

مرکز مطالعات اسلامی بینش
WWW.BINESH.CC

اسلامی‌سازی سکولاریسم

دکتر فهد العجلان

ترجمه: عبدالله شیخ‌آبادی



این فایل از کانال تلگرام بینش دانلود شده است:

t.me/Bineshcc

www.Binesh.cc

اسلامی‌سازی سکولاریسم

عنوان اصلی: أسلمة العلمانية

نویسنده: فهد العجلان

ترجمه: عبدالله شیخ آبادی

ویراست اول: پاییز ۱۴۰۵

مرکز مطالعات اسلامی بینش

فهرست

مقدمه ۷

فصل اول: مقدماتی بنیادین در حاکمیت شریعت ۱۳

مفهوم حاکمیت شریعت ۱۳

اصول شرعی دال بر حاکمیت شریعت ۱۶

عوامل تضعیف‌کنندهٔ حاکمیت شریعت ۲۰

مقدمات شش‌گانه برای درک حقیقت نزاع معاصر پیرامون حاکمیت شریعت ۲۲

فصل دوم: آرای معاصر در تعارض با حاکمیت شریعت ۲۶

دیدگاه اول: اسلام دین است، نه دولت ۲۷

دیدگاه دوم: حکم‌رانی بر اساس شریعت از فروع دین است نه اصول آن ۳۴

دیدگاه سوم: حاکمیت شریعت امری محقق‌شده است و منحصر به قانون نیست ۳۶

دیدگاه چهارم: اندیشه‌های غلوآمیز ۳۸

دیدگاه پنجم: اندیشه‌های تأویل‌گر ۴۷

دیدگاه ششم: سستی دین‌داری ۴۸

دیدگاه هفتم: اختلاف و کشمکش در مفهوم شریعت و اجرای آن ۵۲

دیدگاه هشتم: سیاه‌نمایی و تخریب اصلِ حاکمیت شریعت ۵۴

فصل سوم: پدیدهٔ سازش با سکولاریسم ۵۸

مفهوم سکولاریسم..... ۵۹

انگیزه‌های سازش با سکولاریسم ۶۲

پیامدهای پدیدهٔ سازش با سکولاریسم ۶۴

گروه‌های دعوت‌کننده به این پدیده.....۷۱

مقایسه میان سازش با سکولاریسم و پذیرش کامل آن.....۷۳

فصل چهارم: اندیشه‌های محرک برای پدیدهٔ اسلامی‌سازی سکولاریسم.....۷۸

۱- تفاوت قائل شدن میان سکولاریسم افراطی و بی‌طرف ۷۸

۲- واقعیت دشوار..... ۹۱

۳- بی‌طرفی دولت لیبرال معاصر..... ۱۰۵

۴- ماهیت دولت مدرن ۱۷۴

فصل پنجم: ایده‌های اسلامی‌ساز سکولاریسم ۲۲۶

(۱) ایدهٔ اول: اکتفا به اصول کلی در اسلام ۲۲۸

(۲) ایدهٔ دوم: رفتارهای نبوی مبتنی بر مصلحت است ۲۳۳

(۳) ایدهٔ سوم: وظیفهٔ دولت حفظ حقوق دنیوی است.....۲۳۷

(۴) ایدهٔ چهارم: نیاز به مشروعیت سیاسی ۲۴۲

(۵) ایدهٔ پنجم: هر آنچه شرعاً حرام است، لزوماً جرم قانونی نیست.....۲۴۷

(۶) ایدهٔ ششم: تضمین آزادی‌ها از سوی شریعت.....۲۵۲

(۷) ایدهٔ هفتم: آزادی پیش از حاکمیت شریعت ۲۶۴

(۸) ایدهٔ هشتم: حاکمیت امت پیش از حاکمیت شریعت ۲۷۱

(۹) ایدهٔ نهم: رابطهٔ قراردادی ۲۹۵

(۱۰) ایدهٔ دهم: تجربهٔ تاریخی متغیر ۳۰۱

(۱۱) ایدهٔ یازدهم: غیرممکن بودن تصور جدایی دین از دولت در نظام سیاسی ۳۰۵

سخن پایانی: روش تعامل با پدیدهٔ اسلامی‌سازی سکولاریسم ۳۰۸

مقدمه

پس از یک کشمکش تاریخی طولانی با دین، فرهنگ سکولار بر جهان غرب معاصر تسلط یافت و بر سازماندهی سیاسی و حقوقی جوامع غربی چیره شد، بلکه حتی سلطهٔ خود را بر خودِ مسیحیت نیز اعمال کرد. این فرهنگ پیروز به کنار گذاشتن دین اکتفا نکرد، بلکه اثرات عمیقی بر روی گرداندن مردم از این دین، به حاشیه راندن آن و تغییر تصورات مردم نسبت به آن بر جای گذاشت.

سرسختی و شدت عمل سکولاریسم در تضعیف دین به جایی رسید که این باور فراگیر شد که بقای دین در غرب مسئلهٔ زمان است و زوال آن امری حتمی برای پیشرفت سکولاریسم به شمار می‌رود.

این رویارویی با دین تنها به درون فرهنگ غرب محدود نماند؛ بلکه سکولاریسم با تمام ابزارهای ممکن نرم و سخت و به شکل خواسته یا ناخواسته، به سایر نقاط جهان صادر و بر جهان اسلام تحمیل شد و در عرصه‌های بسیاری تأثیر چشمگیری بر مسلمانان گذاشت. تا آنجا که برخی گمان کردند سناریوی پیروزی سکولاریسم در غرب، به‌ناچار در جهان عرب و سرزمین‌های اسلامی نیز تکرار خواهد شد.

اما اسلام مانند مسیحیت نیست و دینی که در دل‌های مسلمانان حضور دارد، همان دین در فرهنگ غربی نیست. بستر بحران دینی در تاریخ اروپا برای مسلمانان ناشناخته است و همین ناسازگاری، سکولاریسم را در مواجهه با جهان اسلام به بن‌بستی واقعی کشانده است.

این بن‌بست خود را در تعارض میان اسلام و سکولاریسم نشان می‌دهد و اینکه مدل سکولار با اسلام در تناقض است؛ بنابراین جمع میان آن دو به این شکل که اسلام در سایهٔ یک نظام سکولار صرفاً به گزینه‌ای فردی تبدیل شود، امکان‌پذیر نیست. چنین تصویری در اسلام ناممکن است و نمی‌توان اسلام را در عمل به حاشیه راند به گونه‌ای که مسلمانان به زندگی خود مشغول شوند و در عین حال کاملاً از دین خود بریده باشند.

این بن‌بست با انزجار شدیدی که سکولاریسم از سوی طیف وسیعی از جوامع مسلمان با آن مواجه شده - و همچنان نیز می‌شود – بغرنج‌تر هم شده است. این یک مقاومت مردمیِ آشکار است که جریان سکولار در جهان اسلام آن را درک کرده و واکنش‌های متفاوتی در مواجهه با آن بروز داده است. بر همین اساس، برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که باید از واژهٔ سکولاریسم فاصله گرفت و تعابیر دیگری را جایگزین آن کرد.

یکی از برجسته‌ترین راه‌حل‌ها برای عبور از این بن‌بست، اجتناب از دعوت صریح به رد احکام اسلام، و تلاش برای ایجاد سازگاری میان دین و سکولاریسم و همچنین اسلام و مدرنیته است. این روشی است که بر بازنگری در میراث اسلامی و ارائهٔ قرائت‌های جدید از متون شرعی استوار است تا از چنین گسست‌ها و درگیری‌هایی جلوگیری شود؛ بدین ترتیب به نظر می‌رسد که دیگر هیچ‌گونه مخالفتی با اسلام در مفاهیم مدرن معاصر وجود ندارد.

جستجو برای یافتن قرائتی اسلامی از سکولاریسم می‌تواند از دو مسیر آغاز شود:

مسیر اول: اینکه اسلام به گونه‌ای تفسیر شود که صرفاً پیامی معنوی به شمار رود و به رابطهٔ میان بنده و پروردگارش محدود گردد، به‌طوری‌که هیچ فرض یا الزامی پیرامون عرصهٔ عمومی در آن وجود نداشته باشد. از این طریق، سکولاریسم با اسلام سازگار می‌گردد.

این روشی است که جریان‌های سکولار در پیش می‌گیرند، اما روشی آشکار و نمایان است که معمولاً جز بر عدهٔ اندکی از مسلمانان تأثیر نمی‌گذارد؛ زیرا بطلان چنین امری بر هیچ‌کس پوشیده نیست و مسلمان به خوبی می‌داند که اسلام تنها به جنبهٔ عبادت محدود نمی‌شود.

مسیر دوم: اینکه وجود احکام و تشریعاتِ مربوط به عرصهٔ عمومی پذیرفته شود، اما این امر در قالبی ارائه گردد که مورد پذیرش نظام سیاسی سکولار باشد.

او اسلام را بدون سیاست ارائه نمی‌دهد و وجود قوانین عمومی را نیز از شریعت انکار نمی‌کند؛ بلکه می‌کوشد میان این دو سازگاری ایجاد کند و میان آن و آنچه نظام سیاسی سکولار در زمینهٔ عدم رجوع قوانین به اعتقادات دینی دنبال می‌کند، هماهنگی به وجود آورد.

این روش تنها به جریان‌های سکولار محدود نمانده، بلکه حتی بر زبان مخالفان سکولاریسم و مدافعان حکومت اسلامی نیز جاری شده است؛ با این حال، آنان بر اساس انگیزه‌ها و محرک‌های متعددی این مسیر را در پیش گرفته‌اند که مشروح آن در این کتاب خواهد آمد.

روش اول در حقیقت هیچ اشکالی ایجاد نمی‌کند زیرا بطلان آن آشکار است و بر لجبازی و مُکابرهٔ آشکاری استوار است؛ اما اشکال با روش دوم نمایان می‌شود؛ زیرا می‌کوشد میان اسلام و نظام سیاسی سکولار سازگاری ایجاد کند.

این پدیده در شرایط کنونی ما کاملاً عیان است و طی دهه‌های اخیر گسترش یافته است؛ مشارکت چشمگیر بسیاری از آنان در عرصهٔ سیاسی نقش برجسته‌ای در رشد و تقویت این جریان داشته است. آنان بر این باورند که اقتضائات روزگار ما سازش با این مفاهیم سکولار را ایجاب می‌کند؛ و به دنبال آن، استدلال‌های شرعی فراوان و تصورات گوناگونی مطرح شده است که

می‌کوشد قرائتی از ساختار سیاسی سکولار ارائه دهد که با اسلام در تناقض نباشد.

نقد ما به پدیدهٔ اسلامی‌سازی سکولاریسم، متوجه این آگاهی نسبت به تحولات زمان نیست؛ مشکل از جایی آغاز می‌شود که این آگاهی، محرک و بهانه‌ای برای تحریف احکام و دگرگونی تصورات می‌شود. زیرا این آگاهی ناقص است؛ این آگاهی مشکل را به‌درستی درک کرده، اما در مواجهه با آن به خطا رفته و به جای حل آن، مشکلی تازه آفریده است؛ حال آنکه فضای وسیع نگاه فقهیِ مبتنی بر مصلحت، آنان را از پناه بردن به این گردنه‌های دشوار بی‌نیاز می‌کرد.

همچنین، اختلاف بر سر تلاش برای اصلاح، آزادی، عدالت، صیانت از حقوق، رفع ظلم و ارزش‌ها و اهدافی از این دست نیست؛ بلکه کاستیِ اصلی در پذیرش نظام سکولار از این طریق و بازتأویل شریعت به گونه‌ای است که با آن هماهنگ و سازگار شود.

از این رو، این پژوهش با هدف گفتگوی شرعی و فکری پیرامون این پدیده تدوین شده است؛ پدیده‌ای که مربوط به گروهی است که تسلیم حاکمیت احکام اسلام هستند و تصور سکولار را مردود می‌دانند، اما در عین حال، اندیشه‌هایی را می‌پذیرند که گمان می‌کنند با اسلام سازگار است. بر همین اساس، هدف این پژوهش نقد این تصورات، تبیین خطای رویکرد آن‌ها در تلاش برای سازگار کردن دین با نظام سیاسی سکولار، و ارائهٔ نقد درون‌دینی است؛ زیرا مبنایی مشترک و مورد توافق وجود دارد که می‌توان به آن استناد کرد، اما بحث و گفتگو با کسی که به این مقدمه تن نمی‌دهد، هدف این پژوهش نیست.

این پژوهش در پنج فصل اساسی تدوین شده است:

فصل اول با مقدماتی بنیادین دربارهٔ حاکمیت شریعت آغاز می‌شود و در آن به مفهوم سیطرهٔ شریعت، اصول شرعیِ دلالت‌کننده بر آن، لوازم این حاکمیت، و شماری از مقدمات مهم برای درک حقیقتِ نزاع پیرامون حاکمیت در عصر حاضر پرداخته شده است.

در فصل دوم: افکار رقیب و مزاحم با حاکمیت شریعت بررسی شده و هشت اندیشه‌ای که بر این اصل تأثیر می‌گذارند، واکاوی شده‌اند.

این دو فصل، نقش مقدمه را برای بررسی این پدیده ایفا می‌کنند؛ زیرا پدیدهٔ اسلامی‌سازی سکولاریسم بر پایهٔ پذیرش حاکمیت شریعت و رد سکولاریسم بنا شده است.

در فصل سوم: پدیدهٔ سازش با سکولاریسم بررسی شده و بحث بر سر انگیزه‌های این سازش، پیامدهای آن و گروه‌های دخیل در آن متمرکز گشته است.

در فصل چهارم: محرک‌های گرایش به سوی پذیرش افکار اسلامی‌سازی سکولاریسم بررسی شده است؛ زیرا این بستر، زمینهٔ مناسبی برای پرورش و پذیرش این پدیده به شمار می‌رود و آن را در چهار محرک کلیدی خلاصه کرده‌ایم.

در فصل پنجم: اندیشه‌های سکولارِ اسلامی‌شده دسته‌بندی شده‌اند؛ یعنی همان تصوراتی که برای ایجاد سازگاری میان اسلام و سکولاریسم ارائه گشته‌اند، که در این میان، یازده ایده مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

سپس خاتمهٔ بحث در باب روش‌شناسی مواجهه با پدیدهٔ اسلامی‌سازی سکولاریسم یا همان اندیشه‌های سکولارِ اسلامی‌شده تدوین شده است.

امیدوارم بررسی این پدیده در این پژوهش، به هدف خود در پاسداری از احکام و چارچوب‌های شرعی نایل آید و مایهٔ خیر برای دعوتگران، فعالان در عرصهٔ اسلام و عموم مسلمانان باشد؛ امید ما همین است و خداوند توفیق حسن نیت در گفتار و عمل را به ما عطا فرماید و ما را از هوی و هوس و لغزش مصون دارد.

اگر دیگران را به پذیرش این نصایح دعوت کردم، خودم پیش از هر کس سزاوارترم که فرمانبردار باشم؛ با اشتیاق پذیرای پند و اندرز هستم و ان‌شاءالله از هر کسی که مرا بر خطایی آگاه کند، نظری را اصلاح نماید، رأیی را استوار سازد یا تصویری را به سامان آورد، استقبال خواهم کرد؛ سپس متشکر و دعاگویشان خواهم بود و پاداش نیکوی الهی را برایشان خواستارم.

از الله می‌خواهم که به پاس این زحمات، بهترین پاداش را به برادران فاضلی عطا فرماید که پیش‌نویس این کتاب را مطالعه کردند، آن را نقد و اصلاح نمودند و نکات فراوانی از آنان آموختم؛ پاداششان با الله.

از پروردگار متعال خواستارم که این کتاب را پربرکت گرداند، مایهٔ سودمندی سازد و آن را در زمرهٔ باقیات صالحات قرار دهد؛ و لا حول و لا قوة إلا بالله.

❊ ❊ ❊

فصل اول: مقدماتی بنیادین در حاکمیت شریعت

سکولاریسم در بعد سیاسی خود بر پایهٔ جدا کردن دین از دولت بنا شده است؛ به این معنا که دین را صرفاً ارتباطی معنوی و روحی میان بنده و پروردگارش می‌داند که به حوزه‌های عمومی جامعه کشیده نمی‌شود. این نگاه به شکلی بنیادین با اسلام در تضاد است؛ زیرا اسلام رسالتی فراگیر است که همهٔ ابعاد زندگی انسان را سامان می‌دهد و تنها به انجام عبادات فردی میان بنده و پروردگار محدود نمی‌شود، بلکه ارتباط انسان با دیگران را تنظیم می‌کند و در مقام قضاوت میان اختلافات آنان برمی‌آید. این دین دارای نظامی تشریعی و گسترده از احکام است که سکولاریسم آن را برنمی‌تابد؛ زیرا در آن، دین یا وحی از مرجعیت و حاکمیتی برخوردار است که بر همه چیز برتری دارد.

مفهوم حاکمیت شریعت

هنگامی که اصطلاح حاکمیت شریعت یا تحکیم شریعت به کار می‌رود، این مفهوم چندین حوزه را در بر می‌گیرد:

حوزهٔ اول: حوزهٔ اعتقادی؛ مقصود از آن این است که مسلمان معتقد باشد حلال را خداوند حلال کرده و حرام را او حرام نموده است، و حکم و قانون‌گذاری

تنها از آنِ اللّٰه است. همان‌طور که او باور دارد جهان آفریدهٔ خداست، به این نیز ایمان دارد که خداوند دین را فرو فرستاده و احکام را تشریع کرده است.

حوزهٔ دوم: حوزهٔ عمل و تسلیم؛ مقصود از آن انقیاد در برابر حکم خدا و پیامبرش ﷺ است؛ به طوری که فرد به دستورات عمل کند، از نهی‌شده‌ها دوری گزیند و به اخلاق و آداب اسلامی پایبند باشد. حکم شریعت تنها به باوری ذهنی به وجود حلال و حرام یا اوامر و نواهی محدود نمی‌شود، بلکه انسان باید در عمل به لوازم آن پایبند باشد و حق آن را ادا کند. در این حوزه است که تفاوت‌های گسترده و اختلاف‌های زیادی میان مسلمانان پدید می‌آید؛ برخی به واسطهٔ پایبندی به واجبات و دوری از محرمات در جایگاهی والا قرار می‌گیرند و برخی دیگر به دلیل کثرت تخلفات و زیر پا نهادن اوامر دچار ضعف می‌شوند، اما اصل تسلیم و تعبد در برابر خدا باید در هر حال برقرار باشد.

حوزهٔ سوم: حوزهٔ قانون‌گذاری و قضایی؛ مقصود این است که مرجع داوری در قضاوت‌ها و حل و فصل دعاوی، حکم شریعت باشد تا ترازوی سنجش برای خون‌ها، اموال، حقوق و تکالیف مسلمانان بر اساس دستورات شرع تنظیم گردد.

این همان حوزه‌ای است که هنگام طرح موضوع «تحکیم شریعت» و «حاکمیت شریعت» منظور می‌شود؛ زیرا این حوزه کانون اختلاف و کشمکش میان انسان‌ها در عصر حاضر است. هدف از این حوزه آن است که قانون حاکم بر جامعه، خاستگاه و مرجعیتی وحیانی داشته باشد.

پس حاکمیت شریعت در برگیرندهٔ تمامی این حوزه‌هاست؛ بنابراین، هم شامل جنبهٔ اعتقادی، هم جنبهٔ اجرای فرمان، و هم جنبهٔ قانونی می‌شود. با وجود این، این مفهوم در عصر ما در جهان اسلام غالباً به جنبهٔ قانونی گره خورده است و دلیل آن، رواج این پدیده در جهان اسلام در دوران معاصر است که حکم به اسلام را وانهاده و برای داوری و حل و فصل دعاوی به قوانین ساختگی

و وضعی روی آورده‌اند؛ از این رو، هرگاه سخن از تحکیم شریعت به میان می‌آید، منظور همین جنبهٔ قانونی است.

و از آنجا که جنبهٔ قانونی همان بخش مرتبط با «نظام عمومی» است، سکولاریسم آن را برنمی‌تابد و طرد می‌کند؛ اما جنبهٔ اعتقادی و امتثالی (اجرای اوامر الهی) مربوط به انتخاب و آزادی فرد است، امری که در اصل با سکولاریسم تضادی ندارد.

با این تأکید که میان این حوزه‌ها پیوستگی و پیوند مستحکمی وجود دارد؛ زیرا اعتقاد، انسان را به عمل ملزم می‌سازد و اعتقاد و عمل با هم حکم را ایجاب می‌کنند. بنابراین، در شریعت چنین نیست که اعتقاد یا عمل صرفاً به جنبهٔ فردی اختصاص داشته باشد و ربطی به جامعه نداشته باشد، یا صرفاً مربوط به فرد باشد و با نظام عمومی کاری نداشته باشد.

بنابراین، بر مسلمان واجب است که به تحریم فحشا و منکرات اعتقاد داشته باشد، و نیز معتقد باشد که ممانعت از آن‌ها و اجرای مجازات برای مرتکبانشان واجب است. همچنین بر او واجب است که به این حکم برای ترک فحشا عمل کند، در انکار آن و اقامهٔ حدود شرعی بر مرتکبانش مشارکت جوید. پس اعتقاد، به آن دسته از احکام شرعی تعلق دارد که به فرد یا جامعه اختصاص دارند، و عمل نیز به احکام شرعیِ مربوط به فرد یا جامعه تعلق دارد. در تصور شرعی، به هیچ وجه امکان ندارد که اعتقاد یا عمل، تنها به فرد اختصاص یابد و جامعه را در بر نگیرد، مگر این که بگوییم این تصور از تأثیر فلسفهٔ سکولاریسم سرچشمه گرفته است؛ فلسفه‌ای که با اعتقادات و رفتارها مدارا می‌کند مشروط بر اینکه به جنبهٔ فردی محدود بمانند و به نظام عمومی کاری نداشته باشند.

اصول شرعی دال بر حاکمیت شریعت

مراجعه به شریعت و الزام به احکام آن از احکام محکمی است که دلایل شرعی فراوانی بر آن دلالت دارد؛ این امر اصلی قطعی و مورد اتفاق میان مسلمانان است. این گزاره که بگوییم در میان مسلمانان در مورد اصلِ آن اختلاف وجود دارد، صحت ندارد؛ بلکه در طول تاریخ اسلام، حتی کوچکترین تفکری در رد آن به وقوع نپیوسته است؛ زیرا این موضوع از بدیهیات مقرر در شریعت است و ادلهٔ فراوانی بر آن دلالت دارد که می‌توان آن‌ها را به سه اصل بزرگ بازگرداند:

اصل اول: آنچه دربارهٔ فرض بودن رجوع به شرع آمده است:

این اصل، ریشه در وجوب مراجعه به شرع و بازگشت به آن هنگام بروز اختلاف دارد و ادلهٔ قرآنی پرشماری بر آن گواهی می‌دهد:

خداوند تعالی به لزوم داوری بردن به شریعت فرمان داده و فرموده است: {وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّن النَّاسِ لَفَاسِقُونَ} [مائده: ۴۹] (و اینکه در میان آنان بر طبق آنچه الله نازل کرده است، حکم کن، و از هوا و هوس‌هایشان پیروی مکن، و از آنان برحذر باش مبادا تو را از پاره‌ای از آنچه الله بر تو نازل کرده است، منحرف سازند؛ پس اگر روی گرداندند، بدان که الله می‌خواهد آنان را به خاطر پاره‌ای از گناهانشان مجازات کند، و بی‌تردید بسیاری از مردم نافرمانند). و نیز فرموده است: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ} [مائده: ۵۰] (آیا حکم جاهلیت را می‌جویند؟ و برای قومی که اهل یقینند، چه کسی از الله نیکوتر حکم می‌کند؟).

و الله متعال کسانی را که از داوری جستن به شریعت روی‌گردانند، نکوهش کرده و فرموده است: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يتحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ}

[نساء: ۶۰] (آیا کسانی را ندیدی که می‌پندارند به آنچه بر تو نازل شده و آنچه پیش از تو نازل شده ایمان آورده‌اند، اما می‌خواهند داوری خود را نزد طاغوت ببرند، در حالی که فرمان یافته بودند به آن کفر ورزند؟).

و نکوهش کسی که حکمی غیر از حکم شریعت را طلب می‌کند: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ} [مائده: ۵۰] (آیا حکم جاهلیت را می‌جویند؟ و برای قومی که اهل یقینند، چه کسی از الله نیکوتر حکم می‌کند؟).

و نفی ایمان از کسی که پیامبر را حاکم و داور نداند: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [نساء: ۶۵] (قسم به پروردگارت که ایمان نمی‌آورند، مگر اینکه در آنچه میانشان مایهٔ اختلاف است تو را داور گردانند).

و حکم به کفر، ظلم و فسق برای کسی که شریعت را حاکم نسازد: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [مائده: ۴۴]، {هُمُ الظَّالِمُونَ} [مائده: ۴۵]، {هُمُ الْفَاسِقُونَ} [مائده: ۴۷] (و کسانی که به آنچه الله نازل کرده است حکم نکنند، پس آنان خود کافرانند، ... ستمکارانند، ... نافرمانانند).

و حکم به اینکه هر کس، کسی را همچون اطاعت از خدا و پیامبرش اطاعت کند، او را به عنوان رب خود برگزیده است: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ} [توبه: ۳۱] (دانشمندان و راهبان خود را به جای الله به عنوان اربابانی اختیار کردند).

و نفی اینکه هیچ مسلمانی در برابر امر الله و فرمان پیامبرش ﷺ اختیاری داشته باشد: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [احزاب: ۳۶] (و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون الله و فرستاده‌اش امری را مقرر کنند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

بنابراین، این دلایل قرآنیِ به هم پیوسته و قطعی نشان می‌دهند که گردن نهادن به حکم شریعت بر مسلمانان واجب است. همان‌طور که به ذهن هیچ مسلمانی خطور نمی‌کند که بگوید زنا حلال است در حالی که خداوند آن را حرام کرده است، به همین ترتیب نیز به ذهن او خطور نمی‌کند که حکم را به غیر شریعت واگذارد؛ چرا که تمامی این‌ها احکام شریعتند. آن کسی که زنا را قطعاً حرام کرده، اجرای حد را نیز قطعاً واجب ساخته است. پس چه چیزی باعث می‌شود که حرمت زنا در سطح اعتقاد شخصی پذیرفته شود، اما اجرای حد بر آن پذیرفته نشود، در حالی که هر دو از احکام شریعتند؟ هیچ‌چیز، جز تأثیرپذیری از تفکر بیگانهٔ سکولار.

اصل دوم: آنچه دربارهٔ الزام به احکام شریعت آمده است:

در دلایل کتاب و سنت، شواهد فراوانی وجود دارد که مسلمان با اتکا به آن‌ها یقین پیدا می‌کند که پایبندی به احکام شریعت از اصول قطعی و مقرر شرعی است؛ از جملهٔ آن‌ها:

دلیل اول: احکام قضا

قضاوت از جمله مناصب شناخته‌شدهٔ شرعی است که کتاب و سنت بر آن دلالت دارند، و پیامبر ﷺ و خلفای پس از او متولی آن بوده‌اند، تا جایی که به یکی از امور ضروری و بدیهی برای هر مسلمانی تبدیل شده است. قضاوت عبارت است از حل و فصل خصومت و اختلاف میان متخاصمان و الزام آنان به احکام؛ به این معنا که احکام صرفاً یک انتخاب شخصی بی‌تأثیر در قانون نبوده‌اند.

دومین دلیل: امر به معروف و نهی از منکر

این دلیل دربردارندهٔ مشروعیت امر به معروف و نهی از منکر است؛ بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر تنها به شناخت معروف و انکار قلبی منکر محدود

نمی‌شود، بلکه اقتضای اصلِ امر و نهی این است که حکم شرع بر فرد و جامعه نافذ و جاری باشد.

سومین دلیل: حدود شرعی

این امر در اجرای حد بر جرایمی چون زنا، قذف (اتهام زنا)، شرب خمر و مانند آن تجلی می‌یابد؛ امری که ضرورت الزام‌آور بودن احکام شرعی و نفوذ آن‌ها بر سطح فرد و جامعه را به نمایش می‌گذارد.

چهارمین دلیل: جهاد در راه خدا

پیامبر ﷺ و جانشینان پس از او به جهاد برخاستند تا اینکه سرزمین‌ها را فتح کردند، با اسلام بر شهرهای بزرگ حکومت کردند، و پرچم اسلام را در مشرق و مغرب زمین به اهتزاز درآوردند. هدف از جهاد، بلند کردن کلمةُ اللّٰه و حکم‌فرمایی اسلام بود، و این گواهی می‌دهد که احکام شریعت در مرحلهٔ اجرا اموری لازم الاجرا هستند و به اعتقاد فردی محدود نمی‌شوند.

اصل سوم: جزئیات احکام شرعی مرتبط با روابط میان انسان‌ها

در شریعت، شاخه‌ها و احکام فراوانی وجود دارد که شمارش آن‌ها ناممکن است و به حوزهٔ فردی محدود نمی‌شوند، بلکه به روابط فرد با دیگران تعلق دارند؛ مانند احکام نکاح، میراث، معاملات مالی، دیات و جنایات. این‌ها احکامی هستند که به شخص واحد اختصاص ندارند و امکان عملی شدن آن‌ها وجود ندارد مگر اینکه حکم شریعت بر همگان نافذ و فراگیر باشد. برای نمونه، دیات عبارتند از برآورد شرعیِ خسارت واردشده بر جان انسان یا کمتر از آن، و این برآوردها تنها با فرد و روابط او با دیگران یا جامعه سر و کار ندارند.

این احکام هنگامی تصورپذیر و کارآمدند که نافذ و الزام‌آور باشند؛ زیرا با طرف‌های متعددی در ارتباطند، و از همین رو نمی‌توانند مثلا مانند عبادات به

انتخاب شخصیِ افراد واگذار شوند، بلکه نیازمند قاطعیت و الزامند، و این به روشنی نشان می‌دهد که این احکام نافذ و الزام‌آورند.

هنگامی که این اصول سه‌گانه را مد نظر قرار دهیم: اصل نخست فرضیهٔ رجوع به شرع، سپس اصل الزام به احکام شرع، و آنگاه اصل ماهیت احکام شرعیِ مُتعدّی یعنی فراتر از فرد و مرتبط با دیگران، درمی‌یابیم که ضرورت حاکم بودن شریعت، اصلی قطعی است که فهم اسلام بدون آن امکان‌پذیر نیست.

به همین دلیل است که اجماع مسلمانان بر سر این موضوع شکل گرفته تا جایی که این امر به اصلی بدیهی تبدیل شده که هیچ شکی در آن راه ندارد. اگر هم این موضوع مطرح شد و نیاز به یادآوری این اصول در اعصار متأخر و پس از ظهور سکولاریسم احساس شد، به سبب هجمه‌ها علیه آن بوده است.

عوامل تضعیف‌کنندهٔ حاکمیت شریعت

این اصل مهم شرعی یعنی «حاکمیت شریعت» ممکن است دچار موانع یا عوامل تضعیف‌کننده‌ای شود که به‌طور کلی یا جزئی بر اصلِ این حاکمیت تأثیر می‌گذارند. میزان تضاد این موانع با حاکمیت شریعت متفاوت است و ریشه‌های این موانع عبارتند از:

اولاً: اعتقاد به عدم وجوب تحکیم شریعت

این اعتقاد ممکن است اشکال گوناگونی به خود بگیرد، از جمله:

شکل نخست: انسان معتقد باشد که شریعت اساساً با هیچ حکم و تکلیفی نیامده است. این دیدگاه از جنس تحریم حلال و حلال شمردن حرام است؛ چنین باوری در واقع نفی آن چیزی از شریعت است که وجود آن در دین از ضرورت‌ها به شمار می‌رود.

شکل دوم: شخص معتقد باشد که حاکم شدن شریعت واجب نیست؛ به این صورت که بر وجوب احکام اقرار کند اما منکر این باشد که حکم شرع باید بر همگان نافذ باشد؛ این اعتقاد نیز هم‌سنخ با مورد پیشین است و نفیِ امری است که دانستن آن از دین به ضرورت ثابت شده است.

شکل سوم: انسان معتقد باشد که شریعت در عصر ما دیگر واجب الاجرا نیست؛ زیرا وجوب شرعیِ آن امری تاریخی بوده یا با علتی گره خورده بوده که اکنون از بین رفته است؛ و این نیز در حقیقت نفی یک امر قطعی دیگر است.

ثانیاً: حاکم کردن قوانین وضعیِ مخالف با شریعت در نظام قانونی؛ به‌طور کلی یا جزئی

وضع قوانین و تشریع‌های قانونی که با احکام قطعی شریعت مخالفت داشته باشد، از موانع و تضعیف‌کننده‌های حاکمیت شریعت است؛ زیرا وظیفهٔ مسلمانان این است که کتاب و سنت را مرجع داوری خود قرار دهند. از این رو، از بزرگترین موانع حاکمیت شریعت این است که تشریع‌های منافی با شریعت جایگزین حکم و داوری اسلام شوند. این جایگزینی گاهی به‌طور کلی است و با رها کردن رجوع به احکام شریعت در تمامی قوانین رخ می‌دهد، و گاهی به‌طور غالب است که شریعت تنها در برخی از بخش‌ها حاکم می‌شود، و گاهی نیز به‌طور جزئی است و قوانین و مقرراتی منافی با شریعت در برخی ابواب یا مسائل وضع می‌شود.

هنگامی که می‌گوییم فلان قانون با شریعت مخالفت دارد، مقصود این است که با یک حکم قطعی شرعی در تضاد باشد؛ مانند حلال کردن امری حرام همچون فحشا، مشروبات الکلی و مواد مخدر، یا ساقط کردن یک حد شرعی، یا وانهادن یک واجب قطعی. دلیل این امر آن است که شریعت شرط نکرده است که هر قانون و مسئله‌ای حتماً باید از پیش در شریعت به رسمیت شناخته شده و تایید شده باشد؛ بلکه ضابطه و قاعده این است که هرآنچه

شریعت حکمی دربارهٔ آن نیاورده و آن را مردود ندانسته، معتبر و پذیرفته شده به شمار می‌رود. این امر دایرهٔ مباحات را بسیار وسعت می‌بخشد و فضای قوانین را بسیار فراخ می‌کند؛ بنابراین، هر قانونی که شریعت آمدن آن را رد نکرده باشد، از نظر شرعی قانون معتبری است، و هر مصلحتی که شریعت حکمی دربارهٔ آن نیاورده باشد، از نظر شرعی مصلحتی معتبر به شمار می‌رود.

ثالثاً: پذیرش مفاهیم انحرافیِ در تضاد با شریعت

این امر از آنجا ناشی می‌شود که گاهی فرد برخی اصول یا آرایی را برمی‌گزیند که ریشهٔ حاکمیت شریعت را متزلزل می‌سازد. در نتیجه، برخی آرای فکریِ معارض با حاکمیت شریعت به درون تفکر او راه می‌یابند؛ مانند اینکه معتقد باشد آزادی، مطلق و همه‌جانبه است، حتی اگر با قطعیات شریعت در تضاد باشد، یا اینکه معتقد باشد رسالت دولت تنها به جنبهٔ دنیوی محدود می‌شود و هیچ‌گونه ارتباطی با حفظ دین ندارد و امثال آن. تأثیر این مفاهیم بر اساس میزان صراحتشان در تعارض با قطعیات شریعت، متفاوت است.

مقدمات شش‌گانه برای درک حقیقت نزاع معاصر پیرامون حاکمیت شریعت

نزاع پیرامون حاکمیت شریعت در روزگار ما بسیار جدی است و پرسش‌ها، اعتراضات و شبهات مطرح‌شده پیرامون آن فراوان و چالش‌ها و موانع پیش‌روی آن بسیار دشوارند؛ با این وجود، مقدماتی اساسی وجود دارد که پیش از ورود به این میدان باید آن‌ها را مد نظر قرار داد. این مقدمات، مفاهیمی ریشه‌ای هستند که بینش مسلمان را نسبت به این نبرد عمق می‌بخشند و در پاسخ‌گویی به بسیاری از اشکالات مطرح‌شده او را یاری می‌کنند.

مقدمهٔ اول:

اینکه تحکیم شریعت یا همان حاکمیت شریعت، اصلی از اصول اسلام است؛ یعنی از احکام قطعیِ برخاسته از دین خدا به شمار می‌رود، و دفاع از آن مربوط به جماعت، شخص یا نظامی خاص نیست، بلکه به یک اصل شرعی و آشکار پیوند خورده است.

مقدمهٔ دوم:

اینکه حاکمیت شریعت به اصلی قطعی و محکم تعلق دارد که دربارهٔ آن هیچ‌گونه اختلاف و دوگانگی‌ای میان مسلمانان وجود نداشته است، بلکه از بدیهیاتی است که هیچ‌گونه ابهامی را برنمی‌تابد. بنابراین، این قضیه ربطی به مسائل اجتهادی که فقیهان در آن اختلاف‌نظر دارند، یا مسئله‌ای که اختلاف شاذ و غیرمعمولی در آن رخ داده باشد، و حتی به مسائل اجماع ظنی که ممکن است خلاف آن نقل نشده باشد نیز مربوط نمی‌شود؛ بلکه اصلی قطعی و محکم است.

مقدمهٔ سوم:

اینکه حاکمیت شریعت، همان اصلی است که مسلمانان در طول تاریخ طولانی خود - از دوران پیامبر ﷺ گرفته تا خلفای راشدین پس از ایشان - بر آن پایبند بوده‌اند، و پس از آن نیز شریعت همچنان قانون حاکم در میان مسلمانان باقی مانده است.

و با رخ دادن پاره‌ای از ظلم‌های بزرگ، فتنه‌های دردناک، نزاع‌ها و ناکامی‌ها در تاریخ مسلمانان، هیچ‌یک از این رویدادها به حدِ کنار گذاشتن شریعت از عرصهٔ حکومت یا جایگزینی آن با مرجعیتی دیگر نرسید؛ بلکه این پدیده، امری نوظهور است که مسلمانان در عصر ما و پس از دوران استعمار دچار آن شده‌اند.

بنابراین حکم شریعت اصل است، و سکولاریسم امری عارض و نوپیدا در سرزمین‌های اسلامی و جسمی بیگانه است که به زور در آن کاشته شده است.

از این رو، دعوت به حاکمیت شریعت، پایبندی به اصل و حفظ هویت جوامع مسلمان است که ریشه‌ای عمیق در تاریخ طولانی آن‌ها دارد؛ اما سکولاریسم پدیده‌ای ناهمگون و ناخواسته است. بر همین اساس، لازم است مسلمان آگاه و هوشیار باشد تا مبادا این فریب در دل او نفوذ کند و بخواهد حاکمیت شریعت را امری عجیب و غیرقابل تصور جلوه دهد، یا درخواستِ آن را پدیده‌ای ناآشنا بداند و بگوید حقیقتِ این حاکم‌سازی شریعت مبهم و ناشناخته است؛ زیرا چنین رویکردی وارونه‌سازی حقیقت‌های شرعی، تاریخی و اجتماعی است.

مقدمهٔ چهارم:

اختلاف و نزاعی که مسلمان دربارهٔ این مسئلهٔ بزرگ می‌بیند و انحرافات و مصائبی که به دنبال دارد، همه ریشه در حاکم‌سازی سکولاریسم دارد و ناشی از حاکمیت اسلام نیست. روی آوردن به حکمی که با دین این امت دشمنی دارد و با هویت آن در تعارض است، همان عامل اختلاف، پدیدآورندهٔ تفرقه میان مسلمانان، و استمرار این جدایی و پراکندگی است؛ زیرا تا زمانی که مرجع داوری غیر از شرع باشد، گردآوردن مسلمانان بر روی سخن واحد امکان‌پذیر نخواهد بود. از این رو، هر کسی که در راستای اتحاد کلمهٔ مسلمانان صادق است، باید به دنبال طرحی اسلامی و پذیرفتنی بگردد تا دل‌ها و سخنان بر محور آن گرد هم آیند، وگرنه مانند کسی است که سراب را شخم می‌زند.

مقدمهٔ پنجم:

اینکه تحکیم شریعت ممکن است به دلایل فراوانی در برخی زمان‌ها یا مکان‌ها محقق نشود، چنان‌که گاهی مسلمان از اجرای برخی احکام آن ناتوان می‌شود، اما این واقعیت نباید به اعتقاد استوار مسلمان به وجوب حاکمیت شریعت و طرد غیر آن آسیب برساند.

مقدمهٔ ششم:

فزونی شبهات، اعتراضات و تحریف‌ها پیرامون حاکمیت شریعت در روزگار ما به این معنا نیست که این اصل، مجمل، مبهم یا دارای ابهام و اشکال است؛ بلکه کثرتِ شبهه‌افکنی و زیر سوال بردن این اصل، دلایل بیرونی دارد و ناشی از عوامل و تأثیرات خارجیِ معاصری است که با این اصل مبارزه می‌کنند و پیوسته می‌کوشند در آن تردید ایجاد کنند. همین امر موجب بروز اشتباه و ابهام در ذهن بسیاری از مسلمانان شده است، وگرنه این اصل هرگز جای هیچ‌گونه شک، شبهه یا ابهامی ندارد.

❊ ❊ ❊

فصل دوم: آرای معاصر در تعارض با حاکمیت شریعت

اصلِ حاکم‌سازی شریعت در دوران ما با افکار معارض و مخالف بسیاری روبه‌رو است؛ هر یک از این اندیشه‌ها تلاش می‌کند تا با این اصل معارضه کند و آن را محدود سازد، و میزان تعارض و تأثیرگذاری این افکار با یکدیگر متفاوت است. تأثیر این افکار معارض به یکی از پیامدهای زیر بازمی‌گردد:

پیامد اول: تعارض در قالب ردِ کامل اصل تحکیم شریعت.

پیامد دوم: تعارض در قالب کوچک شمردن و کم ارزش جلوه دادن این اصل.

پیامد سوم: تعارض در قالب تأویل و توجیه این اصل بر خلاف حقیقت آن.

پیامد چهارم: تعارض در قالب ایجاد مانع در مسیر پیاده‌سازی آن در واقع.

بنابراین، این پیامدها از نظر میزان تأثیر بر سیادت شریعت تفاوت دارند؛ برخی از آن‌ها اصلِ تحکیم شریعت را به مبارزه می‌طلبند، برخی دیگر این اصل را پذیرفته اما احکام آن را تأویل کرده و از حقیقت خود منحرف می‌سازند، دسته‌ای دیگر اصل را قبول دارند ولی جایگاه و اهمیت آن را تحقیر می‌کنند، و برخی نیز مانع اجرای آن در واقعیت می‌گردند.

از جمله دیدگاه‌های معارض با حاکم‌سازی شریعت:

دیدگاه اول: اسلام دین است، نه دولت

این بیان، یکی از رایج‌ترین اصطلاحات در بستر خصومت با تحکیم شریعت در دوران ما به شمار می‌رود. در این رویکرد، اسلام به عنوان پیامی صرفاً معنوی و در حد دینی بدون دولت یا سیاست معرفی می‌شود؛ این نگرش بازتابی از روش‌ها و رویکردهای سکولار در جدایی دین از دولت است و امری بیگانه با تاریخ مسلمانان و فرهنگ آن‌ها به شمار می‌رود که پیش از دوران استعمار نظیری نداشت.

از جمله قدیمی‌ترین نوشته‌هایی که تلاش کرد برای این تصور سکولار توجیهی شرعی بتراشد، کتاب مشهور علی عبدالرازق با عنوان «الإسلام وأصول الحكم» (اسلام و مبانی حکم‌رانی) است که در سال ۱۹۲۵ میلادی منتشر شد.

اسلام بنابر ادعای او: «دعوت به سوی خداوند متعال است، و اساس آن دعوت جز با بیان، و به جنبش آوردن دل‌ها از طریق ابزارهای تأثیر و اقناع تحقق نمی‌یابد؛ اما زور و اکراه با دعوتی که غایت آن هدایت دل‌ها و اصلاح عقاید است، تناسبی ندارد».[1]

سپس علی عبدالرازق برای اثبات این مدعا به این سخن حق تعالی تمسک می‌جوید: {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [بقره: ۲۵۶] (در دین هیچ اجباری نیست)، و این سخن الله متعال که می‌فرماید: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [نحل: ۱۲۵] (با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است گفتگو نمای)، و این فرمودهٔ حق تعالی: {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ} [غاشیه: ۲۱-

[1] الإسلام وأصول الحكم (اسلام و مبانی حکم‌رانی) (۱۴۷).

۲۲] (پس تذکر ده که تو فقط تذکردهنده‌ای * بر آنان تسلط نداری)، که دلالت دارد بر اینکه رسالت اسلام دعوتی مبتنی بر اقناع و موعظه است و هیچ‌گونه زور و قدرتی در آن وجود ندارد.[۱]

نویسنده در این کتاب، با خلط موضوعات مختلف، راهِ تلبیس را در پیش گرفته است که این امر در دو جلوهٔ آشکار نمایان می‌شود:

جلوهٔ اول: خلط میان خلافت به عنوان نمونه‌ای خاص از حکومت یا جلوه‌ای تاریخی از حکم‌رانی شریعت، از یک سو، و نفی مطلقِ اصل حکومت بر اساس شریعت، از سوی دیگر؛ چنان‌که نویسنده در بحث دربارهٔ خلافت زیاده‌گویی کرده و ضمن نقد رویدادهای تاریخی آن، بر ظلم‌ها و استبدادهای سربرآورده در طول تاریخ خلافت تاکید کرده است.[۲]

اما هیچ‌یک از این‌ها نتیجه‌ای را که نویسنده قصد دستیابی به آن دارد محقق نمی‌سازد؛ زیرا تفاوت میان این دو امر کاملاً آشکار است:

زیرا نقد رفتارهای ظالمانه باید به دعوت به عدالت بینجامد؛ نه اینکه به‌خاطر شرّی که در آن‌ها رخ داده، کل حکومت را با همهٔ جنبه‌های نیک و اجرای احکام شرع یکسره لغو کنیم.

حتی اگر دربارهٔ الزامی بودن شکل معینی از حکومت اختلاف‌نظر وجود داشته باشد، این اختلاف نه اصل لزوم حاکم‌سازی شریعت را نفی می‌کند و نه نشان

---

[۱] بنگرید به: الإسلام وأصول الحكم (۱۴۷-۱۴۸). بحث دربارهٔ ادعای استدلال به این موضوع در زمینهٔ تضمین آزادی‌ها توسط شریعت، در ادامه خواهد آمد.

[۲] به عنوان نمونه بنگرید به: الإسلام وأصول الحكم (۱۲۹-۱۴۱).

می‌دهد که شریعت صرفاً پیامی ایمانی و دعوت‌محور است، بی‌آنکه اقتدار یا نیروی الزام‌آوری داشته باشد.

جلوهٔ دوم: خلط میان قالب حکومت و ابزارهای آن با ذات حکم‌رانی بر اساس شریعت. نویسنده از آنجایی که در حکومت پیامبر ﷺ همان کارگزاران و ولایات را که در میان حکم‌رانان بعدی پدید آمد، ندید، همین را دلیلی بر این دانست که اساساً در دوران ایشان حکم‌رانی سیاسی وجود نداشته است؛ از همین رو با تعجب می‌پرسد: «اگر رسول الله ﷺ دولتی سیاسی بنیان گذاشت یا بنیان‌گذاری آن را آغاز کرد، چرا در دولت او بسیاری از ارکان دولت و پایه‌های حکومت وجود نداشت؟ چرا سازوکار انتصاب قاضیان و والیان در آن شناخته‌شده نبود؟ و چرا با مردمش دربارهٔ نظام حکومت و قواعد شورا سخن نگفت؟...».[1]

این پرسش‌ها پرده از عمق خلط میان شکل ویژه‌ای از حکومت و حکم‌رانی بر اساس شرع برمی‌دارد؛ نویسنده حکومتی با چارچوب مشخصی را در ذهن خود ساخته و انتظار داشته است حکم‌رانی سیاسی در هر زمان و مکانی دقیقاً همان تشریفات و رویه‌ها را داشته باشد، و چون این موارد را در دوران پیامبرﷺ نیافت، آن را دلیلی بر نفی وجود حکومت تلقی کرد.

کاش نویسنده این فرض را مبنای نفی اصل وجود دولت قرار می‌داد؛ اما او از این هم فراتر رفته و نتیجه‌گیری خود را دربارهٔ رسالت پیامبر ﷺ چنین مطرح کرده که ایشان: «تنها پیامبری برای یک دعوت دینی خالص بود که در آن نه شائبهٔ پادشاهی بود و نه رنگ و بویی از حکم‌رانی».[2] و اینکه «فعالیت آسمانی

---

[1] الإسلام وأصول الحكم (۱۵۰).

[2] الإسلام وأصول الحكم (۱۵۴).

او از مرز ابلاغ محض که از هرگونه معانی قدرت تهی بود، فراتر نرفت».[1] او میان ولایت رسول و ولایت حاکم تفاوت قائل می‌شود و تصریح می‌کند: «ولایت رسول بر قوم خود ولایتی معنوی است که ریشه در ایمان و سرسپردگی قلبی دارد که سرچشمه‌اش، ایمان قلبی، و تسلیم صادقانه و کامل دل است که تبعیت جسم را به دنبال دارد؛ در حالی که ولایت حاکم، ولایتی مادی است که بر مطیع ساختن بدن تکیه دارد، بدون آنکه دل‌ها پیوندی با آن داشته باشند».[2]

از این رو، مقولهٔ حکم و الزام، به ولایت حاکمان اختصاص دارد و با ولایت و رسالت پیامبر ﷺ متفاوت است!

در نتیجه، «دیدگاهی که مؤلف در پی آن است - چنان‌که عباراتش صراحت دارد و شبهاتی که مطرح می‌کند نشان می‌دهد - این است که پیامبر ﷺ صرفاً یک ابلاغ‌گر بوده و اجرای آنچه به ابلاغش مأمور شده بود، در حیطهٔ وظایف ایشان جای نداشته است!».[3]

نکتهٔ درخور توجه در این کتاب، حضور پررنگ مرزبندی میان دین و سیاست است؛ به گونه‌ای که نویسنده ماهیت دینی برخی امور را نفی کرده و آن‌ها را به سیاست گره می‌زند و ادعا می‌کند که این امور سیاسی‌اند نه دینی؛ چنان‌که قضاوت و خلافت را طرح‌هایی سیاسی و غیردینی می‌خواند.[4] رهبری پیامبر ﷺ

---

[1] الإسلام وأصول الحكم (۱۵۸).

[2] الإسلام وأصول الحكم (۱۵۷).

[3] نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، محمد الخضر حسين (۳۶۰).

[4] بنگرید به: الإسلام وأصول الحكم (۱۸۲).

را رهبریِ دینی و غیر سیاسی توصیف می‌کند[1] و وحدت در عصر پیامبر ﷺ را نیز وحدتی دینی و فارغ از سیاست می‌داند.[2]

این امر ما را به تأمل در یک پرسش وامی‌دارد: اینکه پدیده‌ای «سیاسی و غیردینی» باشد، دقیقاً به چه معناست؟

حقیقت ماجرا این است که او دین را بر اساس تصور سکولاریزهٔ خود از آن تفسیر می‌کند؛ تصوری که دین را صرفاً یک رسالت ایمانی می‌داند که در آن هیچ‌گونه الزام و اجباری وجود ندارد. بنابراین، وقتی می‌گوید امری «سیاسی است و نه دینی»، در واقع منظورش این است که آن امر در چارچوب تصور او از دین نمی‌گنجد! وقتی دین در نگاه او دعوتی فاقد هرگونه حکم‌رانی باشد، طبیعی است که هرگونه حکم، قضاوت، سلطه یا وحدت سیاسی را امری سیاسی و غیردینی بپندارد؛ زیرا او پیشاپیش پاسخ این مسئله را در ذهن خود ساخته و پرداخته است. از همین رو، اینکه پس از این پیش‌فرض، هر حکمی را سیاسی و غیردینی بخواند، صرفاً از باب تحصیل حاصل است و هیچ ارزشی ندارد.

مشابه این شیوه در خوانش سکولار از اسلام، این استناد معاصر به سخن پیامبر ﷺ است که فرمودند: «شما به امور دنیای خود داناترید» تا از این طریق سکولاریسم را توجیه کنند؛ زیرا بنابر استدلال آن‌ها، حدیث نشان می‌دهد که امور دنیا از دین جداست. در واقع، این خوانشی از حدیث بر پایهٔ نگاه سکولار به دین است. در این نگاه، دین صرفاً همان رابطهٔ فردی میان بنده و پروردگارش تعریف می‌شود و بر همین اساس، معنای «شما به امور دنیای خود

---

[1] بنگرید به: الإسلام وأصول الحكم (۱۷۴)، و (۱۷۱).

[2] بنگرید به: الإسلام وأصول الحكم (۱۶۹).

داناترید» این است که هر چیزی جز این رابطهٔ فردی مانند نماز و روزه، ربطی به دین ندارد؛ چرا که دین تنها به جنبه‌های عبادی محض محدود شده است.

این رویکرد، اسلام و متون آن را بر اساس پیش‌فرض‌های سکولار خود بازخوانی می‌کند و دین را تا حد یک رابطهٔ فردی تقلیل می‌دهد. این در حالی است که پیش از ظهور سکولاریسم معاصر، چنین برداشتی هرگز به ذهن شنوندگان این حدیث خطور نکرده بود؛ زیرا دین در اندیشهٔ آنان تنها به یک رابطهٔ فردی خلاصه نمی‌شد، بلکه عرصه‌های گوناگونی چون معاملات، جنایات و مانند آن را نیز در بر می‌گرفت. از همین رو، فهم آنان از حدیث این بود که این سخن تنها به جنبهٔ خاصی از امور دنیا اشاره دارد که در دایرهٔ تشریع و قانون‌گذاری شرعی قرار نمی‌گیرد.

در نقد این کتاب، ردیه‌های علمی فراوانی نگاشته شد که از مشهورترین آن‌ها، آثار سه تن از بزرگترین علمای مسلمان در آن دوران است: شیخ محمد بن بخیت مطیعی (م ۱۳۵۴ ق) در کتاب «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»؛ شیخ محمد خضر حسین (م ۱۳۷۷ ق) در کتاب «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»؛ و شیخ محمد طاهر بن عاشور (م ۱۳۹۳ ق) در کتاب «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم».

پس از آن، دکتر محمد ضیاءالدین ریس در کتاب خود با عنوان «الخلافة والإسلام في العصر الحديث» به تبیین شرایط و زمینه‌های پیدایش این کتاب و انگیزه‌های اثرگذار در نگارش آن پرداخت.

ماجرا از این قرار است که حامیان این کتاب، آن را در بستر موضع اصلاح‌گرایانهٔ مؤلف در برابر انگلیسی‌ها تحلیل می‌کردند؛ موضعی که مانع از تحقق پروژهٔ

خلافت ملک فؤاد شد و مؤلف با پایبندی به آزادی، قانون اساسی و دموکراسی، شجاعتی از خود نشان داد که دیگران از آن بی‌بهره بودند.[1]

اما مؤلف دیدگاهی کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد. او با رصد فضای سیاسی مصر، هرگونه ارتباط میان این کتاب و چنین اهدافی را نفی می‌کند. وی حتی پا را فراتر گذاشته و با معکوس کردن این ادعا، ثابت می‌کند که نگارش این اثر اساساً در راستای دور کردن نهاد خلافت از مصر صورت گرفته است؛ آن هم در دورانی که مصر از نظر قانونی همچنان تابع دولت عثمانی بود و این امر کاملاً در راستای منافع انگلیسی‌ها قرار داشت.[2]

بدین ترتیب، پژوهش دکتر محمد ضیاءالدین ریس، این هالهٔ تقدس را از پیرامون کتاب زدود و چیزی جز مایهٔ علمی آن که بسیار ناچیز و پیش‌پاافتاده است، باقی نگذاشت؛ به گونه‌ای که این کتاب دیگر هیچ ارزش حقیقی درخوری ندارد و صرفاً به یک رویداد تاریخی قابل روایت تبدیل شده است.

در پی آن، ردیه‌های علمی پیاپی بر این کتاب نگاشته شد و مسئلهٔ «دین و دولت» به محور اصلی تمامی مباحث مرتبط با نظام سیاسی بدل گشت. این دیدگاه و کتاب یادشده چنان در میان افکار عمومی طرد شد که همگان از آن گریزان شدند؛ تا جایی که یکی از سکولارها با ابراز ناخرسندی از این پدیده

---

[1] بنگرید به: الإسلام والخلافة في العصر الحديث (۱۸-۲۱).

[2] برای تفصیل این دیدگاه بنگرید به: الإسلام والخلافة في العصر الحديث (۳۶)، و (۴۲-۴۴)، و (۵۶-۸۳)، و (۱۲۷-۱۴۰)؛ و برای مطالعهٔ دیدگاهی متفاوت بنگرید به: معركة الإسلام وأصول الحكم، محمد عمارة (۱۶-۲۲)، و (۵۲-۶۰)، و (۷۷-۸۳).

می‌گوید: «حتی برخی از باورمندان به مدنی و عرفی بودن قدرت نیز ناچار شدند به آیین مخالفت و طرد کتاب عبدالرازق تن دهند».[1]

چنین اندیشه‌ای عملاً در تقابل با حاکمیت شریعت قرار دارد؛ زیرا دین را از دریچهٔ نگاه سکولاری تفسیر می‌کند که به‌شدت تحت تأثیر تجربهٔ کلیسا در تاریخ اروپا شکل گرفته است. از این رو، چنین رویکردی اصل حاکمیت را از بنیان ویران می‌سازد؛ زیرا با پذیرش این دیدگاه، دیگر سخن گفتن از اجرای شریعت کاملاً بی‌معنا خواهد بود.

❊ ❊ ❊

دیدگاه دوم: حکم‌رانی بر اساس شریعت از فروع دین است نه اصول آن

این دیدگاه بر آن است که حکم‌رانی بر مبنای شریعت، در زمرهٔ فروع دین جای می‌گیرد نه اصول آن. از این رو، در اصلِ موضوع مناقشه‌ای ندارد، بلکه جایگاه حقیقی آن را در میان فروع دین و در دل جزئیات احکام فقهی می‌داند؛ و معتقد است تنها غلو و زیاده‌روی برخی از معاصران بوده که این مسئله را تا سطح اصول دین ارتقا داده است.

مستند آنان در این باره آن است که مبحث امامت که در کتاب‌های عقاید مطرح می‌شود، در حقیقت از مسائل فرعی است نه اصولی؛ چنان‌که کسانی که در کتاب‌های عقاید دربارهٔ امامت بحث کرده‌اند نیز بر این امر تصریح نموده‌اند.[2]

---

[1] العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة (۲۹۳).

[2] بنگرید به: الغیاثی، جوینی (۶۱)؛ غاية المرام فی علم الكلام، آمدی (۳۶۳).

اما این خلط آشکار است؛ زیرا مقصود از مباحث امامت که در کتب عقاید به میان می‌آید و علما نیز روشن ساخته‌اند که از اصول دین نیست، در واقع بررسی حکم امامت در دین است؛ مباحثی از این دست که آیا پیامبر ﷺ شخص خاصی را برای این مقام تعیین کرده است (آن‌گونه که شیعه می‌پندارد) یا آنکه تعیین امام بر اساس انتخاب است (آن‌گونه که اهل سنت اعتقاد دارند). سپس به مبحث امامت خلفای راشدین و مسائل پیرامونی آن مانند حکم برپایی خلافت، شرایط خلیفه، چگونگی روی کار آمدن او و مواردی از این دست پرداخته می‌شود.

این همان مباحثی است که شایسته‌تر است در فروع دین جای گیرند و تنها به دلیل مخالفت اهل بدعت در این زمینه، به باب عقاید ملحق شده‌اند.[1]

اگر به متون عقیدتی بازگردیم، این معنا را به روشنی درمی‌یابیم؛ برای نمونه تفتازانی می‌گوید:

«در این اختلافی نیست که مباحث امامت به علم فروع شایسته‌تر است؛ زیرا بازگشت آن‌ها به این مسئله است که برپایی امامت و گماشتن امامی با صفات ویژه، از واجبات کفایی به شمار می‌رود. واجبات کفایی نیز امور کلانی هستند که مصالح دینی یا دنیوی به آن‌ها گره خورده و کارها جز با تحقق آن‌ها سامان نمی‌یابد؛ از همین رو، شارع تحقق آن‌ها را به صورت کلی در نظر داشته است، بی‌آنکه انجام آن را از تک‌تک افراد بخواهد. و پوشیده نیست که این موارد در زمرهٔ احکام عملی جای می‌گیرد نه مباحث اعتقادی».[2]

---

[1] بنگرید به: المواقف، ایجی (۱۷)؛ المسایرة فی شرح المسامرة، کمال‌الدین ابن همام (۲۵).

[2] شرح المقاصد فی علم الکلام، تفتازانی (۲۷۱/۲).

اما مسئلهٔ تن دادن به شریعت و حاکم ساختن دین در زندگی مردم، اساساً در باب امامت جایی نداشته و در این بخش مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این موضوع میان شیعه و اهل سنت اختلافی نیست و باب امامت نیز برای اثبات چنین اصلی یا استدلال بر آن گشوده نشده است.

بنابراین، آنچه در اینجا رخ داده، تلاشی برای کاستن از منزلت این اصل شرعی با تقلیل آن به مسائل فرعی است؛ رویکردی که از دو جهت نادرست است:

جهت نخست: برداشت نادرست از مقولهٔ حکم‌رانی بر اساس شریعت؛ زیرا اساساً پذیرفتنی نیست چنین موضوعی در شمار مسائل فرعی، یا از موارد اجتهاد و اختلاف‌نظر قرار گیرد.

جهت دوم: تصور نادرست از باب امامت؛ و این گمان واهی که آنچه دربارهٔ فرعی بودن باب امامت مطرح شده، به اصل حاکمیت شریعت و تن دادن به آن نیز تَسرّی می‌یابد.

❊ ❊ ❊

دیدگاه سوم: حاکمیت شریعت امری محقق‌شده است و منحصر به قانون نیست

از جمله اندیشه‌های رایج معاصر که به تقابل با اصل حاکمیت شریعت برخاسته، این ادعاست که حاکمیت شریعت در عالم واقع محقق شده و منحصر به قانون نیست؛ بر این اساس، دیگر نیازی به توجه به این مقوله وجود ندارد و هرگونه اختلاف و کشمکش بر سر آن، چیزی جز یک مجادلهٔ بیهوده نیست؛ چنین درخواستی، در واقع مطالبه برای اجرای چیزی است که از پیش اجرا شده، یا برخاسته از زیاده‌روی کسانی است که خواستار امری فراتر از حد معتبرِ حاکمیت شریعت هستند.

این اندیشه معمولاً در دو قالب بیانی مطرح می‌شود:

قالب نخست: عبادات برپاست، شعائر دینی حضور دارند و مردم احکام دین خود را آزادانه به جا می‌آورند؛ بنابراین، دین در میان آنان نمود عینی دارد و در جامعه‌ای که دین در آن جاری است، مطالبه برای اجرای دین معنایی ندارد.

در این نگاه، اجرای دین به آزادی دین‌داری گره خورده است؛ پس تا زمانی که آزادی فردی برای دین‌داری وجود دارد، دین نیز اجرا شده است و پس از آن، دیگر هیچ سهمی برای دین باقی نمی‌ماند. در حقیقت، این رویکرد اجرای دین را از دریچهٔ نگاه سکولار تفسیر می‌کند؛ نگاهی که دین را صرفاً یک رابطهٔ فردی میان بنده و پروردگارش می‌داند.

بنیان سست این قالب بیانی کاملاً آشکار است؛ گوینده در اینجا مفهوم سکولار از قلمرو دین را پیش کشیده و می‌کوشد مسلمانان را بر اساس همان چارچوب محک بزند.

قالب دوم: اجرای شریعت تنها به جنبه‌های قانونی محدود نمی‌شود، بلکه تمامی امور ظاهری و باطنی و جنبه‌های اعتقادی و عملی مرتبط با دین را در بر می‌گیرد. از این رو، اجرای دین مختص به قانون نیست و نباید از آن بخش از احکام دین که هم‌اکنون موجود و در حال اجراست، غافل شد.

این سخن در ذات خود سخن حقی است، اما طرح آن در برابر دعوت به حاکمیت شریعت، از مصادیق بارز «سخن حقی که از آن ارادهٔ باطل شده است» به شمار می‌رود. زیرا مطالبه برای حاکمیت شریعت، دقیقاً به همان جنبهٔ قانونی اشاره دارد که ضایع شده یا در آن کوتاهی صورت گرفته است؛ بنابراین، پیکان این مطالبه به سوی همان بخشِ متروک نشانه رفته است، نه همهٔ آنچه نام دین بر آن اطلاق می‌شود. علاوه بر این، هرگز روا نیست که یک اصل مسلّم شرعی را به بهانهٔ اختلاف در اصطلاحات - از حیث عام و خاص بودن - بی‌ارزش و کم‌اهمیت جلوه داد.

تعبیر دیگری که به این قالب دوم نزدیک است، این ادعاست که: «شریعت یک سبک زندگی است و نمی‌توان آن را در چارچوب چند مادهٔ قانونی محدود کرد».

هدف ضمنی از طرح چنین ادعایی، دور کردن جامعه از مطالبهٔ حاکم ساختن شریعت است؛ وگرنه اگر شریعت واقعاً یک سبک زندگی است، همین امر ایجاب می‌کند که با وضع مواد قانونی و اساسی از آن پاسداری شود تا تحقق این ضرورت حیاتی تضمین گردد. بنابراین، کسی که می‌گوید شریعت به جنبهٔ خاصی محدود نمی‌شود، اگر مقصودش این باشد که باید هم به این جنبه و هم به دیگر جنبه‌ها توجه کرد، سخن درستی گفته است؛ اما اگر هدفش این باشد که جامعه را نسبت به این جنبهٔ خاص بی‌رغبت کند، قطعاً به بیراهه رفته است.

❊ ❊ ❊

دیدگاه چهارم: اندیشه‌های غلوآمیز

از دیگر اندیشه‌هایی که در برابر حاکمیت شریعت قد علم کرده‌اند، رویکردهای غلوآمیز در مقولهٔ حاکم‌سازی شریعت است. غلو در دین نه تنها امری نکوهیده است، بلکه عاملی بازدارنده در مسیر خیر و نیکی به شمار می‌رود. شومی غلو تنها در این نیست که بدعتی در دین محسوب می‌شود، بلکه پیامد آن این است که به همان اندازه‌ای که غلو رخ می‌نماید، بخشی از سنت را نیز می‌میراند.

از فقه و فهم عمیق سلف - از صحابه و تابعین پس از آنان - در فهم حقیقت دین و شناخت طبیعت انسان‌ها، همین بس که به این معنای عمیق توجه کرده و مقرر داشته‌اند که هیچ بدعتی برپا نمی‌شود مگر آنکه سنتی پایمال گردد.

از غُضَیف بن حارث ثُمالی روایت شده است که گفت: عبدالملک بن مروان در پی من فرستاد و گفت: ای ابا اسماء، ما مردم را بر دو کار گرد آورده‌ایم. پرسیدم: آن دو چیست؟ گفت: بالا بردن دست‌ها [به هنگام دعا] بر روی منبرها در روز جمعه، و داستان‌گویی [توسط واعظان] پس از [نماز] صبح و عصر. غضیف گفت: بدان که این دو کار در نگاه من [در میان دیگر بدعت‌هایتان] از بهترین بدعت‌های شماست، اما من در هیچ‌یک از آن‌ها [خواستهٔ] تو را اجابت نخواهم کرد [و همراهی نمی‌کنم]. عبدالملک پرسید: چرا؟ غضیف گفت: زیرا پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «هیچ قومی بدعتی [در دین] پدید نیاورد، مگر آنکه سنتی هم‌سنگ آن [از میانشان] برچیده شد». از این رو، چنگ زدن به یک سنت، بهتر از پدید آوردن یک بدعت است.[1]

ابن عباس نیز می‌گوید: «هیچ سالی فرا نمی‌رسد مگر آنکه در آن بدعتی جان می‌گیرد و سنتی می‌میرد، تا آنجا که بدعت‌ها زنده می‌شوند و سنت‌ها از میان می‌روند».[2]

این معنا از شماری از تابعین نیز روایت شده است:

---

[1] امام احمد در مسند (۲۸/۱۷۲) آن را روایت کرده است؛ ابن حجر در فتح الباري (۱۳/۲۵۳) می‌گوید: احمد آن را با سندی جید آورده است. همچنین بنگرید به: جامع المسائل، ابن تیمیه (۴/۹۴-۹۵).

[2] ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۲/۸۳)، مروزی در السنة (۳۲)، ابن بطه در الإبانة الکبری (۱/۱۷۷) و لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/۱۰۳) آن را روایت کرده‌اند.

از ابوادریس خَولانی نقل شده است که گفت: «هیچ امتی در دین خود بدعتی پدید نیاورد، مگر آنکه خداوند به واسطهٔ آن، سنتی را از میان آنان برداشت».[1]

حسان بن عطیه نیز می‌گوید: «هیچ قومی در دین خود بدعتی پدید نیاورد، مگر آنکه خداوند هم‌سنگ آن را از سنتشان گرفت و تا روز قیامت نیز آن را به آنان باز نخواهد گرداند».[2]

ابن تیمیه در تبیین این معنا می‌نویسد: «دلیل این امر آن است که هرگاه دل‌ها به بدعت‌ها مشغول شوند، از سنت‌ها روی می‌گردانند».[3]

بنابراین، چنین انحرافی از مسیر دین، به همان میزانی که در میان مردم رواج می‌یابد، در به حاشیه راندن و پایمال کردنِ مسلّمات سنت و شریعت اثرگذار است. شومی این پدیده تنها در این نیست که تلاش در مسیری غیر از سنت به شمار می‌رود، بلکه به همان اندازه، مسلمانان را از پایبندی و تلاش در مسیر سنت بازمی‌دارد. همین امر گواهی روشن بر خطر غلو است؛ آسیب غلو و تندروی صرفاً به تجاوز از مرزهای شریعت محدود نمی‌شود، بلکه دامن‌گیر سنت شده و به سنت‌ها و شعائر موجود نیز ضربه می‌زند.

---

[1] ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۲/۷۸) آن را روایت کرده است؛ مروزی نیز در السنة (۲۹) مضمونی نزدیک به این را از ابن عمر آورده است. همچنین بنگرید به: شرح السنة، بربهاری (۳۷).

[2] دارمی در سنن (۱/۲۱۳)، ابن وضاح در البدع والنهي عنها (۲/۸۰)، ابن بطه در الإبانة الکبری (۱/۳۵۱) و لالکائی در شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (۱/۱۰۴) آن را روایت کرده‌اند.

[3] اقتضاء الصراط المستقیم (۲/۲۶۹)؛ برای بررسی و تقریر همین مضمون همچنین بنگرید به: اقتضاء الصراط المستقیم (۲/۲۱۹)، و الاعتصام، شاطبی (۱/۱۵۳).

غلو در مقولهٔ حاکمیت شریعت جلوه‌های گوناگونی به خود می‌گیرد که در روزگار ما سه جلوهٔ آن از همه مهم‌تر است:

جلوهٔ نخست: غلو در جایگاه و اهمیت حکم‌رانی سیاسی؛ به گونه‌ای که سیاست یا حکومت به عنوان هدف بنیادین رسالت اسلام و غایت نهایی دعوت اسلامی پنداشته شود. پیامد چنین رویکردی آن است که حتی عبادات و شعائر ظاهری نیز تنها به چشم ابزارهایی برای رسیدن به این هدف نگریسته شوند.

این سطح از غلو و بزرگ‌نمایی در جایگاه حکم‌رانی سیاسی، ناگزیر به بی‌ارزش شمردنِ هرگونه اقدام، اصلاح یا دستاوردی در عرصه‌های غیرسیاسی می‌انجامد. در این نگاه، عرصهٔ سیاست به تنها کلان‌مسئله‌ای تبدیل می‌شود که شایستهٔ توجه است و معیار برتری انسان‌ها بر یکدیگر نیز بر همین مدار می‌چرخد؛ تا آنجا که خطا در این عرصه، بسیار سنگین‌تر و سهمگین‌تر از خطا در دیگر عرصه‌های دین، همچون عبادات و مباحث اعتقادی، قلمداد می‌گردد.

بنابراین، لغزشگاه در اینجا این نیست که مقولهٔ سیاست به عنوان بخشی از دین پذیرفته شده، یا مورد توجه قرار گرفته، و یا حتی فردی در آن تخصص یافته و اهتمام ویژه‌ای به آن ورزیده است؛ بلکه خلل و انحراف دقیقاً در آنجاست که این مقوله فراتر از جایگاه و وزن شرعی معتبر خود بالا آورده شده، به عنوان پایه و اساس دین معرفی گردد و در پی آن، دیگر عرصه‌های دین بی‌ارزش انگاشته شود.

این الگو از غلو که در آن برخی احکام شرعی فراتر از وزن حقیقی خود بالا آورده می‌شوند، پدیده‌ای رایج در روزگار ماست و صرفاً به ساحت سیاست نیز محدود نمی‌شود:

برای نمونه، گروهی مقولهٔ «اخلاق» را چنان پررنگ می‌کنند که اساس دین را همان اخلاق نیکو می‌پندارند و معیار برتری انسان‌ها را تنها در گرو فضایل اخلاقی آنان می‌دانند. در نگاه اینان، عبادات اموری کاملاً شخصی‌اند و با این

توجیه که «عبادتی که اخلاق را تهذیب نکند چه سودی دارد!»، چه‌بسا به ظرایف و جزئیات اخلاقی توجه نشان دهند، اما دیگر ساحت‌های دین را کاملاً به دست فراموشی بسپارند.

گروهی دیگر «آزادی» را چنان پررنگ می‌کنند که آن را همان اصل بنیادینی می‌پندارند که شریعت برای تحقق آن آمده است؛ آنان آزادی را غایت رسالت پیامبر ﷺ و هدف نهایی جهاد صحابه برمی‌شمارند و شرایع و عبادات اسلامی را نیز به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که در حقیقت در چارچوب مقولهٔ آزادی می‌گنجد.

گروهی دیگر مقولهٔ «عدالت اجتماعی»، پاسداشت حقوق تهی‌دستان و ستم‌ستیزی را برجسته می‌سازند؛ تا جایی که رسالت پیامبر ﷺ را صرفاً جریانی برای دفاع از فقرا و انقلابی در برابر ستم‌های روا داشته شده بر آنان می‌پندارند.

این موارد نمونه‌هایی هستند که پرده از محل این خلل برمی‌دارند؛ خللی که ریشه در نگاه غلوآمیز به یک باب یا یک مسئله از احکام شرعی دارد؛ به گونه‌ای که آن مسئله به عنوان مقصود، غایت و اساس شریعت انگاشته می‌شود. در نتیجه، آن مقوله فراتر از حجم شرعی و وزن حقیقی خود بالا آمده و چه‌بسا به شالوده‌ای تبدیل می‌شود که سایر احکام نیز به آن ارجاع داده می‌شوند. از این رو، لغزش، خلل و انحراف، زاییدهٔ همین پا فراتر نهادن از مرزهاست؛ رویه‌ای که مصداق بارز غلو در جایگاه‌بخشی و تجاوز از حدود شرعی است.[1]

از پیامدهای چنین غلوی، تلاش برای تحقق آن هدف است، حتی اگر به بهای پایمال شدن اموری مهم‌تر تمام شود. از آنجا که شخص این مقوله را غایت

---

[1] برای مطالعهٔ نقد این خطا، بنگرید به: خارطة الإسلام، هل هي قابلة للتعديل، سلطان العمیری (مقاله‌ای منتشرشده در اینترنت).

نهایی می‌پندارد، حاضر است همه‌چیز را در راه آن فدا کند. برای نمونه، چون عرصهٔ سیاست را همان اصل و هدف بنیادین می‌داند، چه‌بسا هر مفسده‌ای را ناچیز بشمارد یا از هر حکم شرعی دست بشوید، تا وقتی که آن اقدام، مصلحتی را برای ساحت سیاست تأمین کند.

جلوهٔ دوم: نادیده انگاشتن شرط توانایی و امکان، و عدم رعایت سنجش مصالح و مفاسد در مرحلهٔ اجرا.

احکام شرعی به استطاعت و توانمندی گره خورده‌اند، و استطاعت شرعی به معنای توانایی اجرای حکم بدون در پی داشتن مفاسد غالب است. بنابراین، صرفِ داشتن توانایی کافی نیست، بلکه باید به پیامدها و آثار آن اقدام نیز توجه داشت؛ در غیر این صورت، چنین توانی [بدون توجه به آثار] در شمار قدرت معتبر شرعی جای نمی‌گیرد. این همان نکتهٔ مهمی است که ابن تیمیه نیز بدان توجه داده و می‌نویسد:

«شارع در مقولهٔ استطاعت شرعی، تنها به امکان انجام کار اکتفا نمی‌کند، بلکه پیامدها و لوازم آن را نیز در نظر می‌گیرد. بنابراین، اگر انجام کاری ممکن باشد اما مفسده‌ای غالب به همراه بیاورد، چنین توانی دیگر استطاعت شرعی به شمار نمی‌رود؛ مانند کسی که توانایی رفتن به حج را دارد اما این سفر آسیب جانی یا مالی برای او در پی دارد، یا کسی که می‌تواند ایستاده نماز بخواند اما این کار به تشدید بیماری‌اش می‌انجامد، یا توان روزه گرفتن به مدت دو ماه را دارد اما این کار او را از تأمین معیشت بازمی‌دارد، و نمونه‌هایی از این دست».[1]

جلوهٔ سوم: غلو در فهم خود شریعت؛ به این معنا که اموری بیگانه با شریعت به درون آن راه یابد، یا در اجرای برخی احکام زیاده‌روی شود، یا آنچه شریعت

---

[1] منهاج السنة النبوية (۳/۴۹)؛ برای بررسی و تقریر همین مضمون همچنین بنگرید به: مجموع الفتاوى (۸/۴۳۹-۴۴۰)، و (۱۴/۱۰۳).

معتبر دانسته نادیده گرفته شود، و یا جایگاه نگاه اجتهادی به طور مطلق و بدون هیچ توجیهی کنار گذاشته شود. پیامد چنین رویکردی این است که از این اصل شرعی به عنوان دستاویزی برای تکفیر ناحق و ناعادلانهٔ مردم بهره‌برداری می‌شود. این نوع از غلو، مستقیماً به برداشت و فهم از مفهوم شریعتی بازمی‌گردد که قرار است در جامعه پیاده شود.

نکتهٔ قابل تأمل این است که نخستین بدعتی که در تاریخ اسلام پدیدار گشت، بدعت خوارج[1] بود؛ و مشهورترین رویدادهای مرتبط با آنان نیز دقیقاً به مسئلهٔ حاکمیت شریعت گره خورده بود. ریشهٔ این انحراف در غلو آنان نهفته بود؛ آنجا که اموری را که شارع معتبر ندانسته بود، معتبر شمردند و آنچه را معتبر دانسته بود، رها کردند. بر همین اساس، اجتهاد معتبری را که خلیفهٔ راشد، علی بن ابی‌طالب رضی الله عنه در پیش گرفته بود، مصداق کفر پنداشتند؛ با این توجیه که چنین اجتهادی با حاکمیت شرع در تضاد است. آنان در رد رویکرد ایشان شعار «لا حکم إلا لله» سر دادند. بی‌گمان حاکمیت تنها از آن الله است، اما نگاه آنان در فهم حکم الهی، نگاهی غلوآمیز بود که در آن با صحابه - رضی الله عنهم - به مخالفت برخاستند؛ همان صحابه‌ای که در شناخت حکم شریعت، بسی فقیه‌تر و داناتر از آنان بودند.

پیامدهای غُلُو بر حاکم‌سازی شریعت:

غلو هرچند در ظاهر می‌کوشد شریعت را پیاده کند، اما در حقیقت مانعی بر سر راه آن است؛ زیرا امکان اجرای شریعت در عالم واقع را تضعیف می‌کند و

---

[1] بنگرید به: مجموع الفتاوی (۱۳/۳۱)، مجموعة الرسائل والمسائل (۳/۱۰)؛ وی در جای دیگری ذکر کرده است که نخستین بدعت از آنِ خوارج و شیعه است، بنگرید به: مجموع الفتاوی (۳/۲۷۹).

بر چالش‌ها و موانع بازدارنده از حاکمیت شریعت می‌افزاید. از این رو، غلو با این نگاه، اندیشه‌ای مزاحم و در تقابل با حاکمیت شریعت به شمار می‌رود.

از جمله پیامدهای غلو که پرده از تقابل آن با حاکمیت شریعت برمی‌دارد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

پیامد نخست: تنگ کردن عرصه بر امکان اجرای شریعت.

امروزه چالش‌ها و موانع بسیاری پیش روی اجرای شریعت یا برخی از احکام آن وجود دارد؛ از این رو، گام نهادن به سوی این هدف والا، نیازمند بهره‌مندی از فقه، سیاست شرعی، تعقل و حکمتی است که به کاهش برخی از این موانع و پرهیز از برخی دیگر یاری رساند. اما غلو بر دامنهٔ دشواری‌ها می‌افزاید و کارها را پیچیده‌تر می‌سازد؛ چرا که مسلک غلو، از یک سو در فهم بنیادین مسئله دچار نقص است و از سوی دیگر در پیاده‌سازی آن در عالم واقع ناتوان است؛ ضعفی که به دنبال خود، نادیده گرفتن متغیرهای اثرگذار و شروط معتبر را به همراه دارد.

پیامد دوم: دامن زدن به تفرقه و اختلاف.

غلو، تنش‌زاست و در میان مسلمانان تفرقه می‌اندازد و عاملی بزرگ در شعله‌ور ساختن درگیری‌ها و فتنه‌ها در میان آنان به شمار می‌رود. غلو مانعی بزرگ بر سر راه یکپارچگی، وحدت صفوف و همدلی است و چه‌بسا فتنه‌ها، آشوب‌ها و شرارت‌های فراگیری به بار آورد که حتی خردمندان در مهار پیامدهای آن حیران بمانند.

پیامد سوم: محدود ساختن دایرهٔ اجتهاد.

حاکمیت شریعت در روزگار ما نیازمند آن است که نخست حکم شرع شناخته شود، سپس حکم پیاده‌سازی آن در واقعیتی مشخص بررسی گردد، آنگاه شرط امکان و توانایی و مصالح و مفاسدِ مترتب بر آن سنجیده شود. تمامی این

مراحل نیازمند اجتهادی معتبر از سوی افراد شایسته‌ای است که از دانش فقهی کافی، دین‌داریِ راستین و خیرخواهی برای امت برخوردار باشند؛ تا بتوانند در شرایطی پیچیده که در آن حق و باطل، مصالح و مفاسد، محرمات و واجبات، و امور مقدور و نامقدور در هم آمیخته‌اند، موضعی را ارائه دهند که بیشترین نزدیکی را به شرع داشته باشد. این‌ها ظرایفی است که جریان غلو نه تنها آن‌ها را رعایت نمی‌کند و بدان‌ها توجهی ندارد، بلکه این امور را عرصه‌ای قطعی و خالی از هرگونه اختلاف‌نظر می‌پندارد؛ تا جایی که چه‌بسا مخالفان خود در این زمینه‌ها را تکفیر کند و بدین ترتیب، عرصهٔ اجتهادی را که می‌توان از گذرگاه آن شریعت یا بخشی از احکام آن را پیاده کرد، به‌شدت تنگ و محدود می‌سازد.

پیامد چهارم: گسترش افکار سکولار.

از دیگر پیامدهای ناگوار اندیشه‌های غلوآمیز این است که می‌تواند به گسترش دامنهٔ نفوذ اندیشه‌های سکولار در میان تودهٔ مردم بینجامد. هرچند سکولاریسم در نگاه عموم مسلمانان مطرود است و بیشتر آنان از آن گریزانند، اما رفتارهای غلوآمیز عملاً به پذیرش سکولاریسم از سوی برخی افراد کمک می‌کند.

بیان این مطلب صرفاً از باب تبیین و ریشه‌یابی است، نه توجیه و مشروعیت‌بخشی. هیچ‌کس برای رها کردن بخشی از احکام شریعت به بهانهٔ خطای دیگران عذری ندارد، چه رسد به اینکه یکی از اصول بنیادین اسلام را به دلیل کوتاهی برخی افراد در قبال آن کنار بگذارد. چنین رویکردی از نظر شرع و عقل مردود است و نشان از روانی بیمار و نامتعادل دارد.

هدف از طرح این موضوع، صرفاً نشان دادن این واقعیت است که غلو چگونه به تقابل با حاکمیت شریعت برمی‌خیزد و می‌تواند زمینه را برای نفوذ و گسترش اندیشه‌های ضدشریعت در میان تودهٔ مسلمانان فراهم آورد.

برای نمونه، شبههٔ «اجرای شریعت بر اساس کدام قرائت و فهم؟» را در نظر بگیرید؛ شبهه‌ای که معضل نسبیت و اختلاف آرا را پیش می‌کشد. جریان سکولار از دیرباز این شبهه را تکرار می‌کرد، اما دامنهٔ آن تنها به برخی نوشته‌ها و محافل آنان محدود می‌شد. با این حال، امروزه این ادعا به یکی از شبهات رایج بدل شده و موجی از هراس را در میان قشری از مردم برانگیخته است؛ هراسی که ریشه در مشاهدات آنان از رفتارهای غلوآمیزی دارد که آنان را از حاکمیت شریعت ترسانده است.

پیامد پنجم: سوءاستفاده و بهره‌برداری در مسیر تخریب حاکمیت شریعت.

این مفهوم شرعی (حاکمیت شریعت) امروزه آماج دسیسه‌های بزرگی قرار گرفته است تا هم خود آن، هم حاملان آن و هم دعوت‌کنندگان به سوی آن تخریب و زشت‌نمایی شوند؛ و مخالفان در این هدف خود تا حد زیادی نیز کامیاب بوده‌اند. در این میان، اندیشه‌های غلوآمیز مسیر را برای این تخریب و سیاه‌نماییِ سازمان‌یافته هموار کرده و آنان را در رسیدن به اهدافشان یاری می‌دهد؛ زیرا این رویکردهای افراطی، در عالم واقع دستمایه‌ها و حقایق تلخی را در اختیار بدخواهان قرار می‌دهد که با سوءاستفاده از آن‌ها، مردم را از حاکمیت شریعت می‌ترسانند و از پیامدهای آن به وحشت می‌اندازند.

دیدگاه پنجم: اندیشه‌های تأویل‌گر

از بارزترین اندیشه‌هایی که در تقابل با حاکمیت شریعت قرار دارند، اندیشه‌هایی است که می‌کوشند احکام شریعت را چنان تأویل کنند که به تصور سکولار نزدیک به نظر برسد. این همان موضوعی است که در مبحث «اندیشه‌های اسلامی‌ساز سکولاریسم» به طور ویژه به آن خواهیم پرداخت. این دست اندیشه‌ها، با تأویل حقیقتِ حکم شریعت، عملاً به تقابل با آن برمی‌خیزند.

❊ ❊ ❊

دیدگاه ششم: سستی دین‌داری

از جمله امور اثرگذار در تقابل با حاکمیت شریعت: ضعف در دین‌داری و سستی ایمان است.

این امر در حقیقت از جنس اندیشه‌ها یا شبهات نیست، بلکه بستر بنیادین و عامل تغذیه‌کنندهٔ آن‌هاست؛ از این رو، خود تولیدکنندهٔ اندیشه‌هاست. بنابراین، سستی دین‌داری در میان تودهٔ مردم، از بزرگترین موانع و عوامل تقابل با حاکمیت شریعت به شمار می‌رود.

مقصود از ضعف در دین‌داری این نیست که مسلمان مرتکب برخی محرمات شود یا در انجام برخی واجبات کوتاهی کند؛ زیرا کمتر کسی از این‌گونه لغزش‌ها در امان است. بلکه منظور از آن معنایی خاص‌تر است: ضعفی فراگیر که در آن ارتکاب محرماتی چون کارهای زشت (فواحش) و مقدمات آن‌ها، نوشیدن شراب، ترک نماز، تظاهر به روزه‌خواری در روزهای ماه رمضان و مواردی از این دست رواج می‌یابد؛ اموری که نشان از روی‌گردانی از دین، بی‌اعتنایی به حدود شریعت، و دوری از پاسداشت احکام آن دارد.

ضعف در دین‌داری چگونه در تقابل با حاکمیت شریعت اثر می‌گذارد؟

تأثیر ضعف در دین‌داری بر حاکمیت شریعت از چند جهت نمایان می‌شود:

جهت نخست: ضعف در دین‌داری، اجرای احکام شرعی را دشوار می‌سازد.

احکام شرعی در واقع همان تکالیف و الزاماتی هستند که دربردارندهٔ واجباتی‌اند که مسلمان باید آن‌ها را انجام دهد، و محرماتی که باید از نزدیک شدن به آن‌ها بپرهیزد. از این رو، مسلمان باید از پیروی هوای نفس خود دست بکشد و خواسته‌های نفسانی‌اش را مهار کند تا به‌راستی بندهٔ الله باشد؛ **{وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى}**

[نازعات: ۴۰-۴۱] (و اما کسی که از ایستادن در پیشگاه پروردگارش ترسید و نفس را از هوای نفس بازداشت، بی‌گمان بهشت همان جایگاه اوست).

وقتی جامعهٔ مسلمان به انجام منکرات خو می‌گیرد و این امور چنان رواج می‌یابند که کودکان با آن‌ها بزرگ می‌شوند و همگان به آن‌ها عادت می‌کنند، بی‌تردید هرگونه دعوتی برای جلوگیری از هر منکری، به دلیل چیرگی هوای نفس، بر آنان گران خواهد آمد. در نتیجه، مخالفت با این دعوت فزونی می‌یابد و به سبب سنگینیِ باری که تکلیف شرعی به همراه دارد، پذیرفته نخواهد شد.

پس دلیل نپذیرفتن، عدم اقناع نیست، بلکه سنگینی تکلیف است. حجت آشکار است و دلیل روشن، اما حکم بر برخی جان‌ها سنگینی می‌کند و از این رو، از پذیرش آن سر باز می‌زنند.

جهت دوم: هموار شدن راه تحریف و تأویل.

حکمی که بر برخی جان‌ها سنگین می‌آید، پذیرش هر تأویلی را که آن حکم را از ظاهرش دور سازد، برایشان آسان می‌کند و آنان را وا می‌دارد تا هر رویکردی را که این مقصود را برآورده سازد، نیکو بشمارند. این امر خود از جنس پیروی از هوای نفس است که چه‌بسا فرد حتی متوجه آن نیز نباشد. اثر این تحریف در دو گروه نمودار خواهد شد:

گروه نخست: تودهٔ مردم؛ زیرا تأویل این احکام، عذاب وجدان را از آنان دور می‌سازد و آنچه را بدان خو گرفته‌اند، به امری پذیرفته‌شده در شریعت بدل می‌کند.

گروه دوم: دعوت‌کنندگان به حاکمیت شریعت و مخالفان اندیشه‌های سکولار؛ زیرا فزونیِ فسق و فجور و رواج منکرات در جوامع، مطالبه برای حاکمیت شریعت را دشوار می‌سازد و موجب می‌شود برخی احکام بسیار غریب و بیگانه

به نظر برسند. از این رو، شخص ناچار می‌شود به اندیشه‌های تأویل‌گرایانه تن دهد، زیرا به واقعیت زندگی مردم نزدیک‌ترند.

بنابراین، معضل سستی دین‌داری، مانعی بزرگ و چالشی عظیم بر سر راه حاکمیت شریعت است. کسی که در گرداب شهوات غرق شده و سرگرمِ پی‌جوییِ غرایز حرام و هوس‌های گناه‌آلود است، هرگز به حدود شریعت تن نخواهد داد و هیچ درخواستی در این راستا برای او قانع‌کننده نخواهد بود؛ نه به دلیل سستی حجت‌ها و براهین آن، بلکه به سبب سنگینی تکالیفی که بر دوش او می‌گذارد.

از جمله مشاهدات رایج در روزگار ما که پرده از اثرگذاری ضعف دین‌داری برمی‌دارد، این است که برخی افراد عمداً می‌کوشند کسانی را که خواستار حاکمیت شریعت در کشوری خاص هستند، در تنگنا قرار دهند. برای نمونه از او می‌پرسند: با مشروبات الکلی چه خواهی کرد؟ با فلان نوع گردشگری چکار خواهی کرد؟ آیا این را ممنوع می‌کنی؟ آیا آن را می‌بندی؟

و پرسش‌هایی از این دست که به منکرات رایج در آن کشور گره خورده است؛ او به خوبی می‌داند که حاکمیت شریعت با این امور در تضاد است و همین امر سبب می‌شود تا کسانی که در پی ارضای این شهواتند یا بدان‌ها خو گرفته‌اند، به مخالفت و انکار برخیزند.

حکم شرعی دربارهٔ این منکرات کاملاً روشن و آشکار است، اما سستیِ دین‌داری و رواج شهوات، جان‌ها را دلبستهٔ آن‌ها می‌سازد و این یک چالش حقیقی است. از همین رو، برخی افراد برای رهایی از این تنگنا که دامن‌گیرشان می‌شود، به تأویل برخی از احکام شریعت پناه می‌برند؛ بنابراین، چنین رویکردی نیز اندیشه‌ای در تقابل با حاکمیت شریعت به شمار می‌رود.

بدین ترتیب، فساد اخلاقی موجود در جامعه، مردم را به سوی هر انتخاب دیگری جز حاکمیت شریعت سوق خواهد داد؛ و همین مسئله، انگیزهٔ حمایت

از این فساد را دوچندان می‌کند، چرا که [از نگاه مخالفان شریعت] از نظر فکری سودمند است.[1]

جهت سوم: هموار شدن راه تخریب و سیاه‌نمایی.

دوری از دین خدا و روی‌گردانی از پایبندی به احکام آن، احکام شریعت را به پدیده‌ای غریب و ناآشنا بدل می‌سازد؛ در نتیجه، طرد احکام و تخریب چهرهٔ دعوت‌کنندگانِ به سوی آن آسان می‌گردد. این همان رازی است که رواج تخریبِ احکام شریعت و سیاه‌نمایی علیه علمای راستین را در میان تودهٔ مردم در بسیاری از کشورهای جهان اسلام تفسیر می‌کند؛ زیرا آنان به سوی آن دسته از امور شرعی فرامی‌خوانند که در آن زمان یا مکانِ خاص، غریب و بیگانه شده‌اند. در نتیجه، به دلیل سستیِ علم و رواج جهل - که خود از پیامدهای روی‌گردانی از جدیت و غوطه‌ور شدن در گرداب شهوات است - تخریب این احکام کاری بس آسان می‌نماید.

این موارد، تنها بخشی از پیامدهایی است که سستی دین‌داری بر حاکمیت شریعت بر جای می‌گذارد. حقیقت آن است که پیوند میان حاکم‌سازی شریعت و دین‌داری در جامعه، پیوندی دوسویه و درهم‌تنیده است؛ به گونه‌ای که هر یک بر دیگری اثر می‌گذارد. معلق گذاشتن شریعت و دور نگه داشتن آن از عرصهٔ حکم‌رانی، به تضعیف دین‌داری در جامعه می‌انجامد، و ضعف دین‌داری نیز امکان پیاده‌سازی و حاکمیت شریعت را سست می‌گرداند؛ در مقابل، هرگاه دین‌داری قوت گیرد، به برداشتن و هموار ساختن موانع از سر راه حاکمیت شریعت یاری می‌رساند.

---

[1] این از جمله ملاحظات هوشمندانه‌ای است که دکتر فرید انصاری - رحمه الله - در کتاب «الفجور السياسي» به زیبایی بدان پرداخته است.

دیدگاه هفتم: اختلاف و کشمکش در مفهوم شریعت و اجرای آن

از دیگر عوامل اثرگذار در تقابل با حاکمیت شریعت در روزگار ما، اختلاف و کشمکش بر سر مفهوم شریعت و چگونگی پیاده‌سازی آن است. امروزه مردم خود را در برابر اختلافات گسترده، برداشت‌های گوناگون و تباینِ شدیدی در فهم شریعت و نحوهٔ پیاده‌سازی آن در عالم واقع می‌بینند. این اختلاف، زمینه را برای تردید برخی افراد در اصل شریعت فراهم می‌سازد؛ و مخالفان حاکمیت شریعت نیز با سوءاستفاده از آن، می‌کوشند مردم را سرگردان کرده و حقیقت را بر آنان مشتبه سازند، تا بدین‌گونه جایگاه حاکمیت شریعت را در دل‌هایشان سست کنند. این اصل (حاکمیت شریعت) در جان مسلمانان قدر و منزلتی بس عظیم دارد؛ از این رو، مخالفان برای کاستن از این منزلت، چنین شبهه می‌پراکنند که: «ما بر سر اصل شریعت اختلافی نداریم، اما شریعت بر اساس کدام قرائت و فهم؟»

این شبهه، تأثیری عمیق در تقابل با حاکمیت شریعت بر جای می‌گذارد. برای کاستن از پیامدهای این تقابل، یادآوری چند نکته ضروری است:

نکتهٔ نخست: اهمیت پاسداشت اصل، حتی در صورت بروز ابهام در جزئیات.

بی‌گمان اختلاف و کشمکش در فهم متون، موجب تردید در برخی احکام و دودلی در پاره‌ای از فروع می‌شود؛ اما وظیفهٔ مسلمان آن است که اجازه ندهد این امر به دستاویزی برای تردید در اصل شریعت بدل گردد. بلکه او باید به حاکمیت شریعت و ضرورت اجرای آن ایمان داشته باشد، و اگر مسئله‌ای به هر دلیلی بر او مشتبه شد، آن را بهانه‌ای برای در هم شکستن و نقض کلیِ اصل قرار ندهد.

نکتهٔ دوم: اختلاف، حقایق را از میان نمی‌برد.

اختلاف در تفسیر یک پدیده یا مرزهای آن، موجب تعطیلی و بی‌اعتباری آن پدیده نمی‌شود؛ و این گزاره‌ای کاملاً بدیهی است. در تمامی مکاتب فکری اختلافاتی وجود دارد، اما هیچ‌کس ادعا نکرده است که این اختلافات، وجود یک فهم قطعی از آن مکتب را منتفی می‌سازد. کسی که با بهانه کردنِ اختلاف آرا در پی تعطیل کردن شریعت است، خود به دامان لیبرالیسم پناه می‌برد؛ مکتبی که خود دارای جریان‌های گوناگون و متضادی است. با این حال، او هرگز به این اختلافات نمی‌اندیشد و آن‌ها را دلیلی بر تعطیلی مفهوم لیبرالیسم نمی‌انگارد؛ بلکه از میان آن تفسیرها، دیدگاهی را که می‌پسندد برمی‌گزیند یا راهی برای تعامل با آن‌ها می‌یابد.

فراتر از این، حتی اگر از مکاتب و جریان‌های فکری بگذریم و به ارزش‌ها و اصول مورد اتفاق بنگریم، باز هم می‌بینیم که در میان مردم بر سر جزئیاتِ آن‌ها اختلاف‌نظر وجود دارد. برای نمونه، عدالت یک خواستهٔ همگانی و مورد اتفاق است، اما در حدود و ثغور و جزئیات آن اختلافاتی به چشم می‌خورد؛ تا جایی که چه‌بسا آنچه گروهی آن را عین عدالت می‌دانند، در نگاه دیگران ستم شمرده شود. همین سخن دربارهٔ فضایل و رذایل اخلاقی، و حقوق و تکالیف مردم نیز صدق می‌کند. با این حال، هرگز نمی‌توان این اختلاف را دستاویزی برای الغا و بی‌اعتباری این اصول قرار داد.

نکتهٔ سوم: وجود اختلاف، مساحت مورد اتفاق را از میان نمی‌برد.

بروز اختلاف در مقولهٔ حاکمیت شریعت، نافیِ دو امر مهم نیست:

امر نخست: وجود ساحت و عرصه‌ای مورد توافق که اساساً محل اختلاف نیست؛ و آن همان ساحت قطعیاتی است که مخالفت با آن‌ها به این شیوه، بر مسلمان روا نیست. بنابراین، وجود اختلاف در برخی احکام اجتهادی، یا

برخی از پیاده‌سازی‌های معاصر که احتمال وجوه گوناگون در آن‌ها می‌رود، هرگز ساحت مورد توافقِ حاکمیت شریعت را باطل نمی‌سازد.

امر دوم: وجود یک منهج و روش در چگونگی رویارویی با اختلاف. هرگونه اختلاف یا تفسیری که در فهم حکم یا پیاده‌سازیِ آن در عالم واقع رخ می‌دهد، باید بر مداری روشمند و اجتهادی پیش برود که پایبندی به آن واجب است. این روشمندی، اصلی قطعی و مورد توافق است؛ و آن این است که مسلمان بکوشد با بهره‌گیری از قواعد شناخته‌شدهٔ فقهی، حق را در کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ جست‌وجو کند.

اما هنگامی که پرسیده می‌شود: «با اختلاف چه کنیم؟» چه بگوییم؟

پاسخ این است که باید همین روشمندیِ و منهج شرعی را در پیش گرفت، نه اینکه اختلاف را دستاویزی برای تردید در اصلی قطعی همچون حاکمیت شریعت قرار داد.

خلاصهٔ سخن آنکه، پاسخ‌گویی به شبههٔ «اختلاف در تفسیر» کار آسانی است؛ اما در حقیقت، تأثیرگذاریِ این شبهه به دلیل محکم بودن براهین آن نیست، بلکه ریشه در اثر روانیِ آن دارد. این شبهه، یقین را در برخی جان‌ها متزلزل می‌سازد، گروهی دیگر را بر مخالفت با شرع گستاخ می‌کند، و عده‌ای را نیز به سوی گزینهٔ روی‌گردانی از شریعت سوق می‌دهد؛ که همهٔ این‌ها در واقع از رخنه‌گاه‌های نفوذ هوای نفس بر جان آدمی است.

دیدگاه هشتم: سیاه‌نمایی و تخریب اصلِ حاکمیت شریعت

از دیگر عوامل همسو با تقابل با حاکمیت شریعت، تخریب و تحریف اصلِ حاکمیت شریعت در نگاه تودهٔ مردم است؛ تا آنجا که پدیده‌ای ناهنجار و حالتی ناپسند جلوه کند که جان‌ها از آن روی‌گردان شوند. این سیاه‌نمایی جلوه‌های گوناگونی به خود می‌گیرد که در این مسیر اثرگذارند:

جلوهٔ نخست: منحصر ساختنِ مطالبه برای حاکمیت شریعت در گروهی خاص.

در این نگاه، حاکمیت شریعت نه در زمرهٔ اصول دین جای دارد، نه از احکام آن به شمار می‌رود و نه از واجبات شرعی است که بر دوش تک‌تک مسلمانان سنگینی کند؛ بلکه صرفاً خواسته و مطالبه‌ای مختص به گروهی خاص از مردم پنداشته می‌شود. در پیِ این رویکرد، حاملان و دعوت‌کنندگانِ به این اصل نیز تخریب می‌شوند؛ با این ادعا که آنان از این مفهوم سوءاستفادهٔ ابزاری می‌کنند و در ادعای خود صادق نیستند.

از این رو، نسبت دادن این مطالبه به هر عنوانی جز عنوان «اسلام»، در حقیقت تخریب ماهیتِ آن است؛ چنان‌که در روزگار ما رواج یافته که دادخواهی برای حاکمیت شریعت را به «اسلام‌گرایان» نسبت می‌دهند؛ گویی این مسئله تنها خواستهٔ طیف خاصی از مسلمانان است و نه فریضه‌ای از احکام اسلام که هر مسلمانی موظف به مطالبهٔ آن است.

جلوهٔ دوم: طعنه و کنایه به دعوت‌کنندگان به سوی حاکمیت شریعت.

در این جلوه، ماهیتِ این مطالبه با برچسب «سیاسی کردن اسلام» تخریب می‌گردد؛ تا این‌گونه القا شود که حاکمیت شریعت پدیده‌ای عارضی و بیگانه با حقیقتِ دین است و اساساً چنین مطالبهٔ نوپدیدی نباید در ساحت دین جایی داشته باشد!

جلوهٔ سوم: تقلیل دادن حاکمیت شریعت به جنبه‌هایی محدود.

بدین ترتیب، دعوت به حاکمیت شریعت چنان بازنمایی می‌شود که گویی رویکردی است که کمترین بهایی به حقوق مردم و آزادی‌های آنان نمی‌دهد، دغدغهٔ معیشت آنان را ندارد و به مسائل کلان نمی‌پردازد؛ بلکه تنها در چارچوب جزئیاتی خاص - که چه‌بسا مورد اختلاف نیز باشند - و اموری از این

دست محدود و محصور مانده است. در این مسیر، شخصِ سیاه‌نما از هیچ دروغ‌پردازی و اختراع جنبه‌های ناپسندی که چهرهٔ این اصل را در جان مردم زشت و منفور جلوه دهد، ابا نخواهد کرد.

جلوهٔ چهارم: بازنماییِ مطالبه برای حاکمیت شریعت به عنوان امری بدعت‌آمیز و نوپدید.

در همین راستا، این اصل شرعی چنان جلوه داده می‌شود که گویی زاییدهٔ علل و عوامل معاصر است. چه‌بسا شخص سیاه‌نما جامهٔ پژوهش علمی و بی‌طرفانه بر تن کند و - در ظاهر با معصومیت تمام - به بررسی انگیزه‌های شخصی، اجتماعی و اقتصادیِ پدیدهٔ دعوت به حاکمیت شریعت بپردازد؛ گویی روی آوردن مسلمانان به احکام دینشان، پدیده‌ای غریب و نوظهور است که ناگزیر باید در پی کشف انگیزه‌های حقیقیِ آن برآمد!

در اینجا خواننده نباید از این تفکیک مهم غافل شود: میان بررسی علل گسترش و عوامل ضعف و قوتِ یک پدیده، با این ادعا که اساساً شکل‌گیریِ این مطالبه زاییدهٔ همین عوامل است، تفاوتی بنیادین وجود دارد.

دعوت به حاکمیت شریعت، بسان هر دعوت دیگری، یک پدیدهٔ اجتماعی است که در میزان قوت و ضعف خود از عوامل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و نظایر آن اثر می‌پذیرد. اما این امر کاملاً متفاوت با آن است که حکم کنیم این دعوت، کاملاً زاییدهٔ این عوامل و معلول آن‌هاست، و اگر این عوامل نبودند، چنین دعوتی نیز هرگز پا به عرصهٔ وجود نمی‌گذاشت.

جلوهٔ پنجم: هراس‌افکنی از پیامدهای حاکمیت شریعت.

در این رویکرد، مردم را از پیامدهای حاکمیت شریعت و تأثیر آن بر حقوق و آزادی‌هایشان می‌ترسانند. این روشی دیرینه برای روی‌گردان ساختن مردم از حق است؛ یعنی هراس‌افکنی در دل مردم نسبت به آسیب‌هایی که ممکن

است پایبندی به این دین به همراه بیاورد؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: {وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا} [قصص: ۵۷] (و گفتند: اگر همراه تو از هدایت پیروی کنیم، از سرزمینمان ربوده [و آواره] خواهیم شد).

این‌ها شماری از جلوه‌های رایجِ سیاه‌نمایی در روزگار ماست که توانسته‌اند در مخدوش ساختنِ چهرهٔ این اصل در ذهن بسیاری از مسلمانان موفق شوند؛ و از همین رو، این سیاه‌نمایی‌ها تأثیری قوی در تقابل با اصلِ حاکمیت شریعت بر جای گذاشته‌اند.

❊ ❊ ❊

فصل سوم: پدیدهٔ سازش با سکولاریسم

در اندیشهٔ اسلامی معاصر، به‌روشنی می‌توان نوعی هم‌گرایی و سازش با اندیشهٔ سکولار را در میان طیفی از جریان‌های اسلامی مشاهده کرد. این هم‌گرایی بر پایه‌هایی چون مستندات شرعی، رویکردهای مصلحت‌اندیشانه و تجربه‌های سیاسی استوار است که در نهایت به اتخاذ چنین موضعی انجامیده است. این سازش چه‌بسا «اسلامی‌سازی سکولاریسم»، «سکولاریسم مسلمان» یا تعابیری از این دست نامیده شود؛ هرچند طرفداران این رویکرد ممکن است با نگاهی مثبت از آن یاد کنند و آن را «پروژهٔ اصلاح، روشنگری و هدایت‌گری» بخوانند.

بنابراین، ما با پدیده‌ای برجسته روبه‌رو هستیم که نحوهٔ نام‌گذاری آن، به موضع افراد در قبال آن بستگی دارد: آن‌که نگاهی مثبت دارد، با واژگانی ستایش‌آمیز توصیفش می‌کند، و آن‌که نگاهی منفی دارد، تعابیری نکوهش‌آمیز برایش به کار می‌برد.

این رویکرد در حقیقت شاخه‌ای از یک پدیدهٔ فراگیرتر است؛ پدیده‌ای که با عناوین «نواندیشی دینی»، «بازخوانی میراث» یا «خوانش جدید از نصوص شرعی» شناخته می‌شود. در این روند، افراد در لابه‌لای ادله، قواعد، اقوال و

مذاهب موجود در میراث اسلامی به جست‌وجو می‌پردازند تا از این طریق، دستاویزی برای توجیه اندیشه‌های جدید و مغایر با شریعت فراهم آورند.

پیش از ورود به جزئیات این پدیده، باید بر این نکته تأکید کنیم که روی سخن ما در اینجا با کسانی است که تن به حاکمیت شریعت داده‌اند. بنابراین، پیش‌فرضِ مسلّمی که پیش از ورود به عمق این پژوهش در نظر می‌گیریم، پذیرش حاکمیت شریعت و رد مبنای سکولاریسم است. از این رو، در اینجا قرار نیست با آن دسته از سکولارها که از اساس با حاکمیت شریعت مخالفند به بحث و مناقشه بپردازیم؛ بلکه این پژوهش متوجه کسانی است که از این مرحله گذر کرده‌اند، تا تأثیر اندیشه‌های سکولار را که زیر نقاب «اسلامی‌سازی» پنهان شده‌اند، بررسی کنیم.

پیش از ورود به جزئیات این پدیده، باید بر این نکته تأکید کنیم که روی سخن ما در اینجا با کسانی است که تن به حاکمیت شریعت داده‌اند. بنابراین، پیش‌فرضِ مسلّمی که پیش از ورود به عمق این پژوهش در نظر می‌گیریم، پذیرش حاکمیت شریعت و رد مبنای سکولاریسم است. از این رو، در اینجا قرار نیست با آن دسته از سکولارها که از اساس با حاکمیت شریعت مخالفند به بحث و مناقشه بپردازیم؛ بلکه این پژوهش متوجه کسانی است که از این مرحله گذر کرده‌اند، تا تأثیر اندیشه‌های سکولار را که زیر نقاب «اسلامی‌سازی» پنهان شده‌اند، بررسی کنیم.

مفهوم سکولاریسم

سکولاریسم واژه‌ای وارداتی است که پیشینه‌ای در فرهنگ عربی و اسلامی ندارد، بلکه ترجمه‌ای از یک مفهوم غربی است که در بستر تاریخیِ پیوندخورده با ستیزی طولانی‌مدت با دین شکل گرفته است. این اصطلاح از واژهٔ لاتین «سکیولوم» (saeculum) ریشه گرفته که به معنای «قرن» یا «عصر» است. این واژه برای نشان دادن تقابل میان راهب و فرد عامی (سکولار)، یا زندگی در

زمان حال در برابر زندگیِ روحانیِ رهبانی به کار می‌رفت؛ در واقع، تقابلی بود میان زمان عادی در برابر زمان روحانی. بر این اساس، عده‌ای سرگرم امور دنیویِ مرتبط با زمان عادی بودند، و در نقطهٔ مقابل، عده‌ای دیگر به امور اخروی می‌پرداختند.[1]

پس از آن، کاربرد این اصطلاح تطور یافت تا به معنای خروج «روحانیون» از جهان رهبانیت و ورود به عرصهٔ خدمت به پیروان کلیسا به کار رود. سپس دلالتِ معنایی آن باز هم دگرگون شد و مفهومِ گذار از جهانِ مقدس به جهان دنیوی را به خود گرفت.[2]

شاید برخی بپندارند که اصطلاح سکولاریسم دارای معانی و مضامین مشخص و مرزبندی شده‌ای است، اما واقعیت چنین نیست. این اصطلاح، مفهومی بحث‌برانگیز و تفرقه‌انگیز است که انواع گوناگون و کاربردهای متفاوتی در آن در هم آمیخته‌اند، ریشه‌های تاریخی متعددی دارد، بازنگری‌های فراوانی بر آن

---

[1] بنگرید به: عصر علماني (عصری سکولار)، چارلز تیلور (۸۹)، و (۳۸۸).

[2] بنگرید به: العلمانية (سکولاریسم)، سامی عامری (۵۳). و برای پژوهشی تفصیلی پیرامون ریشهٔ واژه، کاربرد کهن آن در فرهنگ اروپایی، چگونگی تطور آن به اصطلاح معاصر، و سپس انتقال آن به جهان عربی و اسلامی، بنگرید به: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر)، عبدالوهاب مسیری (۱/۵۳-۹۹)؛ العلمانية طاعون العصر (سکولاریسم، طاعونِ عصر)، سامی عامری (۵۲-۶۴)؛ آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية (دیدگاه‌هایی جدید دربارهٔ سکولاریسم، دین و دموکراسی)، رفیق عبدالسلام (۱۷-۲۳).

اعمال شده، و هنگامی که به فرهنگ عربی و اسلامی انتقال یافت، بر ابهام و پیچیدگی آن نیز افزوده شد.[1]

سکولاریسم در حقیقت، اتخاذ موضعی در قبال دین است و این موضع یک حد اعلی و یک حد پایین دارد:

حد اعلی: در این سطح، دین از اثرگذاری در تمامی عرصه‌ها کنار گذاشته می‌شود و جهان‌بینی آن بر پایهٔ یک مرجعیت عقلانیِ مادی استوار می‌گردد که هیچ باوری به وجود وحی ندارد. این سطح، سطحی همه‌جانبه و فراگیر است و در واقع همان سکولاریسم در ساحت معرفتی و اعتقادی است.

پایین‌ترین حد: این سطح به جدایی دین از سیاست گره خورده است؛ به این معنا که دین هیچ اثرگذاری مستقیمی بر نظامی که امور عمومی مردم را سامان می‌دهد، نداشته باشد، هرچند ممکن است جایگاه دین را در عرصه‌هایی فروتر از آن نیز به رسمیت بشناسد. این سطح، همان رویکرد مرتبط با ساحت سیاسی است.[2]

از آنجا که سخن ما در اینجا پیرامون «اسلامی‌سازیِ سکولاریسم» است، مفهومی که کانون بحث ما را شکل می‌دهد همان مفهومِ دوم است نه نخست. سکولاریسم به معنای نخست، دین را به طور کامل طرد می‌کند و بر پایهٔ

---

[1] بنگرید به: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر)، عبدالوهاب مسیری (۱/۱۵-۱۶)، و (۱/۵۹-۶۰).

[2] بنگرید به: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر)، عبدالوهاب مسیری (۱/۲۲۰-۲۲۱)، و (۲/۴۷۱-۴۷۲)؛ الإنسانوية (انسان‌گرایی)، استیون لو (۱۰۱-۱۰۲)؛ العلمانية من منظور مختلف (سکولاریسم از منظری متفاوت)، عزیز العظمه (۳۷)؛ الأسس الفلسفية للعلمانية (مبانی فلسفیِ سکولاریسم)، عادل ضاهر (۶۲-۶۳)، و (۷۰-۷۲).

تصوراتی استوار است که هرگونه اعتباری را از دین سلب می‌نماید؛ از این رو، پذیرش چنین رویکردی یا تلاش برای یافتن تأویلی برای آن، اساساً غیرقابل تصور است. آنچه که ممکن است بر ذهن برخی مسلمانان اثر بگذارد و آنان را به سوی توجیه‌تراشی و تأویل سوق دهد، همان سکولاریسم به معنای دوم است که با عرصهٔ سیاست سر و کار دارد. بنابراین، مفهوم سکولاریسم که در اینجا دستخوش تأویل می‌شود، همان منزوی ساختن دین از نظامِ حکم‌رانی است؛ بدین معنا که هیچ قانونی از خاستگاه و منظر دینی بر مردم تحمیل نشود.

این خوانش از سکولاریسم، نقطهٔ اشتراک و وجه توافقی در فهمِ این پدیده است. اساس این دیدگاه آن است که امور عمومیِ مردم و سیاست‌گذاری‌های آنان باید به دور از تحمیل هرگونه قانونی که به اصلی دینی مستند باشد، اداره شود. پس ممکن است حکمی که اِعمال می‌شود، در اصل و ریشهٔ خود یک حکم شرعی باشد، اما پناه بردن به آن قانون، نه به این دلیل است که مستند به دین است، بلکه تنها به دلایلِ عقلانی یا مصلحت‌اندیشانه مورد استناد قرار می‌گیرد.[1]

انگیزه‌های سازش با سکولاریسم

گروه‌های متعددی در این پدیده نقش‌آفرینی می‌کنند که همگی بر یک مدار یا روشِ نزدیک به هم حرکت نمی‌کنند. به همین سان، این اسلامی‌سازی نیز زاییدهٔ انگیزه‌های گوناگونی است؛ برخی با اهدافی نیک و خیرخواهانه و برخی با مقاصدی ناپسند.

از جمله مقاصد نیک و خیرخواهانه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

---

[1] بنگرید به: الأسس الفلسفية للعلمانية (مبانی فلسفیِ سکولاریسم)، عادل ضاهر (۶۰).

۱- اشتیاق به ارائهٔ تصویری نیکو از نظام اسلام و احکام آن.

۲- دفع شبهاتی که از سوی دشمنان اسلام مطرح می‌شود.

۳- اشتیاق به پیاده‌سازی احکام اسلام در عالم واقع.

۴- هراس از انحرافِ برخی افراد به دلیل قدرتِ نفوذ فرهنگ غربی.

و مقاصدی از این دست.

اما در خصوص مقاصد ناپسند؛ این‌ها انگیزه‌هایی هستند که قدرت نفوذ دین را در جان مردم در نظر می‌گیرند و می‌دانند که چهرهٔ سکولاریسم در ذهن بسیاری از مسلمانان تخریب و منفور شده است. همین امر آنان را ناگزیر می‌سازد تا از دعوت صریح به سوی سکولاریسم، اعلان آشکار مخالفت با حاکمیت شریعت، و یا تاختن مستقیم به اصول و قطعیات اسلام دست بکشند.

این بیزاری و روی‌گردانی از سکولاریسم در میان ملت‌های عربی و اسلامی بسیار آشکار است و دلایل فراوانی دارد. برخی پژوهشگران شماری از این دلایل را چنین برشمرده‌اند:

۱- این باور که سکولاریسم هم‌ردیف با الحاد و دشمنی با اسلام است.

۲- گره خوردن چهرهٔ سکولاریسم با استبداد و رژیم‌های سرکوبگر.

۳- سیاست‌های جانب‌دارانهٔ غرب علیه مسلمانان.

۴. تثبیت هویت اسلامی معاصر بر پایهٔ تقابل و طرد غرب سکولار.[۱]

در این میان، مهم‌ترین دلیل نادیده گرفته شده است و آن، قدرت دین در جان مسلمانان است. سکولاریسم با اصول دین آنان در تماس است و با قطعیاتی که تسلیمش هستند در تناقض است؛ امری که موجب می‌شود از هرگونه تجاوزی به این حریم روی‌گردان شوند. این اصول اعتقادی، از پایبندی عملی استوارترند؛ چه‌بسا بسیاری از مردم در انجام واجبات اسلام کوتاهی کنند یا در حرام‌ها غوطه‌ور باشند، اما دست‌درازی به این اصول را در سطح اعتقادی نمی‌پذیرند. بنابراین، قدرت مؤلفهٔ ایمانی در جان مسلمانان، بیزاری از سکولاریسم را تحمیل کرده است؛ و همین امر، انگیزه‌ای شده تا به بازتأویل آن روی آورند و بکوشند مفاهیم آن را در قالب‌های جدیدی عبور دهند.

پیامدهای پدیدهٔ سازش با سکولاریسم

این پدیده پیامدهای منفی بسیاری دارد، اما پیش از بیان پیامدهای منفی، باید به جنبهٔ مثبتی که از آن پرده برمی‌دارد نیز اشاره کرد؛ و آن، نشان دادن ارج و منزلت شرع، و پرهیز از اعلام صریح مخالفت با آن است.

این همان جنبه‌ای است که برخی سکولارها را به ستوه آورده و آن را دلیلی بر عقب‌نشینی اندیشهٔ سکولار دانسته‌اند. عادل ضاهر در این باره می‌گوید: «خطرناک‌تر از همهٔ این‌ها و بارزترین گواه بر عقب‌نشینی اندیشهٔ سکولار در میان ما: تلاش‌های پی‌گیرانه‌ای است که از سوی متفکران سکولار برای تقویت موضعشان از طریق پناه بردن به خود اسلام - به قرآن و سنت - شاهد آن هستیم؛ بی‌آنکه دریابند با این کار، بزرگترین امتیازها را به جریان‌های ضدسکولاریسم می‌دهند، و خطرناک‌تر از آن اینکه، به‌شدت دچار تناقض‌گویی

---

[۱] بنگرید به: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (اسلام، سکولاریسم و دموکراسی لیبرال)، نادر هاشمی (۲۷۹).

می‌شوند، زیرا نص دینی را مرجع نهایی خود در دفاع از سکولاریسم خویش قرار می‌دهند، در حالی که سکولاریسم در وهلهٔ نخست بر اصل تقدم عقل بر نص استوار است».[1]

اما در خصوص جنبهٔ منفی، برخی از بارزترین آثار منفی این پدیده عبارتند از:

پیامد نخست: تحریف دین.

این اندیشه‌ها حکم شرعی را تحریف می‌کنند و آنچه را با شرع مخالف است، به عنوان جزئی از شرع ارائه می‌دهند. این کار مصداق سخن بستن به خدا بدون علم است که منکری بزرگ و فسادی عظیم به شمار می‌رود: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [اعراف: ۳۳] (بگو: پروردگار من فقط زشت‌کاری‌ها را، چه آشکارش باشد و چه پنهان، و گناه و ستم ناحق را حرام کرده است، و اینکه چیزی را شریک خدا سازید که دلیلی بر [حقانیت] آن نازل نکرده است، و اینکه چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت دهید).

تحریف، در زمرهٔ دروغ بستن به خدا و پیامبر اوست؛ زیرا به مردم می‌گوید این از دین خداست، در حالی که چنین نیست. پیامد این کار آن است که مردم در دینشان گمراه می‌شوند؛ به گونه‌ای که باوری را که جایز نیست بپذیرند، معتقد می‌شوند و آنچه را باید بدان باور داشته باشند، رها می‌کنند؛ و تمامی این‌ها از آثار این تحریف زشت است.

---

[1] الأسس الفلسفية للعلمانية (مبانی فلسفی سکولاریسم) (۵).

پیامد دوم: فریب دادن مردم و مُشتَبَه ساختن حقیقت بر آنان.

تحریف، مردم را به اشتباه می‌اندازد و حق و باطل را بر آنان مشتبه می‌سازد. خداوند کسانی را که به این صفت متصف هستند نکوهش کرده و می‌فرماید: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} [آل عمران: ۷۱] (ای اهل کتاب، چرا حق را به باطل می‌آمیزید و حق را پنهان می‌کنید در حالی که می‌دانید؟).

بنابراین، این اندیشه‌ها مردم را در بزرگترین دارایی‌شان یعنی دینشان می‌فریبند و به آن‌ها نیرنگ می‌زنند. مسلمان از کسی که به او اعتماد دارد پیروی می‌کند، با این گمان که این سخن از دین است، اما در حقیقت چنین نیست؛ و از این رهگذر، فریب و نیرنگ برای مردم رقم می‌خورد.

پیامد سوم: نهادینه کردن منکرات و مخالفت‌های شرعی.

از بزرگترین مفاسد این اندیشه‌های به‌ظاهر اسلامی‌ساز این است که مخالفت‌ها و منکرات رایج را عادی‌سازی می‌کنند. در نتیجه، به جای آنکه مسلمان در فضایی رشد کند که معروف را بشناسد و منکر را زشت بشمارد، این اندیشه‌ها از راه می‌رسند و صفت معروف را از معروف، و صفت منکر را از منکر می‌زدایند. بدین ترتیب، مسلمان رشد می‌کند و پیر می‌شود بی‌آنکه این حقیقت را دریابد، در حالی که به منکر خو گرفته و آن را عین صواب می‌پندارد.

و این مفسده‌ای بس عظیم است. موقعیت کسی که در حرام می‌افتد اما می‌داند که با فرمان پروردگارش مخالفت کرده، برای توبه و بازگشت، آسان‌تر از کسی است که آن را انجام می‌دهد ولی نمی‌داند که حرام است؛ و حالِ آن‌که نمی‌داند، باز هم آسان‌تر از کسی است که با قاطعیت آن را مباح می‌پندارد. حال چه رسد به اینکه این باور نیز بدان افزوده شود که تصور کند این همان فهم صحیح از دین است و جز آن، غلو در دین و کج‌فهمی به شمار می‌رود!

این امر پایبندی او را به فعل حرام تقویت کرده و وی را از توبه و بازگشت دور می‌سازد.

و در پی آن، پیامد بعدی نمایان می‌شود که عبارت است از:

پیامد چهارم: مسدود شدن باب اصلاح و بازگشت به دین.

هنگامی که مسلمان بر پایهٔ این اندیشه‌های در ظاهر اسلامی‌شده تربیت یابد، فرصت‌های اصلاح حقیقی و بازگشت به دین خدا تنگ و محدود می‌شود. این اثر، بی‌شباهت به اثر بدعت نیست؛ بدعت منکری است که شریعت به دلیل مفسدهٔ بزرگ آن و دشواری ریشه‌کن ساختنش از جان‌ها، بر مقابله با آن سخت‌گیری کرده است.

بنابراین، رواج اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده تأثیر بسزایی در تضعیف دعوت به حاکمیت شریعت دارد. این حقیقتی است که در تجربه‌های معاصر کاملاً مشهود است؛ چنان‌که یکی از پژوهشگران معاصر نیز هشدار داده است که برخی از تجربه‌هایی که در شماری از کشورها به دنبال گزینهٔ اسلامی‌سازی بودند، چنان بر مفاهیم حاکمیت شریعت تأثیر منفی گذاشتند که این مفاهیم دیگر از پایگاه مردمی گسترده‌ای برخوردار نیستند، برخلاف دیگر کشورهایی که چنین تجربه‌هایی در آن‌ها رخ نداده است.[1]

[1] بنگرید به: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (اسلام، سکولاریسم و دموکراسی لیبرال) (۲۸۸).

همچنین این تجربه‌ها در رد اندیشهٔ الزامی ساختن و اجرای قانون شریعت نیز اثرگذار بودند، و به فراهم آوردن بستری مناسب برای سکولاریسم، البته با التزام به مبانی دین آن، و گسترش پایگاه حامیان آن در جامعه کمک کردند.[1]

این روند بی‌شباهت به دستاورد جنبش پروتستانتیسم در حمایت از سکولاریسم از طریق پشتیبانی از ارزش‌های جهان‌شمول و انسان‌گرایانه نیست. بی‌گمان برخی از این تجربه‌های اسلامی نیز در درازمدت چنین پیامدی را رقم می‌زنند، که در واقع روشی نرم برای فروپاشی هویت‌های دینی است.[2]

پیامد پنجم: پل‌سازی برای سکولاریسم.

از دیگر پیامدهای ناگوار این اسلامی‌سازی این است که پلی می‌سازد تا مردم از طریق آن به سوی سکولاریسم عبور کنند. جان‌هایی که با بیزاری از سکولاریسم و دشمنی با آن پرورش یافته بودند، اکنون این اندیشه‌ها برایشان به پلی بدل شده است که از آن به سمت سکولاریسم گذر می‌کنند.

امروزه وضعیت دگرگونی‌های فکری که گروهی از مردم را درنوردیده، به‌روشنی به چشم می‌آید؛ کسانی که بر مدار بزرگداشت شریعت، غیرت داشتن به آن و دفاع از ارزش‌ها و اصول آن پرورش یافته بودند، ولی پس از آنکه نامشان در عرصهٔ دعوت و اصلاح بر سر زبان‌ها افتاد، به مطالبهٔ همان ارزش‌ها و مفاهیم لیبرالی روی آوردند که پیش‌تر با آن‌ها می‌جنگیدند. اکنون می‌بینی که آنان به

---

[1] بنگرید به: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (اسلام، سکولاریسم و دموکراسی لیبرال) (۲۹۳)، و (۳۱۲).

[2] بنگرید به: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (اسلام، سکولاریسم و دموکراسی لیبرال) (۲۹۵).

آزادی، تکثرگرایی، هم‌زیستی و شهروندی دقیقاً به همان شیوه‌ای فرامی‌خوانند که سکولاریسم مقرر می‌دارد، اما در قالبی اسلامی!

همین امر آنان را دستمایهٔ ریشخند و تمسخر سکولارها قرار داده است؛ چرا که این طرح و خوانش اسلامی هیچ حرف تازه‌ای در بر ندارد، و همان ارزش‌های سکولار و لیبرال بر زبان آنان جاری می‌شود، منتها پس از آنکه جامه‌ای اسلامی بر تن آن‌ها پوشانده‌اند!

آنچه بر پیچیدگی این دگرگونی‌ها می‌افزاید این است که چه‌بسا چنین چرخش‌هایی از سوی کسانی رخ دهد که در میان مردم از فضیلت و جایگاه نیکی برخوردارند و روزگاری الگوی آنان بوده‌اند. از این رو، پیشینهٔ نیک آنان در ترویج اندیشه‌های مخالف شرع اثرگذار می‌شود، و این خود بار مسئولیت آنان را سنگین‌تر می‌سازد.

پیامد ششم: تخریب برداشت‌های شرعی و جایگاه دعوت‌کنندگان به آن‌ها.

از دیگر پیامدهای ناگوار این پدیده آن است که خود را به عنوان فهم صحیح از اسلام، و نماد رواداری، آسانی و اعتدال دین در برابر اندیشه‌های غلوآمیز معرفی می‌کند. و برای بازنمایی این اندیشه‌های غلوآمیز، مجموعه‌ای از احکام و محکمات شرعی را مثال می‌آورد؛ در نتیجه، چهرهٔ این احکام در جان بسیاری از مردم مخدوش می‌گردد، و به لطف این اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده، از برپادارندگان این احکام روی‌گردان می‌شوند.

پیامد هفتم: تقویت شبهات و طعنه‌ها علیه احکام شرع.

چه‌بسا کسی که این راه را می‌پیماید، گمان کند که با رویکرد تأویل‌گرایانهٔ خود در حال دفاع از اسلام و دفع شبهات از آن است. او می‌کوشد برخی از احکامی را که پیرامون آن‌ها شبهه پراکنده می‌شود تأویل کند، تا دیگر جای هیچ

طعنه‌ای بر اسلام باقی نماند؛ اما این روش، ناخودآگاه همین طعنه‌ها را تأیید و تقویت می‌کند.

برای نمونه، هنگامی که یکی از آنان به سراغ یک حکم آشکار شرعی مانند مباح بودن چندهمسری در شریعت می‌رود، و برای دفع سیاه‌نمایی غربی‌ها و غرب‌زده‌ها می‌کوشد آن را تأویل کند، در واقع می‌پذیرد که این کار ستم است، یا مصلحتی در آن نیست، یا موجب کسر شأن زن است، و سپس آن را از ساحت اسلام نفی می‌کند. اما او متوجه نیست که با این کار، به فاسد بودن چنین حکمی که فقیهان اسلام - که از او به اسلام داناترند - آن را مقرر داشته‌اند، اقرار کرده است. او خود را از تیررس سیاه‌نمایان در امان نگه داشته، اما ناخواسته احکام شرع را محکوم کرده است.

یا هنگامی که دیگری به سراغ مجازات سنگسار می‌رود و در سیاه‌نمایی علیه آن مبالغه می‌کند و می‌گوید اسلام را باید از چنین احکامی منزه دانست - تا بدین‌گونه خود را از تنگناهای فرهنگ غربی برهاند - درنمی‌یابد که در حقیقت شریعت اسلامی را محکوم کرده است. چرا که وجود این مجازات مورد اتفاق همهٔ فقیهان است و نصوص آشکاری دربارهٔ آن وجود دارد. پس اگر این مجازات تا این حد ناپسند است، او عملاً به وجود طعن و ایراد در خود اسلام اقرار کرده است؛ و این طعنه صرفاً با ارائهٔ نظری جدید از سوی او برطرف نمی‌شود. افزون بر این، برای هر طعنه‌زننده‌ای به اسلام بسیار آسان خواهد بود که او را ملزم کند که فهم شخصی تو بیانگر حقیقت اسلام نیست.

همین سخن دربارهٔ سایر احکامی نیز صدق می‌کند که او برای فرار از سیاه‌نمایی سکولاریسم معاصر، می‌کوشد آن‌ها را تأویل کند. پذیرش وجود این قبح و زشتی، و سپس ارائهٔ پاسخی که آنان را خشنود سازد راه‌حل نیست؛ بلکه این کار، اقرار به وجود این فساد و خطا در اصل احکام شرعی است. این امر ملحدان را بر آنان گستاخ می‌کند و نفاق را در دل‌های بیمار برمی‌انگیزد؛

زیرا این دل‌ها می‌دانند که این‌ها احکام شرعی‌اند، اما در عین حال به وجود چنین مفاسد و طعنه‌هایی در آن‌ها اقرار می‌کنند.

گروه‌های دعوت‌کننده به این پدیده

با نگاهی به پدیدهٔ سازش با سکولاریسم، درمی‌یابیم که این پدیده تنها از سوی یک جریان واحد دنبال نمی‌شود، بلکه پدیده‌ای فراگیر است که جریان‌هایی با رویکردهای گوناگون و حتی متضاد در آن اشتراک دارند. اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده در میان طیف‌های متعددی رواج می‌یابد که هیچ‌گونه توافق فکری با یکدیگر ندارند؛ بنابراین، این‌ها گزاره‌هایی مشترکند که خاستگاه‌های متفاوتی آن‌ها را به حرکت درمی‌آورند. جریان‌هایی را که اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده را می‌پذیرند، می‌توان به موارد زیر دسته‌بندی کرد:

جریان نخست: سکولار پنهان.

این جریان شامل کسی است که از اساس اندیشهٔ سکولاریسم را پذیرفته است و هیچ پروایی نسبت به سازگاری آن با شریعت ندارد و خود را به آن پایبند نمی‌داند؛ اما این گزاره‌ها را از سر فریب و نیرنگ و برای سازش‌کاری می‌پذیرد. هرچه جوامع دین‌دارتر و به اسلام پایبندتر باشند، این جریان نیز پررنگ‌تر می‌شود.

جریان دوم: «اسلام‌گرایی» که دیدگاه سکولار را در عرصهٔ سیاسی می‌پذیرد.

این گروه شامل کسی است که به تصور سکولار باور دارد اما خود را به دیدگاه اسلامی منتسب می‌کند. چنین شخصی همان اصول سکولاریسم در زمینهٔ آزادی‌ها، بی‌طرفی دین، نسبی بودن حقیقت، کارکرد دولت و امثال آن را تثبیت می‌کند، اما در عین حال، به طور کلی به دیدگاه اسلامی نیز پایبند است و برای توجیه رویکرد خود به نصوص شرعی استدلال می‌کند.

جریان سوم: «اسلام‌گرایی» که اصلِ دیدگاه سکولاریسم را رد می‌کند، اما با برخی از تصورات آن هم‌سو است.

این شخص معنای بنیادین سکولاریسم مبنی بر جدایی کامل دین از دولت را رد می‌کند، اما با این حال، برخی از اصول و تصورات سکولاریسم به اندیشهٔ او راه یافته است، هرچند که با تمامیت این تصور موافق نباشد.

کسانی نیز که مشارکت سیاسی در نظام‌های غیراسلامی را به دلیل مصلحت‌اندیشی می‌پذیرند، به این جریان می‌پیوندند؛ چرا که برای توجیه این کار، به برخی از گزاره‌های اسلامی‌سازی‌شده که توافق و هم‌زیستی با نظام سیاسی سکولار را فراهم می‌آورند، متوسل می‌شوند.

جریان چهارم: «اسلام‌گرایی» که چالش‌ها و پیامدهای مترتب بر این گزاره‌ها را درک نمی‌کند.

این گروه شامل کسانی است که این گزاره‌ها را تکرار می‌کنند، بی‌آنکه دیدگاه سکولاریسم را پذیرفته باشند یا به فعالیت سیاسی التزام داشته باشند. اما آنان متوجه چالش‌ها و پیامدهای این گزاره‌ها نیستند و می‌پندارند که این امور با شریعت سازگار است، در حالی که سکولاریسم را به‌صراحت رد می‌کنند و موضعی اسلامی دارند.

این تباینِ شدید در رویکردهای مرتبط با این موضوع، و تفاوت در میزان درستی و نادرستیِ آن‌ها، بر ضرورت احتیاط فراوان در برخورد با آن‌ها تأکید می‌ورزد. ما در اینجا با یک پدیدهٔ فرهنگی روبه‌رو هستیم که گزاره‌های آن را رصد می‌کنیم، پیامدهایش را برمی‌شماریم و خاستگاه‌هایش را پی می‌گیریم، و بر این باوریم که این موارد در چارچوب رویکردی مشخص - یعنی تحقق هم‌گرایی با تصور سکولار - جای می‌گیرند؛ و این همان هدفِ پژوهشیِ ما در اینجاست. اما صدور حکم دربارهٔ اشخاص یا گروه‌ها بر این اساس، مقوله‌ای دیگر است که نیازمندِ بررسیِ وضعیتِ هر شخص یا گروه است تا جنبهٔ خطا

و وزنِ آن مشخص گردد. روا نیست که چنین موضوعِ عام و گسترده‌ای، ملاک و دستاویزی برای صدور حکم دربارهٔ افراد قرار گیرد؛ زیرا این کار خللی بزرگ در ترازوی عدالتی است که رعایت آن واجب است.

مقایسه میان سازش با سکولاریسم و پذیرش کامل آن

هنگامی که سازش با سکولاریسم در این اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده، و تأویل احکام شریعت در راستای هم‌سویی با تصور سکولار را تبیین می‌کنیم، و از آثار و مفاسد مترتب بر آن‌ها پرده برمی‌داریم، مقتضای عدل و انصاف آن است که در کنار بیان خطا و انحراف این مسیر، روشن سازیم که این رویکرد، شرّی کمتر و زیانی سبک‌تر از پذیرش کاملِ سکولاریسم دارد. بنابراین، به دلایل زیر جایز نیست گفته شود که زیان این گروه بیشتر، یا گمراهی‌شان شدیدتر است:

دلیل نخست: کسی که به مرجعیت وحی ایمان دارد و در مجموع تسلیمِ آن است، هرگز با کسی که این مرجعیت را رد می‌کند، یا به آن بی‌اعتناست و از آن روی می‌گرداند، برابر نیست. کسی که چنین گزاره‌هایی را می‌پذیرد، در واقع پایبندی خود را به وحی، ایمانش را به آن، و تسلیم بودنش را در برابر شرع اعلام می‌دارد، اما در فهم یا اجرای آن دچار لغزش شده است. بنابراین، حال او بسیار بهتر از کسی است که به اصل شرع هیچ اعتنایی ندارد و برای آن ارزشی قائل نیست؛ و از دایرهٔ عدالت بیرون است که این دو با یکدیگر برابر دانسته شوند.

دلیل دوم: خطای ناشی از تأویل، با خطای برخاسته از رد آشکار و روی‌گردانیِ کامل، یکسان نیست. پس روا نیست مسلمانی که به گمان موافقت با شریعت یا دست‌کم عدم مخالفت با آن، به تأویل برخی احکام می‌پردازد و آن‌ها را فرومی‌گذارد، با کسی برابر دانسته شود که به‌صراحت به رد احکام شریعت و

بی‌اعتنایی به آن‌ها دست می‌زند. به همین دلیل، تأویل همواره در اجرای احکام بر اشخاص، تأثیرگذار و تعیین‌کننده بوده است.

دلیل سوم: وضعیت این تأویل‌کنندگان در قبال سایر احکام شرعی که با منطقهٔ سکولاریسم تلاقی ندارند، با وضعیت کسانی که از اساس با شریعت مخالف و روی‌گردانند، متفاوت است. تأویل‌کنندگان با سکولاریسم تنها در محدوده‌ای سازش کرده‌اند که به قانون اداره‌کنندهٔ دولت مربوط می‌شود؛ اما در سایر احکام شرعی، رویکردشان پیوسته بر پایبندی و بدون تأویل استوار است. بنابراین، موضع آنان در قبال دین‌داری موجود در جامعه و شعائر دینی، و نیز پایبندی‌شان به احکام دین، هرگز با مخالفان شریعت قابل مقایسه نیست. شخص مخالفِ شریعت، چه‌بسا با برخی از این شعائر دشمنی ورزد و در پی محدود ساختن آن‌ها برآید، حتی اگر در ظاهر ادعای بی‌طرفیِ سکولار کند، زیرا هدفِ او مقابله با شعائر است. اما شخص تأویل‌کننده چنین نیست؛ پایبندی او به شرع، وی را به حمایت از این شعائر، تقویت آن‌ها و به‌کارگیری هر امکانی برای تحکیم جایگاهشان در جامعه وامی‌دارد. به همین سان، موضع او در تعامل با میراث، تاریخ و نمادهای اسلام نیز کاملاً متفاوت است.

دلیل چهارم: تفاوت با سکولارها تنها به عرصه‌ای که با سکولاریسم در تضاد نیست محدود نمی‌شود، بلکه این تفاوت به عرصه‌های دیگری نیز کشیده می‌شود که سکولارها نسبت به رعایت شدن دین در آن‌ها ملاحظه دارند و آن را نمی‌پذیرند؛ مانند عرصهٔ «نظم عمومی». نظم عمومی، همان ارزش‌ها و آدابی است که جامعه آن‌ها را بزرگ می‌دارد، به گونه‌ای که زیر پا گذاشتن آن‌ها موجب آسیب عمومی می‌شود. از آنجا که تأویل‌کنندگان، احکام دین را بزرگ می‌دارند و به ارزش‌های شرع وابسته‌اند، در چارچوب نظم عمومی نیز، برخی از ارزش‌های دینی یا اصول دین را رعایت می‌کنند، و چه‌بسا در اعتبار بخشیدن به این امر، دایره را گسترده‌تر نیز بکنند؛ و این خود یکی از پیامدهای بارز ارج نهادن به دین و رجوع به آن است.

دلیل پنجم: اندیشه‌های مبتنی بر تأویل از نظر نزدیکی و دوری با یکدیگر متفاوتند و همگی در یک سطح نیستند؛ برخی از آن‌ها شدیدتر از برخی دیگرند. بنابراین نمی‌توان همهٔ آن‌ها را بدون در نظر گرفتن میزان خطای هر یک، در یک سطح قرار داد. همچنین میزان این خطاها با یکدیگر متفاوت است؛ زیرا گاهی خطا از باب «لوازم یک قول» است نه خود آن قول. در این حالت، توافق با تصور سکولار در لوازم قول رخ داده است نه در خود آن. بی‌گمان وجود خطا در لوازم ثابت می‌کند که خود آن قول نیز فاسد است، اما نمی‌توان لوازم قول یک شخص را به او نسبت داد؛ چرا که لازم یک قول لزوماً قول صاحب آن نیست.

این تفاوت در نزدیکی و دوری [به حق]، و درجات مختلف توافق [با سکولاریسم]، اقتضا می‌کند که با این جریان‌ها، بسته به میزان نزدیکی یا دوری‌شان از سکولاریسم، رفتاری یکسان نداشته باشیم.

همچنین، درجهٔ این تفاوت، ایجاب می‌کند که از قرار دادن تمامی قائلانِ به یک قول یا حکم در یک قالب واحد بپرهیزیم. این رویکرد، مقتضای عدالتی است که باید رعایت شود. هدف ما بررسی این پدیده به عنوان یک جریان فکری است، نه اینکه بخواهیم بدون تمایز، احکامی کلی را بر گروهی خاص یا اشخاصی معین بار کنیم.

دلیل ششم: این نکتهٔ مهم را باید در نظر داشت که در روزگار ما، شرایط و متغیرهای گسترده‌ای وجود دارد که امکان اجرای بسیاری از احکام شریعت را در بسیاری از کشورها ناممکن می‌سازد. این امر، ناگزیر به سوی واقعیتی آکنده از متغیرهای آشکار سوق می‌یابد؛ و این شرایط، نیازمند نگاه و اجتهادی است که با رعایت این متغیرها، و بر پایهٔ رویکرد معتبر شرعی، صورت پذیرد. اما لغزش این جریان آن بود که به سمت تأویل و تحریف کشیده شد. با این حال، آنان احکام شریعت را در شرایطی که امکان‌پذیر و مقدور بود، رها نکردند. این امر، گرچه روش آنان را توجیه نمی‌کند و به معنای کوچک شمردن خطایشان

نیست، اما نشان‌دهندهٔ آن است که مقایسهٔ وضعیت آنان با کسانی که سکولاریسم را به‌طور مطلق پذیرفته‌اند، نادرست است.

این دلایل بر اهمیت رعایت انصاف و عدالت در نقد اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده تأکید می‌ورزند. این توهم که این اندیشه‌ها از سکولاریسم صریح خطرناک‌ترند، نه با موازین عدل سازگار است و نه با ترازوی شرع.

اما اگر این تفاوت تا این حد روشن است، پس این توهم که اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده خطرناک‌تر از سکولاریسمِ صریح هستند، از کجا سرچشمه می‌گیرد؟

شاید دلیل این امر، تمرکز بر مفسدهٔ فریبکاری و مشتبه ساختنی باشد که با این اندیشه‌ها همراه است. باطل بودنِ سکولاریسم صریح، کاملاً آشکار است و انحرافش برای همگان هویداست؛ اما اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده این‌گونه نیستند؛ آن‌ها دین مردم را بر آنان مشتبه می‌سازند و حق و باطل را درمی‌آمیزند، تا آنجا که این اندیشه‌ها در میان مسلمانان رواج می‌یابد.

این فریبکاری بی‌گمان مفسده‌ای حقیقی و پیامدی آشکار است؛ و همین امر، ضرورت تبیین این اندیشه‌ها، پرده برداشتن از نقاب فریب آن‌ها، و روشن ساختن مفاهیم باطل سکولار رخنه کرده در آن‌ها را ایجاب می‌کند. اما وجود این مفسده در این پدیده، هرگز آن را به مفسده‌ای بزرگ‌تر و خطری شدیدتر از سکولاریسمِ صریح بدل نمی‌سازد. هرچند که در بیان مفاسد این اندیشه‌ها مبالغه کنیم، باز هم کم‌ضررتر و کم‌مفسده‌تر از سکولاریسم صریحی هستند که مردم را از دینشان تهی می‌سازد و مفاسدی را به بار می‌آورد که بسیار فراتر از مفسدهٔ مشتبه ساختن دین مردم در برخی از احکام است. سکولاریسم صریح، دین را از ریشه و اساس رها می‌کند، در کل اصول آن بذر تردید می‌پاشد، و راه را برای هر آنچه با دین در تضاد است هموار می‌سازد.

بنابراین، خطای رایجی که هنگامِ ارزیابی این اندیشه‌ها رخ می‌دهد، تمرکز صرف بر میزان ابهام و پیچیدگی آن‌ها برای مردم است، بی‌آنکه به تفاوت در سطح انحراف و گمراهی آن‌ها توجهی شود. اگر این نگاه تقلیل‌گرایانه را بپذیریم، باید لغزش عالمی را که به تأویل پرداخته، گمراه‌کننده‌تر و خطرناک‌تر از کفر کافران و ملحدان بدانیم، صرفاً به این بهانه که کفر و الحاد برای همگان آشکار است، اما لغزش عالم بر مردم مشتبه می‌شود؛ و این نگاه، آشکارا به دور از ترازوی عدالت است.

❊ ❊ ❊

فصل چهارم: اندیشه‌های محرک برای پدیدهٔ اسلامی‌سازی سکولاریسم

پدیدهٔ سازش با سکولاریسم، و تلاش برای ارائهٔ برداشت‌هایی شرعی که چالش دینی با سکولاریسم را برطرف سازد، بر بستری پرورنده استوار است که انسان را به پذیرش این اندیشه‌ها سوق می‌دهد، گسترش آن‌ها را تحریک می‌کند و جان‌ها را بدان‌ها قانع می‌سازد. این اندیشه‌های محرک، فضا را برای پذیرش این ایده‌های اسلامی‌سازی‌شده مهیا می‌کنند و آدمی را به سوی پذیرش و خشنودی از روش آن‌ها متمایل می‌سازند.

می‌توانیم این عرصه‌های محرک را در چهار اندیشهٔ بنیادین مشخص کنیم که عبارت‌اند از:

۱- تفاوت قائل شدن میان سکولاریسم افراطی و بی‌طرف

با وجود پیامدهای سنگینی که سکولاریسم برای جهان اسلام به بار آورده و اثرگذاری برجسته‌ای که داشته است، نکتهٔ قابل تأمل این است که این پدیده از انزجار و روی‌گردانی مردمیِ چشمگیری نیز رنج می‌برد که شدت آن در کشورهای مختلف، متفاوت است. این روی‌گردانی، برخی از حاملان گفتمان سکولار را واداشته است تا بر ضرورت تمایز میان مکاتب سکولار تأکید ورزند

و بگویند سکولاریسم، یکپارچه و یکدست نیست؛ بخشی از آن سکولاریسمِ افراطی است که سزاوار این دشمنی و روی‌گردانی است، و بخش دیگر سکولاریسمِ بی‌طرف است که می‌توان با آن سازش کرد؛ سکولاریسمی که به دین نزدیک است و هیچ سر ستیزی با آن ندارد.

این دعوت به تفکیک میان سکولاریسم‌های گوناگون در مقام تعامل، بر دو پایه استوار است:

پایهٔ نخست: استدلال آن‌ها این است که مخالفت فعلی مسلمانان با سکولاریسم، صرفاً به این دلیل است که آن را درست نفهمیده‌اند و فرق میان شاخه‌های مختلف آن را نمی‌دانند. بنابراین، چون این نگاه از اساس ناقص است، مسلمانان باید در موضع و برخورد خود با سکولاریسم تجدیدنظر کنند.

پایهٔ دوم: این ادعا که مخالفت‌های گذشته، مخالفت با کل پدیدهٔ سکولاریسم نبوده، بلکه تنها با شاخهٔ افراطی آن بوده است. با این توجیه، شخص خیال می‌کند که هنوز هم بر موضع مخالفت خود استوار است؛ چرا که می‌پندارد از همان ابتدا هم فقط سکولاریسم افراطی را طرد کرده، نه سکولاریسم بی‌طرف را.

بسیار خب، بیایید تفاوت میان سکولاریسم «افراطی» و «بی‌طرف» را بررسی کنیم تا ببینیم چه چیزی تغییر کرده که چنین تجدیدنظری را ضروری ساخته است، و آیا واقعاً از همان ابتدا در فهم مشکل ما با سکولاریسم خطایی رخ داده بود یا خیر.

برای روشن شدن این موضوع، می‌توان مفهوم سکولاریسم را در دو سطح بررسی کرد:

سطح نخست: سکولاریسمی است که آزادی‌ها و حقوق بنیادین را پایمال می‌کند؛ به گونه‌ای که هیچ آزادیِ دینی‌ای در آن یافت نمی‌شود و مجالی برای

مسلمانان باقی نمی‌ماند تا به دین خود عمل کنند. این رویکرد در نظام‌های سیاسی‌ای دیده می‌شود که مسلمانان را از نماز خواندن بازمی‌دارند، برای روزه گرفتن در تنگنا قرارشان می‌دهند، و چه‌بسا آنان را به خاطر دینشان آواره کنند یا در معرض قتل و شکنجه قرار دهند. بی‌گمان این‌ها نظام‌هایی افراطی و به‌شدت دین‌ستیزند.

اما این حد از ستم و سرکوب، بخشی از ذات سکولاریسم نیست؛ بلکه این‌ها نظام‌هایی سرکوبگرند که تفکر سکولاریسم را هم پذیرفته‌اند. مفهوم سکولاریسم تنها به موضع‌گیری در برابر دین برمی‌گردد، اما تعرض فیزیکی به دین‌داران مقولهٔ دیگری است. بنابراین، اختلاف و مشکل اصلی ما با سکولاریسم اصلاً ربطی به این سطح ندارد.

سطح دوم: جدایی دین از دولت، و اختلاف بر سر نحوهٔ حضور دین در عرصهٔ عمومی. این همان جایی است که چالش حقیقی در درون اندیشهٔ سکولار شکل می‌گیرد؛ زیرا سکولاریسم از یک سو آزادی وجدان و باور را به رسمیت می‌شناسد، و از سوی دیگر بر پایهٔ جدایی دین از دولت استوار است.

در اینجا، هرگاه این دو اصل (آزادی باور و جدایی دین از دولت) با یکدیگر دچار تعارض شوند، اختلاف گسترده‌ای در میان خود سکولارها شکل می‌گیرد؛ تا جایی که دو رویکرد اصلی پدید می‌آید:

رویکرد نخست: گروهی که به اصل «آزادی باور» اولویت می‌دهند؛ از این رو، با آزادی‌های فردی دینی در عرصهٔ عمومی با مدارا و رواداری برخورد می‌کنند.

رویکرد دوم: گروهی که به اصل «جدایی دین از دولت» اولویت می‌دهند؛ بنابراین هیچ جایی برای امتیاز دادن به دین در عرصهٔ عمومی قائل نیستند.

در نظام‌های سکولار غربی مسائل معروفی وجود دارد که محل کشمکش میان این دو گروه است؛ مواردی مانند نمودهای حجاب و نمادهای دینی در فضای

عمومی، اختصاص بودجه و کمک‌های مالی به نهادهای دینی، مراعات پیروان ادیان در اعیادشان، و معافیت آن‌ها از برخی قوانین الزام‌آور، مانند سوگند خوردن به انجیل، یا ذکر نام خدا در قانون اساسی، یا در سرود ملی.

همچنین گاهی اختلاف میان این دو گروه در برخی مسائل چالش‌برانگیز - که با دین نیز تضاد دارند - مسیر دیگری به خود می‌گیرد؛ مسائلی مانند سقط جنین و انحرافات جنسی. در این موارد، کسانی که آزادی را در اولویت قرار می‌دهند با کسانی که مراعات نظم عمومی را ترجیح می‌دهند، در برابر هم قرار می‌گیرند. چه‌بسا در این مسائل جای دو گروه عوض شود؛ کسی که پیش‌تر مدافع آزادی باورها بود، اکنون در برابر این آزادی‌ها موضع می‌گیرد، و کسی که طرفدار سکولاریسمِ سخت‌گیرانه بود، با توجه به تأثیر رویکرد دینی در این مسائل، به دفاع از آزادی برمی‌خیزد.

اختلاف در این زمینه را می‌توان اختلاف میان سکولاریسم افراطی (یا جمهوری[1] و قاطع) در برابر سکولاریسمِ دیگر یعنی سکولاریسم باز، تکثرگرا یا منفی تعبیر کرد.

سکولاریسم افراطی تمایل دارد که دولت نقش قاطعی در دور کردن دین از فضای عمومی و محدود کردن آن به حوزهٔ خصوصی ایفا کند، در حالی که

---

[1] سکولاریسم جمهوری» (معادل لائیسیتهٔ فرانسوی و ترکیهٔ کمالیست) مدلی سخت‌گیرانه، مداخله‌گر و همسان‌ساز از سکولاریسم است. این رویکرد نه تنها بر جدایی نهاد دین از سیاست تأکید دارد، بلکه می‌کوشد فضای عمومی جامعه (مانند مدارس و نهادهای دولتی) را از هرگونه نماد و هویت دینی پاک‌سازی کند. هدف این مدل آن است که دین به حریم کاملاً خصوصی افراد رانده شود و همه در عرصهٔ اجتماعی تنها با هویت یک‌دست «شهروند جمهوری» حضور یابند. هارشر، گی، لائیسیته، ترجمهٔ عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۹. مترجم.

سکولاریسمِ منفی (انفعالی) تمایل دارد حضور دین در عرصهٔ عمومی را نادیده بگیرد و به حال خود رها کند.[1]

همچنین پیاده‌سازی‌های سکولاریسم منعطف [یا باز] نیز همگی در یک سطح نیستند، بلکه در درون خود به دو الگوی جذبی و جدایی‌طلب تقسیم می‌شوند.[2]

اختلاف میان این دو الگو در سکولاریسم منفی انفعالی، به مسائلی گره می‌خورد که آزادی باورها را خدشه‌دار نمی‌کنند، بلکه یک الگو نسبت به الگوی دیگر بیشتر به سمت جذب و گسترش آزادی تمایل دارد.

بنابراین، اختلاف بر سر این است که مرز میان آزادی ایجابیِ دینی (حق عمل به دین) و آزادی سلبیِ دینی (اینکه مجبور نباشی اعمال دینی دیگران را ببینی) چگونه باید ترسیم شود.[3]

برخی از مسائل می‌توانند در برخی کشورها به چالشی جدی بدل شوند؛ مانند نماز خواندن در خیابان‌ها به دلیل کمبود فضا در مساجد فرانسه، و یا خودداری

---

[1] برای مطالعه این اختلاف درون‌سکولار و کاربست‌های آن، بنگرید به: الاعتقاد وحرية الضمير (باور و آزادی انتخاب دین)، مک‌لور و تیلور (۴۱-۴۲) و (۴۷)؛ العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین)، احمد کورو (۳۳)؛ دين الليبرالية (دین لیبرالیسم)، سسیل لابورد (۱۷۹-۱۸۰)، و (۲۴۳).

[2] بنگرید به: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین) (۳۵).

[3] بنگرید به: المجتمع ما بعد العلماني (جامعهٔ پساسکولار)، یورگن هابرماس (۵۶)، در مجلهٔ الاستغراب، شمارهٔ ۲، ۲۰۱۶م.

زنان از پذیرش پزشک مرد برای معاینه در بخش بیماری‌های زنان در بیمارستان‌های عمومی.[۱]

طرفداران سکولاریسمِ منعطف، نقدهای تند و تیزی را متوجه سکولاریسم افراطی کرده‌اند. از نظر آن‌ها، این نگاه افراطی یک جهان‌بینی فلسفیِ همه‌جانبه را پذیرفته که در عمل رقیب دین شده است و پیروان دین را به شهروندان درجه دو تبدیل کرده است. در حالی که از نگاه آن‌ها، سکولاریسم باید نسبت به همهٔ جهان‌بینی‌ها فلسفی رویکردی بی‌طرفانه داشته باشد.[۲]

همچنین آن‌ها این نقد را مطرح می‌کنند که فلسفهٔ سکولاریسم افراطی، بر پایهٔ ادغام مدنی و هویتی استوار است که تفاوت‌های دینی و نژادی را به رسمیت نمی‌شناسد. این نگاه افراطی معتقد است که قرارداد مدنی فقط با پاک کردن تفاوت‌ها (به‌عنوان شرطی برای ادغام و همبستگی اجتماعی) شکل می‌گیرد و اصرار دارد که «فضاهای عمومی» در جمهوری باید از هرگونه هویت دینی خالی باشند.[۳]

[در نگاه سکولاریسمِ منعطف] سکولاریسم بر پایهٔ برابری در حقوق و آزادیِ باورها استوار است، و جدایی دین از سیاست و بی‌طرفی دولت تنها دو ابزار برای تحقق این هدفند. پس زیاده‌روی در بها دادن به جنبهٔ اجرایی تا جایی که خود به یک اصل بدل شود، به هدف بنیادین سکولاریسم آسیب می‌رساند؛

---

[۱] بنگرید به: العلمانية المزيفة (سکولاریسم دروغین)، ژان بوبرو (۲۵)، و (۴۲).

[۲] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۲۷).

[۳] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۴۴-۴۵)، و (۵۰-۵۱).

در نتیجه، شخص چنان بر پایبندیِ خشک و ظاهری به جدایی دین از دولت چنگ می‌زند که به پایمال شدن حقوق افراد می‌انجامد.[1]

علاوه بر این، این ادعا که فلان موضوع مربوط به فضای عمومی است یا فضای خصوصی، متوجه این نکته نیست که خودِ این تقسیم‌بندی از سوی دولت صورت می‌گیرد؛ دولتی که تعیین‌کنندهٔ محدوده و محتوای فضای عمومی است.[2]

این همان نکته‌ای است که برخی از جامعه‌شناسان معاصر را واداشته تا با نگاهی طنزآمیز به سکولاریسم افراطی بگویند: آن‌ها به یک سکولاریسمِ سکولارتر نیاز دارند.[3]

پس همه بر سر اصل آزادی دینی و بی‌طرفی دولت اتفاق‌نظر دارند و همه با جدایی دولت از ادیان و بی‌طرفیِ آن در قبال ادیان موافقند. اختلاف تنها در حوزه‌های مشترک رخ می‌نماید؛ جایی که دیدگاه‌ها از هم فاصله می‌گیرند و بحث و جدل در سطوح سیاسی، فکری و مردمی بالا می‌گیرد.

بنابراین، در اینجا به آن نوع از سکولاریسم که کفهٔ آزادی دینی را سنگین‌تر می‌کند] و به افراد اجازه می‌دهد نمادها و شعائر دینی خود را آشکار کنند، و آنان را از برخی قوانینی که از نگاهشان ناقض حق عمل به دین است معاف می‌دارد، سکولاریسم معتدل، بی‌طرف یا مداراگر گفته می‌شود که سر ستیز و

---

[1] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۴۲).

[2] بنگرید به: العلمانية الفرنسية والحجاب الإسلامي (سکولاریسم فرانسوی و حجاب اسلامی)، طلال اسد (۱۱۰) در مجلهٔ الاستغراب، شمارهٔ ۳، ۲۰۱۷م.

[3] بنگرید به: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین) (۱۸۶-۱۸۷).

دشمنی با دین ندارد. در مقابل، به آن سکولاریسمی که با پافشاری بر اصل جدایی دین از دولت، عرصه را بر آزادی دینی تنگ می‌کند، سکولاریسم افراطی یا قاطع می‌گویند. چه‌بسا افراط این رویکرد فراتر هم برود و تنها در مرز مبالغه و پایبندی خشک به جدایی دین از دولت متوقف نماند، بلکه به سمت تحمیل سکولاریسم بر [تمام ارکان] جامعه گرایش پیدا کند. این رویکرد برای توجیه کار خود به این ادعا استناد می‌کند که مفهوم سکولاریسم تنها به سازمان‌دهی سیاسی محدود نمی‌شود، بلکه یک فرهنگ و هویت است که باید تحمیل گردد. در پی این نگاه، روی‌گردانی از دین در جامعه تقویت می‌شود و ادغام دینی در فضای سکولار به اجبار پیش می‌رود.

پس هر دو طرف، هم موضعی فلسفی دارند و هم موضعی در قبال دین، و اختلاف تنها در درجهٔ این موضع در قبال دین است. شخص افراطی چه‌بسا بر این باور باشد که دین برخاسته از تفکری خرافی است که تناسبی با این عصر ندارد، و سکولاریسم را فلسفهٔ زندگی می‌داند که باید بر همگان تحمیل شود، و هر دیدگاه دیگری غیر قابل قبول است. برخلاف دیدگاه معتدل که لزومی ندارد با چنین نگاه تحقیرآمیزی به دین بنگرد؛ بلکه چه‌بسا پایبندی به آن را امری پذیرفته‌شده، و روشی روا بداند که در حدود چارچوب سکولار، با عقل مخالفتی ندارد.

چه بسا اینجا گفته شود: این موضع‌گیری‌ها افراطی و خارج از مفهوم سکولاریسم هستند؛ همان‌گونه که قتل و دست‌درازی به اموال به سکولاریسم نسبت داده نمی‌شود - زیرا این‌ها رفتارهایی مخالف با آن هستند - پس این‌ها نیز رفتارهایی مخالف محسوب می‌شوند.

اما این سخن نادرست است؛ زیرا این موضع‌گیری‌ها مستقیماً با خود مفهوم سکولاریسم گره خورده‌اند و به همین دلیل است که میان خود سکولارها در این عرصه‌ها اختلاف نظر شدیدی وجود دارد. حتی نهادهایی مانند دادگاه‌های حقوق بشر نیز که مرجع حل و فصل این اختلافات هستند، این تفاوت دیدگاه

را به رسمیت می‌شناسند. برای نمونه، دادگاه اروپایی حقوق بشر در ژوئن ۲۰۰۳ میلادی، حکم اخراج دانشجویان دختر محجبه از دانشگاه‌های ترکیه را تأیید کرد و اعلام داشت که به سبب نظام سکولار حاکم، این کار حق حکومت است![1]

همچنین دادگاه اروپایی، قانون فرانسه مبنی بر منع زنان از پوشش کامل حجاب را تأیید کرد و در تأیید آن، به این استدلال استناد جست که این ممنوعیت، در راستای رعایت شروط هم‌زیستی مشترک و به‌عنوان تدبیری ضروری برای یک جامعهٔ دموکراتیک است![2]

پس از این توضیحات، به پرسش اصلی خود بازمی‌گردیم: در تاریخ معاصر اسلامی، اختلاف با سکولاریسم دقیقاً بر سر چه چیزی بوده است؟

حقیقت امر این است که اختلاف اسلامی با سکولاریسم در اصل بر سر چنین جزئیاتی نبود، بلکه اختلاف در خود مفهوم سکولاریسم بود، صرف‌نظر از اختلاف [سکولارها] در پیاده‌سازی‌های آن. سکولاریسم بر پایهٔ خنثی کردن نقش دین در حکم‌رانی استوار است، و مرجعیت سیاست و نظام را به چیزی غیر از وحی می‌سپارد. این امر با یکی از اصول اسلام که بر هیچ مسلمانی پوشیده نیست در تناقض است؛ اصلی که همان وجوب رجوع به کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ در امر حکم‌رانی است: {وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ} [مائده: ۴۹] (و میان آنان بر اساس آنچه الله نازل کرده است داوری کن) و {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [نساء: ۶۵] (نه، سوگند به

---

[1] بنگرید به: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین) (۳۰۹).

[2] بنگرید به: نماذج من أحكام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان (نمونه‌هایی از احکام دادگاه اروپایی حقوق بشر)، محمد الميداني (۳۹-۴۴).

پروردگارت که ایمان نمی‌آورند مگر آنکه در اختلافاتشان تو را داور کنند). پس مسلمان در برابر فرمان پروردگارش تسلیم است؛ چه در حکمی که به عبادت مربوط است، و چه در حکمی که با جان و آبرو سر و کار دارد. اما تبدیل کردن دین به یک رابطهٔ فردی، مفهومی غربی و عارضی است که مسلمانان با آن بیگانه‌اند.

به همین دلیل بود که اختلاف با سکولاریسم شکل گرفت، و به همین سبب گفته شد که سکولاریسم متناقض با دین، ضد دین و نافی دین است، و به خاطر همین بود که این نفرت و روی‌گردانی بزرگ از سکولاریسم پدید آمد.

با این حساب، چه چیزی در سکولاریسم تغییر کرده که بازخوانی [آن] و تغییر مواضع را ایجاب می‌کند؟

در حقیقت، هیچ چیز مؤثری تغییر نکرده است. سکولاریسمی که در گذشته با آن اختلاف داشتیم، اکنون نیز همان سکولاریسم است، و سخن گفتن از تقسیم‌بندی‌های جدید میان سکولاریسم افراطی و بی‌طرف، سکولاریسم ضد دین و همراه دین، و سکولاریسم شرقی و غربی، همگی تنها بیانگر تفاوت‌هایی در درون پیاده‌سازی‌های خود سکولاریسم هستند و نه تفاوت در اصل آن. اختلاف با سکولارها در همان آغاز بر سر این نبود که سکولاریسم اجازهٔ کمک مالی به نهادهای دینی را نمی‌دهد، یا اجازهٔ ساختن نمازخانه در دانشگاه را نمی‌دهد، یا مانع استفادهٔ نهادهای دولتی برای فعالیت‌های دینی می‌شود، یا به مسلمانان در عید فطر مرخصی نمی‌دهد و مواردی از این دست؛ بلکه اختلاف در اصلِ حکم‌رانی و قانون‌گذاری بود. تمامی مدل‌های سکولاریسم بر پایهٔ کنار زدن وحی از تنظیم زندگی و شرایع مسلمانان استوارند، و بر این باورند که دینِ فردی هیچ رابطه‌ای با تنظیم امور عمومی ندارد.

تردیدی نیست که سکولاریسم سطح دوم - با تمام طیف‌های افراطی و بی‌طرفش - برای مسلمانان بسیار بهتر از سکولاریسمی است که آنان را

ریشه‌کن می‌کند؛ و بی‌شک سکولاریسم بی‌طرف، بهتر از سکولاریسم افراطی است، و هرگاه دایرهٔ آزادی برای مسلمانان گسترده‌تر شود، برای آنان بهتر است؛ اما اینکه به درستیِ این مدل‌ها اقرار کنیم، یا به پیاده‌سازی آن‌ها فرا بخوانیم، یا بپذیریم که این مدل‌ها هیچ تضادی با اسلام ندارند، کاملاً مسئلهٔ دیگری است.

بنابراین، این تصور که اختلاف با سکولاریسم تنها به سکولاریسم افراطی محدود می‌شود، و سکولاریسم بی‌طرف محل نزاع نیست، خود انگیزه‌ای قوی برای پذیرش ایده‌های اسلامی‌سازی‌شده است. زیرا این ایده‌ها پیشنهاد صلح و سازش با سکولاریسم بی‌طرف را مطرح می‌کنند و آن تقابل و اختلاف تاریخی با اصل سکولاریسم را صرفا به تقابل با نوع افراطی آن تقلیل می‌دهند.

میان جدایی دین از دولت، و جدایی دین از جامعه:

در همین راستا، برخی افراد می‌گویند: سکولاریسم به معنای جدایی دین از دولت است، نه جدایی دین از جامعه.

گاه نیز این ادعا با ادبیات دیگری بیان می‌شود؛ می‌گویند سکولاریسم یک بُعد سیاسی دارد که با دین دشمنی نمی‌ورزد، و یک بُعد معرفتی و عقیدتیِ تمام‌خواه دارد که ضد دین است.

حقیقت این سخن، تکرار همان معنای قبلی با بیانی دیگر است. مقصود آن‌ها این است که سکولاریسم به معنای حذف دین از عرصهٔ حیات، ریشه‌کن کردن آن، یا جلوگیری از حضورش در جامعه نیست؛ و قرار نیست دین را در تمام جنبه‌ها طرد کند، بلکه سکولاریسم تنها یک رویکرد سیاسی است که به جدایی دین از دولت می‌پردازد.

در اینجا همان پاسخ پیشین را تکرار می‌کنیم: سکولاریسمی که هدفش ریشه‌کن کردن کامل دین باشد، در حقیقت با ذات سکولاریسم پیوندی ندارد

و از همان ابتدا نیز نزاع و اختلاف ما بر سر آن نبوده است. همچنین سکولاریسمی که بر پایهٔ نگاهی تمام‌خواهانه استوار است و دین را به رسمیت نمی‌شناسد و تنها به عقل و انسان باور دارد، قطعا و بی‌تردید ضد دین است و به ذهن هیچ مسلمانی خطور نمی‌کند که بخواهد چنین تصویر ضد دینی‌ای از سکولاریسم را توجیه و تأویل کند.

اختلاف، با آن سکولاریسمی است که مدلی سیاسی برای ادارهٔ دین ارائه می‌دهد، آن را از تأثیرگذاری بر نظام عمومی جدا می‌سازد، و بر پایهٔ جدایی دین از دولت استوار است؛ هرچند که در میان خودشان بر سر سطح این جدایی اختلاف وجود دارد: میان رویکرد سخت‌گیری که بر بی‌طرفی دولت و ضرورت دور ماندن دین از فضای عمومی پافشاری می‌کند، و رویکرد مداراگری که آزادی باورها را در اولویت قرار می‌دهد و حضور دین در امور عمومی را منافی اصل سکولاریسم نمی‌داند.

خلاصهٔ سخن آنکه، تفکیک قائل شدن میان سکولاریسم افراطی و بی‌طرف - با تمام صورت‌های گوناگونش - خود اندیشه‌ای زمینه‌ساز برای پذیرش افکار اسلامی‌سازی‌شده است؛ زیرا کسی که این دیدگاه را می‌پذیرد، گمان می‌کند که دشمنی با سکولاریسم ریشه در فهم نادرست از آن دارد. از این رو، به پذیرش اندیشه‌هایی تمایل می‌یابد که با سکولاریسم بی‌طرف سازش می‌کنند؛ با این توجیه که این نوع از سکولاریسم تضادی با اسلام ندارد، و در مقابل، روی‌گردانی و بیزاری از سکولاریسم را تنها متوجه معنای افراطی آن می‌داند.

پس از بیان این مطالب، بحث را با پاسخ به این پرسش به پایان می‌بریم: آیا سکولاریسم به‌طور مطلق با دین در تعارض است؟

پاسخ این است که این امر به تفسیر ما از سکولاریسم و شناختمان از دین بستگی دارد. سکولاریسم فراگیر (همه‌جانبه) با هر دینی که به وجود چیزی فراتر از مادهٔ محسوس باور داشته باشد، در تضاد است؛ اما سکولاریسم

سیاسی تنها با دینی در تعارض است که دربردارندهٔ یک نظام حکم‌رانی الزام‌آور باشد.[1]

از این رو، سکولاریسم سیاسی با اسلام در تعارض است، زیرا اسلام دارای یک نظام حکم‌رانی است؛ اما همین سکولاریسم چه‌بسا بتواند با مسیحیت - بر اساس برداشتی که غربیان از دین خود دارند - سازش کند. غرب در مواجهه با آموزه‌های مسیحیت، در وضعیت سستی اعتقادی شدیدی به سر می‌برد؛ به‌گونه‌ای که بیشتر آنان برداشت دینی جدیدی برای خود ساخته‌اند که نه در کتاب‌هایشان آمده، نه کلیساهایشان آن را گفته‌اند، و نه نیاکانشان بدان باور داشته‌اند. پس جای شگفتی نیست که میان دین‌داری و سکولار شدن هیچ‌گونه تعارضی نبینند.[2]

فراتر از این، برخی بر این باورند که سکولاریسم غربی معاصر در واقع شکلی از اشکال مسیحیت است، هرچند که در آن رفت و آمدی به کلیسا یا پایبندی به عقاید راستین وجود نداشته باشد؛ زیرا مسیحیت دارای هویتی انعطاف‌پذیر و ناپایدار است و هیچ هویت ذاتی ثابتی ندارد، و به همین دلیل پیوسته دگرگون می‌شود. مردم عادی، مسیحیت را بازآفرینی می‌کنند و این دین، باورهای جدید مردمی را در خود هضم می‌کند؛ تا جایی که از زمان پیدایش خود تا به امروز، صورت‌های گوناگونی به خود گرفته است.[3]

با این حال باید این نکته را یادآور شد که تفکیک میان سکولاریسم سیاسی و معرفتی، یا جزئی و فراگیر، تنها برای متمایز ساختن [در مقام بررسی نظری]

---

[1] بنگرید به: العلمانية طاعون العصر (سکولاریسم، طاعون عصر)، سامی عامری (۲۷۱).

[2] بنگرید به: العلمانية (سکولاریسم) (۲۷۳-۲۷۴).

[3] بنگرید به: تاریخ موجز للعلمانية (تاریخ مختصر سکولاریسم)، گراهام اسمیت (۹۷-۱۲۲).

است؛ وگرنه سکولاریسمی که تنها به جدایی دین در جنبهٔ سیاسی اکتفا می‌کند، خود بر یک مرجعیت فکری پنهان استوار است که بر تهی ساختن تمامی ابعاد زندگی از ارزش‌ها تکیه دارد، و مسئله صرفاً یک رویکرد اجرایی جداگانه نیست. بسیاری از آنان می‌پندارند که واقعیت زندگی خود را بر پایهٔ الگوی جزئی [از سکولاریسم] اداره می‌کنند، اما در عرصهٔ عمل، کارها بر اساس سکولاریسم فراگیر پیش می‌رود. از این رو، تفاوت میان سکولاریسم جزئی و فراگیر، یا سیاسی و معرفتی، در حقیقت تفاوتی در مراحل تاریخی است؛ بدین معنا که سکولاریسم در آغاز با حاکمیت سکولاریسم جزئی پا می‌گیرد، سپس در مراحل پایانی، امور مطلق [و ارزش‌های ثابت] کم‌رنگ می‌شوند، انسان به حاشیه رانده می‌شود، و دامنهٔ عرصه‌های سکولار گسترش می‌یابد تا آنجا که سکولاریسم فراگیر رخ می‌نماید.[1]

❊ ❊ ❊

۲- واقعیت دشوار

از جمله اموری که انگیزهٔ پذیرش اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده یا توجیه‌تراشی برای آن‌ها را فراهم می‌آورد، واقعیتی است که در آن، حاکمیت شریعت یا اجرای بسیاری از احکام آن ناممکن یا دشوار می‌گردد. چه‌بسا مسلمان در زمان، مکان یا شرایطی چشم به جهان بگشاید که حاکمیت شریعت در آن امکان‌پذیر نباشد؛ در نتیجه، مطالبهٔ آن را غیرممکن و نامعقول می‌پندارد. از این رو، چنین می‌اندیشد که نظام سکولار - که آزادی را فراهم می‌آورد - یک گزینهٔ مصلحت‌آمیز برای مسلمانان است، یا دست‌کم از گزینه‌های دیگری که عرصه را بر مسلمانان تنگ می‌کنند، بهتر است. پس به پذیرش هر اندیشه‌ای تمایل می‌یابد که میان این نظام ممکن و اسلام پیوند و

[1] بنگرید به: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر) (۱/۱۹)، و (۱/۲۲۱-۲۲۲).

سازش ایجاد کند، و در درون خود از این روش احساس خشنودی می‌کند؛ زیرا این روش به او می‌گوید: این گزینهٔ ممکن، اتفاقاً همان چیزی است که با شرع نیز سازگار است.

یا چه‌بسا در واقعیتی به سر می‌برد که می‌خواهد از بار مفاسدی بزرگ بکاهد، و بر این باور است که این امر جز در سایهٔ چنگ زدن به منظومهٔ ارزش‌ها و مبانی لیبرالیسم و سکولاریسم محقق نمی‌شود.

و هنگامی که دربارهٔ این افکار با او بحث می‌شود، و با دلیل و برهان، تضاد این اندیشه‌ها با احکام شرعی برای او روشن می‌گردد، فریاد برمی‌آورد که: پس راه‌حل چیست؟

بنابراین، جست‌وجوی راه حل، همان انگیزهٔ پنهانی است که به پذیرش چنین اندیشه‌های اسلامی‌سازی شده‌ای می‌انجامد.

برای روشن شدن موضع عادلانه در قبال این مطالبه، باید میان دو امر تفکیک قائل شد:

امر نخست: شناخت حکم شریعت در سطح ایمان و اعتقاد؛ به این معنا که مسلمان حقیقت، غایت و احکام مرتبط با آن را بشناسد.

امر دوم: اجرای این حکم در واقعیتی مشخص.

ما در اینجا دربارهٔ جنبهٔ نخست سخن می‌گوییم؛ یعنی جنبهٔ تصورات و اعتقادات. صاحبان اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده نیز دقیقاً در همین جنبه با ما سخن می‌گویند؛ زیرا آنان این‌گونه تقریر می‌کنند که شریعت در اصل و اساس خود هیچ تعارضی با چنین نظامی ندارد. تمام اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده - چنان‌که در ادامه خواهد آمد - همین ادعا را مطرح می‌کنند. برای نمونه، هنگامی که این اندیشه‌ها تقریر می‌کنند که شریعت از همان ابتدا ضامن آزادی‌ها بوده است، در واقع بیان می‌دارند که این همان

روش بنیادین و آغازین شرعی است؛ و این همان اعتقادی است که پیامبر ﷺ، سپس خلفای راشد ایشان، و صحابه و بزرگان تابعین، و پیروان آنان بر آن بوده‌اند؛ پس این [تفسیر] حقیقت خود اسلام است.

بنابراین، هنگامی که باطل بودن این روش اثبات می‌شود و تأثیرپذیری آن از روش سکولار - که از قطعیات شریعت فرسنگ‌ها فاصله دارد - آشکار می‌گردد، دیگر جایی برای این پرسش باقی نمی‌ماند که: «پس راه‌حل چیست؟»؛ زیرا بحث ما اساساً بر سر یافتن راه‌حل در یک واقعیت مشخص نیست [بلکه بر سر تصحیح مبانی اعتقادی است].

برای روشن شدن این موضوع، مثالی می‌زنیم:

شخصی صاحب یک فروشگاه مواد غذایی است و دربارهٔ حکم فروش مشروبات الکلی در فروشگاهش می‌پرسد؛ تا از این طریق سود بیشتری به دست آورد، یا به این دلیل که قانون او را به فروش آن ملزم کرده است. در این میان، پاسخ‌دهنده‌ای می‌آید و می‌گوید: فروش مشروبات الکلی حرام نیست، بلکه تنها نوشیدن آن حرام است! و سپس برای این ادعا استدلال شرعی می‌آورد.

اما هنگامی که باطل بودن این سخن برای او روشن می‌شود، می‌گوید: پس صاحب فروشگاه که جز از این راه نمی‌تواند روزیِ خانواده‌اش را تأمین کند، چه باید بکند؟

در اینجا می‌گوییم: تو بحث را به میدان دیگری کشاندی؛ میدانی که نیازمند نگاهی متفاوت و روش استدلالی دیگری است، در حالی که تو از همان ابتدا بر جواز فروش مشروبات الکلی حکم دادی. پس معنا ندارد که وقتی به تو اعتراض می‌شود، صورت مسئله را به سوی دیگری سوق دهی.

بنابراین، ریشهٔ خلل در اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده این است که برای موضعِ سکولار در قبال احکام شرعی، مشروعیت‌سازی می‌کنند و برای آن در پی یافتن یک مرجعیت شرعی معتبرند؛ اما هنگامی که در بحث و گفت‌وگو با تنگنا روبه‌رو می‌شوند، به ضرورت‌های واقعیت موجود استناد می‌جویند؛ در حالی که محل بحث این نبوده است.

بی‌گمان فقیه درمی‌یابد که پیاده‌سازی احکام شرعی در عالم واقع، چه‌بسا در زمان، مکان یا شرایطی خاص امکان‌پذیر نباشد؛ و اگر چنین شد، {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [بقره: ۲۸۶] (الله هیچ‌کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کند)، و وظیفهٔ مسلمانان در آن هنگام این است که {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [تغابن: ۱۶] (پس تا می‌توانید از الله پروا کنید). خداوند هیچ‌کس را بر انجام وظیفه‌ای که در توانش نیست بازخواست نخواهد کرد؛ اما او را بر اعتقاد درست، و پرهیز از تحریف احکام شریعت بازخواست می‌کند.

شرایط معاصر ما آکنده از موانع بسیاری است که بر سر راه حاکمیت شریعت یا بسیاری از احکام آن قرار گرفته‌اند؛ و این امری است که باید در نظر گرفته شود و هرگز نباید در فهم شریعت نادیده گرفته شود. بلکه نادیده گرفتن آن، به خود شریعت آسیب می‌رساند؛ و در شرایطی که شرایط و اجرای احکام شرعی دشوار است، باید به دنبال راه‌هایی برای تحقق مصالح ممکن و کاهش مفاسد بود، و آنچه را از دین که امکان حفظ آن وجود دارد پاس داشت، نه اینکه این دشواری دلیلی برای تغییر اعتقادات و فاسد ساختن بینش مسلمان شود.

برای نمونه، می‌توان گفت: رأی دادن به احکام شریعت، یا رأی دادن به قانونی که شریعت را پیاده می‌کند جایز است؛ زیرا این تنها راهِ ممکن برای حاکمیت شریعت است، یا به این دلیل که این راه به صلاح مسلمانان نزدیک‌تر است، یا ضرر کمتری برایشان در پی دارد. کسی که چنین رویکردی را برمی‌گزیند، در واقع در چارچوبِ اجتهاد در عالم واقع می‌اندیشد؛ و حتی اگر در آن خطا کند،

خطایش تنها به یک اجتهاد عملی محدود می‌شود. این رویکرد کاملاً متفاوت با رویکرد کسی است که از همان ابتدا مقرر می‌دارد که رای دادن مردم - حتی در مواردی که با شریعت در تضاد باشد - شرعاً واجب است، و اینکه هر مسیر دیگری جز این، مصداقِ اکراه در دین، و مخالفت با فرمان خدا و پیامبرش ﷺ است؛ زیرا این رویکرد، خطایی در اصل شرع و تحریف دین است.

مشکلِ خلط میان «نیاز شرایط واقع» و «تصور صحیح» این است که تصورات را مخدوش می‌سازد، اما واقعیت را نیز اصلاح نمی‌کند. این رویکرد، با این ادعا که شرایط موجود چنین می‌طلبد، شریعت را تحریف می‌کند، سکولاریسم را اسلامی جلوه می‌دهد، احکام را تأویل می‌کند و تن به محرمات می‌دهد. اما حقیقت آن است که در عالم واقع، هیچ‌یک از خواسته‌های او برآورده نمی‌شود؛ بلکه تنها دستاوردش، تباه ساختن تصورات شرعی، ایجاد ابهام و سردرگمی در دین مردم، و سخن گفتنِ بدون دانش دربارهٔ دین خداست.

فشار واقعیت معاصر، در رواج این اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده بسیار اثرگذار بوده است؛ زیرا این واقعیتِ دشوار، به محرک و انگیزه‌ای نیرومند برای پذیرش این افکار بدل شده است.

وظیفهٔ مسلمان آن است که باور خود به اصول شریعت را از گزند و دستکاری به سبب فشار واقعیت مصون بدارد، و در عین حال، باید واقعیت را نیز در نظر بگیرد؛ از این رو، نباید اجرای احکام شرعی را بدون رعایت فراهم آمدن شروط توانایی و امکان، یا تحقق مصالح و رفع مفاسد، مطالبه کند. بلکه باید نگاهی دقیق و جزئی به عالم واقع داشت تا بتوان در چگونگی تعامل با آن، پیاده‌سازی احکام در آن، و سنجش و موازنه میان مصالح و مفاسد متعارض به اجتهاد رسید. این خود مسیری اجتهادی و متفاوت است که اختلاف نظرِ پذیرفته‌شده در آن راه دارد؛ و حتی خطای غیرقابل توجیه در این مسیر، بسیار سبک‌تر و قابل‌تحمل‌تر از آن است که باور مسلمان به اسلام و احکام آن تغییر یابد تا با واقعیت موجود هم‌سو گردد.

از این رو، در پاسخ به این پرسش که «چه باید کرد؟» و «روش درست تعامل با واقعیتی مشخص چیست؟»، رویکرد صحیح همان نگاه مصلحت‌سنجانه است، نه تغییر دادن اصول و احکام شرعی برای هم‌سو کردن آن‌ها با واقعیت.

نگاه مصلحت‌سنجانه نیازمند اجتهاد فقهی از سوی افراد شایسته و صاحب صلاحیت است، و این کاری بسی دشوارتر و دقیق‌تر است. برخلاف اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده که روشی آسان برای رویارویی با واقعیت پیشِ پا می‌گذارند؛ و دقیقاً به همین دلیل است که بسیاری از مردم به سبب ناتوانی در درک فقه مصالح و شناخت اینکه این عرصه گنجایش چه اموری را دارد و چه اموری را برنمی‌تابد، به این اندیشه‌ها پناه می‌برند.

داستان دگرگونی‌های تکراری:

توجه به فشارهای شرایط واقع و سپس پذیرش مفاهیم سکولار پس از اسلامی‌سازی آن‌ها، تجربه‌ای است که در روزگار ما بسیار تکرار می‌شود.

اشخاص یا گروه‌هایی در کشوری، برای دستیابی به برخی منافع و دستاوردهای مهم، به مشارکت سیاسی می‌اندیشند. این مشارکت، پذیرش ارزش‌های غالب لیبرالیسم و سکولاریسم را بر آنان تحمیل می‌کند؛ زیرا پذیرش این مفاهیم، راه مشارکت آنان را هموار می‌سازد، حضورشان را تقویت می‌کند، و از دشمنی دیگران با آنان می‌کاهد. از این رو، مواضعی را اتخاذ می‌کنند که بر پایهٔ ارزش‌هایی چون برابری، آزادی، تکثرگرایی و شهروندی بنا شده‌اند، آن هم دقیقاً با همان برداشت و مفهوم لیبرالیِ آن، و این کار را امری گریزناپذیر می‌شمارند. پس از آن، به دنبال یافتن تأویلاتی می‌گردند که میان این موضعِ جدید، و مرجعیت شرعی‌ای که پیش‌تر به آن استناد می‌کردند، سازگاری و پیوند ایجاد کند.

بنابراین، این موضع‌گیریِ جدید، برخاسته از خوانش دوبارهٔ ادلهٔ شرعی، یا تأمل در متون دینی و تاریخ نبوده است؛ بلکه صرفاً واکنشی به واقعیت دولت

معاصر بوده است؛ دولتی که در آن، حاکمیت شریعت دشوار است و ارزش‌های سکولار و لیبرال بر آن چیرگی دارند، و تنها در پرتو این تجربه بوده است که مقررات و احکام شرعی مورد بازنگری قرار گرفته‌اند.

این، داستانِ یک صحنهٔ تکراری است. هم‌رنگ شدن با مشارکت سیاسی و همراهی با جریان آن - بدون آگاهی از پیامدهایش - ناگزیر به چنین نتیجه‌ای می‌انجامد. بر همین اساس، برخی از معاصران بر این باورند که اصولاً نمی‌توان در دولت مدرن، اسلام را حاکم کرد. این دیدگاه، امکان اقامهٔ حکم را به دلیلی که به خود دولت بازمی‌گردد رد نمی‌کند، بلکه دلیلِ آن را چیرگی ارزش‌های سکولار و لیبرال بر دولت، و حمایت قدرت حاکم از این ارزش‌ها می‌داند. در چنین فضایی، هرگونه مشارکتی که با هدف برپاییِ شریعت صورت گیرد، ناممکن خواهد بود، و در نهایت، شخص را به پذیرش این سکولاریسم و سپس تلاش برای اسلامی‌سازی آن سوق خواهد داد.

همین امر، برخی از پژوهشگران را واداشته تا نسبت به نقش مهمی که مشارکت اسلام‌گرایان در نظام سیاسی ایفا می‌کند هشدار دهند. آنان تأکید می‌کنند که این مشارکت، همان بستری است که فضای مناسبی را برای سکولاریسم در جهان اسلام فراهم می‌آورد و پایگاه مردمی آن را گسترش می‌دهد. همچنین این مشارکت در اندیشه‌های خود اسلام‌گرایان نیز تأثیر می‌گذارد؛ چرا که برخی از این تجربه‌ها با وجود پذیرش گزینهٔ سکولار، به دلیل سازش با محیط اسلامیِ خود به موفقیت دست یافتند، برخلاف تجربه‌هایی که از همان ابتدا با هویت اسلامی اعلان جنگ کردند.[1]

---

[1] بنگرید به: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (اسلام، سکولاریسم و لیبرال دمکراسی) (۲۸۸)، و (۳۱۲).

این روند را نمی‌توان دگرگونی‌ای پسندیده یا واکنشی مثبت به شرایط موجود دانست؛ چراکه پیامد آن از پیش روشن است. این تجربه‌ای تکراری و شناخته‌شده است که عقل سلیم به‌خوبی آن را می‌فهمد. وظیفهٔ مسلمان این است که ضمن تلاش برای تعامل با این واقعیت، اصول و مبانی خود را آگاهانه حفظ کند؛ نه اینکه این اصول چنان دستخوش تغییر شوند و در ارزش‌های دیگران ذوب گردند که در اثر این تعامل، از آن جریان تنها یک نام و چند شخص باقی بماند!

بنابراین نباید تنها به بهانهٔ سودمند بودن در عرصهٔ سیاست واقع‌گرایانه، به گفتمان اسلامی‌سازی سکولاریسم روی آورد. ما نیز با آنان هم‌عقیده‌ایم که این کار شاید سودمند باشد، اما روشی نادرست و تحریف شریعت است؛ و هر کار سودمندی لزوماً پذیرفته و مشروع نیست.

در این شرایط، بار دیگر به همان پرسش بنیادین خود بازمی‌گردیم: پس راه‌حل چیست؟

دشواری شرایط واقع یک حقیقت است و درک چالش‌های آن، امری مورد توافق. اما آنچه ما نمی‌پذیریم این است که این دشواری به دستاویزی برای تحریف و عاملی برای بازتولید سکولاریسم تبدیل شود. راه‌حل در همان اجتهاد مصلحت‌سنجانه نهفته است؛ اجتهادی که می‌کوشد بدون تحریف احکام یا بازی با اصول، تا حد امکان مصالح را تأمین و مفاسد را برطرف کند. این اجتهاد بسته به شرایط و کشورهای مختلف، متفاوت است و نمی‌توان آن را در یک قالب واحد محدود کرد.

تفاوت میان این اجتهاد معتبر شرعی و آن تحریف ناپسند را می‌توان در پیامدهای زیر مشاهده کرد:

۱. تحریف، خود احکام و نصوص را هدف می‌گیرد و آن‌ها را چنان دگرگون می‌سازد که با شرایط واقع هم‌سو شوند؛ درحالی‌که اجتهاد، بسته به امکانات

موجود با یک واقعیت مشخص تعامل می‌کند و تا حد توان اصلاحات را پیش می‌برد، بی‌آنکه دلالت نصوص و جایگاه احکام را دستخوش تحریف کند.

بنابراین، اجتهاد همان رویکرد عقلانی و واقع‌بینانه در رویارویی با شرایط موجود است. دشواری این واقعیت ایجاب می‌کند که در چگونگی تعامل با آن چاره‌اندیشی شود، نه اینکه احکام و تصورات شرعی به خاطر آن تغییر یابند. از این‌رو، کسی که اصول احکام را به خاطر شرایط موجود دگرگون می‌سازد، تحت تأثیر این عامل بیرونی، رویکردی غیرواقع‌بینانه در پیش گرفته است.

پس هر دو رویکرد، شرایط واقع را در نظر می‌گیرند و مصالح را می‌سنجند؛ اما اجتهاد معاصر با مردم صادق است و بر سر حق با آنان تعارف و سازش نمی‌کند تا مبادا دینشان را بر آنان مشتبه سازد. پس اگر اجرای برخی از احکام شرع به دلیل رواج فساد، سستی دین‌داری در جامعه در یک زمان یا مکان خاص میسر نشد، احکام دین را تغییر نمی‌دهد تا با هوا و هوس مردم هم‌سو شود؛ بلکه برای آنان روشن می‌سازد که اجرا نشدن برخی احکام، ریشه در ضعف، فساد یا تفرقهٔ خود آنان دارد. این رویکرد، خود انگیزه‌ای برای اصلاح واقعیت می‌شود، نه اینکه تصورات چنان بازسازی شوند که با واقعیت موجود هم‌خوانی پیدا کنند.

۲. اجتهاد، میان اصول و پیاده‌سازی‌های معاصر آن سازگاری و انسجام ایجاد می‌کند. در این رویکرد، ضمن در نظر گرفتن شرایط روز، اصول نیز حفظ می‌شوند. اما تحریف چنین نیست؛ تحریف، تصورات را دگرگون می‌سازد تا با واقعیت منطبق شوند، و چه تفاوت عظیمی میان این دو مسیر وجود دارد.

واقعیت ایجاب می‌کند که اجتهاد معتبر، با اصول شرعی هم‌خوانی داشته باشد و با مسیرهای شناخته‌شدهٔ فقهی در استنباط، منسجم پیش برود. اما تحریف راهی را برمی‌گزیند که پیمودن آن جز با بریدن کامل از نگاه فقهی و گسست از مکاتب اجتهادیِ معتبر، ممکن نیست.

۳. اجتهاد معتبر، تفاوت شرایط را در نظر می‌گیرد. بنابراین آنچه در کشوری دشوار است، چه‌بسا در کشوری دیگر چنین نباشد؛ از این‌رو، احوال کشورها و زمانه‌های مختلف با یکدیگر تفاوت دارد، و در نتیجه، اجتهاد نیز با دقت و توجه به هر وضعیتی تغییر می‌کند. اما تحریف چنین نیست؛ تحریف برای رعایت یک وضعیت خاص، حکمی دگرگون‌شده ارائه می‌دهد که برای همهٔ مردم در همه جا یکسان اعمال می‌شود! چنین رویکردی، چه‌بسا آنچه را که در کشوری دیگر بر اساس مصالح و مفاسد مورد توجه قرار نگرفته، برای آن کشور به امری دست‌نیافتنی بدل سازد.

برای نمونه، هنگامی که فردی تقریر می‌کند که شریعت ضامن مطلق آزادی‌هاست، و در کشوری به سر می‌برد که برهنگی زننده و بی‌حجابی در آن رواج دارد؛ او تحت فشار این واقعیت، حکم می‌کند که نظام اسلامی هرگز نباید در این امور دخالت کند، و این کار مصداق اکراه در دین است!

شاید این سخن در کشوری که امکان اصلاح در آن وجود ندارد، تا حدودی توجیه‌پذیر باشد؛ اما وضعیت همهٔ کشورها این‌گونه نیست و در میزان پایبندی به حدود شرعی با یکدیگر تفاوت دارند. در نتیجه او به سبب توجه بیش از حد به شرایط خود، نخست حکم شرعی را تحریف کرد و سپس با تعمیم این حکمِ تحریف‌شده، در فاسد ساختن شرایط مطلوب در کشورهای دیگر نیز سهیم شد.

۴. اجتهاد معتبر به بررسی نیاز واقعی می‌پردازد، و اینکه آیا واقعاً ضرورت‌ها یا نیازهای حقیقی وجود دارند یا خیر. از آنجا که این اجتهاد از ملاحظهٔ واقعیت سرچشمه می‌گیرد، درک آن از واقعیت بسیار دقیق‌تر و عمیق‌تر است. برخلاف گفتمان تحریف که تصوراتش دچار آشفتگی شده است؛ به همین دلیل است که چه‌بسا تصوری را در واقعیتی تغییر دهد که اصلاً هیچ ضرورتی در آن وجود ندارد، و حتی ممکن است در محیطی که به یک مخالفت شرعی عادت ندارد چیزی را که در تضاد با شرع است مطالبه کند.

برای نمونه، برخی از معاصران با طرح این ایده که «هر حرام شرعی لزوماً جرم قانونی نیست»، تلاش کردند تا روزه‌خواری در ماه رمضان را از شمول جرایم کیفری خارج کنند. آنان این سخن را در واکنش به ماجرای روزه‌خواری در کشوری بیان کردند که قانون همان کشور، این عمل را به‌صراحت جرم می‌داند!

مشکل رویکرد تحریفی این است که ساختار روانی مسلمان را در هم می‌شکند؛ تا جایی که او را برای پذیرش هرگونه واقعیت منحرفی آماده می‌سازد، حتی اگر هیچ نیاز حقیقی به آن وجود نداشته باشد. در این مسیر، چه‌بسا خود شخص ناآگاهانه به ابزاری برای رقم زدن همین واقعیت منحرف تبدیل شود.

بنابراین، اجتهاد نگاهی آگاهانه است که با در نظر گرفتن بود و نبود یک واقعیت، و بر اساس سنجش مصالح، مفاسد و امکانات موجود، با خود آن واقعیت تعامل می‌کند. اجتهاد هرگز حقایق را وارونه جلوه نمی‌دهد تا در گرداب تحریف تصورات فرو رود و سپس چشمان خود را به روی واقعیت ببندد.

۵. اجتهاد معتبر، همواره همهٔ شرایط و احوال را در نظر می‌گیرد و هرگز در یک وضعیت خاص غرق نمی‌شود. اما گفتمان تحریف برخلاف این مسیر حرکت می‌کند؛ این گفتمان صرفاً به دلیل نیاز به مشارکت سیاسی، تمام احکام را بر اساس همین نیاز بازنویسی می‌کند، آن‌ها را در جامعه رواج می‌دهد و مردم را بر پایهٔ همان احکام بازنویسی شده تربیت می‌کند.

این رویکرد هیچ نسبتی با عقلانیت ندارد. وقتی در زمینهٔ خاصی نیازی احساس می‌شود، چاره‌اندیشی برای آن نیز باید دقیقاً به همان زمینه محدود بماند، نه اینکه دامنهٔ آن به عرصه‌هایی کشیده شود که هیچ‌گونه ارتباطی با آن نیاز ندارند.

کسی که می‌گوید: «من برای دستیابی به منافعی مهم، ناگزیرم در نظامی غیراسلامی مشارکت کنم»، اگر این کار را از دریچهٔ گفتمان «اسلامی‌سازی

سکولاریسم» پیش ببرد، در واقع مردم را با اندیشهٔ سازش با سکولاریسم پرورش می‌دهد. او با این کار، سکولاریسم را در چشم تودهٔ مردمی که هیچ ارتباطی با هدف او ندارند، زیبا جلوه می‌دهد. او صرفاً برای تحقق یک مصلحت خاص، همه‌چیز را تباه می‌سازد، مفاهیم ذهنی مردم را مسموم می‌کند و رفتارها و باورهایشان را به فساد می‌کشاند؛ آن هم تنها به این بهانه که مفسده‌ای پیش رو دارد و می‌خواهد جلوی آن را بگیرد! این رویکرد کاملاً در نقطهٔ مقابل نگاه اجتهادی قرار دارد؛ نگاهی که به این چالش آگاه است و مرزهای نیاز خود را به‌خوبی می‌شناسد.

به همین دلیل است که بخش بزرگی از پدیدهٔ اسلامی‌سازی که به تحریف و تأویل دست می‌زند، اساساً زاییدهٔ رویارویی با یک واقعیت دشوار، تلاش برای کسب مصلحت، دفع مفسده در یک کشور و شرایط خاص، یا مشارکت در روند اصلاحات نیست. بلکه این جریان تنها به این موارد استناد می‌کند و آن‌ها را بهانه قرار می‌دهد. پس از آن، تمام همت خود را صرف ترویج این مفاهیم در میان مسلمانان، تحریف احکام دین و به اشتباه انداختن مردم می‌کند؛ بی‌آنکه واقعاً هیچ ضرورت، نیاز یا واقعیت دشواری آنان را به این کار وادار کرده باشد. آنان دست به این کار می‌زنند، تنها به این دلیل که خودشان به این مسیر قانع شده‌اند و آن را بر حق می‌پندارند.

۶. این نگاه اجتهادی است که مرزها و تفاوت‌های نگرش شرعی را نمایان می‌سازد، ویژگی‌های منحصربه‌فرد آن را نشان می‌دهد و جایگاهی مستقل برای آن تعریف می‌کند. در نقطهٔ مقابل، گفتمان تحریف قرار دارد که کل منظومهٔ سکولاریسم را می‌پذیرد و نقش خود را تنها به یافتن دلایلی برای مشروعیت بخشیدن به آن در اسلام محدود می‌کند. در این رویکرد، هیچ نشانی از تمایز یا ویژگی مستقلی به چشم نمی‌خورد؛ بلکه کار آنان صرفاً نسخه‌برداری کامل از تجربهٔ مدرنیتهٔ غربی است.

به همین دلیل است که صاحبان این گفتمان اسلامی‌سازی‌شده همواره دستمایهٔ تمسخر و ریشخند خود سکولارها بوده‌اند؛ سکولارها می‌بینند که این افراد، اصول سکولاریسم و ارزش‌های لیبرالیسم را به‌طور کامل و حتی با همان اصطلاحات رایج می‌پذیرند، و سپس تلاش می‌کنند آن‌ها را به شریعت اسلامی نسبت دهند.

این موارد، تنها بخشی از پیامدهایی است که تفاوت میان نگاه اجتهادی معتبر و تحریف ناپسند را روشن می‌سازد. بی‌گمان شکاف میان این دو مسیر بسیار عمیق، و پیامدهای هر یک کاملاً آشکار است. تردیدی نیست که پیمودن مسیر اجتهاد دشوار است و چالش‌های بزرگی در پی دارد؛ اما در مقابل، مسیر تحریف در حقیقت راهی آسان و روشی تن‌پرورانه است، هرچند که در ظاهر توهم نواندیشی و تجدید را به همراه داشته باشد.

این اجتهاد در روزگار ما نیازمند پیوندی انباشتی [و تکاملی] است؛ به‌گونه‌ای که بخش‌های آن بر پایهٔ یکدیگر بنا شوند، نه اینکه برای هر مسئله‌ای اجتهادی تازه و کاملاً جداگانه از نو شکل بگیرد. بلکه باید بهره‌گیری حقیقی و آشکاری از تجربه‌ها و اندوخته‌ها صورت پذیرد، و دیدگاه‌ها بر پایهٔ نگرش‌هایی تفصیلی استوار شوند که تمامی این موارد را در نظر می‌گیرند.

بنابراین، اگر این پرسش مطرح شود که: موضع درست‌تر در تعامل با مسئلهٔ مشارکت سیاسی در بستر یک دولت سکولار چیست؟

ما با چند رویکرد گوناگون روبه‌رو هستیم:

گروهی که دوری گزیدن مطلق از هرگونه فعالیت سیاسی را باور دارند، و بر این باورند که باید تنها به جنبه‌های تربیتی، دعوی و مانند آن‌ها اکتفا کرد.

گروهی دیگر که فعالیت در برخی از عرصه‌های سیاسی را می‌پذیرند و برخی دیگر را نمی‌پذیرند.

و گروهی که به مشارکت کامل سیاسی باور دارند.

مقصود ما در اینجا، برتری دادن هیچ‌یک از این گزینه‌ها بر دیگری نیست؛ چراکه انتخاب این گزینه‌ها چه‌بسا از کشوری به کشور دیگر متفاوت باشد. بلکه هدف از بیان تمام این موارد، تأکید بر ضرورت محافظت مفاهیم و تصورات شرعی از گزند تحریف است، و اینکه مسیر پذیرفته‌شده در این زمینه، همان «اجتهاد مصلحت‌سنجانه» است. البته این بدان معنا نیست که هر نگاه مصلحت‌اندیشانه‌ای لزوماً پذیرفته است؛ بلکه منظور این است که این [اجتهاد مصلحت‌سنجانه]، تنها راه درست برای رویارویی با این مسئله است.

این رویارویی با واقعیت، که بر پایهٔ تفکیک میان «تعامل مصلحت‌سنجانه» و «پاسداشت تصورات شرعی» استوار است، رویکردی کاملاً آشکار در روزگار ماست؛ تا جایی که برخی از پژوهشگران غربی نیز به این حقیقت گواهی داده‌اند که: «بیشتر علمای مسلمان تغییرات غربی را تنها بر اساس اصل ضرورت پذیرفتند، اما از مشروعیت بخشیدن به این تغییرات سر باز زدند؛ تا قانون/فقه اسلامی - حتی اگر تنها در ساحت ایمان باقی بماند و در واقعیت قانونی پیاده نشود - همچنان معیار و محک اعمال نیک در زندگی مسلمانان باقی بماند».[1]

اما این اجتهاد مصلحت‌سنجانه در روزگار ما از سوی دو رویکرد تضعیف می‌شود:

رویکرد نخست: تحریف تصورات از طریق جایگزین ساختن واقعیت به جای شرع؛ این همان روش اندیشه‌های اسلامی‌سازی‌شده است. روشی آسان که درها را به روی اجتهاد حقیقی می‌بندد.

---

[1] الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة (شریعت اسلامی و چالش‌های مدرنیته) (۱۵).

رویکرد دوم: تنگ کردن عرصه بر اجتهاد، یا تعطیل کردن آن به بهانهٔ پایبندی به اصل. صاحب این رویکرد بر این باور است که حکم شرعی تنها در پیاده‌سازی آرمانی احکام شرعی خلاصه می‌شود، و به تأثیر متغیرهای معتبری چون ضرورت، نیاز، مصلحت و توانمندی هیچ توجهی ندارد، یا در نگاه اجتهادی به این امور کوتاهی می‌ورزد.

بنابراین، این دو، رویکردهایی متضادند، اما هر دو در تضعیف مسیر درست اجتهاد برای رویارویی با این واقعیت دشوار، دست به دست هم می‌دهند.

❊ ❊ ❊

۳- بی‌طرفی دولت لیبرال معاصر

از جمله تصورات رایجی که در ترویج نظامِ مبتنی بر سکولاریسم - که دین را از دولت جدا می‌سازد و به لیبرالیسم پایبند است[۱] - مؤثر واقع می‌شود، این است که این نظام، آزادی بی‌طرفی را ارائه می‌دهد که در برابر کسی موضع‌گیری نمی‌کند، بلکه تنها آزادی را برای همگان فراهم می‌آورد. پس این رویکرد، موضعی بی‌طرفانه است که بر اشتراکات میان انسان‌ها تکیه دارد، و هیچ تصور خاصی از خیر را بر کسی که آن را نمی‌پذیرد، تحمیل نمی‌کند.

اما مسلمانی که به حاکمیت وحی فرامی‌خواند، در واقع به دیدگاه خاصی از حق دعوت می‌کند که در میان تمام مردم مشترک نیست. از این رو، مقتضای

---

[۱] در اینجا یادآوری این نکته سودمند است که در این پژوهش و در سایر مباحث کتاب، استفاده از اصطلاحات لیبرالیسم و سکولاریسم در یک سیاق واحد، به جای یکدیگر به کار می‌رود؛ زیرا منظور نظامی است که دین را از دولت جدا می‌سازد، و به آزادی لیبرال پایبند است.

عدالت آن است که قانون‌گذاری و حکم‌رانی بر پایهٔ یک تصور مشترک میان همهٔ انسان‌ها بنا شود.

این برداشت از «بی‌طرفی در حکم‌رانی» و «اصل مشترک تحقق‌بخش عدالت»، در بسیاری از مردم تأثیر می‌گذارد و آنان را به پذیرش این الگو و تلاش برای ایجاد سازش میان آن و اسلام سوق می‌دهد.

اما حقیقت آن است که این سخنان، تنها نوعی بازاریابی برای مفهوم لیبرالیسم و تبلیغ برای رویکرد سکولار است، و واقعیت نظام لیبرال را بازتاب نمی‌دهد. این واقعیت با آشکار شدن چند جنبه از پایه‌های نظام لیبرال روشن می‌شود؛ جنبه‌هایی که توهم و پوچ بودن این ادعا را برملا می‌سازند:

جنبهٔ نخست: طرد دین، و دوری جستن از آن.

اصل مشترک مورد ادعا در اینجا، از اساس بر پایهٔ طرد دین بنا شده است. این رویکرد، هرگونه استناد به دین را کاملاً مردود می‌داند و به دنبال جایگزینی برای آن می‌گردد؛ از این‌رو، یافتن نقاط مشترک را در فضایی به دور از دین جست‌وجو می‌کند.

در حقیقت، این یک رویکرد «بی‌طرفانه» نیست؛ بلکه این خود یک دیدگاه فکری است که بر فلسفه‌ای خاص در نگاه به هستی و زندگی - آن‌هم کاملاً به دور از دین - استوار است. این دیدگاه بر این باور است که وحی برای قانون‌گذاری بشر شایسته نیست؛ یا به این دلیل که در وجود خدا تردید دارد یا آن را انکار می‌کند، یا در شایستگی او برای فرمان دادن و اطاعت شدن شک دارد، یا در امکان دستیابی به دستورات و نواهی مستند به او تردید می‌کند. بر پایهٔ این اصول اعتقادی است که هرگونه استناد به وحی را ارجاع به امری نامعلوم و مبهم، و منشأ اختلافات و درگیری‌ها می‌پندارد. همچنین معتقد است که عدالت جز از این راه محقق نمی‌شود، و شرط زندگیِ خوب آن است

که امور به خود انسان واگذار شود؛ و این در واقع چکیدهٔ تجربه‌های طولانی تاریخی در برخورد با حکم‌رانی دین است.

حقیقت این ادعا آن است که از مسلمان می‌خواهد ایمان خود به مرجعیت وحی را کنار بگذارد، از دینش دست بکشد، و دقیقاً همان تصوراتی را دربارهٔ دین بپذیرد که آنان دارند، و همان شک‌ها و مواضع تردیدآمیز را نسبت به دین در خود بپروراند. بلکه حتی از او می‌خواهد همان بیزاری و روی‌گردانی را در درون خود ایجاد کند که در پی تجربهٔ تاریخی در ذهن آنان شکل گرفته است؛ تا پس از همهٔ این‌ها، تازه به یک دیدگاه بی‌طرفانه و عادلانه دست یابد!

پس جنبهٔ نخست بیانگر آن است که بی‌طرفی، اساساً بر یک موضع اعتقادی در قبال دین استوار است؛ موضعی که باید پیش از ورود به مرحلهٔ جست‌وجوی جنبه‌های مشترک، به آن باور پیدا کنی.

این رویکرد که اساساً ریشه در یک تجربهٔ تاریخی دارد، در حقیقت باوری است که در طول تاریخ اندیشهٔ ملت‌های اروپایی شکل گرفته است؛ تجربه‌ای که آنان را به این نتیجه رساند که اندیشیدن در عرصهٔ سیاسی باید کاملاً به دور از دین باشد. این رویکرد نسبتاً جدید است؛ وگرنه تا پیش از قرن هفدهم میلادی: «باورهای دینی بخش جدایی‌ناپذیری از زندگی روزمره بودند، همان‌گونه که تفکیک دین از اِعمال قدرت سیاسی، نظام مالی بین‌المللی، و دستاوردهای هنری و آموزشی امری ناممکن بود».[1]

«فیلسوفان آغاز عصر مدرنیته و روشنگری، به رویارویی با این پرسش برخاستند که چگونه می‌توان در جوامعی که درگیری‌های مذهبی به شکلی خشونت‌بار آن‌ها را چندپاره کرده بود، مشروعیت سیاسی را تأمین کرد. پاسخ

---

[1] عصر النهضة (عصر رنسانس)، جری بروتون (۶۸).

آنان، به‌طور خلاصه، این بود: «اخراج خدا از سیاست»؛ به این معنا که دولت‌ها نباید هیچ‌یک از برداشت‌های متکثر از عقیدهٔ برحق را بر شهروندان تحمیل کنند، بلکه باید مشروعیت خود را از مجموعه‌ای از اندیشه‌های مشترک که کمتر مناقشه‌برانگیزند، به دست آورند. این همان شهود بنیادینی است که در ریشهٔ نظریه‌های مدرن «عقل عمومی» و «بی‌طرفی دولت نسبت به خیر» نهفته است».[1]

بنابراین، موضع بی‌طرفی در حقیقت برخاسته از تجربه‌ای تاریخی است که به دلایل متعددی، ضرورت گذر از دین و تلاش برای بنا نهادن یک منظومهٔ طبیعیِ جایگزین را به همراه داشت. این تجربه‌های تلخ، در پذیرش تدریجی گذر از دین به نفع [مفهوم] شهروندی مشترک در میان مردم تأثیرگذار بود.[2]

در همین راستا، نظریهٔ قرارداد اجتماعی با هدف استقلال یافتن از سلطهٔ کلیسا (لاهوت) پدیدار شد، و مفهوم «ملت» در فضایی به دور از وفاداری دینی، به دین مدنی جدیدی برای دولت‌ها بدل گشت.[3]

بنابراین، در پی این تجربه چاره‌ای جز این نبود که مسیر جست‌وجو در فضایی به دور از دین پی گرفته شود و قواعد [زندگی و حکم‌رانی] از راهی دیگر استخراج گردند. پس بی‌طرفی دقیقاً بر همین موضع قاطعانه استوار است: «زیرا دموکراسی مدرن دقیقاً در همین گسست روشمند از چنگال امر مقدس

---

[1] بنگرید به: دين الليبرالية (دین لیبرالیسم)، سسیل لابورد (۱۵۹)؛ و نیز بنگرید به: آلام العقل الغربي (مصائب عقل غربی)، ریچارد تارناس (۲۹۶).

[2] بنگرید به: مفهوم السياسي (مفهوم امر سیاسی)، کارل اشمیت (۱۴۷-۱۴۸)؛ تكوين الدولة (شکل‌گیری دولت)، رابرت مک‌ایور (۲۲۹).

[3] بنگرید به: تطور الفكر السياسي (سیر اندیشهٔ سیاسی)، جرج ساباین (۳/۵۶۸)؛ عصر الإمبراطورية (عصر امپراتوری)، اریک هابزبام (۲۹۱).

نهفته است؛ دموکراسی زادهٔ خروج از دین است و روند زایش آن از همین نقطه سرچشمه می‌گیرد. آنچه دموکراسی مدرن را در گوهر و نمود خود از دموکراسی دوران باستان متمایز می‌سازد، دقیقا همین خاستگاهی است که سرچشمهٔ آن را شکل می‌دهد».[1]

بلکه حتی اگر دین [انسان را] به همان اصول [مشترک] برساند، باز هم باید مسیر را تغییر داد و از راهی دیگر به همان اصول رسید: «سکولار شدن، ما را ناگزیر می‌سازد تا برای سامان دادن به جامعه، در پی یافتن اصولی باشیم که بر هیچ برداشت فلسفی یا اخلاقی از امور جامعه استوار نباشند؛ حتی اگر با این برداشت موافق و هم‌سو باشند».[2]

افزون بر این، چنین نظامی از همان ابتدا مشروعیت دولت را به دور از هرگونه تأثیر دینی به عنوان پیش‌فرض می‌گیرد؛ بلکه این خود دولت است که تعیین می‌کند چه چیزی در قلمرو عرصهٔ عمومی و چه چیزی در عرصهٔ خصوصی جای می‌گیرد، و هم اوست که مرزهای عدالت را ترسیم می‌کند.[3]

همچنین این رویکرد بدان معناست که: «خروج از دین در نهایت به معنای گذار به جهانی است که ادیان همچنان در آن حضور دارند، اما در چارچوب یک ساختار سیاسی و نظم جمعی که دیگر تعیین آن‌ها بر عهدهٔ دین نیست».[4]

---

[1] نشأة الديمقراطية (پیدایش دموکراسی)، مارسل گوشه (۱۹).

[2] ما هي الديمقراطية (دموکراسی چیست)، آلن تورن (۵۰).

[3] بنگرید به: دين الليبرالية (دین لیبرالیسم) (۱۴۸-۱۴۹)، و بنگرید به: (۲۱۶)؛ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر) (۲/۷۳-۸۱).

[4] الدين في الديمقراطية (دین در دموکراسی)، مارسل گوشه (۲۷).

پس این دولتی است که هیچ اعتنایی به دین و غایت‌های هستی - که از نگاه ما اساس و ریشهٔ امورند - ندارد: « دولت سکولار که به نظر می‌رسد نسبت به غایت‌های هستی انسان «بی‌تفاوت» است، در واقع حاکمیت فرد را در انتخاب باوری که با وجدانش سازگار است، به رسمیت می‌شناسد».[1]

بنابراین، خنثی کردن نقش دین در نگاه به جهان هستی اثر می‌گذارد؛ زیرا جهانی که این رویکرد ترسیم می‌کند، مکانی تهی از هرگونه معنای نهفته در آن است. این جهانی بدون یک نظام اخلاقیِ عینی است؛ و بر همین اساس، اصول عدالت در برابر برداشت‌های بشری باز و متغیر می‌ماند، و این بر عهدهٔ خود انسان‌هاست که معنای خاصی برای آن بیافرینند.[2]

پس جنبهٔ نخست که توهم بی‌طرفی دولت را برملا می‌سازد، نشان می‌دهد که نقطهٔ اشتراکی که این بی‌طرفی بر آن استوار شده، در واقع همان رهایی از سلطهٔ دین و جست‌وجوی اشتراکات انسانی در بیرون از دایرهٔ دین است. بنابراین، این فلسفه‌ای است که بر یک دیدگاه اعتقادی دربارهٔ دین و میزان اثرگذاری آن بنا شده است؛ و بی‌طرفی با چنین تعبیری هرگز نمی‌تواند یک بی‌طرفی محض یا محدود به رویه‌های اجرایی باشد. بلکه رویکردی است که تقابل با دین را نهادینه می‌کند و برنامه‌ای همه‌جانبه برای تضعیف دین و جایگزین ساختن آن با امری دیگر ارائه می‌دهد، تا بدین ترتیب، زندگی مسلمان، روابط او با دیگران، و حقوق و تکالیفش فرسنگ‌ها دور از دین او سامان یابد.

---

[1] العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها)، جوسلین مکلور و چارلز تیلور (۳۵).

[2] بنگرید به: الليبرالية وحدود العدالة (لیبرالیسم و مرزهای عدالت)، مایکل سندل (۲۸۶-۲۸۸).

حقیقت این طرد و کنار گذاشتن دین آن است که آنان مرجعیت دیگری را جایگزین مرجعیت دین ساخته‌اند. در نتیجه، دقیقاً همان مفاهیم و ارزش‌هایی که پیش‌تر در دین حاکم بودند، پس از جدا شدن از دین و پیوند خوردن به دولت، به همان شکل دست‌نخورده باقی ماندند؛ بنابراین، این‌ها در واقع همان مفاهیم الهیاتی (لاهوتی) هستند که اکنون سکولار شده‌اند.[1]

به همین دلیل است که امروزه لیبرالیسم را یک دین می‌نامند؛ چراکه لیبرالیسم بر پایهٔ یک جهان‌بینی متافیزیکی و دیدگاه جوهری رقیب حکم می‌راند، اما نمی‌خواهد به الزامات بحث‌برانگیز خود اعتراف کند.[2]

همچنین سکولاریسم نیز یک دیدگاه دینی نامیده می‌شود؛ زیرا رویکردی فراگیر است که گزاره‌هایی دربارهٔ جایگاه انسان در جهان هستی و آیندهٔ او در بر دارد که بر پایهٔ دیدگاه علمی و تجربی استوار نیستند، بلکه گزاره‌هایی متافیزیکی و الهیاتی‌اند. در این دین سکولار، انسان خود را می‌سازد یا

---

[1] این گزارهٔ مشهور کارل اشمیت است، بنگرید به کتاب‌های او: مفهوم السياسي (مفهوم امر سیاسی) (۹۳)، واللاهوت السياسي (الهیات سیاسی) (۴۹)؛ و بنگرید به: التاريخ الفكري لليبرالية (تاریخ فکری لیبرالیسم)، پیر مانن (۳۲)؛ تاريخ موجز للعلمانية (تاریخ مختصر سکولاریسم)، گراهام اسمیت (۲۹-۳۰)؛ دين الليبرالية (دین لیبرالیسم) (۱۷۳). افزون بر روایت مفاهیم دینی سکولارشده، رویکرد دیگری نیز وجود دارد که آن را زاییدهٔ عقل در برابر خرافه می‌داند، و رویکردی دیگر که آن را جریانی مدرن در پیوند با اثبات هویتی می‌داند که مشروعیتش را به روش خاص خود به دست می‌آورد. برای مطالعهٔ این رویکردها و نقد آن‌ها بنگرید به: الجذور اللاهوتية للحداثة (ریشه‌های الهیاتی مدرنیته)، مایکل گیلسپی (۲۳-۲۸).

[2] بنگرید به: دين الليبرالية (دین لیبرالیسم) (۴۰).

می‌آفریند، و قدرت آفرینش که از صفات خداوند است، به یکی از صفات انسان بدل گشته و از همین‌جا ایدهٔ «پیشرفت» پدیدار شده است.[1]

صرف‌نظر از اینکه اطلاق واژهٔ دین بر لیبرالیسم و سکولاریسم درست باشد یا خیر،[2] آنچه از این مبحث به دست می‌آید، میزان اثرگذاری قدرتمند

---

[1] بنگرید به: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر) (۱۰۱/۱-۱۰۲).

[2] در اندیشهٔ غربی، پیرامون مفهوم دین دو دیدگاه کاملاً متفاوت وجود دارد: دیدگاه «اثبات‌گرا» (پوزیتیویستی) و دیدگاه «کارکردگرا».

دیدگاه اثبات‌گرا، دین را صرفاً در چارچوب باورها و مناسکی محدود می‌سازد که محور آن‌ها موجودی شبیه به خدا [یا خدایان] است. در این نگاه، دین از نظر محتوا و جوهر اعتقاد، حسابی کاملاً جدا از پدیده‌های سکولار دارد.

در مقابل، دیدگاه کارکردگرا تعریف دین را چنان بسط می‌دهد که ایدئولوژی‌ها و رویکردهایی چون مارکسیسم و ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) را نیز در بر می‌گیرد؛ مکاتبی که معمولاً دین شمرده نمی‌شوند. این دیدگاه اساساً به «محتوای» یک مکتب کاری ندارد، بلکه به «کارکرد» آن در زمینه‌های گوناگون می‌نگرد [و می‌گوید اگر یک مکتب] ساختاری همه‌جانبه برای معنادار کردن زندگی روزمرهٔ اجتماعی ارائه دهد [حتی اگر خدایی در آن نباشد، نوعی دین محسوب می‌شود]. بنگرید به: أسطورة العنف الديني (اسطورهٔ خشونت دینی)، [ویلیام کاوانا] (۸۹-۹۳)، و (۱۶۱-۱۹۲).

در نتیجه، مفهوم دین [به دست این اندیشمندان] از یک سو چنان تنگ و محدود شده است که تنها در گوشه‌ای خاص محصور بماند، و از سوی دیگر چنان باز و گسترده شده که مفهوم خدا و آفریننده به‌کلی از آن حذف گردد. هرچند در اصطلاح مانعی برای دین نامیدن این مکاتب وجود ندارد، اما زبان عربی و ذهنیت آشنای مردم از واژهٔ «دین» چیزی جز این نمی‌فهمند: باور به خدایی حاضر و مسلط بر امور انسان‌ها، که آدمی با آمیزه‌ای از بیم و امید در برابر او کرنش کرده و تسلیم می‌شود. بنگرید به: الدين (دین)، محمد دراز (۶۹-۷۵).

سکولاریسم و لیبرالیسم است. کلیات و امور مطلقی که در درون این دو نهفته است، آن‌ها را - با وجود تفاوت‌های بنیادین - به آنچه مؤمن در دین خود بدان باور دارد، شبیه می‌سازد. پس این جنبه ثابت می‌کند که لیبرالیسم در حال تحمیل یک دیدگاه جایگزین برای دین است، و این کار هیچ نسبتی با بی‌طرفی ندارد.

نکتهٔ قابل تأمل، دلیلی است که آنان برای توجیه این رویکرد به آن استناد می‌کنند؛ و آن این است که می‌گویند: ما دربارهٔ خدا چیزی نمی‌دانیم، و نمی‌دانیم چه کسی روی زمین نمایندهٔ اوست و حق با چه کسی است، و مواردی از این دست که از نگاه آنان دستاویزی برای اندیشیدن به دور از دین به شمار می‌رود. این کار در حقیقت از جنس مغالطهٔ استناد به جهل است؛ اگر حق را نمی‌شناسی، وظیفه‌ات این است که در پی یافتن آن باشی، نه اینکه همهٔ پاسخ‌های ممکن را نادیده بگیری، یا هم ثابت کن که این پاسخ‌ها اشتباه هستند. اما روی‌گردانی از همهٔ آن‌ها صرفاً به این بهانه که پاسخ را نمی‌دانی، پیروی از برهان جهل است.

تکرار عباراتی مانند «ما دربارهٔ خدا چیزی نمی‌دانیم»، یا در این باره که «نمی‌دانیم خدا [از ما] چه می‌خواهد؟» یا «ما به‌طور قطعی نمی‌دانیم ارادهٔ خدا چیست»، همگی استدلال بر پایهٔ جهل (مغالطهٔ توسل به جهل) است. وظیفهٔ انسان آن است که جهل را از خود دور کند؛ پس باید در پی اثبات یا رد وجود خدا برآید. اگر آن را اثبات کرد، موظف است از وحی او پیروی کند، و اگر آن را انکار کرد، باید بر این انکار دلیل بیاورد و به پیامدهای این نفی پایبند

البته باید توجه داشت که مفهوم دین، از اصطلاح‌سازی‌های متخصصان و همچنین نحوهٔ کاربرد تودهٔ مردم تأثیر می‌پذیرد؛ چراکه آنان واژهٔ دین را بر هر آنچه خودشان دین می‌پندارند، اطلاق می‌کنند. بنگرید به: الدین: الأسس (دین: مبانی)، مالوری نای (۳۸-۴۱).

بماند؛ نه اینکه اصل جست‌وجو را منجمد کند، از آن روی بگرداند و به سبب جهل خود به این موضوع، همهٔ پایه‌ها را ویران سازد.

جنبهٔ دوم: تأثیر بر خود دین.

مسئله تنها به کنار گذاشتن دین محدود نمی‌شود، تا زندگی صرفاً بر اساس یک فلسفهٔ فکری متضاد شکل بگیرد؛ بلکه این فلسفهٔ جدید، ناگزیر بر خود دین نیز تأثیر می‌گذارد. به همین دلیل است که ذوب شدن ادیان در دموکراسی‌ها، هرگز بدون ایجاد دگرگونی پنهان در محتوای خود عقیده - خواه در اثر فشار دموکراسی یا به سبب جذابیت‌های آن - محقق نشده است.[1]

زیرا از شروط مشارکت در این قرارداد بی‌طرف، آن است که رویکرد خود را نسبت به کل زندگی بازنگری کنی؛ بنابراین باید از اندیشیدن مطلق، و از عقاید قطعی و فراگیر دست بکشی. چنان‌که: «برای آنکه سازش میان غایت‌ها امکان‌پذیر گردد، هر یک از این گروه‌ها باید از نگاه مطلق‌گرایانهٔ خود به غایت‌ها دست بکشد؛ بدین معنا که از جایگاه یک «عقیده» تنزل کند و تنها به این اکتفا نماید که منفعتی در میان دیگر منافع، سلیقه‌ای در میان دیگر سلایق، یا دیدگاهی در میان دیگر دیدگاه‌ها باشد، بی‌آنکه ادعای تحمیل خود بر دیگران را داشته باشد. چنین رویکردی دربردارندهٔ تصویری از زندگی جمعی است که در آن هیچ مجالی برای باورها و کشمکش‌های بنیادین اجتماعی، و در نتیجه هیچ جایی برای ایدهٔ اقتدار (سلطه) وجود ندارد».[2]

بنابراین، وارد شدن به این قرارداد بی‌طرفانه، در واقع سلب بدیهیات و مسلمات دینی‌ای است که مسلمان به آن‌ها باور دارد؛ به این معنا که او از

---

[1] بنگرید به: الدين في الديمقراطية (دین در دموکراسی) (۸۴).

[2] ما هي الديمقراطية (دموکراسی چیست)، آلن تورن (۶۶).

قطعیت، پایداری و مطلق بودن دینش دست بکشد، و کار به جایی برسد که عدالت را در بیرون از دین خود جست‌وجو کند؛ به‌گونه‌ای که از این پس، دین دیگر مرجع عدالت نباشد، بلکه مانعی در برابر آن تلقی شود.

همچنین از شروط بقای دین آن است که به حاکمیت [و اقتدار] دولت خللی وارد نسازد، و بر دیدگاه آن دربارهٔ سعادت عمومی تأثیری نگذارد: «خلاصه آنکه، دولت در همه‌چیز حاکمیت دارد؛ اما چنان‌که دریافتیم، این حاکمیت به‌گونه‌ای تنظیم شده است که دین را در جایگاه درست خود محدود سازد، و از این‌که به هر طریقی نظم مطلوب یک جامعهٔ خردمند و سعادت عمومی را مختل کند، بازدارد».[1]

بنابراین، دین باید با این فرهنگ مدرنیته هم‌سو باشد؛ زیرا: «فرهنگ دموکراتیک با مدرنیته پیوند دارد؛ مدرنیته بر پایهٔ لغو هرگونه اصل محوری برای یکپارچه ساختن جامعه، و بر پایهٔ فروپاشی امر واحد استوار است. پس تا زمانی که شخص به یک اصل والاتر - خواه نقشِ محوری ارادهٔ الهی، خواه میراث ملی، یا جبر تاریخی - باور داشته باشد، نمی‌تواند دموکرات باشد؛ حتی اگر فردی مداراگر و مدافع آزادی‌های عمومی باشد. چراکه سرانجام روزی فرا می‌رسد که بحث‌های سیاسی در برابر این اصل محوری به بن‌بست می‌رسند و با آن درگیر می‌شوند؛ در آن هنگام، حکومت‌ها ادعا می‌کنند که این اصل جای هیچ‌گونه بحثی ندارد و می‌گویند: اجازه نمی‌دهیم این سخن با خواست خدا یا منافع عالی میهن در تعارض باشد».[2]

بازخوانی دین و ارائهٔ آن به‌گونه‌ای که با تصور مدرن از دولت «بی‌طرف» در تعارض نباشد، پیامد طبیعی سامان‌دهی به زندگی به دور از دین است؛ و این

---

[1] الدين في الديمقراطية (دین در دموکراسی)، مارسل گوشه (۵۴).

[2] ما هي الديمقراطية (دموکراسی چیست) (۱۹۵).

دقیقاً همان چیزی است که از آغاز این چرخش به سوی طرد دین، در ذهن‌ها حضور داشته است. ژان ژاک روسو (درگذشتهٔ ۱۷۷۸ م) بر این باور است که دین باید با نیازهای مدنی هم‌سو باشد؛ از این رو می‌نویسد: «آموزه‌های دین مدنی باید ساده، انگشت‌شمار و با بیانی کاملاً دقیق باشند، بدون آنکه به هیچ‌گونه تفسیر یا شرحی نیاز داشته باشند».[۱] او همچنین می‌افزاید: «باید با همهٔ ادیانی که نسبت به دیگران رواداری پیشه می‌کنند، مدارا کرد؛ البته تا جایی که آموزه‌هایشان با تکالیف شهروندی در تضاد نباشد».[۲]

زیرا مسیحیت آن پیوند کهن میان دین و قوانین حکومت را در هم شکست و با پدید آوردن دو قدرت هم‌زمان (کلیسا و دولت)، کشمکشی میان مسیحیت و حاکمیت دولت ایجاد کرد. به همین دلیل، روسو برای برطرف کردن این معضل - با توجه به اینکه دین دیگر نمی‌تواند پایهٔ حکومت باشد - راه‌حل را در ایجاد یک «دین مدنی» دید؛ دینی که حاکم اصول آن را نه به عنوان عقاید مذهبی، بلکه به منزلهٔ تعهدات و احساسات اجتماعی تعیین می‌کند؛ اموری که هیچ فردی بدون پایبندی به آن‌ها نمی‌تواند شهروندی نیک و شایسته باشد.[۳]

---

[۱] في العقد الاجتماعي (قرارداد اجتماعی) (۲۵۰).

[۲] في العقد الاجتماعي (قرارداد اجتماعی) (۲۵۱).

[۳] بنگرید به: الأديان العامة فی العالم الحديث (ادیان عمومی در جهان مدرن)، خوزه کازانووا (۹۲-۹۳). کازانووا بر این باور است که چنین دین مدنی‌ای به احتمال زیاد در جوامع مدرن دوباره حضور نخواهد یافت، و اگر هم پدید آید، به گمان قوی نوعی انطباق با شرایط مدرن خواهد بود. او این سخن روسو را نمی‌پذیرد که جوامع مدرن به چنین دینی نیاز دارند یا خواهان آن هستند؛ بلکه آنچه جامعه به آن نیاز دارد، روش‌هایی است که ادیان از طریق آن‌ها بتوانند به شکل مثبت یا منفی در حوزهٔ عمومی جامعهٔ مدنی نقش‌آفرینی کنند، و باید مفهوم دین مدنی را از سطح دولت به سطح جامعهٔ مدنی منتقل

برای نشان دادن اثرگذاری سکولاریسم بر خودِ مفهوم دین، برخی پژوهشگران یادآور می‌شوند که سکولاریسم غربی در تاریخ، نه از دل رویارویی آشکار با سیاست‌های مذهبی، بلکه در بیشتر موارد در هماهنگی با آن‌ها پدیدار شده است. گفت‌وگوهای دموکراتیک و چانه‌زنی‌هایی هم که بر سر تعیین جایگاه و منزلت دین در جامعه جریان داشت، بخشی اصیل از روند تکامل دموکراسی بود.

از این‌رو، سکولاریسم گاهی حاصل درگیر شدن اندیشه‌های دینی با سیاست و دگرگونی‌های ناشی از آن است؛ بدین معنا که از دل جامعه به سوی حکومت، و از پایین به بالا شکل می‌گیرد. بر همین اساس، او (نادر هاشمی) معتقد است برای آنکه گروه‌های مذهبی بتوانند با سکولاریسم آشتی کنند، ارائهٔ نظریه‌ای برای سکولاریسم که بر پایه‌های دینی استوار باشد، ضرورتی انکارناپذیر است؛ چراکه در جوامع مذهبی، مسیر رسیدن به سکولاریسم دقیقاً از دل خود سیاست‌های مذهبی می‌گذرد.[1]

بر این اساس: «گذار به سوی دموکراسی و لیبرالیسم در این جوامع، مستلزم کنار گذاشتن دین یا حبس آن در حوزهٔ خصوصی نیست؛ بلکه این گذار نیازمند بازتفسیر و بازتأویل آموزه‌های دینی، همراه با احترام به اصول بنیادین مشروعیت دولت و حقوق افراد است. گروه‌های مذهبی از طریق همین

ساخت. بنگرید به: الأديان العامة فی العالم الحديث (۹۳-۹۴)؛ سیاسات الحرية الدينية (سیاست‌های آزادی مذهبی) (۱۰۰).

[1] بنگرید به: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (اسلام، سکولاریسم و دموکراسی لیبرال)، نادر هاشمی (۳۷-۳۹).

بازتأویل می‌توانند نقشی مهم در گسترش و تثبیت دموکراسی لیبرال ایفا کنند».[1]

بنابراین، پذیرش سکولاریسم ممکن نخواهد بود مگر آنکه خود دین دگرگون شود. پس صرفاً به حاشیه راندن دین کافی نیست، بلکه باور مسلمان به دینش نیز باید تغییر کند؛ زیرا این دولت به اصطلاح «بی‌طرف»، بر پایهٔ نگرشی دربارهٔ زندگی بنا شده است که بازنگری در باورهای دینی و هم‌سو ساختن آن‌ها با خود را گریزناپذیر می‌سازد.

از این‌رو، تنها برداشتی از دین که در سکولاریسم پذیرفته می‌شود، جنبهٔ معنوی و روحی آن است که آسیبی به نظم عمومی نزند و در امور عمومی - که در کنترل این دولت لیبرال بی‌طرف است - دخالتی نداشته باشد. چنان‌که: «دین به سامان‌دهی عقاید، افکار، ارزش‌ها، رفتار شخصی، و تربیت معنوی و اجتماعی مردم می‌پردازد، و عرصهٔ آن نه میدان قدرت است و نه سیاست»؛[2] و به همین سبب: «مسئلهٔ بی‌طرفی مذهبی دولت را نباید آن‌گونه که امروز رایج است قیدی بر دین پنداشت، بلکه برعکس، باید آن را رهایی دین از سوءاستفاده‌های قدرت و حکومت دانست؛ و فراتر از آن، رهایی انسان و تقویت ایمان و باوری به شمار آورد که از آن پس بدون هیچ‌گونه اکراهی شکل خواهند گرفت. باوری که از سرِ اکراه پدید آید، نه ایمان است و نه باور، بلکه تنها تسلیم و انقیادی سیاسی است».[3]

---

[1] الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (اسلام، سکولاریسم و دموکراسی لیبرال) (۳۹)، و بنگرید به: (۱۵۳).

[2] النظام السياسي في الإسلام (نظام سیاسی در اسلام)، برهان غلیون (۲۳۰).

[3] النظام السياسي في الإسلام (نظام سیاسی در اسلام)، برهان غلیون (۲۳۱).

[این ادعا که بی‌طرفی دولت، قیدی بر دین نیست، بلکه] صرفاً رهایی دین از سوءاستفاده‌های قدرت به شمار می‌رود، یک بازی لفظی آشکار است؛ او درست مانند قاتلی است که می‌گوید: من هرگز خون او را نریختم، بلکه تنها او را از رنج و مشقت زندگی آسوده کردم!

زیرا دولت معاصر می‌کوشد تمام ابعاد زندگی فردی، حتی خصوصی‌ترین بخش‌های آن را زیر نظارت و سامان‌دهی خود درآورد. از این‌رو، دخالت دولت تنها به دگرگونی در ساختار اجتماعی با هدف اصلاح محدود نمی‌ماند، بلکه فراتر رفته و همهٔ فعالیت‌های اجتماعی را که نیازمند تأیید و مجوز قانونی است در بر می‌گیرد. در نتیجه، دولت این فضاهای اجتماعی را به عرصه‌هایی سیاسی تبدیل می‌کند؛ با این وصف، تلاش فعالان مسلمان برای بهبود شرایط اجتماعی - برای نمونه از راه تأسیس مراکز درمانی یا مدارسی در مناطق محروم از خدمات - هرگز از این خطر جدی در امان نخواهد ماند که به نداشتن مشروعیت سیاسی متهم شوند، و به دنبال آن، موج مخالفت با آنان در پارلمان به راه بیفتد و به ضدیت با دموکراسی متهم گردند.[1]

افزون بر این، رابطهٔ میان سکولاریسم و دین تنها به وجود یک محدودهٔ مشخص که سکولاریسم برای دین باقی می‌گذارد محدود نمی‌شود، بلکه پیوندی دوسویه در میان است که سکولاریسم در آن به بازتعریف دین دست می‌زند: «سکولاریسم در اینجا نه صرفاً جدایی اعتقادی کلیسا از دولت، بلکه

[1] بنگرید به: تشکلات العلمانية (صورت‌بندی‌های سکولاریسم) (۲۹۶).

بازتعریف دین به‌گونه‌ای فهمیده می‌شود که با عواطف مدرن و شیوه‌های حکم‌رانی سازگار باشد».[1]

و: «دولت سکولار از نظر تاریخی تنها به مهار کردن بلندپروازی‌های دین در حوزهٔ سازمان‌دهی [جامعه] اکتفا نکرد، بلکه کوشید آن را از طریق حاکمیت قانون بازآفرینی کند».[2]

بنابراین، دولت سکولار تنها به این اکتفا نکرد که حرکت خود را از نگرشی دور از دین آغاز کند، بلکه خود دین را نیز از نو بازتعریف کرد تا با برداشت آن از جهان و زندگی سازگار شود. از همین رو، در جهان لیبرال معاصر: «همگی جهان اسلامی را ترجیح می‌دهند که با نظم جهانی هماهنگ باشد: دموکراتیک، برخوردار از رشد اقتصادی، از نظر سیاسی باثبات، و در ابعاد اجتماعی پیشرو، که از قواعد رفتار و قوانین بین‌المللی پیروی کند».[3]

این امر، حمایت از جریان‌هایی را ایجاب می‌کند که در پی مدرن کردن اسلام و تعدیل آن هستند تا با شرایط و الزامات عصر هم‌گام شود؛ یا کسانی که جدایی دین از دولت و محدود ساختن دین به حوزهٔ خصوصی را ضروری می‌دانند.[4]

---

[1] هل النقد علماني؟ (آیا نقد سکولار است؟)، طلال اسد و دیگران (۸۲)، [متن نقل‌شده از صبا محمود است]؛ و بنگرید به: دين الليبرالية (دین لیبرالیسم) (۳۹)؛ الاختلاف الديني في عصر علماني (اختلاف مذهبی در عصر سکولار) (۲۰۸-۲۰۹)، (۵۳-۵۴)، و (۱۸۷-۱۸۹).

[2] هل النقد علماني؟ (آیا نقد سکولار است؟)، طلال اسد و دیگران (۱۱۷)، [متن نقل‌شده از صبا محمود است].

[3] الإسلام الديمقراطي المدني (اسلام دموکراتیک مدنی)، شریل بنارد (۹).

[4] بنگرید به: الإسلام الديمقراطي المدني (اسلام دموکراتیک مدنی) (۱۳-۱۶).

بنابراین، بی‌طرفی [لیبرال] هرگز اسلام را به حال خود رها نمی‌کند تا بر اساس قواعد روشمند و مکاتب علمی‌اش تفسیر شود؛ بلکه باید مداخله کند تا دین را بر پایهٔ ارزش‌ها و اصول لیبرال و سکولار از نو سامان دهد. پس مسلمانان این آزادی را ندارند که به دین خود آن‌گونه که می‌فهمند باور داشته باشند، بلکه این باور باید بر پایهٔ معیارهای سخت‌گیرانهٔ لیبرال تنظیم شود.

این همان مفهومی است که از ذهن کسانی که نمادها [و شعارهای] سکولار را با ساده‌لوحی می‌پذیرند، پنهان می‌ماند؛ آنان می‌پندارند که بی‌طرفی لیبرال هیچ آسیبی به دین نمی‌زند، بلکه صرفاً نگهبانی بی‌طرف است. آنان درک نمی‌کنند که قلمرو سکولاریسم تا مرز تعریف چیستیِ خود دین گسترش می‌یابد. برای نمونه، حجاب از دیدگاه مسلمانان مسئله‌ای دینی و بدیهی است؛ زن مسلمان همان‌گونه که نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد، از سر دین‌داری حجاب را رعایت می‌کند. اما همین موضوع در برخی از نظام‌های سکولار به مشکلی بسیار بزرگ بدل می‌شود، و اینکه بخشی از دینِ معتبر به شمار آید، محل مناقشه‌ای جدی است؛ بنابراین شخص ناگزیر است اثبات کند که حجاب یک انتخاب است نه الزام، و این کار نیز نیازمند اثبات فضیلت آن است، و درست در همین‌جاست که به قول معروف، دستت از همه‌جا کوتاه می‌شود.[1]

از این‌رو، دستیابی به حق آزادی در پوشش حجاب کار آسانی نیست؛ به همین دلیل، یکی از پژوهشگران به زنان مسلمان فرانسوی توصیه می‌کند شیوه‌ای قانع‌کننده در پیش بگیرند تا بتوانند به این حق دست یابند. چکیدهٔ توصیهٔ او این است که زنان میزان پایبندی خود به حجاب را مدیریت کنند؛ به‌گونه‌ای که این پایبندی آن‌قدر متعالی و باوقار باشد که تحسین دیگران را برانگیزد، و در عین حال چندان در آن افراط نشود که نمودی از تعصب به خود بگیرد و از حمایت افکار محروم شود. همچنین باید این پوشش آن‌قدر وزین باشد که

[1] بنگرید به: سیاسات الحریة الدینیة (سیاست‌های آزادی مذهبی)، گروه نویسندگان (۶۵).

ارزش آن باورپذیر شود، و در همان حال چنان سبک و منعطف باشد که با مفاهیم بنیادین حقوق بشر هم‌سو گردد؛ و در نهایت، و میان پایبندی به این حکم شرعی، و جلوگیری از این‌که چنین الزامی بوی اجبار و تحمیل[1] به خود بگیرد، تعادل برقرار سازد.[2]

بدین ترتیب می‌بینیم که زنان مسلمان چگونه ناچارند چنین موازنه‌ها و محاسبات ظریفی را رعایت کنند تا بلکه بتوانند نظام سکولار را متقاعد سازند که حجاب، بخشی از دین و درخور احترام است.

از سوی دیگر، دادگاه حقوق بشر اروپا نیز مستقیماً به موضوع خود حجاب ورود کرده است؛ از نگاه این دادگاه، حجاب: «با پیام تسامح، احترام به دیگری، برابری، و نفی تبعیض در یک جامعهٔ دموکراتیک هم‌خوانی ندارد».[3]

در واقع، این دولت سکولار است که خود را صاحب صلاحیت می‌داند تا تعیین کند در حوزهٔ عقاید چه چیزی اساساً دینی به شمار می‌آید. هم اوست که

---

[1] در فضای فرانسه، حساسیت اصلی که رسانه‌های لائیک ایجاد کرده‌اند این است که زن مسلمان از سوی خانواده، جامعه یا دین به پوشیدن حجاب «مجبور» شده باشد. توصیهٔ آن پژوهشگر این است که زن مسلمان باید نشان دهد پای‌بندی به حجاب یک وظیفه و انگیزهٔ برخاسته از دین است، اما نباید بگذارد این احساس وظیفه آن‌قدر پررنگ شود که غربی‌ها خیال کنند او زیر زور و اجبار قرار دارد. می‌بینید که سکولاریسم حتی به زنان مسلمان توصیه می‌کند چطور حجاب داشته باشند تا «جامعهٔ سکولار» اینطور یا آنطور فکر نکند! (مترجم).

[2] بنگرید به: سیاسات الحریة الدینیة (سیاست‌های آزادی مذهبی)، گروهی از نویسندگان (۶۶).

[3] بنگرید به: المختار من دراسات الحمایة الإقلیمیة لحقوق الإنسان (گزیده‌ای از پژوهش‌های حمایت منطقه‌ای از حقوق بشر)، محمد المیدانی (۱۳۹).

نصوص و مراجع معتبر و حاکم را مشخص می‌کند، مرز میان رفتارهای مدنی و دینی را برای بهره‌مندی از حمایت‌های قانونی یا استحقاق مجازات تعیین می‌نماید، و تشخیص حریم خصوصی از عرصهٔ عمومی را در انحصار خود می‌گیرد.[1]

از دیگر ابعاد نفوذ سکولاریسم بر درک از دین، دستکاری در مفهوم «نظم عمومی» است؛ مفهومی که پاسداری از اصول و اخلاق عمومی را لازم می‌داند، اما در عمل، این خود دولت سکولار است که معین می‌کند کدام آموزه یا رفتار دینی در چارچوب نظم عمومی می‌گنجد.[2]

این اثرگذاری سکولاریسم بر مفهوم دین، حتی تحت تأثیر رسانه‌ها نیز قرار می‌گیرد؛ رسانه‌ها این توان را دارند که هر قرائتی از دین را که با منافعشان سازگارتر است برجسته و بازآفرینی کنند. این رسانه‌ها بر فرایند تصمیم‌گیری‌های سیاسی نیز اثر می‌گذارند؛ پدیده‌ای که برخی از جامعه‌شناسان فرانسوی زبان به انتقاد از آن گشوده‌اند. ژان بوبرو می‌گوید:

«از بیست و پنج سال پیش تاکنون، فهم از سکولاریسم بر پایهٔ مسائلی شکل گرفته که رسانه‌ها آن‌ها را خلق کرده‌اند. سیاستمداران نیز عموماً تازه در مرحلهٔ بعد وارد میدان می‌شوند؛ یعنی درست هنگامی که خود را پیوسته رودرروی رسانه‌ها می‌بینند. در این میان، گروهی از سیاستمداران بر موج این هیجانات سوار می‌شوند و از آن بهره‌برداری می‌کنند، و گروهی دیگر اساساً جرئت

---

[1] بنگرید به: مساءلة العلمانية (پرسش از سکولاریسم)، حسین عجرمة (۱۱۹-۱۲۰)، و بنگرید به: (۳۲۹-۳۳۰).

[2] بنگرید به: مساءلة العلمانية (پرسش از سکولاریسم) (۱۵۰-۱۵۱). و برای درک مفهوم نظم عمومی، اخلاق حسنه، و اصول اثرگذار بر آن و بازتاب آن در حقوق معاصر، بنگرید به: النظرية العامة للقانون (نظریهٔ عمومی حقوق)، سمیر تناغو (۸۹-۹۹).

نمی‌کنند خلاف جهت احساسات و ترس‌های ناشی از تصویرسازی غالب رسانه‌ها از واقعیت گام بردارند».[1]

به همین دلیل، به بسیاری از دغدغه‌ها کمترین توجهی نمی‌شود، تنها به این علت که تلویزیون آن‌ها را مسائلی در پیوند با کرامت انسانی به تصویر نمی‌کشد. در مقابل، بزرگ‌نمایی پاره‌ای از موضوعات پیرامون مسلمانان اثرگذاری بالایی پیدا می‌کند، زیرا این جریان با اهرم فشار رسانه‌ها به پیش رانده می‌شود؛ تا جایی که سکولاریسم نو عملاً به بازخوانی سکولاریسم در چارچوب فرهنگ تلویزیونی بدل گشته است.[2]

این دستکاری‌ها و فشارها متوجه کسانی است که هنوز به اصل دین خود وفادار مانده‌اند؛ با این حال، سکولاریسم بر دور کردن تدریجیِ این افراد از دین و دگرگون ساختن مفهوم آن در نگاهشان نیز اثر می‌گذارد، و دین را در ذهن آنان به پدیده‌ای دیگر تبدیل می‌کند؛ همچون دئیسم (خداباوری بدون التزام به شریعت) یا معنویتی بر پایهٔ دین‌داری کاملاً فردی که هیچ‌گونه تعارضی با سکولاریسم ندارد.

جنبهٔ سوم: تضعیف دین‌داری در جامعه.

این امر پیامد مباحث پیشین است؛ پذیرش تصوری جدید برای سامان‌دهی امور زندگی به دور از دین، و تأثیرگذاری بر فهم خودِ دین، تنها زمانی امکان‌پذیر است که دین در جامعه ضعیف، حاشیه‌ای و شکننده باشد. زیرا تحقق این امر با حضور قدرتمند دین ممکن نیست. از این‌رو، دست‌یابی به این هدف در بی‌طرفی دولت، جز با مبارزه با دین محقق نمی‌گردد؛ تا جایی که دین به چنان

---

[1] العلمانية المزيفة (سکولاریسم دروغین)، ژان بوبرو (۱۰۵).

[2] بنگرید به: العلمانية المزيفة (سکولاریسم دروغین) (۱۱۰-۱۱۱).

سطح ضعیفی تنزل یابد که برای این سازش در فضایی به دور از دین، مناسب گردد.

همان‌گونه که جان استوارت میل، اندیشمند لیبرال، می‌گوید: «برای انسان‌ها بسیار طبیعی است که دربارهٔ اموری که واقعاً برایشان اهمیت دارد، مدارا نکنند؛ و بسیار نادر است که آزادی مذهبی در عمل در جایی محقق شود، مگر در جوامعی که در آن‌ها بی‌اعتنایی مذهبی حاکم است؛ همان بی‌اعتنایی‌ای که دوست ندارد کسی آرامش آن را با کشمکش‌های مذهبی بر هم زند».[1]

از این‌رو، ایمان به خدا در فرهنگ غربی شکننده شده است؛ امری که تا پنج قرن پیش سابقه نداشت. تا اینکه این فرهنگ پدیدار شد و مرز قاطعی میان جهان طبیعی و ما وراء الطبیعه ترسیم کرد، و چنین مقرر داشت که تصور از زندگی باید تنها در چارچوب همین جهان طبیعی شکل بگیرد. بر همین اساس، ایمانی که فراتر از این مرزها می‌رفت، به یکی از امور انتخابی و حاشیه‌ای [و اضافی] بدل گشت.[2]

به همین دلیل است که در عرصهٔ عمومی و بحث‌های اجتماعی، با دین همچون یک دیدگاه شخصیِ صرف برخورد می‌شود، نه به عنوان حقیقتی از جنس حقایق. بنابراین دین تنها یک باور نسبی است؛ کافی است ادعا کنم فلان باور برای من درست است، تا به نحوی درست شمرده شود. همین امر به حذف دین از رسانه‌ها می‌انجامد، مگر در موضوعاتی بسیار محدود.[3]

---

[1] عن الحرية (دربارهٔ آزادی)، جان استوارت میل (۱۷-۱۸).

[2] بنگرید به: إعادة النظر في العلمانية (بازنگری در سکولاریسم) (۷۷-۷۹).

[3] بنگرید به: تاریخ موجز للعلمانية (تاریخ مختصر سکولاریسم)، گراهام اسمیت (۱۶-۱۷).

بنابراین، محدود ساختن دین در گوشه‌ای از دولت به این شیوه، آن را به یک سلیقهٔ فردیِ خاص تقلیل می‌دهد، که این امر به چنین نتیجه‌ای می‌انجامد: «به محکوم کردن هرگونه نمایش عمومی دین. در واقع، شخصی و خصوصی‌سازی دین به چنان حدی می‌رسد که به نمایش گذاشتن آشکار دین در برابر دیگران، رفتاری شایستهٔ احترام به شمار نمی‌آید و نشانه‌ای از کج‌سلیقگی تلقی می‌شود. درست مانند رها کردن خود برای به نمایش گذاشتن اندام‌های بدن و احساسات بسیار خصوصی [و صمیمی]، ابراز باورهای دینی در بیرون از دایرهٔ تنگ مذهبی، نه‌تنها نقض حریم خصوصی خود فرد، بلکه تجاوز به حق حریم خصوصی دیگران نیز به شمار می‌رود».[1]

پس کمترین اثر سکولاریسم بر دین، این است که جامعه را از حالتی که در آن بی‌دینی در عمل بسیار اندک بود، به جامعه‌ای سوق می‌دهد که در آن، ایمان تنها گزینه‌ای در میان دیگر گزینه‌هاست. جامعه‌ای که در آن فرد مؤمن نمی‌تواند به سبک زندگی دیگران نقد وارد سازد، زیرا ایمان دیگر مانند گذشته امری بدیهی نیست، بلکه جایگزین‌های رقیب دیگری برای آن پدید آمده‌اند، و چه‌بسا حفظ ایمان [در چنین فضایی] دشوار گردد.[2]

بر این اساس، بی‌طرفیِ لیبرال تا زمانی در یک جامعهٔ مسلمان امکان‌پذیر است که دین اسلام تضعیف شود، مفاهیم متضاد با آن گسترش یابد، و مردم به پذیرش این وضعیت وادار شوند؛ همچنین باید از قدرت گرفتن دوبارهٔ دین در قلوب مؤمنان جلوگیری شود تا آنجا که بی‌طرفی لیبرال در میان آنان امری پذیرفته‌شده به شمار آید.

---

[1] الأديان العامة في العالم الحديث (ادیان عمومی در جهان مدرن)، خوزه کازانووا (۹۸).

[2] بنگرید به: عصر علماني (عصر سکولار)، چارلز تیلور (۱۶).

بنابراین، تضعیفِ دین از طریق سکولاریسم امری اجتناب‌ناپذیر است؛ و سکولاریسم در فرهنگ غربی به پیروزی نرسید مگر پس از تضعیف دین. البته این تضعیف به معنای نابودی و از بین بردن کامل دین نیست، بلکه منظور تبدیل کردن آن به امری حاشیه‌ای، سست و بی‌اثر است.

این چالش در رویارویی با اسلام بسیار بزرگ‌تر خواهد بود؛ زیرا ذات اسلام، سرسخت‌ترین مخالف در برابر سکولاریسم است. به همین دلیل، سکولاریسم دشمنی و خصومت بیشتری را بر آن تحمیل خواهد کرد، و هرگز نمی‌تواند در یک جامعهٔ مسلمان به پیروزی برسد، مگر با وادار ساختن مردم به رها کردن احکام دین، و سرگرم کردن آنان به سرگرمی‌ها و محرمات. این امر، بر توحش سکولاریسم و دشمنی آن خواهد افزود؛ زیرا سکولاریسم بر این باور است که اهدافش با وجود این دین هرگز محقق نمی‌شود. پس برای رسیدن به اهداف خود، چاره‌ای جز افزایش سرکوب و مداخله و تحمیلِ خود ندارد.

همین امر سبب شد تا برخی افراد، با توجه به اینکه اسلام - برخلاف مسیحیت - صرفاً یک دین نیست، رها شدن از آن را برای پیوستن دولت به تمدن جهانی، امری ضروری بدانند. بلکه از نظر آنان، اسلام یک موضع‌گیری سیاسی است که دلیل اصلی مخالفت‌های همیشگی مسلمانان با سکولاریسم را توضیح می‌دهد.[1]

همین موضوع، رفتارِ سکولاریسمِ کمالیستی (در ترکیه) را که با دین سرسختانه دشمنی می‌ورزید، روشن می‌سازد؛ زیرا آنان اسلام را یکی از موانع نوسازیِ جامعه می‌پنداشتند. از این‌رو، کوشیدند آن را از عرصهٔ عمومی دور کنند، و در این راه از هیچ کوششی برای بازتعریف اسلام دریغ نورزیدند؛ تلاشی برای اینکه

---

[1] بنگرید به: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین)، احمد کورو (۲۷۲-۲۷۳)

اسلام را تنها به مسئلهٔ وجدان شخصی محدود سازند، به‌گونه‌ای که در سبک زندگی شخصی افراد هیچ دخالتی نداشته باشد.[۱]

از دیگر نشانه‌های اثرگذاری سکولاریسم بر تضعیفِ دین، بحث و بررسی‌های جامعه‌شناختی دربارهٔ تأثیر سکولاریسم بر آیندهٔ دین است. جامعه‌شناسان غربی از دیرباز بر سر آیندهٔ حضور عمومی دین با گسترش سکولاریسم به بحث پرداخته‌اند. نظریهٔ غالب در میان برجسته‌ترین جامعه‌شناسان امثال آگوست کنت، امیل دورکیم، ماکس وبر و دیگران، این بود که اهمیت دین به‌تدریج کاهش خواهد یافت. از نگاه آنان، سکولاریسم روندی واقعی است که با پیشرفت جوامع صنعتی و شهری گره خورده است. این نظریه ریشه در تصوری کهن از دوران روشنگری دارد که الهیات را محصول گذشته می‌پنداشت و معتقد بود که دوران معاصر از آن عبور خواهد کرد.[۲]

این نگرش ریشه در عصر روشنگری دارد که بینشی عقل‌گرایانه نسبت به جهان پدید آورد؛ بینشی که بر تجربه، شناخت علمی، و همچنین چیرگی بر طبیعت استوار بود، و این دقیقاً همان چیزی است که با دین در تعارض است و در نهایت به از دست رفتن ایمان به آن می‌انجامد.[۳]

این فرضیه بر سه اصل استوار است: نخست اینکه پیشرفت علمی، نگاه دینی به جهان هستی را از میان می‌برد؛ دوم اینکه نهادهای دینی کارکردهای متنوع

---

[۱] بنگرید به: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین) (۲۷۳).

[۲] بنگرید به: مقدس وعلماني (مقدس و سکولار)، نوریس و اینگلهارت (۱۹-۲۰)، علم الاجتماع الديني (جامعه‌شناسی دین)، سابینو آکواویوا (۱۵۴-۱۵۵)

[۳] بنگرید به: مقدس وعلماني (مقدس و سکولار) (۲۶)، و نیز نقد این دیدگاه در همان منبع (۱۱۳)

و حیاتی خود را از دست می‌دهند و تنها به مسئلهٔ رستگاری در آخرت محدود می‌شوند؛ و سوم اینکه پیشرفت صنعتی با به ارمغان آوردن امنیت و رفاه اجتماعی، نیاز انسان به ایمان به یک قدرت برتر را کاهش می‌دهد.[1]

با این حال، این نظریهٔ سنتی بعدها مورد نقد مستمر قرار گرفت، به‌ویژه با تداوم سرزندگی و پویایی دین، و افزایش روزافزون محبوبیت دین در جوامع. بلکه این امر، بیشتر جامعه‌شناسان را واداشت تا از پایبندی کامل به این الگوی نظری که پیش‌تر با شتاب و بدون نقد پذیرفته بودند، دست بکشند؛ چراکه نهادهای دینی همچنان به حضور خود ادامه دادند و حتی شکوفا شدند، و دیگر برای سازگاری با الزامات سکولاریسم نیازی به ایجاد تغییر در خود ندیدند.[2]

به همین دلیل، گروهی از پژوهشگران، اصل این نظریه را این‌گونه اصلاح کردند که در کشورهای ثروتمند با سطح توسعهٔ پایدار و برابری اجتماعی و اقتصادی بالا، مردم احساس امنیت می‌کنند؛ در نتیجه دین‌داری در آنجا ضعیف می‌شود. اما هرگاه ترس، جنگ و گرسنگی رخ نماید، نیروهای دین دوباره جان می‌گیرند.[3]

---

[1] بنگرید به: المجتمع ما بعد العلماني (جامعهٔ پساسکولار)، هابرماس (۴۹)، در مجلهٔ الاستغراب، شمارهٔ ۲، ۲۰۱۶ م

[2] بنگرید به: مقدس وعلماني (مقدس و سکولار) (۲۰)، الأديان العامة في العالم الحديث (ادیان عمومی در جهان مدرن)، خوزه کازانووا (۲۵-۳۵)، زوال العلمانية (افول سکولاریسم)، پیتر برگر (۲۵۲-۲۵۴)، ضمن مجلهٔ الاستغراب، شمارهٔ دوم، ۲۰۱۶ م، و بنگرید به: في العلمنة، نحو نظرية عامة منقحة (دربارهٔ سکولار شدن، به سوی یک نظریهٔ عمومی اصلاح‌شده)، دیوید مارتین (۴۲-۵۵).

[3] بنگرید به: مقدس وعلماني (مقدس و سکولار) (۳۶-۴۰).

برخی دیگر نیز بر این باورند که این نظریه همچنان قوت خود را حفظ کرده است، و تنها دستاورد شتاب‌زدهٔ آن، به‌کارگیری نادقیق مفاهیم مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون بوده است؛ بنابراین، روند تکاملی [این نظریه] به معنای تغییر در جوهر آن نیست، بلکه تنها تغییری در پیش‌بینی نقش آیندهٔ دین است.[1]

همچنین برخی از جامعه‌شناسان یادآور شده‌اند که پیش از پاسخ به این پرسش [دربارهٔ آیندهٔ دین]، باید سه جنبه را از هم تفکیک کرد؛ زیرا بررسی اثر سکولاریسم بر دین سه جنبه را در بر می‌گیرد:

نخست: سکولاریسم به معنای فضای سکولار در برابر نهادها و معیارهای دینی.

دوم: سکولاریسم به معنای افول باورها و مناسک دینی.

سوم: سکولاریسم به معنای به حاشیه راندن دین و محدود ساختنِ آن در یک قلمرو خاص و متمایز.[2]

---

[1] بنگرید به: المجتمع ما بعد العلماني (جامعهٔ پساسکولار)، هابرماس (۵۱-۵۲) ضمن مجلهٔ الاستغراب، شمارهٔ ۲، ۲۰۱۶ م. همچنین برخی از پژوهشگران یادآور شده‌اند که جامعه‌شناسان روایت‌ها یا داستان‌های متعددی دربارهٔ آیندهٔ دین ارائه داده‌اند، و او آن‌ها را داستان می‌نامد زیرا بر پایهٔ داده‌های علمی محض استوار نیستند، بلکه تنها داده‌هایی را برای روشن ساختن معنای خود گرد آورده‌اند، و سپس او آن‌ها را در شش داستان خلاصه می‌کند. بنگرید به: ماذا يحدث للدين: ست روايات من علم الاجتماع (چه بر سر دین خواهد آمد: شش روایت از جامعه‌شناسی)، جیمز اسبیکارد (۲۱۳-۲۳۱)، ضمن مجلهٔ الاستغراب، شمارهٔ ۳، ۲۰۱۶ م.

[2] بنگرید به: الأديان العامة في العالم الحديث (ادیان عمومی در جهان مدرن)، خوزه کازانووا (۳۱۹)؛ و تقسیم‌بندیِ سه‌گانه و مشابهی دربارهٔ الگوهای سکولاریسم در ارتباط با دین را ببینید در: عصر علماني (عصر سکولار)، چارلز تیلور (۱۵-۱۷)، و (۶۰۱-۶۲۱).

از نگاه او (کازانووا)، مقولهٔ نخست همان جوهر درست نظریهٔ سکولاریزاسیون است؛ بنابراین، رهایی از نهادها و معیارهای دینی، یک گرایش ساختاریِ عمومی و جهان‌شمول است، و دین به ناچار باید این قلمرو سکولار را بپذیرد و گام‌های خود را در همان مسیر تنظیم کند.

اما در مورد باورها و مناسک دینی، افول آن‌ها هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ و هرچه ادیان در برابر سکولاریسم به معنای نخست مقاومت بیشتری نشان دهند، گرایش آن‌ها به افول بر پایهٔ معنای دوم [یعنی سست شدن باورها و مناسک] بیشتر می‌شود. همچنین مقولهٔ سوم که به قلمرو خصوصی [و شخصی] دین می‌پردازد، امری متغیر است و یک گرایش ساختاری مدرن به شمار نمی‌آید.[1]

این نتیجهٔ اخیر را برخی مطالعات جامعه‌شناختی که وضعیت سکولاریسم منفی و سخت‌گیرانه را در دولت‌های معاصر رصد کرده‌اند، تأیید می‌کنند. این مطالعات به این نتیجه رسیده‌اند که رابطهٔ تاریخی تنگاتنگ میان نهادهای دینی و قدرت سیاسی، بر شکل‌گیری موضعی عمومی علیه دین اثر می‌گذارد. بنابراین، در کشورهایی که نظام دینی کهنی در آن‌ها وجود نداشته است، جنبش‌های ضد دین یا اساساً وجود ندارند و یا ضعیفند؛ و این امر موجب چیرگی سکولاریسم منفی (متسامح) می‌شود. این وضعیت برخلاف کشورهایی است که در آن‌ها نظامی حاکم بوده که دین پایهٔ اساسی آن به شمار می‌رفته است؛ زیرا در این کشورها، انقلاب علیه نظام کهن، دشمنی با دین را نیز به همراه دارد، و در نتیجه، سکولاریسمی سخت‌گیرانه در آن‌ها پدیدار می‌شود.[2]

---

[1] بنگرید به: الأديان العامة في العالم الحديث (ادیان عمومی در جهان مدرن) (۳۲۰-۳۲۳).

[2] بنگرید به: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین)، احمد کورو (۵۱-۶۰).

بنابراین، نظریهٔ کهن سکولاریسم یا اصلاحات پس از آن، در یک حقیقتِ استوار با هم اختلافی ندارند، و آن تأثیر سکولاریسم بر تضعیف و به حاشیه راندن دین است. اختلاف تنها در برخی حدود و مرزهایی است که در تعارض کامل با سکولاریسم نیستند؛ مانند حضور مناسک و باورهای دینی، یا میزان مشارکت دین در عرصهٔ عمومی، یا میزان دامنهٔ حضور دین، و یا گسترش اثرگذاری حاشیه‌ای و ضعیف آن در درون مرزهای سکولاریسم.

جنبهٔ چهارم: تحمیل محدودیت‌های لیبرالیسم.

مسئله تنها به دور کردن دین، اثرگذاری بر آن و تضعیفش ختم نمی‌شود. بلکه این نظام بر پایهٔ دیدگاهی نسبت به زندگی بنا شده که تصوری از «خیر» در آن نهفته است. بنابراین، ناگزیر باید از این ارزش‌ها پاسداری کند و آن‌ها را بر همگان تحمیل کند. پس بی‌طرفی مورد نظر، نوعی بی‌طرفی خاص است که شامل اصول عالیِ لیبرالیسم نمی‌شود. همان‌گونه که تیلور و مکلور می‌گویند: «باید در معنای بی‌طرفی بیشتر دقت کرد؛ زیرا دولت لیبرال و دموکراتیک نمی‌تواند در برابر برخی اصول اساسی مانند کرامت انسانی، حقوق بشر، یا حاکمیت مردم بی‌تفاوت باشد. این‌ها ارزش‌های بنیادین سازندهٔ نظام‌های دموکراتیک و لیبرال هستند، و پایه‌ها و اهداف این نظام‌ها از همین ارزش‌ها سرچشمه می‌گیرد. حتی اگر این ارزش‌ها بی‌طرف نباشند، باز هم مشروعند؛ زیرا به شهروندان - با وجود تفاوت در برداشت‌هایشان از جهان و از خیر - اجازه می‌دهند که مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر هم‌زیستی کنند».[1]

برابری لیبرال نیز بر این پیش‌فرض استوار است که حاکمیت دولت سکولار مرجع نهایی برای حل و فصل کشمکش‌هاست. همچنین، این رویکرد از

---

[1] العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۲۵)، و بنگرید به: نقد الفكر السياسي في الغرب (نقد اندیشهٔ سیاسی در غرب)، عادل ضاهر (۴۰۵-۴۱۰)

ارزش‌ها و تعهداتی مانند ملی‌گرایی و برابری جنسیتی جانبداری می‌کند که به هیچ وجه بی‌طرفانه نیستند. در همین زمینه آمده است: «لیبرال‌ها در قبال منافع عالی یا نیروهای اخلاقی، به دیدگاهی پایبندند که بی‌طرف نیست؛ چراکه لیبرالیسم از دستهٔ خاصی از منافع برجستهٔ اخلاقی، حمایتی ویژه به عمل می‌آورد».[1]

و از آنجا که واژهٔ «بی‌طرفی»، بیانگر صادقانه‌ای از واقعیت دولت لیبرالی که ارزش‌ها و اصول خود را تحمیل می‌کند نیست، برخی از فیلسوفان معاصر سیاست خواسته‌اند که به جای دولت «بی‌طرف»، از آن با عنوان دولت «ضد کمال‌گرایی» (Antiperfectionism) یاد شود؛ زیرا دولت لیبرال تصورات و دیدگاهی از زندگی ارائه می‌دهد که با این وصف، بی‌طرف به شمار نمی‌آید.[2]

هنگامی که جان رالز فیلسوف لیبرال معاصر (درگذشتهٔ ۲۰۰۲ م)، برداشت سیاسی خود از عدالت را بر پایهٔ همکاری مشترک میان مردم ارائه کرد، روشی را در پیش گرفت تا کاملاً به‌دور از هرگونه ارزش یا غایت مشترکی که در دایرهٔ «خیر» می‌گنجد، به تحقق اصول عدالت دست یابد.[3]

او نظریهٔ خود را بر پایهٔ یک قرارداد اجتماعی جدید بنا کرد تا انصاف را در جامعه برقرار سازد. به باور او، این انصاف زمانی به دست می‌آید که افراد آزاد و برابر، بدون تکیه بر هیچ مرجعیت الهی یا ارزش‌های از پیش تعیین شده،

---

[1] دین اللیبرالیة (دین لیبرالیسم) (۲۶۷)، و بنگرید به: (۱۸۲) و (۲۱۵)

[2] بنگرید به: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة (درآمدی بر فلسفهٔ سیاسی معاصر)، ویل کیملیکا (۲۸۰)

[3] بنگرید به: العدالة كإنصاف (عدالت به مثابه انصاف)، جان رالز (۱۱۵).

مستقیماً با یکدیگر توافق کنند. اما این توافق باید در شرایطی رخ دهد که برای همه یکسان باشد و هیچ‌کس بر دیگری امتیاز ویژه‌ای نداشته باشد.

برای رسیدن به چنین شرایطی، او فرض می‌کند که افراد در یک «وضعیت آغازین» قرار می‌گیرند؛ وضعیتی که یک «پردهٔ جهل» بر آن کشیده شده است. کار این پردهٔ جهل این است که باعث می‌شود هیچ‌کس نداند در جامعه چه جایگاه، ثروت، یا قدرتی خواهد داشت. وقتی آدم‌ها از موقعیت آینده و ویژگی‌های خود کاملاً بی‌خبر باشند، هر قانونی که بگذارند و هر توافقی که بکنند، ناگزیر برای همهٔ افراد منصفانه خواهد بود [چراکه می‌ترسند خودشان در پایین‌ترین جایگاه قرار گیرند].[1]

جان رالز می‌خواست نظریه‌ای در باب عدالت ارائه دهد که عدالت را به یک اصلِ اخلاقی والا تبدیل کند که بر منفعت‌گرایی استوار نباشد. بدین ترتیب، این اصل از ارزش اخلاقی عمیقی برخوردار می‌ماند که محاسبات اجتماعی یا نسبی‌گرایی در آن راهی نمی‌یابد، و از این خطر جلوگیری می‌کند که حقوق عده‌ای از مردم به انگیزهٔ سودمندی عمومی بیشتر قربانی شود.

رالز تحت تأثیر نقد کانت بر مکتب فایده‌گرایی بود. کانت برای آنکه از حقوق فردی پاسداری کند تا مبادا به بهانهٔ سودمندی یا نسبی‌گرایی زیر پا گذاشته شوند، کوشید تا این اصل اخلاقی را مصون بدارد؛ از این‌رو مقرر داشت که انسان دارای ذاتی مستقل است که در توجیه پایبندی او به تکالیف اخلاقی، نقشی مشروع ایفا می‌کند. بنابراین، یک ذات آرمانی و پیشینی وجود دارد که از ذات تجربی و محسوس مستقل است، و پنهانی در پس پردهٔ جهان پدیده‌ها و ظواهر عمل می‌کند. رالز نیز در مسیر مستحکم ساختن همین حقوق گام برداشت، اما پس از آنکه معنای متافیزیکی را از فلسفهٔ کانت زدود. در نتیجه،

---

[1] بنگرید به: العدالة کإنصاف (عدالت به مثابه انصاف)، جان رالز (۱۰۵-۱۰۹).

رالز به وضعیتی اولیه استناد جست که آن را «وضعیت آغازین» می‌نامد، تا بدین طریق این ایده جنبه‌ای تجربی پیدا کند و از حالت انتزاعی خارج شود.[1]

فارغ از عمق متافیزیکی نهفته در این ایده که رهایی از آن ناممکن است، این رویکرد بر یک «دور» [منطقی] استوار است؛ زیرا او پیش‌فرض می‌گیرد که عدالت دقیقاً همان چیزی است که در یک وضعیت پیشینی و کاملاً تهی از هرگونه تصورات، به انتخاب نهایی افراد بدل خواهد شد.[2]

گواه تمام این مباحث آن است که پس از ارائهٔ این دیدگاه از سوی رالز، مایکل سندل، استاد فلسفهٔ سیاسی، او را نقد کرد و گفت که شکل‌گیریِ چنین امری بدون داشتن یک تصور پیشینی از زندگی خوب (خیر) محال است؛ بنابراین، نه می‌توان این حقوق را تعیین کرد و نه توجیهی برای آن‌ها آورد، مگر بر پایهٔ رویکردی که از یک تصور پیشینی دربارهٔ زندگی سرچشمه می‌گیرد.[3]

---

[1] بنگرید به: نقد الفكر السياسي في الغرب (نقد اندیشهٔ سیاسی در غرب)، عادل ضاهر (۲۲۷-۲۲۶) و (۲۳۲-۲۳۵)؛ الليبرالية في حدود العدالة (لیبرالیسم در مرزهای عدالت)، مایکل سندل (۷۰)، و (۱۱۱)، و (۲۰۶)؛ نظرية العدالة عند جون رولز (نظریهٔ عدالت از دیدگاه جان رالز)، محمد هاشمی (۷۶).

[2] بنگرید به: نظرية العدالة عند جون رولز (نظریهٔ عدالت از دیدگاه جان رالز)، محمد هاشمی (۷۶)؛ جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي (کشمکش عدالت اجتماعی در اندیشهٔ لیبرال)، نوفل الحاج لطيف (۵۲).

[3] الليبرالية وحدود العدالة (لیبرالیسم و مرزهای عدالت) (۲۱). حتی کسی که از موضع رالز در قبال برابری فراتر می‌رود، و به برابری استوار بر بی‌طرفیِ مطلق استناد نمی‌جوید، بلکه در موضوع آزادی برای باورهای دینی انعطاف بیشتری به خرج می‌دهد، باز هم با این چالش [گریزناپذیر] روبه‌رو خواهد شد که باید معنای خیری را که مستحق چنین چیزی است و دیگران مستحق آن نیستند، مشخص کند؛ و این دقیقاً همان چیزی است که لیبرالیسم می‌کوشد از آن بپرهیزد. بنگرید به نقد سسیل لابورد بر چارلز تیلور دربارهٔ

لیبرالیسم بر این باور است که «حق» بر «خیر» تقدم دارد؛ اما کسانی که به این رویکرد معترضند، چنان‌که سندل می‌گوید، یادآور می‌شوند که: «معقول نیست که تأملات ما دربارهٔ عدالت، از تأملمان دربارهٔ طبیعت زندگیِ خوب و والاترین غایت‌های بشری جدا شود. از منظر سیاسی نیز، بحث و گفت‌وگوهای ما پیرامون عدالت و حقوق نمی‌تواند بدون بازگشت به تصورات مرتبط با خیر شکل بگیرد؛ تصوراتی که در فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگونی که این گفت‌وگوها در بستر آن‌ها جریان دارند، نمود می‌یابند».[1]

سندل برای نشان دادن این جانبداری، اختلاف بر سر «عدالت توزیعی» را مثال می‌زند؛ موضوعی که از کشمکش‌های مشهور میان لیبرال‌ها و محافظه‌کاران به شمار می‌رود. لیبرال‌ها بر این باورند که مقتضای عدالت آن است که دولت مداخله کند و سیاست توزیعی خاصی را به سود اقشار ضعیف‌تر و کم‌برخوردارتر تحمیل سازد. در اینجا سندل می‌گوید: اگر نظام سیاسی می‌تواند عدالت توزیعی را تحمیل کند، حتی اگر لیبرال‌های افراطی با آن مخالف باشند،

موضع او در قبال معافیت از برابری برای باورهای دینی و هرگونه تعهد معنادار، در: سیاسات الحریة الدینیة (سیاست‌های آزادی مذهبی) (۳۷۴-۳۸۶). بنابراین، وجود باورها و تصوراتی از خیر که محدودیت‌های آزادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد، در جهت‌گیری‌های لیبرالیسم حضور دارد؛ با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند و با وجود آنکه همگی در ظاهر ادعای بی‌طرفی می‌کنند. همچنین بنگرید به: سیاسات الحریة الدینیة (سیاست‌های آزادی مذهبی) (۳۷۵-۳۸۰)، المدخل إلی الفلسفة السیاسیة المعاصرة (درآمدی بر فلسفهٔ سیاسی معاصر) (۱۹)، و (۳۱۳-۳۱۴).

[1] اللیبرالیة وحدود العدالة (لیبرالیسم و مرزهای عدالت) (۳۰۴)، و بنگرید به: العدالة (عدالت)، مایکل سندل (۳۲۷-۳۳۲).

پس چه چیزی مانع از آن می‌شود که جنبهٔ اخلاقی را نیز در قانون تحمیل کند، حتی اگر دیگران با آن مخالفت ورزند؟[1]

پس تمایز قائل شدن میان این دو رویکرد، بر پایهٔ یک پیش‌فرض اخلاقی استوار است که مرجع داوری قرار می‌گیرد؛ پیش‌فرضی که الزاماتی را پدید می‌آورد که حتی اگر گروهی از مردم آن‌ها را نپذیرند، باز هم باید به‌زور بر آنان تحمیل شود. بنابراین، هیچ تصور بی‌طرفی وجود ندارد که دیدگاه خاص خود را دربارهٔ خیر، نیکی و عدالت نداشته باشد؛ دیدگاهی که مردم باید به پذیرش آن وادار شوند. وقتی این مسئله در میان خود لیبرال‌هایی که در اصول فکری با او هم‌عقیده‌اند تا این حد روشن است، بی‌گمان در رویارویی با دیگران آشکارتر خواهد بود.

به همین دلیل است که: «نظریهٔ عدالت در پی رویکردی است که بر باورهای اخلاقی استوار نباشد، اما در حقیقت، از همان ابتدا آکنده از اهداف و غایت‌های پیشینی است».[2]

یکی از فیلسوفان معاصر، ماهیت این رویکرد لیبرالی و توهم بی‌طرفیِ نهفته در آن را چنین شرح می‌دهد:

«برابری‌طلبی لیبرال بر یک ایدهٔ کلی دربارهٔ بی‌طرفی اخلاقی استوار نیست؛ بلکه برعکس - چنان‌که در سراسر این کتاب دیدیم - این برابری‌طلبی در ذات خود یک نظریهٔ اخلاقی است. نظریه‌ای که بر اصولی بنیادین پیرامون ارزش اخلاقی و درونی افراد، برابری جنسیت‌ها و نژادها، معنای عدالت به مثابه

---

[1] بنگرید به: الليبرالية وحدود العدالة (لیبرالیسم و مرزهای عدالت) (۳۳۹)، و بنگرید به: (۳۳۱-۳۳۲).

[2] بنگرید به: نظرية العدالة عند جون رولز (نظریهٔ عدالت از دیدگاه جان رالز)، محمد هاشمی (۷۲).

انصاف، برابری فرصت‌ها، پیوند میان حقوق فردی و مسئولیت‌ها، و مسائلی از این دست تکیه دارد. افزون بر این، برابری‌طلبی لیبرال تنها به [پذیرش] این اصول اکتفا نمی‌کند، بلکه از قدرت و نفوذ دولت نیز بهره می‌گیرد تا آن‌ها را اجرا و نهادینه کند، و جلوی هرگونه عمل یا رفتاری را که با آن‌ها در تضاد باشد، بگیرد».[1]

بنابراین، سکولاریسم در دولت لیبرال بر پایهٔ یک رویکرد خاص به زندگی، یک دیدگاه اخلاقی، و هدفی برای وجود بنا شده است. به همین دلیل، به ارزش‌ها و اصول والایی باور دارد که آن‌ها را تأمین‌کنندهٔ عدالت و خیر برای بشر می‌داند. کاملاً طبیعی است که این اصول، همان پایه‌های شکل‌گیری دولت باشند؛ و دولت نیز قدرت و امکانات خود را به کار خواهد گرفت تا این اصول را نهادینه کند و از هرگونه تخطی از آن‌ها جلوگیری نماید. پس از آن، هرگونه آزادی تنها در مرزهای همین اصول پذیرفته است، به‌گونه‌ای که هیچ تعارضی با آن‌ها نداشته باشد یا خطری برایشان ایجاد نکند.

پس از آن، دولت از طریق آموزش اجباری که کودکان از خردسالی تا پایان دورهٔ تحصیل خود دریافت می‌کنند، به نهادینه کردن این ارزش‌ها می‌پردازد: «در این حالت، دولت گرایش دارد تا آسیب‌پذیریِ استقلال فکری دانش‌آموزان را برطرف سازد؛ از این‌رو از طریق برنامه‌های درسی، دیدگاه‌ها و سبک‌های زندگی گوناگونی را به آنان ارائه می‌دهد. در نتیجه، والدینی را که در پی انتقال باورهای خاص خود به فرزندانشان هستند در تنگنا قرار می‌دهد؛ به‌ویژه اگر آنان به گروه‌هایی تعلق داشته باشند که می‌کوشند از تأثیر جریان غالب جامعه پرهیز کنند، تا سبک زندگی‌ای را برای خود برگزینند که بیش از استقلال فردی و

---

[1] مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة (درآمدی بر فلسفهٔ سیاسی معاصر)، ویل کیملیکا (۲۷۹).

آموزش تفکر انتقادی، بر احترام به سنت‌ها استوار است. خلاصه آنکه بی‌طرفی دولت مطلق نیست.

این جانبداری به سود برخی از ارزش‌های بنیادین - چنان‌که پیش‌تر بیان کردیم - عنصر سازندهٔ دموکراسی‌های لیبرال است. در اینجا بحث بر سر اعتراض به این جانبداری نیست، بلکه هدف، آگاهی از این واقعیت است که بی‌طرفی دولت دموکراتیک و لیبرال، به اقتضای ماهیت خودِ این دولت، هرگز نمی‌تواند بی‌طرفی مطلقی باشد».[1]

پس در صورت بروز تعارض میان باور یک شخص و آنچه در مدرسه می‌آموزد - مانند زمانی که برخی پدران و مادران درخواست می‌کنند فرزندانشان از حضور در کلاس‌های آموزش جنسی، دروس فرهنگ دینی یا تربیت مدنی معاف شوند تا باورهایشان آسیب نبیند - این درخواست از آنان پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا چنین کاری مانع از تحقق یکی از اهداف آموزش، یعنی تمرین مدارا و هم‌زیستی در جامعه می‌گردد.[2]

بنابراین، به هر کسی که در این نظام زندگی می‌کند تحمیل می‌شود که ارزش‌های لیبرال را فرا بگیرد، بیاموزد، در درون خود ارج بنهد و به آن‌ها باور پیدا کند و در برابر این روند هیچ گزینهٔ دیگری ندارد، مگر آنکه بعدها به آن اعتراض کند؛ آن هم پس از آنکه صلاحیت تربیت پسران و دخترانش نیز از او سلب شده باشد. در نتیجه، در دوره‌هایی طولانی، او هیچ اختیاری برای پرهیز از تلقین اجباری ارزش‌های لیبرال نخواهد داشت.

---

[1] العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۲۹-۳۰).

[2] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۱۱۲-۱۱۳).

نکتهٔ تأمل‌برانگیز این است که دیدگاه لیبرال به معیار همه‌چیز تبدیل شده است؛ بنابراین، داوری دربارهٔ اینکه امری پذیرفتنی است یا مردود، و حق است یا باطل، بر اساس همین معیار صورت می‌گیرد. بر این اساس، خشونتی که به دین مستند باشد، خشونتی ناموجه و ستمگرانه است؛ اما خشونت سکولار، خشونتی ضروری برای پاسداری از صلح و مهار خشونت دیگران به شمار می‌رود. کشتن و مرگ به نام دین امری چندش‌آور است و خاطرات تلخ آن حتی اگر به تاریخ دوردست بازگردد، همچنان دردناک باقی می‌ماند؛ برخلاف مرگ و کشتار در راه دولت لیبرال، که خشونتی عقلانی و شفاف است، و رنج انسانی ناشی از آن - برخلاف رنج‌های دیگر - رنجی ضروری محسوب می‌شود.[1]

اما چرا دقیقاً دین باید عامل خشونت باشد نه چیز دیگر؟ لیبرال‌ها می‌کوشند تا با یافتن دلایلی که برای خشونت دینی ویژگی متمایزی نسبت به سایر خشونت‌ها می‌تراشد، عذاب وجدان خود را تسکین دهند. با این حال، پی‌گیری و بررسی این دلایل نشان می‌دهد که هیچ تفاوت اثرگذاری در این میان وجود ندارد.[2]

نکتهٔ قابل‌تأمل دیگر این است که پیوند دادن خشونت به دین، و معرفی دین به عنوان بزرگترین محرک خشونت، به یک برداشت عمومی در روزگار ما تبدیل شده است؛ تا جایی که حتی بسیاری از مسلمانان نیز به این پندار گرفتار شده‌اند. این در حالی است که آنان در همهٔ عمر خود، در مقایسه با جنگ‌های سکولار و الحادی که به چشم دیده‌اند، هیچ نمونهٔ چشمگیری از جنگ‌های

---

[1] بنگرید به: أسطورة العنف الديني (اسطورهٔ خشونت دینی)، ویلیام کاوانا (۹-۱۰)؛ تشکلات العلمانية (صورت‌بندی‌های سکولاریسم)، طلال اسد (۹۴-۹۶) و (۲۴-۲۸)، و (۱۶۹-۱۷۰)؛ إعادة النظر في العلمانية (بازنگری در سکولاریسم) (۱۰۴).

[2] برای بررسی و نقد مفصلِ استدلال‌های این روایت، بنگرید به: أسطورة العنف الديني (اسطورهٔ خشونت دینی)، ویلیام کاوانا (۲۶-۸۷).

مذهبی را تجربه نکرده‌اند. حافظهٔ شنیداری و دیداری بشر هنوز تصاویر ده‌ها میلیون انسانی را که در جنگ جهانی اول و دوم له شدند، و همچنین کشتارهای نظام‌های فاشیستی و کمونیستی، و جنگ‌های اشغالگرانه را در خود نگه داشته است؛ رویدادهایی که همگی با پیش‌ران و مرجعیت سکولاریسم به راه افتادند. اما تمام این‌ها از ذهنیت عمومی غایب است، و این ذهنیت تنها رویدادهای محدودی از خشونتِ مرتبط با دین را به یاد می‌آورد. این همان تأثیر ماشین رسانه‌ای است که ذهن‌های معاصر را چنان قالب‌ریزی کرده که به امور نه آن‌گونه که واقعاً و حقیقتاً هستند، بلکه همان‌گونه که برایشان دیکته می‌شود، می‌نگرند.

وگرنه حقیقت آن است که: «هولناک‌ترین جنگ‌ها به نام صلح به راه می‌افتند، همان‌گونه که بدترین سرکوب‌ها به نام آزادی، و کثیف‌ترین وحشی‌گری‌ها به نام انسانیت توجیه می‌شوند».[1]

بنابراین، مقصود آن است که جنبهٔ چهارم از توهمِ بی‌طرفیِ ادعایی در این دولت لیبرال پرده برمی‌دارد. این دولت، ارزش‌های لیبرال و اصول سکولار خود را تحمیل می‌کند و همهٔ شهروندان را به پای‌بندی به این مفاهیم کلان وامی‌دارد؛ و امور زندگی را زیر نظر می‌گیرد تا مبادا از چارچوب این اصول و ارزش‌ها خارج شوند. شهروند نیز ناگزیر است به این دولت وفادار بماند؛ دولتی که دوستان و دشمنان را تعیین می‌کند، حقوق و تکالیف را وضع می‌نماید، و افراد را به پاسداری و دفاع از آن‌ها ملزم می‌سازد. در نتیجه، وابستگی و تعلق خاطر تنها به این نهاد مقدس [یعنی دولت] خواهد بود، فرسنگ‌ها دور از هرگونه وابستگی دینی یا تعلق به نهادهای دیگر.

---

[1] مفهوم السياسي (مفهوم امر سیاسی)، کارل اشمیت (۱۵۴).

نمونه‌هایی از تحمیل ارزش‌های لیبرال:

برای آنکه گستردگیِ حضور ارزش‌های لیبرال را در عرصهٔ عمومی درک کنیم، و تأثیر آن‌ها را در محدود ساختن آزادی‌هایی که با این ارزش‌ها در تضاد می‌بینند دریابیم - تا از این طریق، توهم بی‌طرفیِ ساختگی از میان برود - چند نمونه از مجاریِ نفوذ و اثرگذاری این ارزش‌ها بر جامعه را که با زور و اجبار صورت می‌گیرد، بیان می‌کنیم؛ و در این میان، تنها به تأثیر آن‌ها بر مسلمانان اکتفا خواهیم کرد.

در این مثال‌ها، تنها به یک جنبهٔ خاص اکتفا می‌کنیم و آن، مداخلهٔ لیبرالیسمی است که مسلمانان را از آزادی‌شان بازمی‌دارد، یا اموری خلافِ [دین] آنان را بر ایشان تحمیل می‌کند. و در این بحث، به دو عرصه نخواهیم پرداخت:

عرصهٔ نخست: مداخلاتی که بر پایهٔ تأمین منافع و پیشبرد امور دولت در زمینه‌هایی صورت می‌گیرد که با دین تعارضی ندارند؛ و این خود عرصهٔ بسیار گسترده‌ای است که تمام زندگی انسان معاصر را در بر می‌گیرد.

عرصهٔ دوم: اموری که تحمیل آن‌ها با اسلام هم‌خوانی دارد؛ مانند ممنوعیت خودکشی، جرم‌انگاری سقط جنین، ممنوعیت انتشار محتوای مستهجن برای خردسالان، ممنوعیت سوءاستفادهٔ جنسی از آنان، و [قوانین مربوط به] دخل و تصرف در اعضای بدن انسان.

۱- محدودیت‌های شغلی و مناصب دولتی:

این ارزش‌ها آزادی فرد را برای انجام فرایض و پای‌بندی‌های دینی در محیط کار تحت تأثیر قرار می‌دهند. برای نمونه، قضات، نیروهای پلیس و زندان‌بانان

از نشان دادن هرگونه نماد مذهبی منع می‌شوند؛ چراکه این افراد از قدرت تنبیه و مجازات برخوردارند و مشاغلشان حساسیت بسیار بالایی دارد.[1]

شاید در اینجا گفته شود که این مشاغل به دلیل حساسیت‌هایی که در حوزهٔ امنیت و قضاوت دارند، از وضعیت ویژه‌ای برخوردارند. اما ماجرا به همین مشاغل محدود نمی‌شود، بلکه به عرصهٔ آموزش نیز کشیده شده است. یکی از موضوعات بحث‌برانگیز این است که کارمند دولت در هر بخشی که باشد، نباید هیچ نشانه‌ای که گویای یک نماد دینی باشد از خود بروز دهد؛ زیرا کارمند دولت باید به ارزش‌های دولتی پای‌بند بماند و نباید رفتاری از او سر بزند که با این ارزش‌ها در تضاد باشد یا بر کارکردِ شغلی‌اش اثر بگذارد. حتی آن دسته از لیبرال‌های مداراگرا که آشکار کردن این نمادها را زیر چتر «آزادی باورها» توجیه می‌کنند، نسبت به حضور معلمِ زنی که در مدرسه نقاب (روبنده) می‌پوشد حساسیت به خرج می‌دهند و برای ممنوع کردن آن، دلایلی می‌آورند که [به گمان خودشان] با آزادی عقیده تعارضی ندارد؛ از جمله:

۱. این آزادی مانع از آن می‌شود که معلم بتواند رسالت تربیتی خود را به‌درستی انجام دهد؛ زیرا پوشاندن چهره، دانش‌آموزان را از ارتباط غیر کلامی محروم می‌کند.

۲. رسالت مدرسه باید پرورش حس شهروندی (مدنی) در میان دانش‌آموزان باشد، حال آنکه نقاب میان آنان و این هدف فاصله می‌اندازد.

---

[1] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۵۸).

۳. دانش‌آموز دورهٔ ابتدایی هنوز به استقلال فکریِ کافی دست نیافته است؛ بنابراین، چنین رفتاری (پوشش معلم) می‌تواند بر او تأثیر بگذارد و او را به پذیرش دین آن معلم سوق دهد.[۱]

این استدلال‌های توجیه‌گرانه، بیش از پیش سرسختیِ موضع لیبرالیسم را در تحمیل ارزش‌ها و اصول حاکم، و همچنین سهولت بسط یافتن این اصول برای محدود ساختن آزادی‌ها آشکار می‌کند؛ نظامی که تازه پس از اعمال محدودیت، به دنبال یافتن توجیه‌هایی می‌گردد که ادعا کند با آزادی عقیده در تضاد نیستند.

یکی از موضوعات مشهورِ بحث‌برانگیز در اندیشهٔ لیبرال، چیزی است که به آن « مدارای معقول»[۲] می‌گویند. هدف از این اقدامات، معاف کردن شخص از برخی الزامات قانونی به دلیل وجود یک مانع دینی است؛ مانند اینکه به برخی افراد اجازه داده شود در ساعات کار رسمی، اموری را که سکولاریسم جزو «شعائر عقیدتی» می‌داند به جا آورند، یا اینکه کارمند لباس رسمی خود را کنار بگذارد و لباسی بپوشد که در آن نماد دینی وجود دارد.

این مسئله مورد اختلاف است. برخی این اقدامات را چنین توجیه می‌کنند که درخواست یک دانش‌آموز دختر برای پوشیدن حجاب، شبیه درخواست دختر

---

[۱] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۵۷).

[۲] «مدارای معقول» یا «تمهیدات سازگارکننده» (Reasonable accommodation)، به معنای ایجاد استثنا و انعطاف در مقررات عمومیِ نهادهاست تا اقلیت‌ها بتوانند بدون نقض باورهای دینی خود (مانند داشتن حجاب یا عمامه) در جامعه و نهادهای رسمی مشارکت کنند. این رویکرد، برآمده از سنت «سکولاریسم آنگلوساکسون» (رایج در بریتانیا، کانادا و آمریکا) است که بر مدارا و تکثرگرایی تأکید دارد، و دقیقاً در نقطهٔ مقابل سکولاریسم فرانسوی (لائیسیته) قرار می‌گیرد که هرگونه نماد دینی را در عرصهٔ عمومی و دولتی به‌شدت ممنوع می‌داند. (مترجم)

دیگری است که موهایش را به دلایل پزشکی می‌پوشاند، و هیچ اعتراضی هم به چنین چیزی وارد نیست. همچنین در زمینهٔ برابری، استثناهایی وجود دارد که وضعیت معلولان جسمی و زنان باردار را در نظر می‌گیرد و از سوی عموم مردم نیز پذیرفته شده است. با این حال، افکار عمومی نسبت به درخواست‌های استثنا که انگیزه‌های دینی دارند، حساسیت بیشتری نشان می‌دهد. یکی از استدلال‌ها برای مخالفت با برابری در این زمینه، این است که معلولان و بیماران وضعیت خود را انتخاب نکرده‌اند؛ در حالی که دین‌داران خودشان پذیرش یک دین خاص و فهم آن به سخت‌گیرانه‌ترین شکل ممکن را انتخاب کرده‌اند.[1]

همچنین، این مراعات و همراهی با دین‌داران، به چشمِ پاداشی برای پیروان ادیان «تمامیت‌خواه» نگریسته می‌شود که به قیمت نادیده گرفتن خداناباوران و بی‌دین‌ها تمام می‌شود.[2]

اعتراض لیبرالیسم به این اقدامات تطبیقی که در معافیت‌ها به جنبهٔ دین توجه می‌کنند، در سه استدلال اساسی خلاصه می‌شود:

استدلال نخست: بی‌طرفی دولت مانع از پذیرش احکام مبتنی بر «برجستگی اخلاقی» می‌شود؛ بنابراین، دولت به امری که انگیزه‌اش بر پایهٔ یک دیدگاه جامع دربارهٔ خیر یا حق استوار باشد، اعتنایی نمی‌کند.

استدلال دوم: معافیت‌های دینی، این پیش‌فرض را به همراه دارند که دین از یک جایگاه و برجستگی اخلاقیِ ویژه‌ای برخوردار است.

---

[1] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۷۳) و (۷۹).

[2] بنگرید به: العلمانية وحرية الضمير (سکولاریسم و آزادی باورها) (۸۰).

استدلال سوم: بی‌طرفی دولت، مانع از اعطای معافیت‌های دینی می‌شود.[1]

لیبرال‌ها برای چگونگی ایجاد توازن میان این مدارای معقول، قاعدهٔ بی‌طرفی نسبت به دین، و برابری میان شهروندان، استراتژی‌های متعددی را مطرح کرده و سه راه‌حل ارائه داده‌اند:

راه‌حل نخست: ذوب کردن دین. این رویکرد بر آن است که دین باید چنان گسترش یابد که به یک دسته‌بندی فراگیر تبدیل شود [تا جایی که مرزهای مقدس و متمایز خود را از دست بدهد]؛ دسته‌بندی‌ای که شامل سلیقه‌ها، تعهدات و هویت‌ها نیز بشود. بر این اساس، این رویکرد اصل معافیت‌ها را به‌طور کلی رد می‌کند؛ زیرا معتقد است هیچ تمایز موجهی نمی‌توان میان معافیت به دلیل دین و معافیت به دلیلی غیر از دین قائل شد.

راه‌حل دوم: ادغام دین. این دیدگاه بر آن است که دین باید با دسته‌بندی‌هایی قیاس شود که مستحق حمایتند؛ مانند افراد دارای نیازمندی‌های ویژه (معلولان) یا هویت‌های شکننده و آسیب‌پذیر.

راه‌حل سوم: استراتژی محدودسازی. این رویکرد، معافیت را تنها به نوع خاصی از باورها محدود می‌کند که شایستهٔ مصونیتند؛ یعنی باورهایی که هویت اخلاقی فرد را می‌سازند، و شخص با انگیزهٔ ادای تکلیف و ندای وجدانی که او را به اقدام وامی‌دارد، بر اساس آن‌ها رفتار می‌کند.[2]

بنابراین، بررسیِ اقدامات تطبیقی و ملاحظاتی که دربارهٔ آن وجود دارد، نشان‌دهندهٔ مشت آهنین لیبرالیسم در کنترل عرصهٔ عمومی و وادار کردن

---

[1] بنگرید به: دین اللیبرالیة (دین لیبرالیسم) (۲۶۳-۲۶۴).

[2] بنگرید به: دین اللیبرالیة (دین لیبرالیسم) (۶۴-۶۵)، و برای مشاهدهٔ ارائهٔ مفصلِ این دیدگاه‌ها بنگرید به همان کتاب (۶۵-۹۷).

همگان به پذیرش ارزش‌ها و اصول آن است. لیبرالیسم در این زمینه مسیر چنان سخت‌گیرانه‌ای در پیش می‌گیرد که به‌ندرت اجازه می‌دهد استثنایی جزئی برای برخی افراد با انگیزه‌های دینی قائل شود و اندکی از این ضوابط را در عرصهٔ عمومی برایشان آسان بگیرد. دلیل این امر آن است که لیبرالیسم به‌شدت به اصل برابری چنگ می‌زند و از کنار گذاشتن این اصل به دلایل دینی پرهیز می‌کند.

نکتهٔ تأمل‌برانگیز این است که این سرسختی در برابر یک معافیت جزئی به بهانهٔ حفظ برابری، در حقیقت بیش از آنکه ناشی از ارج نهادن به ارزش برابری باشد، از حساسیت نسبت به دین و نپذیرفتن آن سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل است که می‌بینیم اندیشهٔ لیبرال، در مواردی که خود احساس کند به استثنا قائل شدن در برابری نیاز دارد، نقضِ به‌مراتب شدیدتر برابری را می‌پذیرد. روشن‌ترین نمونهٔ آن، چیزی است که به آن «تبعیض مثبت» (Positive discrimination) یا «برنامهٔ اقدام مثبت» می‌گویند.

در این رویکرد، به جنس زنان یا اقلیت‌هایی توجه می‌شود که در معرض تبعیض تاریخی بوده‌اند؛ تبعیضی که موجب محرومیت آنان از حقوق بسیاری شده و جایگاه اقتصادی و اجتماعی آنان را در سطحی پایین‌تر از دیگران قرار داده است. بنابراین، برای اصلاح این وضعیت، در برخی قوانین امتیاز ویژه‌ای به آنان داده می‌شود تا به برابری با دیگران دست یابند.[1]

---

[1] دربارهٔ تبعیض مثبت و بحث‌های لیبرال‌ها پیرامون آن بنگرید به: الليبرالية وحدود العدالة (لیبرالیسم و مرزهای عدالت) (۲۲۸-۲۴۶)، العدالة (عدالت)، مایکل سندل (۲۱۷-۲۳۹)، أخذ الحقوق على محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دوورکین (۳۳۷-۳۵۹)، التمييز الإيجابي (تبعیض مثبت)، دانشنامهٔ فلسفه استنفورد، ترجمهٔ محمد العمری، وب‌سایت مجلهٔ حکمة.

گرچه این رویکرد مورد اتفاق‌نظر همه نیست، اما مقبولیت آشکاری دارد و قوانین و عرف جامعه از آن حمایت می‌کنند؛ با وجود اینکه بیشترین تقابل را با قاعدهٔ برابری دارد و نقض صریح‌ترِ این اصل به شمار می‌رود.

۲- عرصهٔ خانواده:

با وجود اینکه ازدواج یک آزادی فردی به شمار می‌رود، اما ارزش‌های لیبرال در چارچوب‌بندی این نهاد به‌گونه‌ای که با این ارزش‌ها در تضاد نباشد، حضور پررنگی دارند؛ و این مسئله‌ای است که از دیرباز در میان خود لیبرال‌ها نیز محل بحث و جدل بوده است. با توجه به آنچه از لیبرالیسمِ نخستین دربارهٔ گسترش آزادی‌ها و محدود کردن دامنهٔ دخالت دولت می‌دانیم، با این حال، جان استوارت میل (م. ۱۸۷۳م) مانعی نمی‌دید که دولت از ازدواج زوج‌هایی که ابزار لازم برای تشکیل خانواده و تأمین هزینه‌های آن را ندارند، جلوگیری کند. از نگاه او، این کار دخالتی از سوی دولت برای جلوگیری از یک عمل آسیب‌زاست که ممکن است به دیگران ضرر برساند.[۱]

از جمله محدودیت‌هایی که در اینجا تحمیل می‌شود، برداشتن شروط شرعیِ معتبر در ازدواج است؛ شروطی مانند لزوم حضور ولی، شاهدان، و اینکه شخص نمی‌تواند با کسانی که ازدواج با آن‌ها حرام است ازدواج کند، تا زمانی که این شروط با انتخابِ خود دختر در تضاد باشد. زیرا در اینجا، آزادی انتخاب مقدم شمرده می‌شود، چراکه ریشه در عالی‌ترین اصل لیبرالیسم دارد.

اما این انتخاب آزادِ هم‌سو با لیبرالیسم نیز مطلق و بی‌حدومرز نیست، بلکه گاهی از آن هم جلوگیری می‌شود؛ از جمله:

---

[۱] بنگرید به: عن الحرية (دربارهٔ آزادی)، جان استوارت میل (۱۷۲-۱۷۳).

- تعیین سن ازدواج، و ممنوعیت ازدواج زیر این سن قانونی، حتی اگر با رضایت هر دو طرف باشد.

- ممنوعیت چندهمسری.

این‌ها محدودیت‌هایی قهری و اجباری‌اند که به هیچ‌کس اجازهٔ تخطی از آن‌ها داده نمی‌شود، حتی اگر زوجین به آن رضایت دهند؛ با وجود اینکه این کار به‌طور مستقیم با ارزش‌های لیبرال در تضاد نیست. این امر نشان می‌دهد که دامنهٔ تأثیر این ارزش‌ها تا چه حد گسترده است، و محدودیت‌های ناشی از آن‌ها تنها به مخالفت مستقیم با این ارزش‌ها ختم نمی‌شود، بلکه فراتر می‌رود.

- از دیگر محدودیت‌های خانوادگی، مسائل مربوط به تربیت است. فرد حق ندارد فرزندانش را بر اساس اصولی تربیت کند که با ارزش‌های لیبرال در تضاد است؛ زیرا این کار باعث می‌شود مرتکب جرمی شود که قانون برای آن مجازات تعیین کرده است.

- همچنین، او موظف است فرزندانش را در نظام آموزشی و بر اساس محیط و ارزش‌ها و شروط لیبرال آموزش دهد.

- همان‌طور که ممکن است از انجام برخی امور شرعی مانند ختنه نیز منع شود.

۳- عرصهٔ عبادات:

با وجود اینکه عبادات، محدودترین حوزهٔ مرتبط با دین به شمار می‌روند - بلکه سکولاریسم اساساً می‌کوشد دین را تنها در همین حوزه محصور کند - اما همین عرصه نیز از قیدوبندها و فشارهای لیبرالیسم در امان نمانده است؛ از جمله:

دخالت در چگونگی پخش اذان، برپایی نمازها، و ساختن مناره برای مساجد.

حتی شما در محتوایی که در خطبه‌های نماز جمعه ارائه می‌شود نیز آزادی مطلق ندارید، بلکه این محتوا نباید با ارزش‌های لیبرال در تضاد باشد. یک بار یکی از خطیبان در شهر تورنتو کانادا، خطبهٔ جمعه را با این دعا به پایان برد: «بارالها، مسجدالاقصی را از پلیدی یهود پاک گردان». همین دعا دلیلی شد تا برای او پروندهٔ تحقیق باز کنند، که در نهایت به اخراج او از مسجد و برکناری‌اش از دانشگاهی که در آن کار می‌کرد انجامید.

همچنین، الزام به حضور در محل کار ممکن است مسلمانان را از شرکت در نماز جمعه یا جشن گرفتن اعیاد بازدارد.

۴- آموزش:

از جملهٔ این موارد، دخالت در آموزش از طریق ایجاد محدودیت برای آموزش‌های دینی است؛ این کار یا با ممنوعیت مطلقِ آن صورت می‌گیرد، یا با تحمیل دروسی که تسلیم شدن آموزش دینی در برابر نظام ارزشی لیبرالیسم را تضمین کند. افزون بر این، تمام محتوای آموزشی نیز زیر ذره‌بین نظارتی قرار می‌گیرد تا اطمینان حاصل شود که هیچ‌گونه تعارضی با این ارزش‌ها ندارند.

بخش دیگری از این دخالت‌ها، اجبار به یادگیری مباحثی مانند «نظریهٔ تکامل» است که با دین تعارض دارند؛ فراتر از آن، تدریس هر دیدگاهی که با این نظریه مخالف باشد نیز رد می‌شود، حتی اگر از دریچه‌ای کاملاً علمی مطرح گردد. برای نمونه، بر کسی پوشیده نیست که طرفداران مکتب «طراحی هوشمند» (Intelligent Design) با چه انزوای شدیدی روبه‌رو هستند؛ با اینکه آنان دیدگاه‌های خود را دقیقاً با تکیه بر ابزارهای روش‌شناسی علمیِ

غرب ارائه می‌دهند، اما با دیدگاهشان صرفاً به‌عنوان یک باور دینی برخورد می‌شود.[1]

یکی دیگر از این محدودیت‌ها، قطع حمایت‌های مالی است. ممکن است به آموزش دینی اجازهٔ فعالیت داده شود، اما حمایت مالی از آن قطع می‌گردد. چنین رویکردی به معنای رها کردنی نیست که به شما آزادیِ بی‌ضرر بدهد، بلکه در واقع موجب تضعیف شدید این نهادها می‌شود؛ چراکه در سایهٔ دولت‌های مدرن، آموزش جز با حمایت مادی استوار نمی‌ماند. بنابراین، اینکه دولت حمایت خود را تنها به مدارس لیبرال محدود کند و حمایت از دیگر مدارس را متوقف سازد، در عمل به معنای نابود کردن آن‌هاست، هرچند که در ظاهر، نقاب آزادی بر چهره زده باشد.

۵- آزادی بیان:

در موضوع آزادی بیان نیز، شما هنگام ابراز عقاید دینیِ خود محکوم به رعایت ارزش‌های لیبرال هستید؛ از جمله اینکه باید از هرگونه گفتار دربردارندهٔ «نفرت‌پراکنی» پرهیز کنید. بر این اساس، هر سخنی که تحریک به نفرت تلقی شود، کاملاً مردود است. اما این مفهوم به قدری کلی و مبهم است که دامنهٔ آن کش می‌آید و تنها به مواردی که تعرض مستقیم به شمار می‌روند محدود نمی‌شود؛ بلکه ممکن است گسترش یابد و هرگونه گفتاری را که زمینه‌ساز چنین تعرضی تشخیص داده شود نیز جرم‌انگاری کند. واضح است که این گسترش دامنه، به بهای قربانی شدن آزادی دینی تمام خواهد شد.

---

[1] بنگرید به: بدعت‌گذار (Heretic) (۱۸۶-۱۸۴)؛ نمادهای تکامل (Icons of Evolution)، جاناتان ولز (۲۶۶-۲۶۹)؛ جعبهٔ سیاه داروین (Darwin's Black Box)، مایکل بیهی (۳۷۶-۳۷۷)، و (۳۸۲-۳۸۳)؛ انکارناپذیر (Undeniable)، داگلاس اکس (۴۸-۵۵)، و (۲۱۹).

گستردگی این اجبار لیبرالی، هنگام بررسی آنچه «نفی نفرت‌پراکنی» نامیده می‌شود، به‌خوبی روشن می‌گردد. گفتمان لیبرال می‌کوشد تا ارزش‌های خود را در پوشش مقابله با نفرت‌پراکنی تحمیل کند و آن را بر برنامه‌های آموزشی و رسانه‌ها دیکته نماید، و با هر کسی که در این زمینه با آن‌ها مخالف است به مبارزه برخیزد. این مفهوم از نفرت، برگرفته از تصور خود لیبرال‌ها از آن است؛ به‌گونه‌ای که مواردی را در این گفتمان [نفرت‌پراکنانه] جای می‌دهند که از نگاه یک مسلمان، جزو باورهای اعتقادی اوست؛ مانند کافر دانستن کسی که به دینی غیر از اسلام گرویده، یا حرام دانستن اموری که به شکل آشکار و قطعی در دین حرام دانسته شده است.

برای درک گستردگی محدودیت‌های وحشتناکی که مفهوم «مقابله با نفرت‌پراکنی» برای آزادی‌ها به همراه دارد، کافی است به شرکت‌های بزرگی که افکار عمومی را در فضای اینترنت مدیریت می‌کنند - مانند یوتیوب، توییتر و فیس‌بوک - نگاه کنید و ببینید که چگونه هرگونه نقد یا نظری را دربارهٔ همجنس‌گرایی پیگرد و سرکوب می‌کنند. هر محتوایی که به این موضوع بپردازد مسدود می‌شود، و به همین دلیل، حساب‌های کاربری و پایگاه‌های اثرگذار حذف می‌گردند؛ تا جایی که هر کس بخواهد نظری در این باره بدهد، ناچار است برای دور زدن سانسور، برخی حروف را تغییر دهد. این روند به موضوعات دیگری مانند موضع‌گیری در برابر تجاوزگری صهیونیست‌ها نیز کشیده شده است. این در واقع یک دخالت آشکار در محتوای گفتمان جهانی است تا آن را از هرچه به مذاق لیبرالیسم خوش نمی‌آید دور نگه دارد، و عرصه را بر هر صدای مخالفی تنگ کند؛ و کاملاً مشهود است که گسترهٔ این دخالت روزبه‌روز بیشتر می‌شود.

از دیگر مصداق‌های محدود کردن آزادی: محدود ساختن آزادیِ دعوت به اسلام، و حتی دعوت به آن شاخه از مسیحیت است که با باور اکثریت در تضاد باشد. شاید گمان رود که این حق [تبلیغ دین] از بدیهیات آزادی است،

اما واقعیت چنین نیست. دادگاه اروپایی حقوق بشر رأی داد که موضع کشور یونان در جرم‌انگاری تبلیغ مذهبی برای پیروان دین غالب در این کشور - یعنی ارتودکس شرقی - کاملاً قانونی است، و اعلام کرد که این جرم‌انگاری بر یک هدف مشروع، یعنی «حفاظت از آزادی‌های دیگران» استوار است.[1]

از دیگر نمونه‌های آن، این است که بسیاری از نظام‌های غربی معاصر، نقد یهودیان یا انکار هولوکاست را جرم‌انگاری کرده‌اند، و سازوکار ویژه‌ای تحت عنوان [مقابله با] «یهودستیزی» اختصاص داده‌اند تا هر کسی را که دربارهٔ مسائل مرتبط با یهودیان اظهار نظر می‌کند، تحت پیگرد قرار دهند.

۶- آزادی سازمان‌دهی درونی:

از دیگر مسائل بحث‌برانگیز، موضوع مربوط به آزادی سازمان‌دهی درونی گروه‌های دینی است؛ به‌گونه‌ای که هیچ آسیبی برای جامعه به همراه نداشته باشد. این امر زمانی است که موضوع تنها به خود این گروه‌ها محدود شود و به دیگران سرایت نکند. با وجود اینکه این مسئله به یک آزادی فردی خاص مربوط می‌شود، هیچ ضرر عمومی در پی ندارد، و دامنهٔ آن از کسانی که با اختیار خود درون آن گروه قرار دارند فراتر نمی‌رود، اما باز هم خواسته‌ای است که به‌آسانی برآورده نمی‌شود.[2]

از دیدگاه لیبرالیسم، شاید قابل درک باشد که از کسی که می‌خواهد سبک زندگی خود را با زور بر دیگران تحمیل کند ممانعت شود؛ اما اینکه کسی بخواهد بر اساس ارزش‌های محافظه‌کارانهٔ خود زندگی کند و از نظام لیبرال

---

[1] بنگرید به: الاختلاف الديني في عصر علماني (تفاوت دینی در یک عصر سکولار)، صبا محمود (۲۷۳).

[2] بنگرید به: دين الليبرالية (دین لیبرالیسم) (۲۴۳).

خواسته‌ای جز این نداشته باشد که او را به حال خود رها کند، امری غریب می‌نماید که حتی درون خود مکتب لیبرالیسم نیز اختلافاتی برانگیخته است. یکی از مورخان معاصر فلسفه در این باره اظهارنظر گویایی کرده و می‌گوید: «به نظر می‌رسد ترویج آزادی یا استقلال فردی، مستلزم نابردباری نسبت به گروه‌های غیر لیبرال است».[1]

حتی در مراجعه به قوانین شرعی برای داوری هنگام توافق طرفین نیز، شما آزادی چنین کاری را ندارید، حتی اگر این کار با رضایت خود طرفینِ دعوا صورت گیرد؛ مگر در حدودی که با اصول لیبرالیسم در تعارض نباشد.

در نهادهای دینی خصوصی نیز، آن‌ها این اختیار آزادانه را ندارند که بر اساس شروط خاص مبتنی بر مرجعیت دینیِ خود با یکدیگر قرارداد ببندند، در صورتی که این کار به اصول لیبرالیسم خدشه‌ای وارد کند.

انجمن‌های خیریه نیز حق تخطی از قوانین لیبرالیسم را ندارند؛ برای نمونه، انجمن‌های ویژهٔ خانواده باید با [مفهوم] خانواده بر اساس تعریف لیبرالی آن تعامل کنند. از این‌رو، آن‌ها حق ندارند از ارائهٔ خدمات به تمام شکل‌های خانواده که فرهنگ لیبرال آن‌ها را می‌پسندد - مانند ازدواج‌های نامتعارف همجنس با همجنس - خودداری کنند.

در نهادهای تجاری خصوصی نیز، فرد این اختیار را ندارد که آن‌ها را بر اساس آنچه به صلاح می‌داند شکل دهد؛ برای نمونه، دست به اقدامی بزند که به برابری میان مردان و زنان در محیط کار آسیب برساند. همچنین، پایبندی به برخی احکام شرعی مانند عدم اختلاط در مدارس، ممکن است به محرومیت از کمک‌های دولتی‌ای بینجامد که به مدارس تعلق می‌گیرد.

---

[1] مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة (درآمدی بر فلسفهٔ سیاسی معاصر) (۲۹۳-۲۹۴).

۷- مشارکت سیاسی:

مشارکت سیاسی حقی است برای همگان، فارغ از گرایش‌ها و انتخاب‌هایشان؛ با این حال، الزام به رعایت ارزش‌های لیبرال، محدودیت‌هایی اجباری و قهری را بر کسانی که با این ارزش‌ها هم‌خوانی ندارند تحمیل می‌کند. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، لزومی ندارد که این تعارض حتماً مستقیم باشد، بلکه حتی تعارض‌های غیرمستقیم و دور نیز با هیچ تسامحی روبه‌رو نخواهند شد.

حتی زبان دینی نیز در عرصهٔ حقوقی و عمومی با احتیاط و محدودیت روبه‌روست. اگر یک فرد دین‌دار بخواهد از ادبیات دینی استفاده کند، پیش از آن باید بپذیرد که این زبان را به زبانی با پذیرش گسترده ترجمه کند؛ پیش از آنکه این ادبیات بتواند راه خود را به دستور کار پارلمان‌ها، دادگاه‌ها یا نهادهای اداری باز کند و بر تصمیم‌گیری‌های آن‌ها اثر بگذارد، باید با زبانی صورت‌بندی و توجیه شود که برای همگان پذیرفتنی باشد. این بهایی است که شهروندان دین‌دار ناگزیرند بپردازند تا بتوانند عضو یک دموکراسیِ مبتنی بر قانون اساسی باشند و از بی‌طرفیِ دولت در قبال دیدگاه‌های رقیب بهره‌مند گردند.[۱]

شاید این شرط در فرهنگ غرب پذیرفتنی باشد؛ چراکه دهه‌ها حاکمیت سکولاریسم، نگاه آنان را به دین و میزان پایبندی‌شان به آن را دگرگون کرده است. چنان‌که گفته می‌شود: «امروزه بیشتر مسیحیان در ایالات متحده، از جمله کاتولیک‌ها، پیروان کلیسای اسقفی و مسیحیان اصلاح شده (Reformed Christians) مانند لوتران‌ها، متدیست‌ها و پرسبیترین‌ها، در سنت دینی خود هیچ مبنایی برای تردید در این مسئله ندارند که استحکام هرگونه ایدهٔ دینیِ مرتبط با نیازهای رفاهی انسان زیر سؤال است، مگر آنکه

---

[۱] قوة الدين في المجال العام (The Power of Religion in the Public Sphere / قدرت دین در عرصهٔ عمومی)، یورگن هابرماس (۵۹-۶۰)

یک استدلال سکولار و قانع‌کننده نیز دقیقاً به همان نتیجه‌ای برسد که آن ایدهٔ دینی رسیده است».[1]

بلکه حتی در جزئی‌ترین امور نیز پذیرفته نیست که قانون‌گذاران یا کارمندان رسمی به دین استناد کنند؛ مگر آنکه رسیدن به آن نتیجه از طریق یک رویکرد سکولار نیز ممکن باشد. به بیان دیگر: «قانون‌گذاران و کارمندان رسمی، در مسائل مربوط به نیازهای رفاهی انسان نباید به استدلال‌های دینی تکیه کنند، مگر اینکه یک استدلال مستقل سکولار نیز دقیقاً به همان نتیجه در مورد آن نیازها برسد».[2]

با این حال، در برخی موارد استناد به دین توجیه‌پذیر می‌شود؛ مانند باور به تقدس هر انسان. اگرچه هیچ استدلال سکولاری از این باور مرتبط با تقدس حمایت نمی‌کند، و این تقدس‌گرایی ریشه در مستندات دینی دارد،[3] اما ظاهراً استناد به دین به هنگام ضرورت، اگر در خدمت سکولاریسم باشد، مانعی ندارد!

۸- غذا:

در زمینهٔ خوراک نیز شما حق ندارید ذبح شرعی انجام دهید، زیرا [از نگاه آنان] با حقوق حیوانات در تضاد است.

---

[1] الدين في السياسة (Religion in Politics / دین در سیاست)، مایکل پری (۱۸۸-۱۸۹).

[2] الدين في السياسة Religion in Politics (دین در سیاست)، مایکل پری (۱۲۸)، و همچنین بنگرید به (۱۹۳).

[3] بنگرید به: الدين في السياسة Religion in Politics (دین در سیاست)، مایکل پری (۱۳۳-۱۳۴).

۹- پوشش و ظاهر عمومی:

زنان ممکن است از پوشیدن حجاب منع شوند، همان‌طور که مردان نیز در برخی مشاغل ممکن است از گذاشتن ریش منع گردند.

موضع‌گیری در برابر حجاب، موضعی برآمده از یک باور اعتقادی است. در این نگاه، حجاب نمادی از مردسالاری و تسلط بر زن، و در تضاد با ارزش‌های ادغام در جامعه و تمدن پیشرفته است؛ نشانه‌ای از عقب‌ماندگی و ارتجاع به شمار می‌رود، و ممنوعیت آن صرفاً به دلیلی نامعتبر نیست.

نکتهٔ قابل توجه این است که سکولاریسم با وجود نیاز اندکی که به اِعمال چنین محدودیت‌هایی بر این آزادی دارد، تا این حد بر آن سخت‌گیری می‌کند. سکولاریسم در برابر پدیده‌هایی که آن‌ها را مضر به حال هویت سکولار می‌داند، موضعی خشونت‌آمیز می‌گیرد، حتی اگر حضور آن پدیده‌ها بسیار ناچیز باشد. برای نمونه، مسئلهٔ دانش‌آموزان دختر مسلمانی که در فرانسه حجاب می‌پوشیدند، افکار عمومی و فضای سیاسیِ فرانسه و به دنبال آن افکار عمومی جهان را کاملاً به خود مشغول کرد؛ در حالی که شمار آن دانش‌آموزان در سراسر فرانسه کمتر از ۱۵۰۰ نفر بود![1]

همچنین، موضوع حضور نمازگزاران در برخی خیابان‌ها در روز جمعه به دلیل کمبود فضای مساجد، جنجال بزرگی در فرانسه به پا کرد. به دلیل همین هیاهو

---

[1] بنگرید به: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين Secularism and State Policies Toward Religion (سکولاریسم و سیاست‌های دولت در قبال دین)، احمد کورو (۱۶۵)؛ و در رأی دادگاه اروپایی حقوق بشر ذکر شده که این رأی مربوط به سال ۱۹۰۰ است، بنگرید به: نماذج من أحكام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان (نمونه‌هایی از احکام دادگاه اروپایی حقوق بشر)، محمد میدانی (۴۳).

و جنجال گسترده، بسیاری از فرانسوی‌ها گمان کردند که مسلمانان در ۱۸۵ خیابان نماز می‌خوانند، در حالی که آمار واقعی تنها مربوط به ده مسجد بود![1]

۱۰- حق حیات:

حتی حق بنیادین حیات - که آن را از قطعیات دین می‌دانید - در برابر مشروعیت سقط جنین، یا کشته شدن کودکان با توجیه رعایت حق زن، هیچ اعتباری نخواهد داشت.

۱۱- تحمیل جهانی!

این تحمیل لیبرال از مرزهای دولت لیبرال غربی فراتر می‌رود تا به یک تحمیل جهانیِ الزام‌آور برای هر نظامی در هر زمان و مکانی - فارغ از دین، فرهنگ و شرایط آن‌ها - تبدیل شود.

مداخلهٔ لیبرالیسم تنها به وادار کردن مردمِ کشورهای خود به پذیرش ارزش‌های لیبرال محدود نشده، بلکه این ارزش‌ها را بر دیگر کشورها نیز تحمیل کرده است؛ به‌گونه‌ای که یک مسلمان در کشور خودش نیز ناگزیر است از چارچوب‌های لیبرال پا فراتر نگذارد، و آزادیِ رهایی از آن‌ها را ندارد!

از جملهٔ این موارد، تلاش کنوانسیون‌های بین‌المللی برای تحمیل ارزش‌های غربی در تمام شئون زندگی است؛ در نتیجه، مسلمانان آزادیِ انتخاب قوانین بر اساس دین یا فرهنگ جامعهٔ خود را نخواهند داشت. بلکه این فرهنگ لیبرالی حتی در جنبه‌های خصوصی مربوط به امور خانواده - مانند ازدواج، طلاق، حضانت و ارث - نیز دخالت کرده است؛ حوزه‌ای که معمولاً سکولاریسم آن را به قانون‌گذاری‌های ویژهٔ هر دین واگذار می‌کند. با این حال، حتی این

---

[1] بنگرید به: العلمانية المزيفة The Falsified Secularism (سکولاریسم تحریف‌شده)، ژان بوبرو (۲۵).

عرصهٔ محدود و خصوصی نیز از تحمیل، اجبار و نظارت مصون نمانده است تا در نهایت کاملاً منطبق بر مدل غربی شکل بگیرد. برای نمونه، برابری زن و مرد باید بی‌چون‌وچرا تحمیل شود و هرگونه ضابطهٔ دینی که به دلیل ملاحظات جنسیتی یا مذهبی با این برابری در تعارض باشد، نه‌تنها نادیده گرفته می‌شود، بلکه باید از اساس لغو گردد. کار به جایی می‌رسد که یک مسلمان حتی در کشور خودش نیز این آزادی را ندارد که به قوانین دین خود عمل کند!

حتی ملاحظه داشتن (حق شرط) نسبت به برخی قوانین به دلیل مغایرت آن‌ها با دین اسلام نیز پذیرفتنی نیست. مسئله تنها به اینجا ختم نمی‌شود؛ بلکه حتی به شما این مجال را نمی‌دهند که معتقد باشید تفسیر اسلام چنین است، بلکه می‌خواهند قانون دلخواه خود را بر شما تحمیل کنند، و شما را از مخالفت با آن بر اساس هر مستندی - حتی اگر با دینتان مخالف باشد - بازدارند. آن‌ها شما را از اینکه بگویید این قانون با اسلام در تضاد است نیز منع می‌کنند؛ بنابراین، باید به‌زور بپذیرید که در اسلام چیزی مخالف با این قوانین وجود ندارد، و باید این‌گونه مقرر شود که این حقوق در اسلام نیز تضمین شده‌اند، و اسلام و تفسیر قرآن باید بر اساس تحولات مدرن بازخوانی شوند![1]

همچنین، مداخلهٔ آشکاری در برنامه‌های آموزشی جهان اسلام وجود دارد تا تضمین شود که آموزش فرزندان مسلمانان هیچ تعارضی با فرهنگ لیبرال ندارد. حتی باورهای بنیادین یک مسلمان به اصول دینش نیز، در صورتی که با ارزش‌ها و مبانی لیبرالیسم اصطکاک پیدا کند، از دخالت و محدودیت در امان نمانده است. بر این اساس، یک مسلمان در یادگیری یا آموزش باورهای

---

[1] برای نمونه بنگرید به: تدويل النقاش حول حقوق المرأة، الدول العربية تواجه سيداو (بین‌المللی کردن بحث حقوق زنان: کشورهای عربی در مواجهه با کنوانسیون سیداو)، در کتاب: الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة (شریعت اسلامی و چالش‌های مدرنیته): (۲۴۱) و (۲۴۷-۲۷۰).

خود - چه دیدگاهش دربارهٔ ادیان دیگر مانند یهودیت و مسیحیت، و چه اعتقادش به حرام بودن اعمال مغایر با قطعیات اسلام مانند همجنس‌گرایی - از آزادی مطلق برخوردار نیست.

بلکه حتی اگر تصریح و بیان مستقیمی هم در کار نباشد، و صرفاً در یک باور، تأییدی بر چیزی وجود داشته باشد که ممکن است نقدِ ادیان یا مذاهب دیگر تلقی شود، آزادی لیبرال دخالت برای تغییرِ آن را ضروری می‌داند. برای نمونه، سازمان دیده‌بان حقوق بشر (Human Rights Watch) در تاریخ ۱۷ فوریه ۲۰۲۱ در حساب توییتری خود، نقدی بر یکی از کتاب‌های درسی عربستان سعودی منتشر کرد و گفت: «کتاب‌های درسی، مناسک دینیِ شیعیان و پیروان طریقت‌های صوفیه را شیطانی جلوه می‌دهند»؛ و این اظهارنظر در واکنش به بخشی [از کتاب درسی] بود که غلو دربارهٔ اهل بیت پیامبر ﷺ - مانند خواندن آن‌ها به‌جای خدا، و باور به اینکه آنان قدرت تصرف در کائنات و آگاهی از غیب را دارند - حرام می‌دانست.

در اینجا، برنامه‌های آموزشی زیر نظارت دقیقی قرار دارند. تمام جزئیاتی که در کتاب‌های درسی با ارزش‌های لیبرال هم‌خوانی ندارند، به‌دقت رصد می‌شوند و برای تغییر آن‌ها و جلوگیری از تدریسشان، فشارهای شدیدی وارد می‌آید. در نتیجه، حتی خود «باور» نیز به عرصه‌ای برای دخالت و مطالبه برای ممنوعیت آن تبدیل شده است. بنابراین، یک مسلمان حتی در کشور خودش نیز حق ندارد فرزندانش را بر اساس باورهایش تربیت کند، مگر آنکه این باورها پیش‌تر مورد تأیید «لیبرالیسم بی‌طرف» قرار گرفته باشند!

بنابراین تعلیم و تربیت، برنامه‌های آموزشی و تمام قوانین زندگی نباید با ارزش‌های حاکم لیبرال در تعارض باشند؛ حتی برای کسی که در کشوری غیرلیبرال زندگی می‌کند. بی‌طرفی لیبرالی تنها به نظام داخلی آن‌ها محدود نماند، بلکه به یک قاعدهٔ جهانی تبدیل شد که برای همهٔ انسان‌ها فارغ از باورها و ادیانشان الزام‌آور است. از این رو همه‌چیز باید در چارچوب

محدودیت‌های لیبرال قرار گیرد؛ محدودیت‌هایی که در یادگیری یا آموزش امور دینی شما نیز دخالت می‌کنند و تعیین می‌کنند چه حقی در این زمینه دارید.

به این ترتیب با فهرست بلندی از دخالت‌های لیبرالی روبه‌رو می‌شوید که تمام جنبه‌های زندگی را در بر می‌گیرند. از نگاه آن‌ها هدف اولیه از این دخالت‌ها ضربه زدن به دین‌داری یا مبارزه با آن نیست، بلکه دلیلش تعارض این موارد با اصول و ارزش‌های لیبرالیسم است. در نتیجه چنین دخالتی با این مرجعیت کاملا هم‌خوانی دارد. مقصود ما در اینجا تنها اثبات نادرستی این تصور است که گمان می‌کند لیبرالیسم چندان در امور دخالت نمی‌کند.

در حقیقت این دخالت کاملا بدیهی است. زیرا ما با یک دولت و فرهنگ روبه‌رو هستیم که ارزش‌ها و مبانی خاص خود را دارد و به طور طبیعی آن‌ها را با قدرت تحمیل خواهد کرد. پس وقوع چنین چیزی اصلا عجیب نیست. آنچه عجیب است، این است که بسیاری از مردم این معنای روشن را درک نمی‌کنند و می‌پندارند این نظام کاملا بی‌طرف است و هیچ دخالتی نمی‌کند، یا دخالت‌هایش در چارچوبی بسیار محدود و معقول صورت می‌گیرد.

این توهم از آنجا در ذهن آن‌ها ریشه دوانده که زیر سایهٔ هژمونی و سلطهٔ همین دولت لیبرال بزرگ شده‌اند و به تمام مناسبات آن خو گرفته‌اند. در نتیجه محدودیت‌های لیبرالی به امری عادی و اصل تبدیل شده است که دیگر توجهی جلب نمی‌کند. اما در مقابل، محدودیت‌های برآمده از سایر مرجعیت‌ها را بسیار بزرگ و ناپسند می‌شمارند چون به آن‌ها عادت نکرده‌اند. در واقع هر قید و بندی که از خارج مرجعیت لیبرالیسم بیاید برایشان غریب، فاجعه‌بار و غیر قابل تحمل می‌شود؛ زیرا نظام حاکم آن را نمی‌پذیرد و مردم نیز به آن عادت ندارند. این در حالی است که همهٔ قید و بندهای لیبرالی را به‌راحتی می‌پذیرند و هیچ مشکلی در آن‌ها نمی‌بینند.

البته بدیهی است که همهٔ این حوزه‌های یاد شده مورد اتفاق نظر تمام لیبرال‌ها نیستند و میان خودشان نیز محل بحث و جدلند. هدف ما تنها نشان دادن عرصه‌هایی است که لیبرالیسم در آن‌ها تحرک دارد، یا به تعبیر فقهی بیان «عرصه‌های مجاز» برای دخالت لیبرالیسم است.

همچنین با بررسی «توجیهات» لیبرالیسم برای این دخالت‌ها و نحوهٔ ارائهٔ آن‌ها به شکلی که ظاهرا با آزادی عقیده و دین‌داری در تعارض نباشند، درمی‌یابیم که گسترش ارزش‌های لیبرالی و تحمیل آن‌ها چقدر آسان انجام می‌شود. این موضوع سادگی و سطحی‌نگری کسانی را برملا می‌کند که شناختشان از لیبرالیسم تنها به تکرار شعارهای رسانه‌ای محدود شده است؛ شعارهایی که می‌گویند آزادی دینی تا زمانی که به دیگران آسیبی نرساند محفوظ است.

باید توجه داشت که ما در اینجا تنها بر جنبهٔ مداراگر لیبرالیسم تمرکز کرده‌ایم. یعنی نگاه آن دسته از لیبرال‌هایی را مدنظر قرار دادیم که آزادی عقیده را در اولویت می‌دانند و معتقدند جدایی دین از دولت تنها یک اقدام رویه‌ای است که نباید با آزادی عقیده در تعارض باشد.

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید این چهار جنبه در کنار هم پرده از توهم «بی‌طرفی سکولار-لیبرال» برمی‌دارند. تمام این مباحث به ریشه‌ها و اصول سکولاریسم مربوط می‌شود و ما به تخلفاتی که بر اساس سوءاستفاده از سکولاریسم رخ می‌دهد نپرداختیم. همچنین تنها به بررسی تجربه‌های لیبرالی تحسین‌شده اکتفا کردیم و به هیچ وجه سراغ تجربه‌های وحشیانه‌ای نرفتیم که خود سکولاریسم نیز از آن‌ها تبری می‌جوید. زیرا هدف ما تخریب چهرهٔ نظام سکولار نبود، بلکه می‌خواستیم حقیقت آن را آشکار کنیم.

تمام آنچه گفته شد به معنای نفی کامل آزادی، اثبات محدودیت شدید آن، یا این نیست که مسلمانان در نظام لیبرال هیچ‌گونه آزادی دینی ندارند. اصلا چنین چیزی مد نظر ما نیست. هدف ما نفی آزادی یا حتی اثبات محدود بودن

آن نیست؛ بلکه هدف اصلی آشکار کردن ماهیت گستردهٔ دخالت‌های لیبرالی است تا توهم بی‌طرفی را از بین ببرد.

سکولاریسم جمهوری‌خواه (مدل فرانسه):

اما اگر به کرانهٔ دیگر سکولاریسم برویم و موضع سخت‌گیرانه‌تر آن را بررسی کنیم - موضعی که در ظاهر به‌شدت بر جدایی دولت از دین تأکید دارد - مسئله بسیار روشن‌تر و آشکارتر خواهد شد. برای این منظور کافی است مدل فرانسه را به عنوان یک مطالعه موردی در نظر بگیریم و تنها به موضع معاصر آن پس از حوادث اخیر اکتفا کنیم. برجسته کردن همین یک مورد کاملا کافی است تا حجم عظیم زیاده‌روی و دست‌اندازی سکولاریسم را نشان دهد.

خبرگزاری «فرانس ۲۴» در تاریخ ۲ اکتبر ۲۰۲۰ گزارشی از سخنرانی رئیس‌جمهور فرانسه منتشر کرد. او در این سخنرانی گفت فرانسه باید با گرایش‌های اسلامی که به دنبال ایجاد یک نظام موازی و انکار جمهوری هستند مقابله کند. وی همچنین از یک برنامهٔ کاری برای مبارزه با «گرایش‌های جدایی‌طلبانه» پرده برداشت تا با کسانی که دین را ابزاری برای تشکیک در ارزش‌های جمهوری قرار می‌دهند مقابله شود.

او پس از آنکه مدعی شد «اسلام امروزه در سراسر جهان دینی است که در بحران به سر می‌برد»، به‌تفصیل دربارهٔ «جدایی‌طلبی اسلامی» در فرانسه سخن گفت؛ پدیده‌ای که به ادعای او موجب ترک تحصیل کودکان، شکل‌گیری فعالیت‌های ورزشی و فرهنگی مختص مسلمانان، «تلقینات عقیدتی و انکار اصول ما مانند برابری میان زنان و مردان» شده است. وی توضیح داد که این ساختار، قوانین جمهوری را دور می‌زند و نظامی موازی بر پایهٔ ارزش‌های متفاوت بنا می‌کند تا سازمان‌دهی متفاوتی برای جامعه ایجاد نماید.

در پی این سخنان، خبرگزاری فرانس ۲۴ در تاریخ ۱۹ نوامبر ۲۰۲۰ گزارش داد که رئیس‌جمهور فرانسه با «مسئولان دیانت اسلامی در فرانسه» دربارهٔ خطوط

کلی تشکیل یک «شورای ملی ائمهٔ جماعات» گفتگو کرده است. این شورا قرار است مسئول صدور مجوز برای روحانیون مسلمان در این کشور باشد و در صورت تخلف آن‌ها از ارزش‌های جمهوری، اختیار لغو این مجوزها را داشته باشد.

رئیس‌جمهور همچنین از آن‌ها خواست ظرف چند روز «منشور ارزش‌های جمهوری» را تدوین کنند. شورای مذهبی مسلمانان فرانسه و نُه اتحادیه زیرمجموعهٔ آن موظف به رعایت این منشور شدند. این منشور باید آشکارا ارزش‌های جمهوری را به رسمیت بشناسد و مشخص کند که اسلام در فرانسه تنها یک دین است نه یک جنبش سیاسی، و بر پایان دادن به هرگونه دخالت یا وابستگی به کشورهای خارجی تصریح نماید.

همچنین هر امام جماعتی باید از سطحی از تسلط بر زبان فرانسوی برخوردار باشد و مدارک تحصیلی (حتی تا سطح دانشگاهی) داشته باشد.

به دنبال این درخواست ریاست‌جمهوری فرانسه، خبرگزاری فرانس ۲۴ در تاریخ ۱۸ ژانویه ۲۰۲۱ از تصویب «منشور اصول» اسلام در فرانسه توسط شورای مذهبی مسلمانان فرانسه خبر داد. آن‌ها به امضای منشوری دست یافتند که بر سازگاری اسلام با سکولاریسم، برابری زن و مرد و رد استفادهٔ ابزاری از اسلام برای اهداف سیاسی تأکید می‌کرد و تشکیل شورای ملی ائمهٔ جماعات را برای سازمان‌دهی امور امامان مساجد فرانسه به رسمیت می‌شناخت.

امضای این منشور هم‌زمان با ارائهٔ یک لایحهٔ قانونی به پارلمان فرانسه صورت گرفت. پیش‌تر در تاریخ ۱۰ دسامبر ۲۰۲۰ همین خبرگزاری به خطوط کلی این لایحه اشاره کرده بود؛ لایحه‌ای که می‌کوشد با تکیه بر قانون سکولاریسم فرانسه، ارزش‌های جمهوری را تقویت کند. هدف این قانون تحکیم سکولاریسم، تشدید نظارت بر بودجهٔ انجمن‌ها و مجازات عاملان ترویج نفرت

در اینترنت است. این لایحه از ۵۴ ماده تشکیل شده و هدف آن مبارزه با «افراط‌گرایی اسلامی» و تروریسم عنوان شده است.

در ۱ فوریه ۲۰۲۱ نیز این خبرگزاری خبر بررسی قانون مبارزه با گرایش‌های جدایی‌طلبانه در مجلس ملی فرانسه را منتشر کرد. این لایحه شامل مجموعه‌ای از تدابیر برای مبارزه با نفرت‌پراکنی، آموزش خانگی، تشدید نظارت بر انجمن‌ها، افزایش شفافیت عملکرد عبادتگاه‌ها و منابع مالی آن‌ها، و همچنین ممنوعیت صدور گواهی بکارت، چندهمسری و ازدواج اجباری است.

وزیر دادگستری فرانسه از این قانون تمجید کرد و گفت این قانون به دولت اختیار می‌دهد تا هرکسی را که بخواهد خارج از چارچوب جمهوری منزوی شود مجازات کند.

با این حال شماری از رهبران احزاب از این قانون ابراز نارضایتی کرده و مدعی شدند که این قانون در مبارزه با افراط‌گرایی کوتاهی کرده است.

به این ترتیب این گلولهٔ برفی به‌سرعت در حال بزرگ شدن است، آن هم در شرایطی که ما هنوز در آغاز این روند توسعه‌طلبی هستیم. آنچه گذشت، طبیعتاً برخاسته از تلقی سکولاریسم فرانسوی از جایگاه دولت در برابر دین و اهمیت اصل بی‌طرفی در مواجهه با آن است. این رویکرد صرفا به سخت‌گیری برای طرد دین از عرصهٔ عمومی اکتفا نمی‌کند، بلکه پا را فراتر گذاشته و بر ضرورت تحمیل ارزش‌های سکولار جمهوری پای می‌فشارد. همین مسئله است که اسلام را ناگزیر می‌سازد تا خود را با اصول جمهوری فرانسه تطبیق دهد. در نتیجه هر حکم اسلامی که با این ارزش‌ها ناسازگار باشد باید کنار گذاشته شود. همچنین هیچ‌کس حق ندارد امامت نمازگزاران را بر عهده بگیرد، خطبه‌ای ایراد کند یا دربارهٔ مسائل دینی با مردم سخن بگوید، مگر آنکه تعهد خود را به این ارزش‌ها ثابت کرده و صلاحیت‌های لازم را در این زمینه به دست آورده باشد.

مقصود از تمام این مباحث این است: همهٔ نظام‌ها بر پایهٔ یک مرجعیت و افکار پیشین استوارند. نه بی‌طرفی مطلقی وجود دارد و نه چتری که بتواند انسان‌ها را گرد هم آورد بی‌آنکه باورها و دیدگاه‌هایی را بر آن‌ها تحمیل کند. حتی هیچ ایدهٔ شبه بی‌طرفی هم یافت نمی‌شود که فقط به تحمیل حداقل‌ها اکتفا کند. بلکه آنچه در عالم واقع وجود دارد، مرجعیت‌هایی با ارزش‌های والا [از نگاه خودشان] است که ناگزیرند آن‌ها را بر هر نظامی دیکته کنند.

بنابراین بسیار مهم است که فریب نقاب بی‌طرفی و شبه بی‌طرفی خیالی را نخوریم. چرا که در عرصهٔ واقعیت، نظام‌های سیاسی چیزی نیستند جز مرجعیت‌های فکری تحمیل‌گر. اگر این هیاهوی رسانه‌ای فرو بنشیند چهرهٔ واقعی این رویارویی نمایان می‌شود؛ تقابلی میان یک مرجعیت که هیچ ایمانی به وحی ندارد و برای ارزش‌ها و احکامش پشیزی ارزش قائل نیست، با مرجعیتی که سراپا تسلیم فرمان وحی است.

طبیعی است که بسیاری از مردم به دلایل مختلف به گزینهٔ لیبرال گرایش پیدا کنند. اما مسلمانی که به خدا و پیامبرش ایمان دارد، تسلیم حکم وحی است و می‌داند آنچه از سوی خدا آمده مایهٔ رستگاری دنیا و آخرت است، هرگز نمی‌تواند قیدوبندهای شرع را سنگین بشمارد و سپس با خواری تن دهد که طوق مرجعیت لیبرالیسم بر گردنش انداخته شود!

❊ ❊ ❊

این‌ها چهار جنبه‌ای بودند که پرده از توهم «بی‌طرفی لیبرالیسم» برداشتند. در این مبحث به‌تفصیل سخن گفتیم، زیرا همین ادعای بی‌طرفی بهانه‌ای روانی برای تساهل و مدارا با این نظام سکولار-لیبرال فراهم می‌کند. اکنون شایسته است بحث دربارهٔ این انگیزهٔ روانی را با بررسی دو شاخهٔ مهم به پایان ببریم:

نخست: تفاوت محدودیت‌های لیبرالی و تأثیر نظم عمومی:

نکته جالب این است که می‌بینیم شدت و ضعف این محدودیت‌ها به دینی بستگی دارد که با آن روبه‌رو می‌شوند. این محدودیت‌ها در برابر اسلام بسیار سخت‌گیرانه‌تر عمل می‌کنند، در حالی که در برابر ادیان دیگر تساهل نشان می‌دهند. این برخورد دوگانه در سخت‌گیری نسبت به حقوق مسلمانان کاملا آشکار است. همان‌طور که سسیل لابورد (Cécile Laborde) می‌گوید: «تردیدی نیست که احساسات اکثریت غالبا بر مشروعیت اعمال اقلیت سایه می‌اندازد. رویهٔ قضایی دادگاه اروپایی حقوق بشر در بحث آزادی دین، با رفتارهای نهادهای مسیحی به‌شکلی چشمگیر با تساهل برخورد کرده، اما در مقابل، هیچ‌گونه مدارایی با حضور اسلام در عرصهٔ عمومی نداشته است».[1]

نکتهٔ تأمل‌برانگیز دیگری نیز در اینجا وجود دارد؛ قانون می‌پذیرد فرد هفته‌ای یک بار به مسجد برود، اما با روزی پنج بار مسجد رفتن او مخالفت می‌کند. این تصمیمی کاملا خودسرانه و زورگویانه است، زیرا هر دو رفتار در دایرهٔ آزادی دینی قرار می‌گیرند. ریشهٔ این تناقض آن است که: «قانون غربی، ادیان غیرمسیحی را بر پایهٔ معیارهای خاص مسیحیت بازطراحی می‌کند؛ به این معنا که مناسک دینی را یکدست می‌سازد تا دقیقا مانند الگوی مسیحی، به مجموعه‌ای از الزامات و تکالیف مشخص و محدود تبدیل شوند».[2]

از این رو سخت‌گیری در مسئلهٔ حجاب با توجیه برابری جنسیتی و حفظ هویت سکولار، فقط زمانی مطرح می‌شود که پای اسلام در میان باشد. جالب

---

[1] دین اللیبرالیة Religion of Liberalism (دین لیبرالیسم) (۵۱-۵۲).

[2] دین اللیبرالیة Religion of Liberalism (دین لیبرالیسم) (۳۱۲).

اینجاست که در همین ادعای برابری جنسیتی، هرگز آن‌قدر که روی پوشش حساسیت به خرج می‌دهند به نابرابری دستمزدها توجهی نمی‌کنند.[1]

درک این موضوع زمانی آسان‌تر می‌شود که به تأثیر مفهوم «رعایت نظم عمومی» در دولت سکولار دقت کنیم. اصل رعایت نظم عمومی یا سیاست کلان، به نظام حاکم این اختیار را می‌دهد که برای حفظ آرامش جامعه، برخی آزادی‌ها را محدود کند. در واقع این اصل حاشیهٔ مانور گسترده‌ای به دولت می‌دهد تا هرگاه احساس کرد چیزی امنیت ملی، ایمنی، حفظ نظم، بهداشت عمومی، آبرو یا حیثیت دیگران را تهدید می‌کند، آزادی‌ها را محدود سازد. از آنجا که مسیحیت دین اکثریت است، به‌طور طبیعی در این ملاحظات از امتیاز ویژه‌ای برخوردار می‌شود.[2]

---

[1] بنگرید به: العلمانية المزيفة The Falsified Secularism (سکولاریسم تحریف‌شده) (۹۳-۹۵) و (۱۰۳).

[2] بنگرید به: هل النقد علماني (آیا نقد سکولار است؟) (۱۱۰-۱۱۵) (این سخن در متن متعلق به صبا محمود است)، و بنگرید به همان کتاب: (۱۰۳-۱۱۸). همچنین در بافتی گسترده‌تر بنگرید به: الاختلاف الديني في عصر علماني Religious Difference in a Secular Age (تفاوت دینی در یک عصر سکولار)، صبا محمود (۹۴-۹۵)، و (۱۱۸-۱۱۹)، و (۲۵۲-۲۵۳)، و (۳۱۱). سیاسات الحرية الدينية Politics of Religious Freedom (سیاست‌های آزادی مذهبی) (۳۴۷-۳۴۸). همچنین حقوق اقلیت‌ها تحت تأثیر عوامل دیگری مانند تاریخ و منافع سیاسی نیز قرار می‌گیرد، بنگرید به: تفاوت دینی در یک عصر سکولار (۱۰۷-۱۰۹)، تشكلات العلمانية Formations of the Secular (شکل‌گیری سکولاریسم) (۲۶۱)، المدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة An Introduction to Contemporary Political Philosophy (درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر) (۴۴۳).

مواردی که باعث اعمال محدودیت بر آزادی‌ها می‌شوند عبارت‌اند از: امنیت ملی، امنیت عمومی، نظم عمومی، بهداشت عمومی و اخلاق عمومی.[1]

بر همین اساس و برای حفظ نظم عمومی، دادگاه اروپایی حقوق بشر ممنوعیت حجاب در ترکیه را تأیید کرد؛ زیرا سکولاریسم را از ارکان اصلی جمهوری به شمار می‌آورد. بر پایهٔ این دیدگاه، اگر انجام مناسک یا ابراز باورها نظم عمومی را تحت تأثیر قرار دهد، محدود کردن آن‌ها مجاز است. جالب اینجاست که دادگاه تعیین تکلیف دربارهٔ استفاده از نمادهای مذهبی در مدارس را بر عهدهٔ خود کشورها گذاشت تا هرگونه که مناسب می‌دانند رفتار کنند؛ با این بهانه که هنوز تعریف یکپارچه‌ای برای الزامات حمایت از حقوق دیگران و حفظ نظم عمومی وجود ندارد.[2]

دادگاه اروپایی همچنین انحلال حزب رفاه ترکیه و انتقال اموال آن به خزانه دولت را تأیید کرد؛ با وجود اینکه این کار آشکارا با حق آزادی تشکیل احزاب و انجمن‌ها در تضاد بود. دلیل آن‌ها این بود که رویکرد این حزب با اصول برابری و احترام به جمهوری دموکراتیک سکولار منافات دارد. یکی از توجیه‌های اصلی برای تأیید این حکم، اظهارات برخی از وابستگان به این حزب بود که می‌شد آن‌ها را به حمایت از اجرای شریعت تفسیر کرد![3]

---

[1] بنگرید به: النظام الأوربي لحماية حقوق الإنسان (نظام اروپایی حمایت از حقوق بشر)، محمد میدانی (۱۰۵).

[2] بنگرید به: المختار من دراسات الحماية الإقليمية لحقوق الإنسان (گزیده‌ای از مطالعات حمایت منطقه‌ای از حقوق بشر)، محمد میدانی (۱۵۳-۱۵۴).

[3] بنگرید به: نماذج من أحكام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان (نمونه‌هایی از احکام دادگاه اروپایی حقوق بشر)، محمد میدانی (۲۱-۲۴).

بنابراین مراعات نظم عمومی این قدرت را به اکثریت حاکم می‌دهد تا بر برخی از آزادی‌ها تأثیر بگذارند. همین مسئله است که باعث صدور احکامی می‌شود که در ظاهر با یکدیگر در تناقضند؛ به‌گونه‌ای که برخی آزادی‌های دینی به بهانهٔ آزادی به رسمیت شناخته می‌شوند، اما آزادی‌های دیگر به‌راحتی زیر پا گذاشته می‌شوند.

برای نمونه، همین دادگاه اروپایی حقوق بشر حکم دادگاه ایتالیا مبنی بر ممنوعیت نصب صلیب در مدارس را لغو کرد. استدلال دادگاه این بود که صلیب یک نماد فرهنگی و گره‌خورده با سنت‌هاست و حضور آن هیچ آسیبی به باورهای دیگران نمی‌زند و آن‌ها همچنان در انتخاب دین خود آزادند. شگفت اینکه همین دادگاه پیش‌تر حکم داده بود که حجاب اسلامی یک نماد دینیِ تبلیغی است که بر دانش‌آموزان در کلاس‌های درس تأثیر می‌گذارد![1]

این رویکرد دوگانه تنها به دادگاه اروپایی محدود نمی‌شود، بلکه در دادگاه‌های ملی اروپا نیز رواج دارد. دادگاه قانون اساسی آلمان استفاده از نمادهای اسلامی را برای معلمان در مدارس ممنوع کرده است، اما در عین حال استفاده از نمادهای مسیحی و یهودی را مجاز می‌داند. توجیه آن‌ها این است که ترویج ارزش‌ها و سنت‌های مسیحی و غربی با توصیه‌های آموزشیِ قانون اساسی هم‌خوانی دارد.[2]

پس رعایت نظم عمومی یکی از روزنه‌های اصلی برای ایجاد محدودیت در آزادی‌ها به شمار می‌رود که کاملا تحت تأثیر ارادهٔ اکثریت است. نکتهٔ جالب

---

[1] بنگرید به: الاختلاف الديني في عصر علماني Religious Difference in a Secular Age (تفاوت دینی در یک عصر سکولار) (۲۵۸-۲۶۱).

[2] بنگرید به: الاختلاف الديني في عصر علماني Religious Difference in a Secular Age (تفاوت دینی در یک عصر سکولار) (۲۶۹).

و البته تأسف‌بار ماجرا اینجاست که برخی از مسلمانان نیز تحت تأثیر همین نظم عمومی سکولار قرار گرفته‌اند و مسائل را از دریچهٔ نگاه اکثریت غربی می‌بینند. در نتیجه چنین مسلمانی به درک سکولاریسم بر اساس همان نظم و اکثریت مسیحی گرایش پیدا می‌کند؛ تا جایی که ممکن است با همان حساسیت‌های غربی در برابر مسئلهٔ حجاب موضع سخت‌گیرانه‌ای بگیرد. او حتی مواردی را که خود سکولاریسم در چارچوب نظم عمومی می‌پذیرد طرد می‌کند؛ زیرا در برابر مفهوم سکولاریسم و هژمونی اکثریت غربیِ آن کاملا خودباخته و مسخ شده است!

❊ ❊ ❊

دوم: آزادی لیبرالی و توهم عدم دخالت:

توهم بی‌طرفی ممکن است در جلوهٔ دیگری نیز نمایان شود؛ دیدگاهی که می‌گوید لیبرالیسم انتخاب‌ها را بدون هیچ دخالتی به خود مردم وامی‌گذارد و در نتیجه راه حلی برای معضل زیاده‌روی و دست‌اندازی دولت مدرن است.

این رویکرد دو ادعا را در بر می‌گیرد:

ادعای اول: لیبرالیسم بی‌طرف است، ارزش‌های خود را تحمیل نمی‌کند و در انتخاب‌های مردم دخالتی ندارد.

ادعای دوم: آزادی صرفا به معنای رها کردن و واگذاری است و هیچ‌گونه دخالتی در آن وجود ندارد.

ما پیش‌تر ادعای اول را بررسی کردیم و اشکالات آن را روشن ساختیم.

اما دربارهٔ ادعای دوم: این گمان که تحمیل آزادی لیبرالی از سوی دولت از جنس رها کردن است نه دخالت، توهمی بیش نیست. این دیدگاه مدعی است که دولت مردم و انتخاب‌های شخصی‌شان را به حال خود رها می‌کند،

در کارهایشان دخالتی ندارد و دست خود را از این حریم خصوصی کوتاه کرده است؛ برعکس زمانی که به دلیل یک امر دینی چیزی را ممنوع می‌کند و در آن دخالت می‌ورزد. حتی گاه در سیاه‌نمایی تا آنجا پیش می‌روند که می‌گویند چنین مداخله‌ای به دولت قدرت دست‌اندازی و سلطه می‌دهد و در نهایت به نقض حقوق انسان‌ها می‌انجامد.

اما حقیقت این است که دخالت دولت چه با صدور مجوز و چه با اعمال ممنوعیت، در هر صورت محقق می‌شود. اگر دولت به کاری اجازه دهد در واقع با صدور این مجوز (اجازه) دخالت کرده است، و اگر آن را ممنوع کند باز هم با این ممنوعیت اعمال دخالت کرده است. بنابراین محال است اجازه دادن دولت به یک کار صرفا نوعی رهاسازی ناآگاهانه و از روی بی‌تفاوتی باشد، بلکه یک اقدام کاملا هدفمند است.

برای نمونه اگر نظام حاکم فروش مشروبات الکلی را مجاز بداند، در واقع حق فروش آن را محفوظ داشته، برای تصویب آن دخالت کرده و مجوزهای لازم را برایش صادر کرده است. همچنین از این رفتار قانونی در برابر هرگونه تعرضی حمایت می‌کند و با متخلفان برخورد قضایی خواهد کرد. در مقابل اگر فروش آن را ممنوع کند، مجوزی نخواهد داد و اجازهٔ وجود آن را سلب می‌کند. پس دخالت در هر دو حالت کاملا محقق شده است.

هنگام بروز اختلاف، بحث باید به این شکل مطرح شود: آیا فروش مشروبات الکلی مجاز است یا خیر؟ نه اینکه بگویند ممنوعیت نوعی دخالت مفسده‌انگیز است اما اجازه دادن صرفا رها کردن و عدم دخالت است. این فقط یک بازی با کلمات است که به هیچ وجه واقعیت عینی مورد اختلاف را نشان نمی‌دهد.

بنابراین وقتی می‌شنوید که دولت مردم را به حال خود رها می‌کند و دخالتی در امورشان ندارد، شاید گمان کنید این وضعیت شبیه کسی است که اتفاقات ناخوشایندی را می‌بیند اما دوست ندارد خود را درگیر آن‌ها کند. چنین برداشتی

شاید در دولت‌های سنتی امکان‌پذیر بود؛ یعنی مردم کارهایی انجام می‌دادند و حکومت هم آن‌ها را به حال خود می‌گذاشت. این رها کردن نه به خاطر حمایت یا رضایت از آن کارها، بلکه به این دلیل بود که پیگیری آن‌ها هزینه‌های سنگینی به همراه داشت یا اصلا در توان دولت نبود. اما این وضعیت در عمومِ مسائل مورد اختلافِ ما صدق نمی‌کند. پس رها کردن در اینجا یک تصمیم کاملا هدفمند و دخالتی آگاهانه است که بر پایهٔ یک مرجعیت فکری شکل می‌گیرد.

به همین دلیل است که در فرهنگ غربی، بر سر بسیاری از پرونده‌ها اختلاف نظرهای عمیقی میان مردم وجود دارد؛ اختلاف میان کسانی که رفتاری را آزاد می‌دانند و کسانی که خواهان ممنوعیت آن هستند. هر دو گروه به‌خوبی درک می‌کنند که پیروزی‌شان به موضع نظام حاکم در به رسمیت شناختن یا لغو آن رفتار بستگی دارد. هیچ‌کس تصور نمی‌کند که دخالت دولت تنها برای لغو یک پدیده است و شامل تأیید آن نمی‌شود.

برای نمونه از پرونده‌های جنجالی می‌توان به مسئلهٔ سقط جنین یا ازدواج همجنس‌گرایان اشاره کرد.

اگر نظام حاکم این موارد را مجاز بداند، قانون از آن‌ها حمایت خواهد کرد و اگر آن‌ها را ممنوع کند، با اهرم قانون جلوی آن‌ها را می‌گیرد. بنابراین هیچ رهاسازی مطلقی که در آن رد پایی از دخالت نباشد وجود ندارد.

این آگاهی نقش مهمی در کاهش فشارهای روانی برخی افراد برای پایبندی به احکام شریعت دارد. گاهی فرد در التزام به شریعت سست می‌شود و به دنبال ایده‌های رنگ و لعاب‌دار شبه اسلامی می‌گردد؛ با این تصور که چنین رویکردی مردم را به حال خود می‌گذارد و نه پیامدی برای دولت دارد و نه مفسده‌ای ایجاد می‌کند، در حالی که دخالت برای اجرای احکام شرعی این‌طور نیست. اما واقعیت عینی نشان می‌دهد که در مسائل مورد اختلاف، هیچ تفاوتی میان

این دو حالت نیست. قانونی کردن سقط جنین یا ممنوعیت آن، تنها یک تصمیم مداخله‌جویانه برای انتخاب یکی از دو رویکرد است و در هر دو صورت، بزرگتر شدن و دست‌اندازی دولت اتفاق افتاده است.

البته می‌توان در جزئیات روزمرهٔ زندگی که محل اختلاف نیستند، میان رها کردن و دخالت تفاوت قائل شد. مثلا اگر دولت بخواهد در شیوهٔ غذا خوردن، راه رفتن، سخن گفتن مردم و موارد مشابه دخالت کند، از محدودهٔ معقول حکمرانی خارج شده است. بی‌تردید در این‌گونه موارد، دخالت کردن با رها کردن یکسان نیست؛ زیرا این کار خروج از چارچوب وظایف دولت در پاسداری از منافع عمومی به شمار می‌رود.

در واقعیت معیار دخالت کردن یا نکردن دولت، برآمده از یک نگاه سکولار به دین است. بر اساس این پیش‌فرض که دین محدود به عرصهٔ خصوصی است و ارتباطی با نظم عمومی ندارد، هرگونه اقدام دولت که ارتباطی به دین داشته باشد نوعی مداخلهٔ نابجا شمرده می‌شود. دلیلشان هم این است که چنین اقدامی فراتر از مرزهای وظیفهٔ دولت و کارکرد دین است. بنابراین اگر دولت برای جلوگیری از نفوذ دین در نظام حاکم دست به اقدامی بزند، دیگر نام آن را دخالت نمی‌گذارند؛ زیرا از نگاه آن‌ها این همان وضعیت طبیعی و مطلوب است. اما چنانچه دولت بخواهد بر پایهٔ یک مستند دینی قانونی را وضع یا ممنوع کند، این کار یک دخالت کاملا مردود و غیر قابل قبول خواهد بود.

❊ ❊ ❊

۴- ماهیت دولت مدرن

بررسی امکان هم‌گرایی و سازش میان حکومت اسلامی و نظام دولت مدرن، یکی از مسائل مطرح در پژوهش‌های معاصر به شمار می‌رود. از آنجا که پایه‌های دولت مدرن بر اصول و قواعدی استوار است که با حکومت اسلامی

سازگاری ندارند، این مسئله خود به یکی از محرک‌های اصلی برای پذیرش خوانش‌های اسلامی از سکولاریسم تبدیل شده است.

منظور از دولت مدرن، همان الگوی حکمرانی دولت‌های ملی معاصر است. چنین دولتی بر اعمال حاکمیت در یک مرز جغرافیایی مشخص بنا می‌شود و وابستگی‌های عشیره‌ای، مذهبی و مانند آن در آن جایی ندارد. در واقع نقطهٔ پیوند انسان‌ها در این نظام یک هویت ملیِ برآمده از سرزمینی مشخص است و همین فضای مشترک همهٔ ساکنان را زیر یک چتر جمع می‌کند. در اینجا قدرت سیاسی از حاکمیت مطلقی بر سرزمین خود برخوردار است: از یک سو حاکمیت خارجی دارد تا کسی به مرزهایش دست‌اندازی نکند، و از سوی دیگر حاکمیت داخلی دارد تا هیچ نهادی در سیاست‌گذاری‌های بومی فراتر از آن قرار نگیرد و در نتیجه، دولت بر هرگونه وفاداری واسطه‌ای چیره می‌شود.

این ایده، یک تصور کاملا جدید از حکمرانی در اروپا بود. پیش از آن حاکمیت همواره تحت تأثیر نفوذ دینی کلیسا یا توسعه‌طلبی پادشاهان و امپراتورها قرار داشت. از این رو ایدهٔ حاکمیت سرزمینی پدید آمد تا راه را بر زیاده‌خواهی این دو بازیگر ببندد. در عین حال چنین دولتی ادعای برتری بر حاکمان دیگر را ندارد و مناسباتش با آن‌ها بر پایهٔ هماهنگی پیش می‌رود نه تبعیت.

در گذشته نظام‌های حکومتی متعددی در اروپا وجود داشتند: نظام فئودالی که بر روابط شخصی تمرکز داشت، نظام کلیسایی که بر پایهٔ دین استوار بود و نظام امپراتوری. تمام این قدرت‌ها به صورت هم‌زمان حضور داشتند و قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای در هم تنیده شده بودند. حتی ممکن بود یک فرد در آنِ واحد زیر فرمان چند قدرت مختلف باشد؛ زیرا حکومت با معیارهای انحصاری و مشخصی تعریف نشده بود. اما دولت مدرن که بر مفهوم حاکمیت بنا شده رویکرد متفاوتی دارد. این دولت قدرت را در درون

مرزهای رسمی یکپارچه کرد و قانون را تنها بر یک سرزمین مشخص اعمال نمود، نه بر چندین دولت یا ملت.[1]

مردم در عصر ما هیچ الگویی از دولت را جز همین الگوی استوار بر حاکمیت ملی سرزمینی نمی‌شناسند. ریشه‌های پیدایش این نوع دولت در تاریخ اروپا نهفته است و تحولات و مراحل تدریجی متعددی را پشت سر گذاشته تا به شکل امروزی خود درآمده است. البته دیدگاه مورخان در تعیین نقطهٔ آغاز آن متفاوت است؛ برخی پیدایش آن را به قرن شانزدهم میلادی نسبت می‌دهند و گروهی دیگر آن را به قرن چهاردهم و حتی پیش از آن برمی‌گردانند. در آن دوران بریتانیا و فرانسه چیزی شبیه به دولت‌های دارای حاکمیت را تجربه می‌کردند، چرا که پادشاهان آن‌ها بر سرزمین‌های مشخصی تسلط داشتند.[2]

یکی از مهم‌ترین ایستگاه‌های اثرگذار در پیدایش دولت مدرن - که روایت مشهور آن را نخستین نقطهٔ تأسیس این دولت می‌داند - پایان جنگ سی‌ساله و امضای پیمان صلح وستفالیا در سال ۱۶۴۸ میلادی است. این رویداد نشانهٔ به رسمیت شناختن نظام دولت مدرن به طور رسمی بود. با برچیده شدن

---

[1] بنگرید به: الدولة ذات السيادة ومنافسوها The Sovereign State and Its Competitors (دولت دارای حاکمیت و رقبای آن)، هندریک اسپروت (Hendrik Spruyt) (۳۰-۲۹)، و (۹۸-۱۰۱)، و (۱۴۶-۱۴۹)، الدولة الخرائطية (دولت نقشه‌ای)، جوردن برانش (۳۶-۴۰)، الدولة المستوردة (دولت وارداتی)، برتران بادی (۱۱۷-۱۲۳)، الدولة الحديثة (دولت مدرن)، کریستوفر موریس (۱۱۲-۱۱۶) در مجلهٔ الباب، شمارهٔ نهم، السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (حاکمیت به عنوان یک مفهوم حقوقی و سیاسی)، دیتر گریم (۸۵-۸۶).

[2] بنگرید به: الدولة ذات السيادة ومنافسوها (دولت دارای حاکمیت و رقبای آن) (۱۹۳-۱۹۷)، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة (ریشه‌های قرون وسطایی دولت مدرن)، جوزف استرایر (۴۶-۵۹) و (۱۰۵-۱۰۶)، الدولتان (دو دولت)، برتران بادی (۱۲۷)، تضخم الدولة العربية (تورم دولت عربی)، نزیه الایوبی (۵۱)، السيادة (حاکمیت)، دانشنامهٔ استنفورد، وب‌سایت مجلهٔ حکمة.

قدرت کلیسا و ممنوعیت دخالت آن در مسائل خارج از قلمرو، موانع پیش روی یک‌دست شدن دولت از میان رفت. این همان دیدگاهی بود که در وستفالیا پیروز شد و سپس در قرن بیستم، با فروپاشی امپراتوری‌ها در اروپا پس از جنگ جهانی، به اوج خود رسید.[1]

با این حال این روایت سنتی امروزه مورد انتقاد قرار گرفته است. هرچند میان ویژگی‌های دولت مدرن و دستاوردهای این صلح شباهت‌هایی وجود دارد، اما یک تفاوت بنیادین و آشکار در میان است. سازمان‌دهی سیاسی پس از این صلح هیچ‌گونه تطابقی با دولت مدرن نداشت و معاهدات پس از آن نیز هیچ تغییر عجیبی در قواعد بنیادین قدرت سیاسی ایجاد نکردند. بنابراین درست نیست که این صلح را نقطهٔ آغاز تأسیس روابط بین‌الملل بدانیم.

آغاز واقعی در حقیقت از قرن نوزدهم شکل گرفت. این همان دوره‌ای است که گذار از نظام قدیم به دولت مدرن دارای حاکمیت در آن تثبیت شد. این اتفاق در کنگرهٔ وین طی سال‌های ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۵ میلادی رخ داد؛ جایی که بازیگران سیاسی بر اساس معیار انحصاری بودن دولتِ سرزمینی تعریف شدند. در این دوران تداخل قدرت‌ها برای همیشه پایان یافت، امپراتوری مقدس روم فروپاشید و هرگونه تأثیر پاپ در مشروعیت بخشیدن به حاکمان اروپایی کنار گذاشته شد.[2]

به این ترتیب دولت مدرن در بستر تاریخ اروپا گام‌به‌گام پیش رفت و مراحل مختلفی را از سر گذراند. الگوی این دولت از هر جایگزین سیاسیِ رقیب دیگری قدرتمندتر بود و توانست بر تمام الگوهای جایگزین غلبه کند. دلیل این برتری

---

[1] بنگرید به: صنع الدولة الحديثة (ساخت دولت مدرن)، برایان نلسون (۱۲۹-۱۳۰)، السيادة (حاکمیت)، دانشنامهٔ استنفورد، وب‌سایت مجلهٔ حکمة.

[2] بنگرید به: الدولة الخرائطية (دولت نقشه‌ای)، جردن برانش (۴۴-۵۰) و (۱۶۸-۱۷۱)

برخورداری از قدرت تصمیم‌گیری بالایی بود که باعث می‌شد این دولت در عرصه‌های اقتصادی و نظامی و همچنین در پایبندی به توافق‌نامه‌ها و معاهدات کارایی بیشتری داشته باشد. علاوه بر این، ماهیت سرزمینی این الگو هماهنگی بیشتری میان کشورها ایجاد می‌کرد. همین ویژگی‌ها سبب شد تا ضعیف‌ترین دولت در قرن نوزدهم، از نظر سازمان‌دهی و توانایی بهره‌برداری از منابع انسانی و مادی خود، بسیار بهتر از دولت‌های قدرتمند در قرون گذشته عمل کند.[1]

صرف‌نظر از چگونگی پیدایش، دولت مدرن در واقع همین دولت‌های سرزمینی معاصری هستند که امروزه می‌شناسیم. این دولت مدرن با چند ویژگی شناخته می‌شود که دو مورد از آن‌ها اهمیت بیشتری دارند. ویژگی نخست ماهیت سرزمینی آن است، به این معنا که بر مرزهای کاملا مشخص و جداکننده‌ای حکومت می‌کند. ویژگی دوم برخورداری از حق حاکمیت است. دولت مدرن با رها شدن از الگوهای قدرت درهم‌تنیده و قدرت‌هایی که بر یک سرزمین مشخص متمرکز نبودند، ساختار خود را نسبت به دولت‌های پیشین تغییر داد. همین امر به این دولت کمک کرد تا بتواند در برابر تحولات پابرجا بماند و موجودیت خود را حفظ کند.[2]

---

[1] بنگرید به: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة (ریشه‌های قرون وسطایی دولت مدرن)، جوزف استرایر (۵۹) و (۱۰۵-۱۰۶)، الدولة ذات السيادة ومنافسوها (دولت دارای حاکمیت و رقبای آن)، هندریک اسپروت (۳۵۷-۳۵۸)، الدولة في المجتمع (دولت در جامعه)، جوئل میگدال (۸۴-۸۵)

[2] بنگرید به: صنع الدولة الحديثة (ساخت دولت مدرن)، برایان نلسون (۳۰-۳۱)، الدولة الخرائطية (دولت نقشه‌ای)، جردن برانش (۵۰)، الدولة الحديثة (دولت مدرن)، کریستوفر موریس (۱۱۹-۱۲۰) چاپ‌شده در مجلهٔ الباب، شمارهٔ نهم. همچنین برای مطالعهٔ شرح

منظور این نیست که دولت‌های پیشین بر یک پهنهٔ جغرافیایی مشخص حکومت نمی‌کردند، بلکه مقصود این است که نظام حاکم بر این معیارهای ثابت سرزمینی استوار نبود.[1]

چالش حکومت اسلامی در دولت مدرن:

این الگوی نوین از دولت، چالش مشهوری را در زمینهٔ چگونگی پیاده‌سازی حکومت اسلامی در آن به وجود آورد. دیدگاه‌ها در این باره متفاوت بود و بسیاری از اندیشمندان معاصر به این نتیجه رسیدند که حکومت اسلامی هرگز نمی‌تواند با این الگو سازگار شود. مستندات این عدم سازگاری را می‌توان در سه رویکرد اساسی دسته‌بندی کرد؛ رویکردهایی که کاملا در هم تنیده‌اند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند:

رویکرد اول: مستند اخلاقی.

مفصل ویژگی‌های متمایزکنندهٔ دولت مدرن، بنگرید به: نظریات الدولة الديمقراطية (نظریه‌های دولت دموکراتیک)، جان درایزک و پاتریک دانلیوی (۲۴-۲۹).

[1] بنگرید به: الدولة ذات السيادة ومنافسوها (دولت دارای حاکمیت و رقبای آن)، هندریک اسپروت (۹۹)، صنع الدولة الحديثة (ساخت دولت مدرن)، برایان نلسون (۲۹). با توجه به مرکزیت این مرزها در دولت مدرن، برخی پژوهشگران بر این باورند که پیشرفت فنی در علم نقشه‌نگاری نقشی اساسی در تأسیس دولت مدرن داشته است؛ چرا که تصور مردم از فضای مکانی را تغییر داد و آن را به یک سطح هندسی یکدست تبدیل کرد. با گسترش نقشه‌ها و رواج استفاده از آن‌ها، اَشکالی از قدرت که تن به تصویرسازی نقشه‌ای نمی‌دادند تضعیف شدند و جای خود را به قدرت‌هایی دادند که با مرزهای مشخص گره خورده بودند. با از بین رفتن تداخل در حاکمیت و تمرکز قدرت در یک اقلیم واحد، دولت مدرن پدیدار شد. بنابراین تهیهٔ نقشه‌ها و استفادهٔ گسترده از آن‌ها شرطی ضروری برای این دگرگونی بود. بنگرید به: الدولة الخرائطية (دولت نقشه‌ای)، جردن برانش (۹۳-۹۴)، و (۱۰۵)، و (۱۱۹-۱۲۳)

رویکرد دوم: مستند تقنینی و حقوقی.

رویکرد سوم: مستند فقهی.

در ادامه مقصود از هریک را شرح داده و بررسی می‌کنیم، و سپس به بحث دربارهٔ تأثیر ماهیت دولت مدرن در ایجاد انگیزه برای پذیرش سکولاریسمِ اسلامی‌سازی‌شده خواهیم پرداخت.

رویکرد نخست: مستند اخلاقی.

یکی از مشهورترین دیدگاه‌های معاصر که از این زاویه به موضوع پرداخته، دیدگاه دکتر وائل حَلّاق در کتاب پرآوازهٔ «دولت ناممکن» است. او در این کتاب به این نتیجه رسیده است که اجرای احکام شریعت در این دولت مدرن امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ساختار این دولت هرگز با نظام شریعت جمع نمی‌شود. برجسته‌ترین دلیلی که وی به آن استناد کرده، همین رویکرد اخلاقی است.[1]

دولت مدرن در بستر اروپا شکل گرفته و هستهٔ مرکزی آن با هستهٔ مرکزی حکومت اسلامی تفاوت دارد. هستهٔ مرکزی در حکومت اسلامی بر تربیت اخلاقی استوار است، در حالی که در دولت مدرن چنین نیست؛ زیرا این دولت تمام اخلاقیات و باورهای ایمانی را با معیارهای انتقادی و عقلانی کاملا جدا از اصول اخلاقی جایگزین کرده است.[2]

حلاق برای دولت مدرن پنج ویژگی برمی‌شمارد که تصور این دولت بدون آن‌ها ناممکن است؛ این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

---

[1] حلاق در کتاب الشریعة (شریعت)، مقایسهٔ میان دولت مدرن و شریعت را به‌صورت متمرکز و فشرده بررسی کرده است (۶۲۷-۶۴۸)

[2] بنگرید به: الدولة المستحیلة (دولت ناممکن) (۳۹-۴۰) و (۴۴-۴۹).

۱. این دولت در یک تجربهٔ تاریخی مشخص شکل گرفته است. در واقع دولت مدرن یک دستاورد تاریخی است که در اروپا متولد شد، در همان‌جا تعامل یافت و همان بستر اروپایی آن را ساخت و توسعه داد.

۲. برخورداری از حاکمیت برتر. منظور از حاکمیت برتر، همان قدرت مطلقه‌ای است که هیچ قدرتی بالاتر از آن وجود ندارد. ویژگی این حاکمیت آن است که کل‌نگر و همیشگی است، به هیچ منبع دیگری وابسته نیست، هویت شهروندان زیر چتر خود را شکل می‌دهد و شایسته است که برای آن فداکاری شود. در نتیجه این حاکمیت از اقتداری متافیزیکی برخوردار است که به باور یک مؤمن نسبت به صفات خداوند شباهت دارد.

۳. در اختیار داشتن حق قانون‌گذاری و پیامدهای آن از جمله انحصار استفاده از خشونت. قانون همان زبانی است که حاکمیت با آن سخن می‌گوید؛ پس این حاکمیت است که هر قانونی بخواهد وضع می‌کند، مرزهای خشونت را ترسیم می‌نماید و سطح برخورد با قانون‌شکنان را تعیین می‌کند.

۴. دستگاه دیوان‌سالاری (بوروکراتیک) دولت. این ویژگی به معنای سطح بالایی از کنترل شدید است که دولت از طریق آن، جامعه را در تمام شئون زندگی - از بدو تولد تا مرگ - مدیریت می‌کند؛ عرصه‌هایی همچون آموزش، بهداشت، سفر، کار، امنیت، مالیات، سرگرمی و غیره.

۵. هژمونی فرهنگی؛ دولت از نظر فرهنگی در تاروپود جامعه نفوذ می‌کند و تنها به سازمان‌دهی اکتفا نمی‌کند، در نتیجه هیچ نهاد داخلی نمی‌تواند هویت کاملاً مستقل خود را در برابر آن حفظ کند.[1]

---

[1] نگرید به: الدولة المستحيلة (دولت ناممکن) (۶۳-۸۳).

پس از آن حلاق به این نتیجه می‌رسد که حکومت اسلامی بر پایه‌های اخلاقی، قانونی، سیاسی، اجتماعی و متافیزیکی کاملا متفاوتی نسبت به دولت مدرن استوار است. حکومت اسلامی با قواعدی اخلاقی اداره می‌شود و یک ساختار سیاسی محدود است. هر اقلیمی که شریعت در آن اجرا شود یک قلمرو اسلامی به شمار می‌رود و هیچ حاکمیتی در آن بالاتر از ارادهٔ خداوند نیست. این امر کاملاً در تضاد با دولت مدرن است؛ زیرا دولت مدرن خود یک هدف نهایی است و حاکمیتی دارد که نهادهای دینی را تحت کنترل درآورده و آن‌ها را مطیع ارادهٔ قانونی خود می‌سازد، و هر چیزی جز این اراده، حاشیه‌ای و دست‌دوم محسوب می‌شود.[1]

یکی از پیامدهای فقدان پایه‌های اخلاقی این است که نظام دولت مدرن بر جدایی میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» استوار است. بنابراین قانون موجود به‌تنهایی کفایت می‌کند و نیازی نیست که با چیز دیگری مانند حق یا قانون الهی سازگار باشد. در نتیجه قوانین بدون در نظر گرفتن بار اخلاقی‌شان اجرا خواهند شد. چنین چیزی در حکومت اسلامی کاملاً غیر قابل تصور است؛ زیرا در آن هیچ مرز و تمایزی میان حقیقت و ارزش، یا میان قانون و اخلاق وجود ندارد.[2]

---

[1] بنگرید به: الدولة المستحیلة (دولت ناممکن) (۱۰۵-۱۱۱)، و بنگرید به: (۲۰۹) و (۲۷۸-۲۷۹). یکی از تعبیرات جالب و هم‌سو با این دیدگاه، سخن برتران بادی دربارهٔ دولت مدرن است: «این دولت پدیدآورندهٔ قانون است نه زاییدهٔ آن، و در مرحلهٔ اجرا تضمین‌کنندهٔ آزادی است چرا که قانون‌گذار از حاکمیت برخوردار است. اما در سرچشمه و مرحلهٔ وضع قانون، سلب‌کنندهٔ آزادی است؛ زیرا در هنگام اعمال وظیفهٔ قانون‌گذاری خود، از هرگونه تعهدی رهاست». الدولتان (دو دولت) (۳۷).

[2] بنگرید به: الدولة المستحیلة (دولت ناممکن) (۱۵۶-۱۶۲).

در نهایت حلاق چنین نتیجه می‌گیرد که دولت مدرن، برخلاف تصور برخی اسلام‌گرایان، یک ابزار بی‌طرف نیست که بتوان از آن برای سرکوب یا تحقق ارادهٔ مردم استفاده کرد، یا اینکه بتواند به یک دموکراسی لیبرال، نظام سوسیالیستی یا دولت اسلامی تبدیل شود و صرفاً بر اساس خواسته و انتخاب رهبرانش به کار گرفته شود. بلکه دولت مدرن مجموعه‌ای پیچیده و درهم‌تنیده از مفاهیم متافیزیکی و عناصر پرشمار دیگری است که بخش بزرگی از سرنوشت و زندگی شهروندانش را تعیین می‌کند.

حلاق هشدار می‌دهد که این سخن بدان معنا نیست که دولت مدرن پدیده‌ای ثابت است که نه دگرگون می‌شود، نه تغییر می‌کند، نه سازگار می‌شود و نه پیوسته اصلاح می‌پذیرد. بلکه یادآور می‌شود که این دولت دستخوش بسیاری از این موارد شده است؛ اما هیچ‌یک از تغییرات یادشده، سازگاری آن را با الزامات اساسی حکومت اسلامی ثابت نمی‌کند، بلکه روزبه‌روز فاصلهٔ آن را بیشتر می‌کند.[1]

در این کتاب مباحث تفصیلی مهمی برای بررسی این موضوع وجود دارد و تنها به جنبهٔ اخلاقی محدود نمی‌شود. با این حال من در اینجا فقط به همان بخش بنیادین می‌پردازم که بر ناممکن بودن شکل‌گیری حکومت اسلامی تأکید دارد؛ زیرا ماهیت دولت مدرن از مبادی اخلاقی جداست. این دولت حاکمیت برتری دارد که بر مبانی اخلاقی استوار نیست. این مسئله را می‌توان از چند زاویه بررسی کرد:

جنبهٔ نخست:

باید میان اصل حاکمیت و برداشت فلسفی و اعتقادی از آن تفاوت قائل شد. حاکمیتی که ویژگی بنیادین نظام دولت مدرن است، در واقع همان استقلال

---

[1] بنگرید به: الدولة المستحيلة (دولت ناممکن) (۲۷۵-۲۷۷).

داخلی و خارجی آن از هر قدرت برتری به شمار می‌رود. این یک عنصر اساسی در دولت است که اگر مخدوش شود، حاکمیت نیز از بین خواهد رفت. اما اینکه حاکمیت را ذاتاً سزاوار قانون‌گذاری بدانیم و آن را فراتر از هرگونه ارزش یا مبانی اخلاقی بشماریم، تنها یک برداشت فلسفی است که بر این حاکمیت پوشانده شده و ویژگی ذاتی آن نیست. این نگاه متناسب با هر فرد یا جامعه و تصورات آن‌ها از هستی، زندگی و انسان تفاوت پیدا می‌کند.

بنابراین اگر فرهنگ غربی این حاکمیت را قدرتی برتر می‌داند که تابع هیچ اصولی نیست، این مسئله به نگاه آن‌ها برمی‌گردد که متأثر از بستر تاریخی و دینی خودشان است. پس درست نیست که چنین برداشتی به یک الزام اجباری تبدیل شود تا هر شهروندی در روزگار ما مجبور باشد با همین نگاه به قانون کشورها بنگرد؛ زیرا در ساختار دولت عنصری وجود ندارد که این برداشت را تحمیل کند.

از این رو در بحث‌های پیچیدهٔ اروپایی دربارهٔ حاکمیت برتر، تعریف حاکمیت به تفسیری بستگی داشت که هر متفکر از وضعیت طبیعی ارائه می‌داد. او سپس حاکمیت خاص خود را خلق می‌کرد و به این ترتیب، هم‌زمان هم خالق حاکمیت می‌شد و هم مادهٔ خام آن. این حاکمیت به‌طور هم‌زمان انسانیت او را شکل می‌داد و در نتیجه قواعد خیر و شر و هویت اخلاقی‌اش را تعیین می‌کرد. این حاکمیت محدوده‌ای بود که در برابر خواسته‌های فرابشری دین کاملا مصونیت داشت. البته این مفهوم همواره در حال تغییر بود و خود را با تحولات بزرگ سیاسی وفق می‌داد.[1]

---

[1] بنگرید به: التاريخ الفكري لليبرالية (تاریخ فکری لیبرالیسم)، پیر مانن (۳۰۹)، السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (حاکمیت به عنوان یک مفهوم حقوقی و سیاسی)، دیتر گریم (۱۵).

بنابراین حاکمیت با چنین تصورات کاملی، از جنس مفاهیمی است که تنها در ذهن جای دارند و موجودیت عینی و حقیقی ندارند. گاهی فرد از بیداری قانون یا دولت معصوم و مفاهیمی از این دست سخن می‌گوید که صرفا لفاظی هستند و وجود خارجی ندارند، اما با این مفهوم انتزاعی چنان رفتار می‌کند که گویی یک موجود حقیقی است؛ بلکه آن را شخصیتی سیاسی و فراتر از واقعیت می‌پندارد. شبیه به مفهوم هگلی که دولت را حقیقت برتر، تجلی والاترین ارزش‌ها و شخصیتی والا و ستودنی می‌داند که از تک‌تک افراد تشکیل دهنده‌اش واقعی‌تر است. این زیاده‌روی با زیاده‌روی دیگری روبه‌رو شد که هرگونه تأثیر ایده‌های انسانی را انکار می‌کرد. در واقع جان بخشیدن به مفاهیم حقوقی و سیاسی و تبدیل آن‌ها به موجودیت‌های عینی، با واکنش کسانی مواجه شد که تمام ایده‌های انسانی را صرفا تصوراتی متافیزیکی و فاقد وجود حقیقی می‌دانستند.[1]

پس: «حاکمیت یک واقعیت عینی نیست. بلکه مفهومی است که انسان‌ها در شرایطی خاص آن را به کار بسته‌اند؛ در واقع صفتی است که به قدرت سیاسی نسبت داده‌اند، یا ادعایی است که در برابر آن مطرح کرده‌اند؛ همان قدرتی که خودشان یا دیگران در حال اعمال آن بوده‌اند».[2]

بنابراین جایگاه نقد در بررسی تأثیر مدرنیته بر مفهوم حاکمیت معاصر نیست، بلکه نقد اصلی بر تحمیل این مفهوم مدرن به عنوان عنصری بنیادین در ذات حاکمیت وارد است؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌کس نتواند جز از این زاویه به حاکمیت بنگرد. فراتر از این، تحمیل این مفهوم مدرن با همان شکل متأخر آن در دو

---

[1] بنگرید به: فكرة القانون (ایدهٔ قانون)، دنیس لوید (۲۶۲-۲۶۳)، و بنگرید به: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (حاکمیت به عنوان یک مفهوم حقوقی و سیاسی) (۲۰) و (۱۰۹).

[2] السيادة (حاکمیت)، هری هینسلی، به نقل از کتاب: الدولة ذات السيادة ومنافسوها (دولت دارای حاکمیت و رقبای آن) (۱۵۳).

قرن اخیر مدنظر است، وگرنه پیشینهٔ مفهوم حاکمیت در دولت مدرن به پیش از آن بازمی‌گردد.[1]

پس حکم قطعی به ناممکن بودن هرگونه الگوی جایگزین بر اساس دیدگاه مدرن دربارهٔ دولت معاصر، در واقع تعمیم اجباری تصور مدرن در نوع نگاه ما است؛ رویکردی که برای هیچ قانون یا حاکمیتی ضرورت ندارد. چرا باید بپذیریم هر قانونی که از سوی یک دولت معاصر صادر می‌شود، حتما باید زیر سایهٔ نگاه مدرن باشد؟ نگاهی که بر جدایی اخلاق از قانون و جدایی ارزش از حقیقت استوار است و خود را از هر منبع خارجی - حتی اگر وحی باشد - بی‌نیاز و برتر می‌داند؟

این تنها یک برداشت مدرن از قانون است، نه توصیفی از ذات قانون. برای نمونه، پایه و اساس قانون بر ویژگی الزام‌آور بودن آن استوار است؛ یعنی اگر الزامی در کار نباشد دیگر نامش قانون نیست. اما نگاه مدرن یک ویژگی گریزناپذیر برای قانون به شمار نمی‌رود. ممکن است فردی به قانون پایبند بماند تنها به این دلیل که آن قانون اهداف و مقاصد شریعت را برآورده می‌کند؛ در این حالت پشتوانهٔ قانون همان پاسداشت ارزش‌های اخلاقی است، نه ستیز با آن‌ها.

---

[1] پیش‌تر به اختلاف‌نظر دربارهٔ ریشه‌های دولت مدرن اشاره شد و گفتیم که برخی پژوهشگران شرایط پیدایش آن را به پیش از قرن چهاردهم میلادی بازمی‌گردانند. بنگرید به: الدولة ذات السيادة ومنافسوها (دولت دارای حاکمیت و رقبای آن)، هندریک اسپروت (۱۹۷-۱۹۳)، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة (ریشه‌های قرون وسطایی دولت مدرن)، جوزف استرایر (۴۶-۵۸)، الدولتان (دو دولت)، برتران بادی (۱۲۷). همچنین روشن است که موضع‌گیری در برابر دین در آن دوره‌ها با آنچه قرن‌ها بعد رخ داد متفاوت بود، بلکه دین در نظام سیاسی دوران انقلاب فرانسه و پس از آن نیز حضور داشت. بنگرید به: الدين والدولة القومية (دین و دولت ملی)، عبدالعزیز صقر (۵۹-۷۱) و (۸۴-۸۸).

از این رو نگاه انسان مسلمان به قانون با نگاه مدرن تفاوت دارد؛ درست همان‌طور که نگاهشان به هستی، زندگی و انسان متفاوت است، چرا که مرجعیت حاکم بر اندیشهٔ هریک با دیگری فرق می‌کند. در نتیجه اینکه مفهوم مدرن را به یک عنصر بنیادین برای هر نظام حقوقی تبدیل کنیم و آن را حتمی بشماریم، تنها تعمیم دادن الگوی مدرن است و این رویکرد نمی‌تواند نگاه خود را بر درک انسان مسلمان از قانون و حاکمیت دولت تحمیل کند.

بنابراین باید میان حاکمیتی که بر یک امر محسوس و آشکار استوار است، با تصورات فلسفی که این حاکمیت را تفسیر می‌کنند مرزبندی مشخصی داشت.

در پی آن جنبهٔ دیگری می‌آید:

جنبهٔ دوم:

حاکمیت با منبع حاکمیت تفاوت دارد؛ از این رو حاکمیت برای پابرجا ماندن به توجیه دیگری نیازمند است. این موضوع در فرهنگ غربی یک معمای فلسفی پیچیده به شمار می‌رود. این ادعا که حاکمیت قائم به ذات است و بدون تکیه بر هیچ ریشهٔ اخلاقی، معنا را از خود جدا می‌کند، رویکردی رایج در فرهنگ غربی است. اما این تنها رویکرد موجود نیست، بلکه این مسئله در عرصه‌های سیاسی، فلسفی و حقوقی محل مناقشات بزرگی است.

حاکمیتی که دولت به آن تکیه می‌کند، مراحل و گرایش‌های متفاوتی را از سر گذرانده است؛ مانند نظریه‌های الهی - به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم - نظریه‌های دموکراتیک مبتنی بر قرارداد اجتماعی، و نظریه‌های استوار بر

قدرت، تحول خانوادگی یا سیر تاریخی. بنابراین قدرت مطلق دولت به این معنا نیست که حاکمیت قانونی آن هیچ حد و مرزی ندارد.[1]

پس دولت متکی به خود نیست، بلکه به مشروعیت نیاز دارد. این مشروعیت از نگاه فلسفهٔ سیاسی، بر یک اصل اخلاقی یا عقلانی استوار است که حکومت‌ها بر پایهٔ آن از مردم انتظار فرمان‌برداری دارند.[2]

به همین دلیل تصمیمات دولت صرفاً با این بهانه که «تصمیم دولت» هستند توجیه نمی‌شوند. بلکه همواره تأکید می‌شود که این تصمیمات با حق، ارادهٔ مردم، عدالت، ارزش‌ها، آزادی یا مفاهیمی از این دست هم‌خوانی دارند. این یعنی تصمیمات دولتی به‌تنهایی برای مشروعیت‌بخشی کافی نیستند. هرچند برخی گرایش‌های غربی به این سمت رفته‌اند که منبع مشروعیت دولت همان ذات دولت است، اما این تنها یکی از رویکردهای رایج است و یگانه رویکرد غربی به شمار نمی‌رود.

بنابراین حاکمیت چاره‌ای ندارد جز اینکه به منبعی تکیه کند؛ چرا که از یک سو مفهومی حقوقی است، و از سوی دیگر خودش تعیین می‌کند که قانون‌گذار چه کسی باشد. این مسئله ما را گرفتار یک چرخهٔ باطل می‌کند. برای فرار از

---

[1] بنگرید به: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (دولت و حاکمیت در فقه اسلامی)، فتحی عبدالکریم (۱۱۳-۱۲۲)، الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري (چکیده‌ای در نظام‌های سیاسی و حقوق اساسی)، ابراهیم شیحا (۹۰-۱۰۵)، المدخل في علم السياسة (درآمدی بر علم سیاست)، پطرس غالی (۱۶۷).

[2] بنگرید به: المفاهيم الأساسية في السياسة (مفاهیم بنیادین در سیاست)، اندرو هیوود (۳۳).

همین گره کور بود که گروهی ادعا کردند حاکمیت در اصل سرچشمهٔ قدرت برتر است، نه صرفا مرجعی برای تعیین قدرت قانون‌گذار.[1]

از سوی دیگر، این ادعا که قانون دقیقاً همان تجسم عدالت است، خودش جای بحث دارد. مردم چیزی را فقط به این خاطر که برچسب «قانون» خورده است، چشم‌بسته نمی‌پذیرند. به همین دلیل باید از نگاه‌های سنتی به قانون عبور کرد؛ در حقیقت شهروندان باید احساس کنند که قانون با ارزش‌های قاطعی گره خورده است که چون و چرا برنمی‌دارند، و تنها همین پیوند است که به قانون مشروعیت می‌بخشد.[2]

از این رو هر نظریهٔ عمومی در زمینهٔ حقوق، ناگزیر است به سمتی گرایش پیدا کند که بر یک بینش فلسفی و اخلاقی بنا شده باشد.[3]

با این توضیحات می‌توانیم بگوییم که در اندیشهٔ غربی با سه رویکرد روبه‌رو هستیم:

رویکرد نخست: دیدگاهی که دولت را آقای خودش می‌داند، هیچ مرزی برای حاکمیت آن قائل نیست و آن را تابع هیچ چیز دیگری نمی‌داند؛ پس مشروعیتش در ذات خودش نهفته است.

---

[1] بنگرید به: فكرة القانون (ایدهٔ قانون) (۱۶۲-۱۶۴)، و بنگرید به: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (حاکمیت به عنوان یک مفهوم حقوقی و سیاسی)، دیتر گریم (۵۲-۵۳).

[2] بنگرید به: الدولة في المجتمع (دولت در جامعه)، جوئل میگدال (۲۰۶-۲۱۱) و (۸۶-۸۷)، فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، هانری باتیفول (۱۱۲).

[3] بنگرید به: أخذ الحقوق على محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۳۵).

رویکرد دوم: دولت تابع یک پایهٔ اخلاقی فراتر از خود است و مرزهایی دارد که از قانون طبیعی سرچشمه می‌گیرند.

رویکرد سوم: اکتفا به جنبهٔ عملی و توصیف واقعیت دولت معاصر در تسلیم بودن آن در برابر قانون، بدون جست‌وجو برای یافتن هرگونه بنیان متافیزیکی که از قلمرو تجربه‌پذیری فراتر رود.[1]

علاوه بر این، در اندیشهٔ غربی دیدگاه‌هایی وجود دارد که هیچ مرز و فاصله‌ای میان مفاهیم سکولار معاصر و دین مسیحیت نمی‌بینند. آن‌ها بر این باورند که غرب با چهرهٔ امروزی خود، در حال پیمودن مسیری است که خودش گونه‌ای از مسیحیت به شمار می‌رود. بر پایهٔ این نگاه، مفاهیم مسلط لیبرال از مسیحیت جدا نیستند؛ بلکه تنها نسخهٔ پیشرفته و تازه‌ای از آن هستند که اخلاق مسیحی را حفظ کرده، اما از باورهای جزمی و اعتقادی‌اش عبور کرده‌اند.[2]

به‌ویژه با توجه به اینکه مسیحیت به سکولاریسم تن داده است، رابطهٔ میان این دو بسیار پیچیده و در حال دگرگونی است و از کشوری به کشور دیگر تفاوت دارد. با وجود تفاوت‌های آشکار میان مسیحیت و جریان روشنگری در برخی کشورها، پیوند سازنده‌ای میان آن‌ها برقرار است؛ به‌گونه‌ای که دین و روشنگری همگام با یکدیگر پیش می‌روند. از سوی دیگر، مسیحیت گنجینه‌ای منعطف از نمادها و تصاویر است که به‌خوبی خود را با شرایط گوناگون

---

[1] بنگرید به: فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، میشل تروبیر (۹۷-۹۸)، صنع الدولة الحديثة (ساخت دولت مدرن)، برایان نلسون (۲۱۱-۲۱۲) و (۲۴۰).

[2] بنگرید به: تاریخ موجز للعلمانية (تاریخ مختصر سکولاریسم)، گریم اسمیت (۱۴-۳۳)، و برای مطالعهٔ یک دیدگاه نزدیک به این و همچنین نقد آن بنگرید به: في العلمنة (دربارهٔ سکولار شدن)، دیوید مارتین (۱۵۴-۱۶۰).

اجتماعی هماهنگ می‌کند. حتی در مواجهه با ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) - که خود بخشی از پروژهٔ نوسازی است - مسیحیت باز هم ساختارش را چنان بازتولید می‌کند که با آن نیز سازگار شود.[۱]

این موضوع در ایالات متحدهٔ آمریکا به‌خوبی نمایان است؛ هنگامی که دوستان توماس جفرسون از او خواستند پیش‌نویس اعلامیهٔ استقلال را آماده کند، او کار را با این عبارات مشهور آغاز کرد: «ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که همهٔ انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند، و پروردگارشان حقوقی سلب‌ناشدنی به آن‌ها بخشیده است؛ حقوقی که آزادی و جست‌وجوی خوشبختی از جملهٔ آن‌هاست. حکومت‌ها برای تضمین همین حقوق در میان انسان‌ها شکل گرفته‌اند و قدرت عادلانهٔ خود را از رضایت حکومت‌شوندگان می‌گیرند».[۲]

این نگاه در تأثیرگذاری بر قانون اساسی آمریکا نیز به چشم می‌خورد؛ قانونی که در واقع سندی برخاسته از قانون طبیعی است و قدرت مردم را در سایهٔ همین قانون تثبیت می‌کند. قانون اساسی آمریکا بخش بزرگی از میراث حقوق طبیعی را به جهان مدرن آورد، به‌گونه‌ای که این حقوق طبیعی به ضمانت‌های قانونی تبدیل شدند و هر مصوبه یا قانونی که با آن‌ها در تضاد بود، ابطال می‌گردید.[۳]

این نمونه تأکید می‌کند که حاکمیت چاره‌ای ندارد جز اینکه به منبعی تکیه کند، و نگاه به این منبع، متناسب با باورها و ارزش‌های هر فرد و جامعه

---

[۱] بنگرید به: الدولة والأسطورة (دولت و اسطوره)، ارنست کاسیرر (۲۲۵).

[۲] بنگرید به: في العلمنة (دربارهٔ سکولار شدن)، دیوید مارتین (۲۲۲-۲۲۷)، و بنگرید به: (۱۱۲) و (۱۸۶-۱۸۸) و (۱۴۲-۱۴۳) و (۲۰۲).

[۳] بنگرید به: فكرة القانون (ایدهٔ قانون)، دنیس لوید (۷۸-۷۹) و (۱۳۱-۱۳۲)، و بنگرید به: عصر علماني (عصری سکولار)، چارلز تیلور (۶۳۵-۶۳۶).

متفاوت است. به همین دلیل هنگامی که یکی از دانشمندان علوم سیاسی معاصر به بررسی این مسائل می‌پردازد و رویکردها را زیر ذره‌بین می‌برد، سخن خود را چنین به پایان می‌رساند: «این تنوع آرا نشان می‌دهد که رسیدن به اجماع بر سر موضوعی به این پیچیدگی آسان نیست، بنابراین طبیعی است که پاسخ‌ها بر اساس نظام‌های حکومتی مورد بررسی، و همچنین دستگاه ارزشیِ مورد باور هر اندیشمند متفاوت باشد».[1]

مقصود این است که نگاه به منبع حاکمیت در اندیشهٔ غربی بر یک دیدگاه واحد استوار نیست، بلکه با رویکردهای گوناگون، مسیرهای متفاوت و تجربه‌های سیاسی پرشماری روبه‌رو هستیم. بنابراین نمی‌توان این تصور را به تمام فرهنگ غربی که خاستگاه مفهوم حاکمیت بوده تعمیم داد، چه رسد به اینکه بخواهیم آن را به فرهنگ‌هایی کاملاً متفاوت تسرّی دهیم که اساساً درگیر چنین معمایی نبوده‌اند.

جنبهٔ سوم:

توافق حقوقی معاصر بر این اصل استوار است که دولت باید تابع قانون و مقید به احکام آن باشد، و حاکمیت مطلق در هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین مفهوم حاکمیت به معنای قدرت مطلق جای انتقاد دارد؛ زیرا ادعای حاکمیت برای هر ساختار حقوقی، در واقع شکلی از بت‌پرستی است و مجوزی به دست مقامات می‌دهد تا با فرار از پاسخگویی، مرتکب جنایت شوند. به همین دلیل حاکمیت باید مقید باشد نه مطلق، و اخلاق نیز باید از اعتبار مستقل برخوردار باشد.[2]

---

[1] تکوین الدولة (تکوین دولت)، روبرت مک‌آیور (۹۸).

[2] بنگرید به: السیادة (حاکمیت)، دانشنامهٔ استنفورد، وب‌سایت مجلهٔ حکمة.

معنایی که در گذر زمان به حاکمیت هر دولت در داخل قلمرو آن داده شده، تغییر کرده است؛ اما این حاکمیت در هیچ مرحله‌ای مطلق نبوده و هرگز به‌طور مطلق در هیچ دولتی اجرا نشده است. از نگاه حقوقی، حاکمیت همواره مشروط است. برای نمونه اگر دولتی دست به نسل‌کشیِ بخشی از مردم خود بزند، سایر کشورها با توسل به زور در حاکمیت آن دخالت می‌کنند. فراتر از این، کار به جایی می‌رسد که حتی معیارهای غربی بر حاکمیت بسیاری از کشورها تحمیل می‌شود.[1]

تصورات غربی در مورد پشتوانهٔ این محدودسازی حاکمیت، در قالب چند نظریهٔ متفاوت مطرح شده‌اند:

۱. نظریهٔ حقوق طبیعی؛ که معتقد است قواعد حقوقی برتری وجود دارند که ثابتند و فراتر از قوانین وضع شده (حقوق موضوعه) قرار می‌گیرند.

۲. نظریهٔ حقوق فردی؛ که بر این باور است حقوق طبیعی با خودِ فرد گره خورده‌اند.

۳. نظریهٔ همبستگی اجتماعی؛ که معتقد است قانون پیش از دولت وجود داشته و بر آن مقدم است.

۴. نظریهٔ خودالزامی (التزام ذاتی)؛ که می‌گوید قانون ساختهٔ دست خود دولت است، اما دولت خودش را ملزم به رعایت آن می‌کند.[2]

---

[1] بنگرید به: نظريات الدولة الديمقراطية (نظریه‌های دولت دموکراتیک) (۲۸۶) و (۴۳۳)، السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (حاکمیت به عنوان یک مفهوم حقوقی و سیاسی)، دیتر گریم (۲۴-۲۵)، (۹۲-۹۳)، و (۱۲۶-۱۲۹).

[2] بنگرید به: الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري (چکیده‌ای در نظام‌های سیاسی و حقوق اساسی)، ابراهیم شیحا (۱۰۸-۱۱۴)، علم أصول القانون (علم اصول حقوق)،

بنابراین با گرایش‌های فلسفی متفاوتی در خصوص پشتوانهٔ این محدودیت‌ها روبه‌رو هستیم که برخی از آن‌ها بر پایه‌های والای اخلاقی استوارند.[1]

قانون طبیعی با اصول معنوی یا دینیِ برتر پیوند دارد؛ از این رو بر وجود حقوق طبیعی که از سوی خداوند اعطا شده‌اند تأکید می‌کند. این مفهوم به جهان مسیحیت لاتین و ریشه‌های آن در حقوق روم بازمی‌گردد.[2]

در عرصهٔ عملی حقوق، این توافق کلی وجود دارد که رعایت حداقل‌های اخلاقی، پیش‌شرطی گریزناپذیر برای قانونی شدن مصوبات است. این حداقل‌ها همچون سپری در برابر قوانین ظالمانه عمل می‌کنند؛ نظامی که این حداقل‌ها را در نظر نگیرد، نه یک نظام حقوقی است و نه شایستهٔ احترام. به همین دلیل است که نظام‌های حقوقیِ مستقر، پیوسته ادعا می‌کنند که پاسدار عدالتند.[3]

عبدالرزاق سنهوری (۱۰-۴۵)، المدخل في علم السياسة (درآمدی بر علم سیاست)، پطرس غالی (۱۶۹-۱۷۳)، الحماية الدستورية للحقوق والحريات (حمایت اساسی از حقوق و آزادی‌ها)، احمد فتحی سرور (۲۵).

[1] دربارهٔ رویکردهای فلسفی معاصر در نگاه به اخلاق از حیث حقیقت و وجود عینی آن، بنگرید به: جوهر القانون (جوهر حقوق)، سمیر تناغو (۱۳۹-۱۷۱).

[2] بنگرید به: تشكلات العلمانية (ریخت‌شناسی سکولاریسم)، طلال اسد (۱۹۷)، المفاهيم الأساسية في السياسة (مفاهیم بنیادین در سیاست)، اندرو هیوود (۲۷). همچنین باید توجه داشت که مفهوم قانون طبیعی دچار دگرگونی شده است؛ چنان‌که پس از قرون وسطی، این مفهوم با هدف ایجاد زمینه‌ای برای تفاهم و توافق، به‌عنوان جایگزینی برای نظریه‌های دینی به کار رفت. بنگرید به: عصر علماني (عصری سکولار)، چارلز تیلور (۱۹۷).

[3] بنگرید به: فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، روبرت الکسی (۹۱)، و (۶۹-۷۰)، و (۱۴۴-۱۴۵)، أخذ الحقوق على محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۲۸۳).

ارزش‌های بنیادین جوامع در عصر ما بر پایهٔ حقوق بشر استوارند، و ریشهٔ این ارزش‌ها از حقوق طبیعی سرچشمه می‌گیرد. هرچند گرایش دوران معاصر بر این است که این حقوق را در قالب قوانین وضعی (حقوق موضوعه) بگنجاند، اما پایه و اساس طبیعی آن‌ها همچنان نمایان است؛ مفاهیمی چون حقوق و آزادی‌ها، مسئلهٔ حقوق بشر را از قلمرو اخلاق به قلمرو قانون منتقل کرده‌اند.[1]

اگرچه پیشرفت‌های علمی در دو قرن اخیر به تقویت مکتب حقوق وضعی (پوزیتیویسم حقوقی) و تضعیف مکتب حقوق طبیعی انجامید، اما جنگ‌ها و جنایات وحشیانهٔ دوران معاصر باعث شد تا اندیشهٔ مکتب طبیعی دوباره احیا شود. در واقع، وجود یک قانون برتر که بتوان بر اساس آن قوانین وضعی را داوری کرد، تنها پناهگاه انسان در زمانهٔ چیرگی استبداد است.[2]

به همین دلیل، جنبش‌های حقوق بشر نگاهی که حاکمیت را مطلق می‌دانست از نظر اخلاقی غیر قابل قبول می‌شمردند؛ زیرا چنین حاکمیتی منافع ملی را بر ارزش‌های جهانی ترجیح می‌دهد. در آن دوره، واقعیت‌های نظام بین‌الملل

---

[1] بنگرید به: فکرة القانون (ایدهٔ قانون)، دنیس لوید (۱۳۱-۱۳۲)، الحمایة الدستوریة للحقوق والحریات (حمایت اساسی از حقوق و آزادی‌ها)، احمد فتحی سرور (۳۵)، و بنگرید به: أخذ الحقوق علی محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۲۹۲) و (۳۱۶). با وجود ارتقای حقوق بشر به سطح توافقات بین‌المللی، همچنان این معضل پابرجاست که اگر این اصول با قوانین محلی و داخلی در تضاد باشند چه باید کرد؛ اعلامیهٔ حقوق بشر این مشکل را حل نکرده و به‌صراحت نگفته است که آنچه قانون (داخلی) مجاز می‌شمارد ممکن است ظالمانه باشد. بنابراین همچنان یک اضطراب و گرهٔ حل‌نشده میان مطالبات اخلاقی و قدرت قانون وجود دارد. بنگرید به: تشکلات العلمانیة (ریخت‌شناسی سکولاریسم)، طلال اسد (۲۰۸-۲۰۹).

[2] بنگرید به: فکرة القانون (ایدهٔ قانون)، دنیس لوید (۸) و (۶۵) و (۸۰-۸۳)، فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، هانری باتیفول (۵۴-۵۵)، جوهر القانون (جوهر حقوق)، سمیر تناغو (۱۶۹-۱۷۰).

دیواری نفوذناپذیر گرد استقلال کشورها کشیده بود، اما یکی از بزرگترین دگرگونی‌هایی که پس از جنگ جهانی رخ داد، آغاز روند رنگ باختنِ همین مفهوم از حاکمیت بود.[1]

حتی تندروترین مدافعان مشروعیت دولت مدرن مانند هگل - که دولت را از هرگونه تعهد اخلاقی معاف می‌دانست و به‌صراحت می‌گفت قواعد اخلاقی با انتقال از رفتار فردی به رفتار دولتی معنای خود را از دست می‌دهند - باز هم بر این باور بود که محدودیت‌هایی وجود دارند که دولت هرگز نمی‌تواند خود را از قید آن‌ها رها کند.[2]

افزون بر این، برخی از فیلسوفان حقوق معاصر یادآور می‌شوند که دستگاه قضایی امروزی در برخی پرونده‌ها چاره‌ای ندارد جز اینکه به اصولی اخلاقی استناد کند که در قالب متون یا قواعد مشخص قانونی نمی‌گنجند. در واقع، دستگاه قضا برای خلق قوانین جدیدی که از بیرونِ چارچوب قانون می‌آیند، به همین اصول تکیه می‌کند و سپس آن‌ها را با اثر قهقرایی (عطف به ماسبق) به اجرا می‌گذارد.[3]

بنابراین نظام حقوقی معاصر بر پایهٔ پذیرش برخی جنبه‌های اخلاقی استوار است؛ جنبه‌هایی که در قانون اساسی گنجانده شده و جایگاهی الزام‌آور و فراقانونی یافته‌اند. در اینجا تنها یک اختلاف نظر فلسفی دربارهٔ این امور الزام‌آور باقی می‌ماند: آیا این الزام ناشی از ریشهٔ عینی خودِ اخلاق است، یا

---

[1] بنگرید به: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (حاکمیت به عنوان یک مفهوم حقوقی و سیاسی)، دیتر گریم (۱۲۸-۱۲۹).

[2] بنگرید به: الدولة والأسطورة (دولت و اسطوره)، ارنست کاسیرر (۳۶۳-۳۶۴).

[3] بنگرید به: أخذ الحقوق على محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۷۴-۷۵) و (۹۱-۹۴) و (۱۰۵) و (۱۵۱)

اینکه این‌ها صرفاً ترجیحاتی شخصی (سلیقه‌ای) بوده‌اند که به واسطهٔ قانون الزام‌آور شده‌اند؟ صرف‌نظر از این اختلاف، همهٔ رویکردها این جنبه‌های اخلاقی را می‌پذیرند و در مقام استدلال به آن‌ها استناد می‌کنند.[1]

پس این یک اختلاف فلسفی است که تأثیری بر اصلِ واقعیت استناد به اخلاق در قوانین امروزی ندارد. دلیلش این است که در فرهنگ غربی، مرجعیت اخلاق برای قانون تحت تأثیر دو رویکرد اصلی قرار دارد:

رویکرد پوزیتیویستی (مکتب حقوق وضعی): این رویکرد قائل به جدایی میان اخلاق و قانون است و هیچ پیوند ناگسستنی و حتمی‌ای میان الزامات قانونی و اقتضائات عدالت، یا میان «هست»ها و «باید»ها نمی‌بیند. از این نگاه، قانون تنها به روشِ وضع شدنِ خود متکی است و از همان طریق نیز مشروعیت شکلی و تأثیرگذاری اجتماعی‌اش را به دست می‌آورد، بی‌آنکه به محتوای آن نگاه شود که آیا درست است یا باطل.

رویکرد غیرپوزیتیویستی (مکتب حقوق غیروضعی): این رویکرد بر این باور است که قانون لزوماً باید دربردارندهٔ عناصر اخلاقی باشد. پیروان این رویکرد قانون وضعی را رد نمی‌کنند، اما تأکید دارند که این قانون باید با قانون طبیعی همسو و سازگار باشد. البته میان این دو رویکرد کلان، رویکردهای میانه‌ای نیز وجود دارند.[2]

هر دو رویکرد به جایگاه قانون در دولت معاصر پایبندند، اما در موضع‌گیری نسبت به «قانون طبیعی» با هم اختلاف دارند. فلسفهٔ وضعی (پوزیتیویسم)

---

[1] بنگرید به: أخذ الحقوق علی محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۲۵۲)

[2] بنگرید به: فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، روبرت الکسی (۲۱-۲۳) و (۳۷)، فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، میشل تروبیر (۱۸)، جوهر القانون (جوهر حقوق)، سمیر تناغو (۹۹-۱۰۳).

تمایل دارد وجود هرگونه قواعد اخلاقی مطلق یا اصل طبیعیِ جاودانه را انکار کند، و بر همین اساس معتقدند که اعتبار قانون هیچ نیازی به تکیه بر این قواعد اخلاقی ندارد، و سپس این بی‌نیازی را به عنوان ویژگی ذاتیِ قانون در نظر گرفتند.[1]

در صورت بروز تعارض میان قانون وضعی و قانون طبیعی، چند مسیر و رویکرد وجود دارد:

رویکرد اول: کسانی که به ادغام این دو باور دارند؛ به این معنا که یا قانون اخلاقی است که بر قانون وضعی حاکم است، یا هر آنچه قانون وضعی حکم کند، همان اخلاق است.

رویکرد دوم: کسانی که معتقدند باید به هر دو عمل کرد، اما برتری با قانون اخلاقی است.

رویکرد سوم: کسانی که تنها قانون وضعی را ملاک قرار می‌دهند و مخالفت آن با اخلاق، تأثیری در اعتبارش ندارد؛ هرچند ممکن است همین تضاد با اخلاق، دستاویزی برای تلاش در جهت تغییر قانون شود.[2]

این جدایی میان اخلاق و قانون، معضلی را در چگونگی برخورد با قوانین ظالمانه و ناعادلانه پدید آورد. این پرسشِ دشواری است که شیوه‌های تفکر در برخورد با آن متفاوت بوده است. یکی از برجسته‌ترین این شیوه‌ها، تکیه بر نوع تخلف [و میزان نقض عدالت] است؛ به این معنا که اگر قانونی به‌شدت

---

[1] بنگرید به: النظرية العامة للقانون (نظریهٔ عمومی حقوق)، سمیر تناغو (۱۱۰-۱۱۳).

[2] بنگرید به: فكرة القانون (ایدهٔ قانون)، دنیس لوید (۶۳-۶۴).

عدالت را زیر پا بگذارد و از سوی قدرتی صادر شده باشد که مشروعیت کافی در جامعه ندارد، آن قانون الزام‌آوری و شایستگیِ اطاعت را از دست می‌دهد.[1]

در فرهنگ غربی، محافظه‌کاران معمولاً از هرگونه جنبش نافرمانی (مدنی) ابراز انزجار می‌کنند، در حالی که لیبرال‌ها بیشتر به همدردی با این حرکت‌ها تمایل دارند. اما هر دو گروه بر این نکته توافق دارند که شهروند برای اطاعت از قانون، یک وظیفهٔ اخلاقی بر دوش دارد؛ با این حال، این وظیفه مطلق نیست. بنابراین اگر میان این وظیفه (قانون‌مداری) و ندای وجدان فرد تعارضی پیش آید، او باید به آنچه وجدانش دیکته می‌کند عمل کند، البته با پذیرش عواقبی که مخالفت با قانون به دنبال دارد. این دیدگاه بازتاب‌دهندهٔ نظر بیشتر مردم است.

اما در این مسئله تناقضی وجود دارد؛ چگونه یک فرد در این کار (نافرمانی) ذی‌حق است، در حالی که همزمان به دولت نیز حق داده می‌شود تا او را از این کار بازدارد [و بلکه مجازات کند]؟[2]

یادآوری این نکته بسیار مهم است که مکتب حقوق وضعی (پوزیتیویسم حقوقی)، پایبندی به اخلاق را انکار نمی‌کند و مدعی نیست که محتوای قواعد حقوقی هیچ تطابقی با قواعد اخلاقی ندارد؛ بلکه برعکس، آن‌ها معتقدند که این تطابق غالباً اتفاق می‌افتد. زیرا قواعد حقوقی به دست اشخاصی وضع شده‌اند که خود به این قواعد اخلاقی باور دارند و می‌خواهند مردم را تابع آن‌ها کنند. مقصود پوزیتیویست‌ها صرفاً این است که «ویژگیِ قانونی بودن» از

---

[1] بنگرید به: فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، روبرت الکسی (۶۵-۶۶) و (۱۴۶)، سوسیولوجیا الحقوق (جامعه‌شناسی حقوق)، هانری لوی برول (۵۲-۵۳).

[2] بنگرید به: أخذ الحقوق علی محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۲۸۶-۲۸۸).

«ماهیت اخلاقی» آن جداست؛ به این معنا که قانون بر پایه‌ای فارغ از اخلاق استوار است، چه محتوای آن با اخلاق سازگار باشد و چه در تضاد با آن باشد. همان‌طور که قانون صرفاً به دلیل تعارض با اخلاق، اعتبار قانونی خود را از دست نمی‌دهد.[1]

این اختلاف نظر در پهنهٔ فلسفهٔ سیاسی نیز به چشم می‌خورد؛ جایی که برخی با قاطعیت بر وجود باورهای اخلاقیِ معتبر و الزام‌آور تأکید می‌کنند، در حالی که گروهی دیگر به نفی وجود چنین ارزش‌هایی گرایش دارند و آن‌ها را صرفاً تمایلاتی شخصی می‌دانند که نمی‌توان دربارهٔ درستی یا نادرستی‌شان داوری کرد. گروه سومی هم بر این باورند که حتی اگر بپذیریم در این زمینه حق و باطلی وجود دارد، باز هم نمی‌توان آن‌ها را در قالب اصولِ مدون تنظیم کرد.[2]

طبیعتاً باور به اصول اخلاقی نزد کسانی که به آن پایبند مانده‌اند نیز دیگر شبیه به آنچه در تاریخ گذشتهٔ اروپا بود، نخواهد بود. بی‌شک تغییرات عظیمی که فرهنگ غربی را درنوردید، بر استحکام و صلابت این مفهوم تأثیر گذاشته است. بنابراین امروزه حتی با وجود گسترش چشمگیر فلسفهٔ اخلاق، این حوزه تنها بر امور محدودی تمرکز کرده و دایرهٔ شمول خود را به‌شدت تنگ کرده

---

[1] بنگرید به: فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، میشل تروبیر (۷۷-۷۸) و (۲۰-۲۴)، فلسفة القانون (فلسفهٔ حقوق)، روبرت الکسی (۱۲۵)، فکرة القانون (ایدهٔ قانون)، دنیس لوید (۱۰۴).

[2] بنگرید به: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة (درآمدی بر فلسفهٔ سیاسی معاصر)، ویل کیملیکا (۲۳-۲۴)، و برای بررسی رویکردهای اندیشهٔ غربی به عدالت و ارزش‌های اخلاقی بنگرید به: العدالة (عدالت)، مایکل سندل (۱۲-۳۱)، أخذ الحقوق على محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۲۲۴-۲۲۷) و (۲۸۳-۲۸۴).

است؛ به‌گونه‌ای که امروزه مهم‌ترین مؤلفه‌ها در مفهوم اخلاق، «منفعت»، «آزادی» و «اقتضائاتِ استدلال عقلانی» است.[1]

خلاصهٔ کلام آنکه توافق حقوقیِ غربی بر ضرورت مقید کردن حاکمیت به تکالیف اخلاقی استوار است، و اختلاف نظر تنها بر سر پشتوانهٔ این محدودیت است؛ چنان‌که برخی رویکردها این قید را از خاستگاهی اخلاقی تحمیل می‌کنند.

جنبهٔ چهارم:

این ادعا که شکل‌گیری «دولت اسلامی» به دلیل داشتن بنیان‌های اخلاقی ناممکن است، باید به تمامی ارزش‌های اخلاقی تعمیم یابد. در این صورت، نه‌تنها دولت اسلامی، بلکه اساساً «دولت عادلانه» نیز غیرممکن خواهد بود؛ و هرگونه تأمل فلسفی و سیاسی در جست‌وجوی عدالت، تلاشی شکست خورده است؛ زیرا چنین عدالتی بر دولتی تکیه دارد که فاقد مؤلفهٔ اخلاقی است. این امر با دیدگاه غالب در اندیشهٔ غربی - مبنی بر امکان برقراری عدالت از طریق دولت - در تضاد است؛ زیرا آن‌ها عدالت را با تکیه بر ارزش‌های متعالی همچون دین، اخلاق یا عقل اثبات می‌کنند.

حتی کسی که به‌صراحت به وجود ارزش‌های متعالی اذعان نمی‌کند نیز دچار تناقض است؛ زیرا پذیرش برخی از این اصول اخلاقی نیازی فطری و درونی است. در واقع او تلویحاً به آن‌ها اقرار دارد، هرچند به دلیل آشفتگی روش‌شناختی خود در پذیرش صریح آنها سرسختی و لجاجت ورزد.

---

[1] بنگرید به: عصر علماني (عصری سکولار)، چارلز تیلور (۸۳۲).

بنابراین «عدالتِ ناممکن»[1] پیامد ناگزیر دیدگاه کسی است که اصول عالیِ اخلاقی را انکار می‌کند و تنها به مادهٔ محسوس و تجربهٔ حسی باور دارد؛ چنین فردی نمی‌تواند عدالت را از دلِ این تجربه اثبات کند، پس ناگزیر در دام تناقض و آشفتگی می‌افتد.

از این رو، درست است بگوییم فرهنگ غربی داوری بر اساس دین، یا منحصر کردن ارزش‌ها در دین را رد می‌کند، یا حاضر نیست قانون را بر اساس یک چشم‌انداز غایت‌گرا یا فضیلت‌محور مبتنی بر دین تدوین کند؛ این موضوعی کاملاً آشکار است و البته نتیجهٔ تجربهٔ طولانیِ کشمکش با کلیسا و دین (مسیحیت) محسوب می‌شود. اما این بدان معنا نیست که فرهنگ غربی رجوع به اصول اخلاقی را به‌طور مطلق رد می‌کند؛ زیرا ما بر این باوریم که این اصول، معانی گریزناپذیری هستند که امکان ندارد از جوامع غربی محو شوند.

این اشکال پرده از بحران اندیشهٔ غربی برمی‌دارد که برخاسته از تاریخ فکری و بستر دینی آن است. کنار گذاشتن بُعد اخلاقی، آشفتگی در برخورد با آن، و تبدیل کردن دولت به تنها منبع قانون‌گذاری، همگی پیامدِ نبودِ توافق بر سر مفهوم عدالت یا حق است. این میزان اندک از توافق دربارهٔ عدالت و دیگر فضایل اخلاقی نمی‌تواند پایه‌ای برای مشروعیت باشد، و همین امر آنان را وامی‌دارد تا چیزی را تحمیل کنند که در هنگام اختلاف به آن رجوع کنند؛ هرچند این موضوع، وجود توافق بر سر بسیاری از معیارهای عدالت را که می‌توان از طریق آن‌ها دولت‌ها را ارزیابی کرد، نفی نمی‌کند.[2]

---

[1] عدالت ناممکن، کنایهٔ نویسنده به نام کتاب مشهور دکتر وائل حلاق، «دولت ناممکن» است. (مترجم)

[2] بنگرید به: الدولة الحديثة (دولت مدرن)، کریستوفر موریس (۱۲۸-۱۲۹) در مجلة الباب، شماره نهم.

این اختلاف و آشفتگی، بحرانی را در چگونگی ریشه‌یابی و تأصیل موضوع «حقوق فردی» پدید آورد. دلیل آن این است که نظریهٔ حقوقی غالب و مکتب فایده‌گرایی (نفع‌گرایی)، وجود هرگونه مفاهیم متعالی و متافیزیکی را رد می‌کنند. بنابراین، وجود حقوق فردی که زاییدهٔ قانون‌گذاری‌ها، قراردادها یا هرگونه پیمان فرضی نباشد، مورد شک قرار می‌گیرد؛ زیرا چنین حقوقی به یک بُعد متافیزیکی تکیه دارد. همین مسئله متفکران را واداشت تا به دنبال ارائهٔ فلسفه‌ای باشند که حفظ این حقوق فردی را تضمین کند و آن‌ها را فراتر از هر قانون بشری قرار دهد، بی‌آنکه نیازی به بُعد متافیزیکی داشته باشد.[1]

در واقع این اشکال از آنجا آب نمی‌خورد که ساختار دولت مدرن تحولی یافته و ویژگی متفاوتی نسبت به دولت‌های کهن پیدا کرده است؛ بلکه ریشه در برداشت‌های فکری رایج در فرهنگ غربی دارد. کنار گذاشتن دین و نزاع‌های عمیق فکری بر سر وحی، عقل، یقین و هستی، پایه‌های بنیادین اخلاق را سست کرد. نتیجه این شد که گروهی ارزش اخلاقی را منحصراً به خودِ قانون دادند، گروهی دیگر تنها به جنبهٔ عملی و اجرایی قانون - بدون توجه به هیچ پیامد دیگری - نگاه کردند، و عده‌ای هم اساساً اخلاق را چیزی جز سلیقه و ترجیحات شخصی افراد ندانستند. این مسئله بیش از آنکه به ذات قانون مربوط باشد، از بحران اندیشهٔ غربی زیر سایهٔ سنگین «نسبی‌گرایی» پرده برمی‌دارد؛ مشکلی که در قوانین دولت‌های باستانی نیز سابقه داشته است.

دلیل اینکه اشکال یادشده به برداشت‌های فلسفی مربوط می‌شود و نه به ذات قانون یا حاکمیت در دولت مدرن، این است که اختلاف نظر فلسفی دربارهٔ قانون (اینکه آیا قانون تجسم عدالت است یا به مشروعیتی برتر نیاز

---

[1] بنگرید به: أخذ الحقوق علی محمل الجد (جدی گرفتن حقوق)، رونالد دورکین (۳۸-۳۹) و (۲۷۳-۲۷۴)، و همچنین بنگرید به مبحث پیشین دربارهٔ بی‌طرفی دولت لیبرال از روش جان رالز در قرارداد اجتماعی که در آن پیرو کانت بود اما بُعد متافیزیکی را کنار گذاشت.

دارد، و اساساً ماهیت این مرجعیت برتر چیست؟) یک بحث حقوقی مختص دولت مدرن نیست. این اختلاف در مورد هر قانونی مطرح است و در نظام‌های سیاسی کهن نیز وجود داشته است؛ این مسئله به نگاه فلسفی پیرامون قانونی گره می‌خورد که مردم مطیع آن هستند، و پدیدهٔ جدیدی نیست که با پیدایش دولت مدرن مرتبط باشد.

علاوه بر این، توانایی دولت در وضع و تحمیل قانون به‌گونه‌ای که هیچ‌کس نتواند از چنگ سیطرهٔ آن بگریزد، صرفاً به جنبهٔ «قدرت و سلطه» برمی‌گردد. اما این سیطره لزوماً از نظر اخلاقی پذیرفته نیست، اطاعت مطلق را ایجاب نمی‌کند و به معنای بی‌اثر شدن اخلاق هم نخواهد بود. چنین قدرتی - هرچند با شدتی کمتر - در نظام‌های کهن نیز سابقه داشته است؛ از این رو دولت مدرن ویژگی تازه‌ای ندارد که نیازمند نگاهی متفاوت باشد، بلکه ریشهٔ این اشکال را باید در همان انقلاب فکری و دگرگونی عمیقی جست که فرهنگ غربی را به لرزه درآورد.

جنبهٔ ششم:

دولت مدرن چندین نگرش متناقض مانند سوسیالیسم و لیبرالیسم را با تمام گرایش‌های گوناگونشان در خود جای داده است. به همین ترتیب، الگوهای فاشیسم، نازیسم، بلشویسم و کمونیسم را نیز پذیرفت و همهٔ این مکاتب، دولت را بر اساس مراجع فکری خود صورت‌بندی کردند. هرچند همهٔ این‌ها در اصل مکاتبی مدرن محسوب می‌شوند، اما مقصود، اشاره به اختلاف بنیادین و شگرف میان آن‌ها در نحوهٔ شکل‌دهی به دولت، نهادها و اهداف آن است. از این رو، این توجیه که یک مؤلفهٔ مدرن اما دوردست توانسته این الگوها را با وجود تفاوت‌های شدیدشان گرد هم بیاورد، چندان پذیرفتنی نیست. در سایهٔ همین دولت مدرن بود که هر زمان ارادهٔ قاطع و قدرت مادی فراهم شد، اجرای این مکاتب نیز امکان‌پذیر گشت. بنابراین قدرت مطلق

دولت تسلیم مراجع فکری گوناگون شده و قوانینش چنان مقید گشته که دولت را کاملاً تابع این مراجع فکری و ایدئولوژی‌ها کرده است.

جنبهٔ هفتم:

دولت در تاریخ اسلام دولتی کاملاً آرمانی و بی‌نقص نبوده است، همان‌طور که دولت مدرن معاصر نیز کاملاً از اخلاق تهی نیست.

تجربه‌های حکومتی در تاریخ اسلام با یکدیگر متفاوت بوده‌اند و همه در پایبندی به ارزش‌ها و احکام اسلام در یک سطح قرار نداشتند. همچنین در پاسداری از ارزش‌های دینی بی‌نقص عمل نکردند، بلکه تخلفات بزرگی در آن‌ها رخ داد و دستخوش دگرگونی‌های عظیمی شدند که از روح اسلام و ارزش‌ها و احکام آن فاصلهٔ زیادی داشت. بنابراین، به تصویر کشیدن تجربهٔ اسلامی به عنوان تجربه‌ای کاملاً اخلاقی و آرمانی در طول تاریخ، تصوری به‌شدت خیال‌پردازانه است.

در مقابل، دولت مدرن نیز کاملاً تهی از ارزش‌ها و اخلاق نیست، بلکه ریشه‌هایی اخلاقی دارد و بر اصولی بنیادین استوار است؛ و همچنان دین و ارزش‌های والای اخلاقی بر نظام و جوامع غربی تأثیر می‌گذارند.

پس این تصویر ترسیم شده غیرواقعی است؛ زیرا هم در بالا بردن جایگاه آرمانی و اخلاقیِ تجربهٔ اسلامی اغراق کرده، و هم در تحقیر و کاستن از شأن دولت مدرن زیاده‌روی نموده است. از این رو، چنین تصویری نه منصفانه است و نه بیانگر حقیقت ماجرا.

خلاصهٔ بحث این است که سلب بنیان‌های اخلاقی از دولت، ویژگیِ گریزناپذیر و ذاتی دولت مدرن نیست. بنیان‌های اخلاقی همچنان حتی در خود فرهنگ غربی - چه رسد به فرهنگ‌های دیگر - حضور دارند. ضمن اینکه نگاه یک

مسلمان به قانون متفاوت است و این نگاه هرگز نمی‌تواند از بُعد دینی و اخلاقی‌اش جدا شود.

رویکرد دوم: مستندات تقنینی و حقوقی:

مقصود از این مستند آن است که ماهیتِ قانون‌گذاری معاصر با حکومت بر اساس شریعت همخوانی ندارد. بنابراین، اگر شریعت در نظام دولت مدرن به «مواد قانونی» تبدیل شود، آن حکومت دیگر اسلامی نخواهد بود. این استدلال، با دلیل اخلاقیِ پیشین بی‌ارتباط نیست، اما به دلیل پیوندش با یکی از ابزارهای اصلی دولت مدرن - یعنی قانون‌گذاری یا وضع قانون - شایستهٔ بررسی جداگانه است.

میان فقهای معاصر دربارهٔ حکمِ قانون‌سازی شریعت (تقنین شریعت) اختلاف نظر وجود دارد؛ گروهی آن را مجاز دانسته و گروهی دیگر از آن منع کرده‌اند. هر دو طیف نیز ادلهٔ شرعی خود را دارند و به سنجش مصلحت‌ها و مفسده‌ها استناد می‌کنند.[1]

با این حال، رویکردی که ما در اینجا مطرح می‌کنیم - هرچند با اختلاف فقهی پیش‌گفته اشتراکاتی دارد - تفاوت آشکاری نیز با آن دارد. آن اختلاف فقهی شناخته‌شده، بر محور جواز یا حرمت این کار بر اساس عناوین شرعی یا مفاسد و مصالح ناشی از آن می‌چرخید. فقیه مخالف، این کار را نامشروع می‌دانست؛ زیرا از یک سو قاضی را ملزم می‌کرد حکمی صادر کند که بر اساس اجتهاد

---

[1] برای مشاهدهٔ اختلاف در این مسئله و ادلهٔ هر دو دیدگاه، بنگرید به: نظرات في تقنين الفقه الإسلامي (نگاهی به تقنین فقه اسلامی)، رافع القیسی (۱۹۹-۲۶۴)؛ الصياغة الفقهية في العصر الحديث (صورت‌بندی فقهی در دوران معاصر)، هیثم الرومی (۴۳۵-۴۵۵)؛ تقنين الأحكام القضائية (تقنین احکام قضایی)، محمد الفایز (۵۷-۹۸)؛ النوازل التشريعية (مسائل نوپدید قانون‌گذاری)، ناصر المیمان (۸۹-۱۳۳).

خودش آن را درست نمی‌دانست، و از سوی دیگر مفاسد دیگری نیز به دنبال داشت. بنابراین، موضع فقیه مخالف در آن بحث، از نظر «مستندات»، «توصیف» و «تأثیر» بر مسئله، با موضعی که ما در اینجا مطرح می‌کنیم متفاوت است.

از جهت «مستندات»، رویکرد فقهی بر ادلهٔ شرعی و مفاسد ناشی از تقنین تکیه دارد؛ در حالی که موضع ما در اینجا، بر دلیلی استوار است که به «ماهیت تقنین در دولت مدرن» بازمی‌گردد.

اما از جهت «توصیف و تأثیر»؛ اختلاف نظر در مسئلهٔ تقنین، تأثیری بر این واقعیت ندارد که حکم قضایی [صادر شده بر اساس آن قانون مدون]، همچنان «حکمی اسلامی» و «قضاوتی بر پایهٔ شریعت» است؛ به دو دلیل:

دلیل اول: این اختلاف در حوزه‌ای رخ داده که اختلاف نظر در آن جایز است و از موارد «اختلاف معتبر» به شمار می‌رود. بنابراین، کسی که قائل به تحریم تقنین است، دیدگاه قائلان به جواز را چیزی جز یک اختلاف فقهی معتبر نمی‌داند.

دلیل دوم: حتی اگر شخصِ مخالف بر این باور باشد که قول به جواز تقنین، اختلافی غیرمجاز است، نهایتاً تقنین در نگاه او صرفاً روشی حرام خواهد بود؛ اما حکم قضایی صادر شده، همچنان حکمی شرعی است. رخ دادن یک خطا یا فعل حرام [در شیوهٔ قانون‌گذاری]، باعث نمی‌شود که وصفِ «حکم شریعت» از آن قضاوت سلب شود.

با این حال، می‌توان اشکالاتی را که آن‌ها مطرح می‌کنند، به مفاسدی افزود که مخالفان تقنین برمی‌شمارند.

آنچه تقنین معاصر برمی‌انگیزد و موجب عدم سازگاری آن با حکمرانی اسلامی می‌شود، می‌تواند در اشکالات زیر خلاصه شود:

اشکال اول:

این تقنین از آنجا که دولت را قدرت برتر می‌داند، رویکردی الهام گرفته از غرب است و رویکردی اسلامی محسوب نمی‌شود که اسلام را والاترین منبع قدرت و حاکمیت به شمار آورد.[1]

در پی آن، اشکال دوم مطرح می‌شود:

اشکال دوم:

اینکه شریعت تابع دولت شده است، نه برعکس. در نظام‌های پیشین، مقررات از آن رو صادر می‌شدند که شریعت اجازهٔ آن را می‌داد. اما در دولت مدرن، شریعت دیگر حجیتی ندارد مگر آنکه در سندی که نظام حاکم آن را تأیید می‌کند، گنجانده شود. بدین ترتیب، شریعت به قوانینی تبدیل شده که قدرت حاکم آن‌ها را تعیین می‌کند و دیگر منبعی متعالی برای تشریع الهی نیست؛ پس در حقیقت، دولت نقش شارع (قانون‌گذار) را به عنوان منبع تشریع غصب می‌کند.[2]

اما این اشکال ضعیف است؛ زیرا کسی که می‌خواهد به اسلام پایبند باشد و نصوص شریعت را در قانون اساسی می‌گنجاند، یا احکام آن را در نظام‌های گوناگون تقنین می‌کند، مرجعیت شریعت را لغو نکرده و قدرت برتری بالای سر آن قرار نمی‌دهد. بلکه این کار در اصل نشان‌دهندهٔ پایبندی صادقانه به داوری بر اساس شریعت است. شریعت هرگز نمی‌تواند حاکم شود مگر با ارادهٔ

---

[1] بنگرید به: سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها (سقوط و ظهور دولت اسلامی)، نوح فلدمن (۱۰۶).

[2] سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، نوح فلدمن (۹۸)، و نیز بنگرید به: (۵۱)، و (۱۱۲)، و (۱۱۵).

کسی که دارای قدرت و سلطه است؛ و هرچند صاحب قدرت می‌تواند این حکم را لغو کند، اما این امر شریعت را تابع او نمی‌سازد. اساساً هرگونه حکمرانی بر اساس شریعت، جز از این طریق محقق نمی‌شود.

اشکال سوم:

نهاد قانون‌گذاری منتخب، مفهوم علمایی را که مراد و مقصود شرع را کشف می‌کردند، کنار زده است. با این کار، یک منبع بشری برای قانون‌گذاری وارد شده و رأی‌دهندگان بر شریعت تسلط یافته‌اند؛ چرا که آن‌ها کسانی را انتخاب می‌کنند که برایشان تعیین می‌کنند چه چیزی از شریعت باید حاکم شود. بنابراین، دیگر درست نیست گفته شود شریعت منبع نهایی قانون است، زیرا قانون را قانون‌گذارانی صادر می‌کنند که از سوی شهروندان انتخاب شده‌اند؛ در نتیجه این شهروند است که توانایی تعیین محتوای قانونی را که بر او حاکم می‌شود، پیدا کرده است.[1]

این اشکال نیز ضعیف است؛ زیرا نیاز حکم شرعی به افرادی برای تعیین یا اجرای آن، به این معنا نیست که آن افراد به «منبع برتر» تبدیل شده‌اند. این اشخاص - خواه از طریق انتخابات روی کار آمده باشند و خواه از طریق انتصاب یا هر راه دیگری - نقششان صرفاً به فهم شرع در موارد نیازمند اجتهاد، و اجرای آن در موارد قطعی محدود می‌شود. هرگونه پیروی از هوا و هوس یا منافع شخصی که از آن‌ها سر بزند - چه با انتخابات روی کار آمده باشند و چه غیر آن - عیبی است که باید اصلاح شود، اما تا زمانی که مرجعیت و داوری حقیقی بر اساس شریعت پابرجا باشد، حاکمیت شریعت لغو نمی‌شود. مگر در حالتی که اجرای یک حکم شرعی، به دلیلی غیر از پایبندی به شرع صورت

---

[1] سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها (سقوط و ظهور دولت اسلامی)، نوح فلدمن (۱۰۸)، و نیز بنگرید به: (۵۲) و (۱۵۳-۱۵۴) و (۱۵۷).

گیرد؛ مانند اینکه شراب به دلیل مضر بودن برای سلامتی ممنوع شود، بدون آنکه به جنبهٔ شرعی تحریم آن هیچ توجهی شده باشد.

اشکال چهارم:

قضاوت در دولت مدرن - برخلاف قضاوت اسلامی در گذشته - نیازی به کارشناس واجد شرایط و آموزش‌دیده ندارد، بلکه تنها نیازمند کارمندی است که مواد قانونی را اجرا کند و انتخاب این افراد نیز از طریق پایبندی به قواعد الزام‌آور سیستمی صورت می‌گیرد.

بر این اساس، نظام قضایی با این روش به ابزاری تبدیل شده است که دولت از طریق آن، احکام دلخواه و متناسب با اهداف خود را تعیین می‌کند. در نتیجه، دولت به یک حاکمیت تمامیت‌خواه (توتالیتر) تبدیل شده که پیش از این در تاریخ اسلام سابقه نداشته است. همچنین، کنار زدن علما باعث از بین رفتن نقش نظارتی آن‌ها در گذشته شده است؛ امری که تفاوت نقش قاضی پیشین را با قاضی در دوران تقنین (مدون‌سازی) نشان می‌دهد.[1]

این ادعا را می‌توان از چند جنبه نقد کرد:

جنبهٔ اول: تدوین قوانین شرعی (تقنین)، لازمه قطعی نظام مدرن نیست؛ در نتیجه این امکان وجود دارد که نظام قضایی در کلیت خود، بدون تدوین سخت‌گیرانهٔ احکام باقی بماند.

---

[1] سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها (۱۱۲) و (۱۱۷) و (۱۵۵)؛ هل يمكن استعادة الشريعة (آیا می‌توان شریعت را بازگرداند؟)، وائل حلاق، در کتاب الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة (۵۰-۴۵)، الدولة المستحيلة (دولت ناممکن) (۱۰۰-۱۰۱). برای توضیح مفصل درباره تفاوت روش قاضیان پیشین و روش قضاوت با تقنین، بنگرید به: هل يمكن استعادة الشريعة (۸۴-۵۴)، الدولة المستحيلة (۱۱۲-۱۲۵).

جنبهٔ دوم: نهایت چیزی که بیان شد، وجود خطاها، انحرافات یا تخلفاتی در این تقنین است. این امر موجب ایجاد نقص در حکم می‌شود، اما اصل حکم [و اعتبار شرعی آن] را لغو نمی‌کند.

جنبهٔ سوم: آنچه ذکر شد، از جنس مفاسد مربوط به تقنین است؛ مفاسدی اثرگذار که به یکی از این دو امر برمی‌گردند:

امر اول: سوءاستفاده از حکم شرعی و به کارگیری حکم قضایی در غیر مصلحت شرعی آن.

این یک مفسدهٔ اثرگذار است که در زمرهٔ هوا و هوس منافی با اصل ولایت قرار می‌گیرد. از نظر شرعی واجب است که ولایت بر پایهٔ عدالت و تلاش برای تحقق مصلحت استوار باشد، نه بر پایهٔ تمایلات شخصی، پیروی از هوای نفس و تحقق اهداف فردی. به همین دلیل، راه‌های نفوذ هوای نفس که این ابزار قانونی (تقنین) ایجاد می‌کند، باید با تضمین‌های قانونی متقابلی مهار شود تا اطمینان حاصل گردد که این ابزار در مسیر مصلحت حرکت می‌کند، نه هوای نفس.

امر دوم: کوتاهی در فراهم آوردن اسباب و شرایطی که فضای لازم برای تحقق مصلحت شرعی را مهیا می‌کنند. این امر ایجاب می‌کند اسبابی فراهم شود تا تضمین کند متصدیان تقنین احکام، از میان افراد متخصص و واجد شرایط انتخاب می‌شوند.

این دو مورد، مفاسدی آشکارند، اما لازمهٔ ذاتی هر نوع تقنینی به شمار نمی‌روند، بلکه بسته به تفاوت زمان‌ها و مکان‌ها شدت و ضعف پیدا می‌کنند. وقتی از ارادهٔ صادقانه برای پایبندی به احکام اسلام سخن می‌گوییم که از قدرتی واقعی نیز برخوردار است، این اراده می‌تواند الگویی متمایز بسازد که این مفاسد در آن آشکار نباشد، یا مصلحت‌های آن بسیار بیشتر باشد.

نکته‌ای که باید به آن توجه داد این است که در اینجا دو رویکرد در نقد تقنین وجود دارد که به اصل بحث ما مربوط نمی‌شوند:

رویکرد اول: نقد تقنینی که شریعت را در جنبهٔ خاصی محدود می‌کند. از جمله اشکالات تقنینی که استعمار غربی با خود آورد، از هم پاشیدن نظام قضایی شرعی و محدود کردن شریعت در حوزه‌ای خاص بود؛ یعنی جنبهٔ مربوط به احوال شخصیه و حقوق خانواده. به این ترتیب، دولت این حوزه را به‌گونه‌ای تعیین کرد که منافع خودش تأمین شود.[1]

این نقدی است که به وضعیت خاصی در تقنین شریعت ارتباط دارد. بی‌تردید چنین تقنینی با این وضعیت، نمی‌تواند با نظام حاکمیتی شریعت سازگار باشد؛ زیرا این کار، گزینش بخشی از شرع در یک جنبهٔ خاص و کنار گذاشتن آن در سایر جنبه‌هاست. هدف از آن نیز حکمرانی بر اساس شرع نیست، بلکه تحقق بخشیدن به منافع دیگری است. بنابراین نقد چنین تقنینی، بیان بدی‌های آن و بررسی تأثیرش بر تصور مسلمانان از قانون شریعت، به بحث دیگری مربوط می‌شود.

رویکرد دوم: نقدی که به سوءاستفاده از تقنین مربوط می‌شود. تقنین در قبال جوهر قانون امری خنثی نیست و ابزاری بی‌طرف برای رویهٔ قانونی و خالی از اهداف سیاسی و غیره به شمار نمی‌آید، بلکه روشی آگاهانه در اعمال قدرت و ابزاری برای محدود کردن دامنهٔ عمل فقها و علماست.[2]

---

[1] بنگرید به: سیاسات تقنین الشریعة (سیاست‌های تقنین شریعت)، عزة حسین (۲۸-۳۰) و (۶۷-۶۸)، الدولة المستحیلة (دولت ناممکن) (۱۹-۲۰).

[2] بنگرید به: هل یمکن استعادة الشریعة (آیا می‌توان شریعت را بازگرداند؟)، وائل حلاق، در کتاب الشریعة الإسلامیة وتحدیات الحداثة (۴۶).

این سخن در حالت کلی درست است و مقصود ما نیز تبرئهٔ تقنین از هرگونه استفادهٔ سوء توسط حاکمیت نیست. این امر به ابزار تقنین اختصاص ندارد، بلکه هر قدرتی ممکن است مورد سوءاستفاده قرار گیرد. همین موضوع ایجاب می‌کند که به دنبال تضمین‌هایی باشیم که این مفاسد را از بین ببرند یا کاهش دهند، اما این سوءاستفاده لازمهٔ قطعی تقنین نیست. حتی اگر اقتضای آن هم باشد، باز باعث نمی‌شود که اسلامی بودن حکومت لغو گردد؛ زیرا وقوع برخی خطاها یا انحرافات در مرحلهٔ اجرا، وصف «شرعی بودن» را به‌طور کامل از بین نمی‌برد. همان‌طور که سخن گفتن دربارهٔ نظام‌ها یا تجربه‌هایی خاص، باید به همان موارد محدود شود و نباید به ذات تقنین تعمیم داده شود.

نزدیک به همین رویکرد، نقدی است که بر برخی تجربه‌های معاصر و متکی بر شریعت در وضع قوانین وارد می‌شود؛ نقدی که ریشه در خطاها و اشکالات این تجربه‌ها دارد، یا از آنجا ناشی می‌شود که مجریان قصد داشته‌اند در پشت پرده این اجرا به اهداف پنهان دیگری دست یابند. بنابراین، این نیز رویکرد دیگری است که اساساً ربطی به ذات ابزار قانونی (تقنین) ندارد.

رویکرد سوم: مستند فقهی سنتی:

این رویکرد نشان می‌دهد اجرای شماری از احکام فقهی در نظام دولت مدرن ناممکن است. در واقع، این روش نحوهٔ اجرای احکام اسلامی در دولت‌های کهن را مقایسه می‌کند تا نشان دهد کدام احکام فقهی در وضعیت معاصر دولت قابل اجرا نیستند.

این شیوه در بررسی موضوع، مسیری روشن‌تر و دقیق‌تر به شمار می‌رود؛ زیرا بر ویژگی‌های اثرگذار و تفاوت‌های آشکار استوار است و بیشتر اندیشمندان معاصر نیز همین مسیر را در پیش می‌گیرند.

در ادامه می‌توانیم به‌طور خلاصه برجسته‌ترین احکام و ویژگی‌های فقهی را که ممکن است تحت تأثیر دولت مدرن قرار گیرند، به این شرح بیان کنیم:

۱- سرزمین‌محوری (اقلیمی بودن): منظور این است که هر دولتی قلمرو مشخصی داشته باشد. این امر با آنچه دربارهٔ لزوم اجتماع مسلمانان ذیل یک امام نقل شده، تعارض دارد. اما سیرهٔ عملی مسلمانان از قرن دوم به بعد - به‌ویژه هنگام نیاز و مصلحت - بر تعدد حاکمان استوار بوده است، بنابراین به نظر نمی‌رسد این مسئله اساساً اشکالی داشته باشد.

۲- شهروندی: مقصود این است که حقوق و تکالیف به یک پیوند سرزمینی مشخص گره بخورد. این مسئله با تعدد اقلیم‌ها در گذشته تفاوت دارد، زیرا در اینجا حقوق و تکالیف به یک قلمرو خاص متصل می‌شود. این وضعیت جدیدی است که با پیدایش دولت مدرن معاصر - یا همان دولت ملی - شکل گرفته است. این مفهوم کاملا تازه است و در تاریخ اسلام سابقه نداشته است؛ مسلمانان در گذشته تعدد امیران و دولت‌ها را می‌شناختند، اما حقوق و تکالیف به سرزمین‌های خاص محدود نمی‌شد.

۳- حقوق بین‌الملل: منظور، تن دادن دولت‌ها به معاهدات و قوانین عمومی الزام‌آور است. هرچند می‌توان نسبت به برخی مواد ناسازگار با شریعت حق شرط (تحفظ) قائل شد، اما بخش‌هایی از این قوانین وجود دارند که هیچ‌گونه تحفظی دربارهٔ آن‌ها امکان‌پذیر نیست.

۴- نیروهای داخلی و خارجی که برای مانع‌تراشی در مسیر برپایی هرگونه حاکمیت شرعی تلاش می‌کنند و می‌کوشند هر الگوی خارج از مدار ارزش‌های غربی را به شکست بکشانند. این امر جزو ساختار ذاتی دولت مدرن نیست، بلکه عاملی بیرونی است که به واقعیت قدرت و امکانات برمی‌گردد.

۵- دستگاه دیوان‌سالاری (بوروکراتیک) دولت: مقصود این است که دولت مدرن ابزارهای هولناکی برای کنترل رفتار مردم، نظارت بر آن‌ها و تأثیرگذاری

بر ایشان در اختیار دارد. چنان‌که صلاحیت دخالت در تمامی جزئیات ریز زندگی آن‌ها را نیز داراست، و گاهی از این وضعیت به «فربگی دولت» تعبیر می‌شود.

در حقیقت، این توصیف آشکاری است اما به‌خودی‌خود با شریعت تضادی ندارد. ناممکن بودن چنین کنترلی در نظام‌های پیشین، بدین معنا نیست که نفس این ویژگی کاملا خلاف شرع است. بلکه حکم این نوع کنترل بسته به ماهیت آن و مصلحت‌ها یا مفسده‌های ناشی از آن تفاوت پیدا می‌کند و حکم واحدی ندارد. البته باید در نظر داشت که توانایی اعمال کنترل به این شیوه، خود زمینه‌ساز مفاسد بسیاری است و همین امر ایجاب می‌کند که با در نظر گرفتن تضمین‌های بیشتر به مقابله با آن برخاست تا از شدت این مشکل کاسته شود.

۶- حاکمیت: مقصود از آن، قدرت برتر است؛ از آنجا که قدرت برتر در دست دولت است، این دولت است که تعیین می‌کند چه کاری انجام شود و چه کاری انجام نشود. حتی اگر دولت بر اساس شریعت حکم کند، باز هم خود دولت است که آن را وضع کرده است.

این امر در واقعیت تأثیری بر حکم شرعی ندارد. اگر پایبندی حقیقی به داوری بر اساس شریعت وجود داشته باشد، در این صورت حاکمیت از آن شرع خواهد بود. یا اگر از کلمهٔ «حاکمیت» بگذریم، حکم در این حالت شرعی و صحیح است و هیچ اشکالی ندارد؛ و تنها تخلفات یا انحرافاتی که رخ می‌دهد محل نقد است.

۷- تقنین: زیرا شریعت به ابزاری در دست قدرت (دولت) تبدیل می‌شود.

این مورد نیز پاسخی مشابه مورد قبلی دارد. تا زمانی که پایبندی حقیقی به اجرای شریعت از طریق تقنین وجود داشته باشد، این تقنین تابع شرع است و اینکه وضع‌کنندهٔ آن یک انسان باشد، آسیبی به آن نمی‌رساند؛ چرا که اجرای

هر حکمی در پایان به دست بشر است. آنچه در اینجا محل نقد است، تخلفات یا سوءاستفاده‌های احتمالی است، نه اصل تقنین.

۸- اقتصاد: مقصود، تن دادن دولت‌ها به یک نظام اقتصادی جهانی است که به مرزهای شرع پایبند نیست. این ساختار، یک نظام مالی است که در معاملات اقتصادی خود تابع حدود شریعت نیست و عملاً امکان تعامل اقتصادی به دور از آن نیز وجود ندارد.

۹- آزادی‌های عمومی مربوط به رفتار اجتماعی مردم: این امر با رواج بسیاری از رفتارها و تخلفات شرعی در میان اقشار گسترده‌ای از مردم همراه شده است که در تاریخ اسلام سابقه‌ای نداشته است. همین موضوع دلیلی است که اجرای کامل تمام احکام را دشوار می‌سازد. البته این وضعیت بسته به زمان و مکان متفاوت است؛ رویکرد تعامل با احکام اقلیت‌های غیرمسلمان نیز از همین قبیل است.

این موارد، جنبه‌های اساسی‌ای هستند که ممکن است در آن‌ها میان دولت مدرن و حکمرانی اسلامی تعارض رخ دهد. البته همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، همهٔ این تعارضات مسلّم و پذیرفته نیستند، اما در اینجا مجال آن نیست که دربارهٔ هر یک به تفصیل سخن بگوییم.

خلاصه آنکه، آنچه در ساختار دولت مدرن با شریعت در تعارض است، به دو امر برمی‌گردد:

امر اول: مواردی که برخاسته از خود ساختار دولت مدرن است.

امر دوم: موانعی که خارج از این دولت قرار دارند؛ مانند عوامل اثرگذار سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی.

بنابراین، این دو امر با امکان حاکمیت شریعت در تعارضند؛ با این تفاوت که یکی از آن‌ها به ذات دولت مربوط می‌شود، اما دیگری به جنبه‌ای ارتباط دارد که جزو هستهٔ اصلی خود دولت نیست.

حکمرانی اسلامی در دولت مدرن:

حال که وجود چنین اشکالات ذاتی و گریزناپذیری در دولت مدرن ثابت شد، تأثیر آن بر حکمرانی بر اساس اسلام چیست؟

پاسخ به این پرسش با روشن شدن دو امر مهم به دست می‌آید:

امر اول:

آن قدر یقینی و قطعی که هیچ اختلافی در آن جایز نیست، این است که مسلمان باید تا جای ممکن شریعت را اجرا کند. آنچه پیش‌تر گفته شد، به تصور آرمانی و کامل از اجرای شریعت مربوط می‌شود، اما بر وجوبِ حاکمیت بخشیدن به شریعت تأثیری نمی‌گذارد؛ زیرا تکلیف واجب، برپایی شرع به اندازهٔ توان و استطاعت است: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} (پس تا جایی که در توان دارید از الله پروا کنید).

بنابراین، این بحث‌ها نباید در اصل بر حکم شرعیِ مربوط به حاکمیت شریعت تأثیر بگذارد؛ زیرا حاکمیت شریعت شروط و حدودی دارد و به صرف محال بودن اجرای برخی احکام یا وجود ضرورت در برخی دیگر، اصل حکم ساقط نمی‌شود. اجرای احکام در چنین وضعیتی، خود بخشی از اجرای شریعت است؛ چرا که واجب، حکمرانی به اندازهٔ استطاعت است.

پس هرگاه ضرورت یا نیاز خاصی پیش بیاید، در نظر گرفتن این واقعیتِ جدید، خود بخشی از پیاده‌سازی شریعت است و نباید گفت که الگوی اسلامی دیگر وجود ندارد. بلکه این وضعیت نیز یکی از کاربردهای الگوی اسلامی است؛ به این معنا که باید در هر رویدادی، پیاده‌سازی حکم شرعی متناسب با همان

رویداد در نظر گرفته شود. الگوی اسلامی یک تصویر آرمانی دست‌نیافتنی نیست که یا باید به یکباره محقق شود، و یا اگر صورت کاملش محقق نشد، اصلا وجود نداشته باشد.

در حقیقت، اختلاف نظر در اینجا تأثیری بر حکم فقهی ندارد. همین امر ایجاب می‌کند که در پذیرش این‌گونه آرا درنگ و تأمل کنیم و از آن‌ها بهره ببریم؛ زیرا این دیدگاه‌ها در تضاد با حکم فقهی نیستند، بلکه توجه و دقت ما را به الگوها و ریشه‌ها جلب می‌کنند.[1]

این امر در نگاه فقهی به موضوع حاکم‌سازی شریعت، تأثیر مهمی خواهد داشت و از چند زاویه قابل بررسی است:

نخست: شناخت حدود اولیهٔ حکم شرعی.

دوم: شناخت حکم شرعی در زمان ضرورت.

سوم: شناخت عوامل اثرگذار تا مسلمان بتواند تعامل بهتری با آن‌ها داشته باشد.

---

[1] به همین دلیل معتقدم آنچه وائل حلاق مطرح کرده، به سود حکمرانی اسلامی است؛ زیرا مشارکت او نقدی بر اندیشهٔ مدرن است، خلأهای آن را آشکار می‌سازد و جنبه‌های مثبت و منسجم الگوی اسلامی را برجسته می‌کند، همان‌طور که دیدگاه او بر ارج نهادن به تجربهٔ تاریخی حکمرانی اسلامی استوار است. موضع او مبتنی بر تناقض میان این دو الگوست، نه اینکه الگوی غربی را الگویی آرمانی بداند. او همچنین از روش برخی روشنفکران در جهان اسلام انتقاد کرده است که الگوی غربی را معیار مناسبی می‌شمارند و بر همین اساس، اسلام را به‌گونه‌ای بررسی کرده‌اند که سازگاری آن با معیارهای مدرن غربی نمایان شود. از نگاه آنان، «اسلام خوب» باید اسلامی مدرن باشد، و ارائهٔ اسلام به شکلی غیر از این، به معنای قرار دادن آن در معرض اتهام ارتجاع و بدوی بودن است. بنگرید به: مقدمهٔ حلاق بر ترجمهٔ عربی کتابش الشریعة (۱۷-۱۸).

امر دوم:

تأثیر مفاهیم مدرنی که دولت معاصر را شکل داده‌اند، امری قطعی و آشکار است. بی‌شک این مفاهیم بر افراد و جوامع در عصر ما تأثیر گذاشته‌اند و بر اجرای بسیاری از احکام نیز اثرگذار خواهند بود. همین امر، دلیلی اساسی برای ناکامی آن دسته از تجربه‌هایی است که با الگوی مدرن مخالفت ورزیده‌اند. این مفاهیم حتی بر درک بسیاری از مسلمانان از قانون اسلامی نیز تأثیر گذاشته است. به تعبیر فقها، این مقدمه باید در بررسی‌ها مفروض گرفته شود و خارج از محل نزاع باشد.

بحث ما در اینجا پیرامون یک پرسش مشخص است: آیا برپایی یک الگوی صادقانه که برای پایبندی به احکام اسلام در دولت معاصر تلاش می‌کند امکان‌پذیر است، یا این امر اساساً محال است؟

اگر محل اختلاف به‌خوبی روشن شود، خواهیم دید این سخن که «طبیعت دولت مدرن اجرای هرگونه حکم اسلامی را محال می‌سازد»، خطای آشکاری است؛ مگر اینکه منظور از الگوی اسلامی صرفا یک حالت آرمانی باشد. اگر تصور ما از الگوی اسلامی چنین باشد، آنگاه الگوی اسلامی مدلی است که بر اساس اجتهاد بشری بنا شده و طبیعتاً از خطا و انحراف مصون نیست، اما این خطاها باعث نمی‌شود که وصف «اسلامی بودن» از این دولت سلب شود.

حکمرانی بر اساس اسلام، به معنای رسیدن به کمال در همه چیز نیست؛ بلکه دارای حالات و درجاتی است. حکمرانی اسلامی تنها به آن تصویر آرمانی که تمام احکام اسلام در آن به‌طور کامل اجرا می‌شود، محدود نمی‌گردد تا بگوییم غیر از آن، دیگر حکمرانی اسلامی نیست.

بلکه می‌توانیم تفاوت‌های موجود میان واقعیت اجرا و آن مثال آرمانی کامل را در موارد زیر تحلیل کنیم:

اول: اجتهادات پذیرفته‌شده‌ای که هرچند ممکن است مورد نقد قرار گیرند، اما در چارچوب یک اجتهاد معتبر می‌گنجند.

دوم: خطاهایی که در روند اجرا رخ می‌دهند و هیچ نظام بشری از آن‌ها در امان نیست.

سوم: وقوع برخی تخلفات و تجاوز از ترازوی عدالت و احکام شرع، که این مخالفت‌ها گاهی ممکن است به جرایم و نقض‌های بزرگتری نیز کشیده شود.

چهارم: کنار گذاشته شدن برخی احکام به دلیل ضرورت یا عدم توانایی (عدم استطاعت)، یا تداخل مصالح و مفاسد؛ که در این حالت، مصلحت برتر انتخاب شده و با پذیرش یک مفسده، مفسدهٔ بزرگتر دفع می‌شود.

تمامی این موارد، تا زمانی که حاکمیت به داوری اسلام پایبند باشد، اصل آن را نقض نکند و غالبا بر مدار عدالت بچرخد، در چارچوب حکمرانی اسلامی قرار می‌گیرند.

دین اسلام برای این نازل نشده است تا یک نظام حکمرانی فراتر از زمان و مکان باشد که تنها در محیطی ملائک‌گونه عمل کند. بلکه اسلام یک منظومهٔ قانون‌گذاری یکپارچه است که برای انسان‌هایی نازل شده که هم کار درست انجام می‌دهند و هم خطا می‌کنند؛ هم فرمان می‌برند و هم نافرمانی می‌کنند. حالات آن‌ها میان قدرت و ضعف، توانمندی و ناتوانی، اتحاد و تفرقه متغیر است. با دگرگونی این حالات و تفاوت آن‌ها، به همان اندازه‌ای که به احکام این شریعت عمل کنند، به خیر و صلاح نزدیک می‌شوند و به هر میزانی که در اجرای احکام اسلام کوتاهی کنند، از فضیلت و شرافت آن دور می‌گردند. پس کوتاهی یا ناتوانی در برپایی الگوی کامل دولت مسلمان، به معنای نفی مطلق امکان برپایی یک الگوی نسبی و نزدیک به آن نیست؛ و درست نیست که نام و وصف اسلام از چنین الگویی سلب شود.

خاتمه: ثمرهٔ بحث دربارهٔ رابطهٔ اسلام و دولت مدرن:

این پژوهش معاصر پیرامون مسئلهٔ دولت مدرن و رابطهٔ آن با حکمرانی اسلامی از دو جنبه اهمیت دارد:

جنبهٔ اول: پیاده‌سازی حکم شرعی در واقعیت.

یکی از ضوابط اجتهاد در فقه این است که مجتهد واقعیتی را که حکم قرار است در آن پیاده شود بشناسد. واقعیت بر نحوهٔ اجرای حکم تأثیر می‌گذارد. بنابراین، آگاهی از حقیقت دولت معاصر به پیاده‌سازی درست حکم شرعی کمک می‌کند و گوینده را از خطاهای ناشی از درک ناقص واقعیت مصون می‌دارد؛ زیرا حکم کردن دربارهٔ هر چیزی، شاخه‌ای از تصور صحیح آن است. مسائل مربوط به دولت معاصر نیازمند شناخت واقعیت این دولت است تا مفتی و مجتهد به دلیل فقدان این تصور، دچار اشتباه نشوند. برای این منظور، یک تصور ساده‌لوحانه و مبتنی بر دانسته‌های عمومی کفایت نمی‌کند، بلکه این تصور باید آگاهانه باشد و حقیقت موضوع را به‌درستی درک کند.

جنبهٔ دوم: در نظر گرفتن مصلحت.

متغیرهای عصر ما بسیار زیادند و همین امر ضرورت نگاه مصلحت‌سنجانه‌ای را ایجاب می‌کند که میان مصالح و مفاسد توازن برقرار سازد. این توازن با یک نگاه سطحی به دست نمی‌آید، بلکه نیازمند اجتهادی است که بر پایهٔ شناخت تخصصی و دقیق استوار باشد و به تحقق مصلحت واجب کمک کند. بنابراین، آگاهی ناقص از اشکالات دولت مدرن و تأثیر آن بر واقعیت، ممکن است به دلیل این کوتاهی، به رها کردن مصالح یا ارتکاب مفاسد منجر شود.

اجتهاد در این عرصه، نیازمند یک اجتهاد حقیقی است که در آن صلاحیت‌های لازم به کمال رسیده باشد. این اجتهاد باید همواره در معرض بازنگری، نقد و

توسعه قرار گیرد و متخصصان علوم مرتبط نیز در آن مشارکت داشته باشند؛ زیرا فقیهان نمی‌توانند به‌تنهایی تمام مصالح پیچیدهٔ زمانهٔ ما را ارزیابی کنند.

این دو جنبه، بر اهمیت نیاز به شناخت ماهیت و ویژگی‌های دولت مدرن تأکید می‌ورزند و ضرورت بهره‌گیری از تخصص‌ها و تجربه‌ها و نیز توجه بیشتر به این موضوعات را روشن می‌سازند؛ زیرا این امور به اتخاذ موضع درست و پایه‌ریزی اجتهاد شرعی کمک می‌کنند.

دولت مدرن دژی نیست که بتوان به‌سادگی بر آن مسلط شد. کسی که دولت ملی و شیوهٔ پیدایش و منطق نهفته در آن را بشناسد، درمی‌یابد که این دولت مانند سیاه‌چاله‌ای است که همه‌چیز را برای تثبیت سلطهٔ خود می‌بلعد؛ همان‌گونه که کارکردهای پیشین جامعه را بلعید و به نهادهای ریشه‌دار خود منتقل کرد. این دولت بر سه پایه استوار است: ملی، سرزمینی و مدرن. بُعد مدرن آن بر اندیشهٔ مدرنیته استوار است که ماوراءالطبیعه را خارج از چارچوب علم و زیر سقف دولت می‌داند.[1]

تأثیر اندیشهٔ ماهیت دولت مدرن بر افکار اسلامی‌سازی‌شده:

آنچه تاکنون دربارهٔ ماهیت دولت مدرن و رویکردهای مربوط به امتناع حکمرانی اسلامی در دولت مدرن بیان شد، به‌طور ذاتی برای اساس پژوهش ما پیرامون «اسلامی‌سازی سکولاریسم» ضرورتی ندارد. بلکه این مباحث، مقدمه‌ای ناگزیر برای پرداختن به سومین محرک از محرک‌های اسلامی‌سازی سکولاریسم است. در واقع، چالش دولت مدرن همان محرکی است که برخی افراد را به سمت پذیرش اندیشه‌های اسلامی‌سازی سکولاریسم سوق می‌دهد.

---

[1] بنگرید به: الخيال السياسي للإسلاميين (خیال سیاسی اسلام‌گرایان)، هبه رؤوف (۱۰-۱۲).

تأثیر این محرک بر اسلامی‌سازی سکولاریسم در دو حالت روشن می‌شود:

حالت اول:

شخص به این باور می‌رسد که پیاده‌سازی تجربهٔ اسلامی در دولت مدرن، جز از طریق همین افکار اسلامی‌سازی‌شده امکان‌پذیر نیست. او پذیرش مفاهیم سکولار و مدرن معاصر را شرطی ضروری برای این امر می‌داند و همین باور، او را وامی‌دارد تا به دنبال راهی بگردد که این مفاهیم را با احکام اسلام سازگار سازد؛ زیرا هیچ گزینهٔ دیگری برای تعامل با این دولت، جز پذیرش الگوی مدرن آن نمی‌بیند.

این رویکرد در نقطهٔ مقابل کسانی قرار می‌گیرد که قائل به محال بودن اجرای الگوی اسلامی در دولت مدرن هستند. این گروه معتقدند که از طریق تأویل احکام شرعی می‌توان این امتناع و محال بودن را برطرف ساخت و به امکان‌پذیری دست یافت.

آن‌ها گاهی چنین استدلال می‌کنند که ایدهٔ «محال بودن»، اندیشه‌ای پوچ‌گرایانه و غیرعملی است و یک مسلمان باید رویکردی مثبت داشته باشد و به دنبال راه‌حل بگردد.

این سخن درستی است؛ اما مسئله اینجاست که راه‌حل، بازتأویل احکام اسلام برای سازگار کردن آن‌ها با الگوی مدرن نیست. بلکه ایدهٔ محال بودن باید مسلمان را نسبت به حقیقت حکمرانی اسلامی و ماهیت دولت مدرن آگاه سازد، نه اینکه خود بهانه‌ای شود تا واقعیت زندگی مسلمان به ابزاری برای بازفهمی شرع تبدیل گردد.

حالت دوم:

موضوع ماهیت دولت مدرن از جنبه‌ای دیگر بر افکار اسلامی‌سازی‌شده تأثیر بسیار مهمی می‌گذارد، و آن تأثیری است که بر مشارکت‌کنندگان در این دولت

با انگیزهٔ اصلاح می‌گذارد. یکی از مسائلی که در میان معاصران بیشترین توجه را به خود جلب کرده، حکمِ مشارکت در نظام‌هایی است که به مرجعیت شریعت پایبند نیستند، اما افراد با قصد اصلاح در آن‌ها شرکت می‌کنند. بیشتر نظرات در رد یا قبول این مشارکت، بر پایهٔ مصالح و مفاسد بنا شده‌اند. با این حال، این نگاهِ مصلحت‌سنجانه نیازمند دانش تخصصی، تجربیات دقیق و نتایج تجربی است تا سنجش مصلحت به شکلی واقعی و محققانه صورت گیرد. یکی از این موارد، آگاهی از سازوکارهای عملکردی این دولت است؛ زیرا کوتاهی در این زمینه، تحولات فکری بزرگی در پی دارد. این تحولات ناشی از شوکی است که به دلیل غفلت از واقعیت حقیقی این دولت به افراد وارد می‌شود، و همان‌طور که پیش‌تر در بحثِ تجربه‌های تکراری ذیل عنوان «محرک واقعیت دشوار» به آن اشاره شد، به پذیرش سکولاریسم و سپس جست‌وجوی افکار اسلامی‌سازی‌شده منجر می‌گردد. این امر قدرت تأثیرگذاریِ عنصر مدرنیته را در دولت‌های معاصر تأیید می‌کند.

پذیرش سکولاریسم برای دوری از اسلامی‌سازی دولت!

در اینجا می‌بینیم برخی نویسندگانی که به مرجعیت اسلامی استناد می‌کنند، از مدافعان «اسلامی‌سازی» انتقاد می‌کنند؛ با این استدلال که آنان اشکالات دولت مدرن را پذیرفته‌اند. این گروه بر آنان خرده می‌گیرند و در جزئیاتی مانند مسائل مالی - که آن را از پیامدهای سرمایه‌داری می‌شمارند - با دقت به مناقشه برمی‌خیزند. اما در مقابل، خود رویکردی به‌مراتب تندتر در پیش می‌گیرند و جامعه را به پذیرش دیدگاه سکولار در تفکیک میان حوزهٔ عمومی و خصوصی، کثرت‌گرایی و شهروندی فرامی‌خوانند. آنان لزوم پایبندی به این مفاهیم را می‌پذیرند و می‌کوشند هرچه را با این اصول در تضاد است، توجیه و تأویل کنند. چنین شخصی در حقیقت دیگران را به پذیرش تمام‌عیار دولت مدرن با تمام ویژگی‌هایش فرامی‌خواند، اما هم‌زمان به هر کسی که بخواهد

تغییری در این ساختار ایجاد کند هشدار می‌دهد که مبادا تحت تأثیر مفاهیم مدرنیته قرار گیرد!

برای نمونه، وقتی بحث به اسلامی‌سازی قوانین می‌رسد، به‌تفصیل استدلال می‌کند که ماهیت قوانین معاصر - برخلاف اسلام - بر پایهٔ اخلاق استوار نیست؛ اما بلافاصله اسلامی‌سازی قوانین را رد می‌کند و گنجاندن اخلاق در قانون‌گذاری را نمی‌پذیرد. او کسی را که تحت تأثیر افکار مدرن قرار گرفته نقد می‌کند، در حالی که خود در این افکار غرق شده است.

این نقدی آشفته و متناقض است؛ زیرا از کسی که سکولاریسم را اسلامی‌سازی می‌کند ایراد می‌گیرد که درک درستی از حکمرانی اسلامی و حقیقت دولت مدرن ندارد، و می‌خواهد لباسی اسلامی بر تن موجودی بیگانه بپوشاند و در توهم «اسطورهٔ دولت اسلامی» به سر می‌برد؛ اما سپس خود نگاه مدرن را به‌طور کامل می‌پذیرد. این رویکردی شگفت‌انگیز است؛ گویی تسلیم شدن در برابر الگوهای غربی و پذیرش افکار آن‌ها، به اسلام نزدیک‌تر است!

البته روی سخن ما در اینجا با کسی نیست که از همان ابتدا اندیشهٔ سکولار را پذیرفته و فرد مدافع پایبندی به اسلام را - به دلیل بی‌باوری‌اش به مرجعیت وحی - از اساس نقد می‌کند.

❊ ❊ ❊

فصل پنجم: ایده‌های اسلامی‌ساز سکولاریسم

پیش‌تر بیان شد که به سکولاریسم در دو سطح نگریسته می‌شود:

سطح اول: باوری که قداست را از همه‌چیز سلب می‌کند و به وجود وحی ایمان ندارد. این سطح از سکولاریسم نمی‌تواند اسلامی‌سازی شود یا تأویلی برای آن جست‌وجو گردد.

سطح دوم: سکولار کردن حکمرانی و نظام، از طریق جدایی دین از دولت. این سطح از سکولاریسم می‌تواند مورد تأویل قرار گیرد؛ زیرا با انجام شعائر و پایبندی به احکام شرعی در اموری که به عرصهٔ عمومی مربوط نمی‌شود منافاتی ندارد، و همچنین با پایبندی اعتقادی به این احکام - بدون الزام‌آور بودن آن‌ها - در تضاد نیست.

از این رو، می‌توان گفت معنای مشترک و مورد توافقی در سکولاریسم که این افکار می‌خواهند با آن آشتی و سازش کنند، همان «جلوگیری از بنا شدن قوانین بر پایهٔ دینی» است.

بنابراین، «افکار اسلامی‌ساز» افکاری هستند که می‌کوشند سکولاریسم را با همین معنا، در قالبی سازگار با اسلام ارائه دهند، یا دست‌کم تعارض آشکاری با آن نداشته باشند.

آنچه ما در اینجا «افکار اسلامی‌ساز» می‌نامیم، افکاری هستند که در مرجعیت عالی و موضع‌گیری در برابر وحی، با سکولاریسم هم‌سو نیستند و اختلاف میان آن‌ها آشکار است. بلکه این افکار تنها می‌کوشند در زمینهٔ نظام حکمرانی با سکولاریسم سازش کنند. به عبارتی، آن‌ها ایده‌هایی را همسو با سکولاریسم ارائه می‌دهند مبنی بر اینکه دین نباید هیچ‌گونه امر و نهی (الزام یا منعی) در عرصهٔ عمومی داشته باشد، و نباید مبنای قانون الزام‌آور قرار گیرد. زیرا نقش‌آفرینی دین در قانون، همان چیزی است که سکولاریسم با تمام گرایش‌های متفاوتش قاطعانه آن را طرد می‌کند.

این افکار اسلامی‌ساز در حقیقت کاملا یکدست و هم‌سطح نیستند، بلکه تفاوت‌هایی دارند. برخی از آن‌ها در عرصهٔ سیاسی کاملا با نگاه سکولار همسو هستند، برخی می‌کوشند میان دیدگاه اسلامی و سکولار سازش ایجاد کنند، و برخی دیگر تصویری مبهم ارائه می‌دهند که هم می‌توان آن را بر معنایی درست حمل کرد و هم بر برداشتی اسلامی‌ساز از سکولاریسم. اما وجه اشتراک همهٔ این افکار آن است که می‌توان با استفاده از خوانش‌های تأویلی از درون خود دین، به آن‌ها برای سازش با سکولاریسم استناد کرد.

بار دیگر بر آنچه پیش‌تر گفتیم تأکید می‌کنیم؛ مقصود ما در اینجا، نگاه به این افکار به عنوان یک پدیدهٔ فرهنگی آشکار است. ما خود این دیدگاه‌ها، پیامدها و تأثیراتشان را در یک مسیر مشخص رصد و بررسی می‌کنیم. اما گویندگان و صاحبان این افکار در جنبه‌های بسیاری با یکدیگر تفاوت دارند و هدف ما قضاوت دربارهٔ هیچ‌یک از آن‌ها، یا قرار دادن همهٔ آن‌ها در یک جایگاه واحد نیست.

«افکار اسلامی‌ساز» مورد نظر ما در اینجا، با ادله و مستنداتی که برای توجیه سکولاریسم به کار می‌روند تفاوت دارند. ممکن است شخصی یک ایدهٔ سکولار را با استناد به آیه‌ای از قرآن، حدیثی نبوی، سخن یکی از صحابه، یا با استدلال به مقاصد شریعت و مانند آن توجیه کند؛ همهٔ این‌ها لزوما از جنس

«افکار اسلامی‌ساز» نیستند. بلکه منظور از ایدهٔ اسلامی‌ساز، نوعی روش نگاه یا استدلال خاص است که تصویر نظام سیاسی در اسلام را با بُعد سیاسی نگاه سکولار همسو می‌سازد. در واقع، این‌ها برداشت‌هایی هستند که توافق با نظام سیاسی سکولار را در قالبی ارائه می‌دهند که با اسلام تعارضی نداشته باشد.

❊ ❊ ❊

(۱) ایدهٔ اول: اکتفا به اصول کلی در اسلام

این ایده بیان می‌کند که اسلام در نظام سیاسی و آنچه به عرصهٔ عمومی مربوط می‌شود، جز یکسری اصول کلی و عام چیزی نیاورده است؛ اصولی که مورد توافق همهٔ مردم است، مانند آزادی، عدالت، برابری، حفظ نظم و امنیت، پاسداری از حقوق و مواردی از این دست. اما سایر جزئیات را شریعت بدون تعیین دقیق رها کرده است تا مردم بر اساس متغیرهای زمان و مکان، آنچه را شایسته‌تر و کارآمدتر است انتخاب کنند، مادامی که آن انتخاب اصول کلی را محقق سازد.

این استناد به اصول کلی دو احتمال را در بر می‌گیرد:

احتمال اول: مقصود از آن، امور جزئی مربوط به نحوهٔ ادارهٔ دولت باشد؛ یعنی جنبه‌های اجرایی مانند چگونگی شورا، انتصاب مقامات، نظارت بر بیت‌المال و امثال آن. این معنا در کلیت خود درست است و هیچ اشکالی ندارد.

احتمال دوم: مقصود از آن معنایی عام باشد که هر آنچه را به عرصهٔ عمومی مربوط می‌شود در بر بگیرد، حتی اگر احکام شرعی مشخصی دربارهٔ آن وارد شده باشد.

همین ایده بر اساس احتمال دوم است که در اینجا مورد نظر ماست. این دیدگاه حکم می‌کند که شریعت در عرصهٔ عمومی جز اصول کلی چیزی نیاورده

است. اشتباه بودن این ایده با درک سه امر اساسی در فهم این کلیات روشن می‌شود:

امر اول: اصول کلی امری مشترک میان همهٔ انسان‌هاست و آنچه این اصول را در میان آن‌ها متمایز می‌سازد، فروع و جزئیات تفصیلی آن‌هاست.

این امور کلی موضوعات مشترکی هستند که همهٔ ادیان، فرهنگ‌ها و گرایش‌ها بر سر آن‌ها توافق دارند و هیچ‌کس در اهمیت این کلیات اختلاف نظری ندارد. بنابراین، دعوت به کلیات با این روش دعوتی است که هیچ‌گونه ویژگی متمایزکننده‌ای ندارد، بلکه صرفا تأیید یک امر مشترک است که همه بر آن توافق دارند. همین موضوع ایجاب می‌کند که فروع تفصیلی و جنبه‌های جزئی وجود داشته باشد تا این اصول کلی را تبیین کند.

اما اعتقاد به اصول کلی بدون هیچ‌گونه فروع و جزئیات تفصیلی، در حقیقت به این معناست که شریعت هیچ چیزی نیاورده است. برای نمونه، اگر شریعت در عرصهٔ اقتصادی تنها اصول کلی مانند عدالت را آورده باشد اما هیچ حکم تفصیلی و جزئی برای پیاده‌سازی این عدالت در این عرصه ارائه نکرده باشد، در آن صورت شریعت چیزی نیاورده است. زیرا تمام ملت‌ها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها عدالت را به رسمیت می‌شناسند و در کنار آن جزئیاتی را تعیین می‌کنند که هویت و تمایز آن‌ها را آشکار می‌سازد؛ همه جز اسلام!

یکی از استادان سرشناس حقوق، پس از بیان اختلاف میان علی عبدالرازق و مخالفانش، مطلبی را بیان می‌کند که نزدیکی این ایده به اندیشهٔ سکولار را آشکار می‌سازد. او می‌گوید اگر محل اختلاف این بود که اسلام تنها اصول کلی نظام حکمرانی را آورده است، دیگر هیچ اختلافی در میان نبود؛ زیرا هیچ‌کس تردیدی ندارد که قرآن اصول شورا، آزادی، برابری، عدالت و مانند آن را آورده است و دلیلی برای مخالفت با این اصول به بهانهٔ ناکارآمدی برای بشر وجود

ندارد؛ زیرا این‌ها اصولی کلی هستند و انعطاف‌پذیری آن‌ها به گونه‌ای است که می‌توانند با محیط‌ها و دوران‌های گوناگون سازگار شوند.[1]

امر دوم: استناد به اصول، عمل به فروع را ایجاب می‌کند.

کسی که می‌خواهد به اصول کلی شریعت پایبند باشد، باید به فروع تفصیلی و جزئیاتی که شریعت آورده نیز پایبند بماند؛ در غیر این صورت، او به شریعت عمل نکرده است. برای مثال، آزادی یک اصل کلی است، اما مفهوم آن در لیبرالیسم با سوسیالیسم تفاوت دارد و نگاه هر دوی آن‌ها با نگاه اسلام متفاوت است. پس کسی که به دیدگاه کلی اسلام پایبند است، باید به فروع و جزئیات متمایزکنندهٔ آن نیز تمسک جوید؛ وگرنه به اصل اسلامی پایبند نبوده است. زیرا همه بر سر این اصول توافق دارند و تفاوت‌ها تنها در حوزهٔ اجرا و فروع آشکار می‌شود.

برای روشن شدن این موضوع، ابن تیمیه می‌گوید: «هر کس حلال بداند که بر اساس آنچه خودش عادلانه می‌پندارد - و نه بر اساس آنچه خداوند نازل کرده است - میان مردم حکم کند، کافر است».[2] دلیل این سخن آن است که پایبندی به عدالت بدون در نظر گرفتن شرع، به هیچ وجه پایبندی به اسلام به شمار نمی‌آید.

امر سوم: این اصول ناگزیر باید تابع یک مرجعیت فکری مشخص باشند.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، توافق همگانی بر سر این اصول، نیازمندی آن‌ها به فروع و جزئیات روشنگر، و اینکه تمایز و هویت هر مکتب تنها در همین فروع شکل می‌گیرد، همهٔ این‌ها به ما نشان می‌دهد که این اصول

---

[1] بنگرید به: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولی (۱۰۵).

[2] منهاج السنة النبوية (۵/ ۱۳۰).

ناگزیر باید تابع یک مرجعیت مشخص باشند. همین مسئله بر پیچیدگی و اشکال کار می‌افزاید؛ زیرا این اصول مشترک، در نهایت تسلیم نگاه لیبرال خواهند شد؛ چرا که لیبرالیسم دیدگاه غالب عصر ما و قدرتمندترین جریان در نظام‌های سیاسی و حقوقی معاصر است. بنابراین، دعوت به اصولی که لیبرالیسم پرچم‌دار آن‌هاست بدون روشن کردن مرزبندی‌های یک مسلمان با آن‌ها، و همچنین ادعای اینکه اسلام تنها به بیان اصول اکتفا کرده است - بدون هیچ تبیینی که مفهوم اسلامی را از دیگر مفاهیم جدا سازد - نتیجه‌ای جز پذیرش مفهوم و برداشت لیبرال از این اصول در پی نخواهد داشت.

اگر این حقایق را دریابید، خواهید فهمید که این اصول کلی مانند آزادی، عدالت، برابری و امثال آن، اگر فروع و جزئیات مستند به شریعت نداشته باشند، دقیقا همان اصول مبتنی بر ارزش‌های فرهنگ لیبرال و سکولار معاصر خواهند بود. به همین دلیل، در این برداشت کلی، چیزی که با قوانین تفصیلی و خرد لیبرالیسم در تضاد باشد نخواهید یافت. همچنین غالباً در میان این اصول، اصلی را پیدا نمی‌کنید که از احکام اسلام استخراج شده و واقعاً برگرفته از نگاه به احکام و ارزش‌های اسلامی باشد؛ بلکه این کار صرفا الگوبرداری و انتقال همان اصولی است که در فرهنگ غربی رواج دارد و سکولاریسم از همان ابتدا آن‌ها را به رسمیت شناخته است.

از همین رو، برخی تمایل دارند که تنها به کلیات بپردازند و روش فقهی در پرداختن به جزئیات را نقد می‌کنند؛ زیرا همان‌طور که برخی از آنان می‌گویند، این نگاه کلی‌گرایانه، فعالان اسلامی را از فشار و تنگنایی که احکام جزئی - مانند احکام حدود، ارتداد و نظام اجتماعی - ایجاد می‌کنند، می‌رهاند. این

همان چیزی است که باعث می‌شود این مفهوم برای مدرنیته جذاب به نظر برسد، در حالی که پیش از آن کاملا با آن در تضاد بود![1]

به همین دلیل، شماری از متفکران معاصر بر ضرورت تجدید نظر در مقاصد شریعت تأکید کرده‌اند؛ به این معنا که مقاصد را بر اساس نیازهای معاصر خود بازسازی کنند، تا مفاهیمی چون آزادی، برابری، کثرت‌گرایی، شهروندی و مانند آن نیز در زمرهٔ این مقاصد جای بگیرند.

بنابراین، این رویکرد دعوتی آگاهانه است تا نشان دهد این کلیات یا مقاصد عام را به‌آسانی می‌توان با مفاهیم لیبرال پر کرد.

خطای نهفته در تمسک به این اصول، راه را برای تسلط سکولارها بر این گروه هموار کرده است. یکی از سکولارهای معاصر، نقد کاملا بجا و درستی بر رویکردِ استناد به این اصول وارد کرده است؛ او می‌گوید این اصول تنها به جنبهٔ حقوقی و سیاسی که محل نزاع است محدود نمی‌شوند، بلکه تمام ابعاد زندگی را در بر می‌گیرند. در واقع، معنای الهام گرفتن ما از این اصول در عرصه‌های سیاسی و حقوقی این است که برای تشخیص کار درست، به عقل خویش رجوع کنیم. این امر اختصاصی به اسلام ندارد و شامل مسلمان و غیرمسلمان می‌شود؛ چراکه این‌ها اصولی کارآمد برای همگان و مسئله‌ای کاملا عقلانی و انسانی‌اند.[2]

این نقدی درست و کاملا بجاست؛ زیرا حقیقت استناد به این کلیات، در واقع دست کشیدن از کلیات شرعی است.

---

[1] بنگرید به: مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة (۱۵-۱۳).

[2] بنگرید به: الأسس الفلسفية للعلمانية (مبانی فلسفی سکولاریسم)، عادل ضاهر (۳۵۰-۳۵۱).

پرده‌برداری از سکولاریسم پنهان در این ایده:

اگر گفته شود که باید به اصول کلی - بدون پایبندی به شریعت - اکتفا کرد، این کار ممکن است در نهایت به پذیرش احکام لیبرالیسم به بهانهٔ «تمسک به اصول» بینجامد. در این صورت، هر حکم تفصیلی شریعت که سکولاریسم آن را نپذیرد، به بهانهٔ التزام و عمل به این اصول، کنار گذاشته خواهد شد. همچنین رد کردن هر متن یا حکمی به این بهانه که با ارزش‌های کلان سیاسی، اصول بنیادین، یا قواعد کلی در تضاد است، آسان می‌شود؛ قواعدی که در حقیقت همان اصول شناخته‌شدهٔ لیبرالیسم هستند.

بنابراین، پایبندی به اصول با این روش، هیچ منافاتی با مفهوم سکولاریسم ندارد. اگر آن معنای سخت و بنیادین سکولاریسم - یعنی جلوگیری از هرگونه الزام مبتنی بر دین - را در نظر بگیریم، می‌بینیم که نظریهٔ «تمسک به اصول کلی» کاملا با آن همسوست و هیچ تعارضی با آن ندارد؛ زیرا پذیرش این اصول هرگز به معنای وجود یک حکم الزام‌آور نیست که با هستهٔ سخت سکولاریسم برخورد کند.

البته من از عبارت «ممکن است» به این نتیجه بینجامد استفاده کردم؛ زیرا این ایده لزوما همیشه به سازش با سکولاریسم ختم نمی‌شود. ممکن است برخی افراد از آن استفاده کنند، بدون آنکه قصدشان نفی احکام تفصیلی یا داوری بر اساس اصول لیبرال باشد.

❊ ❊ ❊

(۲) ایدهٔ دوم: رفتارهای نبوی مبتنی بر مصلحت است

این ایده بیان می‌کند که تمام رفتارهای مربوط به عرصهٔ سیاسی و حقوقی عمومی، تنها بر پایهٔ «مصلحت» استوارند. بر این اساس، هر آنچه از احکام شرعی که به حوزهٔ سیاسی مربوط می‌شود، در زمرهٔ رفتارهای غیرالزام‌آور قرار

می‌گیرد؛ به این معنا که محور آن‌ها مصلحتِ متغیر است و حکم موجود در آن‌ها الزام‌آور نیست.

طرفداران این ایده، به قاعدهٔ فقهی «رفتارهای نبوی» (التصرفات النبوية) استناد می‌کنند؛ قاعده‌ای که فقیهان در آن میان رفتارهای پیامبر ﷺ در مقام «رسالت و ابلاغ پیام»، رفتارهای ایشان در مقام «قضاوت»، و رفتارهایشان در جایگاه «امامت و رهبری» تفاوت قائل شده‌اند. فقیه مالکی، شهاب‌الدین قرافی (م ۶۸۴ هـ)، در تبیین این قاعده تفصیلات مهمی ارائه داده است.

این ایده می‌گوید:

رفتارهای پیامبر ﷺ دو دسته‌اند: بخشی از آن‌ها به قانون‌گذاری (تشریع) مربوط می‌شود و بخشی دیگر، ارتباطی با قانون‌گذاری ندارد؛ مانند رفتارهای ایشان در جایگاه امام یا قاضی. آنچه ماهیت تشریعی داشته باشد، قانونی عمومی برای تمام امت است؛ اما آن دسته از رفتارهای ایشان که در مقام امام یا قاضی انجام گرفته، رفتاری غیرتشریعی برای عموم مردم است و صرفا به حاکمان اختصاص دارد. بر این اساس، این اعمال بر پایهٔ مصالحی بنا می‌شوند که متغیرهای زمان و مکان در آن‌ها لحاظ می‌گردد. در نتیجه، گفتار و کردار پیامبر ﷺ در این زمینه، برای همهٔ عصرها الزام‌آور نیست؛ زیرا این رفتارها بر مصلحت متغیر استوارند و ماهیت قانون‌گذاری (تشریعی) ندارند.

رفتارهای نبوی در نگاه فقهی:

این تفکر معاصر دو تحریف بزرگ در این قاعدهٔ فقهی ایجاد کرده است تا در این چشم‌انداز جدید، با سکولاریسم سازگار به نظر برسد:

تحریف اول: این تفکر، رفتارهای نبوی به اعتبار امامت را به تمام عرصه‌های سیاسی بسط داده است. این نگاه، هر آنچه را در عرصهٔ سیاسی است از قبیل رفتار سیاسی می‌داند. این اشتباهی آشکار است؛ قرافی چنین سخنی نگفته و

به ذهن هیچ فقیهی نیز خطور نکرده است. آنان می‌گویند: «برخی» از رفتارهای پیامبر ﷺ احتمال دارد از قبیل تصرفات ایشان در جایگاه حاکم باشد، اما نگفته‌اند «هر» آنچه در سیاست آمده به اعتبار جایگاه حاکمیتی ایشان است. میان این دو تفاوت بزرگی وجود دارد. برای مثال می‌توانی بگویی: رفتار پیامبر ﷺ با همسرانش در برخی امور، رفتاری به اعتبار جایگاه همسری است، اما این بدان معنا نیست که هر آنچه در احکام ازدواج آمده از قبیل رفتارهای اختصاصی پیامبر ﷺ است.

برای نمونه، وقتی پیامبر ﷺ می‌فرماید: «رستگار نمی‌شود قومی که زنی را به سرپرستی امور خود بگمارند»[1] این حدیث به عرصه‌ای سیاسی مربوط است، اما نمی‌توان آن را رفتاری در جایگاه حاکم فهمید، بلکه یک حکم قانون‌گذاری (تشریعی) است، هرچند به جنبه‌ای سیاسی پیوند خورده باشد. پس نمی‌توان تصور کرد که این سخن را پیامبر صرفا به این دلیل که امام و رهبر بوده بیان کرده است!

از همین رو، در میان علما دربارۀ برخی احکام مربوط به عرصۀ سیاسی اختلاف نظر افتاده است؛ زیرا این ابهام وجود دارد که آیا این رفتار ایشان در جایگاه امام بوده یا حکمی عمومی است. پس صرفِ وارد شدن یک رفتار در احکام سیاسی، آن را شبهه‌ناک و مبهم نمی‌سازد.[2]

تحریف دوم: این ایده چنین حکم کرده که این رفتارها غیرتشریعی و صرفا مرتبط با مصلحتند. این کار یک تغییر مسیرِ کامل در بحث این موضوع است. فقها دربارۀ این موارد نمی‌گویند: «این‌ها احکامی غیرتشریعی‌اند»؛ بلکه

---

[1] صحیح بخاری (۶/ ۸)، حدیث شمارۀ ۴۴۲۵.

[2] بنگرید به: مقاصد الشریعة الإسلامیة، ابن عاشور (۲۱۵).

می‌گویند: «این احکام به قاضیان یا پادشاهان (حاکمان) اختصاص دارند» و میان این دو تفاوت بسیار است.

اجرای حدود واجب است اما به حاکمان اختصاص دارد، نه اینکه اجرای حدود دیگر ماهیت تشریعی نداشته باشد. همچنین تعیین مشوق‌های مالی مانند بخشیدن اموال جنگجوی کشته‌شده [به قاتلِ او در نبرد] و واگذاری مالکیت زمین‌ها از طریق آبادسازی آن‌ها، اموری مشروعند اما مشروعیت آن‌ها به [اذن] امام گره خورده است به بیان دیگر، این موارد در واقع قوانینی شرعی هستند که ممکن است واجب، مستحب یا مباح باشند و تنها اجرای آن‌ها به حاکم سپرده شده است؛ نه اینکه اساساً حکم مورد نظر دیگر هیچ ارتباطی با قانون‌گذاری شرعی نداشته باشد.

بنابراین، این رویکرد معاصر از دو جنبه رفتارهای پیامبر ﷺ را دستخوش بازی و تحریف کرده است: نخست، این الگوهای رفتاری را به تمام عرصهٔ سیاسی تعمیم داده، و دوم، آن‌ها را کاملاً غیرتشریعی قلمداد کرده است. نتیجهٔ این خلط مفهومی، پیدایش این ادعاست که احکام سیاسی صرفاً بر پایهٔ مصلحت‌های اجتهادی و متغیر استوارند. واضح است مصلحتی که در اینجا از آن سخن می‌گویند، آن مصلحتی نیست که با نص صریح دینی همسو باشد و تعارضی پیدا نکند. با این ترفند، تصویر اسلامی‌سازی برای نظام سیاسی سکولار کاملاً تکمیل شد.

در اینجا باید تأکید کرد که توجه شریعت به مصالح، محل نزاع و اختلاف نیست. بی‌تردید تمام شریعت برای جلب مصالح و دفع مفاسد آمده است. بلکه اختلاف در اینجا به نادیده گرفتن نصوص شرعی در عرصهٔ سیاسی و تکیهٔ مطلق بر مصالح مربوط می‌شود. در نظر گرفتن مصالح هیچ اشکالی ندارد، بلکه اشکال در اکتفا کردن به آن‌هاست؛ زیرا کسی که تنها به مصالح اکتفا کند و اعتبار هرگونه حکم شرعی تفصیلی را لغو نماید، در حقیقت مصالح را بر اساس نگاه شرعی پیاده نخواهد کرد. بلکه این مصالح، مسیری دور از

آنچه شارع معتبر دانسته طی خواهند کرد و آنچه را شارع لغو کرده، معتبر خواهند شمرد. این‌ها مصالحی هستند که از پیش برای پذیرشِ فرهنگ سکولار معاصر تعیین شده‌اند؛ و به همین دلیل، این ایده پدید آمد تا چنین سازشی را ایجاد کند.

پرده‌برداری از سکولاریسم پنهان در این ایده:

اگر گفته شود هر آنچه به عرصهٔ عمومی مربوط می‌شود یک امر مصلحتی و غیرالزام‌آور است، این بدان معناست که هیچ‌گونه امر و نهیِ دارای پشتوانهٔ دینی که به عرصهٔ عمومی بپردازد وجود ندارد، بلکه کار تنها به مصلحت متغیر گره خورده است. با این شیوهٔ بیان، این ایده از منطقهٔ چالش‌برانگیز در نگاه سکولار عبور می‌کند و هیچ خدشه‌ای به اصل سکولاریسم مبنی بر جلوگیری از دخالت دین در عرصهٔ عمومی وارد نمی‌سازد.

❊ ❊ ❊

(۳) ایدهٔ سوم: وظیفهٔ دولت حفظ حقوق دنیوی است

این ایده بر نگاه به وظیفهٔ دولت استوار است؛ و می‌گوید وظیفهٔ دولت محافظت از امور دنیوی مردم، فراهم کردن زندگی آبرومندانه برای آنان و تحقق عدالت و برابری در میانشان است. نظارت بر دینداری مردم و پیگیری تکالیف دینی آنان جزو وظایف دولت نیست؛ یا همان‌طور که برخی تعبیر می‌کنند: وظیفهٔ دولت این نیست که مردم را به بهشت ببرد.

اگر وظیفهٔ دولت در اسلام چنین باشد، دیگر وجود هرگونه حکمی که مستند به دین باشد، یا به حفظ دین بینجامد، یا از تباه شدن دین مردم جلوگیری کند، بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا این امر خارج از محدودهٔ وظایف دولت است. بر این اساس، این ایده کاملا با سکولاریسم سر سازش دارد.

حقیقت این است که این ایده نه‌تنها با سکولاریسم سازش دارد، بلکه در نگاه به وظیفهٔ دولت، دقیقا از همان دیدگاه سکولاریسم سرچشمه می‌گیرد، اما به اشتباه گمان کرده که موضع اسلام نیز همین است. این رویکرد، وظیفهٔ دولت را بر اساس نگاه سکولارِ بی‌طرف نسبت به دین - که قائل به جدایی دین از دولت و نظام حاکم است - تعیین کرده و سپس همان را به عنوان وظیفهٔ دولت در اسلام جا زده است.

وظیفهٔ دولت از مرجعیت فکریِ مورد استناد هر شخص تأثیر می‌پذیرد. وظایف دولت امری خنثی نیست که از تفاوت‌های فرهنگی یا دینی تأثیر نپذیرد. بنابراین، پیش از آنکه کسی بخواهد وظیفهٔ دولت را تعیین کند، باید نسبت به مرجعیتی که به آن استناد می‌کند آگاه باشد تا بر اساس آن بتواند وظیفهٔ دولت را بشناسد.

وظایف دولت امری ذاتی نیست که از ذات دولت بودنِ آن بجوشد، یا از وظایف بنیادین و غیر قابل تغییر آن باشد؛ بلکه این وظایف بسته به مرجعیت حاکم تغییر می‌کنند و تأثیر می‌پذیرند.

برای روشن شدن ایراد این سخن، باید میان دو امر تفاوت قائل شویم:

امر اول: اهتمام به حفظ حقوق دنیوی مردم، و تأکید بر وظیفهٔ دولت در فراهم کردن زندگی آبرومندانه، پاسداری از حقوق، جلوگیری از ظلم، و مدیریت امور مردم بر پایهٔ عدالت، حفظ کرامت، توجه به بهداشت، آموزش، محیط زیست و مسکن، و حل مشکلات فقر، بیکاری و جرم، و دیگر خواسته‌های مهم. همهٔ این موارد از وظایف دولت در اسلام و از تکالیف حاکمیت در شریعت است؛ زیرا این امور بخشی از احکام شریعتند که کوتاهی در آن‌ها جایز نیست.

اختلاف ما با این ایدهٔ اسلامی‌سازی‌شده بر سر این نیست که به این بخش از حقوق توجه می‌کند.

امر دوم: اکتفا کردن به حفظ حقوق دنیوی، و بی‌اعتبار کردن هرگونه معنایی برای حفظ دین و اجرای احکام آن.

محل اختلاف ما با این نوع تعریف از وظیفهٔ دولت دقیقا همین‌جاست؛ تعریفی که حضور اسلام و احکام آن را در میان وظایف دولت نادیده گرفته و دولتی ساخته است که با مرجعیتی بر مسلمانان حکومت می‌کند که دین آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد و حقوق آن را رعایت نمی‌کند، و آن‌گاه ادعا می‌کند که وظیفهٔ دولت در اسلام همین است!

حقیقت این است که این ایده برای شناخت وظیفهٔ دولت، اصلا نگاهی به احکام اسلام، سیرهٔ پیامبر ﷺ، سیرهٔ خلفای ایشان، و اتفاق‌نظر مسلمانان نینداخته است؛ بلکه صرفا وظیفهٔ دولت را از فرهنگ سکولار معاصر وام گرفته و بر اسلام تحمیل کرده است، یا الگوی سکولارِ حکمرانی را تنها الگوی موجود برای نظام حاکم دانسته که هر الگوی دیگری خارج از چارچوب وظیفهٔ دولت قرار می‌گیرد!

پذیرش این ایده تنها در جامعه‌ای ممکن است که دین در آن جز جایگاهی حاشیه‌ای ندارد. این امر در جوامع سکولارشده محقق شده است؛ چراکه دین در آن‌ها به حاشیه رانده شده و توجه به امور اخروی، اهمیت امور دنیوی را ندارد.

آیا وظیفهٔ دولت این است که مردم را به بهشت ببرد؟

این قبیل عبارات در هنگام ترویج مفهوم سکولار از وظیفهٔ دولت بسیار تکرار می‌شوند. این یک بیان تحریف‌آمیز است که برخی افراد را از مفهوم شرعی دل‌زده می‌کند تا تصور سکولاریسم مبنی بر دور کردن دین از حاکمیت را بپذیرند.

برای پاسخ به این بیان زشت‌نما و عوام‌فریبانه - با پاسخی عقلانی که البته شایستهٔ آن نیست - این موضوع را از دو جنبه تبیین می‌کنیم:

جنبهٔ اول: هیچ‌چیز جز عمل صالح، تو را به بهشت نمی‌برد؛ نه با کار پدرت به بهشت می‌روی، نه با کار دولت، و نه با کار هیچ‌کس دیگر: {وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ} [زخرف: ۷۲] (و این همان بهشتی است که به پاداش اعمالی که انجام می‌دادید، به ارث بردید). پس ورود به بهشت، پس از عفو و رحمت الهی، در گرو عمل صالح است؛ و از جمله اعمال صالح این است که مسلمان به احکام شرعی‌ای که در عرصهٔ خصوصی یا عمومی بر او واجب شده است عمل کند.

جنبهٔ دوم: اینکه نظام حاکم از احکام شریعت پاسداری کند و از اقداماتی که به رویارویی با احکام قطعی دین می‌انجامد جلوگیری نماید، به اطاعت از خدا کمک می‌کند و مردم را از افتادن در حرام‌ها بازمی‌دارد. همهٔ این‌ها از اسباب ورود به بهشتند و مفاهیمی به شمار می‌روند که هیچ مسلمانی که به بهشت و جهنم ایمان دارد، در آن‌ها تردید نمی‌کند.

محیطی که در آن منکرات، شبهات و شهوات رواج دارد، افتادن در حرام را آسان می‌کند و انسان را از خدا دور می‌سازد؛ در مقابل، نظامی که جلوی این منکرات را می‌گیرد، مردم را به خدا نزدیک می‌کند.

این‌ها مفاهیمی بدیهی‌اند که درکشان برای یک مسلمان زحمت چندانی ندارد؛ اما به حاشیه رانده شدن دین در روزگار ما باعث شده است که چنین امور بدیهی‌ای، ناپسند شمرده شوند. به همین دلیل، هر نظامی که بخواهد به حفظ دین کمک کند، گویی کاری غیر قابل قبول انجام می‌دهد؛ زیرا مردم دیگر به آن عادت ندارند.

کسی که از عبارت «وظیفهٔ دولت این نیست که مردم را به بهشت ببرد» برای خارج کردن حفظ دین از وظایف دولت استفاده می‌کند، در حقیقت دچار یک

مغالطهٔ لفظی شده و دلیلی توخالی می‌آورد. حکایت او مانند کسی است که می‌خواهد بار حل مشکل بیکاری را از دوش دولت بردارد، پس می‌گوید: «وظیفهٔ دولت این نیست که به مردم روزی بدهد»! یا مانند کسی که می‌خواهد وظیفهٔ تأمین بهداشت و درمان را از گردن دولت ساقط کند، پس می‌گوید: «به تأخیر انداختن مرگ بیمار، جزو وظایف دولت نیست»! تمام این‌ها عبارت‌هایی توخالی و لفاظی‌اند.

از تناقضات دردناک در اینجا این است که مسلمان مداخلهٔ دولت را برای تحقق پیش‌پا افتاده‌ترین منافع دنیوی - هرچند ثمرهٔ آن بسیار حاشیه‌ای یا حتی نامطمئن باشد - می‌پذیرد و آن را از وظایف اساسی دولت می‌داند؛ اما مداخلهٔ دولت در اموری را که با احکام قطعی شرع در ارتباط است محکوم می‌کند و می‌گوید این کار وظیفهٔ دولت نیست.

این تناقض، از تأثیر روح سکولاریسم در روزگار ما بر بسیاری از مردم پرده برمی‌دارد. کار به جایی رسیده که حفظ دین - که یکی از بزرگترین ضرورت‌ها در شریعت اسلامی است - به امری حاشیه‌ای تبدیل شده است که ارزش زحمت مداخلهٔ دولت را ندارد و اساسا جزو وظایف آن نیست. در این نگاه، دولت به تمام منافع دنیوی می‌پردازد، اما نظام عمومی هیچ کاری به بزرگترین مسئله، یعنی حق خداوند و آنچه مسلمان آن را اساس آفرینش می‌داند - یعنی بندگی خداوند - ندارد!

هرگاه پای یک مسئلهٔ دینی در میان باشد، توهم‌ها و ترس‌ها به کار می‌افتند و دربارهٔ خطرات مداخلهٔ دولت و پیامدهای استبدادی دستگاه‌های حاکمیتی آن مبالغه می‌شود. اما اگر این مداخله به یک جنبهٔ دنیوی مربوط باشد، ناگهان تمام این افسانه‌ها دود می‌شوند و به هوا می‌روند.

می‌توانید به وضعیت معاصر خودمان در زمینهٔ کنترل قانونی و مداخلهٔ حاکمیتی در عرصهٔ عمومی برای جلوگیری از شیوع ویروس کرونا نگاه کنید؛ از

اجباری کردن ماسک و فاصله‌گذاری اجتماعی گرفته تا محدود کردن دیدارها و مراسم‌ها، و تعیین محل ایستادن و ورود افراد (حتی هنگام نماز در مسجد)، تا جایی که به ممنوعیت کامل یا جزئی تمام فعالیت‌ها رسید. همهٔ این سخت‌گیری‌ها به دلیل مصلحتی که در حفظ سلامت انسان داشتند، بدون چون‌وچرا پذیرفته شدند و هیچ‌کس به شدت کنترل و قدرت مداخلهٔ دولت در آن‌ها اعتراضی نکرد.

چنین نمونه‌هایی نشان می‌دهد که مشکل بر سر اصل «مداخله» - هرچقدر هم که گسترده باشد - نیست؛ بلکه مشکل بر سر موضوعی است که مداخله به خاطر آن صورت می‌گیرد. هر آنچه به دین مربوط باشد، هر اندازه هم که ضروری به نظر برسد، مردود است؛ و بی‌تردید این امر از نفوذ و رسوب فرهنگ سکولار معاصر سرچشمه می‌گیرد.

(۴) ایدهٔ چهارم: نیاز به مشروعیت سیاسی

بر اساس این ایده، مشروعیت دارای دو سطح است: مشروعیت دینی و مشروعیت سیاسی.

مشروعیت دینی از دلالت شریعت بر یک حکم به دست می‌آید. برای نمونه، حرام بودن زنا یا وجوب زکات و یا قطع دست سارق، احکامی‌اند که مشروعیت دینی دارند؛ به این معنا که حکم شرعی در مورد آن‌ها کاملا روشن است، و هیچ‌کس حق ندارد بگوید: زنا حلال است، زکات واجب نیست، یا دست سارق در شریعت قطع نمی‌شود.

اما مشروعیت سیاسی به حکمرانی و قانون عمومی مربوط می‌شود. طبق نظر طرفداران این ایده، برای اینکه یک حکم از نظر سیاسی مشروعیت پیدا کند، مشروعیت دینیِ آن به‌تنهایی کافی نیست، بلکه ناگزیر باید مشروعیت سیاسی نیز به دست آورد. این مشروعیت تنها زمانی محقق می‌شود که حکم مورد

نظر، آرای اکثریت را در یک مجلس قانون‌گذاری منتخب، در چارچوب اختیاراتی که قانون اساسی به آنان داده به دست آورده باشد.

این ایده با چنین بیانی، از دو جنبه به تصور سکولار نزدیک می‌شود:

جنبهٔ اول: این ایده، مشروعیت سیاسی را از حکم شرعی سلب کرده است؛ در نتیجه، استناد حکم به وحی را دلیلی برای الزام‌آور بودن آن بر مردم نمی‌داند. این امر یکی از تصورات بنیادین در فلسفهٔ سکولاریسم است که می‌گوید: قانونِ الزام‌آور بر همهٔ مردم نباید مستند به دین باشد. در فلسفهٔ سکولار، معیار اصلی در مبنای الزام‌آور بودن قانون این است که آیا این قانون به عقل و قواعد عقلی برمی‌گردد، یا مستند به دین است.[1]

جان لاک در این باره می‌گوید: «هیچ فرمانی از سوی هیچ شخص دیگری، در هر قالبی که صادر شده باشد و هر قدرتی که پشتیبان آن باشد، نمی‌تواند قدرت و الزام یک قانون را داشته باشد، مگر آنکه از سوی همان مرجع قانون‌گذاری که مردم انتخاب و منصوب کرده‌اند تأیید شود. زیرا بدون این تأیید، قانون فاقد آن شرطی است که برای قانون بودنش کاملا ضرورت دارد؛ یعنی رضایت جامعه. هیچ‌کس نمی‌تواند قدرت قانون‌گذاری بر جامعه را داشته باشد، مگر با رضایت خود آن‌ها و بر اساس اختیاراتی که از آنان دریافت کرده است. بنابراین، تمام اطاعتی که انسان بر اساس مقدس‌ترین پیوندها موظف به ادای آن است، در نهایت به همین مرجع عالی بازمی‌گردد و تابع قوانینی است که این مرجع وضع می‌کند».[2]

---

[1] بنگرید به: العدالة كإنصاف (عدالت به مثابه انصاف) (۱۴۶)، الدين في الديمقراطية (دین در دموکراسی) (۳۱) و (۵۲)، الأسس الفلسفية للعلمانية (مبانی فلسفی سکولاریسم) (۶۰)، نقد النص (نقد متن)، علی حرب (۵۷).

[2] مقالتان في الحكم المدني (دو رساله دربارهٔ حکومت)، جان لاک (۲۱۸-۲۱۹) و (۲۷۱)

بنابراین، اگر اکثریت به اجرای احکام شریعت رأی دهند، آن احکام الزام‌آور خواهند شد تا بدین ترتیب مشروعیت سیاسی تحقق یابد؛ اما این حالت با تصور سکولار در تضاد خواهد بود. با این حال، احتمال وقوع چنین مسئله‌ای از طریق جنبهٔ دوم کاملا از میان می‌رود.

جنبهٔ دوم: سلب مشروعیت سیاسی از حکم شرعی، لاجرم باید با نهادینه‌سازیِ مشروعیت سیاسی برای یک مرجعیت دیگر - یعنی همان مرجعیت سکولاریسم - همراه شود. اگر مسلمان بپذیرد که احکام شرعی تا زمانی که مشروعیت سیاسی پیدا نکرده‌اند شایستگیِ قانون شدن را ندارند، در حقیقت او تعریفی از مشروعیت را پذیرفته است که کاملا متأثر از نگاه سکولار است. این تصور ناگزیر بر نگاه او به احکام شرعی نیز تأثیر می‌گذارد؛ و بر اساس همین نگاه، دین را یک مسئلهٔ شخصی و فردی خواهد دانست که اکراه و اجباری در آن راه ندارد. در نتیجه، حتی اگر فرصتی برای تحمیل شریعت از طریق صندوق‌های رأی برای او فراهم شود، چنین اتفاقی هرگز رخ نخواهد داد.

حقیقتِ ایدهٔ یادشده این است که مشروعیت سیاسیِ مبتنی بر نگاه سکولار را به‌عنوان پیش‌شرطی برای اجرای حکم شریعت قرار داده است. با پایبندی به این اصل، به هیچ وجه نمی‌توان احکام شریعت را حاکم کرد. گویی این رویکرد، شریعت را در جزیره‌ای دورافتاده قرار داده و سپس تمام راه‌های رسیدن به آن را قطع کرده است!

بررسی این ایده:

برای مناقشهٔ تفصیلی این ایده می‌گوییم که مشروعیت سیاسی دو معنا دارد:

معنای اول: مقصود از مشروعیت سیاسی این باشد که چه کسی بر این دولت حکومت می‌کند، نهادهای آن چگونه شکل می‌گیرند، و اموری از این دست که به روندهای نظام و سازوکارهای حکمرانی مربوط می‌شود. در این صورت، هیچ اشکالی ندارد که گفته شود به وجود مشروعیت سیاسی نیاز است؛ به این

معنا که باید به دنبال سندی بود که به یک شخص اجازه دهد رئیس این دولت شود. پس او ناگزیر باید به یک مشروعیت معتبر استناد کند و هیچ‌کس نباید ریاست این نظام را بر عهده بگیرد مگر از طریق سازوکاری مشروع که مردم آن را به رسمیت بشناسند.

معنای دوم: مقصود از مشروعیت سیاسی، چیزی باشد که قوانین حاکم را نیز در بر بگیرد؛ به گونه‌ای که هیچ حکمی الزام‌آور نباشد و هیچ مشروعیتی نداشته باشد مگر آنکه مشروعیت سیاسی را به دست آورد.

اینجا باید میان دو نوع از قوانین تفاوت قائل شویم:

نوع اول: قوانینی که به حوزه‌ای خارج از احکام شرعی مربوط می‌شوند؛ مانند قوانین ماهوی و شکلی که برای تنظیم امور حکمرانی و مدیریت عرصهٔ عمومی وضع شده‌اند. نیازمندی این قبیل قوانین به مشروعیت سیاسی هیچ اشکالی ندارد.

همچنین می‌توان احکام ظنی شریعت - یعنی احکامی که میان علما دربارهٔ آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد - را نیز به این دسته ملحق کرد؛ زیرا در این موارد، سخن هیچ‌کس برای همه الزام‌آور نیست مگر با حکم و تأیید یک حاکمیت معتبر.

نوع دوم: قوانینی که به اصل داوری بر اساس شرع، یا به احکام قطعی ثابت‌شده در شریعت مربوط می‌شوند. این دسته نیازی به مشروعیت سیاسی ندارند، بلکه همین که در شرع ثابت شده باشند، برای مشروعیت سیاسی آن‌ها کافی است؛ بنابراین، مشروعیت این احکام در سطح فرد و جامعه ثابت و برقرار است.

بنابراین در این دسته از احکام نمی‌توان قائل به دو مشروعیت مجزای سیاسی و دینی شد؛ زیرا وقتی یک مسلمان اسلام را انتخاب می‌کند، در واقع مرجعیت

آن را برای داوری پذیرفته و به حکم آن رضایت داده است. نمی‌توان تصور کرد که مسلمانی وارد اسلام شود و تازه پس از آن بخواهد دربارهٔ رضایت دادن به حکم اسلام و گردن نهادن به شریعت آن تصمیم‌گیری کند! چنین چیزی غیرقابل تصور است و با تسلیم و فرمان‌برداری از خدا و پیامبرش ﷺ منافات دارد. بنابراین، جداسازی میان مشروعیت دینی و مشروعیت سیاسی بر اساس این دسته‌بندی، متأثر از نگاه سکولار است؛ زیرا سکولاریسم دین را یک رابطهٔ فردی میان بنده و پروردگارش می‌داند که محدود است و به عرصهٔ عمومی کشیده نمی‌شود. اما مسلمان چنین جدایی و انفصالی را نمی‌فهمد. وقتی خداوند کارهای زشت (فواحش) را بر او حرام می‌کند، به او فرمان داده است که از آن‌ها دوری کند و به جامعه نیز فرمان داده است که از آن‌ها بپرهیزند و مقابله با آن‌ها را واجب کرده است. پس نمی‌توان تصور کرد که حرام بودن این کارهای زشت تنها به یک باور قلبی محدود باشد، اما جلوگیری از آن‌ها به چیز دیگری نیاز داشته باشد تا به آن مشروعیت ببخشد! بلکه برای جلوگیری از این منکرات، تنها به اجرای این محدودیت از سوی قدرت حاکم نیاز است، نه اینکه قدرت بخواهد به تحریم آن‌ها مشروعیت بدهد.

پرده‌برداری از سکولاریسم پنهان در این ایده:

تلاش برای مشروعیت‌بخشی به احکام شریعت، در حقیقت تهی کردن حکم شرعی از ماهیت اصلی آن است؛ ماهیتی که بر الزام اعتقادی، عملی و کاربردی استوار است. این کار، حکم شرعی را به یک رابطهٔ فردی تقلیل می‌دهد که هیچ تماسی با نظام حاکم - که بر پایهٔ مشروعیتی متفاوت استوار است - ندارد؛ و این همان جوهر سکولاریسم است. افزون بر این، چنین سلب مشروعیتی ناگزیر به تثبیت یک مشروعیت جایگزین می‌انجامد؛ مشروعیتی که شریعت را پس خواهد زد، حتی اگر شریعت با مشروعیت سیاسی روی کار آمده باشد.

❊ ❊ ❊

(۵) ایدهٔ پنجم: هر آنچه شرعاً حرام است، لزوماً جرم قانونی نیست

این ایده پیرو ایدهٔ پیشین دربارهٔ مشروعیت سیاسی است. بر اساس این دیدگاه، تحریم شرعی به‌طور مطلق از جرم‌انگاری قانونی جدا می‌شود؛ بنابراین، این‌گونه نیست که هر آنچه در شرع حرام شده، قانوناً نیز جرم تلقی شود.

این ایده می‌گوید: صرف اینکه امری در شریعت حرام باشد، بدان معنا نیست که در دنیا نیز جرم به شمار آید. این عمل از نظر دینی حرام است و مسلمان موظف است از آن بپرهیزد، و اگر نافرمانی خدا کند، در آخرت با مجازات روبه‌رو خواهد شد؛ اما در دنیا از نظر قانونی نه ممنوع است و نه مجازاتی در پی دارد.

اگر این تصور را تا آخر خط دنبال کنید، درمی‌یابید که با نگاه سکولار کاملاً سر سازش دارد؛ زیرا در این حالت، دیگر هیچ قانون الزام‌آوری که مستند به دین باشد باقی نمی‌ماند. زیرا در این نگاه، تمام اوامر و نواهی دین صرفاً به اعتقاد، سپس به انتخاب فردی و در نهایت به کیفر اخروی محدود می‌شوند و هیچ مجازاتی در دنیا نخواهند داشت. یا شاید ادعا شود که این احکام برای جرم‌انگاری شدن نیازمند مشروعیت سیاسی‌اند، که در این صورت دوباره به همان مقولهٔ پیشین بازمی‌گردیم.

برای روشن شدن ایراد این دیدگاه، در وهلهٔ نخست تأکید می‌کنیم که موضع مسلمان در برابر محرمات، تنها به باور قلبی نسبت به حرام بودنِ آن‌ها محدود نمی‌شود؛ چنین برداشتی ناشی از نگریستن به احکام شرعی از دریچهٔ سکولاریسم است. بلکه تحریم شرعی، جلوگیری از آن فعل حرام و مقابله (انکار) با آن را ایجاب می‌کند. در شریعت اصلاً قابل تصور نیست که تحریم یک عمل، تنها متوجه باور قلبی باشد و جنبهٔ عملی و رفتاری آشکارِ آن را در بر نگیرد. چنین چیزی اساساً غیر قابل تصور است و اگر می‌بینیم برخی افراد دچار این اشتباه شده‌اند، صرفاً به این دلیل است که اسلام را بر اساس چارچوب و نگاه سکولار می‌خوانند و تفسیر می‌کنند.

اصول شرعی دال بر لزوم ممانعت و مقابله با محرمات:

این اصول را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

اصل اول:

دلایل شرعیِ دال بر امر به معروف و نهی از منکر. این دلایل فراوان و متعددند؛ مانند این فرمودهٔ خداوند متعال: مانند این فرمودهٔ خداوند متعال: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ} [آل عمران: ۱۱۰] (شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید؛ به کار پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند بازمی‌دارید).

پیامبر ﷺ نیز مراتب این مقابله (انکار) را به‌تفصیل بیان کرده و چنان‌که در صحیحین از حدیث ابوسعید خُدری آمده، فرموده‌اند: «**هرکس از شما منکری را دید، باید آن را با دست خویش تغییر دهد؛ اگر نتوانست، با زبانش؛ و اگر باز هم نتوانست، با قلبش [با آن مخالفت کند]، و این ضعیف‌ترین مرتبهٔ ایمان است**».

این یک اصل قطعی در رویارویی با محرمات است. پس کسی که تنها به باور قلبی مبنی بر حرام بودنِ یک عمل اکتفا کند، در حقیقت این اصل را به‌کلی نقض کرده است؛ زیرا مبنای امر به معروف و نهی از منکر، جلوگیری از منکر و از میان بردن آن است، نه اینکه صرفاً در دل به حرمت آن باور داشته باشیم.

افزون بر این، اصل یادشده تنها به نصیحت زبانی محدود نمی‌شود تا بخواهد با مفهوم «آزادی بیان» در اندیشهٔ لیبرال همسو درآید؛ بلکه پیامبر ﷺ مراتب انکار را به‌روشنی شرح داده‌اند و نصیحت زبانی تنها یکی از این مراتب است، نه یگانه مرتبهٔ آن. هدف شریعت از برپایی این فریضه، هرگز با اکتفا به نصیحت صِرف محقق نمی‌شود. همان‌گونه که در احکام اسلام، نهادهای حاکمیتی شرعی (ولایات شرعی)، نظام قضاوت و نهاد حسبه (نظارت بر عرصهٔ

عمومی) وجود دارند که همگی بر پایهٔ امر به معروف و نهی از منکر بنا شده‌اند. اگر این فریضه صرفاً در حد یک نصیحت زبانی بود، دیگر نه نیازی به شکل‌گیری چنین نهادهایی بود و نه اصلاً امکان برپایی آن‌ها وجود داشت. همچنین در این نهادها مجازات‌هایی برای تخلفات در نظر گرفته شده است که خود بخشی از امر به معروف و نهی از منکر به شمار می‌روند. از این رو، محدود کردن این فریضه به تذکر زبانی، در اسلام به هیچ وجه قابل تصور نیست.

اصل دوم:

قاعدهٔ اطاعت در کارهای پسندیده (معروف). چنان‌که در صحیحین آمده است: «**اطاعت تنها در کارهای پسندیده است**».

در شریعت، اطاعت از هر کسی که حق فرمان‌بری دارد - خواه حاکم باشد، یا همسر، یا پدر و یا دیگران - مشروط به اطاعت از خداوند متعال است؛ پس در امری که حرام باشد، هیچ اطاعتی جایز نیست.

این بدان معناست که قوانین مغایر با اسلام، نه اعتباری دارند و نه اطاعتی برمی‌انگیزند. بنابراین، تنها باور قلبی به حرام بودن این قانون کافی نیست، بلکه باید اثر آن را لغو کرد و از پایبندی به آن سر باز زد. این قوانین هستند که محکوم و تابع شرعند، نه اینکه شرع تابع این قوانین ناسازگار باشد. پس اگر قانونی در تضاد با شرع وضع شود، هیچ اعتباری ندارد. این شیوه از تفکر [که تنها به باور قلبی اکتفا می‌کند]، قاعده را وارونه کرده و قانون را ملاک و معیار قرار داده، اما شرع را در حد یک باور قلبی صِرف پایین آورده است!

اصل سوم: مجازات‌های شرعی.

شریعت تنها به منع و تحریم صِرف اکتفا نکرده، بلکه در پی آن، مجازات‌هایی را برای این منکرات و گناهان مهلک (موبقات) تشریع کرده است. کیفر برخی

از این اعمال در باب «حدود» به‌صراحت بیان شده است؛ مانند حد زنا، نوشیدن شراب، قذف (تهمت ناروا)، سرقت و حرابه (راهزنی و ارعاب). اما برای برخی دیگر کیفر مشخصی تعیین نشده که به آن «تعزیر» می‌گویند؛ و تمام فقیهان بر مشروعیت تعزیر در گناهانی که حد و کفاره‌ای ندارند، اتفاق‌نظر دارند.

بنابراین، مسئله از یک منع ساده فراتر رفته و به تعیین مجازات رسیده است. کسی که تنها به یک باور قلبی اکتفا می‌کند، هرگز نمی‌تواند شریعتی را که مجازات وضع می‌کند، درک کند.

پس باور به کافی بودن اعتقاد قلبی، با یک اصل استوار و محکم شرعی در تضاد است. درک این اصل به ما کمک می‌کند تا بهتر و دقیق‌تر به بررسی این پرسش بپردازیم که: «آیا هرچه از نظر شرعی حرام است، از نظر قانونی نیز جرم تلقی می‌شود؟»

اگر مقصود این باشد که یک عمل حرام از نظر قانونی مباح شمرده شود تا در زمرهٔ حقوق بشر قرار گیرد، و در برابر تحریم شرعی، تنها به باور قلبی اکتفا شود، چنین چیزی در تضاد آشکار با احکام اسلام است.

اما اگر مقصود این باشد که هر گناهی لزوماً مجازاتی قطعی در پی ندارد و ارتکاب آن، کیفر حتمی و مطلقِ همهٔ مرتکبان را ایجاب نمی‌کند، این سخن کاملا درستی است. زیرا برخی گناهان در زمرهٔ «حدود» جای می‌گیرند که لغو مجازات یا گذشت از مرتکبانشان به هیچ وجه جایز نیست؛ اما دسته‌ای دیگر در قلمرو «تعزیرات» قرار دارند که اجرای کیفر در آن‌ها تابع مصلحت است. بر این اساس، نه همهٔ گناهان در یک سطحند و نه جوامع از نظر پایبندی به دین در یک مرتبه قرار دارند. در حقیقت، چون هدف از مجازات اصلاح مردم است، اجرای آن در بخش تعزیرات یک الزام حتمی نیست، بلکه از مصلحت شرعی پیروی می‌کند.

چه‌بسا برخی افراد این ایده را با ادبیات دیگری بیان کنند و بگویند: «حرام بودن یک عمل، لزوماً سلب آزادی را در پی ندارد؛ ما به حرام بودن آن باور داریم، اما عقیدهٔ خود را بر دیگران تحمیل نمی‌کنیم».

حقیقت امر آن است که این رویکرد، دقیقاً عمل به مفهوم سکولاریسم است؛ زیرا سکولاریسم مانع باور فردی و درونی انسان نمی‌شود، اما پیاده‌سازی و الزام آن را بر دیگران مردود می‌شمارد.

پرده‌برداری از سکولاریسم پنهان در این ایده:

این سخن که تحریم شرعی لزوماً به معنای جرم‌انگاری قانونی نیست، ممکن است در نزد برخی افراد به این نتیجه بینجامد - یا اساساً مقصودشان همین باشد - که تحریم شرعی کاملاً از جرم‌انگاری قانونی جداست. این نگاه در نهایت به اینجا ختم می‌شود که عمل به احکام شرعی دیگر الزامی ندارد و تنها به جنبهٔ اعتقادیِ آن اکتفا می‌شود؛ و اما جرم‌انگاری قانونی امری کاملاً مجزا شمرده می‌شود که هیچ پیوندی با اصل تحریم شرعی ندارد. این رویکرد دقیقاً با تصور سکولار همخوانی دارد که نفوذ احکام دینی در عرصهٔ عمومی را برنمی‌تابد.

در حقیقت، این ایده متأثر از مفهوم سکولاریسمی است که بر جدایی قانون از دین و اخلاق استوار است. در این نگاه، وظیفهٔ قانون تنها جلوگیری از آسیب‌های مادی است و هیچ دخالتی در انتخاب‌های دینی و ارزش‌های اخلاقی نمی‌کند. اما واقعیت آن است که این رویکرد، یک مداخلهٔ آگاهانه است و از جنس کناره‌گیری منفعلانه نیست، بلکه در حال تحمیل ارزش‌های خویش است. طلال اسد این مفهوم را با ظرافتی تمام چنین بیان کرده است: «آنچه موضع استعماری را تعریف می‌کند، اِعمال قدرت برای ایجاد شکافی راهبردی میان قانون و اخلاق است؛ زیرا همین جداسازی است که عرصه را برای

اقدامات قانونی می‌گشاید تا شهروندان را آموزش دهند و آنان را برای پذیرش اخلاقیات عمومیِ جدیدی تربیت کنند».[1]

(۶) ایدهٔ ششم: تضمین آزادی‌ها از سوی شریعت

این ایده بیان می‌کند که شریعت، آزادی‌ها را تضمین کرده است و برای اثبات این مدعا به دلایل شرعی استناد می‌کند.

تضمین آزادی‌ها از سوی شریعت می‌تواند در قالب دو رویکرد ارائه شود:

رویکرد اول: مفهوم آزادی بر اساس چارچوب اسلام ارائه شود؛ که در این صورت، آزادی مقید به احکام و مقاصد شریعت خواهد بود.

این رویکرد کاملاً درست است و اشکالی در آن وجود ندارد.

رویکرد دوم: مفهوم آزادی بر اساس چارچوب لیبرال ارائه شود؛ به‌گونه‌ای که احکام ناسازگار شرعی تأویل گردند و در قالبی عرضه شوند که ظاهراً با اسلام مخالفتی نداشته باشد.

ایدهٔ «اسلامی‌سازی‌شده» تنها در رویکرد دوم پدیدار می‌شود. بنابراین، اگر تضمین آزادی‌ها در اسلام، واقعاً از صورت‌بندیِ آزادی بر اساس چارچوب اسلامی سرچشمه گرفته باشد، این سخنِ حقی است؛ و حتی اگر صاحب این دیدگاه در اجتهادات خود دچار خطا شود، باز هم اصل و اساس آن بی‌اشکال است. اما اشکال کار اینجاست که آزادیِ متأثر از فرهنگ سکولار معاصر، به‌عنوان همان آزادی تضمین‌شده در اسلام معرفی شود؛ و این دقیقاً همان

---

[1] تشکلات العلمانية (صورت‌بندی‌های سکولار) (۳۵۰).

«ایدۀ اسلامی‌سازی‌شده برای سکولاریسم» (سکولاریسم در پوشش اسلام) است.

پس وقتی گفته می‌شود اسلام آزادی را تضمین کرده است، به این معنا که هرکس حق دارد دین اسلام را ترک کند، آشکارا با احکام آن مخالفت ورزد، به هر دین دیگری دعوت کند، و هر رفتاری که می‌خواهد در پیش بگیرد - تا زمانی که به کسی آسیبی نرساند - این در حقیقت همان مفهوم لیبرال از آزادی است، نه مفهوم اسلامیِ آن. بلکه در اینجا، آزادی لیبرال در قالب یک ایدۀ اسلامی‌سازی‌شده در خدمت سکولاریسم عرضه شده است.

مستندات باورمندان به این ایدۀ اسلامی‌سازی‌شده:

باورمندان به این برداشت اسلامی‌سازی‌شده از آزادی سکولار، به چند مستند شرعی برای این آزادیِ تضمین‌شده استناد می‌کنند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

مستند اول: فرمودۀ خداوند متعال: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ۲۵۶] (در دین هیچ اجباری نیست).

این آیه از مشهورترین دلایلی است که آنان برای اثبات تضمین آزادی لیبرال به آن استناد می‌کنند. وجه استدلالشان این است: خداوند در این آیه وجود اکراه (اجبار) در دین را نفی کرده است؛ و این بدان معناست که فرد آزاد است دین را برگزیند یا آن را ترک کند، عقیدۀ خود را آشکار سازد، یا راهی را در پیش گیرد که دین آن را نمی‌پذیرد؛ چراکه هیچ اجباری در دین بر او نیست.

بررسی این استدلال:

ایراد این استدلال را می‌توان از چند جنبه روشن کرد:

جنبهٔ اول: مقصود از «اکراه» در این آیه، مجبور کردنِ کافر به پذیرش اسلام است، نه الزام مسلمانان به اجرای احکام اسلام. فرد مسلمان از زنا و نوشیدن شراب بازداشته شده است؛ فراتر از آن، از قتل و سرقت نیز منع شده است و هیچ‌کس نمی‌گوید که این ممنوعیت‌ها در مفهوم این فرمودهٔ خداوند متعال: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ۲۵۶] (در دین هیچ اجباری نیست) جای می‌گیرد. از این رو، مفسران دربارهٔ معنای اکراه در این آیه دیدگاه‌های گوناگونی دارند که به دو رویکرد اصلی بازمی‌گردد:

رویکرد اول: این آیه منسوخ است و از جنس همان آیاتی است که با آیات جهاد نسخ شده‌اند.

رویکرد دوم: این آیه محکم (غیرمنسوخ) است. این گروه نیز در تفسیر آیه دو شیوه در پیش گرفته‌اند:

شیوهٔ اول: آیه معنای خبری دارد؛ یا به این معنا که اساساً اکراهی در دین وجود ندارد، یعنی شخص جز با ایمانِ صادقانهٔ خویش وارد دین نمی‌شود؛ و یا به این معنا که خداوند خبر می‌دهد که در دین اجباری نیست، پس دربارهٔ کافرانی که در میدان جهاد اسلام می‌آورند، نگویید که از روی اجبار مسلمان شده‌اند.

شیوهٔ دوم: آیه معنای نهی دارد؛ به این معنا که کافران را در میدان جنگ مجبور نکنید تا با زور وارد اسلام شوند.[1]

---

[1] بنگرید به: تفسير الطبري (۵۴۶/۴-۵۵۵)، تفسير ابن أبي حاتم (۱۱/۲-۱۳)، أحكام القرآن، جصاص (۴۲۵/۱-۴۵۴)، النکت والعیون، ماوردی (۳۲۷/۱)، معالم التنزیل، بغوی (۲۷۱/۱-۲۷۲)، زاد المسیر، ابن جوزی (۳۰۵/۱-۳۰۶)، المحرر الوجیز، ابن عطیة (۲۹/۲-۳۱)، و نیز بنگرید به: التسليم للنص الشرعي (۱۹۷-۱۹۸).

پس همهٔ این دیدگاه‌ها به موضوع اجبارِ کافران برای پذیرش اسلام مربوط می‌شود، و هیچ‌یک از مفسران، این آیه را بر مواردی که در شریعت جنبهٔ الزام یا اکراه دارد حمل نکرده است.

ابن العربی دربارهٔ این آیه می‌گوید: «این آیه به‌طور عام، اکراه باطل را نفی می‌کند؛ اما اکراه بر حق، بخشی از دین است. مگر کافر جز بر سرِ دین کشته می‌شود؟».[1]

به همین دلیل، فقیهان بر اجبار فرد مرتد [به بازگشت] به اسلام اتفاق‌نظر دارند، و هیچ‌کس نگفته است که این مورد، از مصادیق اکراهِ مطرح‌شده در این آیه به شمار می‌رود.[2]

جنبهٔ دوم: در شریعت تکالیف و حدودی وجود دارد که پایبندی به آن‌ها گریزناپذیر است؛ و الزام به این تکالیف، مصداق «اکراه در دین» نیست، بلکه بخشی از حکم دین و برپاییِ احکام آن است.

جنبهٔ سوم: لازمهٔ سخن کسی که هرگونه اکراه یا الزام در شرع را نفی می‌کند، این است که بپذیرد دین صرفاً یک رابطهٔ معنوی میان بنده و پروردگار است که هیچ‌گونه الزامی در آن وجود ندارد؛ و این دقیقاً همان تصور سکولار است که خود این افراد آن را رد می‌کنند. تا زمانی که مسلمان اقرار دارد در شریعت محرمات، واجبات، حدود و مجازات‌هایی وجود دارد، این بدان معناست که در دین اکراه و الزام هست. پس او ناگزیر است آیه را به‌درستی بفهمد تا گرفتار این پیامد باطل نشود.

---

[1] أحكام القرآن، ابن العربی (۳۱۰/۱).

[2] تفسير الطبري (۵۵۴/۴)، الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (۸۹۷/۲).

همین امر دلیل اتفاق‌نظر مفسران بر اختصاص این آیه به کافران را برای شما روشن می‌سازد. با اینکه ممکن است گفته شود معنای آیه ظرفیت آن را دارد که بر ظاهرش حمل شود و بگوییم شامل نفی هرگونه اکراهی می‌گردد، اما با این حال هیچ‌یک از علما مطلقاً چنین برداشتی نکرده است؛ دلیل آن هم کاملاً روشن و آشکار است: پذیرش چنین معنایی، به معنای نقض اصول قطعیِ شرع است و هیچ فقیهی ممکن نیست دچار چنین خطایی شود؛ زیرا او نصوص قرآن و سنت را به شیوه‌ای درست می‌فهمد.

جنبهٔ چهارم: لازمهٔ سخن کسی که با این روش به عمومیت واژهٔ «اکراه» قائل است، این است که آزادی انجام رفتارهای مخالف با شریعت را نیز مجاز بداند. در نتیجه، شخص حق خواهد داشت به بهانهٔ آزادی، مرتکب کارهای زشت شود، شراب بنوشد، گوشت خوک بخورد و تمام این منکرات را انجام دهد؛ و نباید او را از این کارها بازداشت، زیرا این ممانعت نیز مصداق «اکراه در دین» تلقی می‌شود؛ درست مانند اکراه در آزادی‌های اعتقادی.

بنابراین، قائل شدن به تفاوت میان آزادی‌های رفتاری و آزادی‌های فکری، هیچ توجیهی ندارد. به همین دلیل است که گرایش‌های لیبرال نیز میان آن‌ها تفاوتی قائل نمی‌شوند، زیرا هر دو را زیرمجموعهٔ آزادی می‌دانند و این قاعده‌ای همه‌گیر است. پس چنین تفکیکی، کاملاً دل‌بخواهی و بی‌دلیل است و هیچ پشتوانه‌ای ندارد جز فرار از زشتیِ پیامد این سخن. درست است که نفوس آدمیان از آزادی‌های رفتاری [نامشروع مانند فحشا] بیشتر از آزادی‌های فکری بیزار است، اما هیچ مرزبندی ماهوی و عینی وجود ندارد که یکی را ممنوع و دیگری را مجاز بشمارد.

کسی که با این روش میان این دو مرزبندی می‌کند، گرفتار تناقضی جالب می‌شود؛ و آن اینکه آنچه به نظر و اندیشه مربوط می‌شود را مجاز می‌شمارد، اما رفتار ناشی از همان اندیشه را ممنوع می‌کند! بدین ترتیب، ارتکاب فواحش ممنوع است، اما نظر و باوری که آن کارها را نیکو جلوه می‌دهد و در دل‌ها

می‌آراید، باید تضمین‌شده باشد، زیرا از مصادیق آزادی بیان است که هیچ اکراهی در آن راه ندارد؛ اما اگر شخص به همان چیزی که درست می‌پندارد عمل کند، مجازات می‌شود!

مستند دوم: آیاتی از قرآن که بیان می‌کنند رسالت پیامبر تنها ابلاغ پیام است و مجازاتی برای کافران ذکر نکرده‌اند.

از جمله دلایلی که این گروه به آن‌ها استناد می‌کنند، آیات قرآنی دال بر این است که وظیفهٔ پیامبر صرفاً ابلاغ پیام بوده است؛ مانند این فرمودهٔ خداوند متعال: {لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ} [الغاشية: ٢٢] (تو بر آنان تسلطی نداری)، و {إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ} [الشورى: ٤٨] (بر عهدهٔ تو چیزی جز ابلاغ پیام نیست). و یا به عدم ذکر مجازات دنیوی برای کافران استناد می‌کنند، مانند این فرمودهٔ خداوند متعال: {فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} [الكهف: ٢٩] (پس هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کفر بورزد)؛ و آیاتی از این دست.

وجه استدلال: این آیات بیان می‌کنند که وظیفهٔ پیامبر ﷺ تنها ابلاغ و روشنگری است، و کیفر کسانی که ایمان نمی‌آورند به آخرت موکول شده است. از آنجا که این آیات هیچ‌گونه مجازات دنیوی برای کافران ذکر نکرده‌اند، پس بر تثبیت و تضمین آزادی در دنیا دلالت دارند.

پاسخ به این استدلال از چند جنبه است:

جنبهٔ اول: استدلال به عدم ذکر مجازات در قرآن، تنها در صورتی معنا می‌یابد که به عدم حجیت سنت قائل باشیم؛ بنابراین، این استدلالی است نادرست که بر پایه‌ای باطل بنا شده است.

حتی اگر بپذیریم که چنین برداشتی از آیه محتمل است، این برداشت با سنت قطعی پیامبر ﷺ - اعم از گفتار و کردار ایشان - در تعارض است و به دلیل

همین تنافی، پذیرفته نیست؛ زیرا سنت پیامبر ﷺ تبیین‌کننده و مفسر قرآن است.

جنبهٔ دوم: آیاتی که این گروه مطرح کرده‌اند، بر آزادی عقیدهٔ مورد ادعایشان دلالت ندارد. نهایت چیزی که در این آیات وجود دارد، مسکوت ماندنِ مجازات دنیوی است، و ذکر نشدن مجازات در آیات، به معنای واجب نبودن آن نیست. برای نمونه، خداوند در قرآن از ستم و تجاوزکاری یاد کرده و برای آن وعدهٔ عذاب اخروی داده است؛ چنان‌که می‌فرماید: {إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [الشوری: ۴۲] (راه [مؤاخذه] تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در زمین به‌ناحق سرکشی می‌نمایند؛ آنان عذابی دردناک خواهند داشت). و می‌فرماید: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا} [النساء: ۱۶۸] (بی‌تردید، کسانی که کفر ورزیدند و ستم کردند، الله هرگز آنان را نمی‌آمرزد و به هیچ راهی هدایتشان نمی‌کند). و می‌فرماید: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا} [المائدة: ۲] (و کینه‌توزی گروهی که شما را از مسجدالحرام بازداشتند، وادارتان نکند که تجاوز کنید).

آیا این آیات بدان معناست که ظلم، تجاوز و دست‌درازی به مردم در دنیا هیچ مجازاتی ندارد و این کارها نیز جزو آزادی‌های تضمین‌شده است؟!

بنابراین، هیچ اشاره‌ای به این نوع از آزادی در آیات یادشده وجود ندارد، بلکه تنها مجازات بیان نشده است؛ و عدم ذکر مجازات در یک دلیل خاص، هرگز به معنای نفی مطلقِ مجازات نیست. این آیات تمام احکام مربوط به کافران را در خود جمع نکرده‌اند که بتوان ادعا کرد هر حکمی در آن‌ها ذکر نشده باشد، نشان‌دهندهٔ عدم وجود آن حکم است.

جنبهٔ سوم: اجماع قطعی بر بطلان این استدلال معاصر.

بدین معنا که در میان تمام علمای مسلمان با وجود تفاوت زمان و عصرشان، از هیچ‌یک از آنان نقل نشده است که این آیات بر تضمین چنین آزادیِ ادعایی دلالت دارند، یا اینکه شریعت آزادی را با چنین معنایی تضمین کرده است، و یا اینکه این موارد از مصادیق «اکراه در دین» به شمار می‌روند؛ و همین امر، دلیلی قطعی بر بطلان این تفسیر است.

دلیل این امر آن است که استدلال‌کنندگان به این آیات مدعی‌اند که این آیات پرشمار قرآنی، دلالت آشکاری بر تثبیت آزادی و نفی هرگونه مجازات دنیوی دارند. آنان می‌پندارند که این یک اصل است که تمام این دلایل قرآنی هم‌صدا پشتیبان آن هستند؛ این در حالی است که برای این «اصل قطعی قرآنی» که [به گمان آنان] آیات فراوانی بر آن دلالت دارند، در طول سیزده قرن هیچ نام و نشانی نزد هیچ‌یک از فقیهان اسلام نمی‌یابیم. هیچ‌کس چنین استدلالی را مطرح نکرده و هیچ‌کس چنین حکمی را بیان ننموده است؛ و این امر دلیلی ندارد جز اینکه استدلال یادشده، استدلالی آشکارا باطل است.

جنبهٔ چهارم: مجازات‌هایی که در آیات قرآن آمده است؛ مانند این فرمودهٔ خداوند متعال: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ} [تحریم:۹] (ای پیامبر، با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر)، و این فرمودهٔ خداوند متعال: {لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا} [الأحزاب: ۶۰] (اگر منافقان و بیماردلان و شایعه‌پراکنان در مدینه [از کارهایشان] دست برندارند، قطعاً تو را بر ضدّ آنان برمی‌انگیزیم [و مسلّط می‌سازیم]، آن‌گاه جز مدت کوتاهی در آنجا در مجاورت تو نخواهند ماند)، و این فرمودهٔ خداوند متعال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ} [التوبة: ۱۲۳] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که به شما نزدیک‌ترند پیکار کنید) و دیگر ادله.

بنابراین، نمی‌توان گفت که مجازات یا بازدارندگی به‌طور مطلق منتفی است؛ بلکه نهایت چیزی که آنان بیان می‌کنند این است که برخی از آیات نازل‌شده

در مکه دربارهٔ مجازات سکوت کرده‌اند، و این بدان معنا نیست که مجازات محال است.

حتی اگر بپذیریم که این آیات بر نبود مجازات دلالت دارند، با نصوصی که پس از آن‌ها آمده‌اند منسوخ می‌گردند؛ و این همان دیدگاه بسیاری از علماست که حکم به منسوخ بودن آن‌ها داده‌اند تا میان این استدلال و سایر متون دینی جمع صورت گیرد. اما پافشاری بر این برداشت مبنی بر نبود هیچ‌گونه مجازات یا بازدارندگی، و بی‌اعتبار کردن نصوصی که پس از آن آمده‌اند در کنار تعطیل ساختن سیرهٔ عملی پیامبر ﷺ و جانشینان ایشان، روشی بیهوده در استدلال و اندیشه است؛ زیرا این رویکرد، جمود ظاهری بر یک برداشت نادرست و نادیده گرفتن سایر متون معارض را یکجا در خود جمع کرده است.

مستند سوم: نبود آزادی باعث ایجاد نفاق در میان مردم می‌شود.

محتوای این استدلال آن است که محدود کردن برخی آزادی‌ها به دلیل موانع دینی، موجب می‌شود مردم آن کارها را در پنهان و خفا انجام دهند و در نتیجه، جامعه‌ای منافق شکل می‌گیرد که در ایمان خود صادق نیست.

این شبهه بر چند تصور نادرست استوار است که چنین باور اشتباهی را پدید آورده‌اند؛ فروریختن پایه‌های نادرست آن، این اندیشه را از اساس باطل می‌سازد. این تصورات نادرست عبارت‌اند از:

۱- پنهان کردن کار حرام توسط فرد، مصداق نفاق است.

این تصور نادرست است و هیچ ارتباطی با نفاق ندارد. اگر فرض کنیم منع کردن افراد از رفتار حرام باعث می‌شود آن‌ها آن کار را در نهان انجام دهند، این کار نفاق نیست؛ بلکه انجام پنهانی کار حرام، هم برای خود فرد و هم برای جامعه بهتر است. برای خودش بهتر است، زیرا پنهان داشتن گناه بهتر از

آشکار کردن آن است؛ و برای جامعه بهتر است، زیرا گناه پنهان تنها به صاحبش آسیب می‌رساند.

۲- ممنوعیت بر اساس دین، در مردم اثری ندارد.

صاحب این تصور می‌پندارد که ممنوع کردن کار حرام بی‌تأثیر است و مردم آن را پنهانی انجام خواهند داد، گویی که منع و الزام هیچ اثری ندارد. این تصوری خام است که بدیهی بودن اثر منع در محدود کردن کارهای ممنوع، و اثر الزام در تثبیت واجبات را نادیده می‌گیرد.

در واقع، منع عاملی مؤثر در نهادینه کردن اخلاق، ارزش‌ها و رفتارهای پسندیده است. این تصور که چنین ارزش‌هایی تنها از راه اقناع پدید می‌آیند و منع هیچ تأثیری در آن ندارد، تصوری خام است که واقعیت الزام و منع را در گسترش فضایل و رذایل درنمی‌یابد.

۳- دین یک باور قلبی است و الزام در آن تأثیری ندارد.

این برداشتی سکولارشده از دین است؛ زیرا دین تنها به جنبهٔ اعتقادی و قلبی محدود نمی‌شود، بلکه باور، گفتار و کردار، و همچنین ظاهر و باطن انسان را در بر می‌گیرد و بر فرد و جامعه تسلط دارد.

بنابراین، این تصور که دین یک باور قلبی است و هرگونه اکراه در آن موجب نفاق می‌شود، مفهومی است که از فرهنگ سکولار، و به‌طور مشخص از عصر روشنگری غرب، رسوخ کرده است. چنان‌که جان لاک، پیشگام نامدار لیبرالیسم، می‌گوید: «اکراه می‌تواند منافقان و ریاکاران را به وجود آورد، اما

همیشه از تغییر دادن یا اصلاح باور ناتوان است. شمشیر می‌تواند هم‌نوایی ظاهری ایجاد کند، اما چنین تطابق ظاهری هیچ ارزش و اعتباری ندارد».[1]

آزادی و حاشیهٔ وجدان:

از جمله مواردی که در این زمینه بسیار تکرار می‌شود و به شبههٔ ایجاد نفاق شباهت دارد، تأکید بر نیاز به وجود حاشیه‌ای از آزادی است تا بازدارندهٔ درونی را فعال کند و نظارت وجدان را زنده نگه دارد. آنان می‌گویند سلب آزادی، مردم را پیوسته تحت نظارت و [ترس از] مجازات قرار می‌دهد و در نتیجه، نقش بازدارندهٔ درونی در ترک کارهای حرام از بین می‌رود؛ در حالی که شریعت به اندازه‌ای از آزادی باقی گذاشته است که فرد بدون هیچ اکراهی فرمان‌بردار دین شود.

نادرستی این نوع صورت‌بندی با توضیح سه موضوع روشن می‌شود:

موضوع اول: این صورت‌بندی در به تصویر کشیدن مسئله فریبکارانه عمل می‌کند؛ زیرا این توهم را به وجود می‌آورد که اختلاف در اینجا بر سر به‌کارگیری وجدان یا تعطیل کردن آن است. گویا کسی که مدافع آزادی لیبرال است، حاشیه‌ای برای وجدان قائل می‌شود، اما کسی که با آزادی لیبرال مخالفت می‌ورزد، وجدان را تعطیل می‌کند و تمام امور را زیر تیغ کنترل، ممنوعیت و مجازات قرار می‌دهد!

این کار تحریف مسیر بحث است و دلیل درستی در مقام مناقشه به شمار نمی‌رود. اختلاف بر سر بخش مشخصی از آزادی است که آیا ممنوع است یا

---

[1] تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (تاریخ اندیشهٔ نوین اروپا)، استرومبرگ (۱۱۰)، و نیز برای معنایی نزدیک به این، بنگرید به: رسالة في التسامح (نامه‌ای در باب تساهل)، جان لاک (۷۲-۷۱) و (۹۱-۹۲).

مجاز؛ و هیچ ربطی به تعطیل کردن وجدان و نظارت درونی ندارد. نظارت درونی در تمام احکام شریعت جریان دارد، حتی در خاص‌ترین احکام مانند عبادات. بلکه این نظارت حتی در کنار حکمی که امری را واجب یا ممنوع می‌کند نیز پابرجا می‌ماند. بنابراین در این مسئله هیچ‌گونه تنگنایی برای وجدان ایجاد نمی‌شود که تنها حاشیهٔ کوچکی از آن باقی بماند و در معرض نابودی قرار گیرد!

صورت مسئله این است که ما با یک‌سری محرمات شرعی روبه‌رو هستیم و می‌خواهیم بدانیم آیا حق آزادی شامل آن‌ها می‌شود یا خیر. از این رو، وظیفهٔ طرف مقابل این است که دلیلی در تأیید آزادی لیبرال ارائه دهد، نه اینکه تلاش کند صورت مسئله را تحریف نماید و زشت‌نمایی کند تا استدلال خود را قوی جلوه دهد.

موضوع دوم: الزام به احکام شرع، تقویت‌کنندهٔ وجدان و مکمل نظارت درونی است. احکامی که در سطح جامعه به‌طور علنی پاسداری می‌شوند و از نقض آن‌ها جلوگیری می‌گردد، در درون مردم قوت می‌گیرند و این امر در پذیرش قلبی آن‌ها تأثیر می‌گذارد. در مقابل، احکامی که به‌صورت علنی پس زده می‌شوند و آشکارا زیر پا گذاشته می‌شوند، جایگاهشان در وجدان مردم ضعیف می‌گردد.

در واقع الزام به احکام است که نیروی بازدارندهٔ وجدان را تقویت می‌کند و نظارت درونی را زنده نگه می‌دارد. اما آزادی لیبرال همهٔ این‌ها را تضعیف می‌کند، زیرا هیچ اعتنایی به باور دینی ندارد. بنابراین، کسی که می‌خواهد نظارت خداوند را در دل و جان مردم تقویت کند، باید برای فراهم آوردن اسباب آن تلاش کند؛ پاسداری از احکام و الزام به آن‌ها از جملهٔ همین اسباب است، نه تثبیت چیزی که با آن‌ها در تضاد است.

به همین دلیل، یکی از توهماتی که صاحبان این ادعا مدام تکرار می‌کنند این است که دین‌داری در فضای آزادی، قوی‌تر از دین‌داری در فضاهای دیگر است (منظور از آزادی در اینجا، آزادی لیبرال است که به چنین تخلفات شرعی میدان می‌دهد). این ادعایی است که واقعیت آن را دروغ می‌شمارد؛ زیرا محال است محیطی که شهوات، غرایز و محرمات را به بهانهٔ آزادی تغذیه می‌کند، عاملی برای تقویت دین باشد، و در مقابل اگر عرصه بر این محرمات تنگ شود و از امر به معروف و نهی از منکر پاسداری گردد، دین‌داری ضعیف‌تر شود!

این یک لجاجت آشکار است که از تأثیر امر به معروف و نهی از منکر در تقویت دین‌داری و نهادینه کردن نظارت الهی در جان مردم غفلت می‌ورزد.

موضوع سوم: وجود الزام برای برخی احکام، نیاز به وجدان را از بین نمی‌برد. برای نمونه، ممنوع ساختن سرقت، قتل و ستمگری بدان معنا نیست که دیگر نیازی به وجدان نیست؛ بلکه این الزام ایجاب می‌کند که مسلمان از آن‌ها دوری گزینند و در عین حال، خدا را ناظر ببینند تا حتی اگر از مجازات نیز در امان بود، مرتکب آن‌ها نشود. وضعیت الزام به سایر احکام شرعی مورد اختلاف نیز به همین شکل است؛ بنابراین الزام یا منع، نیاز به وجدان و در نظر داشتن نظارت خداوند را از بین نمی‌برد.

(۷) ایدهٔ هفتم: آزادی پیش از حاکمیت شریعت

گاهی از این ایده با عناوین دیگری مانند حاکمیت [مردم] یا اراده [عمومی و اکثریت] یاد می‌کنند. منظورشان این است که هرگونه حکومت اسلامی باید از راه دموکراسی و ابزارهای شناخته‌شدهٔ آن روی کار بیاید.

اگر مقصود از این سخن، بحث دربارهٔ واقعیتی مشخص باشد و اینکه این تنها ابزار ممکن یا بهترین ابزار [در آن شراط خاص] است، چنین چیزی در دایرهٔ بررسی و اختلاف‌نظرهای مصلحتی قرار می‌گیرد و از ایده‌هایی نیست که در اینجا با آن ستیز داشته باشیم؛ بلکه نقد متوجه تأویلی است که می‌کوشد

میان احکام اسلام و برداشت سکولار سازگاری ایجاد کند. اما کسی که در واقعیتی مشخص دست به اجتهاد می‌زند، این روشی متفاوت در بررسی است که اصول و حدود خاص خود را دارد.

اشکال کار تنها در این است که چنین چیزی را شرط قرار دهند، آن را امری ناگزیر بشمارند، و آن را در هستهٔ مرکزی حاکمیت اسلام جای دهند؛ سپس در میان دلایل به دنبال چیزی بگردند که ثابت کند تحقق این امر جز با آزادی ممکن نیست، و در پی آن، تمام اصول و احکام معارض با آن را تاویل کنند.

این اندیشه در ساختار استدلالی خود بر تحریفی شرعی از مفهوم آزادی، و چند تصور نادرست دربارهٔ رأی‌گیری استوار است.

پیش از این، استدلال‌های نادرست دربارهٔ تحریف معنای آزادی را بررسی کردیم. اما دربارهٔ رأی‌گیری، سه تصور نادرست اساسی وجود دارد:

تصور نادرست اول: حاکمیت بدون رأی‌گیری، نوعی اجبار است.

این ایده بر رد هرگونه حاکمیتی استوار است که بدون رأی‌گیری به روش رایج انتخاباتی شکل گرفته باشد؛ زیرا آن را از جنس اکراه می‌داند.

نادرستی این تصور با بیان دو موضوع روشن می‌شود:

موضوع اول: حاکمیت اسلام و گردن نهادن مردم به احکام و قوانین آن هیچ ارتباطی با اکراه ندارد، و به این فرمودهٔ خداوند متعال: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [بقره: ۲۵۶] (در دین هیچ اجباری نیست) بی‌ارتباط است؛ پیش‌تر به این استدلال پاسخ داده شد.

اگر مدعیان این اندیشه اجرای شریعت با رأی اکثریت را بی‌اشکال می‌دانند، پس تحمیل آن بر اقلیت برایشان دردسرساز خواهد شد؛ زیرا از یک طرف می‌گویند اجرای شریعت مصداق اجبار در دین است، و از طرف دیگر اگر اجرای

شریعت اجبار باشد، پیاده کردن آن بر اقلیت جایز نیست، حتی اگر اکثریت آن را بخواهند.

این امر استدلال آن‌ها به آیه را به یکی از عجیب‌ترین و مضحک‌ترین استدلال‌ها تبدیل می‌کند؛ زیرا بازداشتن افراد از یک کار حرام جایز نیست چون اکراه در دین محسوب می‌شود، مگر اینکه اکثریت آن را انتخاب کنند که در آن صورت جایز است و دیگر اکراه در دین نخواهد بود!

عجیب‌تر آنکه این اکثریت به درصدی نامشخص بستگی دارد؛ بسته به قوانین هر نظام، این میزان می‌تواند ۷۰ درصد، ۶۰ درصد، یا حتی کمتر و بیشتر باشد. پس چگونه می‌توان چنین نسبت متغیری را معیار تعیین مصداق اجبار در مفهوم آیه قرار داد و مرز میان اجبار و غیراجبار را با آن مشخص کرد؟!

در واقع، حقیقت این استدلال آن است که اجرای شریعت را به بهانهٔ رأی اکثریت کنار می‌گذارد، و پیامدش این است که پیاده کردن شریعت را به‌کلی لغو می‌کند، حتی اگر اکثریت خواهان آن باشند!

موضوع دوم: حتی اگر بر فرض بپذیریم که این کار نوعی اجبار است، این امر بر اساس عرف و تعریف لیبرالی اجبار به شمار می‌آید، نه بر اساس کاربرد شرعی آن. الزام به احکام اسلام به‌هیچ‌وجه اجبار نیست و اجبار نامیدن حکم اسلام در اینجا از نگاه مدرن غربی ریشه می‌گیرد. در مفهوم دموکراسی لیبرال، انتخاب از راه رأی‌گیری در انتخابات مشخص می‌شود و هرگونه محرومیت از آن اجبار به شمار می‌آید. اما انتخاب در نگاه اسلامی تابع خود اسلام است؛ مسلمان وقتی به اسلام می‌گرود، در واقع پذیرفته است که احکام اسلام بر او حاکم باشد، از این رو مرحلهٔ دیگری برای انتخاب وجود ندارد: **{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}** [احزاب: ۳۶] (هیچ مرد و زن مؤمنی را نسزد که وقتی الله و پیامبرش کاری را مقرر نمودند، در کارشان اختیاری [برای تصمیم‌گیری] داشته باشند)، **{وَيَقُولُونَ آمَنَّا**

بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ} [النور: ۴۷] (و می‌گویند: به الله و پیامبر ایمان آوردیم و اطاعت کردیم، سپس دسته‌ای از آنان پس از این [ادعا، از حکم او] روی می‌گردانند؛ و اینان [در حقیقت] مؤمن نیستند). بنابراین، خشنودی و تسلیم در برابر حکم اسلام از لازمه‌های ایمان یک مسلمان است؛ همان‌گونه که یک مسلمان پس از پذیرش اسلام، دیگر در اصل ادای نماز، روزه گرفتن یا نیکی به پدر و مادر حق اختیاری [برای ترک آن‌ها] ندارد، در پذیرش حکم و قانون اسلام نیز چنین اختیاری ندارد.

بنابراین، حاکمیت اسلام بر مسلمانان برخاسته از انتخاب خود آن‌هاست و هیچ‌گونه اجباری در آن نیست. زیرا این انتخاب، با ورود آن‌ها به دین اسلام شناخته و محقق می‌شود، نه با یک روند خاص انتخاباتی. پس پیش از آنکه بخواهیم به آیهٔ «نفی اکراه» استدلال کنیم، باید به‌خوبی دریابیم که این اجبار ادعایی، در واقع یک «اجبار دموکراتیک لیبرال» است، نه «اجبار شرعی».

تصور نادرست دوم: نمی‌توان بر مردم بدون ارادهٔ خودشان حکومت کرد.

صاحب این تصور می‌پندارد که توانایی و امکان حکومت کردن، مستقیماً به رأی‌گیری دربارهٔ شریعت بستگی دارد. نادرستی این تصور با بیان چند نکته روشن می‌شود:

نکتهٔ اول: این وضعیت در برخی شرایط صادق است، جایی که رسیدن به حاکمیت جز از راه رأی‌گیری ممکن نیست. در این حالت، سخن از یک واقعیت موجود است، اما این یک الزام همیشگی برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها نیست. اگر فردی بر اساس یک واقعیت خاص سخن می‌گوید، می‌تواند برای تصمیم‌گیری در این باره، به مصلحت‌اندیشی و ارزیابی توان و امکانات موجود تکیه کند، نه اینکه آن را به یک اصل شرعی تبدیل نماید، برایش دلیل بتراشد، و هرچه را با آن در تضاد است توجیه و تاویل کند.

نکتهٔ دوم: عامل بازدارنده در اینجا رأی مردم نیست؛ بلکه اقتدار حاکمیتی است که چنین ساختاری را تحمیل می‌کند. پس اجرا نشدن احکام به دلیل رأی‌گیری نیست، بلکه به دلیل قدرتی بیرون از آن است که می‌تواند این رأی‌گیری را تحمیل کند، لغو نماید، یا هرگونه که می‌خواهد محدود سازد.

نکتهٔ سوم: چیزی به نام ارادهٔ مطلق مردم وجود ندارد. مردم همواره در چارچوب یک نظام مشخص و تحت حاکمیت قوانین بالادستی دست به انتخاب می‌زنند؛ قوانینی که کسی از آن‌ها پا فراتر نمی‌گذارد و اعتراضی هم به آن‌ها ندارد. در چنین فضایی، کسی تصور نمی‌کند که ممنوع کردن کارها فقط و فقط در گرو رأی‌گیری است؛ زیرا همه می‌پذیرند که یک‌سری ارزش‌های کلان و بالادستی وجود دارند که جایگاهشان فراتر از رأی‌گیری و صندوق رأی است. در نتیجه، حتی در نظام‌های دموکراتیک نیز رأی‌گیری در حصار خط قرمزهایی محدود شده است و هرگز از آن‌ها عبور نمی‌کند.

تصور نادرست سوم: نمی‌توان شریعت را در کشوری حاکم کرد که بیشتر مردم آن را نمی‌پذیرند، و پذیرش این موضوع (حاکمیت شریعت برخلاف میل اکثریت) خردمندانه نیست.

این ادعایی است که در راستای توجیه مقدم بودن آزادی بر شریعت بسیار تکرار می‌شود. مدعیان می‌پندارند که پذیرش آزادی، یک پیامد گریزناپذیر و ضروری است؛ زیرا اگر مردم شریعت را نپذیرند، تحمیل حکومت بر آن‌ها عاقلانه نخواهد بود. پس چاره‌ای جز رها کردن حکم [بر اساس شریعت] نیست تا زمانی که خود مردم آن را انتخاب کنند.

آنچه گویندهٔ این سخن از آن غافل مانده، این است که چنین تصوری بر پایهٔ تسلیم شدن در برابر نظام سیاسی با خوانش لیبرال از آن بنا شده است.

این برداشت نادرست، در واقع حاکمیت اسلام را از ساختار نظام سیاسی خارج کرده و آن را به یک موضوع قابل رأی‌گیری تقلیل داده است. با این کار، زمینه

را برای مخالفت و بحث دربارهٔ آن فراهم کرده و به مخالفان اجازه داده تا علیه آن موضع بگیرند. آنگاه پس از رأی‌گیری، معلوم می‌شود که اکثریتی با آن مخالفند. همه این کارها از اساس با شریعت در تضاد است. با این حال چگونه می‌توان به چنین تصور خلاف شریعتی استناد کرد تا ثابت شود آزادی از نظر شرعی یک ضرورت است، به این دلیل که «نمی‌توان بر کشوری که شریعت را نمی‌پذیرد حکومت کرد»؟

برای روشن‌تر شدن این اشکال، می‌توان پرسید: آیا قابل تصور است کسی بگوید اگر اکثریت مردم با «آزادی، عدالت یا برابری» مخالفت کردند، دیگر نمی‌توان بر اساس این ارزش‌ها حکومت کرد؟ قطعاً چنین حرفی زده نمی‌شود؛ زیرا این ارزش‌های بنیادین اصلاً به رأی‌گیری گذاشته نمی‌شوند تا بخواهند با مخالفت اکثریت روبه‌رو شوند.

برای درک بهتر، بیایید این چالش و چگونگی تحول آن در دوران معاصر را بررسی کنیم:

در جریان بحث‌ها دربارهٔ مشروعیت دموکراسی، کسانی که معتقد به امکان جمع میان دموکراسی و اسلام بودند، استدلال می‌کردند: دموکراسی یعنی حکومت مردم، و ملت‌های مسلمان نیز جز به اسلام رضایت نمی‌دهند [پس تضادی بین اسلام و دموکراسی وجود ندارد].

در پاسخ به آن‌ها، این اشکال قوی مطرح می‌شد: اگر مردم چیزی غیر از اسلام را انتخاب کردند، چه می‌شود؟ این پرسش بسیار مهمی است؛ زیرا مرجعیت نهایی و بالاترین مقام تصمیم‌گیرنده را مشخص می‌کند: آیا مرجعیت نهایی از آن شریعت است یا از آن چیزی دیگر که بر شریعت برتری دارد؟ این پرسش، مانند دیگر پرسش‌هایی که در نقد اندیشه‌ها و رویکردها مطرح می‌شود، برای آشکار کردن ماهیت و پیامدهای واقعی آن‌هاست.

برای اینکه دیدگاه مدافعان مشروعیت دموکراسی سازگار و منطقی بماند، انتظار می‌رفت چنین پاسخ دهند: ما اصلاً وقوع چنین چیزی را (انتخاب غیر اسلام توسط مردم) نمی‌پذیریم؛ زیرا حاکمیت اسلام اساساً موضوعی قابل رأی‌گیری نیست. حاکمیت اسلام، مرجعیت نهایی قانون اساسی و از اصول فراتر از آن است. با این پاسخ، آن‌ها می‌توانستند اشکال واردشده را برطرف کنند.

اما اتفاقی که افتاد این بود که پاسخ آن‌ها به این سمت گرایش پیدا کرد: اگر مردم چیزی غیر از اسلام را انتخاب کنند، نمی‌توان حاکمیت اسلام را بر کسانی که آن را نمی‌خواهند تحمیل کرد.

این پاسخ در واقع ناقض همان فرض اولیه‌ای است که می‌خواست دموکراسی و اسلام را با هم جمع کند؛ زیرا نشان می‌دهد که این رویکرد قطعاً به معنای حاکمیت اسلام نیست. همان‌طور که خود دموکراسی نیز نمی‌پذیرد که از طریق سازوکارهای دموکراتیک نقض شود، و نمی‌پذیرد که آزادی‌ها به نام خود آزادی پایمال شوند. پاسخ دادن به این شیوه، در واقع پرده از یک نقص بنیادین برمی‌دارد.

غفلت از این واقعیت که این رأی‌گیری در چارچوب یک مرجعیت متفاوت (مرجعیت لیبرال) انجام می‌شود، باعث شده است فرد گمان کند مشکل تنها در چگونگی برخورد با نتیجهٔ انتخابات است! کار به جایی رسیده که برخی ادعا می‌کنند یکی از خوبی‌ها و مزایای دموکراسی همین است که این نقص (روی‌گردانی مردم از دین) را برای ما آشکار کرده است!

این یک غفلت و ناآگاهی بسیار عمیق است؛ زیرا این نقص، در واقع محصول خود همین ساختار دموکراتیک است. به دلیل شرایط و ضوابط حاکم بر این سیستم، فضایی ایجاد شده است که رد کردن شریعت در آن ممکن می‌شود. بنابراین، این‌گونه نبوده است که این نقص از قبل در جامعه وجود داشته باشد

و دموکراسی فقط آن را کشف کرده باشد! (بلکه خود این سیستم زمینه‌ساز بروز چنین مخالفتی شده است).

مقدم دانستن آزادی بر حاکمیت شریعت، به «آزادی» جایگاهی برتر و مسلط بر شریعت می‌بخشد، و گویا این آزادی است که حق حکومت کردن را به شریعت می‌دهد؛ با این کار، ماهیت و حقیقت حکم شرعی از آن سلب می‌شود. به همین دلیل، این دیدگاه معمولاً به اینجا ختم می‌شود که شریعت - حتی اگر اکثریت آرا را به دست آورده باشد - به اجرا درنیاید؛ زیرا آن مشکلی که بهانه‌ای برای تقدم آزادی بر شریعت شده بود، حتی پس از رأی‌گیری نیز همچنان پابرجاست. بنابراین، آنچه با ادعای آنان مبنی بر «آزادی انتخاب» سازگارتر است، این است که خواهان حاکمیت اصولی شوند که به این سیطره و جایگاه برتر برای آزادی خدشه‌ای وارد نکند؛ و اگر نتیجهٔ رأی‌گیری چیزی برخلاف آن آزادی بود، هرگز آن را تحمیل نکنند.

این اندیشه پیوند تنگاتنگی با اندیشهٔ مشابه دیگری دارد که می‌تواند با آن همسو باشد؛ اما به دلیل اهمیتی که دارد، آن را در قالب یک ایدهٔ مستقل بررسی می‌کنیم، که عبارت است از:

❊ ❊ ❊

(۸) ایدهٔ هشتم: حاکمیت امت پیش از حاکمیت شریعت

در دولت اسلامی، حق حاکمیت از آن کیست؟ این پرسش یکی از مشهورترین مسائل مطرح‌شده در اندیشهٔ سیاسی معاصر اسلامی است. نکتهٔ قابل توجه این است که چنین پرسشی در میراث اسلامی سابقه‌ای ندارد؛ بلکه پس از گسترش مفاهیم اندیشهٔ سیاسی غرب به میان مسلمانان راه یافت. در آنجا، «حاکمیت» (Sovereignty) به معنای قدرت برتری است که حق وضع قوانین و الزام همگان به پیروی از آن‌ها را دارد، بی‌آنکه خود مقید به چیزی باشد یا

مشروعیتش را از کسی بگیرد؛ در واقع، حاکمیت یک قدرتِ یگانه و مطلق و مقدس است.[1]

ایدۀ حاکمیت در قرن شانزدهم میلادی و در پی کشمکش‌هایی شکل گرفت که هم‌زمان با ظهور دولت‌های مدرن در اروپا رخ داد؛ دورانی که در آن، قدرت نهادهای فراملی مانند امپراتوری و کلیسا رو به افول گذاشته بود. این نظریه به عنوان پشتوانه‌ای فکری برای پادشاهان عمل کرد تا بتوانند هم سلطۀ داخلی خود را بر فئودال‌ها تحمیل کنند و هم استقلال خود را در برابر امپراتور و پاپ به اثبات برسانند. از آنجا که کلیسا با تکیه بر نظریۀ «حق الهی»، فرمان‌برداری مردم را شرعی جلوه می‌داد، پادشاهان نیز برای مشروعیت بخشیدن به سلطۀ خود، به نظریۀ «حاکمیت» روی آوردند. در آن دوران، پناه بردن زیر سایۀ پادشاه، راه نجاتی از پراکندگی و شکاف‌های ناشی از جنگ‌های مذهبی به شمار می‌رفت. بعدها، با وقوع انقلاب فرانسه، این حق حاکمیت از پادشاه به «ملت» منتقل شد.[2]

---

[1] بنگرید به: تاريخ الأفكار السياسية (تاریخ اندیشه‌های سیاسی)، ژان توشار (۲/ ۴۰۳-۴۰۴)؛ تطور الفكر السياسي (سیر اندیشۀ سیاسی)، جرج سابین (۳/ ۵۵۶)؛ تاريخ الفكر السياسي (تاریخ اندیشۀ سیاسی)، ژان ژاک شوالیه (۱/ ۲۸۹)؛ تكوين الدولة (پیدایش دولت)، مک‌آیور (۷۰). حاکمیت دارای دو جنبه است: حاکمیت قانونی، که به معنای بالاترین قدرت قانون‌گذاری است؛ و حاکمیت سیاسی، که به معنای توانایی واداشتن به اطاعت و در انحصار داشتن قوۀ قهریه است. بنگرید به: المفاهيم الأساسية في السياسة (مفاهیم بنیادین در سیاست)، اندرو هیوود (۴۵).

[2] بنگرید به: تطور الفكر السياسي (سیر اندیشۀ سیاسی)، جرج سابین (۳/ ۵۴۹)؛ تاريخ الفكر الأوربي الحديث (تاریخ اندیشۀ نوین اروپا)، استرومبرگ (۳۶)؛ المفاهيم الأساسية في السياسة (مفاهیم بنیادین در سیاست)، اندرو هیوود (۴۴-۴۵)؛ مبادئ نظام الحكم في الإسلام (مبانی نظام حکومت در اسلام)، عبدالحمید متولی (۱۷۱-۱۷۲)؛ الدولة

همان‌طور که برخی از فیلسوفان معاصر بیان کرده‌اند، مفهوم حاکمیت هم‌زمان نمایانگر «راه نجات» و «عامل هلاکت» در اندیشهٔ سیاسی مدرن بوده است. راه نجات بود، زیرا امکان شکل‌گیری یک قدرت بی‌طرف را فراهم کرد که از نظر اصولی، فراتر از منافع فردی و خواسته‌های شخصی قرار می‌گرفت؛ اما هم‌زمان عامل هلاکت نیز بود، زیرا همین قدرت مطلقه می‌توانست در مسیر سرکوب و ستمگری به کار گرفته شود.[1]

به همین دلیل، گروهی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که نیازی به طرح چنین پرسشی در اندیشهٔ سیاسی اسلام نیست. این مفهوم در یک بستر تاریخی و اجتماعی متفاوت، و برای رسیدن به هدفی خاص شکل گرفته است؛ بنابراین پس از پایان نیاز به آن، تکرار این پرسش در جامعهٔ اسلامی بی‌معناست؛ جامعه‌ای که نه از بحران فئودالیسم رنج می‌برد و نه درگیر نزاع تاریخی میان قدرت دین و دنیاست که در گذشته بر تاریخ اروپا سایه انداخته بود.[2] به‌ویژه آنکه: «نظریهٔ اسلامی، چنین قدرت مطلقه‌ای را به رسمیت

والسيادة في الفقه الإسلامي (دولت و حاکمیت در فقه اسلامی)، فتحی عبدالکریم (۱۲۲-۱۲۳).

[1] بنگرید به: التاريخ الفكري لليبرالية (تاریخ اندیشهٔ سیاسی لیبرالیسم) (۳۰۹-۳۱۰). و نیز در باب چالش حاکمیت، بنگرید به: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين (فلسفهٔ سیاسی در قرون نوزدهم و بیستم)، گیوم سیبرتان بلان (۶۰)؛ ما هي الديمقراطية (دموکراسی چیست؟) (۹۵)؛ تاريخ الفكر السياسي (تاریخ اندیشهٔ سیاسی)، ژان ژاک شوالیه (۳/ ۱۷۰)؛ المفاهيم الأساسية في السياسة (مفاهیم بنیادین در سیاست)، اندرو هیوود (۴۶-۴۷).

[2] بنگرید به: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (مبانی نظام حکومت در اسلام)، عبدالحمید متولی (۱۷۱)؛ أصول نظام الحكم في الإسلام (اصول نظام حکومت در اسلام)، فؤاد عبدالمنعم (۱۱۵)؛ الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (دولت و حاکمیت در فقه اسلامی)، فتحی عبدالکریم (۱۳۹-۱۴۶). در واقع، حتی در اندیشهٔ سیاسی غرب نیز امروزه

نمی‌شناسد، بلکه قدرت در آن مشروط به محدودیت‌های مهمی است».[1] شریعت تنها مفاهیمی مانند «قدرت» و «حاکم» را می‌شناسد، اما حاکمیت با این معنای غربی در اسلام جایگاهی ندارد؛ تا جایی که گفته‌اند: «پذیرش حق حاکمیت برای هر نهاد انسانی، ایده‌ای بیگانه با اسلام است».[2]

با وجود دقت و ژرفای این دیدگاه، بیشتر اندیشمندان معاصر ترجیح داده‌اند به این پرسش پاسخ دهند؛ آن‌ها کوشیده‌اند درون‌مایه و حقیقت این مفهوم را بررسی کنند و بر اساس اصول و قواعد اندیشهٔ سیاسی اسلام، پاسخی قانع‌کننده برای آن بیابند.

با بررسی و پی‌گیری پاسخ‌های ارائه شده از سوی اندیشمندان معاصر، می‌توان آن‌ها را در سه گرایش اصلی دسته‌بندی کرد:

گرایش اول: حاکمیت از آنِ خداوند یا شریعت است.[3]

نویسندگانی هستند که خواستار کنار گذاشتن مفهوم حاکمیت‌اند، زیرا هدف خود را از دست داده و دیگر برای تبیین وضعیت کنونی کارایی ندارد. بنگرید به: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (حاکمیت: مفهومی حقوقی و سیاسی)، دیتر گریم (۱۰۸).

[1] الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (دولت و حاکمیت در فقه اسلامی)، فتحی عبدالکریم (۲۸۸).

[2] فقه الشورى والاستشارة (فقه شورا و مشورت)، توفیق الشاوی (۵۷۴).

[3] برای نمونه بنگرید به: معالم الدولة الإسلامية (ویژگی‌های دولت اسلامی)، محمد سلام مدکور (۹۵)؛ الحريات العامة (آزادی‌های عمومی)، عبدالحکیم العیلی (۲۱۵)؛ نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي (نظریهٔ دولت در فقه سیاسی اسلام)، فؤاد النادی (۴۱۰)؛ شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام (مشروعیت قدرت و نظام در حکومت اسلامی)، صبحی عبده سعید (۶۹)؛ نظام الحكم في الإسلام (نظام حکومت در اسلام)، محمد اسد (۸۱)؛ نظام الإسلام (نظام اسلام)، وهبه زحیلی (۱۸۸)؛ دولة الرسول في المدينة (دولت

گرایش دوم: حاکمیت یا سرچشمهٔ قدرت‌ها از آن ملت (امت) است.[1]

گرایش سوم: سازگاری و تلفیق میان این دو گرایش؛ به این معنا که هم‌زمان، هم خداوند حق حاکمیت دارد و هم امت.[2]

پیامبر در مدینه)، محمد العربی (۳۶۵)؛ النظام السياسي في الإسلام (نظام سیاسی در اسلام)، عبدالکریم عثمان (۱۱۸-۱۱۹)؛ نظام الحكم في الإسلام (نظام حکومت در اسلام)، محمد نبهان (۱۶۶)؛ الدولة وسياسة الحكم (دولت و سیاستِ حکومت)، احمد حصری (۱۲۶)؛ الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية (ابعاد سیاسیِ مفهوم حاکمیت)، هشام احمد عوض جعفر (۱۲۷)؛ رقابة الأمة على الحكام (نظارت امت بر حاکمان)، علی محمد حسنین (۴۸-۴۹)؛ السيادة في الإسلام (حاکمیت در اسلام)، عارف ابوعبید (۱۶۸)؛ رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي (ریاست دولت در فقه اسلامی)، محمد رأفت عثمان (۳۸۷)؛ فقه الشورى والاستشارة (فقه شورا و مشورت)، توفیق الشاوی (۵۷۴).

[1] برای نمونه بنگرید به: حقيقة الإسلام وأصول الحكم (حقیقت اسلام و اصول حکومت)، محمد بخیت المطیعی (۲۴)؛ النظم السياسية (نظام‌های سیاسی)، محمد کامل لیله (۲۰۵)؛ الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (دولت اسلامی میان سکولاریسم و قدرت دینی)، محمد عماره (۱۷۶)؛ النظم السياسية (نظام‌های سیاسی)، عبدالغنی بسیونی (۵۸-۵۹)؛ نظام الحكم الإسلامي مقارناً بنظم الحكم المعاصرة (نظام حکومت اسلامی در مقایسه با نظام‌های حکومتی معاصر)، محمود حلمی (۴۰)؛ نظام الحكم (نظام حکومت)، محمد یوسف موسی (۷۷)؛ الشورى بين النظرية والتطبيق (شورا میان نظریه و عمل)، قحطان الدوری (۱۰۲).

[2] بنگرید به: نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين (نظام حکومت در دوران خلفای راشدین)، محمد حمد الصمد (۲۳۴)؛ البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث (بیعت نزد اندیشمندان اهل سنت و قرارداد اجتماعی در اندیشهٔ سیاسی نوین)، احمد فؤاد عبدالجواد (۳۴۷).

حقیقتِ اختلاف میان این گرایش‌ها:

با بررسی این گرایش‌ها درمی‌یابیم که هرچند در قالب و بیان با یکدیگر تفاوت دارند، اما در محتوا با هم هم‌رأی و متفقند. پس هیچ اختلاف واقعی و ماهوی میان آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا همهٔ آن‌ها بر این باورند که امت برای انتخاب حکومتی که ادارهٔ امورش را به دست می‌گیرد، دارای اختیار است و حق نظارت و بازخواست آن را دارد، و هیچ‌کس حق ندارد چیزی را که امت نمی‌خواهد بر آن تحمیل کند. با این حال، این اختیار و حاکمیت [امت] به مرزهای شریعت اسلامی محدود شده است و نمی‌تواند با آن مخالفت کند؛ و چنین مخالفتی هیچ‌گونه مشروعیتی نخواهد داشت. در نتیجه، این حاکمیت از نظر قانونی، زیرمجموعه و محکوم یک حاکمیت و قدرتِ بالاتر از خود است.

این تصویر کلیِ این مسئله در نزد هر سه گرایش است. کسی که می‌گوید «حاکمیت از آن خداست»، منظورش این است که قانون‌گذاری و فرمان‌برداری مطلق مختص خداوند است، اما امت در چارچوبی که با شریعت در تضاد نباشد، حق قدرت و حکومت دارد. از سوی دیگر، کسی که می‌گوید «حاکمیت از آن امت است»، منظورش این است که امت در اموری که با شریعت در تعارض نیست، حق انتخاب دارد. بنابراین، محتوا و مقصود یکی است و اختلاف آن‌ها تنها بر سر این است که اصطلاح «حاکمیت» دقیقاً به چه چیزی اطلاق می‌شود؟ پس این صرفاً یک اختلاف بر سر کاربرد اصطلاح حاکمیت است و نه چیزی بیشتر؛ و شماری از پژوهشگران نیز یادآور شده‌اند که این اختلاف، تنها یک اختلاف لفظی است.[1]

---

[1] بنگرید به: السيادة في الإسلام (حاکمیت در اسلام)، عارف ابوعبید (۱۶۸)؛ الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة (خلافت اسلامی در میان نظام‌های حکومتی معاصر)، جمال المراکبی (۴۱۷)؛ مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة (اصل مشروعیت در نظام اسلامی و نظام‌های حقوقی معاصر)، عبدالجلیل محمد علی

برخی از اندیشمندان معاصر در بیان این موضوع گفته‌اند: «حاکمیت از آن شریعت، و قدرت از آن امت است». این یک قالب‌بندی امروزی است که همهٔ گرایش‌ها را در خود جمع می‌کند؛ عبارتی که نشان می‌دهد قدرت و حکومت در دست امت است، اما این قدرت به حاکمیت و قانون‌گذاری الهی محدود شده و نمی‌تواند از آن پا فراتر بگذارد. پس حق امت در «قدرت» است نه در «حاکمیت»؛ زیرا امت خود محکوم [به قوانین الهی] است. به همین دلیل می‌بینیم که وقتی نویسندگان معاصر از حکومت، انتخاب، قدرت، شورا، بیعت، نظام، آزادی و رضایت سخن می‌گویند، همواره آن را با این قید همراه می‌کنند که همهٔ این‌ها باید زیر سایهٔ شریعت خداوند باشد.[1]

بنابراین، حقیقت «حاکمیت امت» که همهٔ گرایش‌ها بر آن اتفاق‌نظر دارند، این است که حاکمیت امت صرفاً برای «اجرای شریعت» است، نه حاکمیتی که بر شریعت برتری جوید، با آن رقابت کند، یا جایگزین آن شود. در نتیجه، اختیاراتی که به امت واگذار شده، مشروط به این است که در راستای انجام تکالیف و واجبات شرعیِ خود گام بردارد.[2]

---

(۲۲۴)؛ الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية (ابعاد سیاسیِ مفهوم حاکمیت)، هشام احمد عوض جعفر (۱۳۴)؛ أسس العلوم السياسية في ضوء العلوم الشرعية (مبانی علوم سیاسی در پرتو علوم شرعی)، توفيق الرصاص (۳۷).

[1] برای نمونه بنگرید به: البيعة في الفكر السياسي الإسلامي (بیعت در اندیشهٔ سیاسی اسلام)، محمود الخالدی (۱۰۹)؛ مناهج الحكم والقيادة في الإسلام (روش‌های حکومت و رهبری در اسلام)، انور الجندی (۲۷)؛ الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (دولت و حاکمیت در فقه اسلامی)، فتحی عبدالکریم (۳۱۳).

[2] برای نمونه بنگرید به: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي (دولت قانونی و نظام سیاسی اسلام)، منیر البیاتی (۴۶۳)؛ خصائص التشريع الإسلامي (ویژگی‌های قانون‌گذاری اسلامی)، فتحی الدرینی (۴۲۸)؛ نظام الحكم في الإسلام (نظام حکومت در اسلام)، منصور الرفاعی عبید (۶۹)؛ النظام الدستوري في الإسلام (نظام قانون اساسی در اسلام)، مصطفی

و از آنجا که این حاکمیت مشروط و مقید است، هرگونه مخالفت با شریعت، مشروعیت حاکمیت را از بین می‌برد و دیگر هیچ اعتباری نخواهد داشت.[1]

حاکمیت در اندیشهٔ اسلامی و اندیشهٔ غربی:

اندیشهٔ سیاسی معاصر، به‌خوبی از تفاوت بنیادین میان مفهوم حاکمیت در اندیشهٔ غربی و مفهوم آن در اندیشهٔ اسلامی آگاه بوده است. بنابراین، کسانی که می‌گفتند «حاکمیت از آن خداست»، «حاکمیت از آن امت است» یا «حاکمیت دوگانه است»، به‌خوبی می‌دانستند که این حاکمیت - از هر نوعی که باشد - با حاکمیت در اندیشهٔ غربی تفاوت ریشه‌ای دارد؛ زیرا در اینجا حاکمیت مردم مشروط است نه مطلق، و حاکمیتی است که مشروعیت خود را از شریعت می‌گیرد، نه اینکه برتر از شریعت و مستقل از آن باشد. به همین دلیل، آن‌ها میان مفهوم حاکمیت در اندیشهٔ غربی و اندیشهٔ اسلامی دست به مقایسه زدند و تفاوت‌های بنیادینی را آشکار کردند که نشان‌دهندهٔ اختلاف ماهیت حاکمیت در این دو نظام فکری است. از جمله ریشه‌های این تفاوت‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

كمال وصفى (٧٠)؛ أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (اهل حل و عقد در نظام حکومتی اسلام)، عبدالله الطريقى (٣٧٨).

[1] بنگرید به: مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة (اصل مشروعیت در نظام اسلامی و نظام‌های حقوقی معاصر)، عبدالجليل محمد على (٢٢٤)؛ من أصول الفكر السياسي الإسلامي (از اصول اندیشهٔ سیاسی اسلام)، محمد فتحى عثمان (٤١٩)؛ الحقوق والحريات في الشريعة الإسلامية (حقوق و آزادی‌ها در شریعت اسلامی)، رحيل غرايبه (٤٤٢).

۱- منشأ حاکمیت: سرچشمهٔ حاکمیت در اسلام «وحی» است، در حالی که در اندیشهٔ غربی «ارادهٔ مردم» است.[۱]

۲- چارچوب قدرت: قدرت سیاسی امت در اندیشهٔ اسلامی، در چارچوب احکام اسلام عمل می‌کند و در صورت مخالفت با آن، هیچ اعتباری ندارد. اما قدرت ملت در اندیشهٔ غربی، قدرتی مطلق است که هیچ عامل بیرونی آن را محدود نمی‌کند.[۲]

۳- گسترهٔ قانون‌گذاری در نظام‌های سیاسی معاصر چنان فراخ است که شامل همه‌چیز می‌شود و تنها به چیزهایی محدود است که با قانون اساسی مخالف نباشند؛ بلکه حتی امکان تغییر خود قانون اساسی را نیز شامل می‌شود.[۳]

---

[۱] بنگرید به: القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام (محدودیت‌های وارد بر قدرت دولت در اسلام)، عبدالله الكيلاني (۷۹)؛ الشورى والديمقراطية (شورا و دموکراسی)، علی لاغا (۱۲۹)؛ نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين (نظام حکومت در دوران خلفای راشدین)، حمد محمد الصمد (۲۳۴)؛ النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية (نظریهٔ سیاسی اسلام دربارهٔ حقوق شرعی انسان) (۳۵).

[۲] بنگرید به: الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية (دولت اسلامی و قدرت قانون‌گذاری آن)، حسن صبحی (۲۴۱)؛ الحكومة والدولة في الإسلام (حکومت و دولت در اسلام)، احمد شلبی (۵۶)؛ الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (دولت و حاکمیت در فقه اسلامی)، فتحی عبدالکریم (۳۱۹)؛ مبدأ الشورى قواعده وضماناته (اصل شورا، قواعد و ضمانت‌های آن)، نزار عتیق (۹۲)؛ الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة (خلافت اسلامی در میان نظام‌های حکومتی معاصر)، جمال المراکبی (۴۱۷)؛ نظام الحكم في الإسلام بين النظريات والتطبيق (نظام حکومت در اسلام میان نظریه‌ها و عمل)، احمد عبدالله مفتاح (۴۳۲). و شایسته است به آنچه پیش‌تر در مبحث «اسلامی‌سازی دولت مدرن» دربارهٔ اختلاف رویکردهای غربی در مسئلهٔ پایبندی به اصول اخلاقی بررسی شد، توجه شود.

[۳] بنگرید به: الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية (دولت اسلامی و قدرت قانون‌گذاری آن)، حسن صبحی (۲۹۶)؛ النظام الدستوري في الإسلام (نظام قانون اساسی در اسلام)،

۴- در اندیشهٔ غربی، ابتدا دولت شکل می‌گیرد و سپس قوانین دلخواهش را وضع می‌کند؛ اما در اندیشهٔ اسلامی، دولت اساساً بر پایهٔ مبانی قانون اسلامی شکل گرفته است.[۱]

حاکمیت میان شفافیت و آشفتگی:

این رویکردها و مواضع، چشم‌انداز روشنی برای درک و شناخت ما از مفهوم حاکمیت ترسیم می‌کنند. بیشتر اندیشمندان در اندیشهٔ سیاسی معاصر اسلامی، در مسیر روشن و منسجمی گام برداشته‌اند و توانسته‌اند میان مفهوم حاکمیت در اندیشهٔ غربی و اندیشهٔ اسلامی تفاوتی قائل شوند. آنچه پیش از این آورده شد، تنها نمونه‌هایی برای نشان دادن این شفافیت بود. مدتی پیش، به دنبال ردیابی دیدگاه اندیشمندان و نویسندگان معاصری رفتم که موضع روشنی در تقدم حاکمیت شریعت بر هر حاکمیت دیگری داشتند. در این بررسی، نظرات بیش از ۱۶۰ تن از علما و نویسندگان برجسته در اندیشهٔ سیاسی معاصر اسلام را گردآوری کردم. پس از آن، از ادامهٔ جست‌وجو دست کشیدم، زیرا دو برابر کردن این عدد کار بسیار آسانی بود.

مصطفی کمال وصفی (۱۴)؛ أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم (اهل حل و عقد، ویژگی‌ها و وظایف آنان)، عبدالله الطریقی (۱۶۰-۱۵۹)؛ نظرية الخلافة في العصر الحديث (نظریهٔ خلافت در دوران نوین)، اسماعیل محمد عیسی شاهین (۲۶۰)؛ القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام (محدودیت‌های وارد بر قدرت دولت در اسلام)، عبدالله الکیلانی (۷۶-۷۷)؛ في فقه السياسة (در فقه سیاست)، اسماعیل الخطیب (۱۳۹)؛ الخلافة والخلفاء الراشدون (خلافت و خلفای راشدین)، سالم البهنساوی (۶۳).

[۱] معالم الدولة الإسلامية (ویژگی‌های دولت اسلامی)، محمد سلام مدکور (۱۲۱)؛ القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام (محدودیت‌های وارد بر قدرت دولت در اسلام)، عبدالله الکیلانی (۷۶)؛ الدولة ونظام الحكم في الإسلام (دولت و نظام حکومت در اسلام)، حسن السید بسیونی (۱۰۲).

پس از این شفافیت در میان عموم پژوهشگران، و تثبیت این معنا در گفتمان اسلامی معاصر،[1] وضعیتی از تناقض و آشفتگی در برخورد با مسئلهٔ حاکمیت، در میان شماری از نویسندگان معاصر پدیدار شد. آن‌ها نتوانستند با قاطعیت و به‌روشنی بیان کنند که حاکمیت امت نمی‌تواند فراتر از حاکمیت شریعت برود و اختیارات امت تا زمانی باز و گسترده است که با شریعت مخالفت نکند؛ بلکه برعکس، برای این حاکمیت (حاکمیت امت) حتی در صورت رد کردن شریعت و عبور از آن، مشروعیت و مقبولیت قائل شدند.

تا جایی که یکی از آنان ادعا می‌کند شریعت محدودیتی برای حاکمیت [امت] نیست، بلکه تنها بستری برای اعمال این حاکمیت است! او می‌گوید: «شریعت اسلامی هیچ قید و بندی بر حاکمیت امت تحمیل نمی‌کند، بلکه صرفاً بستری برای به‌کارگیری این حاکمیت است که خداوند به آفریدگانش بخشیده است؛ پس حاکمیت امت مطلق و روشنگر است و هیچ قیدی بر آن وارد نیست».[2]

مشروعیت قوانین تنها بر اساس خواست و باور مردم تعیین می‌شود، نه بر اساس نگاه شریعت به آن‌ها؛ چراکه: «مشروعیت احکام و قوانین به این بستگی ندارد که گروهی از مردم معتقد باشند این قوانین با اصول حق سازگار

---

[1] برای درک روشن‌ترِ جایگاه حاکمیت در اسلام، می‌بینید که این موضوع حتی نزد پژوهشگران غربی هنگام پرداختن به آن، کاملاً شفاف است. برای نمونه بنگرید به: الدولتان (دو دولت)، برتران بادی (۱۱۲).

[2] سیادة الأمة وموقف الإسلام منها (حاکمیت امت و موضع اسلام در برابر آن)، عبدالکریم العوامله (۴۸۹).

است یا مخالف آن، بلکه بستگی به توانایی آن گروه در قانع کردن عموم مردم به درستیِ دیدگاه و کارآمدی اجتهادشان دارد».[1]

حتی اگر یک حکم از نظر شرعی قطعی و یقینی باشد: «ایمان و باور یک مؤمن به اینکه یک حکم دینی واجب است، به او این حق را نمی‌دهد که آن را بر دیگران تحمیل کند. هرچند او از نظر دینی موظف به رعایت آن است، اما این برای تبدیل کردن آن به یک قانون عمومی در جامعه کافی نیست؛ بلکه او باید تلاش کند تا دیگران را نیز قانع سازد تا جامعه از راه‌های دموکراتیک آن را بپذیرد و به قانون تبدیل کند».[2]

پس نمی‌گوییم شریعت قیدی بر قدرت امت است، بلکه امت در قانون‌گذاری اختیار مطلق دارد و هرگز با شریعت مخالفت نخواهد کرد! به گفتهٔ آنان: «هیچ ایرادی ندارد اگر بگوییم دموکراسی در اسلام وجود دارد و مردم مسلمان، سرچشمهٔ همهٔ قدرت‌ها هستند. آن‌ها قوانین را بر اساس آنچه عقلشان راهنمایی می‌کند تغییر می‌دهند یا وضع می‌کنند، و هر چیزی را که عقلشان نپذیرد، کاملاً کنار می‌گذارند و از قانون اساسی حذف می‌کنند؛ زیرا عقل یک مسلمان امکان ندارد از قوانین الهی منحرف شود، و اگر کسی عقلش از این مسیر منحرف شود، دیگر مسلمان نیست و دیگر از جملهٔ ملت نیست».[3]

---

[1] العقيدة والسياسة (عقیده و سیاست)، لؤی صافی (۲۸۴). و نیز بنگرید به: العقيدة والسياسة (عقیده و سیاست)، لؤی صافی (۲۷۷-۲۷۸).

[2] الدين والسياسة تمييز لا فصل (دین و سیاست؛ تمایز، نه جدایی)، سعدالدین العثمانی (۴۰-۴۱).

[3] معالم الدستور الإسلامي (ویژگی‌های قانون اساسی اسلامی)، احمد صفی‌الدین عوض (۶۱).

بنابراین، شریعت تنها به این دلیل حاکمیت دارد که دین مردم است! زیرا: «حکومتی که هم در گفتار و هم در کردار تجسم عدالت باشد، همان حکومت مردم است. و شریعتی که هم در گفتار و هم در کردار نمایندهٔ عدالت باشد، همان شریعت مردم است. حاکمیت مردم در وهلهٔ نخست در حق آنان برای انتخاب نظام حکومتی‌شان نمودار می‌شود، و سپس در حق قانون‌گذاری برای این نظام، حق انتخاب حاکمان، و حق مشارکت در حکومت».[1]

و ادعاهایی از این دست.[2]

حقیقت اختلاف با این گرایش:

اگر در اندیشهٔ سیاسی اسلام، دیدگاه‌هایی مانند «حاکمیت از آن خداست»، «حاکمیت از آن امت است» یا «حاکمیت دوگانه است» رواج یافته است، این گرایش‌ها در محتوا و مقصود با هم تفاوتی ندارند. اما اختلاف با گرایشی که در اینجا مطرح شد، یک اختلاف واقعی و بنیادین است؛ زیرا مشکل در اینجا

---

[1] إسلام الحرية لا إسلام العبودية (اسلامِ آزادی، نه اسلامِ بردگی)، حسن صعب (۷۸).

[2] برای بررسی مواردی که این رویکرد و اشکال در آن‌ها تکرار شده است، بنگرید به: بين الشريعة والسياسة (میان شریعت و سیاست)، جاسر عوده (۵۹-۶۰) و (۶۶-۶۷) و (۷۱-۷۸)؛ حرية الإنسان في الإسلام (آزادی انسان در اسلام)، محمد ابوالقاسم الحاج حمد (۲۲-۲۵)؛ الديمقراطية وحقوق الإنسان (دموکراسی و حقوق بشر)، راشد الغنوشی (۷۹)؛ مفهوم الدولة الإسلامية (مفهوم دولت اسلامی)، محمد جبرون (۳۵۷)؛ الصحيفة (صحیفه)، برهان زریق (۲۲۹-۲۲۶) و (۳۳۴)؛ أسئلة دولة الربيع العربي (پرسش‌های دولت بهار عربی)، سلمان بونعمان (۲۵۳) و (۵۹-۶۰)؛ الإسلاميون التقدميون (اسلام‌گرایان پیشرو)، صلاح‌الدین الجوشی (۲۵۸) و (۷۳) و (۱۷۵)؛ سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة (حاکمیت امت پیش از اجرای شریعت)، عبدالله المالکی (۱۴۳-۱۴۴)؛ صناعة التشريع (قانون‌گذاری)، ولید الماجد (۸۱-۹۰)؛ الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية (بحران قانون اساسی در تمدن اسلامی)، محمد الشنقیطی (۵۳۲-۵۳۴).

بر سر نوع قالب‌بندی جملات یا تعیین دقیق مفهوم حاکمیت نیست. اختلاف اصلی بر سر موضع‌گیری در برابر حاکمیت شریعت است؛ در این رویکرد، حاکمیت شریعت تابع خواست و ارادهٔ اکثریت قرار گرفته است تا حتی با مفهوم حاکمیت در اندیشهٔ سیاسی غرب نیز همسو و سازگار شود.

فراموش نکنید که همهٔ این اختلاف‌نظرها در مباحث پیشین، بر سر موضع‌گیری در برابر یک گروه، یک شخص یا یک مسئلهٔ اجتهادی [و قابل تفسیر] نیست؛ بلکه بحث بر سر اصل حاکمیت شریعت و احکام قطعی و مورد اتفاق آن است.

وقتی حاکمیت شریعت را تابع حاکمیت اکثریت قرار دهید، افزون بر اشکالاتی که در پی دارد، خود شریعت نیز تحت سلطهٔ مفاهیمی قرار می‌گیرد که نباید با ارزش‌های معاصر زایندهٔ این حاکمیت در تضاد باشد. اندیشمندان معاصر نیز به‌خوبی متوجه این موضوع بوده‌اند؛ دکتر رضوان السید می‌گوید: «پافشاری اسلام‌گرایان بر مرجعیت شریعت به جای مرجعیت مردم، پیام خاص خود را دارد. در شریعت احکام قطعی و روشنی دربارهٔ حدود، قصاص، و حقوق و تکالیف گروه‌های مختلف شهروندان وجود دارد که بخش گسترده‌ای از نخبگان اجتماعی و فرهنگی، آن‌ها را در تضاد با حقوق بشر و ضرورت‌های برابری میان شهروندان می‌دانند؛ و البته بنا بر معیارهای معاصر که بر جهان کنونی سایه افکنده نیز همین‌گونه است».[1]

به همین دلیل می‌بینید کسی که حاکمیت را به رأی اکثریت گره می‌زند، غالباً - اگر نگوییم همیشه - دست به توجیه و تاویل احکامی می‌زند که به مذاق فرهنگ غربی معاصر خوش نمی‌آید.

---

[1] سیاسیات الإسلام المعاصر (سیاست‌های اسلام معاصر)، رضوان السید (۲۲۰).

مستندات مدافعان این دیدگاه:

مدافعانِ این اندیشهٔ «اسلامی‌شده»، بر شماری از استدلال‌ها و پشتوانه‌ها تکیه می‌کنند که اساساً بر چهار محور استوار است:

مستند اول: حاکمیت شریعت تنها از طریق رأی اکثریت محقق می‌شود؛ زیرا هرگونه حکومتی جز این، مصداقِ اجبار است، و خداوند متعال می‌فرماید: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ۲۵۶] (در دین هیچ اجباری نیست).

مستند دوم: مشروعیت دینی لزوماً به معنای مشروعیت سیاسی نیست. بنابراین، حاکمیت دینیِ شریعت باعث نمی‌شود که از نظر سیاسی نیز مشروعیت داشته باشد؛ زیرا مشروعیت سیاسی به رأی اکثریت وابسته است.

مستند سوم: حاکمیت امت، بهترین راهکار برای پیاده کردن احکام شریعت در دوران کنونی است، و مردم جز این راه استطاعت شرعیِ دیگری برای اجرای شریعت در دست ندارند.

مستند چهارم: حاکمیت شریعت جز از طریق خود مردم قابل اجرا نیست. اگر حاکمیت را به دست مردم نسپارید، آن را به دست یک حاکم چیره و زورگو و مستبد سپرده‌اید؛ و از آنجا که خود مردم مکلف به اجرای شریعت هستند، سپردن کار به دست آنان تضمین کننده‌تر است.

پیش‌تر، دربارهٔ مستند اول و دوم بحث و بررسی شد.

اما دربارهٔ مستند سوم که می‌گوید: «حاکمیت امت تنها ابزار ممکن برای اجرای شریعت در دوران معاصر است»:

نقص کار در اینجا این است که از یک سو ادعا می‌کند حاکمیت امت صرفاً «ابزاری» برای اجرای شریعت است - که به معنای در نظر گرفتن یک شرایط زمانی خاص و گذراست - اما از سوی دیگر، حقیقت دیدگاه او بر قاعده‌سازی

و یک «اصل کلی» استوار است که هیچ ربطی به ضرورت یا شرایط خاص ندارد.

آن‌ها [در قالب یک اصل کلی] می‌گویند که در شریعت هیچ اجباری نیست و مشروعیت دینی نیازمند مشروعیت سیاسی است، و سپس به سراغ سیرهٔ پیامبر ﷺ و خلفای ایشان می‌روند تا عملکرد آن را نیز همسو با این دیدگاه تفسیر کنند! بنابراین، رویکردشان بر این پایه استوار است که «حاکمیت امت» یک اصل بنیادین و همیشگی است، در حالی که در استدلال سوم خود ادعا می‌کردند این وضعیت صرفاً یک ضرورت مقطعی است!

بنابراین، محل اختلاف در اینجا بر سر مشارکت در نظام‌هایی نیست که به دلیل عدم امکان، شریعت را مرجع خود قرار نمی‌دهند، یا اینکه این مشارکت صرفاً ابزاری برای رساندن حاکمیت به شریعت باشد. بلکه اختلاف بر سر آن اصل کلی و بنیادینی است که مشروعیت را تماماً به امت واگذار می‌کند و می‌گوید شریعت به‌طور مطلق هیچ حاکمیتی ندارد مگر از طریق رأی امت؛ و این رویکرد به خاطر یک شرایط زمانی مقطعی نیست.

در واقع، چنین شخصی از یک سو بهانه می‌آورد که به سبب واقعیت‌های موجود [و از سر اضطرار] مجبور به این کار است، اما از سوی دیگر، حرف‌هایش در حال پایه‌گذاری یک اصل کلی و دائمی است! حکایت چنین فردی مانند کسی است که از روی ناچاری پولش را در یک بانک ربوی گذاشته، اما پس از مدتی می‌گوید ربا حلال است چون فرقی میان ربا و خرید و فروش نیست، و [برای توجیه کارش با لحنی حق‌به‌جانب] به این فرمودهٔ خداوند متوسل می‌شود که: {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ} [الأعراف: ۳۲] (بگو چه کسی زینت‌های الله را حرام کرده است)!

درست است که یک مسلمان ممکن است برای اصلاح‌گری [و کم کردن شر و فساد] در برخی نظام‌های سکولار مشارکت کند، اما این کار به او اجازه

نمی‌دهد ادعا کند که شریعت از اساس برای جدایی دین از دولت آمده است، تنها به این بهانه که این تنها کار ممکن در آن مقطع زمانی بوده است.

بررسی مستند چهارم:

این مستند می‌گوید: احکام شریعت جز از طریق مردم پیاده نمی‌شود و مردم بهترین تضمین‌کننده برای شریعت هستند.

این سخن کاملا بدیهی است. بی‌شک همهٔ افکار و رویکردها تنها به دست مردم اجرا می‌شوند و این موضوع چنان بدیهی است که نیازی به بحث ندارد؛ حتی استبداد و ستم نیز از خلال خود مردم اعمال می‌شود. پس اختلاف در اینجا بر سر «مشروعیت» است، نه بر سر «اجرا» یا «وجود داشتن».

عموم پژوهشگران اندیشهٔ اسلامی معتقدند که حاکمیت امت صرفا یک حاکمیت اجرایی است و از این نظر هیچ اشکالی وجود ندارد. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که گروهی این حق را به حاکمیت قانون‌گذاری تغییر داده‌اند؛ به گونه‌ای که امت می‌تواند قوانینی مغایر با شریعت وضع کند و شریعت نیز جز با رضایت آنها نافذ و معتبر نخواهد بود. اینکه می‌گویند امت تضمین‌کننده بهتری برای شریعت است، یعنی آنها دارند دربارهٔ مرحلهٔ «اجرا» صحبت می‌کنند، در حالی که نقطهٔ اختلاف ما در «قانون‌گذاری» است.

این مستند گاهی با بیان دیگری مطرح می‌شود و می‌گویند:

امت امانت‌دار شرع و مصون از خطاست و خداوند شریعت را به دست امت حفظ کرده و به همگان انتقال داده است. امت مسئول تفسیر شریعت و تبدیل آن از یک تعهد فردی به یک اجبار قانونی است. بر پایهٔ این مقدمه، انتخاب شریعت برای حکومت کاملا به دست خود امت است و اگر آن را نپذیرفت نباید بر آنها تحمیل شود.

این شیوهٔ استدلال در واقع دو مفهوم کاملاً دور از هم را با یکدیگر درآمیخته است: مفهوم «امت و اجماع» در متون فقهی، و مفهوم «نمایندگی» در نظام‌های سیاسی مدرن.

این پیوند زدن میان دو مفهومِ کاملاً بی‌ربط، استدلالی بسیار ضعیف است و نادرستی آن با بررسی تفاوت‌های زیر آشکار می‌شود:

تفاوت اول: در فقه، اجماع به کل امت اسلامی برمی‌گردد؛ یعنی توافق همهٔ مسلمانان مد نظر است، نه صرفاً توافق اهالی یک اقلیم خاص یا ساکنان یک کشور مشخص.

تفاوت دوم: اجماعی که مصون از خطاست، در واقع توافق علمای مجتهد این امت بر سر یک حکم شرعی است و تودهٔ مسلمانان در این زمینه پیرو آنان هستند؛ زیرا مردم در این مسائل از عالمان خود پیروی می‌کنند. پس اجماع ربطی به توافق گروهی از نمایندگان در پارلمان، یا توافق واجدان شرایط رأی‌گیری ندارد.

تفاوت سوم: در اجماع، توافق و نظر همهٔ افراد شرط است، نه اینکه صرفاً درصد خاصی از آرا به عنوان نظر اکثریت در برابر اقلیت پذیرفته شود.

تفاوت چهارم: این توافق تنها مربوط به مسائل شرعی است؛ چه احکامی که قطعی و یقینی‌اند و چه مسائل ظنی و نیازمند اجتهاد. بنابراین، اجماع به مسائل دنیوی یا روندهای اجرایی و سازمانی هیچ ارتباطی ندارد.

تفاوت پنجم: کارکرد این اجماع تنها برای «فهم» متن دین است، نه اینکه بخواهد میان احکام دست به انتخاب بزند یا خود را فراتر از شریعت بداند. در واقع، علما بر سر مقصود و معنای حکم توافق می‌کنند، اما پیروی از اصل حکم برایشان واجب و قطعی است و هیچ حق انتخابی در آن ندارند؛ بلکه همهٔ آنان بر لزوم پایبندی به آن حکم متفقند.

تفاوت ششم: اجماع هرگز نمی‌تواند با یک حق یا حکم شرعی در تضاد باشد. هر دیدگاهی که با حق شرعی مخالفت کند، هرچقدر هم که طرفدار و پیرو داشته باشد، باز هم در نقطهٔ مقابل «جماعت» قرار دارد. زیرا جماعت یعنی آنچه با حق همسو باشد؛ نه اینکه حق همان چیزی باشد که گروهی از مردم بر آن توافق کرده‌اند.

تفاوت هفتم: آن امتی که پاسدار دین بود و آن را سینه به سینه منتقل کرد، در واقع یاران پیامبر و مسلمانان پس از آنان از میان [سه] نسل برتر بودند؛ نه یک گروه از نمایندگان پارلمان که ممکن است حتی شریعت را رد کنند!

بر همین اساس، بسیار عجیب است که کسی بگوید می‌توان اجرای شریعت را کنار گذاشت به این بهانه که «امت امانت‌دار شریعت است»، و بعد ادعا کند که نمایندگان این امت امانت‌دار کسانی‌اند که با اصل شرع مخالفند! تنها تصور چنین ادعایی کافی است تا نشان دهد این‌گونه پیوند زدن مفاهیم به یکدیگر تا چه اندازه سست و بی‌ارزش است.

خلاصهٔ پاسخ این است: امتی که امانت‌دار شرع بود، این شریعت را منتقل کرد، توضیح داد و روشن ساخت. پس وظیفهٔ مسلمانان این است که حق این امانت را ادا کرده و پاسدار شریعت باشند. حتی اگر توانایی اجرای آن را ندارند، دست‌کم باید معنا و حقیقت آن را حفظ کنند و به آیندگان بسپارند؛ نه اینکه با چنین مقایسه‌های سست و تلفیق‌های بی‌اساسی، یک مفهوم اصیل فقهی را تحریف کنند که شرایط خاص خود را دارد و کارکردش فهم نص دین و پایبندی به آن است. آن‌ها این مفهوم اصیل را با یک مفهوم مدرن که کاملاً از آن بیگانه است پیوند می‌زنند؛ پیوندی که باعث می‌شود جایگاه «اجماع مصون از خطا» تا حد یک گروه پارلمانی تنزل یابد که حتی ممکن است اصل شریعت را هم رد کنند!

پس از بررسی استدلال‌هایی که آنان برای اثبات این نوع حاکمیت به آن تکیه می‌کنند، اکنون با دو مقایسهٔ مهم، اشکالی را که دچارش شده‌اند روشن خواهیم کرد:

مقایسهٔ اول: حاکمیت فرد در برابر حکومت اکثریت

معمولاً در مباحث مربوط به «حاکمیت امت» یا «حاکمیت مردم»، مقایسه‌ای میان حکومت اکثریت و حکومت یک فرد (استبداد) صورت می‌گیرد و می‌گویند: همان‌گونه که نمی‌پذیریم یک فرد حاکم برخلاف شریعت عمل کند، به همین ترتیب، اگر اکثریت نیز برخلاف شریعت تصمیم بگیرند، ما آن را نمی‌پذیریم.

این پرسش ماهیت اصلی مشکل را به‌خوبی روشن می‌کند: اگر یک حاکم فردی با شریعت مخالفت کند، دیگر اطاعت از او جایز نیست و هر دستور یا نهی او که با شریعت در تضاد باشد، هیچ اعتباری ندارد. اما ایدهٔ «حاکمیت اکثریت» به گونه‌ای است که اگر اکثریت تصمیمی برخلاف شریعت بگیرند، آن تصمیم حق آن‌هاست و کارشان مشروع است، و اساساً مشروعیت چیزی نیست جز تصمیم اکثریت!

در اینجا روشن می‌شود که ارادهٔ اکثریت، بر اساس این دیدگاه، در تقابل با شریعت قرار می‌گیرد نه در تقابل با فرد؛ زیرا این رویکرد به اکثریت حق می‌دهد که با شریعت مخالفت کند. به همین دلیل، اگر می‌گفتند: «قدرت اکثریت محدود به چارچوب شریعت است» - همان‌گونه که عموم پژوهشگران می‌گویند - دیگر هیچ جای اختلافی باقی نمی‌ماند و در اینجا اکثریت در برابر فرد قرار می‌گرفت. اما وقتی به اکثریت حق عبور از شریعت را می‌دهید، در واقع دارید مرجعیت اکثریت را جایگزین مرجعیت شریعت می‌کنید.

مقایسهٔ دوم: حاکمیت شریعت یا حاکمیت لیبرالیسم؟

واقعیت امر این است که اختلاف با این اندیشهٔ «حاکمیت مردم» یا «حاکمیت امت»، در حقیقت اختلافی میان حاکمیت شریعت و حاکمیت لیبرالیسم است؛ نه اختلافی میان حاکمیت امت و حاکمیت شریعت.

دلیلش این است که در نظام‌های سیاسی مدرن، چیزی به نام «ارادهٔ مطلق اکثریت» وجود ندارد. دموکراسی‌های معاصر برای محافظت از حقوق، با اصول لیبرالیسم محدود شده‌اند؛ زیرا اگر به اکثریت در حکومت‌داری حق مطلق داده شود، این امر به استبداد گروه یا اکثریت می‌انجامد که بسیار خشن‌تر از استبداد یک فرد است. درست است که این نظام‌ها اختیارات گسترده‌ای به اکثریت می‌دهند، اما این اختیارات در نهایت با فهرستی از حقوق بنیادین محدود شده‌اند که اکثریت حق عبور از آن‌ها را ندارد. اکثریت نمی‌تواند هیچ‌یک از حقوق مورد توافق بین‌المللی را نقض کند، یا به حقوق اقلیت‌ها تعرض کرده و آن‌ها را محدود سازد. این حقوق، در زمرهٔ «اصول فراتر از قانون اساسی» قرار دارند که اصلاً به رأی گذاشته نمی‌شوند تا کسی بخواهد با آن‌ها مخالفت کند.

نقطهٔ اختلاف با پیروان این اندیشه در اینجاست که آن‌ها می‌پذیرند چنین حقوق و حدودی بر اکثریت اعمال شود، اما نمی‌پذیرند که حاکمیت شریعت نیز در زمرهٔ همین حدود غیر قابل نقض قرار گیرد. از نگاه آنان، شریعت حتماً باید به رأی گذاشته شود و نمی‌تواند به عنوان یک اصل فراتر از قانون اساسی مطرح گردد؛ اما حدودی که «لیبرالیسم معاصر» تعیین کرده، اصولی فراتر از قانون اساسی‌اند و اکثریت حق تعرض به آن‌ها را ندارد!

بنابراین، در واقعیت اختلاف بر سر «حاکمیت شریعت» و «حاکمیت ملت» نیست؛ زیرا حاکمیت امت در هر صورت محدود است و در چارچوب مشخصی عمل می‌کند. اختلاف واقعی بر سر این است که آیا این محدودیت‌ها باید بر

اساس لیبرالیسم تعیین شوند یا بر اساس شریعت؟ پذیرش قید و بندهای لیبرالیسم برایشان هیچ مشکلی ندارد، اما در برابر محدودیت‌های اسلام هزار و یک بهانه می‌تراشند!

پس وقتی این دیدگاه از یک روند قراردادی برای امت حرف می‌زند که در آن نمی‌توان چیزی را به مردم تحمیل کرد - وگرنه زورگویی و تجاوز به حقوق آن‌ها به شمار می‌رود - منظورش یک فضای کاملاً باز و بی‌قیدوشرط نیست که ملت هر کاری دلش خواست انجام دهد. اتفاقاً این فضا با چارچوب‌ها، حقوق و عرف‌های مشخصی محدود شده است که عبور از آن‌ها ممکن نیست. عجیب اینجاست که مدافعان این اندیشه با کمال میل و رضایت همهٔ این محدودیت‌ها را می‌پذیرند، اما فقط وقتی پای حاکمیت شریعت به میان می‌آید شروع به بهانه‌گیری و اشکال‌تراشی می‌کنند.

وقتی برخورد آنان با احکام قطعی شریعت را با برخوردشان در برابر یک مسئلهٔ حاشیه‌ای مربوط به حقوق در نظام‌های معاصر مقایسه کنید، به عمق فاجعه پی می‌برید. از نگاه آنان، شریعت حتماً باید به رأی گذاشته شود و مشروعیت و اعتبارش تنها به این رأی‌گیری بستگی دارد؛ اما آن حق حاشیه‌ای هرگز به رأی گذاشته نمی‌شود و کسی حق تعرض به آن را ندارد، به این بهانه که آن حق جزء حقوق طبیعی است! خودتان بروید و از طرفداران این دیدگاه دربارهٔ ایجاد کمترین محدودیت برای یک حق حاشیه‌ای سؤال کنید و منتظر پاسخش بمانید!

بنابراین، وقتی می‌گویند: «هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را بر حاکمیت امت و آزادیِ تصمیم‌گیری آن تحمیل کند»، از یک آزادی و حاکمیت مطلق حرف نمی‌زنند؛ بلکه می‌دانند این حاکمیت در یک چارچوب لیبرالیستی قرار دارد که نمی‌توان از آن عبور کرد. منتها آن‌ها نمی‌خواهند شریعت اسلامی در این چارچوب بنیادین و تاریخی جایگاهی داشته باشد. در نتیجه، دعوای اصلی بر سر خود

حاکمیت و تصمیم‌گیری امت نیست، بلکه بر سر نوع درک و مفهوم‌سازی از این حاکمیت است.

این ایده در درون خود دو رویکرد کاملاً متضاد را جمع کرده است: از یک سو می‌پذیرد که شریعت از طریق رأی اکثریت اجرا شود، اما از سوی دیگر، اصول و مبانیِ استدلالشان اقتضا می‌کند که شریعت به هیچ وجه اجرا نشود، حتی اگر اکثریت به آن رأی بدهند! تکیه بر این نوع حاکمیت و تصور اینکه می‌توان از طریق آن حکم شریعت را پیاده کرد، در واقع جمع کردن میان دو مفهوم متناقض است.

آنچه ریشه‌دار بودن این تناقض را تأیید می‌کند، این است که برخی از مدافعان این اندیشهٔ «اسلامی‌شده»، برای اثبات نظرشان به همان استدلال‌هایی متوسل می‌شوند که افراد سکولار برای رد حاکمیت شریعت به کار می‌برند.

برای نمونه، یکی از استدلال‌های رایجشان این است: چگونه بفهمیم که مردم با حکم شریعت مخالفت کرده‌اند؟ چون این کار ما را به ولایت فقیه بازمی‌گرداند؛ پس هیچ راه چاره‌ای جز مراجعه به رأی‌گیری و انتخاب مردم نداریم...

این دقیقاً همان پرسش نسبی‌گرایانه‌ای است که سکولارها برای نفی حاکمیت شریعت به آن استناد می‌کنند و می‌گویند که هیچ حکم الهی در هیچ مسئله‌ای وجود ندارد، به این دلیل که ما نمی‌دانیم آن حکم دقیقاً چیست! به این ترتیب، استدلالی که برای رد شریعت استفاده می‌شد، اکنون به پشتوانه‌ای برای دفاع از این ایدهٔ «اسلامی‌شده» تبدیل شده است!

موضع‌گیری در برابر دموکراسی:

بحث دربارهٔ ایدهٔ حاکمیت امت، ما را به موضع‌گیری در برابر دموکراسی می‌کشاند؛ موضوعی که یکی از داغ‌ترین بحث‌ها در اندیشهٔ معاصر است و

دیدگاه‌ها و رویکردهای گوناگونی دربارهٔ آن وجود دارد. برای ترسیم نقشهٔ این اختلاف‌نظرها می‌توان گفت که موضع معاصر در پذیرش دموکراسی، در سه رویکرد اساسی شکل می‌گیرد:

رویکرد اول: معتقد است که دموکراسی با اسلام سازگار است، و هرآنچه را با احکام شریعت در تضاد باشد به گونه‌ای تأویل می‌کند که هرگونه مخالفتی را نفی کند.

رویکرد دوم: دموکراسی را ملازم و جدایی‌ناپذیر از سکولاریسم می‌داند و معتقد است که پذیرش آن در اسلام ممکن نیست.

رویکرد سوم: معتقد است که دموکراسی دربردارندهٔ مواردی مخالف با شریعت است، اما ملازم سکولاریسم نیست. موضع این گروه در تفکیک میان مبانی فلسفی دموکراسی و جنبه‌های اجرایی آن خلاصه می‌شود؛ آنان هرگونه جنبهٔ فلسفی منافی با اسلام را رد می‌کنند، اما ابزارهای دموکراتیک را در ادارهٔ حکومت می‌پذیرند.

رویکرد دوم و سوم نیز خود دو مسیر را در پیش گرفته‌اند:

مسیری که مشارکت در نظام سکولار را در صورت غلبهٔ منافع جایز می‌داند.

و مسیری که از مشارکت جلوگیری می‌کند.

آنچه در اینجا به بحث ما دربارهٔ «اسلامی‌سازی» ارتباط پیدا می‌کند، همان رویکرد اول است؛ رویکردی که دموکراسی را با اسلام سازگار می‌داند و موارد مخالف با آن را تأویل می‌کند. انتخاب یکی از مقوله‌های اسلامی‌شدهٔ پیشین، که برجسته‌ترین آن‌ها مقولهٔ حاکمیت و آزادی‌ها است، از همین دست است.

❊ ❊ ❊

(۹) ایدهٔ نهم: رابطهٔ قراردادی

این ایده بیان می‌کند که پیوند گردآورندهٔ شهروندان در دولت معاصر، با پیوندی که در دولت‌های گذشته مردم را دور هم جمع می‌کرد متفاوت است. دولت در گذشته بر پایهٔ عقیده استوار بود و بر اساس دین خود متمایز می‌شد؛ بنابراین طبیعی بود که نگاهش به کسانی که هم‌عقیده‌اش نبودند متفاوت باشد و به همین دلیل در گذشته با مخالفان عقیدتی خود می‌جنگید. اما اکنون این وضعیت تغییر کرده است؛ پیوند امروزی یک پیوند ملی است و جنگ نیز صرفاً برای دفاع از دولت است. پس با تغییر شرایط، احکام نیز تغییر می‌کنند. در گذشته، اسلام هم دین بود و هم تابعیت (ملیت)، اما اکنون شرایط عوض شده است؛ پس عدالت ایجاب می‌کند که آن احکام گذشته از بین بروند، زیرا معیار امروزی برابری میان همهٔ شهروندان است و تابعیت از دین جدا شده است.

اساس این گفته‌ها بر این پایه استوار است که احکام شرعی به شرایط تاریخی خاصی گره خورده بودند که اکنون تغییر کرده است؛ بنابراین خود این احکام مقصود و هدف اصلی نبوده‌اند، بلکه تنها به این دلیل وضع شدند که پیوند مردم در آن زمان ایجاب می‌کرد دین اساس و پایهٔ دولت باشد. اکنون که این پیوند تغییر کرده، ناگزیر احکامی که بر پایهٔ آن بنا شده بودند نیز باید تغییر کنند.

این ایده در حقیقت همان دیدگاه سکولار را از دریچهٔ «تغییر احکام به دلیل تغییر زمان و مکان» ارائه می‌دهد؛ به این شکل که حکم شرعی را به یک زمان و دلیل مشخص وابسته می‌داند و ادعا می‌کند که اکنون وضعیت با گذشته تفاوت دارد.

برای روشن شدن نادرستی این دیدگاه، به جنبه‌های زیر اشاره می‌کنیم:

جنبهٔ اول:

در نظام سیاسی اسلام، دین یک ویژگی متغیر و گذرا نیست که احکام مرتبط با آن صرفاً به دلیل یک شرایط تاریخیِ خاص شکل گرفته باشند؛ بلکه دین مهم‌ترین مؤلفهٔ هویت و تعلق خاطر یک مسلمان است. شریعت نیز با تأکید بر دوستی و همبستگی با مسلمانان (ولاء) و بیزاری از کافران (براء) آمده است و این‌ها اصول شرعی واجبی هستند که حتی پیش از برپایی دولت نیز وجود داشته‌اند.

این دین بود که جامعهٔ مسلمانان را شکل داد و همان اساسی است که دولت اسلامی به خاطر آن برپا شد، گسترش یافت و فتوحات را رقم زد. بنابراین، دین یک پدیدهٔ عارضی و وابسته به ماهیت آن زمانهٔ خاص نبود؛ بلکه همان چیزی است که دولت، جامعه و نظام را پایه‌گذاری کرد. اگر خواست و ارادهٔ شریعت نبود، اساساً نیازی به اجرای این احکام وجود نداشت. اینکه مسلمانان از اهل ذمه جزیه می‌گرفتند، یا آنان را به رعایت برخی از احکام اسلامی ملزم می‌کردند، و یا از تصدی مناصب حاکمیتی بازمی‌داشتند، به هیچ شرایط تاریخیِ خاصی گره نخورده و هیچ ارتباطی با اقتضائات زمانی و محیطی ندارد. هیچ انگیزه‌ای برای این کار جز یک معنا و هدف شرعی در میان نیست؛ وگرنه اگر این مسائل [از نظر شرعی] آزاد و مباح بود، نه دلیلی برای ممانعت از آن‌ها وجود داشت و نه هیچ انگیزهٔ محیطی و زمانی برای تحمیلشان در کار بود.

جنبهٔ دوم:

وظیفهٔ اصلی، برپایی حکم شرعی و تلاش برای اصلاح شرایط موجود در راستای آن است؛ نه اینکه شرایط واقع را اصل قرار دهیم و حکمی را که با آن تناسب ندارد، نفی کنیم. بنابراین اگر نظامی روی کار آمد که برخی از احکام را لغو کرد، وظیفهٔ ما اصلاح این خلل است، نه لغو احکام به این بهانه که این نظام آن‌ها را نمی‌خواهد.

اینکه نظام معاصر بر پیوندی تکیه دارد که هرگونه اثری از اسلام را از بین می‌برد، یک انحراف و تجاوز است که باید اصلاح شود، نه یک واقعیت جدید که احکام شرعی به خاطر آن تغییر کنند. آیا این ادعا شبیه سخن کسی نیست که می‌گوید حرام بودن زنا به شرایط خاصی برمی‌گردد که مردم در گذشته به رابطهٔ میان زن و مرد از دریچهٔ شرافت، عیب و ننگ نگاه می‌کردند، و اکنون که این نگاه در بسیاری از کشورهای جهان تغییر کرده، پس احکام مبتنی بر آن نیز باید از بین بروند؟! یا بگوید که دلیل عبادت‌هایی مانند نماز و روزه، دلبستگی دل‌ها به خداوند به خاطر ترس از پدیده‌های طبیعیِ ناشناخته بود، و اکنون که با کشف بسیاری از قوانین طبیعت وضعیت تغییر کرده، دیگر نیازی به عبادت نیست!

پس اتفاقی که از نظر این اندیشه رخ داده، این است که تفکر مدرنیتهٔ غربی را دلیلی برای تغییر احکام شرعی قرار داده است؛ به گونه‌ای که مرجعیت اسلامی تنها در گذشته اعتبار داشته، و گویی اکنون حکم مدرنیته، حکم شریعت را منسوخ کرده است!

جنبهٔ سوم:

هیچ تلازم و پیوند ناگسستنی‌ای میان وضع این احکام و عقیدتی بودن دولت وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک دولت عقیدتی باشد، اما مثلاً جزیه نگیرد یا کافران را از تصدی مناصب حکومتی بازندارد. پس وضع و تثبیت چنین احکامی نشان می‌دهد که خود این احکام مقصود و هدف بوده‌اند، و اعتبار آن‌ها صرفاً به خاطر ارتباط با شرایط و اقتضائات تاریخی نبوده است.

به همین دلیل، در دوران گذشته همهٔ دولت‌ها به‌شدت پایبند به دین نبودند؛ گواه این امر، کوتاهی در اجرای احکام اهل ذمه در بسیاری از دوره‌های تاریخ اسلام، قدرت دادن به آنان و مخالفت علما با این موضوع است. اما این امر

هرگز دلیلی نمی‌شود که بگوییم آن دولت‌ها به عنوان حکومت‌هایی عقیدتی توصیف نمی‌شوند.

جنبهٔ چهارم:

وجود یک توافق یا پیمان پیشین، هیچ تأثیری بر حکم شرعی ندارد. شروط باید با شریعت سازگار باشند؛ و اگر با شریعت مخالف باشند، قراردادهایی باطل و بی‌اعتبارند که به اجماع مسلمانان نباید به آن‌ها وفا کرد،[1] چه رسد به اینکه بخواهند دلیلی برای تغییر احکام شرعی باشند.

با این توضیحات، نادرستی این ادعا که پیوند [میان مردم] یک ویژگی متغیر است، روشن می‌شود. حقیقت و پیامد این سخن، دگرگون کردن نظام سیاسی اسلام و تبدیل آن به یک نظام سکولار است که دین را در حکومت خنثی و بی‌اثر می‌کند. شاید آنچه صاحبان این رویکرد را به پذیرش چنین دیدگاهی واداشته، برخورد آنان با برخی از احکام شریعت در زمینهٔ عدم مساوات میان مسلمان و کافر باشد؛ مسئله‌ای که آنان را به سمت تأویل برخی از این احکام سوق می‌دهد، زیرا آن‌ها را با عدالت در تضاد می‌بینند.

پاسخ برطرف‌کنندهٔ این شبهه آن است که وقتی شما پیوند را بر اساس ملی‌گرایی یا سرزمین تعریف کنید، طبیعی است که نابرابری مبتنی بر دین برایتان غیرقابل درک باشد و آن را ستم و پایمال کردن حقوق بپندارید. همین امر شما را به جست‌وجوی تأویل‌هایی وامی‌دارد و تحریف حکم را به همین بهانه آسان می‌سازد؛ زیرا شما احکام اسلام را بر اساس مرجعیتی بررسی می‌کنید که کاملاً با آن در تضاد است. اما زمانی که به این احکام بر اساس همان اصل و مبنای اسلامی نگاه کنید، حکمی مستدل و روشن خواهد بود. پس ریشهٔ این خلل به آنجا برمی‌گردد که شخص ابتدا باور کرده است پیوند

---

[1] ببینید: مجموع الفتاوی (۳۵/ ۹۷).

مردم بر پایه سرزمین شکل می‌گیرد؛ در نتیجه هیچ توجیهی برای تفاوت گذاشتن میان مسلمان و کافر نیافته و پس از آن، به دنبال راهی گشته تا این تفاوت را از میان بردارد.

به همین دلیل است که می‌بینیم طرفداران این رویکرد، تفاوت قائل شدن میان حقوق یک مسلمان و غیرمسلمان را در داخل کشور، با عدالت و برابری در تضاد می‌دانند؛ اما در عین حال، تفاوت در حقوق میان شهروند و غیرشهروند را در همان کشور می‌پذیرند و در آن هیچ مغایرتی با عدالت و مساوات نمی‌بینند! در واقع، آن‌ها مفهوم عدالت را بر اساس مدل دولت ملی معاصر بازتعریف کرده‌اند، اما از بازتعریف عدالت بر اساس احکام شریعت سر باز می‌زنند.

حقیقت این ادعا چیزی نیست جز توجیهی برای سکولاریسم و بهانه‌تراشی برای کنار گذاشتن احکام شریعت. آن‌ها شریعت را کنار گذاشتند، زیرا اکنون بدون در نظر گرفتن هیچ مفهوم دینی با یکدیگر قرارداد می‌بندند؛ و این یک تغییر اثرگذار بر احکام شریعت نیست، بلکه صرفاً مخالفت با آن‌هاست. این سخن دقیقاً مانند آن است که کسی بگوید: «در گذشته فروش شراب حرام بود، زیرا نظامِ حاکم بر مسلمانان شریعت را معیار قرار می‌داد، اما اکنون که شرایط در عصر ما تغییر کرده و این کار در نظام رایج مجاز شده، نوشیدن و فروش آن هم اشکالی ندارد!» یا بگوید: «زنا در گذشته حرام بود، چون جامعه به اسلام پایبند بود و به حرمت زنا باور داشت، اما اکنون که به یک آزادی شخصی تبدیل شده، دیگر به دلیل تغییر شرایط نمی‌تواند حرام بماند!»

این روش برای خلاص شدن از برخی احکام شرعی از طریق «تغییر نوع پیوند»، در میان اندیشمندان معاصر با فرمول‌بندی‌های گوناگونی ارائه می‌شود. برخی از آنان استدلال می‌کنند که رابطهٔ معاصر بر پایهٔ مالکیت املاک و مستغلات استوار است و شهروندان در این سرزمین با هم شریکند؛ بنابراین بدون در

نظر گرفتن دین، حقوقشان با هم برابر است. برخلاف گذشته که رابطه بر پایهٔ دین استوار بود.

واقعیت این حرف، بیان دیگری از همان بحث «پیوند عقیدتی» است؛ زیرا با تبدیل کردن آن به یک پیوند جدید، در عمل احکام واجب شرعی را لغو می‌کند. با این روش می‌توان تمام احکام شرعی را تعطیل کرد؛ چون به جای آنکه احکام شرعی بر واقعیت موجود پیاده شوند، تمام احکام شرعی بر اساس واقعیت تغییر می‌کنند و در نتیجه این شرایط واقع است که بر شریعت حاکم می‌شود، نه برعکس.

مالکیت زمین در تاریخ اسلام نیز وجود داشته است، اما با این حال احکام شرعی ثابت ماندند و نظام به احکام اسلام رجوع می‌کرد نه به خواسته‌ها و تمایلات مالکان زمین. پس مالکیت زمین یک پدیدهٔ جدید نیست که در عصر ما کشف شده باشد و در گذشته وجود نداشته باشد، بلکه در گذشته به آن توجهی نمی‌شد چون پیوند دینی بسیار قوی‌تر بود. حقیقت این توجیه آن است که روی کار آمدن پیوند سکولار که هیچ اعتباری برای مؤلفهٔ دینی قائل نیست، اکنون به ناسخ و باطل کنندهٔ آن احکام تبدیل شده است!

پیامد چنین رویکردی این است که بگوییم غیرمسلمانان در طول تاریخ و حکومت مسلمانان مورد ستم واقع شده‌اند؛ زیرا با وجود اینکه به دلیل مالکیت زمین مستحق عدالت بودند، به خاطر دینی که در آن دوران حاکم بود از این عدالت محروم شدند و سپس با آمدن پیوند سکولار که دین را به عنوان مانعی بر سر راه این عدالت کنار زد، عدالت محقق شد!

این موضوع ما را به یاد یکی از پیامدهای منفی پدیدهٔ «اسلامی‌سازی سکولاریسم» می‌اندازد؛ و آن این است که مسیر حمله به اسلام را دقیقاً از همان جایی باز می‌کند که صاحب آن اندیشه قصد دفاع از اسلام را داشته است.

با این روش می‌توان تمام احکام اسلام را تغییر داد؛ برای نمونه به جای پایبندی به احکام واجب حجاب برای زن مسلمان، می‌توان ادعا کرد پوششی که برای زن واجب شده بود به یک شرایط اجتماعی خاص برمی‌گشت که لباس را بر اساس ترس از فتنه تعیین می‌کرد. اما در عصر ما لباس به نظم و آداب عمومی هر جامعه گره خورده است و بر همین اساس حکم شرعی نیز تغییر می‌کند و پوشیدن لباسی واجب است که با این آداب عمومی مخالفت نداشته باشد! به همین سادگی می‌توان این روش را در سایر اصول و فروع اسلام نیز پیاده کرد.

پرده‌برداری از سکولاریسم پنهان در این ایده:

سرانجام این ادعا که به دنبال تغییر دادن پیوند (مبنای همبستگی) است، با هر بیانی که مطرح شود، چیزی جز پذیرش دیدگاه سکولاریسم دربارهٔ نظام سیاسی نیست؛ با این تفاوت که برای مشروعیت بخشیدن به آن، بهانهٔ «در نظر گرفتن تغییر شرایط» را دستمایهٔ خود قرار داده است.

❊ ❊ ❊

(۱۰) ایدهٔ دهم: تجربهٔ تاریخی متغیر

این ایده با رویکرد قبلی ارتباط دارد، اما گسترهٔ وسیع‌تری را در بر می‌گیرد. اساس این ادعا آن است که: احکام نظام سیاسی اسلام، قوانینی ثابت و همیشگی نیستند؛ بلکه صرفاً تجربه‌هایی تاریخی‌اند که شرایط زمانهٔ خود را در نظر گرفته و با وضعیت آن دوره سازگار شده‌اند. به باور این گروه، اشتباه فقها در این بود که این احکام را ثابت پنداشتند و متوجه نشدند که این‌ها محدود به دوران نبوت بوده‌اند.

برای بررسی و نقد این ادعا، جنبه‌های زیر را مطرح می‌کنیم:

جنبهٔ اول:

اصل و مبنا در احکامی که در کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ آمده، این است که قوانینی برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها هستند و تنها به دوران آغازین اسلام محدود نمی‌شوند؛ مگر آنکه دلیل روشنی وجود داشته باشد که نشان دهد یک حکم خاص مختص به آن زمان بوده است. این یک قاعدهٔ ثابت و استوار شرعی است که دلایل فراوانی برای آن وجود دارد.

بنابراین، این ادعا که احکام را صرفاً یک تجربهٔ تاریخی می‌داند، ادعایی است که از پایه و اساس باطل است؛ زیرا این رویکرد، اصل احکام را به حاشیه می‌راند و یک تجربهٔ تاریخی را جایگزین آن می‌کند.

جنبهٔ دوم:

مسئله تنها به حفظ این اصل و قاعده محدود نمی‌شود؛ بلکه شواهد شرعی در کتاب خدا، سنت پیامبر ﷺ و سیرهٔ خلفای راشدین نیز این حقیقت را تأیید می‌کنند. بنابراین دربارهٔ احکامی که به آن‌ها برچسب «تجربهٔ تاریخی» زده می‌شود، به‌سادگی می‌توان ارادهٔ قانون‌گذاری را در آن‌ها با دلیل ثابت کرد و اثبات این موضوع صرفاً به آن قاعدهٔ کلی محدود نمی‌ماند.

برای نمونه، وقتی کسی حد سرقت را با این ادعا که مربوط به شرایط تاریخی خاصی بوده است رد می‌کند، می‌بینیم که گفتار و کردار پیامبر ﷺ، عملکرد خلفای راشدین و عموم یاران پیامبر و همچنین رویهٔ تمام امت اسلامی در طول قرن‌های پیاپی، ثابت می‌کند که این حکم یک قانون مقصود و همیشگی بوده است.

جنبهٔ سوم:

در نظر گرفتن جنبهٔ تاریخی در احکام شرعی، کشف جدیدی نیست که این نواندیشان معاصر به آن دست یافته باشند؛ بلکه فقها از دیرباز این مسئله را

در بررسی‌های خود لحاظ می‌کردند. آنان با نگاهی کورکورانه و صرفاً ظاهربین به نصوص و احکام نمی‌نگریستند که معنا، بستر شکل‌گیری و مقاصد آن را نادیده بگیرند؛ بلکه به واژگان، مقاصد و بستر شکل‌گیری هر حکم توجه کامل داشتند و ابزارهای دقیقی برای این کار در دست داشتند که گاه باعث اختلاف نظر میان خودشان نیز می‌شد.

تفاوت نگاه فقهی با این خوانش‌های معاصر در روش‌مندی علمی و رویکرد عینی آن‌هاست. نگاه فقهی برای فهم متون از روشی روشن و مشخص برخوردار است که در تمام ابواب دین و برای استنباط هر حکمی به همان روش رجوع می‌کند. اما این خوانش‌های معاصر هیچ روش عینی و قاعده‌مندی ندارند و نهایت تلاششان این است که با بهانه‌تراشی‌های تاریخی از زیر بار برخی احکام شانه خالی کنند. به همین دلیل می‌بینید که آن‌ها هیچ قاعدهٔ مشخص و ضابطهٔ دقیقی ندارند تا بتوانند تعیین کنند چه حکمی جنبهٔ تاریخی و گذرا دارد و چه حکمی یک قانون ثابت است.

جنبهٔ چهارم:

این خوانش تاریخی، یک خوانش جهت‌دار و بی‌قاعده است که صرفاً برای کنار گذاشتن آن دسته از احکامی طراحی شده که با ذائقهٔ غربی معاصر سازگاری ندارند. آن‌ها در لابه‌لای هر حکمی که نامطلوب می‌پندارند، به دنبال یافتن معنایی تاریخی می‌گردند تا بتوانند آن حکم را به یک شرایط تاریخی خاص گره بزنند؛ و با این کار، آن حکم را از حالت قانون ثابت خارج کنند.

بنابراین، این خوانش تاریخ‌مند از یافتن شرایط واقعی که بر فهم نص تأثیر می‌گذارند ناتوان است. این رویکرد به دنبال یافتن «شرایطی» است که به تغییر دادن نتیجهٔ قطعی نص کمک کند، نه اینکه واقعاً به دنبال شرایط تاریخی تأثیرگذار بر نص باشد؛ چرا که نص را تنها برای یافتن یک معنای خاص و از پیش تعیین‌شده می‌خواند، نه بر اساس یک خوانش قاعده‌مند و بی‌طرف.

برای نمونه، با یک حکم قطعی شرعی مانند تفاوت سهم ارث مرد و زن روبه‌رو می‌شود که در این فرمودهٔ خداوند متعال آمده است: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ} [نساء: ۱۱] (الله درباره فرزندانتان به شما سفارش می‌کند [که] سهم پسر مانند سهم دو دختر است). این حکمی قطعی است که مسلمانان بر آن اجماع دارند و هرگز هیچ اختلافی دربارهٔ آن مطرح نبوده است؛ اما در روزگار ما به دلیل ناخشنودی فرهنگ مدرنیته، به موضوعی بحث‌برانگیز تبدیل شده است.

در اینجا یکی از آنان وارد میدان می‌شود تا راهی برای خلاص شدن از این حکم بیابد. او در برخی روایت‌های تاریخی می‌بیند که چنین تقسیم‌بندی‌ای در دوران جاهلیت نیز وجود داشته است؛ سپس با کمال اعتمادبه‌نفس نتیجه می‌گیرد که این صرفاً یک حکم تاریخی بوده و مقصود شریعت نبوده است!

این یک روش بیهوده است و روش کسی نیست که واقعاً به دنبال خواست و ارادهٔ خداوند باشد. بلکه او تاریخ یک حکم شرعی را فقط به این نیت می‌خواند تا هر نکتهٔ بی‌ربط یا پراکنده‌ای را شکار کند و حکم شرعی را به آن گره بزند و سپس به همین مقدار اکتفا کند.

جنبهٔ پنجم:

با این روش گزینشی می‌توان تمام شریعت را از نگاه تاریخی تأویل کرد؛ به‌طوری‌که حتی عبادات، اصول اسلام و اخلاق را نیز می‌توان با یافتن هرگونه معنای تاریخی به آن گره زد. این یک رویکرد کاملاً سیال و بی‌قاعده است که هیچ معیار عینی برای آن وجود ندارد. هر بخشی از احکام اسلام را که نمی‌خواهند، می‌توانند علیه آن بشورند و بگویند این یک امر تاریخی است نه قانونی ثابت؛ و از نظر عینی و طبق قاعده هیچ تفاوتی میان آنچه ثابت می‌دانند و آنچه انکار می‌کنند وجود ندارد.

به همین دلیل است که می‌گویند می‌خواهیم از بار سنگین تاریخ رها شویم، در حالی که در حقیقت خودشان در بار سنگین مفاهیم مدرنیته معاصر غرق شده‌اند.

پرده‌برداری از سکولاریسم پنهان در این ایده:

روش این ایده به گونه‌ای است که هر حکم شرعی را به یک تجربهٔ تاریخی غیرتشریعی تبدیل می‌کند. با این روش دیگر هیچ مشکلی برای پذیرش نظام سیاسی سکولار معاصر باقی نمی‌ماند؛ زیرا هر چیزی که با آن در تضاد باشد به‌راحتی قابل تأویل است و به جای آنکه یک حکم ثابت شرعی در نظر گرفته شود، صرفاً یک تجربهٔ تاریخی وابسته به شرایطی خاص معرفی می‌شود.

❊ ❊ ❊

(۱۱) ایدهٔ یازدهم: غیرممکن بودن تصور جدایی دین از دولت در نظام سیاسی

این ایده بیان می‌کند که تصور سکولاریسم از «جدایی دین از دولت» یک تصور کاملاً اشتباه و غیرممکن است که بر پایهٔ درک ناقص از سرشت انسان بنا شده است؛ انسانی که محال است از دامنهٔ تأثیر دین و باورهای خود بیرون بماند. از آنجا که دین در اندیشه و خرد انسان ریشه دوانده است، رهایی از آن امکان ندارد. بنابراین اندیشهٔ سکولاریسم از همان پایه و اساس نادرست و باطل است.

این اشتباه در میان مسلمانان بیشتر خودنمایی می‌کند؛ زیرا تأثیر دین در درون آن‌ها قوی‌تر است، در نتیجه نمی‌توان دین را از دولت جدا کرد.

در واقع این ایده مفهوم جدایی را به شکل متفاوتی بازتفسیر کرده است تا رویکرد سکولاریسم پذیرفته شود. مقصود سکولاریسم از جدایی، جدا کردن احساسات مردم و منابع فکری آنان از تأثیرگذاری بر نظام سیاسی نیست. بلکه

مقصود اصلی جدا کردن احکام از قوانین و جلوگیری از دخالت احساسات در وضع قوانین است. به این معنا که قانون بخواهد بر یک توجیه دینی تکیه کند و این دقیقاً همان چیزی است که سکولاریسم آن را رد می‌کند.

به همین دلیل، جدایی دین از دولت تنها در تعیین مرزهای این جدایی، محل کشمکش میان خود سکولارهاست. پیش‌تر نیز به مواردی از اختلاف آنان در این باره اشاره شد، اما این اختلاف‌نظرها هرگز در این حد نیست که جدایی دین به معنای جدایی احساسات در نظر گرفته شود، آن‌گونه که در این ایده ادعا می‌شود.

بنابراین کسی که چنین ایده‌ای را مطرح می‌کند وضعیتش از دو حال خارج نیست:

مورد اول: اینکه صرفا در فهم درست سکولاریسم دچار اشتباه شده باشد.

مورد دوم: اینکه می‌خواهد نقطهٔ درگیری و اختلاف با سکولاریسم را جابه‌جا کند. او می‌خواهد این توهم را در ما به وجود بیاورد که ما فقط با کسانی مشکل داریم که تأثیر دین بر ذهن و اندیشهٔ انسان را کاملا نفی می‌کنند. مسلما این نگاه (یعنی نفی کامل تأثیر دین) مردود است، چون هرگز ممکن نیست که اسلام از زندگی، تفکر و وجدان مسلمانان جدا شود. اما با این جابه‌جایی، دیدگاهِ کسی که تأثیر دین بر فرد را می‌پذیرد ولی با وضع قوانین الزام‌آور دینی مخالفت می‌کند، موجه و قابل‌قبول جلوه داده می‌شود! این دقیقا همان ایده‌ای است که از این زاویه «اسلامی‌سازی» شده است؛ زیرا این توهم را به مخاطب می‌دهد که اسلام همچنان پابرجاست و این جدایی هیچ آسیبی به حاکمیت اسلام نمی‌زند، زیرا در وجدان و انگیزه‌های درونی افراد زنده مانده است.

می‌توان گفت این بدترین نوع از ایده‌های «اسلامی‌سازی‌شده» به نفع سکولاریسم است؛ زیرا حتی تلاش نمی‌کند سکولاریسم را به گونه‌ای تفسیر

کند که با احکام اسلام سازگار باشد، بلکه فقط مفهوم سکولاریسم را دستکاری می‌کند تا مخاطب را فریب دهد.

❊ ❊ ❊

مسیرهای ایده‌های اسلامی‌شده:

این‌ها مجموعه‌ای از ایده‌های «اسلامی‌سازی‌شده» برای توجیه سکولاریسم است که تلاش می‌کنند با نگاه سکولار به نظام سیاسی کنار بیایند. آن‌ها دیدگاه‌های کلانی را ارائه می‌دهند که ظاهری شرعی دارند، اما در عمل همان هدف سکولاریسم یعنی بی‌اثر کردن نقش دین در عرصهٔ عمومی را پیاده می‌کنند.

با بررسی این ایده‌ها احتمالا روشن شده است که هر دیدگاهی که می‌کوشد نظام سیاسی اسلام را با نظام سیاسی سکولار همسو و سازگار نشان دهد، این کار را صرفا با کنار گذاشتن «الزام به اجرای احکام دینی» انجام می‌دهد.

این رویکردهای کلان که ایده‌های یادشده بر پایهٔ آن‌ها شکل گرفته‌اند، در چهار مسیر اصلی دسته‌بندی می‌شوند:

مسیر اول: تقلیل دادن احکام شرعی به مفاهیم کلی یا مصلحت‌اندیشانه؛ به شکلی که پذیرش رویکرد سکولاریسم هیچ تضادی با آن نداشته باشد.

مسیر دوم: وابسته کردن احکام شرعی به اصل آزادی؛ تا از این طریق با نظام‌های مدرن سازگار شوند.

مسیر سوم: سلب کردن الزام قانونی از احکام شرعی؛ تا هیچ تأثیری بر نظام سیاسی نگذارند.

مسیر چهارم: گره زدن احکام شرعی به شرایط تاریخی خاص؛ تا اجرای آن‌ها در همهٔ زمان‌ها الزامی نباشد.

سخن پایانی: روش تعامل با پدیدهٔ اسلامی‌سازی سکولاریسم

در واقع ما صرفاً با ادعاها یا ایده‌هایی روبه‌رو نیستیم که فقط به یک بحث و بررسی علمی و قانع‌کننده نیاز داشته باشند تا در دستهٔ شبهات قرار گیرند و با یک پاسخ علمی درست برطرف شوند. بلکه با یک پدیدهٔ رایج در فضای عربی و اسلامی روبه‌رو هستیم که می‌کوشد با سکولاریسم آشتی کند. این ادعاها هم زمینه‌ساز این پدیده هستند و هم خود از دل آن جوشیده‌اند. بنابراین موضع‌گیری در برابر این پدیده باید همه‌جانبه باشد و تمام پیامدها و ریشه‌های تغذیه‌کنندهٔ آن را در بر بگیرد. پاسخ علمی به این ادعاها تنها بخش کوچکی از روند رویارویی با این پدیده است؛ چرا که مقابله با آن نیازمند درمانی گسترده‌تر و فراگیرتر است.

از جمله پایه‌های اساسی که در مواجهه با این پدیده باید بر آن‌ها تأکید کرد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

پایهٔ اول: ریشه‌دار کردن و تعمیق اصل حاکمیت شریعت

حاکمیت شریعت اصلی قطعی و استوار است؛ اما این اصل در جهان عرب و جهان اسلام با تزلزل و بحران‌های زیادی روبه‌رو شده است. همین ایده‌های

«اسلامی‌سازی‌شده» یکی از همان بحران‌هاست که باعث شده بدیهی بودن این موضوع در ذهن بسیاری از مردم خدشه‌دار شود. این وضعیت نشان می‌دهد که باید به روشن کردن این اصل توجه ویژه‌ای نشان داد تا نسل‌های آیندهٔ مسلمانان بی‌خبر از آن بزرگ نشوند یا در شناختش کوتاهی نکنند.

راهکارهای تقویت این اصل عبارت‌اند از:

- روشن کردن جایگاه این اصل، استدلال برای آن و پاسخ به شبهات پیرامون آن.

- بررسی تاریخی روند کنار گذاشتن حاکمیت شریعت در دورهٔ معاصر.

- روشن کردن ماهیت مکاتب فکری مخالف این اصل مانند سکولاریسم، لیبرالیسم و مواردی از این دست.

- از بین بردن فریب و توهمی که این ایده‌های تأویل‌گرایانه در ذهن‌ها ایجاد می‌کنند.

پایهٔ دوم: عمیق‌تر کردن حس افتخار به اسلام و ایستادگی در برابر فشار فرهنگ غربی

یکی از زیبایی‌های دین اسلام این است که روحیهٔ افتخار به این دین، این نظام و این احکام را در وجود پیروانش زنده می‌کند. یک مسلمان با اطاعت از خداوند دین‌داری می‌کند و به این اطاعت می‌بالد. او باور دارد که این نظام برای هر زمان و مکانی کارآمد است و هرگونه اشتباه، شکست یا درک نادرست، نتیجهٔ کوتاهی مسلمانان در پایبندی واقعی به احکام اسلام است. این نگرش از یقین آن‌ها به این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که این دین، وحی و پیام خداوند است.

این روحیه همچنان استوار می‌ماند، حتی اگر مسلمانان ضعیف و پراکنده شوند و در ظاهر زندگی دنیوی پایین‌تر به نظر برسند؛ چرا که این قدرت به مسائل مادی و ظاهری وابسته نیست.

این روحیه در گسترش و پیشرفت اسلام بسیار اثرگذار است. احساس برتری دینی و فرهنگی در میان مسلمانان، روند گسترش اسلام را سرعت می‌بخشد. یکی از مورخان معاصر غربی گواهی تاریخی مهمی دربارهٔ تأثیر این روحیهٔ خاص اسلامی ثبت کرده است. او هنگام بررسی تأثیر هیئت‌های تبشیری مسیحی و ضعف اثرگذاری آن‌ها در برابر گسترش اسلام، دلیل این اتفاق را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«نتیجهٔ نهایی بسیار ناامیدکننده بود. مسیحیت با تمام فرقه‌های خود نتوانست رقیب جدی و سرسختی برای تنها دینی باشد که پیوسته در حال گسترش واقعی بود: یعنی اسلام. دینی که بدون هیچ مقاومتی و بدون کمک گرفتن از سازمان‌های تبشیری، حمایت‌های مالی یا پشتیبانی قدرت‌های بزرگ، به گسترش خود در مناطق دورافتاده آفریقا و بخش‌هایی از آسیا ادامه می‌داد. بی‌تردید، عاملی که در این مسیر به آن کمک کرد، تنها تکیه بر اصول برابری‌طلبانه نبود؛ بلکه آگاهی و باور به برتری بر ارزش‌های اروپاییانِ مهاجم بود. هیئت‌های تبشیری هرگز نتوانستند در مناطق مسلمان‌نشین نفوذ کنند، اما در ایجاد پیشرفتی اندک در جوامع غیرمسلمان موفق بودند».[1]

این برتری بر ارزش‌های مهاجمان، در واقع اثری از آثار افتخار به اسلام و پایبندی به ارزش‌ها و احکام آن است. این روحیه‌ای است که باید در وجود هر مسلمان، فارغ از هرگونه تغییر شرایط و سختی‌ها، زنده بماند. این استواری و صلابت، همچون سپری نفوذناپذیر در برابر فشار فرهنگ‌های بیگانه و احساس

[1] عصر رأس المال (عصر سرمایه)، اریک هابزبام (۴۸۶-۴۸۷).

حقارت در مقابل هژمونی معاصر مقاومت می‌کند؛ و از پیامدهای دویدن به دنبال ادعاهای سازش‌کارانه و مفاهیم مدرنیته جلوگیری می‌نماید.

از دیگر آثار این افتخار و سربلندی، این است که نسبت به خطرات وابستگی به این مفاهیم وارداتی آگاهی می‌بخشد؛ و روشن می‌کند که ریشه‌های فکری آن‌ها چیست و تا چه اندازه با احکام اسلام در تضادند. این موضوعی است که در میان پژوهشگران و نویسندگان معاصر به‌وفور به چشم می‌خورد. برای نمونه، محمد اسد در هشداری دلسوزانه می‌گوید: «هنگامی که ما از ارادهٔ ملت در چارچوب مفهوم سیاسیِ اسلام سخن می‌گوییم، باید با نهایت احتیاط بیندیشیم تا از چاله به چاه نیفتیم. به این معنا که نباید استبداد بیگانه‌ای را که در قرن‌های گذشته بر ما حاکم بود، با نظام استبدادی دیگری جایگزین کنیم که هیچ ارتباطی با اسلام ندارد؛ نظامی که خواهان حاکمیت مطلق و بی‌قیدوشرط ملت است».[1]

زیرا خلأ موجود در این مفاهیم، تنها با تغییر نام و اصطلاحات برطرف نمی‌شود. او در ادامه می‌افزاید: «بنابراین برای اصلاح دموکراسی کافی نیست که نام آن را تغییر دهیم و آن را شورا بنامیم؛ بلکه این نظام باید بر پایه‌های شرعیِ شورای اسلامی استوار شود و نخستین گام برای تحقیق این امر، پایبندی به اصول شریعت اسلامی و پرهیز از هرگونه جدایی از آن است».[2]

بنابراین، رسالت پژوهشگر این است که اسلام را همان‌گونه که هست بشناسد، نه اینکه در پی زیباسازی و بهبود تصویر آن برآید. «تلاش پژوهشگران برای تفسیر نظام‌های سیاسی اسلام بر اساس الگوهای نظری بیگانه، نه‌تنها ما را به خطاهایی در عرصهٔ اجرا می‌کشاند، بلکه به اشتباهات فاحشی در روش

---

[1] منهاج الإسلام في الحكم (نظام حکومت در اسلام) (۷۹-۸۱).

[2] فقه الشورى والاستشارة (فقه شورا و مشورت)، توفیق شاوی (۵۸۳).

پژوهش و بررسی مبتلا می‌سازد. هر نظامی برای خود فلسفه و تاریخ مستقلی دارد و اسلام از تمام نظام‌های دیگر کاملاً مستقل است؛ حتی اگر از جهاتی با آن‌ها شباهت‌هایی داشته باشد یا در بخش‌هایی با آن‌ها اشتراک پیدا کند. اسلام از نظر هویت و به‌ویژه بنیان‌های اعتقادی‌اش، یکتا و بی‌مانند باقی می‌ماند و درست نیست که هیچ نظامی از نظام‌های آن را جز در پرتو پایه‌های فکریِ ویژهٔ خودش تفسیر کنیم».[1]

بدون این آگاهی، احکام اسلام پیوسته تابع حال و هوا و سلیقهٔ متغیر هر دوره‌ای خواهد بود. این گروه «بدون بررسی دقیق، آنچه را در بازارهای جهان متمدن رواج دارد به نام اسلام تثبیت می‌کنند؛ در حالی که در توهم خود می‌پندارند با این کار خدمت بزرگی به اسلام کرده‌اند! گویی اسلام در نگاه آنان همچون طفلی یتیم و درمانده است که تنها در صورتی زنده می‌ماند که زیر سایهٔ مردی قدرتمند و بانفوذ قرار گیرد. یا از آن می‌ترسند که مسلمان بودنشان هیچ عزت و شرافتی برایشان به همراه نداشته باشد، مگر آنکه اصول و مبانی دینشان را درست شبیه به اصول حاکم در عصر خود به مردم عرضه کنند. پس اگر دموکراسی رواج یافت، می‌گویند اسلام دموکراتیک است؛ اگر سوسیالیسم مد شد، اسلام را سوسیالیستی می‌نامند؛ و اگر نظریهٔ حاکمیت مردم بر سر زبان‌ها افتاد، ادعا می‌کنند که این نظریه یکی از نظریات [اصیل] اسلام است».[2]

از دیگر دستاوردهای این افتخار و استواری، رهایی از قید و بند جذابیت‌های رسانه‌ای است. ایده‌های «اسلامی‌سازی‌شده» با زبانی صحبت می‌کنند که از جذابیت رسانه‌ای گسترده‌ای برخوردار است. این زبان در میان گروه‌های

---

[1] رقابة الأمة على الحكام (نظارت امت بر حاکمان)، علی محمد حسنین (۱۸۴-۱۸۵).

[2] الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (دولت و حاکمیت در فقه اسلامی)، فتحی عبدالکریم (۱۸-۱۹).

مختلفی که هنوز کینهٔ پروژهٔ اسلامی را در دل دارند، رضایت و تحسین ایجاد می‌کند. این رویکرد، خیال گوینده را از رویارویی با انبوه مسائل و مشکلاتی که گریبان‌گیر پای‌بندان به احکام شرع است آسوده می‌کند؛ همان‌طور که ممکن بودن و قابلیت اجرا شدن در شماری از کشورهای اسلامی نیز به این آسودگی دامن می‌زند.

اما حقیقت آن است که این رویکرد، قلمی است که بی‌پروا به جان احکام شریعت می‌افتد تا آن‌ها را تغییر دهد. این نگاه به خود جرئت می‌دهد که خواست و ارادهٔ خداوند را تابع واقعیت‌های موجود کند و احکام را بر اساس آنچه در دسترس است جهت دهد. در نتیجه، این فضاسازی مناسب رسانه‌ای است که به معیار اصلی برای تعیین جزئیات احکام شرعی تبدیل می‌شود!

بنابراین شاید این روش یک دستاورد فوری، سریع و راحت به نظر برسد، اما در حقیقت یک خطای راهبردی بزرگ است؛ زیرا اصول و قواعد بنیادین احکام را در هم می‌کوبد و دگرگون می‌کند. همان‌طور که یکی از اندیشمندان معاصر می‌گوید، این کار در واقع «دست‌کاری در کلیدهای اصلی اسلام» است.[1]

باید به‌روشنی بپذیریم که فشار فرهنگ غربی بر روان بسیاری از مردم تأثیر گذاشته است، تا جایی که از احکام دین خود احساس تنگنا و شرمندگی می‌کنند. کاش ماجرا در حد همین احساسات درونی باقی می‌ماند، اما این شرمندگی اکنون به انگیزه‌ای تبدیل شده تا نصوص دینی را بازخوانی کنند، فقط برای اینکه در برابر «دیگری کافر» خجالت نکشند!

یکی از نویسندگان معاصر در زمینهٔ نظام دولت اسلامی می‌نویسد: «آیا این تنگنا و شرمندگی در اجرای حدود و دفاع از مشروعیت آن‌ها در میان اسلام‌گرایان، دلیل موجه و انگیزهٔ مشروعی برای بازخوانی آیات احکام و بررسی

[1] النظام الدستوري في الإسلام (نظام قانون اساسی در اسلام)، مصطفی کمال وصفی (۷).

دقیق دلالت آن‌ها به شمار نمی‌رود؟ آیا این بن‌بست نمونه‌ای از فهم نادرست قرآن و نقص در برداشت امروزی از آن نیست؟ و آیا امکانی برای پیشنهاد یک فهم جدید از آیات حدود وجود دارد که پیام قرآن را بدون از بین بردن کارکرد رسالتی آن در جایگاه درست خود قرار دهد؟»

وظیفهٔ هر مسلمانی این است که با کمال افتخار پاسخ دهد:

خیر، پناه بر خدا که ما در درون خود هیچ‌گونه شرمندگی و تنگنایی در اجرای این احکام و دفاع از آن‌ها احساس کنیم، و پناه بر خدا که این احکام را یک بن‌بست بدانیم. بلکه این‌ها احکامی روشن هستند که منافع بندگان را در دنیا و آخرت تأمین می‌کنند. و اگر مسلمانان از اجرای آن‌ها ناتوان شده‌اند یا به هر دلیلی آن را رها کرده‌اند، این یک توجیه مشروع نیست که بخواهند بازخوانی این احکام را آغاز کنند؛ آن هم با نیتی که خدا از آن آگاه است و آن‌ها را به تغییر احکام و نصوص دینی وا می‌دارد تا شرمندگی ناشی از مدرنیتهٔ معاصر را برطرف کنند. بلکه این کار دروغ بستن به خدا، سبک شمردن احکام او و فریب‌کاری در دین مردم است.

بنابراین، احساس تنگنا از این احکام نشانه‌ای از یک بیماری است که باید با روحیهٔ افتخار به شرع، پاسداشت حدود آن و پرهیز از نسبت دادن سخن به خداوند بدون علم، درمان شود.

این روحیهٔ سست در برخورد با احکام شرعی، گروهی از مردم را به آنجا می‌کشاند که تغییر حدود شرع و دست‌کاری احکام را برای رفع احساس شرمندگی امری ساده بپندارند. در نتیجه، آن‌ها تنها به رها کردن حکم اکتفا نمی‌کنند، بلکه برای خلاص شدن از این شرمندگی حتی در اصول و مبانی دلیل شرعی نیز تجدیدنظر می‌کنند!

پایهٔ سوم: ضرورت بررسی متغیرهای معاصر بر اساس اجتهاد معتبر فقهی

متغیرهای معاصر نیازمند نگاهی فقهی است که میان عرصه‌های اجتهاد معتبر و غیرمعتبر تفاوت قائل شود. سپس ضرورت‌ها و نیازهای شرعاً معتبر را در نظر بگیرد تا بتواند شر را کاهش و خیر را افزایش دهد و منافع را به حداکثر و مفاسد را به حداقل برساند.

همان‌گونه که سستی در اصول شرعی به بهانهٔ فشار واقعیت موجود جایز نیست، کوتاهی در توجه به نیازها و اقتضائات این واقعیت نیز به بهانهٔ وجود سستی در اصول پذیرفته نیست. چرا که این کوتاهی خود عاملی است که سستی و سهل‌انگاری را تقویت می‌کند نه تضعیف.

پایهٔ چهارم: متمایز کردن اختلاف در اصول و کلیات، از اختلاف در تحقق مصلحت‌ها و مفسده‌ها

اختلاف در اصول مربوط به حاکمیت شریعت و اعتبار آن، با اختلاف دربارهٔ چگونگی برخورد با یک واقعیت خاص بر اساس مصلحت‌اندیشی متفاوت است؛ زیرا مصلحت‌اندیشی همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، جایگاه و اعتبار خود را دارد.

برای نمونه، در اینجا به اجتهاد یکی از علمای معروف معاصر در زمینهٔ مصلحت‌اندیشی اشاره می‌کنم. او یکی از برجسته‌ترین دعوت‌کنندگان به حاکمیت شریعت و از سرسخت‌ترین مخالفان قوانین وضعی و کسانی بود که بر اساس آن حکم کنند؛ با این حال در زمینهٔ مصلحت‌اندیشی نگاهی باز و گسترده داشت. شیخ احمد شاکر (رحمه الله) می‌گوید:

«در آن هنگام، راه رسیدن به هدفمان یعنی یاری شریعت، همان مسیر مسالمت‌آمیز قانونی خواهد بود؛ به این شکل که دعوت خود را در میان امت گسترش دهیم، برای آن تلاش کنیم و پیاممان را آشکارا بیان کنیم. سپس در

عرصه انتخابات با شما رقابت کنیم و قضاوت را به امت بسپاریم. اگر یک بار شکست بخوریم، بارها پیروز خواهیم شد؛ حتی اگر در همان گام اول ناکام بمانیم، همان شکست را پیش‌زمینه‌ای برای پیروزی خود قرار می‌دهیم. چرا که این ناکامی انگیزه‌ها را بیدار و اراده‌ها را محکم می‌کند، چشم ما را به روی اشتباهات و گام‌های درستی که برداشته‌ایم باز می‌کند و نشان می‌دهد که تلاش ما خالصانه و تنها در راه خداست.

پس اگر امت به ما اعتماد کند و از دعوت ما خشنود شود و برای اطاعت از پروردگارش انتخاب کند که با شریعت خود حکومت کند و نمایندگان خود را از میان ما به پارلمان بفرستد، در آن صورت راه ما و شما این خواهد بود که هم ما و هم شما به حکم قانون اساسی رضایت دهیم و شما زمام حکومت را به ما بسپارید؛ همان‌گونه که تمام احزاب وقتی یکی از آن‌ها پیروز می‌شود چنین می‌کنند. سپس ما نیز ان‌شاءالله به وعده‌ای که به قوم خود داده‌ایم وفا می‌کنیم و تمام قوانین را برگرفته از کتاب و سنت قرار می‌دهیم».[1]

او همچنین به تدریج و گام‌به‌گام پیش رفتن در برخورد با وضعیت کنونی دعوت می‌کند و می‌گوید:

«من مردی خیال‌پرداز نیستم و به شورشی مهارگسیخته علیه قوانین دعوت نمی‌کنم، و معتقدم که اکنون زیان خشونت بیشتر از سود آن است. من تنها در میان شما ایستاده‌ام تا شما را به کاری آرام و نتیجه‌بخش از طریق سنت تدریج طبیعی دعوت کنم، تا به آنچه می‌خواهیم، یعنی استخراج قوانینمان از

[1] حکم الجاهلية (حکم جاهلیت) (۱۲۵-۱۲۶).

شریعت برسیم، و می‌دانم که به این هدف در یک یا دو روز و نه در یک یا دو سال نمی‌توان رسید».[1]

او حتی از این فراتر رفت و قانون‌گذاریِ وضعی را در صورت ناتوانی از لغو قوانین موجود مجاز دانست؛ تا آنجا که پیشنهاد کرد مادهٔ مربوط به سن جرم‌انگاری زنا اصلاح شود و گفت:

«در این باره با یکی از نمایندگان محترم و فاضل صحبت کردم؛ نظر او این بود که سن مذکور در این ماده به شانزده سال افزایش یابد، اما نظر من این بود که اگر اکنون نمی‌توان زنا را در قوانین - همان‌طور که در ادیان حرام است - کاملاً حرام اعلام کرد، دست‌کم سن آن به بیست‌ویک سال افزایش یابد».[2]

هدف از استناد به موضع شیخ احمد شاکر، روشن کردن دو مسئله است:

مسئلهٔ اول: شناخت واقعیت، توجه به متغیرها و درک مصلحت‌ها تنها در انحصار صاحبان ایده‌های «اسلامی‌سازی‌شده» نیست؛ بلکه حتی سرسخت‌ترین افراد هم روی این موضوع اتفاق‌نظر دارند. پس اختلاف بر سر اصل درک واقعیت یا رعایت مصلحت‌ها نیست، بلکه بر سر چگونگی برخورد با آن‌هاست. بنابراین پناه بردن به ایده‌های «اسلامی‌سازی‌شده» به بهانهٔ هماهنگی با واقعیت موجود، راه‌حل اشتباهی برای مشکلی است که همه در تشخیص آن هم‌نظرند.

مسئلهٔ دوم: راه درست برای رویارویی با چالش‌های واقعیت موجود همان مصلحت‌اندیشی است؛ اما پس از پذیرش آن، باید دربارهٔ مرزهای این مصلحت‌اندیشی، ضوابط آن و مواردی که اختلاف در آن‌ها پذیرفتنی یا

---

[1] حكم الجاهلية (حکم جاهلیت) (۱۲۲).

[2] حكم الجاهلية (حکم جاهلیت) (۱۶۰).

ناپذیرفتنی است بحث و بررسی کرد. این مبحث گسترده‌ای است که به نگاه فقیهان توانمند و هم‌اندیشی گروهی (شورا) نیاز دارد؛ همان‌طور که گاهی برای ارزیابی دقیق برخی مصلحت‌های این حوزه، باید از کارشناسان رشته‌های گوناگون کمک گرفت.

پایهٔ پنجم: تلاش برای اصلاح دین مردم

شبهاتی که با احکام قطعی شریعت در تضادند، در زمان‌ها و مکان‌های آلوده به جهل و فساد به‌آسانی گسترش می‌یابند. از این رو، میان ناآگاهی دینی و گسترش فساد از یک سو، و رواج باورهای انحرافی و پذیرش آن‌ها در میان مردم از سوی دیگر، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. به همین دلیل، برای درمان این شبهه‌ها باید سراغ ریشه‌های مشکل رفت؛ یعنی باید برای اصلاح دین‌داری مردم، گسترش آگاهی، تشویق به نیکی، افزایش کارهای خیر، کاهش بدی‌ها و پرداختن به کارهای سودمند مادی و معنوی تلاش کرد. این همان بنیان محکمی است که از اصول اسلام پاسداری کرده و احکام قطعی آن را در امان نگه می‌دارد. اما اگر سطح آگاهی پایین بیاید و گناه و نافرمانی رواج یابد، بستر مناسبی برای قدرت گرفتن و تثبیت این شبهه‌ها فراهم می‌شود.

و در پایان، ستایش مخصوص پروردگار جهانیان است، و درود و سلام و برکات خداوند بر بنده و دوستدارش، پیامبر ما محمد، و بر خاندان و یاران او باد.

❊ ❊ ❊