی از اندیشمندان مسلمان در هندوستان تعالیم بودایی را در جهت توجیه‌ارزیابی کردند، چرا که برخی از اهل کتاب در زمان حاکمیت، رفتار مداراگرایانه با دیگر ادیان نداشته‌اند.

در مورد کفار (کسانی که در ردیف ادیان اهل کتاب نیستند) باید توجه داشت که کفار در تعاریف مختلف متفاوت هستند. برخی از دینداران، معتقدان به خدا، قیامت را در ردیف کفار نمی‌دانند، اما دیدگاه‌های سنتی از مذاهب، به‌طور عموم غیر معتقد به آن دین یا به چند دین مشخص را در ردیف کفار قرار می‌دهند.

در نزد نگاه بنیادگرا در جامعه اسلامی، هر غیرمسلمانی که اهل کتاب نباشد، از کفار به حساب می‌آید که باید او را تبعید کرد یا کشت، مگر این که این فرد به هیچ‌نحو عقیده و رفتار خود را آشکار نسازد. در حالی که همگان می‌دانند که قرآن، تنها جنگ با کافر حربی را واجب دانسته، یعنی کسی که بخواهد به مسلمانان حمله و جنگ کند، در غیر این صورت صلح و صفا را توصیه کرده و همچنین جالب آن است که در سوره توبه که مخاطب آن کفار و منافقین هستند، باز سخن قرآن این است که حتی در حین جنگ اگر کسی بخواهد استدلال شما را گوش کند، می‌باید به‌وی امنیت داده یا او سخن بگوید، آنگاه وی را به حالت اول خود بازگردانید، تا اگر وی خواست با شما بجنگد یا این که با شما مدارا کند یا این که مسلمان شود. اگر با دید تأویلی- تطبیقی به روح

این آیات توجه شود اختیار انسان اصل اساسی قرآن ما می‌باشد، چرا که در شرایط جنگی نیز کفار می‌توانند انتخاب کنند. در عین حال قرآن توصیه به قتل کفار نکرده، مگر آن که ایشان اقدام به جنگ و قتل و کشتار کنند، چرا که در باور به دین اجبار جایز نیست.

با این وصف تفکر سنت‌گرا- اصلاح‌گرا تلاش می‌کند که مسلمانان را توصیه کند که چون جهاد ابتدایی در زمان امام معصوم به اجماع بیشتر فقها جایز نیست، پس نباید با کفار به جهاد پرداخت و چنین امری جایز نیست. همچنین حرمت خون انسان بسیار محترم است. پس اگر به این منطق استناد شود آنگاه باید پرسید مگر در زمان امام زمان (عج) قرار است که انسان‌ها به اجبار اسلام بیاورند؟ یا این که امام اجازه جهاد می‌دهد، برای این که مسلمانان، دیگران را به زور شمشیر مسلمان کنند؟ به نظر می‌رسد که دیدگاه فقهی مزبور چون از پارادایم تفکر سنتی خود فاصله نمی‌گیرد، توجه ندارد که این تبصره‌ها کافی نیست تا بتواند آزادی انسان‌ها را توضیح و تبیین کند، در حالی که گوهر دین بر آزادی و کرامت انسان تکیه دارد و به دنبال اجباری کردن مسلمانی برای هیچ‌کس نیست.

به نظر می‌رسد نگاه کلان و دوران‌ساز اقبال لاهوری که ریشه در فرهنگ اسلامی نیز دارد، در مورد احکام مدنی قرآن کارساز است که انبیا، بنیانگذاران سیستم حقوقی خاصی نبودند. با توجه به این نگرش، سیستم‌سازی برای مسلمانان در سپهر ارزش‌های دینی- انسانی فراهم می‌گردد و در عین حال از سنت و آداب و رسوم و حقوق به‌خوبی استفاده معقول می‌گردد، در حالی که در این تفکر، باور و بینش وظیفه احکام مدنی رساندن حداکثر عدالت به انسان‌های جامعه است این عدالت مسلمانان و غیر مسلمانان را در برمی‌گیرد. از همین روی بود که اقبال لاهوری دادن حق طلاق به زن را با روح اسلام در منافات ندید.

در حالی که سنتی- اصلاح‌گراها تلاش می‌کنند در منطقه‌های فراخ فقهی چنین احکامی را که سمت و سوی به سوی اختیار و آزادی انسان دارد با زدن تبصره به احکام فقهی سنتی صادر کنند، بدون این که در مبانی شناخت تحولی ایجاد کنند. اما دیدگاه تأویلی- تطبیقی در این مورد به اجرای عدالت در مورد انسان‌ها توجه دارد.

بی‌گمان به دلایل گوناگون، دیدگاه نوگرا انطباقی و سنتی- اصلاح‌گراها در اجرای احکام مدنی دین و فقه و اجرای آن در جامعه با موانع فراوانی روبه‌رو بوده‌اند. این تفکر هم در مورد ارائه مدل‌های حکومتی و مشروعیت آن با مشکل روبرو بوده و همچنین در زمینه اجرای احکام مدنی فقهی و دینی نیز با اشکالات فراوان روبرو بوده است که به برخی از نکات آن پرداختیم. با این حال دیدگاه تأویلی- تطبیقی که هنوز در عرصه تبیین مبانی تئوریک خود به‌سر می‌برد، نتوانسته آن‌سان که شایسته است به مقوله نقد و بررسی قدرت سیاسی و مدل حکومتی و احکام مدنی شریعت و دین پردازد.

باید توجه داشت که اقبال و شریعتی با رویکرد تطبیقی خود به برخی از مبانی فکری توجه کردند، اگرچه روش تأویلی را تبیین نکردند و به آن کمتر پرداختند. اما بینش ایشان تأویلی و متدلوری

ایشان تطبیقی بود که شریعتی در این مورد سخن گفته است. با این وصف این اندیشمندان در عرصه نقادی قدرت و ارائه مدل حکومتی در کلیات ماندند. برای نمونه اقبال لاهوری پارلمان در دولت و ملت مدرن را به جای اجماع مسلمین در امر اجتهاد نشانده یا این که وی رأی مردم را مبنای مشروعیت حکومت گرفت. در حالی که دیدگاه‌های سنتی - اصلاح‌گرا در جهان اسلام چنین باوری به مدل حکومت و مشروعیت آن نداشتند.

با این همه، دیدگاه تأویلی - تطبیقی در ایران که اجرای احکام شریعت فقهی با روایت خاص را در جامعه خویش تجربه کرده، با کوله باری از تجربه اجرایی در مرحله بسیار مهمی قرار گرفته که همانا گفت‌وگو با تمام‌گرایش‌های دینی جامعه و در عین حال زمینه‌سازی تئوریک مبانی نظری و همچنین زمینه سازی برای ارائه الگو عملی و رفتاری مطابق زیست مؤمنانه است. باید توجه داشت که اندیشه نوگرایی دینی در حال آزمون چنین تجربه‌ای است. اما چنین تجربه‌ای می‌بایست دارای مبنای نظریه، الگوی زیست فردی و جمعی باشد و باید در پی ساختن نهاد بود. به عبارتی در سایه تلاش و چالش دیدگاه تأویلی - تطبیقی با دیدگاه انتطابقی نوگرا و سنتی - اصلاح‌گرا و حتی تفکر بنیادگرا، می‌توان امیدوار بود که طرح افکنی مبانی تئوریک - نظری ارائه نظریه درباره مشروعیت حکومت و انواع آن و همچنین رابطه احکام مدنی دین و فقه یا شرایط زمانه به سرانجامی خلاق و پویا رسید. البته نباید فراموش کرد که دیدگاه تأویلی - تطبیقی دارای آفاتی است که می‌باید با دقت و شناخت از ابتلا به آفات آن پرهیز کرد.

در پایان؛

زمان و مکان و نیازها

زمان و مکان نقش مهر خود را بر هر پدیده می‌زند، این مهر زدن به معنی منفی یا مثبت نیست، بلکه اعتراف به واقعیتی است که باید با معترف بودن به آن، موقعیت اندیشه و زیستن خود را در جهان نسبت به آن مدام تعریف و بازتعریف نمود.

مقوله مردم‌سالاری دینی زمانی در برابر ادعای اندیشه لائیک مطرح بود که اسلام را فاقد دیدگاه دموکراسی می‌دانست. امروزه مقوله مردم‌سالاری دینی برای برخی نوعی قید محدود کننده برای دموکراسی به معنی حکومت مردم بر مردم است. پس زمان و مکان برای قبض و بسط مفهوم مردم‌سالاری برای بینش‌ها و متدلوژی‌های گوناگون فرصتی فراهم آورده است.

این فرصت زمینه را برای پرداختن و نقد برخی از بینش‌ها و متدلوژی‌های آنان فراهم می‌سازد که در گذشته این نقد یا جایگاه خود را نداشت، یا این که ضرورت نقد نداشت، چرا که آدمیان در بستر رویایی با مسائل به تعقل و تفکر در مورد موضوع مورد نظر می‌پردازند. برای نمونه در دو دهه پیش امکان وجود حکومت دینی بر اساس مفهوم غیرمردم‌سالار متصور نبود، چون این نوع

حکومت زمینه نظری و عملی اجرا نداشت، اما حکومت سکولار غیرمردم‌سالار متصور بود، اما امروزه وضع متفاوت است. در درون یک حکومت دینی، گرایشی "مردم‌سالار" را مقید به دین و شریعت و فقه می‌کند و گرایشی دیگر از "مردم‌سالاری" به عنوان صفت یاد می‌کند. در سایه این چالش است که می‌توان به نقد بینش‌ها و متدلوژی‌های این دیدگاه‌ها نشست.

به عبارتی، هر جریان فکری وقتی از مدل حکومت و مشروعیت آن و رابطه احکام شریعت مدنی دین با شرایط اجتماعی سخن می‌گوید، با توجه به بینش و متدلوژی خود در این موارد ابراز نظر می‌کند. پس شناخت این بینش و متدلوژی‌ها بسیار مهم است تا بتوان زمینه نقد و گفت‌وگوهای میان این دیدگاه‌ها را فراهم آورد.

به نظر می‌رسد که در این راستا می‌بایست مبانی بنیادی تفکر مذهبی و دیدگاه‌ها در مورد حکومت و مشروعیت آن و اجرای احکام شریعت میان بینش نوگرا انتطابقی، نوگرا تطبیقی - تأویلی و دیدگاه سنتی - بنیادگرا و سنتی - اصلاح‌گرا به بحث گذاشته شود. بی‌گمان در سایه این تعامل، تولید اندیشه نو ممکن است و شناخت سنت فکری گذشته و نقد اصولی آن امکان‌پذیر می‌گردد.

نگارنده معتقد است که بینش‌ها و متدلوژی‌های همراه آن، هیچ کدام کامل نیستند، اما در هر زمانی برخی از بینش‌ها و متدلوژی‌ها توان شناخت بیشتر و بهتر گوهر دین را دارند. بنابراین در عین این که می‌باید آفات بینش‌ها و متدلوژی‌های همراه آن را شناخت، اما نباید در صدد مطلق کردن هر نوع تفسیر و برداشت از دین بود، بلکه باید فرصت آزمون و نقدپذیری به دیدگاه‌ها و باورها داده شود. نباید از ارزیابی‌ها هراسید، چرا که در این میان اگر صداقت و صفا و درد زیستن خوب در جهان باشد، انسان شکوفاسی شود و بی‌گمان گوهر دین با چنین رشدی مخالف نیست.

گفتنی است در تقسیم‌بندی جریان سنتی به دو گرایش ۱- سنتی - بنیادگرا به مرور زمان به واژه شبه سنتی معتقد شدم ۲- گرایش سنتی - رفرمگرا به واژه سنتی - اصلاح‌گرا را صحیح‌تر می‌دانم. در پایان جا دارد از خانم محترم رحمانی و آقای محمدتقی محمدی به خاطر ترجمه کتاب "اسلام و اصول حکم" نوشته علی عبدالرزاق (نشر سراسی) با مقدمه محمد عماره و همچنین ترجمه دیگری از این کتاب توسط آقای امیررضایی (نشر قصیده‌سرا) البته بدون مقدمه محمد عماره تشکر کنم که برای نوشتن این مقاله، انگیزه لازم را در من ایجاد کردند.

پی نوشت‌ها:

- ۱- روشنفکران مذهبی یا دینی را می‌توان نحله‌ای از روشنفکران بومی یا ملی به حساب آورد.
- ۲- به عنوان نمونه و برای اثبات به قانون اساسی پیشنهادی ۱۳۵۸ دولت موقت به مجلس خبرگان نگاه بیندازید یا اعتراض نهضت آزادی ایران به لایحه قصاص که به وسیله آقای بهشتی به جای قوانین گذشته پیشنهاد شده بود.
- ۳- مهدی بازرگان، انقلاب در دو حرکت، ۱۳۶۳، شرکت سهامی انتشار.

همچنین مخالفت مهندس سبحانی با اصل پنجم قانون اساسی در کمیسیون اجتماعی مجلس خبرگان اول.

۴ - جریانی که به حلقه کیان معروف است و جریان فکری- مذهبی مبارکی نیز هست. در مجموع از مدل حکومت دموکراتیک دینی تا حکومت غیردینی دفاع می‌کنند. در این میان برخی از اعضای این حلقه از حکومت دموکراتیک دینی همراه با اصل ولایت مطلقه فقیه با تفسیر خاص خویش دفاع می‌کنند. اما مهم این بود که دکتر سروش از مدل حکومت دموکراتیک دینی به عرصه "زیست دین به حوزه خصوصی" رسید.

۵ - مراجعه کنید به پیش نویس قانون اساسی پیشنهادی دولت موقت در سال ۱۳۵۸

۶ - نقد نظر، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ص ۲۲۶ تا ص ۲۲۹، مقاله ماهیت و وظیفه عقل در نقد شیعه، محمد تقی کرمی.

۷ - بین سنتی و سنتی- بنیادگرا تفاوت وجود دارد.

۸ - مراجعه کنید به شماره های متعدد فصل نامه مجلس خبرگان (حکومت اسلامی) که رابطه دین، سیاست و دولت و احکام شریعت در این مجموعه توضیح داده می‌شود.

۹ - کتاب مقدس، عهد عتیق، کتاب اول سموئیل و کتاب دوم سموئیل

۱۰ - کتاب مقدس کتاب ارمیا نبی صص ۷۴۹-۷۴۴

۱۱ - نوگرایان دینی به معنی کسانی که میان تجدد فکری و اندیشه دینی الفت و رابطه عقلی برقرار می‌کنند.

۱۲ - سنتی- اصلاح گرا یعنی کسانی که در پارادایم تفکر سنتی می‌اندیشند اما تلاش می‌کنند بدون تغییر پارادایم فکری در برخی دیدگاه‌های خود رفرم ایجاد کنند.

۱۳ - هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها، نشر مرکز، مقاله وجود و هرمنوتیک، پل ریکور، صص ۱۴۳-۱۰۹

۱۴ - در این مورد تلاش ایزوتسو اسلام شناس ژاپنی در کتاب "انسان، اسلام، قرآن" استودنی است.

۱۵ - در قرآن بارها به علت عربی بودن قرآن و اینکه خداوند از میان هر قومی پیامبری برمی‌گزیند تا با زبان آن قوم با آنها سخن بگوید، اشاره شده است. همچنین بارها در مورد این که قرآن مدعی است که ضرب المثل‌هایی می‌زند که بتواند منطق خود را برای مردم قابل فهم کند.

۱۶ - در این مورد می‌توانید نگاه کنید به کتاب ادگار مورن روش شناس فرانسوی در کتاب سرمشق گمشده و تحقیقات مردم شناسانه و نیز به کتاب جدال علم، کلام و فلسفه در تمدن اسلامی، نوشته محمد جابری، ترجمه رضا شیرازی، انتشارات یادآوران.

۱۷ - در این مورد دین شناسی تطبیقی میرچالیا در کتاب مقدمه ای بر تاریخ ادیان بسیار خواندنی است.

۱۸ - کتاب اسلام و اصول حکم علی عبدالرزاق، ترجمه امیر رضایی، ص ۱۵۷ تا ص ۱۷۳، نشر قصیده سرا. یا کتاب مبانی حکومت در اسلام علی عبدالرزاق ترجمه محترم رحمانی و محمد تقی محمدی، ص ۱۹۳ تا ۲۱۳ نشر سربانی.

۱۹ - کتاب دین و حکومت، نشر رسا.

۲۰ - دین و حکومت، مقاله مرزهای دین و حکومت، عبدالعلی بازرگان، ص ۹۱ تا ۱۱۹، نشر رسا.

۲۱ - باری شناخت بیشتر به مدل‌های دموکراسی می‌توانید به کتاب مدل‌های دموکراسی دیوید هیلد، نشر روشنگران رجوع کنید.

۲۲ - اسلام و لائسیته، نیلالی انصاری، ترجمه امیر رضایی، نشر قصیده سرا.

۲۳ - محمد علی ایازی، نشریه چشم انداز ایران، شماره ۱۸، صفحه ۷۱ تا ۸۱.

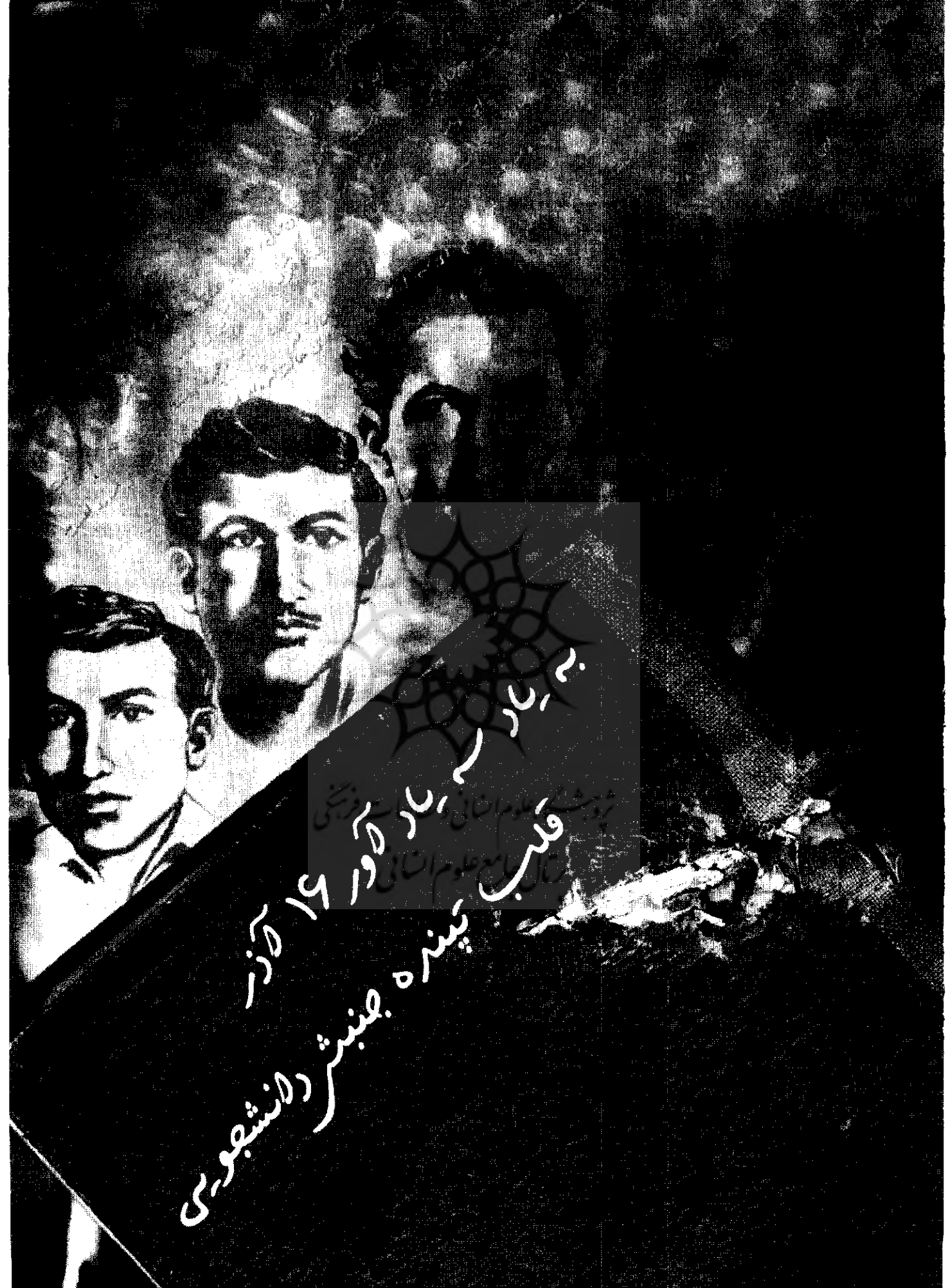
۲۴ - همان.

۲۵ - فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۵، نقد و بررسی در شصت صفحه.

۲۶ - مجله آفتاب، شماره ۲۳، مقاله آزادی عقیده و مذهب، نوشته محسن کدپور.

۲۷ - در این مورد مرحوم مجلسی رفتار و محدودیت‌های خاصی برای اهل ذمه در دوران خدمت خود اعمال کرد





به یاد سه سوار
 قلبم با هم نشانی
 ۱۹۵۱
 کوزه
 پینه جینتر
 دانشجوئی