



A Failed Attempt to Justify Apolitical Islam

Mohammad Amir Ghodousi*

PhD Student of Public Law, Shahid Beheshti
University, Tehran, Iran.

Abstract

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

Keywords: constitutionalism, mashruteh, religious government, democracy

Received: 08/April/2021

Accepted: 06/September/2021

eISSN: 2783-4204

ISSN: 2783-3631

تکاپوی ناکام برای توجیه اسلام غیرسیاسی

محمدامیر قدوسی* | دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

چکیده

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

کلیدواژه‌ها: حکومت دینی، دموکراسی، مشروطیت، مشروعیت

مقدمه

اگر با توجه به اصطلاح رایج در ادبیات فلسفه حقوق عمومی و فلسفه سیاست در عصر ما، حکومتی را که در برابر ادیان و ایدئولوژی‌های گوناگون بی‌طرف است، به صورت جدی دغدغه رعایت حقوق شهروندان خود را دارد و صلاحیت مقامات عمومی در آن بر اساس اصل اصیل عدم صلاحیت و رعایت بایسته‌های حکومت قانون استوار شده است، حکومت مشروطه بنامیم، طبیعتاً هواخواهان تشکیل چنین حکومتی، مشروطه‌خواه نامیده می‌شوند. در نگاهی دقیق، مشروطه‌خواهی، اولاً به معنای التزام به دموکراسی به معنای سپردن تدبیر امر عمومی به رأی کاملاً برابر تمام شهروندان یک جامعه سیاسی، فارغ از هر محدودیت دینی-ایدئولوژیک پیشین است. ثانیاً به معنای التزام به رعایت حقوق انسان بما هو انسان در هر شرایط و وضعیتی است. ثالثاً به معنای آن است که حکمرانی در چارچوب حکومت قانون صورت پذیرد؛ قانونی که منشأ انسانی دارد، نمودار خواست و نظر اکثریت شهروندان در آن برابر است، هدف آن حفظ مصلحت عمومی (در خوانش لیبرال آن که متضمن بی‌طرفی اخلاقی نسبت به مکاتب اخلاق فردی است) و حقوق و آزادی‌های اشخاص است و رعایت آن مستمراً تحت پایش و نظارت قضایی مستقل، کارآمد و خبره است.

طرفداران تشکیل حکومت مشروطه مبتنی بر شاخصه‌های دموکراسی، رعایت حقوق بشر و التزام به حکومت قانون، در مواجهه با حکومت دینی به دو گروه مختلف تقسیم می‌شوند؛ نخست، مشروطه‌خواهان مطلق و دوم، طرفداران همراهی مشروطیت و مشروعیت.

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

۱- مشروطه‌خواهانی که خدا‌باور/متدین‌اند ولی تلقی آنان از مفهوم خداوند و دین به لزوم تبعیت از آموزه‌های وحیانی منجر نمی‌شود؛ یا از این جنبه که از نظر آنان خداوند، موجودی مشخص و یا مشخص انسان‌وار نیست و اساساً دست به هنجارگذاری نمی‌زند یا از این جنبه که دین را واجد دستوراتی جهت اداره امور عمومی نمی‌داند. متدینانی که کارکرد دین را صرفاً زنگارزدایی از عقل و فطرت آدمی می‌دانند، از مصادیق آشکار مشروطه‌خواهان متدین‌اند. این گروه، برداشت‌هایی از دین که آن را واجد هنجارهای حداکثری و دربرگیرنده تئوری کامل اداره انسان از گهواره تا گور به شمار می‌آورد، (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۷۳-۲۹۳) از اساس اشتباه می‌دانند و برای فلسفه نیاز آدمیان به وحی، به دلایلی غیر از دلایل سنتی متکلمان مسلمان تمسک می‌جویند.

۲- مشروطه‌خواهانی که خدا‌باور/متدین نیستند و آرزوی حکومت مشروعه را آرزویی غیرعقلانی بلکه خردستیز می‌دانند. این گروه دین را یکی از اختراعات بشری و با هدف ارضاء نیازهای روانی خود می‌دانند و برای توجیه میل گسترده آدمیان به تدین و پرستش خداوند، به دلایل تاریخی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مراجعه می‌کنند. آنان، حضور دین در دوران مدرن را ناشی از رسوبات دوره خاصی از حیات بشر، بعد از دوره اساطیری و قبل از دوره علمی، می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۵). اینان هم‌زمان به سکولاریسم سیاسی (بنا بر یک تعریف یعنی لزوم جدایی نهاد دین از نهاد سیاست) و سکولاریسم فلسفی (نفی وجود خداوند واجب‌الوجود صانع) باورمند دارند (سروش، ۱۳۹۲: ۴۱۹-۴۴۳).

ما در این پژوهش صرفاً به بررسی آرای برخی از مشروطه‌خواهان مطلق متدین مسلمان درباره حکومت و چگونگی مواجهه آنان با نظریه حکومت شرعی می‌پردازیم.

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

مهدی بازرگان در اواخر عمر پر حادثه خود، در مقاله چالش برانگیز «آخرت و خدا مقصود بعثت انبیا» نوشت که نسبت حکومت داری با دین مانند نسبت آشپزی، باغداری و چوپانی با دین است؛ دین نه به ما آموزش آشپزی، باغداری و چوپانی داده و نه درس حکومت داری. او در این مقاله کوشید تا ثابت کند حتی از نقطه نظر دینی نیز ما باید با استفاده از عقل و تجربه خودمان به حکومت داری بپردازیم، گرچه در این مسیر باید پاره‌ای احکام حلال و حرام شرعی را نیز رعایت کنیم (بازرگان، ۱۳۷۴). دقت در عبارات مهدی بازرگان در مقاله حاضر و نیز برخی دیگر از آثار به اصطلاح دین پژوهانه او نشان می‌دهد که وی گرچه فردی دغدغه‌مند و با عزمی راسخ، نیتی پاک و دلی دردمند است، از استواری معرفتی لازم برای پژوهش‌های عمیق دینی برخوردار نیست. رد پای این ناتوانی و کم‌مایگی در جای‌جای آثار او قابل مشاهده است. بازرگان و امثال او در سنت روشنفکری شیعه و سنی، به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه می‌کوشند پرسش‌های عمیقی را که نمی‌توانند برای آن‌ها پاسخ‌هایی سازگار با کلیت نظام فکری‌شان بیابند، رندانه دور بزنند. دادن پاسخ‌های سطحی و ساده به پرسش‌های پیچیده و ذهن‌سوز، خصوصاً در میان دین‌پژوهانی که سابقه جدی تحصیل و تدریس در علوم انسانی نداشته و مهاجران به این رشته پژوهش‌ها از سنت مهندسی یا پزشکی هستند، امری متداول و شایع است.

بازرگان در مقاله چالش برانگیز خود و در آثار دیگرش نمی‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد که مواجهه او با آن دسته از آیات قرآن که ناظر بر وجوه حیات جمعی و اداره امر عمومی است، چگونه خواهد بود؟ با آیات و روایات متعدد ناظر به حدود و قصاص و دیات چه می‌کند؟ با احوال شخصیه و احکام ارث و نظام خانواده در اسلام چگونه برخورد می‌کند؟ تاریخ حیات پیامبر اسلام، تشکیل حکومت در یثرب، اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر و غزوات متعدد ایشان را چگونه در نظام فکری خود حل و فصل می‌نماید؟

گرچه برخی روشنفکران دینی کوشیده‌اند پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها داشته باشند، حق این است که در منظومه فکری آنان و بر بنیاد مبانی‌ای که آن‌ها بدان باور دارند یا وانمود می‌کنند که باور دارند، این پاسخ‌ها بعضاً به شوخی‌های تلخی که از سر درماندگی بدان‌ها تمسک می‌شود، شبیه‌ترند تا پاسخ‌هایی فنی، مدلل، عمیق و سازوار. البته این سخن بدین معنا نیست که سنت روشنفکری دینی در آستین خود چهره‌های درخشانی ندارد که کمابیش در استوایی قابل قبول از لحاظ دقت علمی قرار داشته باشند.

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

بازرگان می‌گوید نبوت و حکومت دو موضوع متفاوت‌اند. او برای اثبات مدعای خود، وجود انبیای متعددی را شاهد می‌آورد که حاکم نبوده‌اند؛ حال آنکه ادعای بازرگان با چنین دلایلی ثابت نمی‌شود. از نظر طرفداران حکومت مشروعه، به حکومت نرسیدن بسیاری از انبیا در پهنه تاریخ دلایل متعددی دارد، از جمله اینکه برخی از آنان پیامبران تبلیغی‌ای بوده‌اند که در عصر پیامبر بزرگ زمان خود می‌زیسته‌اند؛ یا مبلغ او بوده‌اند یا تحت حاکمیت او زیست می‌کرده و عملاً رعیت او بوده‌اند. همچنین، برخی از پیامبران هم به دلیل مناسب نبودن شرایط اجتماعی نتوانسته‌اند شأن حاکمیتی خود را در عالم واقع محقق کنند و این حق خداداد را به فعلیت برسانند. بازرگان می‌گوید وقتی خداوند به پیامبر اسلام دستور می‌دهد که با مردم مشورت کن، درواقع، در حال تفکیک حوزه نبوت از حوزه اداره امور عمومی است چراکه نبوت یعنی تلقی و ابلاغ وحی که محل مصالحه، مذاکره و مشاوره نیست. این سخن بازرگان هم سخن درستی است اما

لزوماً ادعای او را اثبات نمی‌کند چرا که مشروعه‌خواهان معتقدند که حیثیت حاکمیتی پیامبر، اقتضائات خاص خود و طبیعتاً احکام خاص خودش را دارد و لزوم استشاره (به هر دلیل، اعم از تلاش برای تربیت مردم یا تلاش برای کشف واقع و غیره) یکی از آن‌هاست؛ اما این موضوع بدین معنا نیست که خداوند، پیامبر را به عنوان حاکم نصب نفرموده است. گذشته از همه این‌ها، از نظر بازرگان، در جامعه مؤمنان، حکومت شهری اجتناب‌ناپذیر و درعین حال، زوال‌پذیر است. او می‌گوید: «در حقیقت، اثر و نظر اسلام استغنا از حکومت و حاکم است و نفی رهبری و سلطنت یا خودکامگی است که یک نوع شرک به حساب می‌آید» (همان). کاویدن این دسته از عبارات بازرگان هم نشان می‌دهد که وی هنوز نتوانسته تکلیف خود را با جایگاه حکومت در اسلام روشن کند؛ از یک سو، حکومت را امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند و از سوی دیگر، سخن از زوال حکومت می‌زند و میل به نوعی آنارشیسم را به نمایش می‌گذارد. کنار هم گذاشتن رهبری، سلطنت و خودکامگی و درنهایت، منتسب کردن یک کاسه آن‌ها به شرک نیز از جمله قضاوت‌های سست و نادقیق بازرگان در این مقاله است زیرا اگر خودکامگی شرک باشد، مطلق رهبری قطعاً شرک نیست و نیز می‌بایست میان خودکامگی با خداکامگی قاهرانه‌ای که مشروعه‌خواهان بدان قائل‌اند، تفاوت در نظر گرفت.

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

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

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

به باور او، هیچ آیه‌ای در قرآن بر منشأ آسمانی حکومت پیامبر گرامی اسلام در یثرب (مدینه النبی) دلالت نمی‌کند. او می‌گوید که اگر منشأ الهی حکومت حضرت محمد در یثرب را هم بپذیریم، هیچ دلیل عقلی یا نقلی برای الهی دانستن حکومت جانشینان ایشان وجود ندارد بلکه به عکس، دلایل و مستندات برای اثبات الهی نبودن این حکومت‌ها وجود دارد. او مدعی می‌شود نه فقط جناب ابوبکر، عمر و عثمان که حتی امام علی بن ابی طالب (ع) و فرزندشان امام حسن مجتبی (ع) نیز، ادعای خلافت دینی و الهی نکرده‌اند (همان). بی آنکه بخواهیم به قضاوت تحلیلی نزاع وسیع و گسترده قرائت شیعی و سنی درباره چگونگی تمشیت امر سیاسی بعد از رحلت پیامبر اسلام وارد شویم، باید بگوییم که بنا بر قبول مبنای شیعیان، ریاست دین و دنیا بعد از پیامبر اسلام به صورت تنصیصی متعلق به امیرالمؤمنین علی (ع) و فرزندان ذکور منصوب ایشان (ع) است و تسلیم و پذیرش نظر یوسفی اشکوری خروج از پارادایم فکر شیعی در معنای محصل و مقصود آن، دست کم در عصر ماست. گرچه روشنفکران دینی شیعه در عصر ما می‌کوشند بنا بر برخی مطالعات تاریخی، کلامی معنای تشیع را به گونه‌ای دستخوش تغییر کنند که حد فاصل تشیع و تسنن را به امری غیر از قبول ولایت تنصیصی ائمه شیعه در امور سیاسی بدل کنند (مثلاً نظریه علمای ابرار) و آنگاه بر این اساس، همچنان خود را در دایره شیعیان تعریف کنند. به گمان من، معنای متعارف تشیع دست کم در عصر ما، چنین فروکاستی را هضم نمی‌کند.

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

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

اشکوری صراحتاً اعلام می‌کند که به مفاهیم ترکیبی نظیر دموکراسی اسلامی یا حقوق بشر اسلامی باور ندارد. درعین حال، او معتقد است که از منظر «خالص» اسلامی، سازگارترین نوع حکومت با اسلام، حکومت عرفی دموکراتیکی بوده که به حقوق بشر وفادار است. او چنین نظامی را با صلح‌طلبی اسلامی و عدالت سازگارتر می‌بیند (همان). اشکوری هم به سیاق بازرگان، گاه سخنانی می‌گوید که قابل درک نیست. یکی از این سخنان، همین عبارت «منظر خالص اسلامی» است. این منظر خالص دقیقاً چیست یا کجاست؟ منظر ناخالص اسلامی که لابد در مقابل آن است، کدام است یا کجاست؟ این گفته‌ها در حالی است که نوع ادبیات او تا پیش از این چنین القاء می‌کرد که سازگاری یا ناسازگاری شیوه حکمرانی با اسلام، اساساً متنفی‌الموضوع است. درنهایت، اشکوری می‌گوید که دین را به‌عنوان یکی از منابع قانون‌گذاری در یک پارلمان ملی با رعایت حقوق غیرمسلمانان می‌پذیرد اما تحمیل اجباری شریعت به شهروندان اعم از دین‌دار و غیر دین‌دار را برنمی‌تابد (همان). به گمان صاحب این قلم، فارغ از اینکه معنای «لا اکراه فی الدین» در قرآن کریم چیست و این آیه درباره تکوینیات سخن می‌گوید یا تشریعیات، به هر طریق، صورت مرتکز از دین اسلام سرشار از قواعد قاهرانه ناظر به زیست و سلوک فردی و اجتماعی است و تبیین مدنی و خالی از اقتدار و الزام قاهرانه از دینی که عمیقاً سیاسی و معطوف به قدرت و تسلط بر سپهر عمومی به نظر می‌رسد، با دلایل سست و تذوقات نادقیق ممکن نمی‌شود. گرچه اشکوری به‌عنوان یک محقق ارجمند، دغدغه‌مند و مفید، تحصیلات رسمی دینی دارد و سال‌هاست در این حوزه کوشش و پژوهش می‌کند، همان اشکالاتی که به نظریه بازرگان وارد بود، چه بسا نعل‌به‌نعل به نظریه یوسفی اشکوری نیز وارد است.

آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی: فیلسوف مسلمان حامی قرارداد اجتماعی

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

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

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

از نظر حائری یزدی، تغییر نوع رابطه بین مردم و حاکمان از ولایت به وکالت با پیامدهای مثبت بسیاری همراه است. یکی از این پیامدها این است که شرط ادامه حکومت حاکمان، تداوم رضایت مردم خواهد بود. حائری هیچ امتیاز ویژه‌ای برای فقها، مردان، شیعیان و غیره در امر حکومت قائل نیست، به حکومت قانون و لزوم پاسخ‌گویی حاکمان به شهروندان اهتمام دارد و یکی از فقهای پیشگام در مسیر حرکت به سوی دموکراسی محسوب می‌شود (کدیور و کمالی اردکانی، ۱۳۸۳). حائری به نظریه ولایت سیاسی فقها در حوزه امور عمومی و سیاسی اعتقادی ندارد. حتی مقام نبوت و امامت را نیز ملازم با فرمانروایی نمی‌داند و معتقد است که حکومت پیامبر گرامی اسلام (ص) و حضرت علی (ع) نیز نه امری الهی که ناشی از رأی مردم و وکالت از جانب مردم بوده است (همان). صورت‌بندی اداره امور عمومی بر مبنای وکالت و باور به مالکیت مشاع همه شهروندان بر امر عمومی، نظریه‌ای مهم و قابل اعتناست (هرچند همچنان قابل چون و چراست) و اگر صبغه دینی نیابد یا کسانی نخواهند آن را به وسیله آیات قرآن و روایات مدلل و موجه کنند، شیوه‌ای پذیرفته‌شده در میان عقلای عصر است. با این وجود، تمام سخن اینجاست که آیا چنین نظریه‌ای قابل استناد به دین اسلام

و مدلول متون لازم‌التبعیه آن هست یا خیر؟ این نظریه به شرط آنکه بتواند به تمام پرسش‌ها و اشکالات نظری که چنین باوری از حیث فلسفی و فقهی می‌آفریند، پاسخ گوید، نظریه راهگشایی به نظر می‌رسد. این مهم، تنها در صورتی ممکن است که معنای فقهی مشهور و کالت که مختصات خاصی داشته و قطعاً در اینجا قابل اعمال نیست، منظور نباشد و نهاد و کالت در این نظریه کاملاً بازتعریف شود. به عنوان مثال، و کالت عقدی در فقه اسلام جایز است و هر یک از طرفین می‌توانند با اراده یک‌جانبه خود، آن را فسخ کنند. در ضمن، وکیل نمی‌تواند کاری خارج از حدود اذن موکل انجام دهد در حالی که نمایندگان پارلمان یا وکلای مجلس، برای مثال در بسیاری کشورها، برای مدت ۴ سال انتخاب می‌شوند و موکل رأساً نمی‌تواند پیش از اتمام مدت قانونی نمایندگی، او را عزل کند. به علاوه، وکیل در پارلمان به نظر تخصصی خود عمل می‌کند و نه لزوماً به نظر موکل. حتی اگر بداند نظریه موکل او در این مورد خاص، چیز دیگری است، مکلف به تبعیت از او نیست.

استاد محمد مجتهد شبستری: عبور از فقه اجتماعی

محمد مجتهد شبستری، از بزرگان روشنفکری دینی معاصر نیز از دورانی که با حق رأی زنان مخالفت می‌کرد تا به امروز، راه درازی را پیموده است. او با تمایزگذاری میان دین و معرفت دینی و با تکیه بر آموزه‌های علم هرمنوتیک، می‌کوشد قرائتی عقلانی از دین در همه زمینه‌ها از جمله نقش آن در نظام سیاسی در روزگار ما به دست دهد. او در کتاب ایمان و آزادی، فلسفه وحی را این می‌داند که خداوند انسان را به آزادی می‌شناسد. او معتقد است که اگر خداوند انسان را به آزادی نمی‌شناخت، به جای ارائه مسیر هدایت، او را مجبور می‌کرد (مجتهد شبستری، الف ۱۳۸۴: ۳۲-۴۲). شبستری، حکومت مطلوب خود را نیز بر همین مبنا استوار می‌کند و بر این باور است که منطقی ایمان و آزادی ایمان، ایجاب می‌کند که مؤمنان نوعی از شیوه حکمرانی را برگزینند که در آن بتوانند بهتر، آزادانه‌تر و آگاهانه‌تر ایمان بورزند (همان، ۷۹). سخنان مجتهد شبستری، هم مؤیدات روان‌شناختی دارد و هم با درک عرفی ما از خصلت‌ها و خصوصیات انسان و تأثیرات آزادی و احساس آزادی بر روان آدمی، سازگار است. مع الوصف، نظریه رقیب (مشروع خواهی) معتقد است که اسلام نمی‌خواهد با آزاد گذاردن بسیاری از امور در سپهر عمومی به غرایز عرصه جولان بدهد و یا به منکران دین، عرصه تفوق و نفوذ بر افکار عمومی را اعطا کند؛ خصوصاً در عصری که عصر هژمونی لیبرالیسم غربی، حق‌گرایی، فردمداری و قدرت رسانه‌های غربی است و رها کردن عرصه عمومی به اسم آزادی، امکان و فرصت چیرگی فرهنگ غرب را (که از نظر آنان مبتنی بر تهییج غرایز است) بر اتمسفر فکری و فرهنگی جامعه مسلمانان ممکن می‌سازد. درواقع، در منطق مشروع خواهی، نگاه کلان تمدنی، خصوصاً در عصری که فرهنگ غربی چیره است، به حاکمان مسلمان این اجازه را نمی‌دهد که عرصه عمومی را به حال خود واگذارند و رو به سوی مهندسی فرهنگی و مهندسی اجتماعی نداشته باشند. به ویژه اینکه تاریخ نشان می‌دهد که شوربختانه، سرکوب و کنترل حساب شده، اگر به اندازه و حکمت‌آمیز (عقلانیت ابزاری) استفاده شود، آن قدرها هم که وانمود می‌شود، ناموفق نیست بلکه به عکس، در موارد متعددی برای سده‌ها و هزاره‌ها توفیق یافته و خصم را نه تنها کاملاً از میدان به در برده که ساقط و معدوم نیز ساخته است.

او در کتاب دیگرش، نقدی بر قرائت رسمی دین، می‌نویسد: «نظام مردم‌سالاری را می‌پذیریم چون در عصر حاضر، تنها نظامی است که در سایه آن، دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته انسانی می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند. انسان‌ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند» (مجتهد شبستری، ب ۱۳۸۴: ۱۴۷). از نظر شبستری، دموکراسی می‌تواند حافظ ایمان آزادانه باشد؛ ایمانی که با تقلید از عالمان دینی به دست نمی‌آید (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۷۳). شبستری معتقد است که مبنای فقهی نادرستی که مانع تشکیل حکومت دموکراتیک دینی می‌شود، عبارت است از ابدی انگاشتن احکام سیاسی و اجتماعی اسلام (مجتهد شبستری، ب ۱۳۸۴: ۱۷۸). گفتنی است ابدی انگاشتن احکام

اسلام، ارتکاز مسلمانان در طول سده‌های گذشته بوده و حدیث معروف «حلالٌ محمدٌ حلالٌ إلى يوم القيامة و حرامٌ إلى يوم القيامة» نیز ناظر بر آن است. اساساً تلقی متعارف مسلمانان از مقتضیات ختم نبوت، معجزه جاویدان بودن قرآن و ابدی بودن اسلام، چیزی جز این نبوده است.

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

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

البته مجتهد شبستری، روشن نمی‌کند که اگر عبورش از فقه اجتماعی به معنای باقی ماندنش بر سر فقه فردی است، این تفکیک بر چه مبنای موجهی صورت می‌گیرد و حد فاصل فقه فردی و اجتماعی کجاست؟ احکام مأکولات و مشروبات و صید و ذباحت و سبق و رمایه کجای فقه قرار دارند؟ آیا می‌توان به راحتی میان احکام متعدد فقهی خط‌کشی کرد؟ اگر مبانی و مبادی تصدیقیه فقه اجتماعی، از منظر او ویران شده است، چرا این اتفاق در مورد سایر بخش‌های فقه رخ نداده است؟ این قلم دل‌استوار نیست تا بتوان سنجه یا ضابطه‌ای مورد اطمینان، دقیق و موجه به منظور تفکیک میان فقه اجتماعی و فقه فردی پیدا کرد. باین حال، او در مصاحبه‌ای گفته است که حتی از برخی احکام عبادی اسلام نظیر نماز، نه «وجوب» که «توصیه» استنباط می‌کند (محمدرضایی، ۱۳۹۶: ۱۱۰-۱۱۱). شاید از چنین استنباطاتی بتوان عبور شبستری از فقه فردی را نیز استشمام نمود؛ چنان‌که او در برخی مقالات و سخنرانی‌هایش، مطلق فقه و نه صرفاً فقه اجتماعی را منقضی شده اعلام کرده است (مجتهد شبستری، ب ۱۳۹۶). در این صورت؛ افزودن قید اجتماعی به فقه، آنجا که سخن از عبور است، حشو زائد به حساب می‌آید.

دکتر حسین بشیریه: دو پادشاه در اقلیمی نگنجند

حسین بشیریه، فیلسوف سیاسی مشهور، در گفتگویی که در دهه هفتاد با عبدالکریم سروش درباره نسبت دموکراسی و حکومت دینی داشت، بی‌باکانه ابراز داشت که اعتقادی به حکومت دینی ندارد و صراحتاً شیوه مطلوبش برای تدبیر امور عمومی را حکومت دموکراتیک معرفی کرد. از نظر بشیریه نه تنها نمی‌توان میان دین و دموکراسی جمع برقرار کرد بلکه اساساً میان آن‌ها تعارض وجود دارد. او یکی از ارکان دموکراسی را وجود قوانین متغیری می‌داند که منشأ انسانی داشته باشند در حالی که به باور او، دین حاوی قوانینی کلی و تغییرناپذیر است. از منظر او، وجود برخی اصول اساسی در دین که انسان‌ها صرفاً در چارچوب آن مختار و مجاز به تصمیم‌گیری هستند، باعث محدود شدن اراده مردم و موجب امتناع دموکراسی است (بشیریه، ۱۳۷۷).

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

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

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

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

استاد محمد عابد الجابری: بازگشت به ابن رشد

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

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

او در کتاب نقد عقل عربی می‌نویسد: «در قرآن که اولین و آخرین مرجع معتبر است، هیچ آیه‌ای وجود ندارد که بر این نکته دلالت کند که دعوت پیامبر، همراه با دعوتی به یک نظام سیاسی خاص باشد» (الجابری، ۱۹۹۰: ۵۹). او

معتقد است که دموکراسی، ضرورتی عصری و اقتضای عقلانیت است و مسلمانان باید آن را بپذیرند. البته او در نشان دادن چگونگی هم‌زمان پذیرش اصول عقلانیت و اصول اسلامی، راهکاری بی‌حرف و حدیثی را ارائه نمی‌کند. به باور او، گذار از دوران رعیت‌بودگی انسان‌ها و پذیرفتن حقوق بشر، قبول حق انتخاب حاکمان برای شهروندان و نیز امکان نظارت بر حاکمان و سرانجام عزلشان، از ضرورت‌های ناگزیر دوران ماست که مسلمانان باید خود را با آن تطبیق دهند (همان). او معتقد است که زایش دموکراسی در جوامع عربی-اسلامی، مستلزم یک زایمان دردناک است که در نهایت باید بدان تن در دهند؛ زایمانی که از رهگذر تغییر «ذهنیت انسان عربی» محقق می‌شود. جابری معتقد است که بلوغ مردم جهت بهره‌مندی از مواهب دموکراسی و نکشاندن آن به هرج و مرج و بی‌نظمی، خود از مسیر تمرین دموکراسی عبور می‌کند و نباید به بلوغ نرسیدن ملت عربی را به دست‌مایه و بهانه‌ای برای توجیه استبداد بدل کرد (الجابری، ۱۳۹۸: ۶۵-۱۶۳). چراکه بلوغ ملت عربی از رهگذر ورزیدن دموکراسی و سپردن همین مسیر ممکن می‌شود.

وی حکومت دموکراتیک را با تعالیم دینی سازگار می‌داند و بر این باور است که ایجاد حکومتی که در آن آزادی و برابری شهروندان رعایت شود و قدرت سیاسی در آن در چرخش متناوب باشد، از ثمرات حقوق انسان، به‌ویژه حق حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خویش است که با کلیات اندیشه اسلامی سازگار است (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۸۱-۸۷). باین حال، او در کتاب دموکراسی و حقوق بشر به‌درستی تأکید می‌کند که نباید میان آنچه در تاریخ جوامع اسلامی وجود دارد و مفاهیم مدرن، خلط کرد. برای نمونه، او می‌گوید که «شورا» همان «دموکراسی» نیست (الجابری، ۱۳۹۸: ۳۲-۳۳).

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

استاد علی عبدالرازق: حکومت آری، خلافت خیر

علی عبدالرازق، متفکر سنی‌مذهب در اثر ماندگارش، الاسلام و اصول الحکم که خوانش تازه‌ای از اسلام بود و در سال ۱۹۲۵، یعنی کمی پس از سرنگونی خلافت عثمانی منتشر شد، مدعی شد که پیامبر اسلام، پادشاه یا فرمانروای یک دولت سیاسی در مدینه نبوده است. او معتقد است که اساساً در زمان پیامبر اسلام، حکومت متمرکزی در کار نبوده است تا رئیس دولتی در کار باشد (عبدالرازق، ۱۳۸۲: ۱۱۸). ادعایی که درست به نظر نمی‌رسد چرا که گرچه پایه‌پای توسعه جوامع، شکل و اندازه و انواع کار ویژه‌های حکومت‌ها دگرگون شده است، قدر متیقن، اداره امر عمومی (فارغ از میزان تفکیکی‌اش از امر خصوصی در هر عصر به‌خصوص) معنای محصل حکومت در همه دوران‌ها بوده است. پیامبر اسلام نیز بنا بر گزارش‌های موجود تاریخی در یثرب به اقتضاء بافت جامعه یثرب، نوعی از حکومت را تشکیل داده است. عبدالرازق بر این باور است که تأسیس دولت، اقدامی متفاوت از دعوت اسلامی و خارج از مرزهای رسالت است و حضرت محمد (ص) بدین کار مبادرت نورزیده است (همان: ۱۲۸). به باور او، پیامبر اسلام در امور حکومتی قبایل مختلف دخالت نمی‌کرد (همان: ۱۶۲) و ابوبکر، نخستین سلطان و فرمانروا در تاریخ اسلام است (همان: ۱۷۰). عبدالرازق، بسیاری از جنگ‌های دوران ابوبکر با افراد و قبایل موسوم به «مرتدین» را نزاعی سیاسی و نه دینی قلمداد

می‌کند که ناشی از تجربه نخستین تشکیل دولت در میان اعراب بوده است (همان: ۱۷۶). ادعایی که در یک معنا صحیح است و آن معنا این است که اساساً اسلام، دینی سیاسی است و نزاع‌های دینی آن هم رنگ و بوی سیاسی دارد. بدین معنا، نزاع مرتدین نیز نزاعی دینی صرف و خالی از وجوه سیاسی نبوده است. به باور او، هیچ چیز اثبات نمی‌کند که شریعت، اصل خلافت یا امامت عظمی را به عنوان نیابت پیامبر و برپاداشتن مقام او در میان مسلمانان به رسمیت می‌شناسد (همان: ۸۷). او می‌گوید در کل سنت‌های دینی هیچ مؤلفه‌ای را نمی‌یابیم که بتواند دلیلی بر این باشد که خلافت، عقیده شرعی و حکمی از احکام دین است (همان: ۸۸)؛ هرچند به باور صاحب این قلم و به‌رغم عبدالرازق، بعید نیست فهم مذاق شریعت تاریخی و درک کلی هندسه دین تاریخی، ما را به چنین دستاوردی رهنمون شود؛ خصوصاً که تبادر و ارتکاز تاریخی مسلمانان در طول قرون و اعصار نیز چنین بوده است و مسلمانان بلافاصله بعد از رحلت پیامبر به بسط مرزهای ایمان خود و گسترش قدرت سیاسی خود همت گماشتند. به باور برخی پژوهشگران، چنین پدیده‌ای نمی‌تواند در تقابل با آموزه‌های پیامبری (ص) باشد که آنان برای تبرک به پساب وضوی او، از هم سبقت می‌جستند. شیعیانی که به سرپیچی مسلمانان از خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) پس از پیامبر (ص)، واقعه یوم الخمیس و شهادت حضرت زهرا (س) استناد می‌کنند و بر این باورند که «ارتدالناس بعدالنبی الا ثلاث او اربع»، به این همانی میان سنت و خواست و مذاق پیامبر و وقایع و تصمیمات بعد از رحلت ایشان باورمند نیستند.

عبدالرازق، برداشت‌هایی از شرع را که متضمن وجوب تشکیل خلافت اسلامی است، سوءبرداشت از متون دینی قلمداد می‌کند و می‌گوید، همچنان که وقتی مسیح گفت کار قیصر را به قیصر واگذار کن، به دنبال بیان وجوب شرعی وجود قیصر نبود و همان گونه که وقتی خداوند دستور داد که به عهدتان با مشرکان تا زمانی که آن را نقض نکرده‌اند، وفادار باشید، به دنبال تأیید شرک نبود، متون و روایاتی نیز که از مسئله خلافت و بیعت سخن گفته‌اند، به دنبال تأیید این نهادها نبوده‌اند اما برخی از مسلمانان از متونی که درباره حکومت، بیعت و غیره آمده است و درباره یک پدیده خارجی عصری و یک واقعیت موجود سخن می‌گویند، وجوب شرعی تأسیس خلافت را استنباط کرده‌اند (همان: ۸۸). از منظر عبدالرازق، خلافت در اکثر دوران حیاتش مایه شر و نکبت بوده است و فروپاشی‌اش مایه دریغ و حسرت نیست. او در قالب استفهام انکاری می‌پرسد: «آیا وقتی که ستاره خلافت از افق آسمانشان [مسلمانان] محو شد، زندگی‌شان در تاریکی فرو رفت؟ وقتی که خلفا آن‌ها [مسلمانان] را ترک کردند، رحمت زمین و آسمان از میان رفت؟»، سپس خود پاسخ می‌دهد: «نه اصلاً این مسائل به وجود نیامد» و آنگاه این شعر را نقل می‌کند: «[خلفا] از میان رفتند، جهان هرگز بر مرگشان اشک نریخت و اعیاد و جمعه‌ها برداشته نشدند» (همان: ۱۰۸). همین سخنان بود که در نهایت، زمینه اخراج او از الازهر را فراهم کرد و جدالی پایان‌ناپذیر میان او و بنیادگرایان پدید آورد (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۳).

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

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

اگرچه عبدالرازق، پژوهشگری شجاع و هوشمند است و لب لباب اندیشه او بسیار قابل تأمل به نظر می‌رسد، به نظر صاحب این قلم، نمی‌تواند برای این ادعا که پیامبر اسلام (ص) هیچ گونه فعالیت «حکمرانانه‌ای» نداشته و همه آنچه از

جهاد، عزل، نصب و غیره انجام داده، فعالیت‌هایی «پیامبرانه» بوده است، دلایل قانع‌کننده‌ای اقامه کند. تفکیک اسلام تاریخی از اسلام واقعی و جمع میان عقلانیت عصری با مدلول متون مقدس، فارغ از دغدغه‌مندی و شورانگیزی بیان و تعبیرات، نیازمند ارائه دستگاه فلسفی-اصولی منسجم، قوی و مدلل است که کمتر روشنفکری توانسته است به نحو نسبتاً موجه آن را ارائه کند. مصطفی ملکیان که خود در دوره‌ای از حیات علمی‌اش از طایفه روشنفکران دینی بوده و ابوالقاسم فنایی را قوی‌ترین و قابل دفاع‌ترین روشنفکر دینی سال‌های پس از انقلاب می‌داند و نظریه او را منسجم، قوی و پخته ارزیابی می‌کند (قضاوت صاحب این قلم نیز همین است)، در نهایت در نامه‌ای که پس از مطالعه نسخه‌ای از کتاب فنایی خطاب به وی نگاشته است، می‌گوید مبانی تصدیقه‌ای که این نظریه ارجمند، فنی و سازوار (ارائه‌شده در دو کتاب دین در ترازوی اخلاق و اخلاق دین‌شناسی) بر آن استوار شده، قابل اثبات نیست. به باور این قلم، اگر از آن اشکالات محقق یا مقدر که ملکیان بدان‌ها اشاره می‌کند بگذریم، هیچ‌یک از روشنفکران شیعه و سنی برای جمع میان دین و عقل، راهکار مدلل‌تری از نظریه ابوالقاسم فنایی ارائه نکرده‌اند. با این همه، امروزه مصطفی ملکیان معتقد است که آنچه روشنفکران دینی به نام اسلام ارائه می‌کنند، اسلام واقعی نیست؛ گرچه او بنا بر مصالحی، قصد ندارد زمین نزاع اندیشگی خود با بنیادگرایان را بیش از این اشارات مختصر به سمت و سوی روشنفکران دینی بکشانند.

استاد محمد سعید عشماوی: اسلام دین بود نه سیاست

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

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

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

بزرگ‌ترین انقلاب‌های لیبرالی تاریخ، حقیقتاً انسان را می‌خکوب می‌کند. لیبرالیسم در معنای محصل امروزی آن، از دستاوردهای پس از قرون میانه و حاصل تلاش‌های فکری فیلسوفان بزرگ عصر روشنگری است. چنین نسبتی به اسلام که اتفاقاً در یک جامعه بدوی قبیله‌گرای غیرشهری پای به جهان گذاشته، حقیقتاً مایه شگفتی است.

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

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

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، آشکار می‌گردد که مشروطه‌خواهان مسلمانی که دین اسلام را واجد دستورات یا هنجارهای قابل اعتنا در عرصه حکمرانی نمی‌دانند، می‌کوشند که از نوعی اسلام معنویت‌گرا، فردی و فروکاسته به حوزه خصوصی دفاع کنند. چنان که در این پژوهش مشاهده کردیم، تلاش‌های آنان در اغلب موارد دچار ضعف مفرط استدلال‌های دین‌پژوهانه و تاریخی و مملو از چشم‌بستن و چشم‌بندی است؛ چشم‌بستن بر هزاران روایت و آیه و گزارش تاریخی و چشم‌بندی در تفسیر و فهم متن. فارغ از درستی یا نادرستی مدعای آنان، استدلال‌های آنان برای اثبات مدعایشان کافی به نظر نمی‌رسد. ظاهر آیات متعدد قرآن کریم و سیره و سنت پیشوایان دین، به‌ویژه خود پیامبر گرامی اسلام، دست کم در بادی امر، در تعارضی آشکار با این مدعیات است و بر ساختن چهره‌ای غیرسیاسی از دین اسلام چنان که حقیقتاً بوده است یا می‌باید باشد، با استدلال‌های ضعیف و ناتمامی که بسیاری از طرفداران مسلمان سکولاریسم اقامه می‌کنند، ممکن نیست؛ هرچند این پژوهش ادعا نمی‌کند که ضعف استدلال‌های اقامه‌شده، قطعاً و بی‌گمان به رد مدعا نیز می‌انجامد چرا که رد مدعا به صرف رد استدلال، خود یکی از موارد ارتکاب مغالطه منطقی است.

به نظر می‌رسد بسیاری از روشنفکران مسلمان چنان به نتیجه مطلوب خود یعنی برسازی اسلام غیرسیاسی به هر قیمت خیره‌اند که از انتخاب مسیر درست رسیدن به آن نتیجه یا آرزو عاجز می‌مانند. فقدان تحصیلات کافی در علوم انسانی و اسلامی و اعتماد به نفس نابجا در قدم زدن در ظلمات پر سنگلاخ پژوهش‌های مردافکن دینی و گاه کوچک‌بینی رقیب یا جاهل و ساده‌انگاشتن او، بسیاری از آنان را به انشاءنویسانی پرشور و پرهیجان بدل کرده است. همچنین، به نظر می‌رسد بسیاری از آنان مراجعه کافی به متون تاریخی، روایات مصادر شیعه و سنی و خود آیات قرآن کریم و تفاسیر و شأن نزول‌های آن ندارند. بر فرض مراجعه نیز با مندرجات کتب تاریخ و سیره و مغازی تبعضی و گزینشی مواجه می‌شوند، آیات و روایات مطلوبشان را برجسته می‌کنند و از آیات و روایات فراوانی که تضعیف‌کننده نظریه آن‌هاست،

چشم می‌پوشند. هرچه هست، حقیقت هر کجا که ایستاده و به ما لبخند می‌زند، از پی این کژراهه‌های استعاره و تذوق در آغوش ما در نمی‌غلطد. این مقصود، کوشش فلسفی عظیم و جهد و جدی ذهن‌سوز و بلیغ می‌طلبد.

منابع

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

