

دین، حکومت، سکولاریسم؛ اقتراح با نواندیشان دینی



عبدالعلی بازرگان، علی پایا، سروش دباغ، رضا علیجانی، حسن فرشتیان، صدیقه وسمقی، رضا بهشتی معز – به دبیری حسن یوسفی اشکوری

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۳، دی ۹۵، صفحه ۱۹۰ تا ۲۱۶

دیباچه

آنچه در این مجموعه گرد آمده است، پاسخ‌هایی است که جمعی از صاحب نظران موسوم به نواندیشان مسلمان به پرسش کلی نشریه آزادی اندیشه داده اند. پرسش این بود که «جایگاه دین در حکومت: چه «و دولت و دین (به طور اخص اسلام) می‌بایست برقرار باشد؟ (state) رابطه ای میان حکومت

این پرسش برای سیزده تن از گویندگان و نویسندگان به صورت اقتراح فرستاده شد و تقاضا شد در زمان مقرر پاسخ‌های خود را عرضه کنند. این سیزده تن عبارت بودند از: عبدالعلی بازرگان، رضا بهشتی معز، علی پایا، سروش دباغ، تقی رحمانی، عبدالکریم سروش، رضا علیجانی، حسن فرشتیان، محسن کدیور، عطاء الله مهاجرانی، یاسر میردامادی، آرش نراقی و صدیقه وسمقی. در این میان آقای عبدالکریم

سروش از همان آغاز اعلام کرد که پاسخی نخواهد نوشت و چند تن نیز پس از مدت‌ها از تعیین زمان مقرر اولیه (البته هر یک به دلیلی خاص) پاسخ منفی دادند (محسن کدیور، عطاء الله مهاجرانی و یاسر میردامادی) و دو تن نیز به هیچ یک از نامه‌های سه گانه من پاسخ ندادند (آرش نراقی و تقی رحمانی). البته در این میان هفت تن با مهر پاسخ مثبت داده و طی یادداشتی نظر و نظریه مختار خود را با ما در میان نهادند (بازرگان، بهشتی معز، پایا، دباغ، علیجانی، فرشتیان، وسمقی) که بدینوسیله از این دوستان سپاسگزاریم.

در این میان نکته قابل ذکر این است که درخواست اولیه ما نوشته‌ای بین پانصد تا ششصد کلمه بود اما، در عمل مقالات عموماً از این حد گذشت و البته برخی نوشته‌ها به مراتب بیش از میزان مقرر بود و در نهایت به وسیله نویسند و یا من تلخیص شد. بااین‌همه، یکی از نوشته‌ها حجم بیشتری یافت و در هرحال امیدوارم این مجموعه در کنار هم در حد کفایت مفید فایده باشد.

اکنون مجموعه‌ی پاسخ‌های رسیده به ترتیب الفبایی نام نویسند پی هم می‌آید و، از آنجاکه تهیه و تنظیم این مجموعه بر عهده من نهاده شده است، در قسمت دوم، تحلیلی از این اظهارنظرها، ارائه خواهم داد؛ تحلیلی که به نوعی حاوی نظر من نیز خواهد بود.

ضمناً عناوین انتخابی نویسندگان مقالات حفظ شده است.

حسن یوسفی اشکوری

الف. مقالات نویسندگان

نکاتی کلی در ارتباط با دین و حکومت

عبدالعلی بازرگان

دیندار بودن، دلیل ترک دنیا و واگذاری سرنوشت جامعه به دنیامداران نیست، دینداران به دلایل اخلاقی، بیش از دیگران وظیفه و مسئولیت دارند برای اصلاح جامعه و مبارزه با مفاسد و انحرافات حاکمان، در سرنوشت آن مشارکت و به هموطنان خدمت نمایند. توصیه‌های موکد اسلام به “امر بمعروف و نهی از منکر” برای نظارت بر عملکرد حاکمان و نقد قدرت و تغییر آن، در صورت لزوم، می‌باشد.

دیندار بودن هیچ حق ویژه‌ای برای دینداران در رهبری و مدیریت جامعه به وجود نمی‌آورد و نهاد دین هیچ امتیازی در احراز مقامات “دولتی” ندارد. اما دینداران، همچون بقیه مردم، می‌توانند به صورت فردی یا حزبی، در مبارزات سیاسی برای کسب قدرت فعالیت کنند و در صورت احراز اکثریت آراء، برای خدمت به قدرت برسند. دین از سیاست جدا نیست، اما دولت مستقل از دین است.

دین ناظر به جهان بینی توحیدی، اخلاقیات و سرنوشت ابدی انسان (آخرت) است و تنظیم امور دنیایی

همچون سیاست، اقتصاد، اداره جوامع و آبادانی را به عقل و خرد آدمیان سپرده است. دخالت دولت در امر دین، خلاف اصل بنیادین آزادی و اختیار، مغایر اخلاق، مولد نفاق و مخرب دین و دنیا می‌باشد.

قرآن جز اصولی کلی، هیچ شکل و سازمان ویژه‌ای برای حکومت تعیین نکرده است. مهم ترین این اصول، عدالت است و سپردن پست و مقام‌های دولتی (که امانت ملت محسوب می‌شود) به کسانی که (اهلیت و شایستگی آن را دارند) نساء ۵۸.

اصل دیگر حاکمیت ملت است. نظام شورایی بر اساس رأی اکثریت مردم در امور اجتماعی، تصویری است که قرآن از یک نظام پیشرفته ایمانی عرضه نموده و سوره‌ای را به این نام اختصاص داده است (شوری ۳۸). چنین توصیه‌ای را نیز به پیامبر اسلام تکلیف کرده (آل عمران ۱۵۹) و او نیز بهرغم پیامبری، در تصمیم‌هایی که به سرنوشت جامعه مربوط می‌شد، به شیوه شورایی عمل می‌کرد.

شرط عدالت، کسب رضایت مردم با توزیع عادلانه قدرت و ثروت و آزادی و امنیت است. اما رضایت و رأی مردم به اشکال مختلف ظهور و بروز می‌کند؛ آنچه امروز "مردم سالاری" یا "دموکراسی" نامیده می‌شود، از نظر شکلی و سازمان یافتگی، محصول مدرنیته، توسعه نهادهای مردمی و به‌طور خلاصه، تابع آگاهی مردم و رشد فرهنگ جوامع بوده و انتظار زودرس آن دور از واقعیت می‌باشد، همان طور که در جوامع قبیله‌ای یا شیخ‌سالار امروزی، مثل امارات متحده عربستان، کویت و... امکان حاکمیت پارلمان و دموکراسی به شکل و شیوه مدرن وجود ندارد. قرآن رعایت ری و نظر مردم در حکومت را حداقل با ذکر دو نمونه در هزاره‌های قبل، به تناسب شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی، ذکر کرده است:

درخواست مردمانی دیندار از پیامبر خود برای تعیین یک مَلِک (پادشاه و سردار) برای مقابله با ۱- (متجاوزان بقره ۲۴۶).

جانشینی فرزندی به جای پدر (سلیمان پس از داود) به دلیل فضیلت‌های ممتاز، با اعلام و جلب ۲- (نظر مردم نمل ۱۶).

زماداری یک زن مهرپرست و یک پیامبر دانشمند حکیم

سکولاریسم سیاسی موفق را قرآن در خلال ماجرای تاریخی مربوط به صدهای پیش از میلاد مسیح (دوران سلیمان نبی) در قالب قابل فهم معاصران ۱۴ قرن قبل، و از جهاتی شبیه داستان "قلعه حیوانات" ژرژ ارنول (با نقش دهد، مورچه، عفریت و...) به زیبایی بیان کرده است. این قصه برای تبیین اصول زماداری موفق، از رویارویی دو نظام یا دو رهبرسیاسی مقتدر یاد می‌کند؛ ملکه سبا و سلیمان. دو نظامی که به لحاظ اعتقادی از زمین تا آسمان (از خدا تا خورشید) با هم فرق داشتند، اما به لحاظ کشورداری هر دو بسیار موفق بودند. هرکدام را جداگانه باید دید و سنجید:

الف- ملکه سبا

این سخن معروف از پیامبر اسلام نقل شده است که؛ "حکومت با کفر باقی می‌ماند ولی با ظلم (حتی اگر حکومت دینی باشد) نمی‌ماند". شاید روشن ترین مصداق آن، حکومت ملکه "سبا" باشد که قرآن (در آیات ۲۳ تا ۴۴ سوره نمل) در عین محکوم کردن باورهای مهرپرستانه آن قوم، با زبانی مثبت و حاکی از

تصدیق، شیوه حکومتداری آن زن را بیان کرده است. در این آیات ۷ نکته یا نتیجه مهم در حکومتداری نیکو را، که مستقل از دین هم می‌توان به آن رسید، شرح داده است:

- ۱- (رسیدن به اقتدار و امکانات بینظیر حکومتی (آیه ۲۳ - ۱).
- ۲- (احتراز از استبداد رأی و اقبال به شورای صاحب نظران (آیه ۲۹ - ۲).
- ۳- (میدان دادن به کارگزاران برای اظهار نظر و طرح فکر جدید (آیه ۲۹ - ۳).
- ۴- (مآل اندیشی و پرهیز از عواقب خانمان‌سوز جنگ با همسایگان (آیه ۳۴ - ۴).
- ۵- (هدیه بازدارنده به دشمن و مذاکره برای پیشگیری از جنگ (آیه ۳۵ - ۵).
- ۶- (هوشمندی و نکاوت و اهمیت دادن به علم و دانش (آیه ۴۲ - ۶).
- ۷- (ترک لجبازی متکبرانه و فروتنی در تسلیم به حقیقت (آیه ۴۴ - ۷).

(ب، سلیمان (پادشاه پیامبر، دانشمند، صنعتگر و سیاستمدار

تجربه حکومتداری دو تن از پیامبران بزرگ؛ داود و سلیمان را قرآن بر شمرده است. مختصات که می‌توان از شیوه زمامداری این پدر و پسر آموخت بسیار است، اما در نحوه احراز عادلانه قدرت و استفاده از آن در خدمت، صنعت، امنیت و آبادانی و فراوانی، از متن آیات همین سوره نمل (آیات ۱۶ تا ۴۴)، ۱۲ اصل را دراستفاده بهینه از قدرت و پرهیز از سوء استفاده و سلطه و سرکوب می‌توان استخراج کرد:

- ۱- (رسیدن به قدرت و شوکت و امکانات فوق العاده حکومتی به مدد علم و فضیلت (آیات ۱۶ و ۱۷ - ۱).
- ۲- تحت مراقبت و کنترل قرار دادن نیروهای نظامی (در بازداری از سوء استفاده از قدرت)، آیه ۱۷ - ۲.
- ۳- مراقبت از جان و مال ضعیفان (مورچه هم زیر چکمه قدرت نباید له شود). آیه ۱۸ - ۳.
- ۴- (استفاده از قدرت برای خدمت و جلب رضایت خدا و خلق (آیات ۴۰ و ۱۹ - ۴).
- ۵- (بازرسی، مراقبت و نظارت دائمی بر عملکرد کارگزاران (آیه ۲۰ - ۵).
- ۶- (برخورد قاطع با تخلفات نظامیان در ارتباط با امنیت کشور (آیه ۲۱ - ۶).
- ۷- (امکان شناخت بهتر زیردستان نسبت به مافوق (آیه ۲۲ - ۷).
- ۸- (بررسی گزارشات امنیتی و تحقیق در صحت و سقم آن (آیه ۲۷ - ۸).
- ۹- (ضرورت مکاتبه یا مذاکره با دشمن پیش از اقدام به مقابله (آیه ۲۸ - ۹).

۱۰- ۳۶) (اصولگرایی و هشیاری و مراقبت از لغزش در تطمیع

۱۱- ۳۹ تا ۳۷) (علم و دانش، برترین سلاح برتری بر دشمنان

۱۲- ۴۲ و ۴۱) (آزمون برای شناخت نقاط قوت و ضعف دشمن

مفهوم میانجی «سعادت»؛ در جدال دین و سیاست

رضا بهشتی معز

آنچه در زمانه ما از نسبت دین و حکومت خوانده و شنیده می‌شود بدبینانه و بر داوری‌های سلبی استوار است. علت روشن است: تجربه‌ای زیسته و جای زخم کهنه بشریتی که در سودای آسمان، دست‌هایش را از دست داده است. پس از تجربه پیشامدرن و پرماجرای همزیستی دین و حکومت، قرن بیستم را باید به تعبیر «ماکس وبر» دوره جهان راز زدایی شده نام داد که به نام دفاع از سکولاریسم جهد وافی برای دوری دو قطب دین و حکومت در آن صورت گرفته است. دوره‌ی پس از آن، این دو دهه اخیر است که نسبت دین و حکومت گرفتار افسون تازه‌ای است. در دوره جدید که دوره رازورزی تازه جهان ماست، نسبت دین و حکومت با نوعی بازنگری در تاریخ فصل و وصل این دو مفهوم روبه‌روست و رویدادهای کم سابقه معطوف به دین، اقتدار سیاست و مشروعیت حکومت‌ها را به بازی گرفته است. این دوره، دوره افسون سیاست و دین و بازخوانی نسبت این دو است، دوره‌ای که برخلاف گذشته روایت‌ها تنها سلبی و مبتنی بر داوری پیشینی نیست بلکه انبوهی از پرسش و تأمل تازه و البته اغلب مبتنی بر بدبینی و رُخداد، در پی تفسیر تازه‌ای از نسبت این دو است.

اما در میان همه روایت‌های سلبی از این قهر و آشتی و با این فرض که بشر نیاز از معنویت هم نیست، «دین اخلاقی» هنوز می‌تواند در برابر «دین شریعت‌پناه» روایتی از امکان نوعی همزیستی سیاست و دین پیشاروی ما نهد. ابزار و فصل مشترک این چشم انداز در این نوشتار مفهوم «سعادت» است، فضیلتی که هردو سامانه سیاست و دین در پیشانی رسالت خویش دارند تا آدم‌ها را بدان برسانند. همه نظام‌های سیاسی درکی از «سعادت» دارند، آن را برای شهروندان خود به زیبایی تصویر می‌کنند و در آرمان حکومتی خود وعده می‌دهند. ادیان نیز بیش و پیش از هر چیزی بر مفهوم «سعادت» تاکید دارند و رسیدن به سعادت دینی را رسیدن به خیراعظم می‌دانند.

اما «سعادت» که شاید در این مقام مهمترین قرارگاه مشترک دین و حکومت و در فرض ما پل آشتی دین و سیاست است، چیست؟

آیا دین و حکومت هردو تصویر واحدی از «سعادت» دارند؟

آیا راه‌های رسیدن به سعادت در این دو حوزه یکی است؟

آیا همچنان که این مفهوم در یونان باستان دغدغه‌ای مشترک و مورد اتفاق اطراف حکمت‌عملی بوده است امروز هم می‌تواند جامعیتی در دو حوزه مورد اشاره ما داشته باشد؟

حقیقت آنست که مفهوم “سعادت” در زمانه ما از آن روی که مشترک‌لفظی است نمی‌تواند مورد اتفاق‌معنوی هم قرار گیرد، هرچند که می‌تواند همچنان نقطه دیدار دین و حکومت باشد.

اما مراد ما از سعادت چیست: سعادت حالتی از شادابی، سرشاری، رضایت و نقطه اعلای اعتدال و هماهنگی پایدار میان روح و جسم است که در آن رنج و اضطراب آدمی به کمترین میزان ممکن می‌رسد. این مفهوم گرچه اساساً یک مفهوم روانشناختی و فلسفی است اما یک مفهوم انتزاعی نیست و می‌تواند به نحو انضمامی در اجتماع و دین و سیاست هم مطمح نظر قرار گیرد. پایداری شرط اصلی تحقق سعادت (در هردو ساحت فردی و اجتماعی) است.

و اما اینجا، آنچه در دین به نحو اکثری از سعادت مراد می‌شود “سعادت فردی” است و آنچه در حکومت مقصود است اغلب “سعادت مدنی” است. جای انکار نیست که بی سعادت فردی هم نمی‌توان به سعادت مدنی رسید اما هریک از این دو حوزه شیوه‌های خاص خود را برای رسیدن به سعادت پیشنهاد کرده و پی می‌گیرد.

آنچه از “سعادت دینی” مراد می‌شود معمولاً سعادت معنوی یا اخلاقی است و “سعادت سیاسی” سعادت فلسفی یا مدنی را به ذهن متبادر می‌کند. هردو مفهوم اما بر سر “عقلانیت” اشتراک موضع دارند هرچند که تعریف واحدی از عقلانیت ندارند. اگر ما خرد را نقطه اوج اعتدال آدمی بدانیم “سعادت معنوی” جز در انسانی خردمند ظهور نمی‌کند. در آنسوی دیگر، سعادت مدنی هم جز در جامعه‌ای مرکب از آدمیان خردمند محقق نمی‌شود.

با هر برداشتی از خرد، همه می‌دانند که برای رسیدن به سعادت فردی باید به دنبال خیری جمعی بود و خیر جمعی جز از راه برقراری “عدالت” میسر نمی‌شود. تنها انسان خردمند به معنای عرفی کلمه و برخوردار از تعادل درون و بیرون وسیله اجرای عدالت است. “عدالت” به عنوان امری اخلاقی که باید بر فراز اصول شریعت یا هر آموزه ایدئولوژیک دیگر بایستد، و این همان مقتضای سیاست مدرن، جامعه مدنی و دموکراتیک است.

حال به نسبت این مفهوم در دو حوزه مورد اشاره برسیم. “عدالت” آرمان هر انسان سیاسی است که تشویش اخلاق دارد و هیچ انسان غیراخلاقی در پی آرمان عدالت نیست. اگر کسی در این مقام بکوشد مسلم رویاروی آرمان دینی هم نایستاده است، آرمانی که انسان دیندار را انسان عادل می‌داند. اما چنانکه اسپینوزا هم در رساله اخلاق اشاره کرده تفاوتی که (ازجمله) میان دو دیدگاه هست نوع نگاه به عدالت است. در آرمان دینی عدالت یک تکلیف مؤمنانه است اما در نگاه سیاسی عدالت از هرگونه تکلیف قدسی خالی است چرا که از این منظر، امر اخلاقی امر استعلایی نیست. مفهوم عدالت چون از جوهر قدسی خالی شد و به اخلاق استعلایی ارجاع نداشت، امر عقلانی و منفک از اقتدار خارجی تلقی شده و بر ارزش‌های فردی مبتنا می‌شود که انسانی و جهان شمول است.

چنین تعریفی از عدالت مبتنی بر اخلاق جهان‌شمول انسانی با هیچ باور دینی و ایدئولوژیک هم در تنافی

نیست و متضمن مفهوم عقلانی “سعدت”ی است که مراد ادیان و حیانی است. آنچه می‌تواند مفهوم “سعدت” را از میدان مشترک دو حوزه دین و سیاست خارج کند تفسیر غیرعقلانی از دین است و تفسیر غیرعقلانی از دین (با همه تفسیرهای مختلفی که ممکن است از عقل شود) تفسیر غیراخلاقی از آن است. دین اخلاقی دین انسانی است و دین انسانی دین معطوف به ارزش‌های عقلی است و تنها ارزش‌های عقلی مشترک بشری است که می‌تواند مفهوم “سعدت” به معنای مدنی و سیاسی آن را در این جهان تامین کند این همان نقطه تلاقی دو حوزه دین و سیاست است که منافاتی با امر قدسی هم ندارد.

این نکته گفتنی است که اگر مفهوم مشترک “سعدت” انسانی، گوهر جستجوی همه ابنای بشر باشد که تمنای امر اخلاقی دارند، آنگاه به امر قدسی و استعلایی هم باید فراتر از چارچوب‌های یک دین خاص اندیشید. دینی که می‌تواند “سعدت” را در قاموسی اخلاقی و برای سامان مدنی مشترک همه انسان‌ها توصیه کند دینی است معطوف به خدای مشترک ادیان و بنابراین فراتر از یک آیین و شریعت خاص یا حتی بی‌آیینی. اسپینوزا در رساله اخلاق و الهی-سیاسی خود از این چتر فراگیر با عنوان طبیعت یاد می‌کند که البته با طبیعت به مفهوم متعارف موردنظر ما متفاوت است و نوعی مرجع وجودی است، منشاء خیر و برکات، غیرمتمشخص و ناظر به مهر و سعادت همگانی است (اسپینوزا در سه جای رساله (و با همین مقصود یاد می‌کند Deus sive natura اخلاق خود از تعبیر

در هر دو حوزه مورد بحث، اراده‌ی شهروند یا فرد مؤمن در طلب سعادت مهم و اساسی است. “سعدت” موهبتی خداداد نیست، چه از منظر الهیاتی و چه از منظر عرفی و مدنی، و بسته به اراده فردی است. این “اراده” همان عنصری است که سیاست مدرن از شهروند خود می‌طلبد و بیان نمی‌توان دولتی مطلوب علم کرد. از دیگر سو پاداش یا “خیر مطلوب” در نظام ایمانی هم بی‌اراده مؤمن میسر نیست و تا اراده نباشد طلبی صورت نمی‌بندد، پس وجود اراده شرط رسیدن به سعادت است. اما خود اراده هم در خلاء فراهم نمی‌شود و منوط به آنست که دین و سیاست برای انسان پیام آزادی داشته باشند و برای اراده و عمل او فضایی فراهم کنند تا فراتر از نیازهای حیاتی و ضروری بتواند اراده آزاد خود را نشان داده و مطلوب خود “سعدت” را در “امنیت”، “سلامت” و “نعمت”، طلب کند.

بنابراین و به اجمال می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر هر دین از چارچوب شریعتی خود کاستی و به همان میزان با مرزهای اخلاق جهانی و انسانی ارتفاع بگیرد می‌تواند برای نوع انسان (و نه انسان متدین در سپهر خود) پیام “سعدت” عام داشته باشد، و غایت “سعدت” با شرایط بالا میان دین و سیاستی که فراتر از ایدئولوژی‌های سیاسی ایستاده است، واسطه‌ای برای آشتی پایدار و امکان همزیستی فراهم خواهد کرد.

دین و سیاست در اندیشه مدرن و خرد نقاد

علی پایا

که به یک معنای دقیق، همچنان “پروژه ای در دست تکمیل” (modern state) اندیشه دولت مدرن

است"، همراه با سر برآوردن مدرنیته، به منزله تکنولوژی کارآمد تری در قیاس با دولت کهن (که مشروعیتش را از آسمان می‌گرفت) مطرح شد. مهم‌ترین جنبه‌ای که دولت مدرن را از دولت‌های پیشامدرن جدا می‌سازد، تکیه اولی به "خرد جمعی" برای یافتن راه حل‌های بهینه برای تمشیت امور جامعه است. تجربه‌های متنوعی که طی چهار قرن گذشته با استفاده از انواع مدل‌هایی صورت گرفته که در درون آن فعالیت می‌کند، (government) است که برای سازمان دادن به دولت و نیز حکومتی، ارائه شده‌اند، کم و بیش روشن ساخته است که

اولاً، "خرد جمعی" راهنمای عمل دولت و حکومت برخاسته در درون آن، می‌باید خردی نقاد باشد. از جمله آموزه‌های اساسی این خرد نقاد در ارتباط با دو تکنولوژی دولت و حکومت آن است که کارکرد بهینه هر دو در گرو به کارگیری هر چه گسترده‌تر از نهادهای کارآمدی است که از یکسو ظرفیت‌های مناسب برای تغییر و تحول در درونشان تعبیه شده است، و از سوی دیگر عملکرد و بازدهشان مستمراً مورد پایش نقادانه قرار دارد.

ثانیاً، مشارکت هر چه گسترده‌تر شهروندان، خواه در پایش عملکردهای حکومت شکل گرفته در درون یک دولت، و خواه در تسهیل فعالیت‌های آن، یک شرط ضروری است.

رابطه میان دین و دولت و حکومت در ارتباط با نقشی که شهروندان در درون ساختار دولت و در ارتباط با عملکرد حکومت ایفا می‌کنند برجسته می‌شود. تجربه‌های زیسته متنوع و گسترده در دوران مدرن این گمانه را به کرات مورد تقویت قرار داده است که "دین" (در معنای گسترده این واژه) را نه از صحنه زندگی فردی می‌توان حذف کرد و نه از صحنه زندگی اجتماعی. همان تجربه‌های زیسته به کرات گمانه‌های بدیلی را که بر امکان‌پذیری حذف دین اصرار می‌ورزیدند، ابطال کرده است.

آنچه در قرن بیست و یکم و از سر بند سعی و خطاهای بسیار و طی فرایندی طولانی و متأسفانه خسارت‌بار از حیث آسیب‌های انسانی و محیطی، در مقام گمانه‌ای که می‌تواند مدعی برتری بر گمانه‌های بدیل باشد، سر برآورده است آن است دین لااقل به سه شیوه کلی می‌تواند در ارتباط با دولت و مهم‌تر از آن با حکومت برخاسته در درون آن نقش ایفا کند. نخست در مقام منبعی الهامبخش (اما نه دیکته کننده) برای تدوین سیاست‌های راهنمای عمل حکومت. آموزه‌های دینی می‌توانند الهام بخش سیاست‌گذاران در ارائه سیاست‌های مختلف برای تمشیت امور جامعه باشند. اما همه این قبیل سیاست‌ها، همچون همه دیگر سیاست‌هایی که با الهام از منابع دیگر یا با اتکاء به تجربه‌های زیست‌های احیاناً متفاوت از تجربه‌های زیسته اهل ایمان، صورت‌بندی شده‌اند، می‌باید در کوره آزمون و ارزیابی نقادانه "خرد جمعی" نقاد گداخته شوند و تنها در صورتی که از آزمون سربلند بیرون آمدند، به کار گرفته شوند.

آموزه‌های دینی همچنین می‌توانند در مقام داور، به سیاست‌گذاران در نقادی محتوای سیاست‌های پیشنهادی (الهام گرفته از منابع غیر دینی) نقض‌آفرینی کنند. در این خصوص در مقاله "از قرآن چه و چگونه می‌توان آموخت" توضیح داده ام.

نقش و کارکرد عمده دیگر دین در ارتباط با دو تکنولوژی دولت و حکومت، مشارکت در فرایند تربیت شهروندانی خردگرا، اخلاقمدار، و مسئولیت‌پذیر است که دغدغه کاستن از آلام فردی و جمعی دیگران (در ترازهای ملی و فرا-ملی) را در سر دارند و پایش نقادانه عملکردهای حکومت را در زمره وظایف

(اصلی شهروندی خویش تلقی می‌کنند. (در این خصوص در مقاله تکنولوژی‌های دینی توضیح داده ام

آنچه در بالا به اختصار توضیح داده شد در عین حال در بردارنده این نکته نیز هست که در جهان مدرن اندیشه‌های امثال کارل اشمیت که مروج الهیات سیاسی‌اند و مدعی‌اند که باید مدرنیته را دینی کرد اما دینی که یکسره زمینی است و برجسته‌ترین تجلی‌اش در جدا کردن صفوف خودی و غیر خودی و دشمن داشتن غیر خودی‌هاست، اندیشه‌ای خطرناک است. پاد زهر این اندیشه، اندیشه عقلگرایی نقاد است که با الهام‌گیری از دیدگاه‌های کانت اساساً میان مدرنیته اصیل و دینی که به صاحبی استعلایی برای هستی قائل است تضادی نمی‌بیند و به مشارکت همه آدمیان در گوهر انسانیت فتوا می‌دهد و بر ضرورت اتخاذ رویکردهای پلورالیستی تاکید می‌ورزد و چنان که گذشت داور نهایی در همه داوریه‌ها، از جمله داوریه‌های ناظر به بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در آموزه‌های دینی را، عقل نقاد به شمار می‌آورد.

رفرم دینی و امر سیاسی

سروش دباغ

به نزد عموم رفرمیست‌های دینی معاصر، فهم دینی ما دموکراتیک نمی‌شود، مگر اینکه درک و تلقی ما از فقه و احکام فقهی اجتماعی تغییر یابد. مطابق با تلقی ایشان، یکی از موانع کنونی دموکراتیزاسیون، بینسبت‌بودن برخی از احکام فقهی اجتماعی موجود با آموزه‌های حقوق بشری است. برای گره‌گشایی نظری در این باب، نخست باید باب «عبادیات» را از باب «معاملات» تفکیک کرد. عبادیات متضمن احکام عبادی از قبیل روزه و نماز و حج هستند و واجد «مصالح خفیه». فی‌المثل نمی‌توان دلیلی اقامه کرد که چرا نماز عصر چهار رکعت است و نه سه رکعت. پیامبر اسلام که مؤسس دین است، اینگونه نماز می‌خوانده و آن طور روزه می‌گرفته، مسلمانان نیز برای سامان بخشیدن به سلوک معنوی خویش، از پی ایشان مناسک عبادی خویش را بهجا می‌آوردند. اما احکام اجتماعی اسلام واجد «مصالح خفیه» نیستند و چنانکه شاه ولیالله دهلوی آورده، متناسب با بنیه و تصورات و تصدیقات مردمان جزیره العرب صادر شده‌اند. لازمه این سخن این است که بر خلاف رأی جمهور فقها، تعمیم و تسری بخشیدن این احکام به جوامعی با خصوصیات فرهنگی و معیشتی و بنیه و مزاج و تصورات و تصدیقات متفاوت دلیل می‌خواهد. در غیر اینصورت باید با حفظ روح و پیام این احکام، دست به «ترجمه فرهنگی» زد و احکام ترجمه شده را نصاب‌العین قرار داد و از آن‌ها تبعیت کرد. اندراج مؤلفه حق در فقه موجود و پی افکندن فقه حق مدار از مقتضیات ترجمه فرهنگی و «اجتهاد در اصول» در روزگار کنونی است. به تعبیر دیگر، احکام اجتماعی اسلام، «ربط اخلاقی» دارند و باید در ترازوی اخلاق توزین شوند. اگر با شهودهای اخلاقی عرفی ما سازگار باشند و ذیل چتر عدالت قرار گیرند و اخلاقی به حساب آیند، موجه‌اند و برگزینی؛ در غیر این صورت باید فرونهاده شوند و یا مجدداً صورتبندی گردند، به نحوی که با شهودهای اخلاقی عرفی منافاتی نداشته باشند. احکام فقهی اجتماعی، بر خلاف اصول اخلاقی و اعمال و مناسک عبادی، قوانین نفس‌الامری ابدی فراتاریخی نیستند؛ بلکه عرف زمانه پیامبر درباره ارث، سرقت، قتل، زنا، محاربه ... اند که با اندکی دخل و تصرف مورد موافقت پیامبر اسلام قرار گرفته‌اند.

رفرمیست‌های دینی، با مدّ نظر قرار دادن هنجارهای زمانه و جغرافیای فرهنگی و سیاسی دخیل در صدور احکام فقهی اجتماعی، این احکام را در ترازوی اخلاق گذاشته و به ارزیابی آن‌ها همت گمارده‌اند.

بر همین سیاق، رفرمیست‌های دینی معاصر، سیاست ورزی را در زمرهٔ امور عرفی و عقلایی انگاشته و با مدّ نظر قرار دادن تفکیک رابطهٔ میان «دین و سیاست» از رابطهٔ میان «دین و حکومت»؛ بر رابطهٔ وثیق و بنیادین میان دیانت و سیاست در جوامع مختلف انگشت تأکید می‌نهند، ارتباطی که نه به میل کسی به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود. از سوی دیگر، رفرمیست‌های دینی به رابطهٔ میان «دین و حکومت» که رابطه‌ای حقوقی است، باور ندارند و معتقدند حکومت، مشروعیت سیاسی خود را از دین نمی‌گیرد. آنچه در جامعه ترکیه کنونی می‌گذرد، از همین امر تبعیت می‌کند. از اینرو می‌توان جامعه‌ای دینی داشت، همراه با دولتی سکولار. پاسداشت حقوق بشر و دفاع از ساز و کار دموکراتیک و تفکیک میان «سکولاریسم فلسفی» و «سکولاریسم سیاسی» و برساختن مفاهیمی چون «مسلم سکولار» توسط رفرمیست‌های دینی در دهه‌های اخیر در این راستاست. به نزد ایشان، کسی می‌تواند قائل به ساحت قدسی هستی باشد و باورمند به دین اسلام، در عین حال به سکولاریسم سیاسی و تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت معتقد باشد. از منظر ایشان، برگرفتن ساز و کار دموکراتیک، در قیاس با دیگر شیوه‌های حکومتی، اخلاقیتر و انسانیتر است و از اینرو موجه و برگرفتنی.

تفکیک میان نهاد دین از نهاد حکومت از آموزه‌های اجماعی میان رفرمیست‌های دینی و روشنفکران عرفی در چند دههٔ اخیر است. خوشبختانه امروزه این سخن که می‌توان دیندار بود و در عین حال دموکرات و آموزه‌های حقوق بشری را پاس داشت؛ می‌توان غیر دیندار بود و در عین حال دموکرات بود و حقوق بشری، قائلان بسیاری در میان رفرمیست‌های دینی، روشنفکران عرفی، روزنامه نگاران، کنشگران مدنی و فعالان سیاسی ایرانی پیدا کرده است. به نظرم، این اتفاق نظر مبارک را باید به فال نیک گرفت و جهت و مسیر رفرم دینی و اجتماعی و سیاسی در جامعهٔ ایران کنونی را گم نکرد و در راستای تحقق شهروندان خودآیین و آگاه، همچنین شکل‌گیری نهادهای مدنی دموکراتیک، از هیچ کوششی فروگذار نکرد.

نسبت دین و سیاست و حکومت

رضا علیجانی

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم در این باب دقیقتر بیندیشیم باید به جای دوگانه دین و حکومت از سه گانه دین و سیاست و حکومت بحث کنیم. چرا که دین می‌تواند در حوزه عمومی و از جمله حوزه سیاسی مستقیماً دخالت کند اما در حکومت به طور مستقیم دخالتی نداشته باشد. مثلاً می‌توان با «انگیزه»ها و نیز «آموزه»های دینی وارد عرصه اجتماعی اعم از امور آموزشی و پرورشی و تربیتی و خدماتی و خیریه‌ای و امثالهم شد که امروزه برخی از این وظایف را نهادهای مردم نهاد غیر دولتی انجام می‌دهند و اصلاً کاری به سیاست نداشت. در این صورت دین وارد حوزه عمومی و اجتماعی شده ولی به طور مستقیم وارد سیاست نشده است. هم چنین می‌توان با انگیزه و یا با آموزه‌های دینی وارد حوزه سیاسی

شد و مثلاً حزب تشکیل داد و در آن حزب آموزه‌ها و بحث‌های دینی را هم مطرح کرد ولی خواهان دخالت دین در حکومت و به عبارتی تشکیل حکومت دینی نبود. حداکثر نقشی که دین در مثلاً یک حزب فرضاً سوسیال یا لیبرال مسیحی یا اسلامی یا ... دارد مشارکت در «انگیزه»دهی برای فعالیت‌های سیاسی و یا تاثیرگذاری در «جهت‌گیری»ها و «برنامه»های حزب است. اما در نهایت این حزب مانند همه احزاب دیگر اعم از غیرمذهبی و حتی ضد مذهبی «برنامه»ها و نه اندیشه و آموزه‌ها و دین و ایدئولوژی و مرامش را به رای مردم می‌گذارد و «برنامه» تصویبشده به‌صورت دموکراتیک توسط مردم را وارد دولت و حکومت و یا پارلمان و هر نهاد جمعی و دموکراتیک دیگر می‌کند. به‌عبارت‌دیگر بنا به تحلیل و تفسیر مشترک و همسوی هم دکتر حسین بشیریه و هم مهندس سبحانی افکار و احزاب می‌توانند در عرصه عمومی و فضای رقابت حزبی دارای اندیشه و ایدئولوژی‌های گوناگون سوسیالیستی و لیبرال و فمینیستی و ناسیونالیستی و سبز(طرفدار محیط زیست) و ... و از جمله دینی و غیردینی و ضددینی باشند و با یکدیگر به رقابت فکری و سیاسی و انتخاباتی بپردازند اما در هنگام ورود به قدرت و حکومت باید ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌هایشان را پشت در جا بگذارند و تنها برنامه‌هایشان را که از مردم رأی گرفته‌اند وارد حکومت کنند.

نتیجه:

یک- دین از منظر بنده نواندیش دینی می‌تواند در اجتماع و سیاست دخالت کند اما نباید در حکومت دخالت کند.

دو- دیگر آنکه از دین نواندیشان دینی اصلاً و اساساً حکومت دینی در نمی‌آید. چرا که به نظر من حکومت دینی سه ویژگی دارد:

الف- مشروعیتش را از خداوند می‌گیرد و نه رأی مردم. اگر رأی مردم هم در میان باشد باید به نوعی به آسمان یا نمایندگان متصل و مورد تنفیذ قرار گیرد.

ب- معتقد به شریعت ثابت در امور اجتماعی و حقوقی و اقتصادی و ... است که حکومت دینی مسئول و موظف به اجرای آن است.

پ- معمولاً حکومتی است که توسط متولیان دین تشکیل و اداره می‌شود یعنی روحانیون در آن دست بالا را دارند.

اما همه طیف‌های نواندیشان دینی علیرغم تنوعشان در مخالفت با هر سه مؤلفه فوق متحد و مشترک‌اند. یعنی آن‌ها منشأ مشروعیت قدرت را مردم می‌دانند. به تغییرپذیری احکام قائلند نه شریعت ثابت(اجتماعی) و برای هیچ فرد و صنفی نیز حق ویژه قائل نیستند.

++++

سنخ‌شناسی انواع تفکر دینی و نسبت‌اش با سیاست و حکومت

دین فردی سنتی و آئینی:

دین نه در سیاست و نه در حکومت دخالت نمی‌کند. حداکثر در امور اجتماعی خدماتی و خیریه‌ای دخالت می‌کند.

(دین شریعت‌گرای سیاسی) در دو مدل متفاوت ایران و عربستان:

دین هم در سیاست و هم در حکومت دخالت می‌کند اما مرزهای دولت/ ملت‌ها را اصولاً به رسمیت نمی‌شناسد.

(دین شریعت‌گرای جهادی) (الگوی داعشی):

دین هم در سیاست و هم در حکومت دخالت می‌کند و به دنبال تشکیل حکومت جهانی است و مرزهای دولت/ ملت‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد.

(دین اجتماعی) (مدل ترکیه):

دین در امور اجتماعی (اعم از فرهنگی و اقتصادی و...) دخالت می‌کند در سیاست هم حضور دارد و حتی با رقابت‌های حزبی و دموکراتیک (در یک حکومت لائیک) به حکومت می‌رسد ولی در حکومت به دنبال اجرای شریعت (که در رفتار فردی و خانوادگی و یا در درون حزب خودش بدان پایبند است)، نیست و صرفاً به دنبال اجرای برنامه‌های مشترک و مصوب جمعی مردم است (شاید بتوان به مالزی هم (در این طیف اشاره کرد).

دین روشنفکران و نواندیشان دینی:

دین در اجتماع و سیاست دخالت می‌کند اما در حکومت دخالت نمی‌کند. دین با «انگیزه‌دهی» شخصی و با الهامبخشی و جهت‌دهی فکری به «برنامه»‌های حزبی «جهت»‌گیری‌های آرمانیاش مانند آزادی و عدالت و امنیت و توسعه و اخلاق و ... (و نه احکام فیکس و فراتاریخی شریعت‌گرایانه) را مانند همه اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها و احزاب دیگر در یک رقابت دموکراتیک می‌تواند در عرصه قدرت و اجرا پی بگیرد.

حاشیه: در مواقعی و در بعضی از مواضع برخی نواندیشان دینی نوعی «دین شخصی» و غیرسیاسی و غیرحکومتی نیز متبادر می‌شود اما از چارچوب‌بندی فکری و نیز رفتار عملی آنان که خود نیز با انگیزه و ادبیات و استدلال و جهت‌گیری‌های دینی در سیاست دخالت می‌کنند می‌توان مخرج مشترکی را پیدا و استنباط کرد که در بالا آمد.

جایگاه دین در حکومت؟

حسن فرشتیان

برای پاسخ به این پرسش، پیشاپیش بایستی این مساله بنیادین بررسی شود که دین آمده است تا چه نقش و رسالتی را ایفا کند؟ مهمترین رفرانس ما، قرآن و سپس سنت پیامبر است.

اول- نقش و وظیفه دین:

در قرآن، دین، رسالت خویش را «حکومت کردن» ندانسته است و به پیامبر نیز چنین مأموریتی نداده است. بلکه رسالت پیامآوران دین، دعوت به خداپرستی و اجتناب از طاغوت (نحل:36)، رهایی انسان از غل و زنجیرهای بردگی (اعراف:157)، رهایی انسان از تاریکی و رهنمونی به سوی آگاهی (ابراهیم:1)، آموزش کتاب و حکمت و تزکیه (بقره: 129 و آل عمران:164)، بشارت و نذارت و داوری بر مبنای حق (بقره:213) و برپایی عدل و قسط میان آدمیان (حدید:25) بیان شده است. پیامبر نیز هدف رسالت خویش را تکمیل کرامت‌های اخلاقی بیان کرده است.

دوم- مبارزه قرآن با بروز نشانه‌های حاکمیت در پیامبر:

حکومت کردن مستلزم لوازمی از جمله سیطره، تسلط، غلبه و قهر است. به‌ویژه در زمان نزول اسلام، این مؤلفه‌ها نه تنها ابزار قدرت، بلکه نشانه‌های مشروعیت حاکمیت نیز به حساب می‌آمده است (النصر). (بالرعب. الحکم لمن غلب).

در مواردی که در رفتار پیامبر، نشانه‌هایی از اقتدار مورد نیاز حاکمیت مشاهده شد یا پیامبر در معرض این نشانه‌ها بوده است، قرآن با این نشانه‌ها شدیداً مبارزه کرده است و حتی پیامبر را مورد خطاب و عتاب قرار داده است تا مبادا، وی گرایش به شیوه‌های رایج حکومتگری را در سر بپروراند: «تو بر مردم سلطه نداری» (غاشیه: 22)، «وکیل آنان نیستی» (انعام: 107، زمر: 41)، «نگهبان آنان نیستی» ((انعام: 106، هود: 86)، حسابرس و محاسب‌گر آنان نیستی (رعد: 40) «بر آنان جبار نیستی» (ق: 45).

سوم- عدم نهی قرآن از حاکمیت پیامبر:

از سویی دیگر، پیامبر، در دهه آخر زندگی خویش، به گونه‌ای حاکمیت دنیوی ساده و بسیطی منطبق بر نیازها و رسوم آن دوران، تشکیل داد. قرآن وی را از این حکومتگری منع نکرد. از این سکوت و عدم منع قرآن، می‌توان نتیجه گرفت؛ أولاً حکومت پیامبر فاقد ریشه در مشروعیت دینی بوده است و ثانیاً، شارع به دستیابی پیامبر به حکومت، رضایت داده و تقریر کرده است.

از اصل فوق، نه می‌توان وظیفه مردم در به دنبال پیامبران رفتن و تقاضای حکومت کردن از آنان، را استنباط کرد و نه وظیفه پیامبران در پذیرفتن این دعوت مردم را. حداکثر، می‌توان استنباط کرد که اگر در موردی رسولان (رجال دین)، مورد استقبال مردم قرار گرفتند، حق تشکیل حکومت دارند.

چهارم- نهی از نشانه‌های حاکمیت، سکوت در برابر اصل حاکمیت

در گزاره‌های بالا، از یک سو، قرآن با بروز نشانه‌های حاکمیت در پیامبر مبارزه می‌کند و از سویی دیگر، هنگامی که پیامبر ردای حاکمیت می‌پوشد، او را نهی و سرزنش نمی‌کند.

برای جمع بین این دو، بایستی به آن چه موضوع نهی بوده است، توجه کرد. نهی قرآن از «حکومت کردن پیامبر» نبوده است، بلکه نهی از بروز تمایلات و «نشانه‌های رایج ناشایست حاکمان» بوده است که به تعبیر قرآن حکومت «طاغوت» محسوب می‌شوند. در آیات متعددی، قرآن از پیروی طاغوت‌ها پرهیز داده است (بقره: 257، مائده: 60، نحل: 36)، لذا حکومت کردنی برای پیامبر (و یا رجال دین) مجاز است که از یکسو حکومت خویش را ناشی از مشروعیت الهی نداند و از سویی دیگر نشانه‌های رایج حکومت‌های خودکامه (طاغوتی)، مبرّا باشد.

پنجم: نگاه دین به حکومت

قرآن به آموزش و تزکیه فرد و جامعه توجه می‌کند، «فرد محور» و «جامعه محور» است نه «قدرت محور». لذا در مورد نظام حکومتی که تجلی قدرت سیاسی است، ساکت می‌باشد. اما اگر حکومتی به حقوق فرد و جامعه تجاوز کند، آن حکومت را ناشایست تلقی می‌کند. آیاتی از قرآن که به تاریخ حاکمان اشاراتی دارد بیش از آنکه اثباتی باشد نفیی است، نفی حکومت‌های ستمگرانه و به تعبیر قرآن «طاغوت‌ها» (بقره: 257، مائده: 60، نحل: 36). هدف دین در مبارزه با آن نشانه‌ها، هموارکردن مسیر رشد و کمال و سعادت آدمی و بروز استعدادهای نهفته وی است.

موسی زمانی مأمور به مبارزه با فرعون شد که فرعون، طاغوت شد «اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغٰی» (طه: 24، نازعات: 18 همچنین طه: 43). در این آیه به موسی فرمان داده نشده است «برو حکومت را از فرعون بستان و حکومتی دینی برپا کن». بلکه دستور داده شده است که «به سوی فرعون برو زیرا او طغیان کرده، برو شاید تذکرت مفید افتد و او پرهیزکاری پیشه کند».

دلایل دیگر فرستادن موسی و هارون به مبارزه با فرعون، چنین بیان شده است: «زیرا فرعون مستکبر، سرکش و گردنگش شد» (مومنون: 46)، «زیرا فرعون مجرم شد» (یونس: 75)، «فرعون آدمکش شد و (آدمیان را به استضعاف می‌کشانید» (قصص: 4).

ششم- نقش دین در حکومت

افراد و جامعه، عناصر ثابت مخاطبین پیام دین هستند، لذا دین به افراد و جامعه می‌پردازد. واضح است که حکومت در شرایط عادی، نمادی از افراد و جامعه است. دین، همان نقش هدایتی که نسبت به افراد و جامعه دارد، می‌تواند در حکومت و نسبت به حکومت داشته باشد. دین در بین افراد و در جامعه، خود را عرضه می‌کند به جدال احسن می‌پردازد، برهان ارایه می‌دهد و برهان می‌طلبد «هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (انبیاء: 24، نمل: 64، بقره: 111، قصص: 75). در برابر مقوله حکومت، نیز همین نقش‌ها را ایفا می‌کند. مهم آن است که حکومت، مانع رشد و رستگاری آدمیان نشود.

هفتم- ابزار دین:

دین، پیامبری را بدون ابزار به معرکه نمی‌فرستد. دین «اسلام»، که در تسمیه‌اش، پذیرشی باورمندانه نهفته است، مهمترین ابزارش، باور باورمندان است. لذا پیامبر را مسلح می‌کند به زبانی نرم و دلی مهربان که پیامش موثر واقع شود (آل عمران:159). در این راستا، پیام‌های دیگر هم باید شنیده شوند، بنا نبوده است که پیامبر با اجبار فضای تکصدایی ایجاد کند، بلکه بشارت داده شده به آنانی که پیام‌ها را (می‌شنوند و بهترین‌ها را بر می‌گزینند) (زمر 17 و 18).

گیرد. در مأموریت‌ابزاری که دین در جامعه بکار می‌گیرد، همان ابزار را در برابر حکومت‌ها نیز بکار می‌خداوند به موسی و هارون، به آنان دستور داده شده است تا «با زبان نرم با فرعون سخن بگویند، شاید او پند گیرد و پرهیزگاری پیشه کند» (طه:44). موسی نیز در آستانه اجرای این فرمان، درخواستش از خداوند «سعه صدر است و زبان گویایی که سخنش برای فرعونیان قابل فهم باشد» (طه:25 تا 28).

بنابر این، همین ابزار گفتمانی و قوای برهانی که پیامبران وظیفه داشتند بدانوسیله مأموریت خویش را به انجام رسانند، در دوران پسایامبری، تنها ابزاری است که در دست دینداران برای گسترش پیام دین در جامعه و در برابر حاکمیت خواهد بود.

نتیجه:

الف- دین برای حکومت کردن نیامده است.

ب- حکومت منشأ مشروعیت دینی ندارد.

ج- اگر حکومتی مانع رشد انسان شود (طاغوت)، دین به مبارزه و اصلاح آن بر می‌خیزد.

د- ابزار دین برای کنترل حکومت، همان ابزار گفتمانی ارشادی برای راهنمایی افراد و جامعه است.

در دوران معاصر، نمونه رفتار آیت الله سیستانی در عراق، قابل مطالعه و بررسی است. ایشان علیرغم حاکم نبودن، قدرت مؤثرتری از روحانیون حاکم دارد. نقش خویش را در جامعه مدنی ایفا می‌کند، آنجاکه لازم است حامی حکومت است و آنجاکه نیاز باشد ناقد است. ابزار و سلاح او نیز بیان اوست و قلمش. از همان ابزاری که برای رسالت خویش در بین جامعه مسلمین استفاده می‌کند، برای راهنمایی حکومت نیز بهره می‌گیرد.

حکومت دینی

صدیقه و سقمی

در این مقاله به کوتاهی ذیل عناوین زیر دیدگاه خود را عرضه می‌کنم: وظایف ذاتی دین و حکومت

در بررسی وظیفه‌ی ذاتی دین و دولت می‌توان گفت که معمولاً هدایت معنوی و اخلاقی، وظیفه‌ی دین دانسته شده است. در تعریف وظیفه‌ی دین اختلافی در این نیست که ادیان و پیامبران برای هدایت اخلاقی و معنوی جوامع آمده‌اند. این وظیفه را با توجه به اینکه اختلافی در آن نیست و نیز نمی‌توان آن را از دین سلب نمود، می‌توان وظیفه‌ی ذاتی دین تلقی کرد، اما این ادعا که دین وظیفه دارد برای دولت و حکومت نیز برنامه ارائه کند، یک ادعای اختلافی است. همین مقدار که تعریف چنین وظیفه‌ای برای دین مورد اتفاق نظر نیست، نمی‌توان آن را از وظایف ذاتی دین دانست.

در باره‌ی وظیفه‌ی ذاتی دولت اختلافی در این مقدار نیست که تأمین امنیت، اجرای قوانین، اقدام به آبادانی و مدیریت منابع و ثروت‌های عمومی، گسترش رفاه و به‌طور کلی رتق و فتق امور زندگی مردم در یک کشور، وظیفه‌ی دولت است و هیچ دولتی نمی‌تواند از انجام این وظایف شانه خالی کند، لذا این وظایف را می‌توان وظایف ذاتی دولت دانست. بنابر آنچه گفته شد دین و دولت در وظیفه‌ی ذاتی مشترک نیستند و تلفیق دین و دولت یعنی تحمیل وظیفه‌ی پیامبران بر دولت و تحمیل وظیفه‌ی دولت بر دین. لازمه‌ی حکومت بر اساس دین، تدوین یک برنامه اجرائی بر اساس دین و به عبارت دیگر استخراج یک برنامه اجرائی از منابع دینی است و چنین چیزی عملاً ممکن نیست. چنین نوع حکومتی پیامدهایی دارد که هم غیر قابل دفاع است و هم ویرانگر خواهد بود. یکی از آن‌ها انحصار تفسیری انحصاری از دین و . شریعت است که اجرایی شدنش جز با سرکوبی و استبداد ممکن نخواهد بود.

مشکلات اساسی در حکوت دینی

حکومت دینی نظراً و عملاً دارای مشکلات زیادی است که از جمله آن‌ها وضع قانون با مراجعه به منابع دینی است، مثلاً در حکومت اسلامی، روایات و قرآن منبع اصلی قانونگذاری است. سه اشکال عمده بر ::این امر وارد است که اختصاراً عبارتست از

الف: تفاسیر و استنباط‌های شخصی از آیات قرآن و روایاتی که اعتبار آن‌ها جدا مورد تردید است، احکام شرعی معرفی شده و با استفاده از قدرت سیاسی و حتی زور بر مردم تحمیل می‌شود. خواست و اراده مردم در وضع قوانین نقشی ندارد حتی کارشناسان و متخصصان نیز درین میان نقشی ایفا نمی‌کنند.

ب: وضع قانون بر اساس قرآن و روایات یعنی احیای قوانین و سنت‌های رایج در زندگی نخستین مسلمانان. فقه اسلامی قرن‌هاست به تدوین این قوانین و سنت‌ها اشتغال دارد و آن را قوانین شریعت می‌نامد حالآنکه چنین تفسیری از شریعت قابل مناقشه است اما نکته‌ای که در اینجا مورد تاکید ماست این است که قوانین باید با توجه به شرایط یک جامعه وضع شود. اجرای قوانین رایج در زندگی نخستین مسلمانان، که هدف حکومت اسلامی است کاری است بحران آفرین، زیرا نسبتی میان اکثر آن قوانین با شرایط امروز کشوری مانند ایران وجود ندارد.

ج: در یک حکومت دینی، قانون فصل الخطاب نیست. مثلاً در یک حکومت اسلامی، حاکم که خود را جانشین پیامبر تصور می‌کند برای خود حق تشریع و قانونگذاری قائل است. او و پیروانش نظر حاکم را فصل الخطاب و برتر از قوانین مصوب دینی می‌دانند. در یک نظام دینی شیعی مانند جمهوری اسلامی ایران، اعتبار قانون حتی از آنچه گفته شد نیز کمتر است. زیرا در سیستم فقه‌ای شیعی، فقهای متعدد به

عنوان مرجع تقلید فتوا صادر می‌کنند و هر یک از آنان پیروانی دارند. فتوای مراجع در صورت تعارض با قوانین مصوب می‌تواند به عنوان رقیب قانون موجب تزلزل و دوگانگی و حتی چندگانگی نظام حقوقی شود.

حکوت دینی از منظر شواهد تاریخی و دینی

طرفداران حکومت اسلامی دلایلی را برای اثبات نظریه ضرورت حکومت اسلامی مطرح می‌کنند و یکی از آن‌ها این است که اسلام آمد تا علاوه بر هدایت مردم به راه راست، تشکیل حکومت دهد و تعالیم خود را با استفاده از ابزار قدرت، اجرایی کند و گسترش دهد. آنان می‌گویند که هدف همه‌ی پیامبران الهی حکومت بوده هرچند جز معدودی از ایشان مانند سلیمان و داود و پیامبر اسلام نتوانستند به این هدف مهم برسند. آنان حکومت پیامبر اسلام را به عنوان نمونه مهم مطرح می‌کنند. در این ارتباط با مدعا به چند نکته اشاره می‌شود:

الف - اگر تشکیل حکومت از وظایف لاینفک پیامبری و از اهداف پیامبران بود باید در کتب دینی به طور صریح بیان می‌شد. اگر هدف اسلام تشکیل حکومت بود، آیاتی از قرآن باید صریحاً این هدف را توضیح می‌داد و از پیروان اسلام می‌خواست که حکومت را به پیامبر واگذار کنند. این در حالی است که هیچیک از آیات قرآن به چنین هدفی اشاره نکرده است.

ب - اگر هدف پیامبر حکومت بر پیروان خود بود و این امر را بخشی از رسالت خود می‌دانست، باید در سخنان خود چه در مکه و چه در مدینه این موضوع را که مطمئناً در تصمیم‌گیری مردم برای گرویدن به اسلام مؤثر بوده صریحاً مطرح می‌نمود. به‌ویژه هنگامی که مردم مدینه آن حضرت را به شهر خود دعوت کردند، صداقت و امانتداری پیامبر اقتضا می‌کرد به دعوت کنندگان اعلام کند که اگر من به مدینه بیایم حکومت را در اختیار خواهم گرفت. اما تاریخ چنین بیاناتی را از پیامبر ثبت نکرده و عملکرد آن حضرت نیز گویای آن نیست که وی دنبال چنین هدفی بوده است.

ج - برخی به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند که حکایت می‌کند به داود و سلیمان حکم دادیم (مانند انبیا/79). اگرچه برخی حکم را حکمت و دانش تفسیر کرده‌اند، اما اگر حتی آن را حکومت تعبیر کنیم، این سخن بیانگر آن است که حکومت از رسالت و پیامبری جداست، زیرا اگر بخش ذاتی رسالت بود، به‌عنوان چیزی که زیادت بر پیامبری به داود داده شده از آن یاد نمی‌شد.

د - اگر حکومت بخش لاینفک نبوت انبیا بود با پشتیبانی خداوند باید می‌توانستند به آن دست یابند. پیامبر کسی است که پیامی را از سوی خداوند آورده و ابلاغ آن و انجام وظیفه‌ای که بر عهده‌ی پیامبر نهاده شده نمی‌تواند قائم به وجود غیر او باشد. به عبارت دیگر پیامبر در انجام وظیفه‌ی خود مستقل است. همه‌ی پیامبران وظیفه خود را که ابلاغ پیام به مردم بوده انجام دادند و مردم آزاد بودند که آن را بپذیرند یا نپذیرند. تشکیل حکومت کاری نیست که هیچ پیامبری بتواند مستقل از مردم آن را انجام دهد. مشروط کردن انجام وظیفه‌ی پیامبران به همکاری و کمک مردم با شأن رسالت و پیامبری منافات دارد.

ح - اگر حکومت کردن از وظایف پیامبران بوده، آنان باید برای انجام این وظیفه قیام می‌کردند، درحالی که شواهد تاریخی گویای آن نیست که پیامبران برای به دست آوردن حکومت اقدام و قیام کرده باشند.

خ - و اما مهمترین نکته در این بخش استناد طرفداران حکومت اسلامی به حکومت پیامبر اسلام است. تمسک به حکومت پیامبر اسلام برای اثبات این ادعا که اسلام برای حکومت کردن آمده و تشکیل حکومت از وظایف پیامبران است با اشکالات نظری و عملی فراوانی روبروست که اکنون جای شرح و بیان نیست.

نکاتی که یاد آور شدیم این ادعا که پیامبر اسلام دنبال حکومت کردن بود و یا این ادعا که اسلام برنامه‌ای برای حکومت آورد را رد می‌کند.

اعتبار حکومت دینی از لحاظ تجربی

در طول حضور پیامبر در مدینه، مردم دو قبیله‌ی اوس و خزرج با یکدیگر متحد شده، این شهر به‌عنوان مرکز اسلام به نقطه‌ی مهمی در منطقه تبدیل شده بود. به همین جهت پس از رحلت پیامبر انتخاب یک حاکم برای مدینه اهمیتی بیش از انتخاب رئیس برای یک قبیله داشت. حاکم جدید پس از پیامبر به نوعی وارث دستاوردهای پیامبر برای مدینه نیز بود. اتفاقی که افتاد این بود که پس از آن حضرت منصبی به نام جانشینی پیامبر یا خلافت ابداع شد و حاکم جدید خود را جانشین پیامبر یا خلیفه خواند، در حالی که پیامبری منصبی نیست که جانشین داشته باشد. با ابداع منصب خلافت، حاکم علاوه بر حکومت، اعتبار معنوی پیامبر را نیز که مختص به آن حضرت بود تصاحب می‌کرد. با روی کار آمدن حاکم جدید که اکنون به جای پیامبر تکیه زده، مردم نه‌تنها برای حل و فصل امور معمول و عادی، بلکه در رابطه با پرسش‌های دینی خود نیز به حاکم مراجعه می‌کردند و بدین ترتیب، اولین پیروان اسلام با سهل انگاری و با ابداع منصب خلافت، زمینه‌ی چالش بزرگی را در طول تاریخ برای اسلام فراهم کردند. نخستین خلفا که بلافاصله پس از پیامبر به نام اسلام حکومت کردند و به پیامبر نیز بسیار نزدیک بودند، شیوه یکسانی در حکومت نداشتند. شیوه‌ی خلیفه‌ی اول مانند خلیفه‌ی دوم نبود و شیوه‌ی خلیفه‌ی سوم نیز مانند دو خلیفه‌ی پیشین نبود. خلیفه‌ی چهارم، علی نیز به شیوه‌ی خاص خود حکومت کرد. آن حضرت نیز هیچگاه نگفت که من می‌خواهم مطابق اسلام حکومت کنم، بلکه آن حضرت نیز بر اساس بینش خویش از عدالت و مردم‌داری، حکومت نمود. اختلاف در شیوه‌ی حکومت کردن نخستین خلفا خود حاکی از آن است که اسلام برنامه‌ی خاصی برای حکومت ارائه نکرده است، در حالیکه اگر حکومت از اهداف اسلام بود باید برنامه‌ای ویژه برای آن عرضه می‌کرد. حکومت کردن طبق سلیقه و دریافتهای شخصی اما به نام اسلام، عملکرد خلفا و حکومت آنان را به نام اسلام ثبت کرد و اسلام را در برابر پرسش‌های بزرگی قرار داد. سلسله‌های گوناگونی به نام اسلام حکومت کرده‌اند مانند اموی، عباسی، فاطمی، عثمانی و... در هر یک از این سلسله‌ها نیز خلفای متعددی حکومت کردند. همه‌ی آنان یکسان نبودند و مطمئناً به یک شیوه حکومت نکردند اما می‌توان گفت که هیچیک برای اسلام افتخار نیافریدند. کشورگشایی‌ها، کشتارها، غارت‌ها و ارتکاب این دست اعمال که شیوه‌ی معمول حکومت‌ها است به نام اسلام نمی‌توانست برای اسلام افتخاری بیافریند، بلکه بالعکس هزینه‌های فراوانی برای اسلام داشته است. هیچیک از این حکومت‌ها رضایت، آسایش و آرامش را برای اقشار وسیع مردم به ارمغان نیاورد و تاریخ گویای یک فصل درخشان تحت عنوان حکومت اسلامی نیست. در باره‌ی دیگر ادیان نیز وضعیت همین گونه است.

در دوره‌ی معاصر نیز حکومت‌هایی به نام اسلام سر برآورده‌اند و یا گروه‌هایی با داعیه‌ی تشکیل حکومت

اسلامی در نقاط مختلف جهان اسلام قیام کرده‌اند که هر یک به نوع خود مشکلات فراوانی را برای مسلمانان و اسلام فراهم کرده‌اند. دو حکومتی که در دوره ی معاصر به نام اسلام شکل گرفته عبارتند از حکومت طالبان در افغانستان و جمهوری اسلامی در ایران. از حکومت سرنگون شده‌ی طالبان خاطره‌ای جز ویرانی، ستمگری، سرکوب زنان، بستن مدارس و دانشگاه‌ها و رفتارهای شگفت انگیز جاهلانه باقی نمانده است، گروهی که پس از سرنگونی نیز هنوز برای افغانستان کشتار و ویرانی به بار می‌آورد.

ب. تحلیلی بر آرای نواندیشان دینی در موضوع دین، حکومت، سکولاریسم

حسن یوسفی اشکوری

در این بخش، ضمن ارائه یک تحلیل و جمع بست از آرای هفت نویسنده و صاحب نظر مسلمان یاد شده در باب سه مقوله: دین، حکومت و سکولاریسم، دیدگاه شخصی ام نیز عرضه می‌شود که در مجموع با دیدگاه دوستان مهمان این مجموعه تفاوت چندانی ندارد. در همین جا بگویم که پیش از این تحقیقی مبسوط با عنوان «روشنفکران دینی و سکولاریسم در ایران» ارائه داده‌ام که در آن هم به اجمال آرای متفکران مسلمان در جهان عرب در این باب معرفی شده و هم گزارشی از افکار و آموزه‌های نواندیشان مسلمان ایرانی از مشروطه تا حال در موضوع ربط دین و حکومت و سکولاریسم یا لائیسیته گزارش شده است. هرچند آرای برخی از شخصیت‌هایی که در این مجموعه آمده در آن تحقیق بازتاب نیافته اما دیدگاه این دوستان با دیدگاه‌های شخصیت‌های پرشماری که در آن مقاله مفصل معرفی شده در کلیات هماهنگ و سازگار است. می‌توان این مقالات کوتاه را مکمل آن تحقیق دانست.

اکنون ضمن ارجاع خوانندگان به همان مقاله دو قسمتی در لینک زیر [1]، صورتبندی تازه‌ای از آموزه‌های متفکران مسلمان در قرن اخیر و به‌ویژه صاحب نظران مذهبی نواندیش معاصر و حال ایرانی ارائه می‌کنم و در این میان البته تمرکز روی همین نوشته‌های هفت پژوهشگر در این مجموعه است.

اگر حکومت دینی را با دو مؤلفه مشروعیت الهی قدرت (با سه شاخه قوای مقننه و مجریه و قضاییه) و نیز اجرای بیتنازل احکام شریعت (اجتهاد و فقه) و البته در مدل ولایت فقیه با حق انحصاری و ویژه فقیهان و روحانیان تعریف کنیم، بیگمان هیچ نواندیش دینی در قرن اخیر در جهان اسلام و از جمله در ایران بدان باور نداشته و ندارد و این را افکار و آثار این نواندیشان نشان می‌دهد. هرچند دیدگاه‌ها در این باب متفاوت است و در پاره‌ای از مؤلفه‌ها و تفسیرها تفاوت‌ها و گاه تعارض‌هایی دیده می‌شود اما در اصول یاد شده تفاوت چندانی دیده نمی‌شود. می‌توان قاطعانه گفت که گویندگان مسلمان حداقل در نیم قرن اخیر به حکومت دینی-فقهی به معنایی که گفته شد، اعتقادی نداشته و ندارند و اگر هم برخی در مقاطعی از عنوان «حکومت دینی» و یا «حکومت اسلامی» استفاده کرده‌اند یا منظور و تفسیری دیگری داشته‌اند و یا پس از آن به کلی آن اندیشه را رها کرده‌اند و من خود یکی از آنان هستم. در این میان باید به تأکید گفت در دو دهه اخیر تمام متفکران شناخته شده عرصه دین و سیاست در ایران با صراحت و شفافیت بیشتری از یکسو عدم باورشان به حکومت دینی را آشکارا اعلام کرده‌اند؛ و از سوی دیگر، از

نوع حکومت دموکراتیک ملتزم به اعلامیه جهانی حقوق بشر و نیز سکولاریسم سیاسی دفاع کرده و [می‌کنند].²

می‌دانیم که هرچند در تاریخ اسلام و در اشکال مختلف مدیریت سیاسی در قلمرو مسلمانان (خلافت، امارت، سلطنت و . . .) همواره از آغاز تا پایان سلطنت عثمانی و سلطنت مشروطه و غیر مشروطه ایرانی، رسماً دو نهاد دیانت (با نماد علما و فقها) و نهاد فرمانروایی عرفی (با نماد امیر و یا خلیفه و یا سلطان)، از هم جدا بوده‌اند ولی در عمل این دو مانند شیر و شکر به هم آمیخته بودند و هر یک از دیگری در اشکال مختلف مدد می‌گرفت و از رانت همتای خود سود می‌برد و در قرن اخیر با ورود اندیشه‌های غربی به جوامع مسلمان بود که موضوع تفکیک نظری و عملی دو نهاد مهم دین و سیاست جدی شد و در سالیان اخیر و به ویژه پس از تجربه ناموفق «جمهوری اسلامی ایران»، این اندیشه روشنی و شفافیت بیشتری یافته است.

اگر بخواهیم تبارشناسی کنیم، شاید نخستین کسی که به صراحت از حکومت عرفی دفاع کرد، محمد عبده مصری (عالم و مصلح دینی اهل سنت) بود که در نیمه دوم قرن سیزدهم هجری (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی) صریحاً اعلام کرد که حکومت «خصلت مدنی» دارد و نه شرعی. این در حالی بود که هنوز خلافت عثمانی در قدرت بود. پس از آن، دانش‌آموخته الازهری دیگر، شاگردش علی عبدالرازق در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» خود به تفصیل در این باب سخن گفت و برای اثبات غیرشرعی بودن نظام خلافت استدلال کرد. در ایران نیز از مشروطیت به بعد، بهرغم کوشش‌های فکری و عملی شماری از پژوهشگران دینی در تبیین ضرورت حکومت عرفی، هنوز در سطح عام، مسئله مهم «مشروعیت» همچنان به‌عنوان استخوان لای زخم مانده و به طور نهایی حل نشده است و در این میان فقط نواندیشان متأخرند که با صراحت بیشتری تکلیف را یکسره کرده و نظر نهایی خود را مبنی بر تأیید حکومت عرفی و دموکراتیک اعلام کرده‌اند.

اما در مورد آرای مطرح هفت متفکر یاد شده به طور خاص می‌توان بر محور مشترک آنان انگشت تأکید نهاد و آن عدم اعتقاد به حکومت مذهبی و به اصطلاح تئوکراتیک و در مقابل دفاع از نظام سیاسی مبتنی بر مبنای مشروعیت زمینی قدرت و قانونگذاری و در یک کلام نظام عرفی و سکولار است. اما، چنان که ملاحظه می‌کنید، در تبیین این مدعا هریک از منظری و گاه نیز متناظر بحث و استدلال کرده‌اند. عموماً با تفکیک بین حکومت و سیاست، بر این باورند که هرچند نهاد دین و حکومت می‌تواند و باید از هم جدا باشند و هر کدام باید به وظایف و تعهدات ذاتی خود عمل کنند ولی دین و سیاست (سیاست به معنای مشارکت در امور عامه و به اصطلاح عرصه عمومی) را نمی‌توان به کلی از هم جدا کرد و دیواری بینشان کشید. در این حیطة در یک جامعه مذهبی (با اکثریت قاطع دیندار) حتی می‌توان از تأسیس نهادهای مدنی و حزبی نیز استفاده کرد اما بدون داشتن «حق ویژه» و این البته نه تنها با دموکراسی در تعارض نیست بلکه در یک جامعه غالباً دینی (مسلمان) می‌تواند به پویایی امر سیاست و «مشارکت در فرایند تربیت شهروندانی خرداگرا، اخلاق مدار و مسئولیت پذیر» و تحکیم دموکراسی کمک کند. دوستان یاد شده غالباً در این مورد استدلال کرده‌اند. به درستی گفته شده است که این نقش آفرینی به «دلایل اخلاقی» است و نه به دلیل یک حق ویژه و یا یک رانت حکومتی. می‌توان گفت در قدرت و سیاست نقد قدرت یک تعهد اخلاقی است و این امر مهم مدنی، می‌تواند به صورت فردی انجام شده و یا در اشکال متنوع مدرن مدنی و حزبی. دین می‌تواند الهام بخش باشد و نه البته دیکته کننده. نیز دین

می‌تواند در «انگیزه دهی» و «جهت گیری» شهروندان مؤمن در یک جامعه مذهبی (و حتی مدرن و سکولار) مؤثر واقع شود.

به عنوان جمع‌بست نهایی می‌توان نظر تحلیلی و استدلال نویسندگان یاد شده (و البته اینجانب) حول نفی حکومت دینی (اسلامی) را چنین طبقه بندی کرد:

یکم. دین و حکومت دو مقوله کاملاً جداگانه‌اند و هریک حول وظایف ذاتی خود عمل می‌کنند و تداخل وظایف این دو به فساد و تباهی هر دو منتهی می‌شود.

دوم. هرچند پیامبر اسلام در مدینه فرمانروا بوده اما به لحاظ نظری دو امر نبوت و فرمانروایی جدا بوده و هریک منشأ متمایزی داشته و در همان زمان نیز نه محمد خود مدعی مشروعیت الهی قدرت بوده (در قرآن موضوع مهم فرمانروایی و به ویژه فرمانروایی پیامبر به سکوت برگزار شده) و نه مؤمنان اولیه چنین تلقی‌ای از امارت محمد داشته‌اند. در سنت نبوی مسلمانان به پیروی از پیامبرشان بین دو امر نبوت (و حکومت فرق می‌نهادند) (اسناد آن در منابع اسلامی موجود است).

سوم. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که در قرآن و سیره نبوی هیچ شکل خاصی از نظام سیاسی و دولت و حکومت پیشنهاد نشده تا چه رسد به وجوب و حتی جواز شرعی نوعی خاص از حکومت و دولت. نظام‌های برآمده در میان مسلمانان در ادوار مختلف تاریخی کاملاً به مقتضای شرایط و فضاهای خاص هر زمانه و زمینه‌ای بوده است. به همین دلیل است که فرمانروایی محمد در مدینه به گونه‌ای بوده و خلافت ابوبکر در نخستین لحظات درگذشت پیامبر به گونه‌ای احراز شده و پس از آن جانشینش عمر به شکلی دیگر و بعد جانشین او عثمان باز به گونه‌ای دیگر و علی به عنوان خلیفه چهارم باز در قالبی دیگر و پس از آن معاویه باز هم به کلی متفاوت به قدرت دست یافته‌اند.[3] البته در آموزه‌های دینی برای کسب مشروعیت سیاسی اصولی مانند رضایت و تمایل آگاهانه و اختیاری عموم مردم برای تعیین حاکمان (در گذشته بیشتر حاکم و امیر به صورت فرد محور بودند نه مفاهیمی چون حکومت و دولت به صورتی نهادی) و همین طور اصولی به‌عنوان ضرورت اجرای عدالت و تأمین امنیت و رفاه عمومی و عمران و آبادانی جوامع و مانند آن‌ها مطرح شده ولی تشخیص و تحقق آن‌ها یکسره به مردمان و انتخاب و اخیارشان و نهاده شده و تحقق و اعمال این حق نیز کاملاً عرفی و بشری است و ماهیت دینی و ایدئولوژیک ندارد.

چهارم. نکته بس مهم دیگر، که می‌تواند به نحو پدیدارشناسانه مکمل و مؤید دلایل نظری پیشین باشد، استناد به تجارب مکرر تاریخی است که بر اساس آن، تلفیق دین و حکومت و به‌عبارتی استخدام دین به‌عنوان یک ایدئولوژی انحصاری حکومت، همواره پیامدهای بس ویرانگری برای دین و دنیای مردم داشته است. از سلطنت موبدشاهی ساسانی تا نظام ولایی فقیه شاهی جمهوری اسلامی. تبعات غالباً گریزن‌ناپذیر این نوع نظام‌های سیاسی در برخی از مقالات یاد شده تشریح شده است.

پنجم. سخن آخر اینکه اگر چهار مدعای پیشین معقول و مقبول باشد، می‌توان نتیجه گرفت که تعیین هر نوع نظام سیاسی و الزامات آن (از جمله نظام قضایی و قانونگذاری و هر نوع سیاستگذاری مدیریتی) بر عهده مردم و عرفه زمانه است و هیچ ربطی مستقیم به دیانت و شریعتی خاص ندارد. با این حال عموم نواندیشان مسلمان بر این باورند که در زمان ما کمزیا‌ترین و اخلاقیت‌ترین نوع نظام سیاسی و حکومتی

دموکراتیک و ملتزم به حقوق بشر است و از قضا با موازین عام اسلامی و اصول بنیادین اعتقادی (خداشناسی، جهان بینی، انسان شناسی و . . .) اسلامی و شهودهای اخلاقی مذهبی چنین نظامی کاملاً موجه موجه است و در واقع می‌توان ادعا کرد در سیستم ترجیحات دینی هر مسلمانی گزینه دموکراسی و حقوق بشر مفیدترین و به یک اعتبار دینیت‌ترین گزینه است. بدین ترتیب می‌توان اندکی خطر کرد و گفت اگر نبی اسلام در روزگار ما بود همین نوع حکومت را توصیه می‌کرد. اینکه در قرآن برخی فرمانروایی‌های غیرمذهبی اما در حیطه وظایف ذاتیشان موفق ارزیابی شده و مورد تأیید قرار گرفته‌اند (مانند ملکه سبا (سبا آیات 23-24) گواه این مدعاست).

اسلام و سکولاریسم؛ آرای نواندیشان جهان اسلام - روشنفکران مسلمان و سکولاریسم در ایران-1

هرچند برخی از صاحب نظران تقسیم بندی سکولاریسم به فلسفی و سیاسی را نادرست می‌دانند و . 2- استدلال می‌کنند که اصولاً سکولاریسم به معنای جدایی و یا تفکیک نهاد دین و نهاد حکومت و دولت است و نه چیزی دیگر.

ابوبکر با انتخاب دو مرحله‌ای به خلافت رسید. اول در سقیفه با پیشنهاد دو دوست دیرینش عمر و . 3- ابوعبیده جراح کاندیدای جانشینی محمد شد و در همان جمع محدود برای او بیعت ستانده شد و در مرحله دوم روز بعد در مسجد مردمان حاضر در مدینه (و نه دیگر مسلمانان) با وی به خلافت بیعت کردند. عنوان خلافت نیز در آن زمان بر ساخته شد. پس از او عمر بن خطاب به وسیله ابوبکر تعیین شد و آنگاه مردم به طور جمعی همان تعیین را با بیعتشان تأیید کردند. عمر در اواخر عمرش یکسره به راه دیگر رفت. او یک شورای شش نفره تأسیس کرد و فرمان صادر کرد که پس از مرگش این شورا از میان خود با رأی اکثریت یک نفر را به عنوان خلیفه تعیین کند و چنین نیز شد و عثمان بن عفان انتخاب شد و پس از آن مردمان با او بیعت کردند. پس از او علی بن ابی طالب با رأی مستقیم غالباً شورشیان مدینه و برخی نواحی (از جمله عراق و مصر) علیه عثمان و قتل او به خلافت برگزیده شد و البته مورد حمایت غالب بزرگان و اصحاب شورا نیز قرار گرفت. در اواخر دوره خلافت علی قلمرو خلافت عربی-اسلامی عملاً به دو منطقه عراق و شام تقسیم شد. در عراق و شرق جهان اسلام (حوزه تاریخی و فرهنگی ایران بزرگ) علی امارت داشت و در شامات معاویه بن ابی سفیان. پس از علی عراقیان با فرزندش حسن به خلافت بیعت کردند ولی پس از مدت کوتاهی حسن با معاویه صلح کرد و از طریق این مصالحه خلافت به معاویه انتقال یافت. پس از بیست سال، خلافت یزید جانشین معاویه، از طریق ولایتعهدی احرار شد که هیچ سابقه‌ای در ادوار گذشته اسلامی و عربی نداشت. این هفت مدل تعیین خلیفه، نشان می‌دهد که تعیین شکل حکومت و چگونگی احرار مشروعیت سیاسی نظام سیاسی و یا حاکمان، صرفاً به مقتضای زمان و مکان است و ذاتاً نمی‌تواند مقید و محدود به شریعت و یا طرح مشخصی از پیش تعیین شده باشد.