

# قرآن و سکولاریسم

محمدحسن قدردان قراملکی

عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

## شناسنامه پژوهشی اثر

عنوان طرح نامه: قرآن و سکولاریسم

پژوهشکده: حکمت و دین پژوهی، گروه علمی: قرآن پژوهی، محقق: محمدحسن قدردان قراملکی،  
ناظر علمی: استاد محمدعلی اسدی نسب، ارزیابان علمی: جناب آقایان محمدعلی اسدی نسب، غلامرضا بهروزلوک  
موضوع اصلی: بررسی مبانی و دعاوی سکولاریزم از منظر قرآن، موضوع فرعی: نقد ادله قرآنی سکولاریستها  
مدت انجام تحقیق: از ۸۲/۵/۱ تا ۸۲/۱۰/۳۰

۳۵	.....	فروریختن خلافت عثمانی
۳۷	.....	ایران و سکولاریزم
۴۰	.....	روشنفکران متعهد
۴۱	.....	جلال آل احمد
۴۱	.....	اقبال لاهوری
۴۲	.....	دکتر شریعتی
۴۲	.....	مهندس بازرگان
۴۳	.....	چهارم: اعتبار و حجیت قرآن
۴۴	.....	أ. سندیت و اصل صدور قرآن
۴۶	.....	ب. شناختاری بودن زبان قرآن
۴۹	.....	پنجم: جامعیت قرآن
۵۳	.....	فصل دوم: نقد مبانی سکولاریسم با اتکا به آیات
۵۴	.....	مبنای اول: علم‌گرایی (سیانتیسم)
۵۷	.....	نقد و نظر
۵۹	.....	أ. بررسی ادعای اول (نادیده انگاشتن حاکمیت الاهی)
۶۰	.....	ب. بررسی ادعای دوم (انکار امور فراطبیعی)
۶۱	.....	مبنای دوم: عقلانیت (راسیونالیسم)
۶۱	.....	عقلانیت جدید
۶۲	.....	عقلانیت الحادی
۶۳	.....	عقلانیت ابزاری
۶۴	.....	نقد و نظر
۶۴	.....	أ. نقد ادعای بی‌نیازی از نبوت (دئیست)
۶۶	.....	ب. نقد ادعای عقل‌بسندگی در زندگی دنیایی
۶۹	.....	مبنای سوم: حقوق طبیعی و نادیده انگاشتن حقوق الاهی
۷۲	.....	گذر از تکلیف به حق

۷۳	نقد و نظر
۷۴	۱. حقوق طبیعی در طول و نه در عرض حقوق الاهی
۷۶	۲. خالقیت، مالکیت و فیاضیت الوهی، مصدر مشروعیت
۷۷	مبنای چهارم: امانیسم
۷۸	نقد و نظر
۷۹	مبنای پنجم: لیبرالیسم
۸۱	نقد و نظر
۸۱	أ. عدم توجه به غایت معنوی انسان
	ب. تفسیر گوهر دین به تجربه دینی:
۸۳	لیبرالیسم کلامی یا الاهیات اعتدالی
۸۳	ج. اصالت فرد
۸۳	د. مدارا و تساهل مطلق
۸۴	مبنای ششم: نسبیت‌گرایی (Relativism)
۸۶	نسبیت و هرمنوتیک
۸۷	نقد و نظر
۸۷	۱. قرآن مخالف نسبیت معرفتی
۹۱	۲. نقد تفکیک دین و معرفت دینی
۹۱	۳. ناطقیت قرآن
۹۵	مبنای هفتم: شریعت قلبی و تجربه دینی
۹۶	نقد و نظر
۹۷	۱. ناسازگار با آیات اجتماعی
۹۷	۲. ناسازگار با وحی
۱۰۵	فصل سوم: مدل‌های سکولاریسم و نقد آن
۱۰۵	مدل اول: آتیستی (الحادانه)
۱۰۸	مدل دوم: دئیستی

- تحلیل و بررسی ..... ۱۱۱
۱. ناسازگاری با اصل نبوت ..... ۱۱۱
۲. سازگاری نظام علیت و فاعلیت الاهی
- براساس علیت طولی ..... ۱۱۱
۳. ناسازگاری با فاعلیت و توحید افعالی ..... ۱۱۳
۴. اختصاص دنیسم به مسیحیت ..... ۱۱۷
- مدل سوم: سکولاریسم دینی (دیدگاه برخی دین‌باوران) ..... ۱۱۸
- قرائت اول: دنیا محوری (تفکیک دین و دنیا) ..... ۱۱۸
- تقریر دیگر (دین امر فردی) ..... ۱۱۹
- قرائت دوم: سیاست محوری (لایک - تفکیک دین و سیاست) .. ۱۲۱
- قرائت سوم: حکومت محوری (تفکیک دین و حکومت) ..... ۱۲۳
- مردم و مشروعیت حکومت؟ ..... ۱۲۶
- قرائت چهارم: حکومت متدینان به جای حکومت دینی ..... ۱۲۷
- نقد و بررسی قرائت چهارم اخیر ..... ۱۲۹
۱. اهداف نبوت چند منظوره ..... ۱۲۹
۲. اشتغال قرآن بر بعضی مبانی و اصول نظام اقتصادی ..... ۱۲۹
۳. اشتغال قرآن بر بعضی مبانی و اصول نظام سیاسی ..... ۱۳۷
- سفارش خداوند به اطاعت شرعی و مطلق از پیامبر ..... ۱۴۱
- ۳-۳. قرآن تعیین‌کننده جانشین رهبری ..... ۱۴۴
- ۳-۴. تلازم برخی احکام قرآن با حکومت ..... ۱۴۵
- اعتراف مهندس بازرگان ..... ۱۴۹
- ۳-۵. مشروعیت الاهی لازمه مالکیت و خالقیت مطلق ..... ۱۵۰
- مدل چهارم: پُست سکولار ..... ۱۵۳
- تحلیل و بررسی ..... ۱۵۶
- دو قرائت از تلطیف و عقب‌نشینی اجبار دین ..... ۱۵۸

۱۵۸	۱. اخباری‌گری
۱۶۰	تحلیل و بررسی
۱۶۱	۲. مصلحت‌گرایانه
۱۶۳	تحلیل و بررسی
۱۶۵	فصل چهارم: ادله و شبهات قرآنی سکولاریست‌ها
۱۶۵	گفتار اول: ادله اثباتی
	دلیل اول: شأن و فلسفه نبوت
۱۶۵	خدا و آخرت (تغایر نبوت و حکومت)
۱۶۸	نقد و نظر
۱۶۸	پاسخ اول: پلورالیزم غایی در تفسیر نبوت
۱۷۷	۱.۳. رفع اختلاف‌های مردم و حکومت
۱۸۲	یک نکته ظریف
۱۸۲	پاسخ دوم: حکومت، فلسفه نبوت نه ماهیت آن
۱۸۳	پاسخ سوم: خطای قیاس اسلام به شرایع پیشین
۱۸۳	پاسخ چهارم: خلط حصر اضافی و حقیقی
۱۸۴	دلیل دوم: دلالت قرآن بر نفی حاکمیت پیامبر (۶)
۱۸۷	نقد و نظر
۱۸۷	۱. وجود نص بر حکومت پیامبر (۶)
۱۸۸	۲. حصر اضافی
۱۸۹	۳. عدم سلطه پیامبر در هدایت کافران
	دلیل سوم: حکومت منوط به مشیت الاهی
۱۸۹	و شامل افراد صالح و ناصالح
۱۹۰	تحلیل و بررسی

۱. خلط مشیت تکوینی و تشریحی ..... ۱۹۰
۲. عدم ملازمه حکومت ناصالحان با سکولاریسم ..... ۱۹۲
- دلیل چهارم: تفکیک عملی و رسمی نبوت و حکومت ..... ۱۹۳
- تحلیل و بررسی ..... ۱۹۵
۱. عدم ملازمه مطلق نبوت با حکومت ..... ۱۹۵
۲. تفاوت اسلام با شرایع پیشین ..... ۱۹۶
۳. عدم دلالت آیات بر مدعا ..... ۱۹۶
- دلیل پنجم: حکومت پیامبران حاکم پیش از نبوت ..... ۲۰۰
- نقد و نظر ..... ۲۰۱
- دلیل ششم: حکومت پیامبران با خواست و بیعت مردم ..... ۲۰۲
- تحلیل و بررسی ..... ۲۰۵
- دلیل هفتم: انسان خلیفه الاهی ..... ۲۰۷
- تحلیل و بررسی ..... ۲۱۰
۱. سازگاری خلافت با همبستگی دین و حکومت ..... ۲۱۰
۲. تقدیم خلیفه خاص بر خلیفه عام ..... ۲۱۲
۳. تفکیک مشروعیت الاهی و سیاسی ..... ۲۱۲
۴. تمسک به آیات خارج از موضوع ..... ۲۱۳
- دلیل هشتم: اصل شورا ..... ۲۱۵
- تحلیل و بررسی ..... ۲۱۶
۱. شورا در منطقه الفراع ..... ۲۱۶
۲. عدم دلالت آیه بر مدعا ..... ۲۱۶
۳. نزول آیه بعد از تشکیل حکومت ..... ۲۱۷
۴. حق و توری پیامبر ..... ۲۱۸

۲۱۸	۵. خلط مشروعیت سیاسی و الاهی
۲۱۹	دلیل نهم: توجه خطاب‌های به مردم
۲۲۱	نقد و نظر
۲۲۱	۱. توجه به مشارکت مردم در حکومت دینی
۲۲۱	۲. ضرورت قانونمندی در حکومت و اجرای احکام
۲۲۲	۳. تعیین متولی احکام اجتماعی
۲۲۳	۴. ملازمه با حکومت دینی
۲۲۳	دلیل دهم: امضایی و ارشادی انگاری احکام اجتماعی قرآن
۲۲۵	نقد و نظر
۲۲۵	۱. اهداف اجتماعی دین و نبوت
۲۲۶	۲. وعده و تهدید به عذاب
۲۲۶	گفتار دوم: ادله سلبی
۲۲۷	دلیل یازدهم: فقدان نص در امر حکومت
۲۲۹	نقد و نظر
	دلیل دوازدهم: عدم مداخله پیامبران
۲۳۱	در عرصه سیاست و حکومت
۲۳۳	تحلیل و بررسی
۲۳۳	۱. اهداف اجتماعی فلسفه بعثت
۲۳۴	۲. مداخله و مجاهدت‌های پیامبران
۲۳۴	۳. تفاوت اسلام با شرایع پیشین
۲۳۴	دلیل سیزدهم: عدم حکومت بیشتر پیامبران
۲۳۵	دلیل چهاردهم: نفی اکراه و سلطه پیامبران
۲۳۹	نقد و نظر

۱. عدم سلطه پیامبر در هدایت کافران ..... ۲۳۹
۲. تفکیک الزام تکوینی و تشریحی ..... ۲۴۰
۳. مشروعیت سبطه و عذاب ..... ۲۴۱
- گفتار سوم: شبهات سکولارها
- به آیات اجتماعی و حکومتی و نقد آن ..... ۲۴۳
- کتابنامه ..... ۲۵۳
- فهرست آیات و روایات ..... ۲۶۳
- نمایه ..... ۲۷۵



## پیشگفتار

گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در راستای اهداف خود در جهت ارائه و بررسی برخی موضوعات نوپدید از منظر قرآن، بر آن است سلسله مباحثی از تفاسیر موضوعی قرآن را به سبک جدید ارائه کند و از آنجا که یکی از مهم‌ترین حوزه‌های قرآن پژوهی رابطه قرآن با موضوعات نوظهور است که ضرورت کاوش جدی در آن‌ها به‌خوبی احساس می‌شود، این گروه با رویکرد قرآنی به بحث و بررسی و کنکاش و نقد این‌گونه مباحث - که از جمله آن‌ها قرآن و سکولاریسم است - پرداخته است.

«سکولاریسم» تقریرها و قرائت‌های متفاوتی دارد که براساس هر قرائت، رابطه‌ای خاص با آیات قرآن پیدا می‌کند و شبهاتی در زمینه دخالت دین در زندگی دنیوی و سیاست و حکومت پیدا می‌شود.

سکولاریسم و مبانی آن در عصر حاضر مورد توجه بسیاری از متفکران غربی و روشنفکران مسلمان واقع شده است، لکن پژوهشی اساسی در مورد چگونگی رابطه آن با قرآن صورت نگرفته است، از این‌رو گروه قرآن پژوهی بر آن شد موضوع مزبور را مورد پژوهش جدی قرار دهد و از دانشور گرامی جناب حجت‌الاسلام والمسلمین محمدحسن قدردان قراملکی که از پژوهشگران پرتلاش این حوزه است در مورد تدوین آن دعوت به همکاری شد. پژوهش حاضر ارتباط دقیق قرآن با زندگی دنیوی، سیاست و حکومت و عدم سازگاری

آن با سکولاریسم را روشن خواهد ساخت.

مقدمات این تحقیق در سال ۱۳۸۲ شروع و در سال ۱۳۸۳ به فرجام رسید و توسط آقایان: محمدعلی اسدی‌نسب، دکتر غلامرضا بهروزلک مورد ارزیابی قرار گرفت و با امعان نظر شورای محترم علمی مرکب از حضرات محمدهادی معرفت، علی‌اکبر رشاد، محمود عبداللہی، محمود رجیبی، سیدمحمد غروی، عبدالحسین خسروپناه، محمد فاکر، علی نصیری و محمدعلی رضایی اصفهانی به تصویب رسید که لازم است از همه سروران و نویسندگان محترم سپاسگزاری کنیم.

از آن‌جا که مبحث «قرآن و سکولاریسم» بحثی جدید بود. و نیازمند پژوهش بیش‌تر است، از همه پژوهش‌گران استدعا داریم که نظرات اصلاحی و تکمیلی خویش را برای این گروه ارسال نموده و در تکامل این اثر مهم سهیم باشند. از درگاه خداوند متعال پذیرش این اثر قرآنی و عفو لغزش‌ها را مسئلت داریم.

### گروه قرآن پژوهی

پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی

## چکیده

فصل اول حاوی تبیین نکات مقدماتی مانند تعریف و پیشینه سکولاریسم، حجیت و جامعیت قرآن است.

نویسنده در فصل دوم، هفت مبنای سکولاریزم (علم‌گرایی، عقلانیت، حقوق طبیعی، امانیسم، لیبرالیسم، نسبییت و تجربه دینی) را تحلیل و نقد کرده است. فصل سوم متکفل تبیین مدل‌های گوناگون سکولاریسم و نقد آن است. در این فصل، ثابت می‌شود که چهار مدل معروف سکولار (آتیستی، دئیستی، دینی و پُست سکولار) با مبانی قرآنی همخوانی ندارد.

سکولاریسم دینی، قرائت خاص برخی روشنفکران مسلمان است که خود به قرائت‌های گوناگون (أ. تفکیک دین و دنیا؛ ب. تفکیک دین و سیاست؛ ج. تفکیک دین و حکومت؛ د. حکومت متدینان نه دینی) منشعب می‌شود. در همین فصل، دو تقریر دیگر از نسبت دین به سیاست و حکومت که متعلق به اخباریان و مصلحت‌گرایان است، تحلیل می‌شود. به سبب قرائت اخباری، دین در عصر غیبت به صورت مطلق، و به سبب قرائت مصلحت‌گرایانه در صورت به مخاطره افتادن مصالح دین، نباید در عرصه سیاست و حکومت دخالت کند.

فصل آخر (چهارم) در سه گفتار به گزارش و نقد ادله و شبهات سکولار اختصاص یافته است.

گفتار اول ادله اثباتی و گفتار دوم ادله سلبی سکولارها از آیات قرآن را تحلیل و نقد می‌کند.

گفتار سوم به آیات اجتماعی، سیاسی و حکومتی قرآن می‌پردازد که سکولارها به شکل‌های گوناگون در توجیه و نقد آن می‌کوشند.

## مقدمه

### طرح و ضرورت مسأله

سکولاریسم - که معنای شایع آن جدایی دین از عرصه سیاست و حکومت است - در آئین مسیحیت از آموزه‌های مقبول آن تلقی می‌شود و چندین سده نیز است که در مغرب زمین سیطره آن گسترده شده است. این که آیا سکولاریزم با دیانت مسیحیت هم‌خوان یا ناهم‌خوان است، از حوصله این نوشتار خارج است. آنچه مسأله اصلی امروز جهان اسلام و این نوشتار است نسبت آن با آیین خاتم خصوصاً آخرین کتاب آسمانی است.

برخی از روشنفکران مسلمان اعم از عرب و عجم می‌کوشند با الگوبرداری از فرهنگ غربی سکولاریزم را به دین اسلام هدایت و سوق دهند و اسلام را هم‌چون مسیحیت آیین فردی و فاقد آموزه و احکام دنیوی و اجتماعی معرفی کنند. آنان برای دینی نشان دادن فرضیه خود در اثبات مدعای خود و نقد ادله فرضیه رقیب به آیات مقدس قرآن متوسل می‌شوند. از این‌رو تحلیل و نقد دلایل و شبهات قرآنی سکولارها از منظر قرآن امر لازم و ضروری به‌نظر می‌رسد.

### فرضیه تحقیق و رقیب

نوشتار حاضر به رودرروی با سکولارها در عرصه قرآنی می‌پردازد و فرضیه

خود را بر همبستگی دین خصوصاً اسلام با آموزه‌های سیاسی و اجتماعی مبتنی می‌سازد. اثبات فرضیه تحقیق به صورت یک فصل مستقل در این تحقیق نیامده اما کلیات آن را می‌توان در نقد مدل سکولاریسم دینی یافت، در آن مبحث وجود یک نظام سیاسی و اجتماعی، اقتصادی و قضایی برای اسلام اثبات می‌شود که آن خود گویای همبستگی دین و سیاست و حکومت است. فرضیه رقیب نه یکی بلکه مختلف است، برخی دین را به امر فردی و شریعت قلبی فروکاسته و برخی دیگر دین را از عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی به دور می‌انگارند، و بعضی دیگر به زعم خود راه میانه پیموده، از حکومت مسلمانان و نه اسلامی سخن می‌رانند. در این نوشتار با تفکیک فرضیه‌های مختلف رقیب با اتکا به آیات قرآنی به تحلیل و نقد آن دست خواهیم زد.

### روش تحقیق

روش تحقیق در این رساله روش کتابخانه‌ای از نوع توصیفی و انتقادی است، به این شکل که بعد از تدوین و تحلیل نظریات سکولارها و دلایل آنان با اتکا به آیات قرآنی، به ارزیابی و نقد آن خواهیم پرداخت. نکته قابل اشاره در تفسیر و شرح آیات این است که به دلیل محدودیت حجم از تفسیر مبسوط آیات صرف‌نظر و کوشیده شده است نوعاً از آیاتی در نقد سکولاریسم استفاده شود که دلالت آنها شفاف می‌باشند.

### امتیازات تحقیق

این تحقیق مانند کتاب پیشین نگارنده «قرآن و پلورالیزم» - که کتاب سال ۱۳۸۱ حوزه انتخاب شد - از جهت موضوع شاید اولین کتاب باشد، در نقد سکولاریسم هر چند مقالات و کتاب‌های مختلفی در دهه اخیر به زیور طبع پیوسته است، اما در نقد سکولاریسم از منظر قرآنی تا کنون نگارنده اثر مستقلی

را مشاهده نکرده است.

امتیاز دیگر این اثر، تفکیک مدل‌های مختلف سکولاریسم، جمع و تدوین دلایل و شبهات قرآنی سکولارها به صورت جامع از میان کتب و مطبوعات و نقد منصفانه و عالمانه آن - البته به زعم نگارنده - است. از این رو در انتظار نقد منصفانه و عالمانه هستم.

در پایان ضمن قدردانی از نکات پیشنهادی و اصلاحی اعضای هیئت علمی گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه، جای دارد از مدیر محترم و اندیشه‌ور گروه جناب دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی سپاس صمیمانه خود را ابراز نمایم، چراکه پیشنهاد اولیه تدوین این رساله به ایشان متعلق است که از اینجانب خواستند، بسان کتاب «قرآن و پلورالیزم»، «قرآن و سکولاریسم» را بنگارم.

محمد حسن قدردان قراملکی

## فصل اول

### کلیات

#### یکم: تعریف سکولاریزم

سکولاریزم (Saecularism) در فرهنگ غرب در معانی گوناگونی از قبیل «جدانگاری دین و دنیا»، «غیر مقدس و غیر روحانی»، «عقلانیت»، «علم‌گرایی» و «نوگرایی و مدرنیسم» به کار می‌رود. واژه لاتینی آن، معنای (Saeculum) - چنان‌که وایتسکر گفته - به معنای قرن و سده است. سکولوم در زبان کلاسیک مسیحیت نقطه مقابل ابدیت و جاودانگی الوهیت، یعنی زمان حاضر است که در آن به سر می‌بریم و در اصطلاح، به معنای هر چیزی است که به این جهان تعلق دارد و به همان اندازه و به‌طور غیرمستقیم از خداوند و الوهیت دور است.<sup>۱</sup> واژه ژرمنی آن، یعنی (Weltlich) که به معنای «این‌جهانی» است، به دنیای کنونی و مسائل مربوط به آن ناظر است.

سکولاریزم از دو جهت و منظر قابل بررسی و شناخت است:

منظر اول مربوط به مبدأ و زمان کاربرد لفظ سکولار و منظر دوم مربوط به

---

۱. ر.ک: ماری بریجانیان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ص ۸۷؛ فرهنگی انگلیسی، فارسی باطنی و آریان‌پور کاشانی، ذیل واژه سکولاریسم و نیز: «سکولاریزاسیون چیست؟»، مجله نامه فرهنگ، شماره ۲۲ (تابستان ۷۵)، ص ۳۷.



خاستگاه و پایایی نظریه سکولاریزم و پیامدهای آن مربوط می‌شود به این‌که در کدام عصر و دوره این ایده شکل گرفت و علل و انگیزه‌های آن چه بود. در پیشینه بحث در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

در منظر اول به این مسأله می‌پردازیم که قدر متیقن این است که در وضع و کاربرد کلمه سکولار، سخنی از غیرمقدس، عقلانیت، حاشیه بردن و خصوصی کردن دین مطرح نبود؛ بلکه سکولار به جریان و پروسه‌ای اطلاق می‌شد که در تحقق آن، کلیسا بخشی از ثروت و سرزمین‌های تحت نفوذ و تملک خود را که به وسیله قطب مقابل، یعنی حکومت انجام می‌گرفت، از دست می‌داد.

براین. ر. ویلسون از دین‌پژوهان معاصر در این باره می‌گوید:

تعبیر سکولاریزاسیون در زبان‌های اروپایی اول‌بار در معاهده سال ۱۶۴۸<sup>۱</sup> و ستفالی به کار رفت و مقصود از آن توضیح و توصیف انتقال سرزمین‌هایی به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیرروحانی بود که پیش‌تر تحت نظارت کلیسا قرار داشت. در آن ایام، واژه یا تعبیر سکولاریس در بین مردم متداول بود، و تمییز میان «sacred» (مقدس و دینی) و «Secular» (دنیوی یا عرفی) که اجمالاً در حکم تمییز و تفکیک مفاهیم مابعدالطبیعی مسیحی از همه اشیا و اموری بود که این جهانی یا غیرمقدس و ناسوتی تلقی می‌شدند، تداعی‌کننده قول به برتری امور و مفاهیم مقدس یا دینی بود.<sup>۲</sup>

وایتسکر نیز همین اصطلاح اولیه را ذکر می‌کند و متذکر می‌شود که بخشی از اموال کلیسا به مردم نیز منتقل شده بود:

سکولاریزاسیون مدت مدیدی مفهوم فضایی بود که بر انتقال اموال کلیسا بر مردم عادی دلالت داشت. این چنین بود که مردم فی‌المثل از صومعه سکولاریزه [= صومعه‌ای که از مالکیت کلیسا خارج شده است] سخن می‌گفتند.<sup>۳</sup>

۱. ذکر این نکته لازم است که تمام تاریخ‌های درآمد و همچنین بخش اول، تاریخ میلادی است که به جهت اختصار مطلق آمده است.

۲. براین. ر. ویلسون، فرهنگ و دین، «مقاله جدانگاری دین و دنیا»، ص ۱۲۴.

۳. سکولاریزاسیون چیست؟ ص ۳۷؛ رک: ژان پل ویلم، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۳۹.

### فرق سکولاریسم با سکولاریزاسیون

سکولاریسم در اصطلاح به ایدئولوژی و مرامی اطلاق می‌شود که اندیشه سکولار را تبلیغ و توصیه می‌کند؛ اما سکولاریزاسیون عبارت است از نفس عمل و فرایند جدایی و فراق دین از سیاست و دنیا، و حذف آن از وعای عقل و آموزه‌های خردپذیر. ویلسون در این باره می‌نویسد:

جدانگاری دین و دنیا [سکولاریزاسیون] اساساً به فرایندی از نقصان و زوال فعالیت‌ها، باورها، روش‌ها، اندیشه و نمادهای دینی مربوط است که عمدتاً متلازم با سایر فرایندهای تحوّل ساختاری اجتماعی یا به عنوان پیامد ناخواسته یا ناخودآگاه فرایندهای مزبور رخ می‌نماید؛ در حالی که دنیویگری [= سکولاریزم] با قول به اصالت دنیا، یک ایدئولوژی است. قائلان و مبلغان این ایدئولوژی، آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و وسایط و کارهای مختص به آن را طرد و تخطئه می‌کنند و از اصول غیردینی و ضددینی به‌عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کنند.<sup>۱</sup>

هاروی کاکس در کتاب خود شهر دنیوی، صفحه ۲۱، و دیگران تمایز پیشین را ذکر کرده‌اند؛<sup>۲</sup> اما برخی محققان منکر آن شده، معتقدند که سکولاریسم فقط یک روش و نه ایدئولوژی است.<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد که سکولاریسم، مکتب اصطلاحی نیست که دارای مبانی،

۱. فرهنگ و دین، ص ۱۲۶.

۲. رک: اسلام و دنیوی‌گری، ص ۱۷ و نیز راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۹۴.

۳. «سکولاریسم هیچ وقت وجه ایدئولوژیک به خودش نگرفته است. آن چیزهایی که ما به عنوان مکتب از آن‌ها یاد می‌کنیم، یک مقداری وجه ایدئولوژیک دارند؛ یعنی در واقع توانایی باز تولید دارد و مدعی است که در تمام حوزه‌ها نظر دارد؛ اما درباره سکولاریسم این طور نیست. سکولاریسم مدعی نیست که در تمام حوزه‌ها نظر دارد. سکولاریسم یک نوع روش است» (مراد شقفی، نشریه ایران، ۱۸ و ۱۹ دی ۸۱، خاستگاه و مبانی سکولاریسم).

اصول، جهات و اهداف و نظام خاص و منسجم باشد. سکولاریسم حداکثر نظریه سیاسی، اجتماعی است که بر عدم دخالت دین در امور اجتماعی توصیه می‌کند. به دیگر سخن، پیام سکولاریسم پیام سلبی، و خواهان سلب قدرت دین و به حاشیه راندن یا حذف آن است؛ اما این که بعد از این چه امر ایجابی تدوین و اجرا شود، درصدد پاسخ به آن نیست؛ از این رو مکتب و ایدئولوژی خاصی به‌شمار نمی‌رود.

باری می‌توان گفت که سکولاریسم، مرام و ابده و آرزوی انسان‌های سکولار است که با سکولاریزاسیون تفاوت می‌یابد.

### رشد و تطور سکولاریزاسیون

با مرور زمان و تطور حوادث سیاسی و اقتصادی، واژه سکولار در معانی و مقاصد جدیدی به‌کار رفت که عبارتند از:

#### ۱. تفکیک و ترخیص کشیشان

این واژه ابتدا درون تشکیلات کلیسا به کشیشانی اطلاق می‌شد که در خدمت عموم مردم بودند (کشیشان عرفی)، در مقابل کشیشانی که با مردم سرو کاری نداشتند و بیشتر در خدمت خود کلیسا و تشکیلات دینی آن بودند (کشیشان دینی)؛ سپس به ترخیص و معاف کردن کشیشان از قید عهد و پیمان کلیسا به‌کار رفت.

#### ۲. تفکیک دین و سیاست

با پیشرفت علوم تجربی و عقلی و همچنین ظهور نهضت رفورم، سکولار در معانی دیگری نیز به‌کار رفت. امروزه یکی از معانی شایع سکولار در جهان غرب، جدانگاری دین از قلمرو سیاست، حکومت و اجتماع است به این معنا که دین باید از مسائل مربوط به انسان و دنیا مانند اقتصاد، آموزش و حقوق دست شسته و خود را به تدبیر در امور جزئی و فردی از قبیل مراسم دعا، ازدواج

و طلاق و کفن مشغول کند. ویلسون در این باره می‌نویسد:

این تعبیر در قرن بیستم که مفهوم مورد نظر، فحوای کلی‌تر اجتماعی یافت، به معنای باز هم متنوع‌تری به کار رفت. جامعه‌شناسان از این اصطلاح برای نشان دادن مجموعه‌ای از جریان‌ات استفاده می‌کنند که طی آن، عنان کنترل اجتماعی، زمان، امکانات، منابع و افراد از کف مقامات دینی خارج شده و روش‌ها و رویه‌های تجربی‌مشریانه و غایات و اهداف این‌جهانی به جای شعایر و نحوه عمل‌های نمادینی نشسته است که معطوف به غایات آن جهانی یا مافوق طبیعی‌اند.<sup>۱</sup>

### ۳. تفوق دولت بر کلیسا

منادیان سکولاریسم فقط به حاشیه راندن دین و کلیسا و تفکیک حکومت و دین راضی نبودند؛ بلکه ادعایی فوق آن، یعنی سلطه و سیطره حکومت و حاکمان دولتی را بر آبای کلیسا و روحانیان مسیحیت در سر می‌پروراندند. از طرفداران این نظریه می‌توان به الیگیری دانته (۱۲۶۵ - ۱۳۲۱)، پادوایی و یاندونی (سده ۱۴ م)، ماکیاولی (۱۴۶۹ - ۱۵۲۷)، توماس آراست<sup>۲</sup> و دیگران اشاره کرد که در مبحث مبانی نظری به توضیح آن خواهیم پرداخت. فلسفه «توتالیتریانیسم جدید یا کولکتیویسم»<sup>۳</sup> نیز به ترویج مرام پیش‌گفته می‌پردازد.<sup>۴</sup>

براساس این نظریه، کلیسا و مذهب، آلتی است که در اختیار سیاستمداران

۱. مرمهنگ و دین، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۲. ر.ک: محمدتقی جعفری، «سکولاریسم»، مجله قبسات، ش ۱، ص ۶۱.

۳. این دو واژگان بر حکومت و تئوری سیوسالیسم اطلاق می‌شود که به اختیارات مطلق دولت و نظارت آن قائل است که با این اطلاق خود، برای دین جایگاهی قابل نیست (ر.ک: داریوش آشوری، *دانشنامه سیاسی*، ذیل واژه فراگیر و جمع‌باوری، در صفحات، ۱۱۰ و ۲۴۰).

۴. ر.ک: بهاء‌الدین بازارگاد، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ج ۱، ص ۲۷۶.

قرار می‌گیرد و قانون کلیسا و رفتار و منش آباء کلیسا باید با نظارت و سلطه حاکم تصویب و تعیین شود. ولتر در این باره می‌گوید:

هیچ قانون کلیسایی نباید معتبر باشد، مگر این‌که مورد تصویب صریح دولت قرار گیرد. اهل کلیسا در همه حالات به‌طور کلی باید تحت نظارت کامل دولت باشند؛ زیرا آن‌ها اتباع کشورند.<sup>۱</sup>

#### ۴. فروکاستن دین به احساس و تجربه دینی

آباء کلیسا و دین‌باوران که بر اثر هجوم مخالفان، دین را به اعتقاد و بُعد معرفتی، آن هم به شکل خاص و فردی منحصر کرده بودند، با هجومی دیگر مواجه شدند؛ هجومی که حذف و تقلیب دین به وسیله سکولارها بود؛ به این‌گونه که آنان دین را نه اعتقاد و ایمان که صرف احساس و ذوق و سلیقه شخصی تفسیر و توجیه می‌کردند. تعریف پیشین که تعریف روان‌شناختی است، از سوی اکثر مورخان و روان‌شناسان سده‌های اخیر طرح و تبلیغ می‌شود.

#### ۵. طرد دین و آموزه‌های فراطبیعی

معنای عام و جدید سکولار که امروزه فیلسوفان ملحد و تجربه‌گرا مبلغ آن هستند، طرد آموزه‌های فراطبیعی است که گوهر ادیان را بنا می‌نهند. از آن‌جا که دین و مقدسات و آموزه‌های فراتجربی، مانند وجود متعالی، وحی، غیب، و جهان آخرت در ترازوی تجربه‌گرایان نمی‌گنجد و در مقابل آموزه‌های «این‌جهانی» قرار دارد، باید از اندیشه انسانی تبعید شود. دین نه تنها از عرصه سیاست و اجتماع، بلکه از حوزه اندیشه و عقلانیت نیز حذف می‌شود. سکولاریسم تعاریف دیگری دارد؛ مانند «جدانگاری دین و دنیا»، «جدانگاری دین و حکومت»، «سکولاریسم موقت» و «سکولاریسم مصلحت‌گرایانه» که در فصل مدل‌های سکولاریسم به تفصیل به آن خواهیم پرداخت.

۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱۰ (روسو و انقلاب)، ص ۹۵.

### دوم: پیشینه سکولاریزم در جهان مسیحیت

۱. تاریخ سکولاریسم به معنای عام آن یعنی به حاشیه راندن دین و آیین مسیحیت به صورت بارز، به پایان دوره وسطا و آغاز دوره رنسانس و رشد و تطور علوم تجربی و عقل برمی‌گردد. کلیسا در جایگاه الگوی آیین مسیحیت در قرون وسطا با تمسک به ظواهر بعضی آیات انجیل و الاهیات دگماتیسم خود، خود را نماینده و سایه خدا در زمین وصف می‌کرد و با این رویکرد به مخالفت با علوم جدید تجربی پرداخت که نمونه بارز آن، محاکمه گالیله به اتهام نظریه علمی وی مبنی بر گردش زمین به دور خورشید بود. محاکمات امثال گالیله و تأسیس دادگاه‌های تفتیش عقاید، بستر مخالفت دانشمندان با کلیسا و چه بسا اصل دیانت مسیحیت را فراهم آورد.

از سوی دیگر، رفتار ناشایست و غیر اخلاقی کشیشان و برگزیدن زندگانی مرفه و تجمیع ثروت اندوه جامعه به وسیله کلیسا، مخالفت‌های گسترده‌ای را در عالم مسیحیت پروراند. عوامل پیشین که نگارنده، تفصیل آن را در اثر مستقل آورده است، به حاشیه راندن یا حذف کلیسا از عرصه‌های دنیایی، اجتماعی و سیاسی را باعث شد یا به آن سرعت بخشید.<sup>۱</sup>

۲. پیشینه سکولاریسم به معنای حذف کلیسا از عرصه سیاست و حکومت، در تاریخ مسیحیت فراز و نشیب‌های گوناگونی داشته است. نکته قابل توجه در این مبحث این است که کلیسا اصلاً به تلفیق و همگرایی مسیحیت و حکومت قائل نبود؛ بلکه از آموزه «دو آتوریت» یا «دو شمشیر» جانبداری می‌کرد که به سبب آن، وظیفه و شأن کلیسا و کشیش، تبلیغ دیانت، نصیحت و موعظه، و شأن سیاست و دولتمردان، حکومت و اداره کشور است.

مجتهدان کلیسا، آن را به آیاتی از انجیل (سخنان عیسی و حواری) مستند می‌کردند؛<sup>۲</sup> به طور مثال، قدیس اگوستین<sup>۳</sup> (۳۵۴ - ۴۳۰) و قدیس آکوئیناس<sup>۴</sup> از

۱. ر.ک: نگارنده، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، بخش اول.

۲. پطرس خطاب به عیسی گفت: نگاه کن این جا دو شمشیر است (لوقا، ۲۲:۳۸). ر.ک:

مجتهدان نامی مسیحیت به تفکیک سلطنت روحانی و دنیایی معتقد بودند. با توجه به این نکته، اصلاً نباید از پیشینه تفکیک مسیحیت از حکومت و سیاست در مقام نظر سخن گفت.

باری، یگانه نکته قابل تأمل در این مقوله که به مسیحیت رنگ سیاسی می‌دهد، ادعای نمایندگی خداوند است. بیشتر پاپ‌ها بر این باور بودند که آنان نماینده خدا در زمین هستند؛ پس حاکم و امپراتور را نیز باید آنان تعیین کنند و به دیگر سخن، مشروعیت حکومت، آسمانی است که کلیسا و پاپ آن را به امپراتور تفویض می‌کنند؛ برای مثال بین امپرواز از اسفوق‌های بزرگ سده نخستین مسیحیت (۳۹۸ - ۳۴۰) معتقد بود:

امپراتور نیز مانند سایر مسیحیان، یکی از فرزندان کلیسا محسوب است. امپراتور در درون کلیسا است نه ما فوق آن.<sup>۵</sup>

این آموزه مسیحی - چنان که فاستر مایکل تذکار داده است - با آموزه تفکیک دین و سیاست در چالش بود؛ اما این ادعای کلیسا فقط در نظر ماند و به ندرت اجرا شد.<sup>۶</sup>

قدر متیقن این است که در طول تاریخ مسیحیت، هیچ پاپ و کشیشی به صورت یک شأن دینی، قدرت سیاسی را به دست نگرفت و عملاً مسند رهبری مذهبی و سیاسی و حکومتی از یکدیگر جدا بودند و چنان که گفته شد، آموزه مسلّم کلیسا «دوآئوریته» است که آن را پاپ کلاسیوس در اواخر قرن پنجم به طور رسمی وارد مسیحیت کرد و در این باره اطلاعیه‌ای مستقلاً را منتشر ساخت.<sup>۷</sup>

→ یوحنا ۱۹: ۳۶؛ همان، ۶: ۱۵؛ متی ۱۸: ۲۲ - ۲۲؛ مفس ۱۲: ۱۵؛ لوقا ۲۵: ۲۰.

۳. ر.ک: *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۲، ص ۳۷۸ و ج ۱، ص ۲۷۶.

۴. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۹.

۵. *تاریخ فلسفه سیاسی*، ج ۱، ص ۲۷۳.

۶. ر.ک: مایکل فاستر، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۲، ص ۴۰۶.

۷. ر.ک: همان، ص ۴۰۱.

۳. با وجود به دورماندن کلیسا از عرصه سیاست و حکومت، اما در دوره‌هایی حاکم و امپراتور با کلیسا همکاری و هماهنگی داشتند؛ به گونه‌ای که امپراتور در صدور احکام قضایی مربوط به دیانت مسیحیت و مخالفت با آن به بهانه‌های گوناگون، اختیارات ویژه‌ای به کلیسا داده بود که ظهور آن را می‌توان در تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید «انگیزیون» یافت که این جا می‌توان به سوزاندن هزار تن به اتهام بدعت به وسیله هنری چهارم در انگلیس در سال‌های ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ به درخواست کلیسا اشاره کرد.

۴. اگر بخواهیم پیشینه و مبدأ کاربرد واژگان سکولار را در تاریخ مسیحیت بشناسیم، باید به سده هفدهم (۱۷) برگردیم که در آن سده، کلیسا به یک قطب بزرگ مالی و اقتصادی تبدیل شده بود. همچنین اموال و ثروت کشیشان، انبوه و از حد عادی خارج شده بود. براساس معاهده وستفالی در سال ۱۶۴۸ میلادی بخش عظیمی از اموال کلیسا به مردم انتقال یافت.<sup>۱</sup> وایتسکر در همین زمینه می‌نویسد:

سکولاریزاسیون مدت مدیدی مفهوم قضایی بود که بر انتقال اموال کلیسا بر مردم عادی دلالت داشت. این چنین بود که مردم فی‌المثل از صومعه سکولاریزه [= صومعه‌ای که از مالکیت کلیسا خارج شده است]، سخن می‌گفتند.<sup>۲</sup>

یورگن هابرماس نیز در تحلیل سکولاریسم در دانشگاه تهران به این مدد چنین اشاره کرد:

سکولاریزاسیون در وهله نخست معنایی حقوقی داشت. ما در اروپا از این واژه جریان تاریخی انتقال اجباری اموال کلیسا به یک حاکمیت لائیک یعنی جدا شده از حاکمیت کلیسا را مدنظر داریم.<sup>۳</sup>

۱. براین ر. ویلسون، «جدانگاری دین و دنیا»، در *مهرنگ و دین*، ص ۱۲۴.

۲. *سکولاریزاسیون چیست؟* ص ۳۷ و نیز: ژان پل ویلم، *جامعه‌شناسی ادیان*، ص ۱۳۹.

۳. *چیستی سکولاریسم*، روزنامه همشهری، ۲۹ اردیبهشت ۱۳۸۱.



رویکرد مخالفان در این مدل، رویکرد حقوقی و مالی بود. مخالفان درصدد خلع قدرت مالی و اقتصادی کلیسا و مصادره اموال آنان بودند که در این زمینه نیز به کامیابی دست یازیدند.

کاربرد دیگر سکولاریسم به قلمرو فعالیت و نوع تعهد خود کشیشان در برابر کلیسا مربوط می‌شود. در ابتدای قرن سیزدهم میلادی، روحانیان کلیسا به دو دسته تقسیم می‌شدند: طیفی که فقط در محدوده نظام دینی کلیسا انجام وظیفه می‌کردند که آنان «کشیشان دینی» نامیده می‌شدند. گروه دیگر که قلمرو فعالیت آنان به امور اجتماعی مردم نیز تسری یافته بود. آنان «کشیشان دنیایی و سکولار» نامیده شدند. بعدها برخی از کشیش‌ها خواهان استقلال خود از کلیسا و معافیت‌شان از تعهد و پیمان‌های خود با کلیسا شدند که به آنان سکولار اطلاق شد.<sup>۱</sup>

۵. نکات پیش‌گفته در حقیقت، پیشینه سکولاریزاسیون، یعنی فرایند جدایی کلیسا از عرصه‌های گوناگون اجتماعی بود؛ اما پیشینه سکولاریسم به صورت مرام و ایدئولوژی که جنبه ارزشی و توصیه‌ای داشته باشد، تبیین آن چندان ساده نیست؛ برای این که اولاً سکولاریسم در جایگاه مکتب و ایدئولوژی، محصول نظریات و آرای انسان‌های گوناگون اعم از اندیشه‌ور و محقق علوم سیاسی، اجتماعی، حقوقی و فلسفی است که به مرور زمان و طی سده‌ها ارائه شده است که نمی‌توان از شخصی خاص نام برد که مؤسس و معمار آن باشد.

ثانیاً خود سکولاریسم مدل‌ها و قرآنت‌های گوناگونی دارد که هر کدام پیشینه خاصی را می‌طلبد.

ثالثاً اطلاق ایدئولوژی و مکتب بر این نظریه، مورد اختلاف است. در اعتقاد برخی، سکولاریسم، روش،<sup>۲</sup> و حداکثر نظریه‌ای توصیه‌ای است؛ با وجود این

۱. جان کین، «محدودیت‌های سکولاریسم»، علوم سیاسی، ش ۷، ص ۱۴۹.

۲. ر.ک: مراد ثقفی، نشریه ایران، ۱۸ و ۸۱/۱۹

اگر قرار باشد به فهرست پیشگامان سکولاریسم اشاره کرد، باید از الگیری دانته<sup>۱</sup> (۱۲۶۵ - ۱۳۲۱) ویلیام اکامی<sup>۲</sup> (۱۲۸۵ - ۱۳۴۹)، جان ویلکیف<sup>۳</sup> (۱۳۲۰ - ۱۳۸۴)، پادوایی ویاندونی<sup>۴</sup> (سده ۱۴)، مارتین لوتر<sup>۵</sup> (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶)، و جان لاک<sup>۶</sup> (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) نام برد.

نکته اوج مخالفت با کلیسا و دین را می‌توان در دهه چهارم سده نوزدهم (۱۹۴۰) رهیابی کرد. فیلسوفانی مانند فویرباخ و اوگوست کنت آشکارا از خدا به انسان از آخرت به زندگی دنیایی و از دین به انسان حمایت

۱. او معتقد بود: «تملك قدرت دنیوی و سلطنت این جهانی با طبیعت و روحانیت کلیسا تضاد و منافات دارد» (*تاریخ فلسفه سیاسی*، ج ۱، ص ۳۵۵).
۲. وی مشاجرات تندی با کلیسا و پاپ داشت. در سال ۱۳۳۸ کتابی به نام *کفر* نوشت که در آن یک سری اعمال کفرآمیز به پاپ‌زان نسبت داده بود. اکامی بر این باور بود که پاپ آزادی مسیحیت را بر باد داده و موجب تجاوز به حقوق زمامداران شده است (همان، ص ۲۵۳).
۳. او منشأ قدرت اسقف‌ها را شخص امپراتور می‌دانست و معتقد بود که همه کشیش خود هستند. بدین سان نقش میانجی کلیسا بین خدا و انسان را زیر سؤال برد. (همان، ص ۲۵۳).
۴. آن دو از اساتید دانشگاه پاریس معتقد بودند: شورای عمومی کلیسا را باید امپراتور به اجلاس فراخواند، نه پاپ. در انتخاب هر اسقفی نظر و رضایت امپراتور نیز باید جلب شود و پاپ مانند هر کس باید از امپراتور اطاعت کند (ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۶، ص ۱۸۱).
۵. وی از مؤسسان آمانیسم است که انسان محوری را جایگزین خدامحوری نمود. از آرای او این است که برای این که دین در حشمت و قداست و اعتبار خود باقی بماند، شرطش، عدم اختلاط و آمیختگی آن با سیاست است (*تاریخ فلسفه سیاسی*، ج ۲، فصل ماکیاولی).
۶. وی با طرح نظریه حقوق مردم و بشر تأثیر بزرگی در فلاسفه سیاسی بعدی ایفا کرده است (ر.ک: *کلیات فلسفه*، ص ۱۱۳ به بعد).

می‌کردند.<sup>۱</sup> کنت به جای مسیحیت آیین نوی را پی افکند.<sup>۲</sup> وی نظریه خود را چنان جدی گرفت که حتی جزئیات آن از قبیل لباس رسمی کاهنان، نوع مناسک و عبادات را طراحی و تعیین کرد و عملاً کلیسای اثبات‌گرایی را بنیان گذاشت که یکی از دو شاخه آن هنوز موجود است.<sup>۳</sup>

۶. نکته پیشین، ما را با پیشینه سکولاریسم در جایگاه مرام و ایدئولوژی آشنا می‌کند که گفته شد پیام توصیه آن یعنی عدم دخالت دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و چه بسا مدنی به صورت پراکنده به آغاز دوره رنسانس یعنی حدود سده سیزده به بعد باز می‌گردد.

نکته آغاز کاربرد و اطلاق واژگان سکولار بر مرام پیشین، به تعبیر دیگر تفکیک واژه سکولار از معنای حقوقی خود و کاربرد آن به حذف یا حاشیه راندن دین و کلیسا در غرب به سده نوزدهم بازمی‌گردد. دان کیویت اعتقاد دارد که واژه سکولاریزاسیون در سال ۱۸۶۳ برای معنای این جهانی کردن کامل آموزش و پرورش، اخلاق و زندگی عملی به کار رفته است.<sup>۴</sup>

هابرماس نیز به کارگیری واژگان سکولار در معنای گسترده را به سده نوزدهم برمی‌گرداند.<sup>۵</sup>

### سوم: پیشینه جدایی دین و سیاست در جهان اسلام

همبستگی و عینیت کامل و عملی دین و حکومت در اسلام برای نخستین بار در حکومت حضرت محمد (ﷺ)، سپس در حکومت‌های خلفای راشدین خود را نشان داد. بعد از آن، خلفا و حاکمان، بر حسب ظاهر هم که شده،

۱. دریای ایمان، ص ۳۶ و ۳۷.

۲. جامعه‌شناسی دین، ص ۲۸۸.

۳. همان، ص ۴۰.

۴. دریای ایمان، ص ۳۶ و ۳۷.

۵. نقل از بازتاب اندیشه، ش ۲۶، ص ۲۹.

می‌کوشیدند خود را پاسدار دیانت و شرع بنامند. در این مقال، ما در مقام سنجش میزان دینی و غیردینی بودن حکومت‌های به‌ظاهر دینی نیستیم؛ بلکه موضوع بحث در پیشینه اندیشه سکولار در حکومت‌های پیشین است.

آنچه مسلم است، عدم پیشینه سکولاریزم به‌معنای شایع آن، یعنی عقب راندن دین از عرصه‌های سیاست و حکومت و انحصار وظایف و شؤون عالمان دین به آیین‌های فردی و اجتماعی به‌طور رسمی، در حکومت‌های اسلامی گذشته است. از سوی دیگر نمی‌توان مدعی شد که حکومت‌های خلفای صدر اسلام و بعد از آن به صورت مطلق حکومت‌های دینی به معنای سیاست دینی و نه دین سیاسی بودند. چنین ادعایی در غیر حکومت پیامبر (ﷺ) و امام علی و امام حسن (علیهما السلام) ادعای غلوی است.<sup>۱</sup> درباره نقطه آغازین نظریه تفکیک دین و سیاست، خاستگاه‌ها و دیدگاه‌های گوناگونی عرضه شده که به بعضی اشاره می‌شود.

در سال ۴۰ قمری وقتی معاویه قرارداد صلح با امام حسن را امضا کرد و بدون دغدغه بر مسند حکومت تکیه زد، اندیشه درونی سکولار خود را چنین ابراز کرد:

من با شما جنگ نکردم که نماز بخوانید و روزه بگیرید و حج برگزار کنید و یازکات دهید. شما خود این کارها را می‌کنید؛ بلکه من با شما جنگ کردم تا بر شما حکومت کنم.<sup>۲</sup>

۱. استاد مطهری معتقد بود که در عصر خلفای راشدین اگر چه دیانت و سیاست هنوز توأم و همراه بود، اما از آن دوران جدایی آن دو اتفاق افتاد (ر.ک: امامت و رهبری در اسلام، ص ۳۲).

۲. به نقل از علامه طباطبایی، فیه در اسلام، ص ۴۴. علامه ذیل آن می‌نویسد: [معاویه] اشاره می‌کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگه داشتن حکومت خود به‌کار خواهد بست.

یزید بعد از معاویه، تظاهر به دین را نیز کنار گذاشت و آشکارا با شعر معروف خود بعد از شهادت امام حسین (علیه السلام) و اصحابش، هدف حکومت خود را انتقام از کشته‌های عصر جاهلیت اعلام کرد که به وسیله مسلمانان به قتل رسیده بودند.<sup>۱</sup>

حاکمان بعد نیز که با جامعه آراسته به خلافت (جانشینی پیامبر اسلام) حکم می‌راندند، به دیانت حقیقی تن نمی‌دادند. دلیل روشن آن در حاشیه ماندن امامان شیعه از عرصه‌های سیاست و حکومت و شهادت یازده امام به دست حاکمان اموی و عباسی در طول بیش از دو قرن است؛ با وجود این، در طول دوازده قرن، حاکمان سرزمین‌های اسلامی می‌کوشیدند خود را پاسدار و حامی دین جلوه دهند و فرستاده و سایه خدا بنامند و آشکارا از طرد دین و مخالفت با آن به شدت پرهیز کرده، با روحانیان با مدارا رفتار می‌کردند و چه بسا از وجود آنان در جایگاه مشاور نیز بهره می‌جستند.

### نقش غرب

پیشینه سکولار و جدایی دین از عرصه سیاست و حکومت و نادیده انگاشتن جایگاه آن می‌توان به روابط و ارتباطات جهان اسلام با مسیحیت و غرب اشاره کرد که برخی از مسلمانان با الگوبرداری از فرایند سکولار غرب می‌کوشیدند آن را در اسلام نیز سیلان دهند.

از سوی دیگر، خود حکومت‌های غربی نیز می‌کوشیدند حکومت سکولار را در جهان اسلام ترویج و بسط دهند. امروزه کشورهای غربی آشکارا و صریح

→ امام خمینی نیز در این باره می‌گوید:

«طرح مسأله جدا بودن سیاست از روحانیت چیز تازه‌ای نیست. این مسأله در زمان

بنی‌امیه طرح شد و در زمان بنی‌عباس قوت گرفت» (صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۲۴۸).

۱. رک: مروج الذهب، ج ۲، ص ۶۸؛ اللهورف، ص ۱۰۸؛ مقاتل الطالبین، ص ۸۰.

خواهان تشکیل حکومت‌های سکولار در کشورهای اسلامی هستند و بعضی نیز در مقام متخصص علوم اسلامی جلوس کرده، فتوا می‌دهند که اسلام از سیاست جدا است.

نقش دولت‌های غربی در سقوط خلافت عثمانی و روی کار آمدن آتاتورک از نقش‌های اولیه غرب در سوق دادن کشورهای اسلامی به سکولار بود. اشغال اندونزی به وسیله هلند در آغاز قرن هفدهم و اشغال هند و هجوم ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸ میلادی نمونه بارز آن است که با نفوذ غرب به کشورهای اسلامی اندیشه سکولار در شرق رخنه کرد. حکومت محمدعلی پاشا در مصر سرآغاز تز سکولار در جهان عرب به شمار می‌آید. بیشتر فرمان‌های وی از جمله قانون احوال شخصی و قانون‌های مدنی، مطابق قوانین غربی صادر می‌شد. کشورهای دیگر عربی مانند عراق، سوریه و لیبی از مصر متأثر بودند.<sup>۱</sup> مصر و عالمان آن دیار آستان نظریه‌ها و انقلاب‌های گوناگونی است که خود کتاب مستغلی را می‌طلبد.

### فروریختن خلافت عثمانی

حکومت ترک‌ها در طول شش قرن به نام خلافت اسلامی، تصویری از تلفیق ظاهری دین و حکومت بود که بر بیشتر کشورهای اسلامی از جمله اعراب حکم می‌راند. با تمرکز اهرم قدرت کنار اندیشه تلفیق، مجالی برای تز تفکیک وجود نداشت؛ اما شکست حکومت عثمانی در جنگ جهانی اول و تضعیف و سستی پایه‌های آن، مجالی را برای منادیان سکولار فراهم کرد. جهان عرب و بعضی از عالمان آن که با خلافت عثمانی مشکل داشتند، از افول آن ابراز خشنودی

۱. ر.ک: شیخ مهدی شمس‌الدین، حکومت منهای دین، ص ۸۲ به بعد. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب.

می‌کردند و چه بسا با مخالفان داخلی آن نیز مساعدت و همکاری داشتند. مخالفان دولت عثمانی در ترکیه به رهبری مصطفی کمال کوشش‌های گسترده‌ای در الغای خلافت آغاز کردند. هدف اولیه آنان جدا کردن سلطنت از خلافت و سپس تبدیل آن به جمهوری بود. مبنای نظری آنان، بشری خواندن حکومت بود و معتقد بودند که از جانب خداوند دستور خاصی در این خصوص وارد نشده است. مصطفی کمال می‌گوید:

پیغمبر ما به صحابه خود دستور داده است که ملت‌های جهان را به دین اسلام درآورند و فرمان نداده است که برای این ملت‌ها، حکومت برقرار کنند.<sup>۱</sup>

او با مساعدت ناسیونالیست‌های عرب و دولت‌های غربی، همچنین ضعف و فساد واپسین خلیفه عثمانی به نام عبدالحمید در سال‌های (۱۸۳۹ - ۱۸۶۱) توانست خلافت عثمانی را سرنگون کرده، حکومت سکولار و لائیک را پی‌افکنند و بدین‌سان به لقب آتاتورک نایل آید.

از آثار اندیشه لائیک او می‌توان به تعطیلی مدارس دینی و لغو قوانین فقه اسلامی و جایگزینی قوانین غربی اشاره کرد. او در نهایت مانند هولباخ، دین را مانع پیشرفت جامعه یاد کرد.<sup>۲</sup>

شاید بتوان گفت: نخستین رساله‌ای که به صورت صریح و رسمی از ایده سکولار در جهان اسلام طی قرون گذشته دفاع و حمایت کرده، رساله‌ای به نام «الخلافة و سلطة الأمة» است که در سال ۱۹۲۲ به وسیله مجلس ملی ترکیه تدوین و منتشر شد.<sup>۳</sup>

بعد از سه سال از نشر آن، علی عبدالرازق، کتابی به نام *الاسلام و*

۱. حمید عنایت، *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ص ۵۵.

۲. رک: نوتل باربر، «فرمانروایان شاخ زرین»، ص ۲۶۹؛ نامه فرهنگ، ش ۱، ص ۸۲ و ۸۳.

۳. این رساله به همین نام به وسیله عبدالغنی سنیک به عربی ترجمه و در سال ۱۹۲۴ مطبعة الهلال قاهره آن را منتشر کرد.

اصول الحکم در دفاع از سکولار و پاسخ از کتاب رشید رضا به نام *الخلافة اور الامة العظمی* منتشر کرد که مورد مخالفت و تکفیر عالمان مصر قرار گرفت. بعد از این دو کتاب، مسأله سکولاریزم که عرب‌ها آن را به علمانیت<sup>۱</sup> تعبیر می‌کردند، از مسائل اصلی اندیشه‌وران جهان عرب شد که صدها کتاب در نفی یا اثبات آن نوشته شده است.

### ایران و سکولاریزم

حکومت‌های موجود در ایران که اغلب نظام‌های سلطنتی بودند نیز حکومت‌های غیراسلامی بودند که نهایت برخی از شاهان، به مذهب و دین تمایل بیشتری داشتند. بررسی این موضوع خود مجال مستقلی را می‌طلبد. ما این جا به سلسله صفویه اشاره می‌کنیم که نظر شایع بر آن است که در آن، دین و سیاست نزدیک هم بودند. در این باره باید گفت که از زمان آغاز سلسله صفویه به وسیله شاه اسماعیل اول یعنی از ۹۳۰ ق (۱۵۰۱ م) تا عصر حسین یکم ۱۱۳۵ ق (۱۶۹۴) رابطه دین و به تعبیر دقیق عالمان دین با سیاست و شاهان فراز و نشیب‌هایی داشته است. در طول نزدیک دو قرن در سلسله نه‌گانه صفویان، به ویژه دوره سلیمان، شاهان اغلب خود را نماینده خدا و تعیین کننده مقام رسمی روحانیان که آن را صدر می‌نامیدند، معرفی می‌کردند. فقط در عصر طهماسب یکم (۱۵۲۴-۱۵۷۶) قطب روحانیان به رهبری محقق کرکی و در عصر حسین یکم (۱۶۹۴-۱۷۲۲) به رهبری علامه محمد باقر مجلسی، جایگاه خاصی را یافتند؛<sup>۲</sup> با وجود این، باید پذیرفت که رابطه سلسله صفویان با دین و عالمان

۱. علمانیت واژه جدیدی بود که در زبان عربی پیشینه‌ای نداشت. برخی آن را به فتح حرف اول یعنی «علمانیت» تلفظ می‌کنند که از ماده عالم به معنای دنیا و دنیوی‌گری مشتق شده است. بعضی دیگر به کسر حرف اول تلفظ کرده که از ماده علم مشتق و به معنای علم‌گرایی استعمال می‌شود.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: مریم میراحمدی، *دین و مذهب در عصر صفوی*، ص ۵۰-۶۵



دینی به طور کلی در مقایسه با دولتمردان دیگر بهتر بود.

نقطه فراز تز سکولار در ایران اسلامی در دوره قاجار به جنگ ایران با روسیه تزاری برمی گردد که با فتوای جهاد و همراهی عالمان بزرگ مانند مرحوم محمد مجاهد همراه بود. به دلیل فتوای جهاد و حضور روحانیان، مردم مشارکت گسترده‌ای در جبهه‌ها داشتند که رهاورد آن پیروزی‌های بزرگی بود؛ اما ادامه جنگ بنا به عللی مانند عدم تهیه آلات جنگی و اختلاف درباریان قاجار که در تاریخ ضبط است، به شکست ایران منتهی شد. حاکمان قجر، برای سرپوش گذاشتن به شکست‌های خود، گناه آن را متوجه روحانیان کردند و این تبلیغات نیز به طور گسترده کارگر افتاد که باعث انزوای روحانیان از عرصه سیاست و حکومت شد.<sup>۱</sup>

در جریان نهضت تنباکو، روحانیان دوباره به صحنه سیاست بازگشتند و حضور موفق از خود نشان دادند. در جریان انقلاب مشروطه نیز روحانیان حضور موفق و کارسازی از خود به نمایش گذاشتند؛ اما سرانجام آن، به حاشیه راندن رهبران مذهبی نهضت مانند طباطبایی، بهبهانی و مدرس و شهادت عده‌ای دیگر مانند شیخ فضل‌الله نوری بود.

در این دوره، روشنفکران آشکارا از حذف دین و روحانیان از عرصه سیاست حمایت می‌کردند که به برخی اشاره می‌شود.

محمد هاشم صفوی معروف به رستم‌الحکما در جزوه «قانون سلطنت» به تاریخ ۱۲۵۱ قمری نوشت:

→ و ۱۹۹ و نیز سیدحمید روحانی، *نهضت امام خمینی*، ج ۳، ص ۱۲۶ به بعد.  
 ۱. در جریان شکست مرحوم مجاهد در جنگ که از قزوین عبور می‌کرد، مردم به پاس احترام و قناعت او آب حوضی را که از آن وضو گرفته بود، به‌عنوان تبرک برداشتند؛ اما بعد از شکست ایران و هنگام برگشت مرحوم مجاهد از جبهه‌های جنگ، مردم در اثر تبلیغات، رفتار ناشایسته‌ای با او کردند، (ر.ک: محمد تنکابنی، *قصص العلماء*، ص ۱۲۹ به بعد).

اگر وزیری کاردان باشد، اما مخالف مذهب هم باشد، باز هم عیبی ندارد.... حکومت نمی‌بایستی متعرض مذهب خلاق گردد؛ زیرا مصلحت کلی، خلاف مداخله در دین مردم است.<sup>۱</sup>

فریدون آدمیت دربارهٔ آخوندزاده می‌نویسد:

در میان همهٔ نویسندگان سیاسی دنیای اسلامی در آن دوره، تنها میرزافتحعلی را می‌شناسیم که تناقض فلسفهٔ سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کرد؛ مدافع قانون اساسی عرفی غربی بود؛ تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می‌شمرد.<sup>۲</sup>

پیش‌تر گفته شد که پیشرفت مادی جهان غرب، تأثیر مهمی در اندیشه برخی روشنفکران بازی کرد و آنان چنین گمان می‌کردند که آن، معلول به حاشیه راندن دین است. در این باب، تأسیس مدرسه دارالفنون و اعزام دانشجو به غرب در صدارت امیر کبیر این رهیافت را تقویت کرد. این جا می‌توان به میرزا ملکم‌خان اشاره کرد که از استادان آن مدرسه به شمار می‌آمد. به او القابی چون «پدر روحانی روشنفکر ایرانی»، «پدر لیبرالیسم ایران» نسبت می‌دهند و مؤسس یا از مؤسسان فراموشخانه (فراماسونی) است. او از فررمیسم اسلامی سخن می‌راند.<sup>۳</sup>

با ظهور و به دست گرفتن حکومت به وسیلهٔ رضاخان که مقصود و سرمشق خود را آتاتورک قرار داده بود، نظام لائیک و ضددینی پدید آمد. او نه تنها روحانیان را از عرصهٔ سیاست حذف کرد، بلکه به طرد دین و آیین‌های اجتماعی آن مانند حجاب و مراسم دینی پرداخت.

در جریان ملی شدن نفت زمان حکومت دکتر مصدق، روحانیان به رهبری

۱. به نقل از فریدون آدمیت، «انکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده

دوران قاجار»، ص ۴۷؛ مجلهٔ اندیشهٔ دانشجو، ش ۲۰، ص ۱۹.

۲. ر.ک: فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده*، ص ۱۵۴.

۳. ر.ک: فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار*، ص ۶۴.

آیت‌الله کاشانی که نقش مهمی در آن و همچنین تقویت حکومت وی داشت، شاهد حذف روحانیان از عرصه سیاست بعد از تثبیت قدرت مصدق هستیم.<sup>۱</sup> در نیم سده اخیر با وجود سیطره کامل سکولاریزم، در مطبوعات کشور نیز به تقریر و دفاع از آن می‌پرداختند که با نقد عالمان متفکر دینی همچون استاد مطهری مواجه می‌شد؛ به‌طور مثال، فردی به نام ابراهیم مهدوی زنجانی در سال ۱۳۴۵ در مجله زن روز بعد از تقسیم آموزه‌های اسلام به اصول عقاید، عبادات و قوانین اجتماعی و دنیایی می‌نویسد:

قسم اول و دوم جزء دین است؛ اما قسم سوم جزء دین نیست؛ زیرا دین با زندگی مردم سر و کار ندارد.<sup>۲</sup>

در دهه‌های اخیر، برخی نیز در مشروعیت الاهی حکومت در عصر حضور امام و غیبت، تشکیک‌هایی کردند که در فصل بررسی ادله تفکیک بدان خواهیم پرداخت. سرانجام، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ دوباره تز سکولار احیا شد. روشنفکران بعد از پیروزی انقلاب از روحانیان خواستند که وظیفه آنان به سر آمده و باید در حوزه‌ها و مساجد به نقش هدایت مردم پردازند و مصادر امور را به آن‌ها تحویل دهند. منادیان سکولاریزم (چه خالصانه و چه غیرخالصانه) برای مشروعیت دینی بخشیدن به مدعای خود، به ادله عقلی و نقلی در قالب‌های نو تمسک کردند که در این بخش به تحلیل و نقد آن خواهیم پرداخت.

### روشنفکران متعهد

روشنفکران اصیل و متعهد که دغدغه دین دارند، با تحسین رشد و شکوفایی علم و صنعت مغرب‌زمین، دلباخته و تسلیم مطلق فرهنگ آن دیار، از جمله

۱. ر.ک: سیدجلال‌الدین مدنی، *ایران اسلامی در برابر صهیونیسم*، ص ۶۶.

۲. مجله زن روز، ش ۹۰، نقل از مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۸۸.

اندیشه سکولار نشده، قیاس اسلام با مسیحیت را قیاس باطل وصف کردند که این جا به بعضی اشاره می‌شود.

### جلال آل احمد

وی که از روشنفکران متعهد و نامی معاصر به شمار می‌آید، در نقد فرهنگ غرب و روشنفکری مطلق و بی‌دینی آثار گوناگونی را نگاشته است که معروف‌ترین آن، *غرب‌زدگی و خدمت و خیانت روشنفکران* است. وی مقایسه اسلام با جهان مسیحیت را تقلید کورکورانه می‌نامد که به لامذهبی طبقه روشنفکر انجامیده است و در تحلیل آن می‌نویسد:

دلیل دیگر آن لامذهبی‌ها این بود که مسیحیت برای اداره امور معاش و معاد مردم راهی نداشت و به این دلیل اصلی بود که روشنفکران اروپایی در جست‌وجوی نوع اداره امور معاش مردم، آن همه راه پیشنهاد کردند. اخلاقیاتی که محتوای اصلی مسیحیت است، جایی برای مبحث عقود و معاملات و سیاسیات ندارد. روشنفکر اروپایی که این تحجر را می‌دید و این سادگی قوانین شرعی عهد بوق آسمانی مسیحیت را، به تلاش افتاد و قوانین زمینی وضع کرد؛ اما اسلام و به‌خصوص تشیع از آن همه مباحث و در همه آن‌ها فراوان قانونگذاری کرده است و حرف و سخن زده است.<sup>۱</sup>

### اقبال لاهوری

این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دستگاه دولت دو جانب یا دو روی یک چیزند. اسلام حقیقت واحد و غیرقابل تجزیه‌ای است.<sup>۲</sup>

۱. جلال آل‌احمد، *خدمت و خیانت روشنفکران*، ص ۷۷. وی درباره حذف روحانیان از عرصه سیاست از سوی روشنفکران می‌نویسد: «اغلب روشنفکری و نهضت‌های روشنفکران ندانسته و نسنجیده علم مخالفت با مذهب و روحانیت را برمی‌داشتند» (همان، ص ۷۵).

۲. اقبال لاهوری، *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۷۶.

وی مبنای نظریه لائیک را که در ترکیه رسمیت یافته بود، اندیشه سیاسی اروپا ذکر می‌کند و درباره احتمال ظهور و رشد سکولاریزم در اسلام می‌نویسد: چنین چیزی در اسلام اتفاق نخواهد افتاد؛ چه اسلام از همان آغازین، دین اجتماعی، دنیایی و کشوری بوده است...؛ بنابراین، نظریه ملیون ترک درباره دولت از آن جهت که مبتنی بر یک دوگانگی است که در اسلام وجود دارد، نظریه اشتباه‌آمیزی است.<sup>۱</sup>

### دکتر شریعتی

شادروان دکتر علی شریعتی اندیشه جداانگاری دین و سیاست را حربه استعمار یاد می‌کند و می‌گوید:

ببینید دین و دنیا چه جور در اسلام قابل تفکیک نیست و اصلاً قابل شناخت نیست و چگونه استعمار به دهان ما انداخت که مذهب از زندگی جدا است و روشنفکران ما هم طوطی‌وار بازگو کردند به خیال این‌که دارند ادای روشنفکران اروپایی را در برابر کلیسا درمی‌آورند. غافل از این‌که این قیاس مع‌الفارق است.<sup>۲</sup>

وی در جای دیگر می‌گوید:

مبارزه روشنفکران علیه مذهب در جامعه‌های اسلامی، بزرگ‌ترین خدمت را به عمال جنایت و ارتجاع و دشمنان فریبنده مردم کرده است. روشنفکران جامعه ما باید دو اصل را بدانند که اولاً جامعه ما اسلامی است و ثانیاً اسلام یک حماسه اجتماعی و محرک است.<sup>۳</sup>

### مهندس بازوگان

وی در دوران پیش از پیروزی انقلاب اسلامی به شدت از نظریه همبستگی

۱. همان، ص ۱۷۸.

۲. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۷۵.

۳. همان، ص ۷۶.

دین و حکومت دفاع می‌کرد و آن را مدلول آیات، روایات و عقل می‌دانست. در تفسیر آیه ان‌الحکم الا لله<sup>۱</sup> می‌نویسد:

این همان عدم تفکیک دین از سیاست است؛ بلکه آمریت دین بر سیاست.<sup>۲</sup> همو در نقد نظریه فوستل دوکولانژ که معتقد به دنیایی بودن حکومت بود، می‌گوید:

همین‌که قرار باشد مردم قانون بنویسند و حکومت کنند، آیا اختلاف در قوانین ساخته بشری و تعارض در حکومت و سیاست، جدایی و دشمنی بر نمی‌انگیزد؟<sup>۳</sup>

از دیگر روشنفکران متعهد می‌توان به پروفیسور گارودی،<sup>۴</sup> حامد الگار<sup>۵</sup> و عبدالعزیز ساشا دینا<sup>۶</sup> و محمد نقیب عطاس<sup>۷</sup> از استادان دانشگاه‌های معتبر جهانی اشاره کرد که داستان سکولار را داستان منحصر به دیار غرب می‌دانند.

### چهارم: اعتبار و حجیت قرآن

اعتبار و حجیت یک متن از دو جهت یعنی اصل صدور و دلالت آن قابل

۱. در آیات متعددی تکرار شده است که در فصل‌های آینده به تبیین آن خواهیم پرداخت.

۲. ر.ک: مهدی بازرگان، *دین و تمدن*، ص ۶۳.

۳. همان، ص ۶۱؛ ر.ک: *مرز دین و سیاست*. ذکر این نکته لازم است که مرحوم بازرگان از این موضع خود برگشته و حتی حق حاکمیت خدا را منکر شده است که نقل و نقد آن خواهد آمد؛ اما آنچه مهم است، صرف تغییر موضع برای صاحب رأی نمی‌تواند عیب شمرده شود. اگر در آن نهایت فحص و تلاش خود را خالصانه کرده باشد؛ چرا که گفته‌اند: «للمخطی اجر و للمصیب اجران»؛ با وجود این نمی‌توان تأثیر مسائل اجتماعی و حکومتی که گاهی به جای دلیل نقش علت در تغییر رأی را ایفا می‌کنند، نادیده انگاشت.

۴. ر.ک: *روزه گارودی، اسلام دین و امت*، ص ۲۸۵ و ۲۹۳.

۵. ر.ک: *فصلنامه کتاب نقد*، ش ۲ و ۳، ص ۱۱۴.

۶. ر.ک: همان، ص ۲۹.

۷. ر.ک: *سید محمد نقیب العطاس، سکولاریسم*، ص ۱۳.

بحث و بررسی است که به آن می‌پردازیم.

### ۱. سندیت و اصل صدور قرآن

قرآن کریم (برخلاف کتاب‌های ادیان دیگر) کتاب آسمانی است که متن آن به واسطه جبرئیل از عالم غیب و خداوند برای حضرت محمد (ﷺ) وحی و نازل شده است. قرآن کریم خود در آیات متعدد به نزول آسمانی خود تأکید داشته و افزوده است که همه آیات آن از ناحیه خداوند است و پیامبر خود نمی‌تواند آیه‌ای را بر آن بیفزاید.

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ.<sup>۱</sup>

بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم.

آیه پیشین به صورت شفاف، موضع خود و ضمناً موضع پیامبر را بیان می‌کند که آنچه بر پیامبر نازل می‌شد، وحی آسمانی و الهی بود که خود پیامبر حق تغییری در آن را نداشت.

بر این اساس، از نگاه درونی و خود قرآن اعتبار سندیت آن قطعی و غیرقابل مناقشه است.

با قطع نظر از خود آیات، ادله تاریخی به صورت قطعی و متواتر نشان می‌دهد که قرآن موجود، همان کتاب آسمانی است. از جهت تاریخی ثابت شده که مسلمانان متعدد با نزول هر آیه‌ای، آن را حفظ می‌کردند یا می‌نوشتند؛<sup>۲</sup>

۱. یونس (۱۰) ۱۵. آیات ذیل، نزول آسمانی قرآن را ثابت می‌کنند: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، (یوسف (۱۲) ۲)؛ «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلِ» (طارق (۸۶)، ۱۳)؛ «فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنَهُ» (قیامت (۷۵)، ۱۸)؛ «وَأَنْزَلْنَا مَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ»، (کهف (۱۸)، ۲۷).

۲. رک: زرقانی، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۱۹۷ به بعد؛ سیوطی، *الاعتقان*، ج

سپس قرآن موجود با نظارت شخص پیامبر اسلام (ﷺ) تدوین و جمع‌آوری شد، و بعد هیچ آیه‌ای بر آن قرآن اضافه یا از آن کاسته نشد. نهایت، بعد از پیامبر، یک بار زمان خلیفه اول، همه قرآن‌ها در یک مصحف جمع، و در عصر خلیفه سوم، قرآن‌های متکثر مقابله و یک نسخه کامل با ترتیب سوره‌ها به شکل موجود، برگزیده شد<sup>۱</sup> و این قرآن مورد تأیید امامان (علیهم‌السلام) و مورد اتفاق مسلمانان قرار گرفته است؛<sup>۲</sup> افزون این‌که مؤرخان و دین‌پروهان غریبی، اصالت و سندیت قرآن را تأیید، و در آن کمتر شبهه کردند. دکتر بوکای در این باره می‌نویسد:

یک اصالت غیرقابل بحث، به متن قرآن مقام جداگانه‌ای بین کتب وحی می‌دهد؛ مقامی که در آن نه عهد عتیق سهمی دارد نه عهد جدید... متن قرآن به تدریج نزول وحی، توسط پیامبر و مؤمنان اطراف او از بر خوانده می‌شد و از طرف کاتبان ثبت می‌گردید؛ در نتیجه قرآن از ابتدا عنصر اصالت را که انجیل فاقدند، دارا می‌باشد.<sup>۳</sup>

نکته سوم در اثبات وحیانی بودن قرآن، اعجاز و تحدی آیات آن است. قرآن کریم از آن‌جا که خود را کتاب آسمانی و غیر بشری می‌داند، به مقام تحدی و معارضه برآمده است و از کسانی که خیال می‌کنند قرآن دستنویس شخص پیامبر یا دیگری است، می‌خواهد سوره‌ای مانند این کتاب را بیاورند.<sup>۴</sup> تاریخ نشان داده

→ ۱، ص ۱۲۱؛ تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۲۹۵؛ سیدابوالقاسم خوئی، البیان، ص ۲۷۰، علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۴۱ به بعد؛ علامه طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۱۳۰؛ محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۱۸ و علوم قرآنی، ص ۱۲۰؛ محمدعلی گرامی، درس‌هایی از علوم قرآن، ص ۳۹ به بعد.

۱. همان.

۲. ر.ک: بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۴۱ و ۴۲.

۳. بوکای، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ص ۳۰۴.

۴. بقره (۲)، ۲۳؛ یونس (۱۰)، ۳۸؛ اسراء (۱۷)، ۸۸.



است که در طول ۱۴ قرن نزول قرآن، تا کنون کسی به این معارضه موفق نشده است. افزون بر این، قرآن از جهت اعجاز نکات دیگری دارد که تبیین آن در این مقال نمی‌گنجد.

حاصل این که قرآن، کلام الاهی است و همه آیات آن از عالم غیب و قدسی سرچشمه گرفته و این اصل با نسبت آیات قرآن به تجربه دینی شخص پیامبر<sup>۱</sup> و تأثر قرآن از تجربه پیامبر و در نتیجه فرهنگ زمانه خود،<sup>۲</sup> تعارض دارد.

### ب. شناختاری بودن زبان قرآن

دومین اصل و پیشفرض مادر این تحقیق، شناختاری بودن زبان قرآن است به این معنی که دلالت، معنی و مفهوم آیات قرآن به صورت یک قاعده و

۱. رک: اقبال لاهوری، *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۴۴ و ۱۴۶. دکتر سروش در این باره می‌گوید: «پیامبری نوعی تجربه و کشف بود... هم پیامبر انسان است. دین خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و جمعی او (ﷺ) است» (بسط تجربه نبوی، ص ۱۰، ۲۱ و ۲۵؛ *صراط‌های مستقیم*، ص ۱۱ و ۱۳). وی در جای دیگر، متون ادیان از جمله قرآن را تجربه بی‌صورت پیامبر وصف می‌کند که پیامبر بدان صورت بخشیده است و در پاسخ این سؤال که آیا می‌توان از این صورت‌ها درگذشت؟ می‌گوید:

«باید گفت این حق عقلاً برای افراد محفوظ است که به تجربه بی‌صورت خود صورت جدیدی ببخشند... باید به دو نکته توجه داشت، یکی این‌که از حیث اجتماعی تا در درون جامعه دینداران مصلحت اندیش زندگی می‌کنند، باید مماشات کنند و دم از صورت‌های جدید نزنند» (کیان، ش ۵۲، ص ۵۸).

نصر حامد ابوزید نیز قرآن را محصول فرهنگی و بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه خود، ذکر می‌کند (کیان، ش ۵۴، ص ۸ و ۱۳)، و نیز رک: مقصود فراستخواه، نشریه فراراه، ش ۱، ص ۲۳.

۲. آقای بهاء‌الدین خرمشاهی، به تأثر قرآن از فرهنگ زمانه معتقد است و لذا وجود «جن»، «چشم زخم» و «سحر» را انکار می‌کند و بر این باور است که قرآن آن‌ها را تنها به‌عنوان فرهنگ زمانه خود نقل کرده است (بیانات، بهار ۱۳۷۴، ص ۹۵ و ۹۶).

«فی الجمله» برای مخاطبان به ویژه دانشوران قابل شناخت و فهم است. به دیگر سخن، زبان قرآن زبان صامت و گنگ نیست تا دیگران آن را به حرف در بیاورند؛ بلکه زبان ناطق و گویا است.

مدعای پیشین یعنی شناختاری بودن زبان دین را فیلسوفان امپرسیو (تجربه‌گرا) و فلسفه پوزیتیویسم منطقی بر نمی‌تابند؛ چرا که ملاک معناداری و صدق گزاره‌ها بر مبنای آنان تجربه و آزمون‌پذیری است.<sup>۱</sup> افزون بر این دو فلسفه، طیفی از هرمنوتیک‌های مؤلف محور، منکر معنای متن شده<sup>۲</sup> یا آنانی که وجود معنای متن را می‌پذیرند، آن را دور از دسترس می‌دانند.<sup>۳</sup> برخی از روشنفکران دینی، تحت تأثیر این فلسفه از صامت‌انگاری متن و قرآن سخن می‌رانند.<sup>۴</sup>

تحلیل و نقد این مخالفت‌ها مجال دیگری می‌طلبد<sup>۵</sup> و ما فقط این‌جا به موضع خود قرآن کریم بسنده می‌کنیم که آیا کتاب آسمانی خود را ناطق یا صامت و گنگ معرفی کرده است. خود قرآن، آیات خود را به دو قسم «محکّمات» و «متشابهات» تقسیم کرده: محکّمات، آیاتی است که معنا و دلالت

۱. ر.ک: ا.ج. آبر، *زبان، حقیقت و منطقی*؛ جان هیک، *فلسفه دین*، ص ۲۴۰؛ مایکل پترسون، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۶۱.

۲. ر.ک: بابک احمدی، *ساختار و تأویل متن*، ج ۲، ص ۴۰۷؛ *حلقه انتقادی*، ص ۷۵؛ هرمنوتیک مدون، ص ۱۶ و ۲۳۴؛ بارت رولان، *از اثر تا متن*، ارغنون، زمستان ۷۳، ص ۶۱.

۳. ر.ک: *ساختار و تأویل متن*، ج ۲، ص ۵۲۶؛ پل ریکور، *زندگی در دنیای متن*، ص ۱۳۴. ۴. ر.ک: سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۲۹۴ و ۲۶۴؛ *مدارا و مدیریت*، ص ۱۰۴؛ محمد مجتهد شبستری، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، ص ۱۳۵؛ هفته‌نامه راه نو، ش ۱۹، ۷ شهریور ۱۳۷۷، ص ۲۰.

۵. ر.ک: نگارنده، «اسلام و تکثر قرائت‌ها»، قبسات، زمستان ۷۹، ص ۹۴ و نیز زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی، قبسات، پاییز ۱۳۸۱.

آن متقن و شفاف است و در تفسیر آن‌ها به غیر نیازی نیست برخلاف آیات متشابه - چنان‌که از اسمش پیدا است - معنا و مفهوم آن مبهم و بین چند معنا مشتبه است. آیه ذیل در این باره می‌فرماید:

مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.<sup>۱</sup>

پاره‌ای از آن، آیات محکم [=صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتابند، و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تلویل پذیرند].

آیات متعددی وجود دارد که قرآن را «کتاب مبین»،<sup>۲</sup> «تبیان»،<sup>۳</sup> «عربی مبین»،<sup>۴</sup> «عربی غیر ذی عوج»،<sup>۵</sup> «فصلت آیاته»،<sup>۶</sup> «احکمت آیاته»<sup>۷</sup> و صف می‌کند که همگی آن‌ها بر ناطقیت قرآن دلالت دارد و مبطل نظریه صامت‌انگاری قرآن است.

صاحب وحی و مفسر قرآن یعنی حضرت محمد (ﷺ) نیز قرآن را چنین

معرفی می‌کند:

هو کتاب فیه تفصیل و بیان و تحصیل و هوالفصل و لیس بالهزل وله ظهر و

بطن.<sup>۸</sup>

امام علی (علیه السلام) نیز در وصف قرآن به «ناطقیت» آن تصریح می‌فرماید:

وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَغْتَابُ لِسَانَهُ.<sup>۹</sup>

۱. آل عمران (۳)، ۷، نکته قابل اشاره در ترجمه آیات این‌که ترجمه آیات از ترجمه آقای

محمد مهدی فولادوند همراه با ویرایش مختصر، نقل شده است.

۲. یوسف (۱۲)، ۱؛ حجرات (۴۹)، ۱؛ مائده (۵)، ۱۵.

۳. نحل (۱۶)، ۸۹.

۴. شعراء (۲۶) ۲۶.

۵. زمر (۳۹)، ۲۸.

۶. فصلت (۴۱)، ۳.

۷. آل عمران (۳)، ۷؛ هود (۱۱)، ۱.

۸. نقل از مقدمه تفسیر صالحی، ج ۱، ص ۹.

۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳.

کتاب خداوند در میان شما سخنگویی است که هیچ‌گاه زبانش از حقگویی،  
 گُند و خسته نمی‌شود و همواره گویا است.  
 حضرت در جای دیگر ضمن تأکید بر ناطقیت قرآن به تفسیر آیات متشابه  
 به وسیله آیات دیگر اشاره می‌فرماید:  
 يَنْطِقُ بِمُضْئِئِهِ وَ يَشْهَدُ عَلٰى بَعْضٍ.<sup>۱</sup>  
 امام باقر (علیه السلام) نیز می‌فرماید:  
 فمن زعم ان كتاب الله مبهم فقد هلك واهلك.<sup>۲</sup>

دلالت آیات قرآن از سده‌های متقدم پیش عالمان اسلامی اعم از فقیه، متکلم  
 و مفسران مطرح و مورد پذیرش بوده است و از آن به «حجیت ظواهر» یاد  
 می‌کردند.<sup>۳</sup> از حجیت ظواهر، اعتبار، و از آن، مسأله «نص» نیز روشن می‌شود.

### پنجم: جامعیت قرآن

آیا دین (اسلام) فقط برای سعادت معنوی و آخرتی انسان آمده است یا  
 افزون بر آن در تأمین سعادت و خوشبختی دنیایی انسان نیز موضعی دارد؟  
 در صورت انتخاب گزینه اول، ما از دین فقط انتظار برآوردن نیازهای معنوی  
 و سعادت آخرتی را خواهیم داشت؛ اما در صورت گزینش گزینه دوم، انتظار ما  
 از دین فراتر می‌رود، و به تبع آن، از دین و شکل بارز آن قرآن کریم و سنت  
 پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان (علیهم السلام) (بنا بر مکتب تشیع) انتظار خواهیم داشت که  
 راهکارها و موضعی را در این عرصه به انسان‌ها تعلیم دهند.  
 سکولاریست‌ها دین را تک‌ساحتی معرفی می‌کنند؛<sup>۴</sup> اما عالمان اسلامی در  
 پاسخ به این سؤال تأمل بیشتری می‌کنند و قدر متیقن از پاسخ‌شان جامع‌نگری

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳ ش ۸ و نیز خطبه ۱۵۶ و ۱۹۸.

۲. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۰.

۳. تنها در سده‌های اخیر، «اخباریون» منکر اصل پیشین شدند.

۴. در فصل‌های آینده از آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

دین به حیات دنیایی و آخرتی انسان است؛<sup>۱</sup> اما این که نقش قرآن و دین در این عرصه چگونه و تا چه اندازه‌ای است، اختلاف نظر وجود دارد که به دو دیدگاه معروف آن اشاره می‌شود:

#### ۴.۱. دیدگاه اکثری

برخی بر این باورند که می‌توان از قرآن همه نیازها و مسائل دنیایی انسان را استخراج کرد. این قرائت، خود لایه‌های گوناگونی دارد؛ چنان‌که برخی از مفسران اهل سنت معاصر مدعی شدند که راه ترقی، صنعتی شدن، علم کیمیا، شیمی، خاک‌شناسی، طب و تشریح، خواص گیاهان و میوه‌ها و غیره را می‌توان از قرآن استنباط کرد.<sup>۲</sup>

مهم‌ترین مستند این دیدگاه آیات ذیل است:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ.<sup>۳</sup>

و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و

رحمت و بشارت‌گری است، بر تو نازل کردیم.

مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ.<sup>۴</sup>

ما هیچ چیزی را در کتاب [= لوح محفوظ] فروگذار نکرده‌ایم.

همچنین روایاتی که در باب جامعیت قرآن گزارش شده است.<sup>۵</sup> بر این اساس، اکثری‌گرایان، قرآن را حاوی اصول و راهکارهای امور سیاسی و اجتماعی وصف می‌کنند؛ اما درباره استناد به ظاهر دو آیه اخیر در اثبات

۱. برای توضیح بیشتر، احد فرامرز قراملکی، *مبانی کلامی جهت‌گیری انبیاء*، فصل چهارم.

۲. ر.ک: اسکندران، *تفسیر کشف الأسرار النورانیة*؛ طنطاری، *الجواهر فی تفسیر القرآن* و نیز محمدعلی رضائی اصفهانی، *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن*.

۳. نحل (۱۶)، ۸۹.

۴. انعام (۶)، ۳۸.

۵. ر.ک: *نهج البلاغه*، خطبه ۸۶؛ *اصول کلامی*، ج ۲، کتاب فضل القرآن و کتاب فضل العلم،

باب الرد الی الکتاب و تفسیر نور ثقلین، ج ۳، ص ۷۵.

جامعیت قرآن باید به این نکته اشاره کرد: از آنجا که قرآن کتاب هدایت انسان به‌شمار می‌رود، مقصود از بیان و تبیین هر شیء و عدم اغماض قرآن از آن، نکات و اموری در ارتباط با سعادت و هدایت انسان است. به بیان دیگر، سیاق آیات و عموم آن‌ها از همان ابتدا در این موضوع است و اصلاً به امور دنیایی ناظر نیست تا ادعای عموم و جامعیت شود.

علامه طباطبایی در تفسیر «تبیاناً لكل شیء» می‌فرماید:

و اذ كان كتاب هداية لعامة الناس و ذلك شأنه، كان الظاهر ان المراد بكل شیء كل ما يرجع الي امر الهداية مما يحتاج اليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقة المتعلقة بالمبدأ و المعاد و الأخلاق الفاضله و الشرايع الالهية و القصص و المواعظ فهو تبیان لذلك كله.<sup>۱</sup>

این تفسیر از آیه شریفه را روایات ابن عباس (م ۶۸ ق) و مجاهد (م ۱۰۳ ق) تأیید می‌کنند که تبیان بودن قرآن را به مسائل حلال و حرام، و امر و نهی تفسیر کرده‌اند.<sup>۲</sup>

حاصل آن‌که قرآن کریم، برخلاف سکولاریست‌ها فقط به ابعاد معنوی و آخرتی انسان بسنده نکرده است؛ بلکه با ذکر مبانی، اصول و جهاتی درصدد رفع نیازهای دنیایی انسان و تشکیل حکومت معنوی و عادلانه در جامعه است.

#### ۴.۲ دیدگاه اقلی

ظواهر قرآن به تنهایی و با قطع نظر از سنت و عقل، جامع جزئیات

۱. المیزان، ج ۱۲، ص ۳۲۵. در تفسیر نمونه نیز آمده است: «قرآن یک کتاب تربیت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است. روشن است که منظور از همه چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است. نه این‌که قرآن یک دائرةالمعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده است» (تفسیر نمونه، ج ۱۱ ص ۳۶۱).

۲. رک: فیروز آبادی، تنویرالمقابس، ص ۲۲۹.

راهکارهای نظری و عملی امور دنیایی نیست؛ بلکه قرآن در مواردی به برخی از راهکارها و اصول زندگی دنیایی اشاره داشته است؛ پس نباید حل امور دنیایی و معیشتی را از قرآن انتظار داشت؛ بلکه قرآن یک سری مبانی و اصول کلی و جهات زندگی فردی و اجتماعی برای انسان اعطا می‌کند؛ برای مثال، مشخص می‌کند که زندگی فردی و اجتماعی انسان باید با اتکا به ایمان و معنویت و همچنین اصل قسط و عدالت اداره شود. قرآن در عرصه‌های حقوقی، قضایی، نظامی، اقتصادی به اصول و نکاتی اشاره داشته است که این‌جا می‌توان به حکم ربا، خمس، زکات، انفال، جهاد، مقابله به مثل در جنگ اشاره کرد. این احکام و اصول برای تأمین سعادت دنیایی انسان امر لازم و نه کافی است و جزئیات آن را باید از سنت و عقل استخراج کرد.

اصول و احکام پیشین نه جامعیت قرآن،<sup>۱</sup> بلکه مداخله و موضعگیری قرآن در مسائل دنیایی را ثابت می‌کند که با مدعیات سکولاریست‌ها ناسازگاری دارد که همان فرضیه مادر این رساله است.

---

۱. برخی از اندیشه‌وران معاصر نه بر جامعیت قرآن، بلکه بر جامعیت دین (قرآن و سنت) به صورت اکثری در عرصه‌های گوناگون دنیایی معتقدند. (ر.ک: جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۱۱۳، ۱۶۰، ۱۶۲؛ *انتظار بشر از دین*، ص ۲۱۰، مقاله فلسفه و اهداف حکومت اسلامی، مندرج در *تبیین مفهوم مدیریت اسلامی*، ص ۱۳؛ مصباح یزدی، همان، مقاله نگرشی بر مدیریت در اسلام، ص ۱۹ و ۲۱). از آن‌جا که این مدعا از موضوع بحث (قرآن) عام و فراتر است، تحلیل آن فراخور این مقال نیست.

## فصل دوم

### نقد مبانی سکولاریسم با اتکا به آیات

سکولاریسم در جایگاه نظریه سیاسی و اجتماعی یا در مقام مرام و ایدئولوژی بر یک سری اصول و مبانی نظری و معرفتی مبتنی است که به گمان سکولاریست‌ها، اعتقاد به آن مبانی و اصول به دنبال خود، تفکر سکولار را در پی خواهد داشت.

نکته قابل اشاره این که تفاوت مبانی و خاستگاه و علل سکولاریسم برای خواننده فاضل روشن است. علل و خاستگاه، نوعاً بر عوامل فیزیکی و مادی و تاریخی پیدایی و پایایی نظریه اطلاق می‌شود؛ برای مثال، نقش رفتار خشن کلیسا با دانشمندان و رفتار غیراخلاقی کشیشان از علل پدید آمدن فرایند به حاشیه راندن کلیسا (سکولاریزاسیون) در غرب است که روشن است آن علل باید از جهت زمانی و تاریخی متقدم باشد؛<sup>۱</sup> اما مبانی، به طور معمول به ادله و آموزه‌های بنیادی و معرفتی اطلاق می‌شود که از جهت زمانی می‌تواند برخی از

---

۱. مبانی و علل پیدایی تفکر سکولار در جهان مسیحیت را به صورت کلی می‌توان به سه بخش (۱. تاریخی، اجتماعی؛ ۲. دینی؛ ۳. نظری و معرفتی) تقسیم کرد که هر کدام، خود به زیرمجموعه‌هایی منشعب می‌شود که نگارنده تفصیل آن را در کتاب سکولاریزم در مسیحیت و اسلام بخش اول آورده است.



آن‌ها متأخر باشد که محصول آن مبانی، نظریه و ایدئولوژی «سکولاریزم» خواهد بود؛ به‌طور مثال، لیبرالیسم در مقام نظریه یا مکتب سیاسی در قرن نوزدهم مطرح شد که در تقویت و توجیه نظریه سکولار بسی مؤثر افتاد. آنچه ما در این فصل درصدد تحلیل و نقد آن هستیم، مبانی نظری و فکری سکولاریسم در جایگاه نظریه یا ایدئولوژی است. این‌جا نشان خواهیم داد یا مبانی سکولاریسم فی‌نفسه مانند نسبیّت و علم‌گرایی به معنای انحصار علل به علل مادی، باطل و نادرست است یا بنا به فرض صدق فی‌الجمله، پذیرفتن اطلاق آن با مبانی قرآنی سازگاری ندارد؛ بدین لحاظ، شخص معتقد به قرآن کریم نمی‌تواند مبانی سکولاریسم را بپذیرد. در فصل چهارم نیز بعد از گزارش مبانی، ادله و شبهات قرآنی سکولاریست‌ها سستی آن‌ها روشن خواهد کرد که رهاورد آن نادرستی سکولاریسم با مبانی نظری و ادله فعلی قرآنی سکولارها است.

### مبنای اول: علم‌گرایی (سیانتیسم)<sup>۱</sup>

تسلط انسان بر طبیعت در روزگارهای کهن به کندی پیش می‌رفت. انسان کهن که توانایی تبیین روابط بین اشیا و حوادث را نداشت، اکثراً آن‌ها را به ماورای طبیعت مانند ارواح پاک یا خبیثه، شیاطین و الاهی‌های گوناگون نسبت می‌داد؛ اما از اواخر قرون وسطا و مطلع دوره رنسانس، جهش فوق‌العاده در توانایی انسان بر تسلط و تسخیر طبیعت و تبیین روابط بین امور رخ داد. در قرن هفدهم میلادی با ظهور دکارت، گالیله، و نیوتون، علم جدید پا به عرصه وجود نهاد. ویژگی بارز این علم، مشاهده تجربی و استدلال ریاضی بود. علم در این رویکرد جدید به هستی، به جای جست‌وجوی غایات اشیا که شیوه علم کهن بود، به وصف و تبیین پدیده‌ها و روابط حاکم بر آن برآمد. علم جدید با توسل به نظام علیت و دترمنیسم، همه رخدادها، افعال و

---

#### 1. Scientism

پدیده‌ها را به طبیعت و ذات اشیای مشخص در جایگاه علت یا علل نسبت می‌داد و رابطه آن دو را رابطه علت و معلول و ضرورت وصف می‌کرد. نظام علیتی که علم جدید از آن سخن می‌گفت، به علل طبیعی و مادی منحصر می‌شد، به این معنا که می‌توان با اتکا به علل طبیعی، همه حوادث این جهان را توجیه و تبیین کرد. لازمه این ادعا عدم نیاز به پیشفرض دخالت علل فراطبیعی مانند خداوند در نظام عالم ماده است. داستان لاپلاس در این ادعا معروف است. او کتابی چهارهزار صفحه‌ای در تبیین مکانیکی رویدادهای آسمانی مثل وضعیت منظومه شمسی تألیف کرد و در آن به نقش خداوند هیچ اشاره‌ای نکرده بود، لاپلاس وقتی کتاب خویش را به ناپلئون تقدیم کرد، از علت عدم توجه به نقش خداوند در این کتاب پرسید که لاپلاس گفت:

عالی جناب! من به این فرضیه نیازی ندارم.<sup>۱</sup>

در این نگاه علم به جهان، قدرت مطلقه و جایگاه خداوند در تأثیرگذاری بر جهان، پدیده‌ها و رخدادها نادیده انگاشته می‌شود و حداکثر نقش خداوند در آفرینش نخستین منحصر شده است. به تعبیر بویل، خداوند مانند ساعت‌سازی است که بعد از ساخت ساعت، دیگر نیازی به آن نیست.<sup>۲</sup> سکولاریسم بر این رویکرد از تفسیر جهان مبتنی است. ویلسون در این باره می‌نویسد:

وجه مشترک همه این پدیده‌ها [= جدایی دین و دنیا] عبارت از توسل هر چه کمتر به توضیح و تبیین‌ها ماورای طبیعی، توسل هر چه کمتر به منابعی که برای تأمین اهداف ماورای طبیعی به کار می‌آید و حمایت هر چه کمتر یا فعالیت‌هایی که رابطه با قوای ماورای طبیعی یا اتکا به این نیروها را تشویق

۱. علم و دین، ص ۷۲.

۲. باریور در این باره می‌نویسد: «تأثیر اندیشه دینی در هیچ زمینه دیگر به اندازه تعدیل آرای مربوط به نقش خداوند در رابطه با طبیعت نبود. خداوند صرفاً سازنده جهان بود» (علم و دین، ص ۲۹).

و تبلیغ می‌کند.<sup>۱</sup>

مرحله دوم ناسازگاری علم با دین، ادعای انحصار وجود به وجود ماده و قابل تجربه و آزمون است. در مرحله اول، علم بر تبیین‌پذیری امور ماده از طریق علم و عدم دخالت فرا ماده تأکید می‌کرد؛ اما منکر آن نبود. دست‌کم درباره آن سکوت اختیار کرده بود؛ اما در مرحله دوم علم جدید، وجود، حقیقت و صدق را فقط در قالب ماده تفسیر می‌کرد و بدین‌سان، آموزه‌های فراطبیعی ادیان به وسیله علم بی‌معنا و عاری از حقیقت وصف شد.

ماکس وبر در این باره می‌گوید:

با پیشرفت علم و فن، انسان اعتقادش را به نیروهای غیبی، ارواح، شیاطین از دست داده است. او معنای وحی و قداست را از یاد برده است.<sup>۲</sup>

استانلی ل. جکی نیز در تبیین طرد دین به وسیله علم می‌نویسد:  
بر وفق علم‌زدگی یا اصالت علم، گزاره‌ها فقط به میزانی که با کمیات یا امور واقع تجربی ربط و پیوند دارند، محتوای حقیقی و صدق دارند. علم‌زدگی با هر دینی که شالوده مابعد الطبیعی معناداری دارد (قطع نظر از ادعای وحی و تنزیل فراطبیعی) تعارض به بار می‌آورد.<sup>۳</sup>

سکولاریسم ایدئولوژی است که پیام پیشین علم جدید را پذیرفته است؛ چنان‌که ویلسون می‌نویسد:

دنیوی‌گری یا قول به اصالت دنیا یک ایدئولوژی است. فائلان و مبلغان این ایدئولوژی، آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و وسایط و کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه می‌کنند.<sup>۴</sup>  
علوم گوناگون مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، هر کدام در حوزه خود در

۱. مقاله «جدانگاری دین و دنیا»، مندرج در *فرهنگ و دین*، ص ۱۲۸.

۲. *جامعه‌شناسی دین*، ص ۳۵.

۳. *فرهنگ و دین*، ص ۲۲۸.

۴. همان، ص ۱۲۶.

طرد دین نقشی را ایفا می‌کرد. جان هیک، میراث عمومی تنش علم و الاهیات کلیسایی را تبعید دین از حوزه معرفت بشری ذکر می‌کند.<sup>۱</sup> عالمان معروف علوم تجربی مانند تایلر، فریزر، مارکس و فروید به پیش‌بینی زوال دین در قرن نوزدهم با سلطه علم پرداختند.<sup>۲</sup>

رابطه علم‌گرایی با سکولاریسم، رابطه علّی و معلولی است؛ اما علیت جزئی‌ای است که نقش مهمی در معلول خود دارد؛ از این‌رو عرب زبانان بیشتر سکولاریسم را به «علمانیت»<sup>۳</sup> ترجمه و معادل‌سازی کرده‌اند.<sup>۴</sup> بعضی نیز آن را دقیق‌ترین ترجمه سکولاریسم ذکر کرده‌اند.<sup>۵</sup>

حاصل آن‌که علم‌گرایی و به تعبیر دقیق، علم‌زدگی در مغرب زمین به مقابله و ستیز با حاکمیت خداداد هستی و انکار آموزه‌هایی فراطبیعی انجامیده است و به عللی، رهاورد این جدال در غرب به ویژه در کشورهای مسیحی با کامیابی علم و عقب‌نشینی کلیسا و دین همراه بوده که به سکولاریسم مسیحیت منتهی شده است.

### نقد و نظر

در فصل دوم، در تبیین مبانی و اصول نظام اقتصادی اسلام اشاره شد که علم‌گرایی به معنای واقعی آن یعنی تشویق به علوم گوناگون نه تنها هیچ تعارضی با قرآن ندارد، بلکه مورد تأکید و تشویق این کتاب آسمانی است. قرآن

۱. ر.ک: *فلسفه دین*، ص ۸۴.

۲. ر.ک: همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۲۸۸.

۳. علمانیت به کسر حرف اول آن از علم اشتقاق یافته، چنان‌که به فتح آن از «عالم» مشتق و به معنای دنیایی است.

۴. ر.ک: عادل ظاهر، *الأسس الفلسفية للعلمانية*، ص ۳۸؛ سلبی العمیمی، *العلمانية والدولة الدينية*، ص ۱۸.

۵. ر.ک: عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، ص ۴۲۵.

کریم در آیات گوناگون این یادآوری را به انسان می‌کند که آفریدگار متعالی، آسمان و زمین و آنچه در آن هست را برای انسان آفریده و قدرت تسخیر آن را به انسان اعطا کرده است.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا<sup>۱</sup>

او است آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید.

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ<sup>۲</sup>.

آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، مسخر شما ساخته؟

در آیات متعدد دیگری، انسان به مطالعه و تحقیق در آفرینش‌های متکثر الهی دعوت شده است. اگر نگاه عمیق به مسأله تمدن داشته باشیم، پیامبران الهی را پیشگامان آن خواهیم یافت. علم و خط و بیان، نخست بر پیامبر و انسان نخستین تعلیم شد.<sup>۳</sup> ادريس پیامبری بود که عمده وقتش را به درس و تعلیم می‌گذراند و پایه‌گذار علوم گوناگون مثل نجوم و تقویم شد.<sup>۴</sup> صنعت معدن و ذوب آهن به وسیله حضرت داوود و سلیمان اختراع و راه‌اندازی شد.<sup>۵</sup> صنعت کشتی‌سازی به وسیله حضرت نوح اختراع شد یا تطور یافت.<sup>۶</sup> قرآن از انسان می‌خواهد به مطالعه در طبیعت به‌ویژه شگفتی‌های آن مانند خلقت شتر، نگاه‌داشتن آسمان‌ها، و کوه‌ها پردازد:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى الْأَسْمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ

۱. بقره (۲)، ۲۹.

۲. لقمان (۳۰)، ۲۰؛ جاثیه (۴۵)، ۱۲.

۳. «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره (۲)، ۳۱)؛ «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق (۹۶)، ۴)، «عَلَّمَ الْبَيَانَ» (الرحمن (۵۵)، ۴).

۴. ر.ک: *بحار الانوار*، ج ۱۱، ص ۳۲، ج ۵۸، ص ۲۵۲؛ *المیزان*، ج ۱۴، ص ۶۸.

۵. سبأ (۳۴)، ۱۲؛ ویلیام آلبرایت، *آثار فلسطين*، ص ۱۲۸.

۶. هود (۱۱)، ۳۷.

كَيْفَ نُصِبَتْ<sup>۱</sup>.

آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده و به آسمان که چگونه برافراشته

شده و به کوه‌ها که چگونه برپا داشته شده؟

قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ<sup>۲</sup>.

بگو: «بنگرید که در آسمان‌ها و زمین چیست.

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ<sup>۳</sup>.

بگو: «در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است.

بهترین دلیل بر این ادعا، ظهور تمدن اسلامی در قرون وسطا در بستر فرهنگ اسلامی بود که مورد اذعان و اعتراف متفکران غربی قرار گرفت و گاهی نیز اعتراف کردند که زمینه‌ساز تمدن غربی، تمدن اسلامی بوده است.

حاصل آن‌که قرآن کریم و دیگر ادیان الهی موافق علم و تمدن بشری است و خود در ظهور آن نقش اساسی ایفا کرده؛ اما علم و تمدن غربی که از حاکمیت کلیسا و فرهنگ دگماتیسم آن به ستوه آمده بود، دو ادعا مطرح کرده است که نمی‌تواند مورد پذیرش و قبول قرآن کریم باشد. آن دو ادعا عبارتند از:

أ. انحصار فعل و انفعالات به علل طبیعی و نادیده انگاشتن نقش و حاکمیت الهی؛

ب. حصر وجود به مادیات و امور تجربی و انکار فراطبیعی مانند خدا، وحی، ارواح و فرشتگان.

### أ. بررسی ادعای اول (نادیده انگاشتن حاکمیت الهی)

عالمان علوم تجربی با آشنایی و شناخت برخی علت‌های رویدادها در جهان میکروسکپی و ماکروسکپی چنین توهم کردند که بر واپسین قله‌های علم و رازهای نهفته جهان چیره شده و همه علل آن را به وسیله علم تجربی کشف و

۱. غاشیه (۸۸)، ۱۷-۱۹.

۲. یونس (۱۰)، ۱۰۱.

۳. عنکبوت (۲۹)، ۲۰.

تسخیر کرده‌اند. بشر ابتدایی که بیشتر رخدادها را به ارواح، شیاطین، ملائکه یا خداوند نسبت می‌داد، جهالت آن‌ها آشکار شد و دانشمندان، علل طبیعی آن‌ها را کشف کردند؛ از این رو لاپلاس در کتاب طولانی خود در ترسیم مکانیک آسمانی، هیچ نامی از خداوند نبرده یا بویل، خدا را به ساعت‌سازی تشبیه کرده بود که مانند ساعت‌ساز بعد از ساخت ساعت، دیگر در آن، جایگاه و تأثیری ندارد؛<sup>۱</sup> اما این ادعا با براهین عقلی و فلسفی مردود است که آیات ناسازگار با آن در بحث نقد مدل دئیستی سکولاریسم به تفصیل گذشت.

### ب. بررسی ادعای دوم (انکار امور فراطبیعی)

ادعای اول علم جدید با اصل دیانت و معنویت متعارض نبود؛ بلکه فقط حاکمیت، قدرت و قلمرو الوهی را محدود می‌کرد؛ اما این ادعا وجود را فقط در قالب «ماده» منحصر می‌کند و منکر وجودهای فرامادی مانند وحی، فرشته و خداوند است. این‌که این ادعا با قرآن، بلکه با اساس ادیان ابراهیمی سرسازگاری ندارد، نیازی به توضیح آن نیست. اما این‌جا در صحت و صدق ادعای پیشین درنگ می‌کنیم که چنین ادعایی از سوی عالمان تجربی اصلاً موجه نیست؛ برای این‌که قلمرو علوم تجربی همان تجربه و آزمون‌پذیر است. عالمان تجربی فقط می‌توانند درباره موضوع علم خود یعنی وجود مادی و کیفیت و ویژگی‌های آن به مطالعه و ارائه فرضیه بپردازند و نهایت می‌توانند مدعی شوند که آنچه آنان با ابزار و آلات تجربی خویش نیافتند، وجود مادی ندارد؛ البته این هم قابل نقد است؛ چرا که نیافتن، دلیل بر عدم نمی‌تواند باشد؛ اما ادعای فراتر، به این معنا که علل فراطبیعی اصلاً وجودی ندارد، خارج از قلمرو و توان علوم تجربی است و بررسی آن به عهده علم فلسفه است که آن‌جا وجود فراماده ثابت و مبرهن شده. نکته دیگر، وجود دانشمندان نامی متأله میان عالمان تجربی نشان می‌دهد که صرف علم تجربی و تبحر در آن نمی‌تواند دلیل انکار علم مابعدالطبیعه باشد.

۱. ر.ک: علم و دین، ص ۴۹.

گاليله، نیوتن، لایب نیتس، انیشتین،<sup>۱</sup> هایزنبرگ،<sup>۲</sup> و ماکس پلانک<sup>۳</sup> از دانشمندان تأثیرگذار و معروف در علم جدید هستند؛ اما با وجود این، اصل ایمان و دیانت خود را حفظ کرده‌اند.

### مبنای دوم: عقلانیت (راسیونالیسم)<sup>۴</sup>

عقل در اصطلاح قدیم آن که در منطق و فلسفه کاربرد بیشتری دارد، به معنای استدلال و چیدن صغرا و کبرا برای به دست آوردن مطلوب و نتیجه است، و در اصطلاح خاص فلسفی، در ادراک کلیات به کار می‌رود. این معنای عقل نه تنها با دین و متافیزیک منافات ندارد، بلکه مؤید و مثبت آن نیز هست.

گاهی از عقلانیت، «عقل خود بنیادی» قصد می‌شود به این معنا که عقل انسانی، در تأمین حیات مادی یا آخرتی وی کفایت می‌کند، و به نبوت یا خدا نیازی نیست. پیشینه این رویکرد را می‌توان به سده‌های متمادی نسبت داد؛ به کسانی که مدعی بودند با وجود عقل، به پیامبران نیازی ندارند و خودشان می‌توانند خدا را شناخته و به وظیفه الهی خود عمل کنند. در تاریخ ادیان، از چنین کسان به «براهمه» تعبیر می‌شود.

### عقلانیت جدید

صورت جدید براهمه در سده هیجدهم در مکتب دئیست ظاهر شد. آنان خداپاورانی بودند که آن را از طریق عقل خود و نه پیامبران شناسایی کرده باشند. دئیست‌ها معتقدند بودند که عقل نباید در قید و بند خطوط قرمزی مانند کتاب

۱. ر.ک: مهدی گلشنی، «فیزیکدانان غربی و مسأله خدا باوری»، قیسات، بهار، ۱۳۷۶.

۲. ر.ک: هایزنبرگ، ورنر، *علم و دین*، ص ۲۹ و ۳۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۰ و نیز *علم به کجا می‌رود*.



مقدس و کلیسا توقف کند؛ از این رو به آنان «آزاداندیشان» نیز اطلاق می‌شد.<sup>۱</sup>  
باربور در این باره می‌نویسد:

در قرن هیجدهم، شریعت عقل می‌رفت که جانشین آن ضروریات و اصول عقاید مسیحیت شود. عقل که در ابتدا تکلمه شمرده می‌شد، به کلی جای وحی را به‌عنوان راهگشای معرفت به خداوند گرفت.<sup>۲</sup>  
ادعای عقلانیت فقط در عرصه معرفت و شناخت خداوند منحصر نشد؛ بلکه تعمیم یافته و شامل حوزه‌های علم، اقتصاد و سیاست نیز شد.  
متفکران عصر روشنگری از توانایی عقل نه فقط در حوزه علم و دین، بلکه در همه شؤون حیات انسانی مطمئن بودند؛ فی‌المثل در زمینه اقتصاد، قوانین عرضه و تقاضا، خود به خود رفاه جامعه را تضمین می‌کند.<sup>۳</sup>

کاپلستون نیز در این باره می‌نویسد:

دئیسم قرن هیجدهم بر آن می‌رفت که عنصر فراطبیعی را از دین بزداید و از قبول احکام دینی بنابر مرجع حجیت رو می‌تاخت. نزد دئیست‌ها عقل و تنها عقل، مانند هر جای دیگر داور حقیقت در دین بود. به دیده ایشان فعالیت عقل نباید در قید هیچ سنت و مرجع حجیتی باشد؛ خواه از آن کتاب مقدس خواه از آن کلیسا.<sup>۴</sup>

### عقلانیت الحادی

وهله سوم عقلانیت، انکار آموزه‌های متافیزیک ادیان و حصر وجود و امر معقول در وجود مادی است. این رویکرد از اواخر قرن هیجدهم به وسیله عقل‌گرایان افراطی و فیلسوفان تجربه‌گرا ظهور و رشد یافت. باربور می‌نویسد:  
با ظهور نسل سوم، زمزمه شکاکانه طرد و تخطئه انواع صور دین برخاسته

۱. رک: علم و دین، ص ۹۶؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۱۸۰.

۲. علم و دین، ص ۴۹.

۳. همان، ص ۷۸.

۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۱۸۰.

بود.<sup>۱</sup>

رشد و استمرار رهیافت پیشین در قرن نوزدهم و بیستم نیز ادامه داشت. فیلسوفان تجربه‌گرا و بعضی دانشمندان، عقلانیت را با عدم اعتقاد به فراطبیعی مساوی می‌انگاشتند و به اصطلاح خودشان، انسان هر قدر از اعتقاد به معنویت دور شود، به همان اندازه به عقلانیت نزدیک می‌شود؛ چنان‌که ماکس وبر، آیین کنفوسیوس را به دلیل عدم اعتقاد به ماورای طبیعت، آیین عقل‌گرایانه وصف می‌کند.<sup>۲</sup> وی در جای دیگر می‌گوید:

برداشت انسان از جهان و شیوه زندگی در عصر مدرن کاملاً عقلانی شده است و نتیجه آن در عرصه عمل و نظر و به طریقی هدفدار، این بوده که دین به قلمرو غیر عقلانی رانده شده است.<sup>۳</sup>

### عقلانیت ابزاری

ماکس وبر، جامعه‌شناس و اقتصاددان نامی غرب، عقلانیت را در معنای جدیدی به کار برد. وی پارامتر عقلانیت را اقتصاد، سود و میزان منافع و وصف کرد که از طریق عقل و تعقل عاید انسان می‌شود، به دیگر سخن، عقل و عقلانیت یعنی ابزاری که وسیله آن بتوان معاش و سود خود را محاسبه کرد و راهبرد آن را به دست آورد.

وبر با اشاره به اصطلاح عقلانیت و اقسام آن از قبیل عقلانیت ماهوی و صوری می‌گوید:

این واژه‌ها، معنای دقیقی برای آنچه که به عنوان اجتماعی کردن و محاسبه

۱. علم و دین، ص ۷۷.

۲. «آیین کنفوسیوس به این دلیل که از هر نوع اعتقاد به ماورای طبیعت و تقریباً از هر نوع تکیه‌گاه مذهبی به کلی تهی است، آیینی عقل‌گرایانه است» (دین و قدرت جامعه، ص ۳۳۲).

۳. همان، ص ۳۱۸.

برحسب پول و جنس مکرراً به کار می‌روند، می‌باشند.<sup>۱</sup>

به تعبیر دیگر، اصالت فایده «پراگماتیسم» مبنای عقلانیت است، و هر مکتب و آیینی که به مسأله فایده اهمیت دهد، عقلانی خواهد بود. ماکس وبر از این رو به ستایش آیین کنفوسیوس می‌پردازد و می‌گوید:

این آیین به دلیل این‌که هیچ‌گاه معیارهای فایده‌گرایانه را نفی نمی‌کند و در آن اثری از معیارهای غیر فایده‌گرایانه نیست، تقریباً از همه نظام‌های اخلاقی عقل‌گراتر و معقولانه‌تر است.<sup>۲</sup>

ویلسون، اصطلاح دنیایی «سکولاریسم» را بر معنای متعدد از جمله «خداشناسی طبیعی» و «اصالت فایده» اشاره می‌داند.<sup>۳</sup>

### نقد و نظر

در توضیح نظریه پیشین گفته شد که عقلانیت به معنای تفکر و انجام کاری با امداد و راهنمایی عقل از مواردی است که قرآن کریم مردم را بدان تشویق کرده است و گاهی به دلیل عدم تعقل، آنان را سرزنش و عتاب می‌کند. کاربرد حدود پنجاه مرتبه واژه عقل با مشتقاتش مانند «أفلا تعقلون»، «لعلکم تعقلون»، «لقوم یعقلون» و واژگان معادل مثل «تدبیر»، و «تفکر»، گویای اهتمام قرآن به مسأله عقل و عقلانیت است؛ اما سکولاریست‌ها به این معنای عقلانیت بسنده نکرده و مدعیات دیگری مطرح کرده‌اند که به نقل و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

#### أ. نقد ادعای بی‌نیازی از نبوت (دئیست)

اصل ادعای پیشین با قرآن و سایر کتاب‌های آسمانی در تعارض است. این‌که خداوند ۱۲۴ هزار پیامبر و چندین کتاب آسمانی را برای هدایت مردم

۱. اقتصاد و جامعه، ص ۱۰۷.

۲. دین و قدرت جامعه، ص ۳۳۲ و ۳۳۳.

۳. ر.ک: فرهنگ و دین، ص ۱۲۹.

می‌فرستد، از آن برمی‌آید که مردم و عقل آن‌ها فقط در شناخت خداوند و صفات آن و همچنین سایر آموزه‌های دینی مثل قیامت و جزئیات آن ره به جایی نخواهند برد، و اگر به نبوت و قرآن نیازی نبود، ارسال آن لغو می‌شد و آن از آفریدگار حکیم و عالم همه دان محال است. قرآن کریم ضمن دعوت مردم به تفکر در عرصه‌های گوناگون از قبیل مدعیات پیامبران، و آثار خلقت، این مسأله را یادآور می‌شود که علم و قدرت تفکر انسان محدود و کرانمند است.

وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا<sup>۱</sup>

و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است.

افزون بر این، علم محدود انسان گاهی بر اثر ابتلا با موانع گوناگون مانند حس تقلید و تعصب و هوای نفس، اثر خود را از دست می‌دهد و جای آن را «جهالت» می‌گیرد. آیه ذیل به عدم کفایت قوه تعقل در ایمان به پیامبر تأکید دارد.

يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ<sup>۲</sup>

با آن‌که گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند، و خودشان هم می‌دانستند.

این آیه به اهل کتاب اشاره دارد که بعد از شنیدن آیات قرآن کریم در صحت و صدق آن تعقل می‌کردند و آن را مطابق حق و مبانی پیشین خود می‌یافتند؛ با وجود آن، به دلیل ابتلای عقلانیت‌شان به انواع آفات از جمله حسد و هوای نفس، به تحریف کتاب الاهی روی می‌آوردند.

خداوند برای احیای عقل و سوق آن به سوی شناخت آفریدگار متعالی به خلق و نظم سامانمند طبیعت مانند اختلاف شب و روز،<sup>۳</sup> حرکت ابر و باد<sup>۴</sup> و ستارگان<sup>۵</sup> اشاره می‌کند تا با مشاهده آن‌ها قوه عقلانیت انسان بیدار شود؛ اما

۱. اسراء (۱۷)، ۸۵

۲. بقره (۲)، ۷۵

۳. مومنون (۲۳)، ۸۰

۴. بقره (۲)، ۱۶۴

۵. نحل (۱۶)، ۱۲

خداوند، وجود عقل و خلق حوادث و نظم موجود را کافی نمی‌داند؛ پس برای تکمیل عقل و یاری آن پیامبرانی را فرستاده است و برای اثبات مدعیات پیامبران، نشانه‌ها و براهینی مثل معجزات همراه آنان ضمیمه کرده تا عقل انسان به مدد آن‌ها به تعقل روی آورند.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ<sup>۱</sup>

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم.

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ<sup>۲</sup>

خداوند آیات [خود] را این گونه برای شما بیان می‌کند؛ امید که بیندیشید.

آیه دیگر فرستادن پیامبران را اتمام حجت برای انسان در قیامت ذکر می‌کند که در صورت عدم ارسال رسل، انسان‌ها می‌توانستند به عدم حجت و معذوریت خود در دادگاه الهی احتجاج کنند.

رُسُلًا مُّهِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ<sup>۳</sup>

پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهانه و] حجتی نباشد.

آیه پیش‌گفته به مفهوم مخالفت تأیید می‌کند که در صورت نبود پیامبران، احتجاج مشرکان و ملحدان در قیامت موجه می‌نمود؛ اما خداوند با ارسال رسل، این حجت و توجیه را از آنان گرفت. از این آیه برمی‌آید که عقل فقط در شناخت خدا و بالندگی ایمان کفایت نمی‌کند.

### ب. نقد ادعای عقل بسندگی در زندگی دنیایی

نخستین ادعای عقل، خودکفایی آن در عرصه معرفت‌شناسی بود که گفته شد با اصل نبوت و ارسال کتب آسمانی در تعارض است و نمی‌تواند مورد قبول فرد متأله قرار گیرد.

۱. حدید(۵۷)، ۲۵.

۲. نور(۲۴)، ۶۱؛ بقره(۲)، ۲۴۲.

۳. نساء(۴)، ۱۶۵.

ادعای دوم عقلانیت، خودکفایی عقل در عرصه زندگی دنیایی انسان است به این معنا که با وجود عقل، انسان در تأمین شؤون زندگی خویش در عرصه‌های گوناگون مانند عرصه اقتصاد، سیاست، حکومت، و وضع قوانین به دین و پیامبران نیازی ندارد.

در تحلیل این ادعا باید گفت که دین درصدد حذف نقش عقل در تأمین نیازهای دنیایی و شؤون انسانی نیست؛ بلکه به انسان این تذکار را می‌دهد که عقل انسانی کرانمند است و نمی‌تواند بدون راهنمای آسمانی همه مصالح و مفاسد خود را دقیقاً بشناسد و برای خود و جامعه، قانون و مقررات وضع و تدوین کند.

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.<sup>۱</sup>

و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است، و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است، و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. به دیگر سخن، دین و آموزه‌های آن مانند ترغیب به عدالت و افعال نیکو، آموزه وجود رستاخیز و استمرار زندگی در آن جهان، دارای کارکردهای انحصاری است که انجام آن از غیر دین مانند عقل بر نمی‌آید که در صورت استغنا از دین، بر زندگی دنیایی انسان آسیب جدی وارد خواهد شد؛ برای مثال، آموزه معاد و استمرار حیات انسانی، ترس از مرگ و نیستی و پوچی‌گرایی را از فراخ انسان برداشته، به جای آن، بذر نشاط و امید می‌کارد و بدین‌سان آلام و اضطراب‌های روانی و روحی انسان را مدارا می‌کند. دین با وعده بهشت و جهنم، مردم را به انجام اعمال نیکو و عدالت تشویق می‌کند و جلو ارتکاب ظلم و بی‌عدالتی را می‌گیرد.

به دیگر سخن، بعثت پیامبران در همین دنیا دارای کارکردهای مفید و انحصاری است که در صورت حذف دین و به تبع آن کارکردهای آن از زندگی

۱. بقره (۲)، ۲۱۶.

انسان، حیات بشری با تهدیدهای گوناگونی مواجه خواهد شد که سکولار قادر بر رفع آن نخواهد بود.

بحث علت یا علل ضرورت نبوت و بعثت پیامبران مجال مستقلی می‌خواهد که نگارنده آن را به تفصیل در موضع خود تبیین کرده است. این‌جا فقط به عناوین آن اشاره می‌شود که عبارتند از:

۱. شناخت خدا و صفاتش؛ ۲. شناسایی معاد؛ ۳. خرافه‌زدایی؛ ۴. کرانمندی عقل از شناخت کامل مصالح و مفاسد؛ ۵. تکامل و تحصیل غایت آفرینش؛ ۶. رفع اضطراب‌های روحی و روانی؛ ۷. عدالت اجتماعی؛ ۸. اتمام حجت.<sup>۱</sup>

نکته دوم در نقد ادعای عقل بسندگی در زندگی دنیایی سکولار این‌که این نظریه، زندگی انسانی را فقط در زندگی مادی دنیایی حصر کرده و منکر حیات پسین است. عقلانیت سکولار بر این اساس، عقلانیت را در جلب هر چه بیشتر سود و منافع نقدی وصف می‌کند و آخرت را نه نسیه که منکر آن می‌شود؛ پس ارزش‌های همچون ایثار و شهادت، رضای الهی برای آنان معنا و مفهومی ندارد و این با اساس دیانت و قرآن مجید در تعارض آشکار است؛ به‌طور مثال، قرآن از خودگذشتگی و شهادت در راه خدا را معامله پر سود با خداوند برای انسان ذکر می‌کند؛<sup>۲</sup> اما عقلانیت سکولار آن را بر نمی‌تابد؛ پس عقلانیت سکولار در تضاد با قرآن است.

باری، همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، دین و قرآن اصل عقل و عقلانیت را محترم شمرده است و عقل را یکی از دو حجت انسانی برمی‌شمارد که انسان با تکیه بر آن می‌تواند نردبان ترقی مادی و معنوی را بسپماید و در اداره زندگی دنیایی به آن نقش عمده‌ای بخشیده، و فقط به این نکته تأکید کرده است که مبادا

۱. ر.ک: نگارنده، «ماهیت و فلسفه نبوت»، فصل فلسفه نبوت و کارکردهای آن (زیر چاپ).

همچنین قبسات، ش ۲۷ و ۲۸.

۲. ر.ک: صف (۶۱)، ۱۰.

عقلانیت از چهره حقیقی خود خارج شده، رنگ مادی به نام «سوداگری» به خود گیرد که باعث محرومیت انسان از سود واقعی خود در آخرت می‌شود.

### مبنای سوم: حقوق طبیعی و نادیده انگاشتن حقوق الاهی

تردیدی نیست که انسان در این دنیا دارای حق و حقوقی است. نفس آفرینش انسان به وسیله آفریدگار متعالی یک سری حقوقی را به نفع وی وضع می‌کند. حق حیات بارزترین حقی است که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را به مخاطره بیندازد. به دیگر سخن، انسان به صرف آفرینش خود، دارای حقوقی می‌شود که رعایت آن بر دیگران الزامی است که در اصطلاح از آن به «حقوق طبیعی» یاد می‌شود. حقوق طبیعی در علم حقوق چنین تعریف می‌شود:

مجموعه اصول و قوانینی است که فطرت [و به تعبیری طبیعت] آن‌ها را در عقل و منطق انسان قرار داده است و قانونگذار باید کوشش کند که این اصول را کشف و اداره امور و قوانین بشری [ = حقوق موضوعه ] را بر پایه آن قرار دهد.<sup>۱</sup>

موضوع و ملاک حقوق طبیعی، نفس انسان بودن است که هر انسانی به صرف انسان بودن به‌طور یکسان و مشترک واجد حقوق پیشین خواهد بود و در این حقوق، ویژگی‌هایی مانند سرزمین، مذهب، رنگ و نژاد، هیچ‌گونه تأثیر و دخالتی ندارد.

---

۱. آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ص ۱۸۹ و نیز ر.ک: ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۶. در فرهنگ علوم سیاسی ذیل عنوان حق طبیعی آمده است «حق طبیعی، حق فطری: حقی که به گمان پیروان نظریه حقوق طبیعی به حکم قانون طبیعت به هر فرد انسان تعلق دارد و نمی‌توان او را از آن محروم کرد؛ مثل حق حیات و حق آزادی. این نوع حقوق به اعتبار این‌که از سرنوشت و فطرت انسان جدایی‌ناپذیر است، حقوق فطری خوانده‌اند، و به اعتبار این‌که عادی‌ترین حقوق است، آن را حقوق طبیعی نامیده‌اند» و نیز ر.ک: حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۹ و ۲۰۲.



شهید مطهری نیز در تبیین حقوق بشر می‌گوید:

انسان از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش، یک سلسله حقوق و آزادی‌ها به او داده شده است که به هیچ نحو قابل سلب و انتقال نیست. گفتیم که این روح و اساس مورد تأیید اسلام و فلسفه‌های شرقی است.<sup>۱</sup>

تا این اندازه در تعریف و پذیرش حقوق طبیعی بین موافقان و مخالفان سکولار، مناقشه‌ای نیست. محل بحث در قلمرو حقوق طبیعی و حقوق آفریدگار متعالی است. متألهان مخالف سکولار بر این اعتقادند که خداوند هر چند در این دنیا برای انسان حقوق طبیعی و ذاتی قرار داده، قلمرو آن مطلق نیست؛ بلکه برای آن خطوط قرمزی ملحوظ شده که نمونه بارز آن، مسأله قصاص است که انسان با ارتکاب قتل عمد، حق طبیعی حیات خود را از دست می‌دهد و اولیای مقتول، حق قتل وی را دارند.

به عبارت دیگر، رعایت حقوق طبیعی برای خود انسان‌ها لازم‌الاجرا است؛ اما برای به آفریدگار و هستی‌بخش، اصلاً حق بشری متصور نیست تا خداوند به رعایت آن ملزم باشد؛ پس خداوند می‌تواند با ملاحظه مصالح انسانی در دنیا و آخرت، تکالیف و احکامی را وضع کند که به ظاهر مخالف حقوق طبیعی تلقی شود که این‌جا می‌توان به حکم جهاد و ارتداد اشاره کرد که با حق آزادی عقیده و حق حیات در تنافی است.

سکولاریست‌ها به تعمیم حقوق طبیعی در برابر حقوق الهی قائلند و معتقدند که حقوق طبیعی، مطلق، و حتی با دین و خدا نیز قابل تقیید نیست. آنان استدلال می‌کنند که «دین برای انسان» نه «انسان برای دین» است؛ بنابراین، دین نمی‌تواند مقید حقوق انسان باشد. هر جا احکام، تکالیف و آموزه‌هایی دینی با حقوق طبیعی مخالف باشد، باید از آن‌رو برتافت.

موضوع حقوق طبیعی در دو عرصه فردی و اجتماعی می‌تواند مطرح باشد.

۱. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۴۱.

عرصه اجتماعی آن به سده هفدهم و حذف نظام فئودالیت و سقوط امپراتوران برمی‌گردد. در آن عصر، بحث حکومت و مشروعیت آن مطرح شد. غالب فیلسوفان سیاسی به نظریه مشروعیت مردمی «دموکراسی» روی آوردند. جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) نظریه پرداز معروف فلسفه سیاسی مردم است. او معتقد بود:

همه مردم برابرند به این معنا که پیش از آن که جامعه به آن‌ها حقوقی را عطا کند، خود حقوقی داشته‌اند، و چون جامعه این حقوق را به ایشان نداده است نمی‌تواند از آن‌ها بگیرد... همه مردم مساوی آفریده شده‌اند.<sup>۱</sup>

وی حکومت را جزو حقوق طبیعی انسان می‌داند که طی قراردادی به حاکم تفویض می‌کند.<sup>۲</sup>

گروسیوس، منتسکیو، ولتر، هابز نیز از طراحان و مروجان نامی حقوق طبیعی در غرب هستند.<sup>۳</sup>

به دیگر سخن، یکی از مباحث مهم فلسفه سیاسی، بحث مشروعیت حکومت و حاکم است. دو نظریه عمده رودرروی یکدیگرند. نظریه‌ای که مشروعیت حکومت را مشروعیت الهی و آسمانی می‌انگارد و بر این باور است که حق حکومت و حاکمیت از آن خدا و برگزیدگان او است. نظریه دیگر، مشروعیت حکومت را صرف مردمی می‌داند که براساس آن، حکومت و حاکمیت از آن مردم است و خدا و پیامبر، حق دخالت و وضع قانونی را در این باره ندارند. ژان ژاک روسو می‌نویسد:

تنها چیزی که می‌تواند قدرت مشروع و حکومت حقی را تشکیل دهد، قراردادهایی است که به رضایت طرفین بسته باشد.<sup>۴</sup>

۱. نقل از کلیات فلسفه، ص ۱۱۳ به بعد.

۲. رک: خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۳، ص ۲۲۱.

۳. رک: آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ص ۱۸۹.

۴. قرارداد اجتماعی، ص ۴۱.

امروزه برخی از روشنفکران از این نظریه حمایت می‌کنند و بی‌باکانه حق حکومت و حاکمیت را از خداوند نفی کردند و نوشتند:

حق حکومت در همه حال از آن مردم است. حکومت بندگان، حکومتی است در خور بندگان نه خدایان، که با آرای آدمیان برمی‌نشیند و با آرای آنان برمی‌افتد.<sup>۱</sup>

وی درباره تأثیر نظریه پیش‌گفته بر جدایی دین و سیاست می‌گوید: روزگاری بود که حکومت‌ها این هر دو مقوله [= مبنای مشروعیت و سیاست‌گذاری] را از شرایع کسب می‌کردند؛ یعنی حاکم هنگامی بر حق محسوب می‌شد که به پشتوانه دینی بر مسند حکومت تکیه زده باشد و رفتار او هم بر وفق اخلاقیات دینی و شرایع و احکام مذهبی باشد؛ اما در روزگار ما از دو سه قرن پیش به این سو، این رأی کاملاً متروک افتاده است.<sup>۲</sup> رهاورد چنین نگرشی نادیده انگاشتن مشروعیت دینی و ارزش‌ها از صحنه سیاست است که به آن اعتراف می‌کنند:

حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد؛ اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل.... در عرصه سیاست هیچ ارزش و دستور سنجش ناپذیری وجود ندارد.<sup>۳</sup>

مهندس بازرگان نیز می‌گوید:

خلافت و حکومت... نه از آن خدا، بلکه از آن امت و به انتخاب خودشان است.<sup>۴</sup>

### گذر از تکلیف به حق

طرفداران سکولار فقط به حقوق طبیعی بسنده نکردند؛ بلکه انسان را

۱. عبدالکریم سروش، کیان، ش ۲۱، ص ۱۲.

۲. همان، ش ۲۶، ص ۶.

۳. همو، مدارا و مدیریت، ص ۴۲۳ و ۴۲۹.

۴. مهدی بازرگان، آخرت و خدا، ص ۴، ۳ و ۴۴؛ مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۸۲.

موجودی ذیحق و حق مدار می‌دانند که از تکلیف می‌گریزد. انسان سکولار دوست ندارد بر وی تکلیفی از خارج به‌ویژه تکلیف آسمانی و فراطبیعی وضع و خطاب شود؛ بدین جهت، تکالیف و اوامر و نواهی ادیان را وامی‌نهد.

دکتر سروش درباره علت ظهور سکولاریسم می‌نویسد:

در آمدن سکولاریسم مسبوق به دو علت قریب بود: یکی ظهور اندیشه علمی مسبوق به عقلانیت جدید، دیگری تغییر و تحولی عمیق که در مفهوم و نسبت میان حق و تکلیف در جهان رخ داد.

در جهان جدید، سخن گفتن از حقوق بشر دلپسند و مطلوب می‌افتد؛ چرا که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آن‌که طالب فهم تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند. انسان گذشته یا ما قبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید در مقابل، انسان جدید را «انسان محق».<sup>۱</sup>

وی بعد از وصف سکولاریسم و گزارش حق‌مدارانه از آن، دین به‌ویژه اسلام را دین تکلیف‌گرا معرفی می‌کند که با ذهن انسان مدرن ناسازگار است.

زبان دین (به خصوص دین اسلام) آنچنان که در قرآن یا روایات متجلی شده است، بیش از آن‌که زبان حق باشد، زبان تکلیف است؛ یعنی در این متون از موضع یک ولی صاحب اختیار و اقتدار به آدمیان امر و نهی می‌شود، و همواره مؤمنان و پیروان به تکلیف خود توجه داده می‌شوند. لسان شرع لسان تکلیف است؛ چون تصویری که دین از انسان دارد، تصویر یک موجود مکلف است.<sup>۲</sup>

### نقد و نظر

در تحلیل و بررسی دیدگاه پیش‌گفته نکات ذیل قابل تأمل است:

۱. همان، ص ۴۳۱.

۲. همان، ص ۴۳۱ و ۴۳۲؛ برای آشنایی بیشتر با آرای گوناگون اندیشموران مسلمان معاصر، رک: حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تدوین آقای محمد بسته نگار.

### ۱. حقوق طبیعی در طول و نه در عرض حقوق الاهی

قرآن کریم، چهارده سده پیش، شالوده حقوق طبیعی انسان را پی افکنده است. از دیدگاه قرآن کریم، همه انسان‌ها در اصل آفرینش برابر و از یک گوهرند و بر دیگری تقدیم و ترجیحی ندارند.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ لِنَعَارِفُكُمْ إِنَّكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاتُمْ.<sup>۱</sup>

ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شما است.

آیه ذیل از کرامت و احترام خاص فرزندان آدم خبر می‌دهد.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ.<sup>۲</sup>

و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم.

قرآن کریم و به تبع آن سنت، انواع حقوق طبیعی و فطری را به رسمیت شناخته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

أ. حقوق و آزادی‌های فردی مانند آزادی حق حیات، آزادی اقامت و رفت و آمد، آزادی مسکن، آزادی حق مالکیت، آزادی کسب و پیشه؛

ب. حقوق و آزادی‌های مدنی از قبیل تشکیل انجمن، آزادی عقیده و بیان؛

ج. آزادی‌های سیاسی مثل آزادی حق انتخاب حکومت و رهبر، مشارکت در

اداره حکومت، آزادی انتقاد، نظارت و استیضاح و آزادی احزاب.

طرح و تفصیل این حقوق از حوصله این مقال خارج و نگارنده به تفصیل آن

را در موضع دیگر تبیین کرده است؛<sup>۳</sup> اما نکته مهم و ظریفی که حقوق طبیعی

۱. حجرات (۴۹)، ۱۳؛ اعراف (۷)، ۳۵.

۲. اسراء (۱۷)، ۷۰.

۳. برای مطالعه تفصیلی، ر.ک: نگارنده، *آزادی در فقه و حدود آن*، فصل‌های دوم، سوم و چهارم.

رایج در ادیان آسمانی را از حقوق طبیعی در فلسفه‌های غرب متمایز می‌کند، خاستگاه حقوق و به عبارتی توجه به خداوند و حقوق آن در عالم انسانی است که این اصل و مبنای فلسفه‌های حقوق طبیعی غرب نادیده انگاشته شده به این صورت که منشأ اعتبار حقوق انسان، صرف انسان و منافع مادی وی تلقی شده است؛ اما منشأ اعتبار حقوق انسان در ادیان الهی، نه صرف انسان، بلکه «انسانیت» انسان است که این نگاه، محصول دو ساحتی‌انگاری حقیقت انسان است. از این منظر وجود و زندگی انسان در عالم ماده خلاصه نمی‌شود؛ بلکه آفریدگار جهان با خلق انسان از نیستی و در اختیار وی قرار دادن انواع نعمت‌ها دارای حق بخشندگی و فیاضیت بر انسان می‌شود؛ انسانی که استمرار حیات و وجودش به توجه و بذل عنایت الهی بستگی دارد. انسان در مقابل وجود هستی‌بخش نه ذیحق که مکلف است و هر تکلیفی که خداوند در حق آفریده خویش وضع کند، چنین تکلیفی اولاً با نگاه عمیق به مصلحت انسان است و ثانیاً در نهایت آن نه تعدی به حقوق انسان، بلکه عدم فیاضیت و استمرار احسان و لطف خداوند بر انسان است؛ برای مثال، آزادی رفت و آمد و انتخاب شغل و پیشه، حق طبیعی انسان است؛ اما خداوند از رفت و آمد به جاهای خاص حرام و همچنین انتخاب شغل حرام مثل معامله خمر و آلات قمار منع کرده، و این در حقیقت به این برمی‌گردد که خداوند از انسان می‌خواهد با بدن و قدرتی که آفریده الهی است، به مکان‌ها و اشیای خاص که آن نیز مخلوق الهی است، نزدیک نشود؛ به‌طور مثال، مالک پارکی به فردی اسبی عطا کند که آن فرد آزادانه با اسب در پارک تفریح کند و فقط منطقه خاصی را منع کند نمی‌توان از سلب حق و آزادی سخن گفت.

به دیگر سخن، حقوق طبیعی انسان برای انسان‌های دیگر اعم از افراد شخصی یا حقوقی به صورت اصل اساسی، واجب الاحترام والرعايه است؛ اما در مقایسه با آفریدگار متعالی اصلاً حقی به معنای واقعی آن متصور نیست و در صورت وجود و تصور حقی در بعضی موارد، از آن‌جا که آفریدگار، حکیم و

عالم همه‌دان و خیرخواه محض است، هرآنچه درباره انسان روا دارد، به مصلحت و نفع واقعی انسان است؛ پس تکلیف و خواسته الهی بر حق و خواسته انسان مقدم می‌شود و در واقع، حقوق انسان فرع بر حقوق و در طول آن است. بر این اساس، یک تفاوت عمده در تفسیر حقوق طبیعی انسان در دو فلسفه غرب و دینی وجود دارد. از آن‌جا که حقوق طبیعی رایج در فلسفه غرب که یکی از مبانی سکولاریسم است، حقوق الهی را نادیده انگاشته، با آیات قرآنی نمی‌تواند تلائم داشته باشد؛ پس آموزه‌های متعدد قرآنی وجود دارد که انسان سکولار به دلیل نگاه مادی به انسان و نادیده انگاشتن حقوق الهی به مخالفت با آن‌ها برخاسته، چه بسا آن‌ها را مخالف حقوق بشر وصف می‌کند؛ انسان سکولار از حکم اعدام برای موارد مختلف مثل قصاص، زنا، محصنه، ارتداد و مخالفت عالمانه و معاندانه با دین و ضروریات آن، و بسیاری از احکام جزایی اسلام و قرآن رو برمی‌تابد و آن‌ها را خشن و خلاف حقوق بشر معرفی می‌کند.<sup>۱</sup>

## ۲. خالقیت، مالکیت و فیاضیت الوهی، مصدر مشروعیت

از متفرعات حقوق طبیعی ادعا شده در فلسفه غرب، حذف نقش و جایگاه خداوند در عرصه سیاست و حکومت است. در حقوق طبیعی غرب، مردم و آرای عمومی ملاک اعتبار، قانونیت و مشروعیت حکومت، حاکم و اداره جامعه است. معنا و مفهوم آن این است که خداوند در این عرصه دارای هیچ حقی نیست. خداوند حق دخالت در امور سیاسی و حکومتی را ندارد و نمی‌تواند تکلیف و قانونی را وضع یا حاکمی را برای مردم معرفی کند؛ اما این نظریه و آموزه سکولاریسم در تضاد آشکار با آیات متعددی قرآنی است که در آن‌ها با صراحت، حاکمیت، حکومت، تعیین حاکم و جانشین آن، وضع منشور و قانون

۱. برای توضیحات تکمیلی از حقوق بشر، رک: جوادی آملی، *فلسفه حقوق بشر*؛ سید

صادق هدایت و سید علی میرموسوی، *مبانی حقوق بشر*.

اساسی حکومت و قوه قضائیه را از آن خداوند و در صلاحیت وی وصف کرده بود. دلیل عقلی آن نیز مسأله خالقیت، مالکیت و فیاضیت خداوند و امکان احتیاج انسان در هر آن به خداوند است که تفصیل هر دو دلیل (آیات و عقل) در مبحث نقد سه مدل سکولاریسم (دنیا، سیاست و حکومت محوری) گذشت.

### مبنای چهارم: امانیسم

نخستین بار اصطلاح امانیسم در رم در بحث از انسان با عنوان «انسان انسانی» در مقابل «انسان الاهی» مورد توجه قرار گرفت.

این واژه در فرهنگ‌های لغت به اصالت بشر، انسان‌باوری، انسان‌مداری، و انسان‌محوری ترجمه شده است.<sup>۱</sup> آکسفورد معنای اصطلاحی آن را چنین توضیح می‌دهد:

امانیسم نظام اعتقادی است که نیازهای بشری را مورد توجه قرار می‌دهد و راه حل آن‌ها را به جای ایمان به خدا از طریق عقل و خرد جست‌وجو می‌کند.<sup>۲</sup>

ماکیاولی، در سده پانزدهم، شالوده این اندیشه را در فلسفه و سیاست پی‌افکند؛ آن‌جا که گفت:

آنچه بنده خدا را راضی می‌کند، خدا را هم راضی می‌کند.<sup>۳</sup>

در قرن هجدهم، اعتماد فزاینده و خوش‌بینانه‌ای به انسان و قدرت وی در ساختن زندگی خویش بدون یاری جستن از دین و خدا پدید آمد. در عرصه معرفت‌شناسی، انسان به عقل و فهم خود بالید و آن را ملاک صدق و صحت

۱. ر.ک: فرهنگ علوم انسانی، واژه امانیسم؛ بابک احمدی، معماری مدرنیته، ص ۹۱-

۸۳

۲. نقل از علیرضا رحیمی، سیر تحول اندیشه و تفکر عصر جدید در اروپا، ص ۱۱۹.

۳. ر.ک: تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، گفتار ماکیاولی.



همه چیز دانست؛ بدین جهت به تفسیر و تأویل متون دینی دست زد،<sup>۱</sup> و در وضع قانون و تکلیف، ادعای استقلال و بی‌نیازی از دین سرداد. رنه گنون درباره تأثیر این مکتب در سکولاریسم می‌نویسد:

آمانیسم نخستین صورت امری بود که به شکل نفی روح دینی در عصر جدید درآمده بود و چون می‌خواستند همه چیز را به میزان بشری محدود سازند، بشری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سرانجام، مرحله به مرحله به پست‌ترین درجات وجود بشری سقوط کرد.<sup>۲</sup>

صورت افراطی آمانیسم در حوزه معرفتی به طرد آموزه‌های فراطبیعی انجامید؛ چرا که این امور برای عقل آمانیسم قابل اثبات نبود.<sup>۳</sup> در حوزه سیاست نیز آمانیسم بر انسان‌گرایی تأکید داشت و معتقد بود که حکومت و حاکمیت از آن انسان است و انسان آمانیست از تکلیف‌گریزان و طالب حق و حقوق متعددی است که موضوع آن نفس انسان بودن است. ویلسون، سکولاریسم را به معنای متعددی قابل اشاره می‌داند که آمانیسم یکی از آن‌ها است.<sup>۴</sup>

### نقد و نظر

آمانیسم تقریباً پیوندی از عقلانیت و لیبرالیسم است و مبانی و مدعیات این سه مکتب بیشتر مشترک است. این سه مکتب هر کدام از یک زاویه به انسان و مسائل زندگی توجه دارد؛ اما در سکولار کردن دین، و به حاشیه یا حذف دین و مدعیات فراطبیعی آن، اصول و ادعاهای مشترکی دارند. هر سه این مکتب با اتکا به عقلانیت، قدرت و مقام انسان و حقوق خاص وی از جمله آزادی مطلق،

۱. ر.ک: *علم و دین*، ص ۷۸.

۲. به نقل از رضا داوری، *مجله حوزه و دانشگاه*، ش ۶، ص ۷۵.

۳. ر.ک: تونی دیویس، *آمانیسم*، ص ۲۸؛ لالاند آندره، *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*؛ دان

کیویت، *دریای ایمان*، ص ۶۹ و ۷۰.

۴. ر.ک: *فرهنگ و دین*، ص ۱۳۶.

حامی سکولاریسم هستند. تعارض و ناسازگاری چنین اصول و مدعیاتی با قرآن آشکار است و توضیح تفصیلی آن در نقد مکتب عقلانیت گذشت و در نقد لیبرالیسم نیز اشاره خواهد شد.

### مبنای پنجم: لیبرالیسم<sup>۱</sup>

لیبرال در لغت به معنای آزادی و آزادی اندیش، بی‌تعصب، و روشنگر آمده است؛<sup>۲</sup> اما در اصطلاح مکتب سیاسی شمرده می‌شود که بر اصول و ارزش‌های خاصی مبتنی است که مهم‌ترین آن، اصالت فرد و توجه به آزادی تقریباً مطلق او است. آزادی، استقلال اخلاق از دین و مدارا و تساهل از ارزش‌های این مکتب به‌شمار می‌آید.<sup>۳</sup> در عرصه سیاست و حکومت معتقد است که دولت متعهد و مکلف به تأمین منافع فردی از جمله آزادی است و دولت تا می‌تواند نباید باعث

۱. برخی در ذکر لیبرالیسم در سلسله مبانی سکولاریسم به بهانه این که لیبرالیسم از سکولاریسم متأخر است، تردید یا جرح وارد می‌کنند. در این باره باید گفت: چنان که در آغاز همین فصل اشاره شد، مقصود از مبانی، مبانی نظری و معرفتی سکولاریزم به صورت نظریه و ایدئولوژی نه سکولاریزاسیون است و تقدم زمانی شرط مبنای نظری نیست. افزون بر این، علاوه سکولاریسم برای حذف یا حاشیه راندن دین به اصول لیبرالیسم مانند آزادی مطلق، استقلال اخلاق و ارزش‌ها از دین، تساهل نیازمند است مبنای لیبرالیسم را روشن می‌کند، بدین سبب برخی نوشتند: «این شیوه تفکر که انسان باید برای خودش تعیین تکلیف بکند و این انسان است که حتی در فهم وحی و فهم متون دینی نیز به شیوه‌ای تفسیر را خودش معین می‌کند. این شیوه مستهوی شد به سکولاریزاسیون» (علی شریعتمداری، کیهان فرهنگی، خرداد سال ۱۳۶۳، ص ۱۱) و نیز علی ربانی گلپایگانی، *نقد مبانی سکولاریزم*، ص ۲۴۵؛ *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۲۴۵؛ غلامعلی، حداد عادل، مجله مسجد، ش ۵ ص ۴۱، سال ۱۳۷۱.

۲. رک: کولد، جولوس و کولب، ویلیام ل، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ص ۹ و ۱۰.

۳. آنتونی آریلاستر، *لیبرالیسم غرب*، ص ۹ و ۱۰.

تحدید و تقیید منافع فردی باشد.

نکته قابل ذکر این که آزادی از اصولی‌ترین مبانی لیبرالیسم است؛ آزادی مطلق و بدون غایت و هدفمند. یگانه تکیه‌اش بر نفس آزادی و به اصطلاح «آزادی از» است؛ اما این که این آزادی برای چه هدف و غایتی است، لیبرال به این نکته «آزادی برای» اصلاً توجهی ندارد.

آنتونی آربلاستر در این باره می‌نویسد:

در لیبرالیسم، این واژه معمولاً به صورت «آزادی از» چیزی تعریف می‌شود و نه «آزادی برای» منظوری... به گفته کرنستون: پاسخ لیبرال انگلیسی آزادی از محدودیت‌های دولت.<sup>۱</sup>

روشن است که این آزادی مطلق لیبرالی با آموزه‌های دینی در تعارض است؛ بدین جهت به دنیایی کردن دین رو آوردند. شاپیرو می‌نویسد:  
از نظر لیبرال‌ها، نیل به آزادی کامل دینی، مستلزم دنیوی یا غیردینی ساختن زندگی عمومی است.<sup>۲</sup>

«استقلال اخلاق از دین» یکی دیگر از ارزش‌های لیبرالیسم است که اخلاق را ساخته خود انسان و نه دین می‌داند و بر این باور است که دین و آموزه‌های اخلاقی آن نباید آزادی فرد را مقید کند.

آربلاستر می‌نویسد:

فرد ملزم به پذیرش فرمان‌های اخلاقی نهادهای دینی یا دنیوی نبوده و در این جهت از او انتظار نمی‌رود... او [=انسان] می‌تواند خود ارزش‌های خویش را برگزیند. واقعیات به هیچ وجه او را مقید نمی‌کند.<sup>۳</sup>

«مدارا و تساهل» یکی دیگر از اصول لیبرالیسم است که بر مبنای آن «نباید در فعالیت‌ها یا عقاید دیگران مداخله شود؛ هر چند مورد پسند یا حتی تأیید

۱. همان، ص ۸۳.

۲. جان سالوین شامپیرو، لیبرالیسم معنا و تاریخ آن، ص ۷.

۳. لیبرالیسم ضرب، ص ۲۵.

نباشند»<sup>۱</sup>.

لیبرالیسم پیش‌گفته، لیبرالیسم سیاسی و اجتماعی بود. لیبرال دو شاخه دیگر به نام لیبرالیسم کلامی یا الاهیات اعتدالی و لیبرالیسم اقتصادی دارد که با آموزه‌های دینی ناسازگار است. لیبرالیسم کلامی به تفسیر هرمنوتیکی و تأویل و تردید در اصل کتاب مقدس روی آورد<sup>۲</sup> و گوهر دین را در تجربه دینی و شریعت قلبی تفسیر کرد.<sup>۳</sup>

لیبرالیسم اقتصادی اصالت را از آن اقتصاد می‌دانست و همیشه در مقام تحصیل منافع و سود فعلی خود از هر وسیله ممکن بود. برای آن واژگانی مانند حلال، حرام، و ربا، بی‌معنا و خرد گریز است و با عقلانیت سوداگر سازگاری ندارد؛ بدین‌جهت، لیبرالیسم با آموزه‌های دینی مخالف بهره و ربا و توصیه‌های زاهدانه ادیان، سازگاری ندارد. چنین است که ماکس وبر بین دین و اقتصاد خردگرا تنش قائل است و ادیان را مخالف اقتصاد نو معرفی می‌کند.<sup>۴</sup>

### نقد و نظر

مکتب لیبرالیستی با مبانی دینی و قرآنی متعارض است که به بعضی اشاره می‌شود:

**۱. عدم توجه به غایت معنوی انسان:** مهم‌ترین نکته متعارض قرآن و لیبرالیسم، تصویر غایت معنوی به نام کمال و قرب الاهی برای انسان از سوی قرآن است که این غایت در لیبرالیسم اصلاً نه تنها مورد لحاظ قرار نگرفته، بلکه طرد نیز شده است. در بحث حقوق طبیعی گفته شد که قرآن، حقوق طبیعی از جمله اصل آزادی انسان را به رسمیت می‌شناسد؛ اما برای آن چارچوبی

۱. همان، ص ۹۹.

۲. ر.ک: *علم و دین*، ص ۱۲۱ و ۱۳۰ و ۱۵۶.

۳. همان، ص ۸۴ و نیز کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ص ۱۱۹ و ج ۷، ص ۱۵۶.

۴. ر.ک: ژولین فروند، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ص ۱۹۲.

مشخص کرده است و به تعبیری، قرآن «آزادی» را مطلق و بدون غایت نمی‌خواهد؛ بلکه آن را هدفمند و در قالب «آزادی برای» تأیید می‌کند به خلاف لیبرالیسم که طرفدار آزادی مطلق انسان در قالب «آزادی از» است و برای انسان هیچ هدف و غایتی از آزادی ملحوظ نکرده.

این رویکرد مطلق به آزادی انسان از سوی لیبرالیسم باعث می‌شود که آن تکالیف دینی را مانع آزادی انسان پندارد. احکام مانند حجاب، ارتداد، احکام جزایی از سوی مکتب لیبرالیسم مطرودند و این برخلاف نصوص قرآنی است. از مطالب پیشین، سستی و ناسازگاری لیبرالیسم اقتصادی با آموزه‌های قرآنی ظاهر شد. از منظر قرآن، اقتصاد و سود هر چند امر مطلوب است، نباید مانع ارزش‌های دینی شود؛ چنان‌که قرآن در یک روز تعطیلی، نخست مسلمانان را به ادای نماز جمعه فرا می‌خواند و تجارت را به بعد از نماز موکول می‌کند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.<sup>۱</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چون برای نماز جمعه ندا در داده شد، به سوی ذکر خدا بشتابید، و داد و ستد را واگذارید. اگر بدانید این برای شما بهتر است.

در یک مورد، گروهی از نمازگزاران با پیامبر (ﷺ) هنگام شنیدن پیام بازرگانی کاروان تجارت از بیرون شهر، به ترک نماز پرداختند و به اصطلاح به فعالیت اقتصادی و سوددهی یا به اعمال لهو روی آوردند. این رویکرد به شدت مورد انتقاد و عتاب قرآن و خداوند قرار گرفت.

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.<sup>۲</sup>

و چون داد و ستد یا سرگرمی ببینند، به سوی آن روی می‌آورند، و تو را در

۱. جمعه (۶۲)، ۹.

۲. همان، ۱۱.

حالی که ایستاده‌ای ترک می‌کنند. بگو: آنچه نزد خدا است از سرگرمی و از داد و ستد بهتر، و خدا بهترین روزی دهندگان است.  
از دید قرآن کریم، مال و ثروت اگر باعث دوری انسان از خداوند و معنویت شود، نکوهیده است. قرآن اشخاصی را که به جمع‌آوری مال دنیا پرداخته و به انفاق آن در راه خدا نمی‌پردازند، وعده عذاب می‌دهد.

وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ  
أَلِيمٍ<sup>۱</sup>

اما لیبرالیسم اقتصادی و همچنین عقلانیت ابزاری نمی‌توانند مفاهیم پیشین را درک کنند.

**ب. تفسیر گوهر دین به تجربه دینی:** لیبرالیسم کلامی یا الاهیات اعتدالی که به دین اعتقاد می‌ورزد، برای سازگار نشان دادن دین با اصول لیبرالیسم، گوهر دیانت را به تجربه دینی و احساس و ذوق درونی فرو کاسته، و این تفسیر و تحلیل دین با آموزه‌های قرآنی در تضاد است که توضیح بیشتر در نقد تجربه دینی خواهد آمد.

**ج. اصالت فرد:** لیبرالیسم به شدت از حقوق فرد در جامعه دفاع می‌کند و جامعه و دولت را حافظ حقوق فرد می‌داند. این آموزه لیبرالیسم تا حدی می‌تواند مورد تأیید قرآن قرار گیرد که منافع و مصالح جامعه و دولت به‌ویژه دولت دینی را به مخاطره نیندازد. به دیگر سخن، فرد و جامعه از منظر دین هر دو اصلند و حقوق خاصی را می‌طلبند، و در صورت تعارض حقوق فرد با حقوق جامعه، از باب «الأهم فالأهم» حقوق جامعه مقدم خواهد شد.

**د. مدارا و تساهل مطلق:** تساهل و عدم دخالت و موضع انفعالی داشتن در برابر اعمال دیگران از اصول لیبرالیسم بوده که نمی‌تواند به صورت مطلق مورد تأیید قرآن قرار گیرد. اصل امر به معروف و نهی از منکر در آیات متعدد مورد

۱. برانت (۳۴) و نیز تکاثر: ۱؛ همزه (۱۰۴)، ۱.

سفارش قرآن است که به سبب آن، انسان نباید در برابر دیگران منفعلانه عمل کند؛ بلکه آن‌ها را با راهکارهای گوناگون به سوی نیکی‌ها از جمله فرایض دینی دعوت و از زشتی‌ها از جمله حرام‌ها منع کند و باز دارد.<sup>۱</sup> قرآن در صحنه سیاست و اجتماع از امت مسلمان می‌خواهد در راه آزادی مردم مستضعف از یوغ استعمار به جهاد و نبرد مسلحانه دست زنند.

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ  
الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا.<sup>۲</sup>

و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: «پروردگارا! ما را از این شهری که مردمش ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر، و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده، و از نزد خویش یآوری برای ما تعیین فرما.

آیات جهاد ابتدایی با مشرکان و کافران و در بعضی مواقع با اهل کتاب، خط بطلانی بر تساهل لیبرالی می‌کشد.<sup>۳</sup>

### مبنای ششم: نسبی‌گرایی (Relativism)

علم و معرفت انسان همچنین برخی ارزش‌ها و اصول اخلاقی به صورت قضیه جزئی، حالت ثبات و صدق دارد به این معنا که برخی از معرفت‌ها و علوم و فهم انسانی جزمی و یقینی است که از ماورای خود «محکی» حکایت می‌کنند؛ چنان‌که بعضی اصول و آموزه‌های اخلاقی مانند حسن عدالت و قبح ظلم دارای ارزش مطلق و ثابتی است.

سکولارها برای طرد آموزه‌های دینی به‌ویژه آموزه‌های فراطبیعی به

۱. رک: آل عمران(۳)، ۱۰۴ و ۱۱۰؛ توبه(۹)، ۷۱ و ۱۱۲؛ نحل(۱۶)، ۹۰؛ هود(۱۱)، ۱۱۶؛ مائده(۵)، ۷۹؛ اعراف(۷)، ۱۶۵.

۲. نساء(۴)، ۷۵.

۳. برای تبیین و توضیح بیشتر از چگونگی جهاد، رک: نگارنده، آزادی در فقه و حدود آن، ص ۱۲۰-۱۳۴.

نسبیت‌گرایی متوسل شده‌اند به این صورت که همه معارف بشری از جمله معرفت‌های دینی نسبی‌اند و نمی‌توان صدق و ثبات مطلق و دائم آن‌ها را تأیید کرد؛ پس باورها و اعتقادات دینی در عرصه معرفت و اخلاق در معرض سقوط و سراشیبی هستند. سکولاریست‌ها با اتکا به این مبنا به تحلیل و نقد آموزه‌های دینی روی می‌آورند. نخست با تفکیک «دین» از «معرفت دینی» می‌کوشند نشان دهند که حقیقت دین بر فهم استوار است؛ آن هم قابل دسترس نیست. آنچه صید فهم بشری می‌شود، فقط «معرفت دینی» است و مشمول قواعد و اصول «نسبیت» خواهد بود. «نظریه قبض و بسط معرفت دینی» که از ادعای نسبیت متأثر شده و امروزه تبلیغ می‌شود، نمونه آن است.

دکتر سروش در این باره می‌گوید:

عالمان امروز بیش از آن‌که در یقین غوطه‌ور باشند، در ظن و شک غوطه‌ورند. امروز کمتر علمی است که به ما بگوید شما در این علم به حد مطلق یقین ابدی جاودانی می‌رسید که فراتر از آن چیزی نمی‌توان گفت. چنین چیزی را امروزه در بازار دانش کمتر می‌فروشند. امروزه بازار یک نوع ظن و شک‌گرایی سالم رایج‌تر است تا آن یقین‌گرایی و جزم‌اندیشی که نزد گذشتگان بود.<sup>۱</sup>

ایشان آنگاه درباره معرفت دینی می‌گوید:

فهم و معرفت دینی نسبی است.<sup>۲</sup> ... معرفت دینی عصری می‌شود و بلکه می‌باید عصری بشود.<sup>۳</sup>

بعضی دیگر نوشتند:

در فضای فکری جدید، جزمیت فلسفی و علمی از دست رفته و دنبال یقین رفتن به آن صورت که گذشتگان عمل می‌کردند، بی‌نتیجه شده است و در

۱. سنت و سکولاریسم، ص ۶۹.

۲. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۴۸۵.

۳. همان، ص ۴۸۷.



همه زمینه‌ها عدم جزمیت بر تفکر بشر چیده گردیده است.<sup>۱</sup>

### نسبیت و هرمنوتیک

یکی از عرصه‌های نسبیت و شک‌گرایی در دلالت متون و گفتارهای گوینده و مؤلف است. هرمنوتیک به معنای تفسیر متن و پیام است؛ اما در اصطلاح یک شاخه از علم معرفت‌شناسی شمرده می‌شود که تدوین و تنسيق آن به صورت یک علم جدید به وسیله شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۲۴)، ویلیام دیلتای (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) و گادامر (۱۹۰۰) سامان گرفت.

مطابق علم هرمنوتیک، نظریه هر مؤلف یا گوینده‌ای از یک سری مبانی و پیشفرض‌ها تأثیر می‌پذیرد که علم و یقین به مراد آن به آشنایی و شناخت آن مبانی و پیشفرض‌ها مبتنی است. ادعای دیگر هرمنوتیک، عدم دستیابی به معنای متن است، اعم از آن‌که متن یک معنای مرکزی داشته باشد؛ چنان‌که شلایرماخر و گادامر می‌گویند<sup>۲</sup> یا این‌که فاقد آن باشد؛ چنان‌که هرمنوتیک مدرن مدعی آن است.<sup>۳</sup>

سکولاریست‌ها با استفاده از هرمنوتیک به تأویل، توجیه زبان متون دینی به‌ویژه در حوزه دنیا و سیاست و حکومت متوسل شدند. روشنفکران مسیحی با اتکا به این شیوه به نقد و کنار گذاشتن متن دینی خود (عهد قدیم و جدید) روی آوردند.<sup>۴</sup> بعضی روشنفکران مسلمان نیز با تقلید از این شیوه و ادعای

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۷۲ و نیز هفته نامه راه نو، ش ۱۹، شهریور ۱۳۷۷، ص ۲۰.

۲. ر.ک: احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۲۶؛ ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ص ۱۳۴.

۳. ر.ک: ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۷۴؛ فلسفه انتقادی، ص ۷۵؛ هرمنوتیک مدرن، ص ۱۶.

۴. ر.ک: نگارنده، سکولاریسم در مسیحیت و اسلام، ص ۹۹-۹۲.

صامت‌انگاری شریعت در صدد توجیه سکولاریسم برآمده‌اند.

### نقد و نظر

اصل ادعای نسبیّت علم و معرفت انسانی که به انکار علم و شکاکیت می‌انجامد، از دوران باستان به وسیله پیرهون آغاز شده و در سده‌های اخیر در فلسفه غرب رواج یافته و ادامه داشته است. کانت در ترویج نسبیّت معرفتی در فلسفه جدید غرب نقش مهمی را ایفا کرده است. او با تغایرانگاری «نومن» (پدیده خارجی)، و «فنومن» (پدیدار و صورت ذهنی)، ذهن انسانی را غبار و مانع معرفت حقیقی انسان تفسیر کرد.<sup>۱</sup>

بطلان اصل ادعای نسبیّت علم و شک‌گرایی در فلسفه مبرهن شده است که توضیح آن خارج از موضوع این مقاله است. ما این‌جا به تبیین تعارض و چالش اصل این ادعا با قرآن مجید می‌پردازیم:

#### ۱. قرآن مخالف نسبیّت معرفتی

لازمه نسبیّت معرفت و علم این است که انسان در معرفت و علم خود جازم نباشد، و آن را نه صادق و مطابق واقع (علم)، بلکه محتمل صدق بنگرد. هر معرفتی که انسان کسب می‌کند، انسان نسبی‌گرا نمی‌تواند آن را علم بنگارد و به تعبیری، باب علم و جزم بر انسان بسته است؛ اما این ادعا را آیات متعدد قرآن بر نمی‌تابد که اشاره می‌شود:

۱.۱. اذعان به اصل علم: قرآن اصل علم و یقین بر اشیای گوناگون همچنین علم بر آموزه‌های دینی، مانند وجود خداوند، معانی متون قرآن را می‌پذیرد؛ بدین لحاظ از انسان‌ها می‌خواهد در مقام علم و تقویت آن برآیند. روشن است اگر باب علم بر انسان منسدد می‌شد، این آیات معنایی نخواهند داشت. برخی از آیات از وجود علم و معرفت در انسان حکایت می‌کند که ودیعه الاهی است.

۱. ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۷۴.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ.<sup>۱</sup>

و [خدا] همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت؛ سپس آن‌ها را بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: «اگر راست می‌گویید، از اسامی این‌ها به من خیر دهید».

این آیه با صراحت از تعلیم «علم اسما» از سوی خداوند به آدم خیر می‌دهد و ذیل آیه اشاره دارد آدمی استعداد و ظرفیت تعلّم و نگاه داشتن علم اسما را داشته، و در مقام ابراز و انتقال، آن را به گونه صحیح و صادق اداء کرده است که مورد تأیید خداوند و تحسین و شگفتی فرشتگان شده است. آیه ذیل نیز از تعلیم خداوند بر انسان خبر می‌دهد.

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم.<sup>۲</sup>

آنچه را انسان نمی‌دانست [به تدریج به او] آموخت.

۱.۲. طلب علم پیامبران: برخی از پیامبران از خداوند یا دیگران خواستار علم و معرفت بیشتری می‌شد. آیه ذیل به پیامبر اسلام (ﷺ) امر می‌کند که خواستار ازدیاد علم خویش از خداوند باشد.

وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا.<sup>۳</sup>

و بگو: پروردگارا! بر دانشم بیفزای.

حضرت موسی از حضرت خضر خواست در مقابل اطاعت از او مقداری از

علم خویش را به وی تعلیم دهد.

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّيَ عِلْمًا رُشْدًا.<sup>۴</sup>

موسی به او گفت: «آیا تو را - به شرط این‌که از بینشی که آموخته شده‌ای به من یاد دهی - پیروی کنم؟»

۱. بقره (۲)، ۳۱ و ۳۳.

۲. علق (۹۶)، ۵.

۳. طه (۲۰)، ۱۱۴.

۴. کهف (۱۸)، ۶۶.

روشن است که اگر علمی در بین نبود، خواستار تعلیم علم شدن به وسیله حضرت محمد (ﷺ) از خداوند و موسی از خضر بی معنا خواهد بود.

۱.۳. علم فلسفه خلقت و بعثت: آیات ذیل، فلسفه خلقت و بعثت پیامبران

را «علم» معرفی می‌کند.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.<sup>۱</sup>

و جن و انس را نیافریدم، جز برای آن‌که مرا پرستند.

روایات، «لیعبدون» را به «لیعرفون» تفسیر کرده‌اند.<sup>۲</sup> اگر این تفسیر هم نبود، معنای آن همان بود؛ چراکه عبادت محصول علم است؛ هر چند عبادت بیشتر و خالص‌تر باعث تکامل علم و تبدیل آن به «یقین» می‌شود؛ چنان‌که آیه ذیل می‌فرماید:

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.<sup>۳</sup>

و پروردگارت را پرستش کن تا این‌که مرگ تو فرارسد.

آیه ذیل وظیفه پیامبر اکرم (ﷺ) را تعلیم «کتاب»، «حکمت» و اشیای

دیگر تبیین می‌کند:

يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ.<sup>۴</sup>

همان‌طور که میان شما، فرستاده‌ای از خودتان روانه کردیم [که] آیات ما را بر شما می‌خواند، و شما را پاک می‌کند، و به شما کتاب و حکمت می‌آموزد، و آنچه را نمی‌دانستید، به شما یاد می‌دهد.

۱.۴. دھوت به مطالعه در طبیعت: برخی آیات برای پی‌بردن به وجود

خداوند و صفاتش از انسان می‌خواهد در آفریده‌های مادی مطالعه و تأمل کند تا علم به خداوند و صفاتش مانند قدرت و حکمت دستگیر انسان شود.

۱. ذاریات (۵۱)، ۵۶.

۲. رک: تفسیر نقلین و برهان، ذیل آیه.

۳. حجر (۱۵)، ۹۹.

۴. بقره (۲)، ۱۵۱.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ... لِيَتَلَوَّا أَنْ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ  
أَخَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.<sup>۱</sup>

خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آن‌ها هفت زمین آفرید.  
فرمان [خدا] میان آن‌ها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی توانا است،  
و به راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است.

مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ثُمَّ أَرْجِعِ  
الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَائِسًا وَهُوَ حَسِيرٌ.<sup>۲</sup>

همان که هفت آسمان را طبقه طبقه بیافرید. در آفرینش آن [خدای]  
بخشایشگر هیچ‌گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی. باز بنگر. آیا خلل [و  
نقصانی] می‌بینی؟ باز دوباره بنگر تا نگاهت زیون و درمانده به سویت  
بازگردد.

۱.۵. امر به علم: آیات متعددی وجود دارد که به انسان هشدار می‌دهد: باید  
این علم را داشته باشد که خدایی با صفات کمالیه مثل «عزیز»، «حکیم»، «قادر»،  
و «علیم» وجود دارد.

فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.<sup>۳</sup>

و اگر آهنگ طلاق کردند، در حقیقت خدا شنوای دانا است.

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.<sup>۴</sup>

و از خدا پروا داشته باشید، و بدانید که خدا به هر چیزی دانا است.

۱.۶. ایمان و ترس عالمان: آیاتی به این نکته عقلی اشاره دارند که ایمان به  
خداوند و ترس از آن فقط برای دارندگان علم، «الراسخون فی العلم»، «العلماء»  
مقدور است.

۱. طلاق(۶۵)، ۱۲.

۲. ملک(۶۷)، ۳ و ۴.

۳. بقره(۲)، ۲۰۹.

۴. همان، ۲۳۱.

وَالَّذِينَ اسْتَفْتَوْا فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ.<sup>۱</sup>

راسخان در علم می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم.

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.<sup>۲</sup>

از بندگان خدا فقط دانایانند که از او می‌ترسند.

#### ۲. نقد تفکیک دین و معرفت دینی

برخی از سکولارهای متأله و مسلمان، بعد از ادعای نسبیّت معرفتی، دین را ثابت و غیر نسبی می‌انگارند؛ اما اضافه می‌کنند: دین ثابت که امر آسمانی است، به صید فهم و معرفت انسانی نمی‌افتد. آنچه آن را «دین» می‌پندارد، در واقع نه «دین» که «معرفت دینی» است و مشمول اصول و قواعد نسبیّت از جمله عدم یقین به صدق آن خواهد بود.

ادعای پیشین با آیات قرآنی در تعارض آشکار است؛ زیرا - همان‌طور که پیش‌تر گذشت - آیات قرآن وجود علم و جزم به بعضی آموزه‌های دینی از جمله وجود خدا و صفاتش و آیات نص و ظاهر را می‌پذیرد و معنای آن است که در مواردی «معرفت دینی»، عین «دین» می‌شود؛ پس ادعای تفکیک بین آن دو به صورت مطلق، ادعای بدون دلیل است. افزون بر این‌که بعضی آیات بر انتقال معانی آن به صورت علمی و یقینی بر مخاطبان خود دلالت دارند که در شماره بعد اشاره می‌شود.

#### ۳. ناطقیت قرآن

یکی از مدعیات نسبی‌گرایی که به صورت خاص و مدرن در علم هرمنوتیک مطرح می‌شود، ادعای صامت‌انگاری همه متون از جمله متن دینی و قرآن کریم است. در نقد آن باید به این نکته توجه شود که ادعای پیشین برخلاف

۱. آل عمران (۳)، ۷.

۲. فاطر (۳۵)، ۲۸.

سیره و بنای عقلا است. عقلا اعم از مؤلف و خواننده، وجود معنای متن و دلالت متن و قابل فهم بودن آن را مورد تسالم و اصل موضوعه قرار دادند. حتی مخالفان یعنی منکران معنای نهایی متن نیز در عمل بدان ملتزم هستند؛ بدین سبب برای تثبیت مدعای خود در قالب متن نوشتاری یا گفتاری، نظریه ارائه می‌کنند و از خوانندگان می‌خواهند به این متن توجه داشته باشند. روشن است که این نوع نظریه‌پردازی در گرو ناطق‌انگاری متن است.

با تأمل در متون گفتاری و نوشتاری می‌توان آن‌ها را به سه گروه «نص»، «ظاهر» و «مجمل» تقسیم کرد. دلالت دو قسم اول بر معنای خود روشن، و ادعای صامت‌انگاری هرمنوتیک‌ها در قسم سوم درست است. زبان قرآن مشتمل بر سه قسم پیشین است و خود قرآن بر ناطقیت بیشتر آیات دلالت صریح دارد که این‌جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۳.۱. کتاب مبین: در آیات متعدد، قرآن خود را «کتاب مبین» و «نور» معرفی کرده است.

تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ.<sup>۱</sup>

این آیات کتاب مبین است.

این آیه در آیات دیگر به عینه تکرار شده است که بر اهمیت آن دلالت دارد.

۳.۲. کتاب برهان: قرآن کتاب دلیل و برهان است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ.<sup>۲</sup>

ای مردم! آن پیامبر [موعود]، حقیقت را از سوی پروردگارتان برای شما آورده است.

۳.۳. کتاب نور: قرآن آیات خود را نور وصف می‌کند.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا.<sup>۳</sup>

۱. رک: یوسف(۱۲)، ۱؛ شعراء(۲۶)، ۲؛ نحل(۱۶)، ۸۹.

۲. نساء(۴)، ۱۷۴.

۳. همان.

همانا نور به سوی شما نازل شد.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ.<sup>۱</sup>

ای اهل کتاب!... به‌طور قطع برای شما از جانب خدا روشنائی آمده است.

۳.۴. تبیان همه چیز: قرآن، تبیان و بیان‌کننده همه اشیا است.

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ.<sup>۲</sup>

این کتاب را که روشنگر هر چیزی است، بر تو نازل کردیم.

۳.۴. کتاب آسان: خداوند بیان و ابلاغ قرآن را به شیوه آسان و سهل انجام

داد تا مایه ذکر و پند باشد.

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ.<sup>۳</sup>

و به‌طور قطع، قرآن را برای پندآموزی آسان کرده‌ایم؛ پس آیا پندگیرنده‌ای

هست؟

۳.۵. قرآن عربی رسا و استوار: نشر زبان قرآن، نشر رسا، محکم و استوار، و

از هرگونه کجی و ابهام دور است.

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.<sup>۴</sup>

قرآنی عربی، بی‌هیچ کژی؛ باشد که آنان راه تقوا پویند.

وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ.<sup>۵</sup>

و این [قرآن] به زبان عربی روشن است.

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ... يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ.<sup>۶</sup>

«روح الامین» آن را بر دلت نازل کرد، و این [قرآن] به زبان عربی روشن

است.

۱. مائده(۵)، ۱۵.

۲. نحل(۱۶)، ۸۹.

۳. قمر(۵۴)، ۱۷، ۲۲، ۳۲.

۴. زمر(۳۹)، ۲۸.

۵. نحل(۱۶)، ۱۰۳.

۶. شعراء(۲۶)، ۱۹۳ و ۱۹۵.



۳.۶. آیات محکم و نص: قرآن آیات خود را به دو بخش «محکم» و «متشابه» تقسیم می‌کند و آیات محکم را آیاتی می‌داند که دلالت آن شفاف و رسا و غیرقابل تردید و ابهام است؛ اما در آیات قسم دوم، احتمال ابهام و تشابه به معنای دیگر وجود دارد که البته می‌توان ابهام آن را با آیات دیگر برطرف کرد.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرَ  
مُتَشَابِهَاتٌ.<sup>۱</sup>

او است کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتابند، و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تویل پذیرند].

ادامه آیه به یک نکته روان‌شناختی اشاره دارد و آن این‌که انسان‌هایی که به حقانیت نبوت و قرآن ایمان نیاوردند و در همه چیز تردید و چه بسا عناد می‌کنند، به جای رجوع به «آیات محکم»، به آیات متشابه مراجعه می‌کنند و در صدد تردیدزایی در آیات الهی و ایجاد فتنه برمی‌آیند:

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ  
وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ.<sup>۲</sup>

اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند با آن‌که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در داتش کسی نمی‌داند.

امام علی (علیه السلام) به ناطقیت قرآن و عدم گنگ و صامت بودن زبان قرآن اشاره دارد.

كِتَابُ اللَّهِ بَيِّنٌ أَظْهَرَ كُمْ نَاطِقٌ لَا يَغَيِّرُ لِسَانَهُ.<sup>۳</sup>

از امام باقر (علیه السلام) نیز روایت شده است:

۱. آل عمران (۳)، ۷.

۲. همان.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳، ۱۵۶ و ۱۹۸.

فمن زعم ان كتاب الله مبهم فقد هلك واهلك؛<sup>۱</sup>

اما این که آیات قرآن، آیات دیگر را تفسیر و تصدیق می‌کند، دو در روایت ذیل از پیامبر (ﷺ) و امام علی (علیه السلام) بر آن دلالت دارد:

يصدق بعضه بعضاً.<sup>۲</sup>

يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ.<sup>۳</sup>

#### مبنای هفتم: شریعت قلبی<sup>۴</sup> و تجربه دینی

ارائه تعریف شفاف و جامع از دین در الاهیات از مسائل غامض و تا حدودی محال است. ادیان آسمانی حقیقت دین را به مؤلفه‌هایی مانند پیامبر، کتاب دینی و خداوند متقوم می‌دانند؛ اما برخی از دین‌پژوهان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان، دین را به «احساس شخصی» فرو کاستند. ویلیام جیمز و شلایرماخر، دین را ذوق و احساس شخصی

تعریف می‌کنند.<sup>۵</sup> کاپلستون درباره پیشینه این اندیشه می‌نویسد:

پارسا مذهبی (پیتسم) جنبشی بود که در اواخر قرن هفدهم در کلیسای لوتر پدید آمد؛ هر چند حتماً نمی‌توان گفت که پارسا مذهبی، دین را به احساس صرف تقلیل می‌داد، ولی در هر حال، هیچ همدلی با مابعدالطبیعه یا با الاهیات مدرسی نداشت؛ بلکه بر ایمان شخصی و زندگی درونی تأکید می‌ورزید.<sup>۶</sup>

سکولارها کوشیدند با تفسیر دین به شریعت قلبی و عدم مداخله دین در امور دنیایی، آن را از صحنه سیاست و دنیا کنار کشند. ژان پل ویلم در این باره

۱. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۰.

۲. نقل از شیعه در اسلام، ص ۴۷.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳، بند ۸.

#### 4. Pietism.

۵. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۱۵۶.

۶. همان، ج ۶، ص ۱۱۹.

می‌نویسد:

در جامعه‌ای که بسیار سکولار شده، انتظار و درخواست اجتماع از دین بر جنبه معنوی و روحانی آن تأکید دارد و حالت عارفانه و باطنی به خود می‌گیرد.<sup>۱</sup>

تقریر دیگر از دیدگاه پیش‌گفته، تفسیر حقیقت و گوهر دین به «تجربه دینی» است که از سوی دین‌پژوهان غربی و گاهی مسلمان در این اواخر ارائه می‌شود.<sup>۲</sup> که رهاورد آن سکولاریزاسیون دین است.

### نقد و نظر

تفسیر دین و گوهر آن به احساس درونی و اعتقاد و شریعت قلبی مدعای اصلی سکولاریست‌های متدین در جهان مسیحیت است که می‌خواستند با این راهبرد، دست‌کم دیانت مسیحیت را از معضلات نسبیّت معرفتی، علم‌گرایی، عقلانیت و لیبرالیسم نجات داده، در حد تجربه دینی و شخصی مصون نگه دارند. این اندیشه در مسیحیت به عللی تا حدودی جا افتاد که یکی از علل آن می‌تواند فقدان کتاب اصیل آسمانی مسیحیت و عدم شمول انجیل فعلی بر مسائل اجتماعی و دنیایی باشد؛ افزون بر این که بعضی آیات انجیل (بر حسب ظاهر) بر دنیوی‌گرایی و گریز حضرت عیسی از عرصه سیاست و اجتماع دلالت می‌کرد<sup>۳</sup> که یکی از دستاویزهای سکولاریست‌ها در حذف اجتماعیات از دین و

۱. *جامعه‌شناسی ادیان*، ص ۱۴۷.

۲. ر.ک: عبدالکریم سروش، *بسط تجربه نبوی*، ص ۱۰، ۲۱، ۲۵؛ *صراط‌های مستقیم*، ص ۱۱ و ۱۳؛ محمد مجتهد شبستری، *ایمان و آزادی*، ص ۵۷؛ احمد نراقی، *رساله دین شناخت*، ص ۵۹ و ۸۶. برای توضیح بیشتر از تجربه دینی، ر.ک: به مجله *قبسات*، ش زمستان ۱۳۸۱.

۳. در انجیل از زبان حضرت عیسی می‌خوانیم: «پادشاهی من از این جهان نیست» (یوحنا،

انزوای دین به ذوق درونی شد؛ اما این اندیشه با اسلام و قرآن ناسازگار است که این‌جا به نکاتی اشاره می‌شود:

### ۱. ناسازگار با آیات اجتماعی

آیین مقدس اسلام در این زمینه با مسیحیت تفاوت‌های اساسی دارد. پیامبر آن، خود، حکومت مقتدری تشکیل داد و خود رهبری سیاسی و اجتماعی و حتی نظامی آن را به عهده گرفت. قرآن کریم از آیات اجتماعی و سیاسی گوناگون مانند آیات جهاد، احکام جزایی و قضایی، اقتصادی، روابط فردی و اجتماعی مملو است که با نخستین نگاه به آن این نکته به دست خواهد آمد. فرو کاستن دین به شریعت قلبی و تجربه دینی مخالف آیات پیشین است.

### ۲. ناسازگار با وحی

از دیدگاه قرآن، وحی مواجهه پیامبر با امر قدسی و متعالی و دریافت پیام از آن مقام است که آن مقام قدسی می‌تواند خداوند یا فرشته باشد؛ اما تجربه دینی، وحی را کشف و شهود خود صاحب تجربه می‌داند و به مواجهه پیامبر با خدا یا ملائکه معتقد نیست و آن را رکن وحی نمی‌داند. این نوع تفسیر از وحی، با وحی اصطلاحی قرآن ناسازگار است که اشاره می‌شود.

۲.۱. **تنزل وحی به تجربه عادی:** اشکال اول تفسیر دین به تجربه این است که تفسیر مزبور وحی و شهود پیامبر را به حد تجربه عادی انسانی تنزل می‌دهد که پیامبران با دیگر انسان‌ها در اصل این تجربه برابرند؛ در حالی که تجربه دینی

→ (۱۹: ۳۶)؛ مردمی که می‌خواستند، حضرت عیسی را حاکم خود قرار دهند، به کوه گریخت (همان، ۶: ۱۵)؛ از حضرت عیسی این روایت نیز نقل شده است. «مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا» (متی، ۲۲: ۲۳؛ مرقس، ۱۲: ۱۵). از پولس و پطرس روایات مشابه پیشین در انجیل گزارش شده است (رومیان، ۱۳: ۱-۶؛ رساله اول پطرس، ۲: ۱۴).

پیامبران نوعی تجربه خاص وحیانی است که با اشراف خداوند و نزول فرشته وحی همراه است که این نوع وحی، مخصوص انسان‌های خاص (پیامبران) است که در قرآن از آن به «فضل الاهی» تعبیر شده است که با ملاک‌های تجربه دینی ادعا شده قابل تبیین نیست؛ مانند نبوت حضرت عیسی که در گهواره سخن می‌گوید بدون آن‌که سابقه تجربه دینی داشته باشد.

كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ.<sup>۱</sup>

وهمین گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی

کتاب چیست و نه ایمان [کدام است؟]

این آیه شریفه، وحی پیامبر را وحی آسمانی که به وسیله «روح» بر حضرت نازل می‌شد، تفسیر می‌کند با این تذکر که پیامبر (ﷺ) پیش‌تر از اصل کتاب آسمانی و ایمان باخبر نبود.

آیات دیگری، وحی را «تلاوت»،<sup>۲</sup> «قول»،<sup>۳</sup> «قرائت»<sup>۴</sup> وصف می‌کند که با مسأله تجربه سنخیت ندارد و بیشتر با مقوله علم و شناخت مسانخ است که این وحی به وسیله خدا یا فرشته بر پیامبر تلاوت و قرائت می‌شد.

۲.۲. دخالت پیامبر در وحی: نکته دوم این‌که رهیافت مزبور، وحی را تفسیر و به تعبیری، برداشت و قرائت پیامبر از مواجهه و تجربه دینی خود می‌داند و این تفسیر و قرائت پیامبر در ردیف دیگر قرائت‌ها قرار خواهد گرفت و از احکام آن مستثنا نخواهد بود که نتیجه آن، امکان خطا بودن اصل تجربه و شهود و کیفیت آن و همچنین احتمال عدم صدق تفسیر و برداشت پیامبر از تجربه دینی خود است. دخالت تجربه‌گر (براساس تفسیر ساختی‌گراانه از وحی) در تفسیر وحی خود و آمیختگی آن بر امور دیگر، روشنی بیش‌تری دارد. التزام

۱. شوری (۴۲)، ۵۲؛ یوسف (۱۲)، ۳.

۲. آل عمران (۳)، ۵۸؛ بقره (۲)، ۲۵۲.

۳. اعلیٰ (۸۷)، ۶.

۴. همان، ۶؛ قیامت (۷۵)، ۱۶.

بدان نه تنها سبب بشری شدن معرفت دینی می‌شود، بلکه گوهر دین (وحی) نیز بشری خواهد بود که از لوازم بشری بودن یعنی خطا و عدم مطابقت با واقع به دور نخواهد ماند؛ در حالی که قرآن، هر نوع دخل و تصرف پیامبر در امر وحی را به شدت منع می‌کند.

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ<sup>۱</sup>  
و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم؛ سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم.

قرآن و وحی پیامبر (ﷺ) عین کلام الاهی و دور از خطا است.

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ<sup>۲</sup>

این سخن به جز وحی که وحی می‌شود نیست. آن را [فرشته] شدیدالقوی به او فرا آموخت.

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ<sup>۳</sup>

بگو: «قرآن دیگری جز این بیاور یا آن را عوض کن». بگو: «مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم».

۲.۳. انکار وحی: با تأمل و تحلیل انسانی‌انگاری وحی به‌ویژه با توجه به تعریف ساختی‌گرایی آن، اصل وحی و واقعیت داشتن تجربه دینی و مکاشفه و تجلی خداوند بر عامل تجربه، مورد تردید قرار می‌گیرد؛ چرا که محتمل است پیام تجربه دینی یا اصل آن اصلاً وجود خارجی نداشته باشد، و فقط محصول پیش دانسته‌ها و تأثیر عوامل خارجی باشد. در این صورت، رهیافت تجربه دینی به رهیافت روان‌شناختی وحی نزدیک می‌شود که توضیحش گذشت. دست‌کم طرفداران رهیافت پیشین نمی‌توانند اصل وحی و تجلی حق تعالی را

۱. حاقه (۶۹)، ۴۴ و ۴۵ و ۴۶؛ اسراء (۱۷)، ۷۳ و ۷۴ و ۷۵.

۲. نجم (۵۳)، ۴ و ۵.

۳. یونس (۱۰)، ۱۵.

مبرهن کنند.

۲.۴. غیر آسمانی انگاشتن قرآن: یکی دیگر از لوازم این رهیافت، غیر آسمانی انگاری کتاب‌های دینی است. این مسأله برای یهودیت و مسیحیت به دلیل دست‌نویس بودن تورات و انجیل و نفوذ تحریف در آن دو، امر ممکن و عادی تلقی می‌شود، و شواهد تاریخی نیز بر آن گواه است؛ اما این امر برای مسلمانان قابل التزام نیست که قرآن مجید وحی را کلام الاهی و کتاب آسمانی وصف می‌کند.

۲.۵. تکثر دین بر عدد تکثیر تجارب متألهان: نکته پنجم و لازمه باطل رهیافت پیش‌گفته این‌که در صورت بشری‌انگاری تجربه دینی پیامبران، تجربه پیشین به دلیل بشری بودن، عام و ساری برای همه انسان‌ها خواهد بود به این معنا که همه انسان‌ها می‌توانند مانند پیامبران، صاحب تجربه‌های دینی شوند. چنان‌که بعضی تصریح کرده‌اند گوهر دین، همان تجربه شخص متدین خواهد بود، لازمه آن، تعدد دین بلکه تکثر گوهر دین به عدد صاحبان تجارب دینی است.

۲.۶. تعمیم نبوت: یکی دیگر از لوازم باطل تجربه دینی‌انگاری وحی، گستردن دایره نبوت به همه انسان‌های عادی است. از آن‌جا که وحی، مطابق رهیافت پیشین، همان تجربه دینی است و آن نیز در همه یا بیشتر انسان‌ها یافت می‌شود، پس با طوق تجربه دینی می‌توان به مقام نبوت، حتی پس از خاتمیت آن نایل آمد؛ در حالی که این نوع نگرش به مقوله نبوت و وحی، با اصل خاتمیت در اسلام متعارض است. افزون بر این‌که نبوت از دو مؤلفه یعنی استحقاق و انتخاب الاهی حاصل می‌شود که در رهیافت پیش‌گفته جهت دوم آن نادیده انگاشته شده است. دکتر سروش در تعمیم نبوت به افراد عادی می‌گوید: باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق و مواجیدی شود؛ ولی جامعه دینی اسلامی

با این افراد - اگر اظهار نبوت کند - برخورد سخت‌گیرانه‌ای خواهد کرد.<sup>۱</sup>  
 وی یگانه مجازات اظهار نبوت را برخورد سخت‌گیرانه ذکر می‌کند و در  
 توجیه حدیث معروف نبوی: «لانی بعدی» می‌گوید:  
 به پیروانش دستور داد که این باب را ببندند و دیگر به حرف مدعیان نبوت  
 اعتنا نکنند و به کسانی هم که این احساس به آن‌ها دست می‌دهد، می‌فرمود  
 که شما این احساسات را با کسی در میان نگذارید.<sup>۲</sup>  
 آقای سروش مطابق تصریح خودش<sup>۳</sup> که بحث برون‌دینی می‌کند، باید به  
 لوازم آن یعنی تجدید نبوت و مشروعیت اظهار آن ملتزم شود، نه این‌که به دلیل  
 درون‌دینی استناد کند. نکته دیگر این‌که وی متأسفانه منبع حدیث منسوب به  
 پیامبر را ذکر نکرده است که حضرت فرمود: احساس نبوت خود را بروز ندهید تا  
 از جهت سند و دلالت بررسی شود. نگارنده با جست‌وجو در منابع روایی اعم از  
 تسنن و تشیع از طریق نرم‌افزار به حدیث مورد ادعا دست نیافت؛ بلکه یافته‌های  
 حدیثی، خلاف مدعای وی را اثبات می‌کرد؛ برای مثال، در جاهایی از  
 پیامبر (ﷺ) نقل شده که حضرت تصریح کرده است هر کس بعد از وی ادعای  
 نبوت کند، بدعت در دین و جایگاه او و پیروانش در آتش و حکم دنیایی او قتل  
 است.

ایها الناس لانی بعدی و لاسنة بعد ستنی فمن ادعی ذلک فدعواه و بدعته  
 فی النار فاقتلوه و من تبعه فانه فی النار.<sup>۴</sup>

جالب این‌که حضرت از وجود مدعیان نبوت پس از خود با عنوان «کذاب»  
 خبر می‌دهد.

۱. عبدالکریم سروش، مجله آفتاب، ش ۱۵ و نیز بازتاب اندیشه، ش ۲۷، ص ۶۰.

۲. همان، ش ۱۵، ص ۷۳.

۳. همان، ص ۷۱.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۵، بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۲۰۶.



سیکون فی امتی الکذابون کلهم یزعم انه نبی و انا خاتم النبیین لانی بعدی.<sup>۱</sup> نکته دیگر این که بین حدود هشتصد روایت «لانی بعدی» برخی به جعل حدیث برخلاف آن دست یازیده‌اند؛ مانند «لانی بعدی الا ان یشاء الله» که جعلی و سست بودن آن بر اهل خبره آشکار است؛<sup>۲</sup> اما توجیه روایت «لانی بعدی»، به عدم اظهار آن، خلاف ظاهر و نص روایت است. حدیث پیشین، وجود اصل نبوت بعد از خاتم (ﷺ) را از اساس نفی می‌کند، نه این که نبی باشد؛ اما حق اظهار آن را نداشته باشد. اگر مقصود از نبی، معنای عرفانی آن باشد که عارفان از آن به «ولی کامل» تعبیر می‌کنند، باید گفت: اولاً نویسنده باید مقصود خود را روشن کند و ثانیاً عارفان بر چنین نبی، نبوت و وحی اصطلاحی را اطلاق نمی‌کنند؛ بلکه از آن به «الهام» و «نبوت تبلیغی»، در برابر «نبوت تشریحی» تعبیر می‌کنند.

۲.۷. تجربه دینی شرط لازم وحی، نه شرط کافی: اگر به تفسیر تجربه دینی، خوشبینانه بنگریم و مقصود از آن این باشد که پیامبر با تعالی نفس خویش به مرتبه‌ای از عرفان می‌رسد که حق تعالی بر وی ظهور و تجلی می‌کند و بدین سان وحی و پیام آسمانی بر حضرت نازل و القا می‌شود و در این جهت، اصل تجربه و مرتبه شهود نبی با دیگران مشترک است؛ هر چند از جهت شدت و ضعف تفاوت‌هایی وجود دارد (نوعی ذاتی‌گرایی)، در تحلیل آن باید گفت: این ادعا به‌طور کلی درست است که تا حدودی با دیدگاه فیلسوفان و عارفان نزدیکی دارد؛ اما تعالی نفس و تهذیب آن، شرط لازم وحی و نه شرط کافی است که ادعا شود با حصول تجربه دینی همه انسان‌ها می‌توانند به مقام نبوت نائل آیند؛ چرا که شرط دیگر وحی و انزال شریعت، انتخاب الاهی است که با این انتخاب، فرشته حامل وحی نازل شده و شریعت الاهی را به پیغمبر ابلاغ می‌کند؛ پس با

۱. الممده لابن الطریق، ص ۴۳۲.

۲. رک: علی اکبر غفاری، دراسات فی علم الدراییه، ص ۷۶.

اتکا به صرف تجربه دینی نمی‌توان رهیافت گزاره‌ای را انکار کرد؛ اما اگر مقصود از تجربه دینی انگاری وحی، این باشد که تجربه‌گر به واقع با ذات و پرتو الهی مواجهه‌ای نداشته باشد، بلکه توهمی برایش پیش آمده است، در این باره باید گفت که این رهیافت نه تنها وحی را پایین‌ترین حد تجربه دینی، بلکه آن را به حد خیال تنزل می‌دهد.

۲۸. حذف اصول اجتماعی: غایت و هدف اصلی دین، هدایت جامعه و تأمین سعادت دنیایی و آخرتی است. در این دیدگاه، وحی و دین به احساس و سلیقه فردی منتزل شده که هر انسانی می‌تواند با نگاه به احساس و تجربه خود، تفسیر فردی و ذوقی از تجربه و به تبع آن دین ارائه دهد و اصول اجتماعی و حتی آموزه‌های عقیدتی و عملی دین را از دین حذف کند. در حالی که اصل وحی و تجربه و حیانی پیامبر، مقدمه‌ای برای هدایت و تأمین سعادت دنیایی و آخرتی جامعه است؛ اما بنابر تفسیر تجربه‌گرانه، فرد به امور جامعه و مشارکت در تأمین سعادت مادی و معنوی اجتماع هیچ نگاهی ندارد. به تعبیر دیگر، لازمه تجربه‌گرانه، سکولاریزاسیون دین اسلام خواهد بود که این برخلاف اصول مسلم اسلام است.<sup>۱</sup>

تا این جا روشن شد که وحی را نمی‌توان صرف تجربه دینی قلمداد و تفسیر کرد، و رویکرد تجربه دینی‌گرایانه به حقیقت وحی، سبب انکار وحی یا حد اکثر اختصاص آن به امر احساسی و ذوقی می‌شود که با وحی رایج در اسلام (قرآن و روایات) مطابقت ندارد.

۱. ر.ک: نگارنده، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، بخش دوم.

## فصل سوم

### مدل‌های سکولاریسم و نقد آن

برای حذف یا به حاشیه راندن دین از عرصه‌های گوناگون، نظریات، انگاره‌ها و صورت‌های مختلفی ارائه شده است که به تحلیل و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

#### مدل اول: آتیستی<sup>۲</sup> (الحدانیه)

از منظر هستی‌شناسی، تفاسیر گوناگونی از اصل هستی و چگونگی اداره جهان از سوی عالمان و فیلسوفان ارائه شده که یکی از رهاوردهای آن سکولاریسم افراطی و به تعبیری اکثری است که به انکار اصل دین یا نقش خداوند در جهان انجامیده است که در ذیل اشاره می‌شود:

۱. مدل «model» واژه فرانسوی است که در معانی مختلف مانند مثال، نمونه، الگو، ماکت به کار می‌رود. معنای دیگر مدل، توصیف فرضی و کلی چیزی است. (مرفهنگ جامع پیشرو، آریان‌پور، ج ۴، ص ۳۳۵۱).
- مقصود از مدل‌های سکولاریسم این‌جا، وصف نظریات ارائه شده در مقوله سکولار است. وجه مشترک مدل‌ها، حذف و نادیده‌نگاشتن دین یا به حاشیه راندن آن در عرصه‌های مختلف است. این وجه مشترک، به صورت‌ها و نظریات مختلف وصف شده که از هر کدام از آن‌ها می‌توان به مدل تعبیر کرد.
۲. Atheism. معنای لغوی آن، انکار وجود خدا و بی‌اعتقادی به آفریدگار متعالی است.

برخی از سکولاریست‌ها تفسیر و جهان‌بینی ماتریالیستی از جهان و هستی ارائه می‌دهند. از دید آنان، وجود و معرفت انسانی فقط در وجود مادی و این جهانی منحصر شده است. غیر از این جهان مادی، جهان و عالمی دیگر به نام عالم مجرد و ماورای طبیعت وجود ندارد. بر این اساس، وجود خداوند، فرشتگان و دیگر امور غیبی وجود حقیقی ندارند. ثمره این مدل معرفتی و جهان‌بینی، بی‌معنایی و لغو نظریه دخالت امور غیبی اعم از خداوند و فرشتگان در امور عالم مادی است؛ از این رو تمسک و درخواست حاجت به امور غیبی نیز لغو خواهد بود. هاروی کاکس در این باره می‌گوید:

دنیوی‌گری رهانیدن از دریافت‌های دینی و شبه‌دینی و از هم پاشیدن همه جهان‌بینی‌های بسته و شکستن همه اسطوره‌های فوق طبیعی و نهادهای مقدس است.<sup>۱</sup>

ویلسون در این باره می‌نویسد:

دنیوی‌گری یا قول به اصالت دنیا یک ایدئولوژی است. قائلان و مبلغان این ایدئولوژی آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و وسایط و کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه می‌کنند.<sup>۲</sup> شاینر نیز کاربرد نخست سکولاریسم را دیدگاه پیشین ذکر می‌کند. کاربرد نخست به انحطاط دینی اشاره دارد که براساس آن، نهادها، آموزه‌ها و نهادهای دینی پذیرفته شده، اعتبار و اهمیت‌شان را از دست می‌دهند و جامعه‌ای فاقد دین بر جای می‌ماند.<sup>۳</sup>

مبنای فلسفی دیدگاه پیشین فلسفه امپریسم و تجربه‌گر است که ملاک و مناط حقیقت و وجود را قابل تجربه و آزمون‌پذیری وصف می‌کند. هیوم از

۱. نقل از: سیدمحمد نقیب‌العطاس، اسلام و دنیوی‌گری، ص ۱۵.

۲. فرهنگ و دین، مقاله «جدانگاری دین و دنیا»، ص ۱۲۶.

۳. دین و حیات اجتماعی، ص ۱۲۰.

پیشگامان اصلی این رهیافت است. وی<sup>۱</sup> خواستار سوزاندن تمام کتاب‌هایی شد که در آن‌ها از امور فراتجربه سخن رفته است.<sup>۲</sup>

پویرسن، متکلم معاصر هلندی در این باره می‌گوید:

دنیوی‌اش صورت رهایی انسان نخستین از کنترل و نظارت دین و سپس کنترل مابعد طبیعی نسبت به عقل و زبان است.<sup>۳</sup>

رشد و تطوّر نظریه پیشین در فلسفه غرب و مقبولیت آن به گونه‌ای بود که پذیرش آن مساوی عقلانیت و اعتقاد به خدا و مابعدالطبیعه، غیر عقلانیت به‌شمار می‌رفت؛ برای مثال، ماکس وبر، آیین کنفوسیوس را به دلیل عدم اعتقاد آن به مابعدالطبیعه آیین عقلانی معرفی می‌کند.<sup>۴</sup>

ماکس وبر تأکید دارد که پیشرفت علم باعث حذف اعتقاد انسان به نیروی‌های غیبی، ارواح، و وحی شد.<sup>۵</sup>

باربور از ظهور عقل‌گرایان افراطی در اواخر قرن هیجدهم گزارش می‌دهد که با ظهور آنان، «زمزمه شکاکانه طرد و تخطئه انواع صور دین برخاسته بود».<sup>۶</sup>

همخوانی این رهیافت با معانی لغوی سکولاریسم نیز آشکار است؛ چرا که سکولار به معنای «این جهانی» و «زمان حاضر» است که منکر جهان و رستاخیز دیگری است. دکتر سروش که زمانی سکولاریسم را با دین و مابعدالطبیعه سازگار می‌دانست،<sup>۷</sup> با عدول از موضع پیشین خود می‌گوید:

سکولاریسم، منظور منحصر کردن توجه به عالم زمانیات یا عالم ماده است؛

۱. ر.ک: ایان باربور، *علم و دین*، ص ۸۷

۲. *فرهنگ و دین*، ص ۲۸۸.

۳. نقل از *اسلام و دنیوی‌گری* (سکولاریسم)، ص ۱۵.

۴. *علم و دین*، ص ۷۷.

۵. *جامعه‌شناسی دین*، ص ۳۰.

۶. *دین و قدرت جامعه*، ص ۳۱۸ و ۳۲۲.

۷. ر.ک: عبدالکریم سروش، *سنت و سکولاریسم*، ص ۷۷ و ۷۸.

پس سکولاریسم، یعنی همان عالم ماده‌گرایی و معطوف کردن توجه از عوالم دیگر (به فرض وجود) به این عالم و چشم‌برگرفتن از آن عوالم... سکولاریسم ضد مذهب نیست؛ ولی این سخن باید درست فهمیده شود. ضد مذهب نیست؛ اما بدتر از مذهب است! برای این‌که رقیب و جاننشین مذهب است و جای آن را درست پر می‌کند.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که تعارض این رهیافت سکولاریسم نه تنها با قرآن، بلکه با تمام ادیان آسمانی روشن است، بلکه به جای تعارض، مدل پیشین اصل اعتبار عالم غیب، وحی، نبوت و خداوند را برنمی‌تابد، نیازی به نقد در این مجال نیست؛ چرا که هدف و فرضیه ما در این تحقیق، نشان دادن ناسازگاری سکولاریسم با قرآن کریم است که این مدل خود‌گویای این ناسازگاری است.

### مدل دوم: دئیستی<sup>۲</sup>

با تأکید آبی کلیسا بر فرهنگ و الاهیات خشک و دکماتیسم مسیحیت و تعارض آشکار برخی آن‌ها با عقل<sup>۳</sup> مانند مسأله تثلیث، تجسد، گناه نخستین،

۱. مجله آفتاب، ش ۱۱؛ بازتاب اندیشه، ش ۲۳.

۲. *deism* اعتقاد به این که عقل انسان می‌تواند بدون توسل و تکیه به الهام و وحی و تمهد به مذهب، به وجود خداوند آگاهی و اذعان داشته باشد. این قول در عصر روشنگری (قرن هجدهم) طرفداران بسیاری داشت. سابقه این نگرش در آثار امانیت‌های دوره رنسانس و حتی پیش از آن هم وجود داشته است. در عصر جدید، ولتر، مونتسکیو، ادوارد هربرت، فرانکلین، جفرسن دئیست بودند (نقل از ایان باربور، *علم و دین*، ص ۲۵، پاورقی و نیز پاپکین، *کلیات فلسفه*، ص ۲۰۸. کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ص ۶۸).

۳. «دئیست‌ها نمونه‌هایی از بیدادگری و بی‌اخلاقی از روایات و حکایات کتاب مقدس را بیرون کشیده بودند. تامس پین (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸) در کتاب *عصر عقل*، تناقض‌هایی را که در کتاب مقدس یافته بود، مطرح کرده و خشنودی خود را از پیروزی عقل بر خرافات اظهار داشته بود» (*علم و دین*، ص ۷۷).

مسأله فدا، فروش آمرزشنامه و عصمت پاپ، در قرن هیجدهم گروهی از «عقلیون» از بن، منکر نیاز انسان به پیامبر و دین آسمانی شدند و بر این اعتقاد ورزیدند که عقل انسان خود به تنهایی به شناخت خداوند توانا است و به پیامبر نیازی نیست. آنان به «دئیست» و «الاهیات طبیعی» نامیده شدند.

دئیست‌ها در تبیین مهندسی معرفت دینی خود به این اصل رسیدند که خداوند با خلقت ابتدایی جهان، دیگر هیچ نقشی در اداره و تأثیرگذاری بر آن ندارد و همه امور به وسیله نظام علیت انجام و سامان می‌گیرد.

بر این اساس، وحی و آموزه‌های آن اعم از آموزه‌های عبادی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی از اعتبار می‌افتد. باریور در این باره می‌نویسد:

متفکران عصر روشنگری از توانایی عقل نه فقط در حوزه علم و دین، بلکه در همه شؤون حیات انسانی مطمئن بودند؛ فی‌المثل در زمینه اقتصاد، قوانین عرضه و تقاضا، خود به خود رفاه جامعه را تضمین می‌کند.<sup>۱</sup>

با پیشرفت علوم تجربی و تفسیر و تبیین علمی و معلولی از وقایع جهان، دیدگاه حذف نقش و مشارکت خداوند در اداره جهان تقویت، و رهاورد آن این شد که اگر خداوند ابتدا، آفریدگار جهان است، در اداره آن نقشی ندارد و همه امور از طریق علیت قابل تبیین است؛ پس توسل به امور غیبی در تفسیر امور دنیایی هیچ مبنا و اعتباری ندارد.

رهاورد پیش‌گفته سبب حذف حاکمیت الاهی بر عالم و سلب اعتماد و ایمان مردم به آموزه‌های دینی مانند معجزه، مشیت الاهی، تأثیر دعا و توکل شد که عامل سکولاریسم معرفتی و جهان‌بینی مردم شد. باریور در این مقوله می‌گوید: تأثیر اندیشه علمی بر اندیشه دینی در هیچ زمینه دیگر به اندازه تعدیل آرای مربوط به نقش خداوند در رابطه با طبیعت نبود. خداوند، صرفاً سازنده جهان بود.<sup>۲</sup>

۱. علم و دین، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۴۹.

شاینر دیدگاه پیشین را به صورت تفسیر چهارم سکولاریسم ذکر کرده، می‌نویسد:

رفتار و نهادهایی که زمانی تصور می‌شد بر پایه قدرت الهی استوارند، به پدیده‌هایی صرفاً مخلوق انسان و تحت امر و مسؤولیت او است؛ نوعی دین انسانی (Anthropologised).<sup>۱</sup>

ویلسون نیز در تأثیر علم در فروکاستن آموزه‌های غیبی دین می‌گوید:  
 هماهنگی عقلانی و دستگامند دانش تجربی، هم به رد و طرد تصورات ماوراءالطبیعه گرایانه مآثور و متداول انجامید و هم به آگاهی مشدد انسان از توانایی خویش به مهار طبیعت و سامان دادن به رفاه اقتصادی و اجتماعی خود... کار بست علم به ویژه در فعالیت‌های تولیدی و پیدایش و تحول فنون جدید از احساس وابستگی انسان به الوهیت کاست.<sup>۲</sup>  
 جان هیک، میراث عمومی تنش علم و الاهیات مسیحی را تبعید دین از حوزه معرفت بشری (سکولاریسم معرفتی) ذکر می‌کند.  
 اکنون می‌توان ایمان را تنها به عنوان خیالبافی خصوصی بی‌ضرری تلقی نمود. گمان بر این است که دین دیگر موضوعیتی ندارد و مقدر است که مدام از حوزه‌های معرفت بشری بیشتر تبعید شود.<sup>۳</sup>  
 پیشینه این تعارض به «براهمه»<sup>۴</sup> برمی‌گردد که از سده‌های پیشین به مقابله با

۱. دین و حیات اجتماعی، ص ۱۲۰.

۲. فرهنگ و دین، ص ۲۲۸.

۳. فلسفه دین، ص ۸۴.

۴. براهمه جمع برهمن، طبقه اعلا در آیین هندو. در نظام طبقاتی هند، وظیفه اصلی برهمن مطالعه و تعلیم وداها و اجرای مراسم دینی است و منشأ ظهور آن روشن نیست.  
 براهمه، در اصطلاح کلام اسلامی به مطلق منکران نبوت اطلاق می‌شود. گفته شده برخی از آنان قائل به نبوت حضرت آدم و بعضی دیگر به نبوت حضرت ابراهیم قائل هستند و کلمه براهمه نیز از کلمه ابراهیم اشتقاق یافته است. شهرستانی این تفصیل را بر نمی‌تابد و



ادیان آسمانی برخاستند.

### تحلیل و بررسی

در تحلیل این مدل سکولاریسم، نکات ذیل قابل تأمل است:

#### ۱. ناسازگاری با اصل نبوت

مکتب دنیسم و براهمه، تعارض آشکار با اصل نبوت و وحی آسمانی دارد که فرد معتقد به قرآن نمی‌تواند آن را بپذیرد؛ چرا که دنیسم با تکیه بر عقل خود، مدعی بی‌نیازی از پیامبران و کتاب‌های آسمانی است و شخص معتقد به کتاب آسمانی همچون قرآن کریم نمی‌تواند منکر حقانیت مبانی خود باشد. همچنین در جای خود، اصل ضرورت بعثت پیامبران و نیاز انسان به ادیان آسمانی روشن شده است که فیاضیت و هادی بودن الاهی از یک سو و نیاز انسان به برنامه آسمانی از سوی دیگر ضرورت نبوت و ادیان آسمانی را می‌طلبد.<sup>۱</sup>

#### ۲. سازگاری نظام علیت و فاعلیت الاهی براساس علیت طولی

مدعای اصلی نظریه پیشین، اثبات فعل و انفعالات دنیا براساس نظام علیت است که علوم تجربی تصویر مادی از پدیده‌ها و وقایع جهان ارائه می‌دهد که رهاورد آن نادیده انگاشتن نقش و جایگاه خداوند و دیگر امور غیبی مانند فرشتگان در انجام رویدادهای طبیعی است. در نقد آن باید گفت که اولاً خود

→ کلمه براهمه را به شخصی به نام «براهم» منسوب می‌دانند که مبدع مشرب مزبور است (اقتباس از *دائرة المعارف فارسی*، ج ۱، ذیل واژه براهمه؛ شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۲، ص ۲۵۱).

۱. ر.ک: نگارنده، «ماهیت و فلسفه نبوت»، فصل ضرورت اقبال و بعثت پیامبران؛ و نیز قبسات، ش ۲۷.

قرآن و روایات با نظام علیت موافقت دارند که در صفحات آینده خواهد آمد؛ اما باز نمی‌توان تأثیر و جایگاه خداوند را نادیده انگاشت؛ برای این‌که علیت و اسباب طبیعی در طول علیت و فاعلیت الاهی قابل تبیین است. در فلسفه مبرهن شده که مجموع علل و معلولات طبیعی جهان از آن‌جا که همه آن‌ها ماهیت امکانی دارند، باید سلسله علل آن به مقام واجب‌الوجودی منتهی شود که همان وجود باری تعالی است؛ پس از این حیث در تحقق فعل در عالم ماده، مجموعه علل گوناگون نقش دارند و مجموع آن علل، علت تامه یک فعل شمرده می‌شود، و چون خداوند در سر سلسله علل قرار دارد، در تحقق هر فعل و انفعالی نقش و فاعلیت دارد و نمی‌توان نقش آن را نادیده انگاشت.

نکته دوم این‌که چون عالم امکان و ماده ماهیت امکانی دارد و امکان در بقای خود در هر آن و لحظه به غیر و واجب‌الوجود نیازمند است، عالم ماده نیز در استمرار وجود خود، به خداوند نیاز دارد. به تعبیر فلسفی، عالم امکان حدوثاً و بقائاً به خداوند متقوم است.

نکته سوم این‌که وجود نظام علیت در عالم ماده به معنای جریان امور برحسب مطلق علیت است به این معنا که هر پدیده مادی و غیرمادی به علتی نیازمند است که این اصل در فلسفه مبرهن و علوم تجربی نیز آن را در عالم ماکروسکپی نه میکروسکپی (عالم اتم) تأیید کردند؛<sup>۱</sup> البته این علوم بر وجود علیت تأکید دارد؛ اما این‌که علت یا علل یک حادثه و پدیده‌ای یک علت خاص است و علت دیگری نمی‌تواند جایگزین آن شود، علم نمی‌تواند آن را نفی کند؛ برای مثال، شفای بیماری خاص، مصرف کردن داروی خاص در دوره مشخص است؛ اما این‌که آیا برای شفا از آن بیماری راهکار دیگری وجود دارد یا نه، علم پزشکی نمی‌تواند آن را رد کند؛ چنان‌که امروزه علوم پزشکی چون روان‌درمانی و

۱. علم فیزیک جدید جریان علیت در عالم اتم‌ها را انکار می‌کند که نگارنده تفصیل و نقد آن را در کتاب *اصل علیت در فلسفه و کلام*، ص ۱۹۱ آورده است.

هیپنوتیزم در مواردی به شفای بیماری می‌پردازند که علم پزشکی از آن ناتوان است؛ از این رو این قدرت و جایگاه برای آفریدگار متعالی محفوظ است که با تصرف در علل طبیعی و حذف یک علت طبیعی و جایگزینی علت طبیعی دیگر در مواردی به فرق و توقف علت طبیعی خاص پردازد. نمونه بارز آن خوارق و معجزات پیامبران است که آن‌ها نه برخلاف اصل علت، بلکه برخلاف عادت روی داده اما با نظام علت قابل تبیین هستند.<sup>۱</sup>

با این فرض از خداوند و عالم غیب می‌توان درخواست نیاز و کمک کرد، و آفریدگار می‌تواند در هر لحظه بنده خویش را یاری رساند و در صورت ضرورت، در نظام علت طبیعی عادی و فعلی دخل و تصرف کند؛ پس این ادعای دنیسم که خداوند بعد از آفرینش عالم در اداره آن نقشی ندارد و این علل طبیعی است که بر جهان و انسان‌ها حکومت می‌کند، ادعایی است که با فلسفه و عقل نمی‌خواند، و اثبات آن نیز از عهده علوم تجربی بیرون است.

### ۳. ناسازگاری با فاعلیت و توحید افعالی

از دیدگاه قرآن کریم نه تنها خداوند در آفرینش جهان ممکن نقش علت و فاعل محدثه را دارد، بلکه هر فعل و حرکت در جهان اعم از مادی و مجرد، فعل خداوند شمرده می‌شود و به تعبیر خود قرآن، خداوند خالق همه چیز اعم از انسان و افعالش، مدبر و سامان‌دهنده رویدادها مثل گردش خورشید و ماه، رعد و برق، دریاها، باد و غیره است. اکنون به بعضی آیات اشاره می‌شود.

۳.۱. نسبت خلق همه موجودات به خدا: بعضی آیات، خلق همه موجودات را به خداوند نسبت می‌دهد. آیات ذیل به صورت مطلق اعم از حدوثاً و استمراراً بر آن مدعا دلالت دارند.

۱. برای توضیح از اصل اعجاز و ملامت آن با اصل علت و نظام طبیعت به مجزوه در قلمرو عقل و دین اثر نگارنده رجوع شود.

لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.<sup>۱</sup>

همان کس که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن او است.

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.<sup>۲</sup>

قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.<sup>۳</sup>

بگو: «پروردگار آسمان‌ها و زمین کیست؟»

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ.<sup>۴</sup>

آیا غیر از خدا آفریدگاری هست؟

وَأَلَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ.<sup>۵</sup>

با این‌که خدا شما و آنچه را که برمی‌سازید آفریده است!

۳.۲. نظم و سازماندهی به منظومات و کرات آسمانی: آیات متعدد قرآن،

ضمن اشاره به وجود نظم و غایت خاص در ماه و خورشید و دیگر ستارگان،

خداوند را مستخر و سامانده آن معرفی می‌کند.

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدْرَنَاهُ مَنَازِلَ

حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ

سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ.<sup>۶</sup>

و خورشید به [سوی] قرارگاه ویژه خود روان است. تقدیر آن عزیز دانا این

است و برای ماه منزل‌هایی معین کرده‌ایم تا چون شاخک خشک خوشه

خرما برگردد. نه خورشید را سزد که به ماه رسد، و نه شب بر روز پیشی

جوید، و هر کدام در سپهری شناورند.

وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ.<sup>۷</sup>

۱. فرقان (۲۵)، ۲.

۲. مومن (۴۰)، ۶۳.

۳. رعد (۱۳)، ۱۶.

۴. فاطر (۳۵)، ۳.

۵. صافات (۳۷)، ۹۶.

۶. یس (۳۶)، ۳۸ - ۴۰.

۷. اعراف (۷)، ۵۴.

و [تیز] خورشید و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام شده‌اند [پدید آورد].  
 اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِي أَلْفُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ.<sup>۱</sup>  
 خدا همان کسی است که دریا را به سود شما رام کرد تا کشتی‌ها در آن به  
 فرمانش روان شوند.

وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى.<sup>۲</sup>  
 و آفتاب و ماه را تسخیر کرده است [که] هر یک تا هنگامی معین روانند.  
 ۳.۳. نسبت باد، باران، ابر، و رعد و برق به خداوند: آیات متعدد این حوادث  
 را به خداوند نسبت می‌دهد.

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُبْرِئُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ.<sup>۳</sup>  
 خدا همان کسی است که بادهای را می‌فرستد و ابری برمی‌انگیزد و آن را در  
 آسمان، هر گونه بخواهد.

وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً.<sup>۴</sup>  
 و از آسمان بارانی بر شما فروریزانید.  
 هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ.<sup>۵</sup>  
 او کسی است که برق را برای بیم و امید به شما می‌نمایاند، و ابرهای گرانبار  
 را پدیدار می‌کند.

۳.۴. نسبت رشد گیاهان به خدا: آیات متکثری رشد و نمو گیاهان و میوه‌ها  
 از زمین خشک به دنبال باران را به خداوند نسبت می‌دهد.  
 أَنَا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا.<sup>۶</sup>  
 آیا نتگریسته‌اند که ما باران را به سوی زمین بایر می‌رانیم، و به وسیله آن

۱. جاثیه (۴۵)، ۱۲.

۲. فاطر (۳۵)، ۱۳، یس (۳۶)، ۳۸ و یونس (۱۰)، ۵.

۳. روم (۳۰)، ۴۸.

۴. انفال (۸)، ۱۱.

۵. رعد (۱۳)، ۱۲.

۶. سجده (۳۲)، ۲۷.

کشته‌ای را برمی‌آوریم؟

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ.<sup>۱</sup>

و از آسمان آبی فرود آورد، و بدان از میوه‌ها رزقی برای شما بیرون آورد.

۳.۵. نسبت اعمال و روزی انسان به خدا: از منظر قرآن، فاعل، انسان و

حتی روزی رسان وی خداوند است.

وَأَلَّهُ خَلْقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ.<sup>۲</sup>

با این که خدا شما و آنچه را که برمی‌سازید آفریده است!

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.<sup>۳</sup>

آیه ذیل رزق هر جنبنده‌ای را بر عهده خداوند ذکر می‌کند:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا.<sup>۴</sup>

و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر [این که] روزی اش بر عهده خدا است.

۳.۶. نسبت جان‌گرفتن به خداوند: از نظر علم تجربی، انسان صرف وجود

مادی است که با اختلال سلول‌های بدن در وضعیت خاص قلب انسان از حرکت

ایستا می‌ماند؛ اما قرآن مرگ را سرآمدن اجل انسان ذکر می‌کند که به وسیله

خداوند یا فرشته مخصوص انجام می‌گیرد.

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ.<sup>۵</sup>

و او کسی است که روح شما را [هنگام خواب] می‌گیرد.

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا.<sup>۶</sup>

خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمام باز می‌ستاند.

وَأَلَّهُ خَلْقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ.<sup>۷</sup>

۱. بقره (۲)، ۲۲ و نیز: شعراء (۲۶)، ۷؛ نحل (۱۶)، ۶۰؛ لقمان (۳۱)، ۱۰.

۲. صافات (۳۷)، ۹۶.

۳. یونس (۱۰)، ۳۱.

۴. هود (۱۱)، ۶.

۵. انعام (۶)، ۶۰.

۶. زمر (۳۹)، ۴۲.

۷. نحل (۱۶)، ۷۰.

و خدا شما را آفرید؛ سپس [جان] شما را می‌گیرد. حاصل آن‌که از آیات پیشین و آیات متعدد دیگر، فاعلیت و تأثیر و نقش خداوند در انجام و رویداد حوادث این جهان استنباط می‌شود که این رهاورد با نظریه دئیست همخوانی ندارد.

#### ۴. اختصاص دئیسم به مسیحیت

مکتب دئیسم محصول الاهیات دگماتیسم مسیحیت و برخورد کلیسا با دانشمندان و مسائل اخلاقی کلیسا بود<sup>۱</sup> که زمینه جدایی بعضی اندیشه‌وران مسیحی را از کلیسا، بلکه از دیانت باعث شد؛ به‌طور مثال، تامس پین (۱۶۹۴-۱۷۷۸) در کتاب *عصر عقل خود*، تناقض‌های کتاب مقدس را مطرح، و از آن به نفع مکتب دئیست خود استفاده کرد که پیش‌تر عبارتش در پاورقی گزارش شد.<sup>۲</sup> ولتر از سردمداران دئیست، مبارزه جدی با کلیسا و مسیحیت را آغاز کرد.<sup>۳</sup>

آیین مقدس اسلام، به‌ویژه قرآن کریم، بر مسأله تعقل و عقلانیت و فراگیری دانش تأکید دارد. در مسأله عصمت، آن را به تعداد اندکی از انسان‌ها (پیامبران و امامان) مختص می‌داند و عالمان و مفسران دین را معصوم نمی‌انگارد. در آن، از الاهیات جزم‌گرا مانند مسأله گناه نخستین، اصل فدا، آمرزشنامه خبری نیست؛ بنابراین، جدایی دانشمندان و برخی از دین‌پژوهان از نبوت و دیانت آسمانی معلول مسیحیت موجود و کتاب محرف آن است که این بستر در اسلام و قرآن

۱. گناه نخستین، فروش آمرزشنامه، عصمت پاپ، تکفیر و محکومیت دانشمندان و مسائل اخلاقی و مالی کشیشان تأثیر عظیمی در جدایی دانشمندان از اصل دیانت آسمانی داشتند. برای توضیح بیشتر، ر.ک: نگارنده، *سکولاریسم در مسیحیت و اسلام*، ص ۴۴، ۴۶، ۵۰، ۵۲، ۵۷ و ۶۰.

۲. ر.ک: باریور، *علم و دین*، ص ۷۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۷۷.

مجید مفقود است.

### مدل سوم: سکولاریسم دینی (دیدگاه برخی دین‌باوران)

مدل اول از سکولاریسم، به‌طور کامل مدل غیردینی و الحادانه بود؛ اما مدل دوم را به دلیل پذیرفتن وجود خداوند نمی‌توان الحادانه خواند؛ اما دینی به معنای مصطلح آن یعنی مطابقت با اصول و مبانی ادیان و کتاب‌های آسمانی نیز نیست؛ بنابراین، دو مدل اخیر را می‌توان مدل غیردینی از سکولاریسم وصف کرد؛ اما مدل‌ها و رهیافت‌های مختلف از سوی برخی دینداران در نسبت دین و دنیا ارائه شده است که نقش دین را به حداقل موجود فروکاهیده، آن را به حاشیه زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌راند که رهاورد آن سکولاریسم است. نظریات و رهیافت خود دین‌باوران سکولار، مختلف و متفاوت است که ما این‌جا به‌صورت «قرائت‌های مختلف» به تحلیل و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

### قرائت اول: دنیا محوری (تفکیک دین و دنیا)

در اعتقاد طرفداران نظریه تفکیک دین و دنیا، غایت، شأن و مسؤلیت دین، توجه به امور معنوی و سعادت آخرتی انسان است که با ابلاغ دو اصل دین یعنی خداوند و معاد به‌وسیله پیامبران و جانشینان آنان تحقق می‌یابد. دین در عرصه‌های دنیایی مردم مانند عرصه اقتصاد، سیاست، و حکومت دخالت نمی‌کند؛ چرا که این امور از شؤون دنیایی است و به خود مردم تعلق دارد. به دیگر سخن، انتظار ما از دین نه آبادانی دنیا و برآوردن مشکلات و نیازهای دنیایی، بلکه انتظار تأمین سعادت معنوی و آخرتی انسان است.

علی عبدالرازق در این باره می‌نویسد:

شریعت برای تضمین رستگاری بشر از سوی خداوند وحی شده است و نه برای حفظ منافع و اهداف دنیوی؛ به همین خاطر است که تأکید کردیم مدیریت امور دنیوی کاملاً هدفی دنیوی است و پیامبر به خود حق نمی‌دهد



که برای آن تصمیم‌گیری یا در آن مداخله کند. او گفته است: شما به امور دنیایان آگاه‌ترید.<sup>۱</sup>

دکتر سروش:

دین نباید کاری به دنیای مردم داشته باشد و دنیا را عقلا اداره می‌کنند و دین برای آباد کردن دنیای مردم نیامده است.<sup>۲</sup>

مهندس بازرگان: آخرت و دنیا، یا دین و حکومت از هم جدا هستند.<sup>۳</sup>  
وی یگانه هدف بعثت پیامبران را «خدا و آخرت» دانسته، کتابش را نیز به همین نام می‌نامد.

### تقریر دیگر (دین امر فردی)

تقریر دیگر این که دین، امر فردی و نه اجتماعی است و فقط درصدد رستگاری معنوی مؤمنان است و امور اجتماع به خود مردم و عقلای آنان و نهاده شده؛ چنان‌که نوشتند:

دین، امر فردی و در رابطه با خدا است و رویگردانی از دین اکثری [= اجتماعی و دنیایی] به سوی دین اقلی [فردی] روند جامعه در حال تحول امروز ما است.<sup>۴</sup>

دوران مدرن، دوران حکومت و رهبری عقل است و دین باید به عرصه زندگی خصوصی بازگردد.<sup>۵</sup>

تفکیک دین از جامعه پیش‌تر در فرهنگ مسیحیت رایج بود. همیلتون در این باره می‌نویسد:

۱. اسلام و میانی قدرت، ص ۱۸۸.

۲. کیان، ش ۳۲، ص ۹۸ مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش بهار ۷۵، ص ۵۵، ۵۶.

۳. آخرت و خدا هدف بعثت، ص ۷۷.

۴. حاتم قادری، روزنامه صبح امروز، اردیبهشت ۱۳۷۸.

۵. هفته‌نامه راه نو، تیر ۱۳۷۷.

در این معنا، دین به قلمرو خاص خودش عقب می‌نشیند و منحصر به زندگی می‌شود و خصلتی یکسره درونی پیدا می‌کند و تسلطش را بر هر یک از جنبه‌های زندگی اجتماعی از دست می‌دهد.<sup>۱</sup>

در این تقریر، حقیقت دین و دیانت، احکام فردی آن مانند نماز و روزه شمرده می‌شود که قابل سکولار نیست؛ اما احکام اجتماعی دین مانند حکم جهاد و حدود با توجیهات گوناگون سکولار می‌شود؛ برای مثال، احکام جزایی احکام عرفی و امضایی فرهنگ زمان نزول قرآن بود که با فرهنگ معاصر که فرهنگ عقلانیت است، تناسب ندارد.<sup>۲</sup>

این قرائت از دین را پیش‌تر پروتستان‌ها در مسیحیت ارائه کردند. دان کیوپیت در این باره می‌نویسد:

پروتستان تعلیم می‌داد که همه دینداران کشیش خویشند و می‌گفت: مرجع نهایی در مهم‌ترین مسائل دینی «شهادت درونی» وجدان هر فرد مؤمن هنگام قرائت کتاب مقدس نزد خود است؛ شهادتی که روح‌القدس به او عطا می‌کند. پروتستان‌های دوآتشه مثلاً کویکرها معانی ضمنی این مفهوم را روشن به زبان می‌آوردند.

اینان هرگونه تمایز خارجی عنوان و رتبه را مردود می‌دانستند و قبول نداشتند که دین بخواهد نوعی نظام وسیع تکالیفی عینی بر هر فرد با ایمان تحمیل کند. اینان در عوض خدا را در نهاد جای دادند و او را نوری درونی در وجدان هر شخصی پنداشتند.<sup>۳</sup>

۱. جامعه‌شناسی دین، ص ۲۹۰.

۲. «بسیاری از احکام صورت امضایی دارند و نه تأسیسی. به این معنا است که دین اسلام مبدع و مبتکر و مؤسس آن‌ها نبوده است؛ در شرایط دیگر تاریخی یا تکامل اجتماعی به وجود آمده‌اند و با تغییر شرایط هم صورت و دامنه آن‌ها تغییر می‌کند؛ چون اکثر سنت‌های جوامع یا جامعه عرب حجاز بوده‌اند؛ پس جنبه مقدس و وحیانی نداشته‌اند» (عزت‌الله سبحانی، دین و حکومت، امکان حکومت دینی، ص ۲۶۱ و ۲۶۲).

۳. دریای ایمان، ص ۱۶۲.

نقد تفصیلی این قرائت در نقد قرائت سوم خواهد آمد. آن‌جا خواهیم گفت که اولاً هدف اسلام فقط در آخرت منحصر نشده؛ بلکه دنیاداری و عدالت نیز از اهداف دنیایی دین است و ثانیاً دین برای اداره امور دنیایی و اجتماعی نظام خاصی در عرصه سیاست، اقتصاد و حقوق و قضا ارائه داده است که با اثبات این ادعا تفکیک دین به‌ویژه اسلام از دنیا بی‌معنا خواهد بود.

### قرائت دوم: سیاست محوری (لائیک - تفکیک دین و سیاست)

قرائت پیشین به‌صورت مطلق مسأله دنیا و امور متعلق به آن از قبیل توجه دین به حیات و سعادت و رفاه زندگی مادی انسان را انکار، و شأن و غایت دین را در سعادت معنوی و خدا و آخرت منحصر می‌کرد؛ اما این مدل نکته تمرکزش در تفکیک دین و سیاست است به این معنا که دین هر چند می‌تواند در عرصه دنیا و چگونگی تأمین معیشت و اقتصاد مردم از قبیل ایجاد قسط و عدالت و تأمین امنیت جامعه از طریق وضع احکام اقتصادی مانند زکات، خمس و وضع احکام جزایی مؤثر واقع شود؛ اما قلمرو آن به امور صرف اجتماعی منحصر شده و در عرصه سیاست نباید دخالت داشته باشد. به دیگر سخن، دین مطلقاً از صحنه جامعه و اجتماع حذف نشده و می‌تواند گروه‌ها و سازمان‌های غیرسیاسی مانند مراکز فرهنگی، اقتصادی را تأسیس و اداره کند و فقط از صحنه سیاست کنار گذاشته می‌شود.

رهیافت پیشین به مکتب لائیک نزدیکی بیشتری دارد که اهتمام آن بیشتر به انفصال دین و سیاست است<sup>۱</sup> به خلاف سکولاریزم که کاربردهای گوناگونی دارد

۱. «لائیک‌سازی، سکولاریسم، این‌ها دو واژه تا اندازه‌ای پیچیده هستند که اولی برای فرانسه زبان‌ها آشنا است و دومی برای انگلیسی زبان‌ها. ژان بویرو سعی داشت تا با ایجاد یک لابراتوار اختصاصی «تاریخ و جامعه‌شناسی تفکر لائیک» نظر دهد که باید از لحاظ معنایی و مفهومی بین لائیک‌سازی (کوشش در جهت انفصال بین دین و سیاست) ←

که مؤلفه‌های یا یکی از مؤلفه اساسی آن در ناسوتی و عرفی کردن همه آموزه‌های دینی است و سیاست نیز مشمول آن می‌شود؛ به‌طور نمونه، کشور دانمارک، کشور سکولار و نه لائیک است که در آن منازعه اجتماعی و برخورد دولت و حکومت وجود ندارد و تا حدودی منزلت دین محفوظ است؛ بنابراین، در آن کشور مذهب پروتستان لوتری، مذهب رسمی (ملی) آن کشور اعلام شده است. در مقابل دانمارک سکولار، کشور ترکیه قرار دارد که یک کشور لائیک و نه سکولار است. دین در عرصه اجتماعی آن کشور نفوذ بیشتری دارد؛ اما اجازه مداخله در عرصه سیاست را ندارد، و از سوی دولتمردان به حاشیه رانده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که آیین اسلام که آیین اکثریت شهروندان است، از دین رسمی کشور لغو شده.<sup>۱</sup>

نظریه پیشین یعنی جدایی اسلام از سیاست در عین شمول آن بر احکام اجتماعی مورد حمایت برخی قرار گرفته است؛ چنان‌که نوشتند:

جوهر دیانت و اخلاق تقرب به مقام الهی است و اخلاص جانمایه دینداری است؛ اما در عین حال، معتقد که بدون یک جامعه عادلانه و متوازن و طیب، حیات طیبه انسانی در سطح عام ناممکن است. اساساً علت اصلی درگیری و مبارزات گاه خونین پیامبران توحیدی در ارتباط با همین بُعد اجتماعی دین بوده است، نه دعوت صرفاً اخلاقی و فردی و فلسفی.... می‌توان فلسفه اجتماعی دین را در یک تعبیر کلی و عام همان عدالت دانست. بی‌گمان، عبادت و پرستش خداوند، سیاسی هم هست و تمامی عرصه‌ها را در زندگی فردی و اجتماعی و اقتصادی دربرمی‌گیرد.<sup>۲</sup>

→ و سکولارسازی (دنیوی و ناسوتی ساختن دین) تفاوت گذاشت» (ژان پل ویلم، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۴۱).

۱. همان، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۲. حسن یوسفی اشکوری، «حکومت دموکراتیک دینی»، مندرج در دین و حکومت، ص ۳۰۷.

وی اصل حکومت، سیاست و اداره کشور را نه امر دینی که امر عرفی و دنیایی وصف می‌کند که به خود مردم و نخبگان واگذار شده است. پدیده حکومت و قدرت به گونه‌ای است که همواره در حوزه افعال اداری و انتخابی توده مردم قرار دارد و ماهیتاً نمی‌تواند جز این باشد.<sup>۱</sup> دکتر مهدی حائری یزدی نیز بر تفکیک دین و سیاست تأکید دارد.<sup>۲</sup> یکی دیگر نوشته است:

دین را با سیاست کاری نیست و لکن مردم مسلمان از سیاست جدایی‌پذیر نیستند. رفتار اجتماعی جزو ذات مسلمانان است.<sup>۳</sup>

نقد این دیدگاه در نقد قرائت چهارم خواهد آمد. آن‌جا خواهیم گفت که وجود نظام سیاسی و اجتماعی در آیین مقدس اسلام درباره تفکیک پیشین به اسلام گزاف خواهد بود.

### قرائت سوم: حکومت‌محوری (تفکیک دین و حکومت)

طرفداران این مدل، مشارکت و دخالت دین در عرصه اجتماع و سیاست را می‌پذیرند و بر این باورند که دین (اسلام) در امور اجتماعی و سیاسی ساکت نبوده و دارای مواضعی است. قرآن کریم،<sup>۴</sup> در عرصه اقتصاد و تجارت، با امضای معاملات و عقود رایج زمانه خود، در برخی موارد مانند بیع ربوی، معاملات باطل مثل خون و نجاسات، کم‌فروشی، و رشوه موضع خاص دارد. قرآن کریم در عرصه مالیات و کمک به محرومان و تأمین هزینه مالی حکومت مانند تعلق انفال و فیه به حاکم اسلامی؛ زکات، خمس و احکام

۱. همان، ص ۳۰۰.

۲. مجله حکومت اسلامی، ش ۲، ص ۲۳۰ و ۲۲۵.

۳. عزت الله سبحانی، دین و حکومت، ص ۲۱۲.

۴. نشانی آیات پیشین در صفحات آینده در بحث (۳-۴). تلازم برخی احکام قرآن با حکومت) خواهد آمد.

خاصی را تشریح کرده است. قرآن در زمینه احکام و حقوق مدنی مانند چگونگی زناشویی، طلاق و عدّه آن، وصیت و تقسیم ارث مرده حرف‌هایی برای گفتن دارد.

از همه مهم‌تر در عرصه حقوق و قضا، قرآن احکام قضایی خاص و مهمی را مانند حدود کیفری برای جرایم زنا، قذف، سرقت، قتل، جرح و محارب وضع کرده است.

مسئله امر به معروف و نهی از منکر و تعمیم آن به مسأله منکرات حکومت، همچنین عدم اطاعت از سلطان جائز و عدم مشروعیت همکاری با آن از مباحث کلیدی سیاسی و اجتماعی اسلام است. نکات پیشین به صورت شفاف دخالت و مشارکت اسلام و قرآن کریم در عرصه اجتماع و سیاست را نشان می‌دهد؛ اما برخی از سکولاریست‌ها ضمن اعتراف به ملائمت دین و سیاست و اجتماع، مدعی‌اند که بحث حکومت و مباحث آن مانند نوع حکومت، حاکم و مشروعیت آن، چگونگی اداره حکومت و انتخاب حاکم و نحوه مشارکت مردم در حکومت، از مباحثی است که دین آن‌ها را به خود مردم و عقلاً آنان تفویض کرده و خود دین در این عرصه دخالتی ندارد؛ پس دین نه با سیاست و اجتماع، بلکه با حکومت منفک است.

این نوع نگاه به دین از نگاه‌های پیشین جامع‌تر به نظر می‌رسد و قلمرو دین در عرصه امور اجتماعی و سیاسی را می‌پذیرد و فقط مسأله حکومت را استثنا می‌کند. این نگرش به دین از آن‌جا که حکومت را امر دنیایی و غیرمجاز برای دخالت دین ذکر می‌کند، نوعی سکولاریسم است؛ اما سکولاریسم حداقلی که دیگر حریم‌های دین را برمی‌تابد. برخی از مسلمانان از این مدل سکولاریسم حمایت می‌کنند و معتقدند که این مدل برای جهان اسلام مناسب‌تر است:

دین جدایی حداکثری در کشورهای اسلامی نه ممکن است و نه مفید؛ بنابراین، معتقدم دین جدایی اقلی را... سکولاریزاسیون حداقلی، دین را از عرصه سیاست و جامعه بیرون نمی‌کند؛ بلکه امکان حضور دموکراتیک در

عرصه عمومی را برای دین فراهم می‌کند.<sup>۱</sup>

به دیگر سخن، دین فاقد اندیشه و فلسفه سیاسی در مقوله حکومت است و همه امور آن را به مردم وا گذاشته است. علی عبدالرازق، ضمن طرفداری از تفکیک دین و دنیا به صورت مبسوط، ادله تفکیک دین از حکومت را آورده، و در آن شأن نبوت و حکومت را متغایر از یکدیگر وصف کرده است.

**مهندس بازرگان در این باره می‌گوید:**

اصولاً نبوت و حکومت دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت با دو منشأ یا دو مبنای مختلف غیرقابل تلفیق در یکدیگر بوده.<sup>۲</sup>

**دکتر مهدی حائری یزدی:**

قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات، دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسؤول برای تدبیر امور مملکتی است که به عهده خود مردمان واگذار شده است و وظیفه آن در شأن و مقام و منزلت این رهبران الهی نیست؛ زیرا مرحله اجرای تکالیف عدل که همان سیاست و تدبیر امور و آیین کشورداری است، مطلبی نیست که بتوان از تحلیل و تجزیه ماهیت نبوت و امامت به دست آورد تا از لوازم ذاتی آن‌ها استنباط نمود.<sup>۳</sup>

**مجتهد شبستری:**

دین، نظام حکومتی ندارد و حکومت کردن دین، ایمان دینی مردم را پژمرده می‌کند. اسلام در طول بسط تاریخی خود نشان داده است که نظام حکومتی ندارد و اصلاً چنین چیزی معقول نیست.<sup>۴</sup>

برخی دیگر نوشتند:

حکومت، از مقوله دین و شریعت نیست. حکومت نه در شمار اصول دین یا

۱. علیرضا علوی تبار، «سکولاریسم و سکولاریزاسیون»، روزنامه بنیان، ۲۵ اردیبهشت

۱۳۸۱ و نیز بازتاب اندیشه، ش ۲۶.

۲. آخرت و خدا، هدف بهشت، ص ۸۲.

۳. حکمت و حکومت، ص ۱۴۰.

۴. هفته‌نامه پیام هامون، اسفند ۱۳۷۷؛ راه نو، شهریور ۱۳۷۷.

مذهب دیده می‌شود و نه در شمار فروع دین... هیچ دلیلی عقلی و نقلی مشخص و استوار وجود ندارد که حکومت است.<sup>۱</sup>

از قرآن مجید و سنت پیامبر دستور صریحی مبنی بر تشکیل حکومت به دست نیامد و آنچه در روایات و احادیث در این زمینه آمده است، غالباً درباره شرایط زمامدار و صفات حاکم عادل است، نه نحوه روی کار آمدن دولت‌ها و وظیفه تأسیس حکومت.<sup>۲</sup>

### مردم و مشروعیت حکومت؟

یکی از مسائل مورد چالش سکولارها با طرفداران ادغام دین و حکومت، مسأله مشروعیت حکومت است که ادغام‌گرایان نوعاً مشروعیت حکومت و حاکمیت را از آن خدا می‌دانند؛ اما معتقدند که خداوند به دلیل استحاله حاکمیت خود، آن حق را به معصومان و مردم تفویض کرده است؛ اما سکولاریست‌ها بر این باورند که حق حاکمیت و مسأله حکومت، امر دنیایی و انسانی، و از همان ابتدا حق خود مردم است. طرفداران این دیدگاه، حتی مشروعیت آسمانی و وحیانی بودن حکومت پیامبر اسلام (ﷺ) و امامان معصوم را بر نمی‌تابند و آن را از باب انتخاب مردم می‌پذیرند.

**دکتر حائری درباره مقام حکومت پیامبر (ﷺ) می‌نویسد:**

باید بدانیم این مقامات سیاسی به همان دلیلی که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الاهی آن‌ها شده و به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان بدون آن‌که خود در صدد باشند، این مقام به آن‌ها عرضه گردیده، به همان دلیل نمی‌توانند جزئی از وحی الاهی به‌شمار آیند.<sup>۳</sup>

### مهندس بازرگان:

خلافت و حکومت از دیدگاه امام حسن (رضی الله عنه) و اسلام، نه از آن یزید و خلفا

۱. حسن یوسفی اشکوری، دین و حکومت، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

۲. مصطفی کتیرایی، دین و حکومت، ص ۲۶.

۳. حکمت و حکومت، ص ۱۴۳ و نیز ص ۱۵۹ و ۱۷۰ و ۸۲.



است، نه از آن خودشان و نه از آن خدا؛ بلکه از آن امت و به انتخاب خودشان است.<sup>۱</sup>

#### دکتر سروش:

از پیش معین نیست که حاکم مسلمین کیست؟ بلکه باید روش‌های خردپسند، او را معین کنند و لذا است که منصوب دانستن فقیهان به این مرتبه، بی‌اعتنایی به رأی و گزینش مردم و بدون اعمال روش‌های دموکراتیک، با دموکراسی ناسازگار است. حق حکومت در همه حال از آن مردم است. حکومت بندگان حکومتی است در خور بندگان، نه خدایان که با آرای آدمیان برمی‌نشینند و با آرای آنان برمی‌افتند.<sup>۲</sup>

از سکولاریست‌ها عزت‌الله سحابی به تفویض حاکمیت از سوی خداوند به مردم اعتقاد دارد:  
به آدمیان اجازه داده‌اند که شما در این‌جا خلافت از جانب خدا حکومت کنید.<sup>۳</sup>

نقد این قرائت در نقد قرائت بعدی خواهد آمد. آن‌جا اثبات خواهد شد که اسلام، آیین حکومتی است که در مبانی، اصول و جهات کلی آن نظریات خاصی دارد.

#### قرائت چهارم: حکومت متدینان به جای حکومت دینی

قرائت قبلی با صراحت از جهت مبانی نظری، اسلام را از مقوله حکومت جدا می‌انگاشت و حکومت را امر دنیایی و مردمی وصف می‌کرد؛ اما رهیافت دیگر بر این باور است که اصولاً تشکیل یک حکومت منسوب به یک مکتب و ایدئولوژی مانند حکومت اسلامی یا مسیحی، لیبرالیسمی و کمونیسمی از جهت نظری امکان‌پذیر نیست؛ چون حکومت، مدیریت و اداره جامعه است و

۱. آخرت و خدا، ص ۳۳ و ۳۴.

۲. مدارا و مدیریت، ص ۴۳۱ و ۴۳۲؛ کیان، ش ۲۱، ص ۱۲.

۳. دین و حکومت، ص ۲۰۷ و ۲۱۲.

مکتب و دین نمی‌تواند متولی آن باشد؛ بلکه این انسان‌ها و منسوبان به مکتب هستند که به حکومت فعلیت می‌بخشند؛ پس به‌جای حکومت اسلامی یا کمونیستی یا لیبرالیستی باید حکومت مسلمانان، حکومت کمونیست‌ها و حکومت لیبرالیست‌ها تعبیر کرد. یکی از مروجان این نظریه در تبیین آن می‌گوید:

در روی زمین حکومت دینی معنا و تحقق خارجی و عینی پیدا نمی‌کند، مگر به دست افراد آدمی؛ لذا این‌که ادعا کنیم حکومت دینی است، درست نیست. باید بگوییم حکومت متدینین است. اگر جامعه اسلامی است یا مسلمانان در جامعه زور دارند یا قدرت و اکثریت دارند، حکومت به‌دست آن‌ها صورت می‌گیرد. باید بگوییم حکومت مسلمانان است نه حکومت اسلام. ما حکومت دین، ایدئولوژی، خدایی یا حکومت لیبرالیسم یا فاشیسم یا کمونیسم در درون زمین نداریم. هر کس چنین ادعا کند، افتراء علی‌الله بسته و نسبت به همان مسلکی که خود اعتقاد دارد نیز دروغ گفته است.<sup>۱</sup>

در این مدل از سکولاریسم، دین از سیاست جدا فرض می‌شود؛ اما مسلمانان نه:

دین را با سیاست کاری نیست و لکن مردم مسلمان از سیاست جدایی‌پذیر نیستند. رفتار اجتماعی جزو ذات مسلمانان است.<sup>۲</sup>

در این نظریه، وظیفه حکومت مسلمانان اجرای احکام دین نیست؛ بلکه بیشتر احکام اجتماعی دین امضایی و متعلق به فرهنگ جاهلیت بودند؛ بنابراین، غیروحیانی و غیرمقدسند؛ افزون بر این‌که احکام تأسیسی نیز به بهانه‌های گوناگون اجرا نمی‌شوند. نکته سوم در این نظریه این‌که وظیفه حکومت دینی و ملاک آن، نه اجرای قهری احکام که آموزش اخلاقیات و

۱. عزت‌الله سبحانی، دین و حکومت، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۲. همان، ص ۲۱۲.

فضایل و تقوا است.

### نقد و بررسی قرائت چهارم اخیر

بعد از تبیین چهار قرائت از مدل سکولاریسم دینی که وجه مشترک آن‌ها دین از دنیا، سیاست و حکومت بود، اکنون به نقد آن‌ها می‌پردازیم.

#### ۱. اهداف نبوت چند منظوره

یکی از خطاهای مهم سکولاریست‌ها، اخذ شیوه انحصارگرانه در تفسیر فلسفه نبوت است. آنان گمان کردند که یگانه فلسفه بعثت، ابلاغ و تبلیغ پیام آسمانی و به اصطلاح موعظه و نصیحت مردم است؛ در حالی که این یک هدف اساسی، اما نه هدف منحصر نبوت است. خود قرآن اهداف دیگری برای نبوت ذکر کرده است؛ مانند برقراری عدالت اجتماعی، آزادی اجتماعی، قضا و حکومت. شرح و تبیین هر کدام از این اهداف را به نقد دلیل اول سکولارها در فصل چهارم موكول می‌کنیم.

#### ۲. اشتغال قرآن بر بعضی مبانی و اصول نظام اقتصادی

این‌که آیا دین یک «نظام اقتصادی اسلامی» دارد یا نه، مقوله‌ای است که اقتصاددانان اسلامی باید در این باره نظر دهند. دیدگاهی قائل است که اسلام (قرآن، سنت و عقل) علم اقتصاد دارد و دیدگاه دیگر آن را به «نظام اقتصادی» تقلیل داده است.<sup>۱</sup> از آن‌جا که موضوع این تحقیق فقط قرآن است. نمی‌توان علم یا نظام اقتصاد اسلامی را فقط از قرآن استخراج کرد؛ بلکه با نگاهی به این کتاب

۱. شهید صدر به مکتب اقتصاد اسلامی قائل است (اقتصادنا، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۳۱).  
آیت‌الله سبحانی منکر وجود علم اقتصاد در اسلام است (ر.ک: سیمای اقتصاد اسلامی، ص ۹). برای توضیح بیشتر، ر.ک: سیدحسین میرمعزی، ساختار کلان نظام اقتصادی اسلام، ص ۲۵ به بعد.

آسمانی درمی‌یابیم که در آن، به بعضی «مبانی»، «اصول» و «اهداف» نظام اقتصادی اشاره رفته است که این‌جا با اشاره از آن می‌گذریم.

## ۱-۲. مالکیت

یکی از مبانی هر نظام اقتصادی مسأله مالکیت در آن است که در قرآن به اقسام گوناگون آن (خصوصی، عمومی و دولتی) اشاره شده است.

۱. مالکیت خصوصی اصل مسلم قرآن است که آن از اضافه و نسبت مال و اموال به انسان با تعبیرهای گوناگون مانند «اموالکم»، «اموالهم»، «اموالنا»، «اموال الیتامی»، حدود هفتاد مرتبه استظهار می‌شود.<sup>۱</sup>

مالکیت از دو طریق تحقق می‌یابد: مالکیت ابتدایی و مالکیت انتقالی. قرآن به دو راهکار کسب مالکیت ابتدایی یعنی حیات و کار اشاره دارد. در نوع اول از انسان‌ها می‌خواهد که با کوشش خود منابع و ثروت‌های طبیعی را تصرف و تسخیر و به نفع خود و جامعه از آن‌ها بهره‌برداری کنند.<sup>۲</sup> نوع دوم (کسب مالکیت از طریق کار) در آیات متعدد آمده است؛ مانند:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبْنَ؛<sup>۳</sup>

اما مالکیت انتقالی از طریق انتقال به وسیله یک شخص به شخص دیگر انجام می‌گیرد که این خود به دو قسم ارادی و قهری محقق می‌شود: قسم ارادی آن، انتقال به وسیله قراردادهای گوناگون مانند بیع و اجاره است.<sup>۴</sup> قسم دوم آن انتقال قهری، و مصداق بارز آن مسأله ارث و وصیت است.<sup>۵</sup>

۱. «انما اموالکم و اولادکم فتنه» (انفال (۸)، ۲۸)، «تلبون فی اموالکم» (آل عمران (۳)، ۱۸۶).

۲. «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا ثَلْبُوتًا» (نحل (۱۶)، ۴۱ و ۶۹).

۳. نساء (۴)، ۳۲.

۴. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره (۲)، ۲۷۵).

۵. ر.ک: نساء (۴)، ۲، ۷، ۱۲؛ مائده (۵)، ۱۰۶.

ب. مالکیت عمومی از مالکیت‌هایی است که در قرآن آمده، و مقصود از آن نه مالکیت شخصی، بلکه مالکیت عموم جامعه یا قشر خاصی از آن است که مصداق بارز آن مالکیت عموم مسلمان بر سرزمین‌هایی است که به وسیله جنگ تصرف شده است که در اصطلاح از آن به «مفتوح‌العنه» تعبیر می‌شود.<sup>۱</sup> طیف دوم آن مالکیت قشر خاص مانند فقیران و مسکینان است.<sup>۲</sup>

ج. قسم سوم مالکیت، مالکیت حکومتی است که متولی حکومت هرگونه صالح بداند، اموال دولتی مانند منابع طبیعی دریاها، سرزمین‌های فتح شده بدون جنگ را تصرف و توزیع خواهد کرد که در اصطلاح از آن به «انفال» یاد می‌شود؛<sup>۳</sup> البته مسأله مالکیت در قرآن، مطلق پذیرفته نشده؛ بلکه مالکیت در بعضی موارد مانند آلات قمار، خمر، سود ربوی از درجه اعتبار ساقط است. همچنین بر مالکیت انسان‌ها حقوق و مالیات شرعی تعلق می‌گیرد که مالک به پرداخت آن‌ها ملزم است که اشاره خواهد شد.

### ۲-۲. آزادی اقتصادی

از مبانی نظام اقتصاد اسلامی، آزادی فعالیت‌های اقتصادی و تأیید معاملات و انواع قراردادهای اقتصادی رایج در عرف است.

وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ.<sup>۴</sup>

نشانه شب را تیره‌گون، و نشانه روز را روشنی‌بخش ساختیم تا [در آن،] فضلی از پروردگارتان بجویید.

قَادًا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ.<sup>۵</sup>

و چون نماز گزارده شد، در [روی] زمین پراکنده شوید و فضل خدا را

۱. رک: حشر (۵۹)، ۷.

۲. «انمالصدقات للفقراء والمساكين...» (توبه (۹)، ۶۰).

۳. رک: حشر (۵۹)، ۷.

۴. اسراء (۱۷)، ۱۲.

۵. جمعه (۶۲)، ۱۰.

بجویند.

أَحَلُّوا لِلَّهِ الْبَيْعَ.<sup>۱</sup>

خدا داد و ستد را حلال کرده است.

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.<sup>۲</sup>

به قراردادهای خود وفا کنید.

دو آیه اول، انسان‌ها را به مطلق فعالیت اقتصادی در طول روز تشویق می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که دین و عبادت نباید مانع فعالیت اقتصادی مؤمنان شود؛ چرا که خود طلب روزی و فعالیت صحیح اقتصادی، فضل الاهی است. دو آیه اخیر نیز به تنفیذ بیع و قراردادهای عرفی می‌پردازد و از مؤمنان می‌خواهد که وقتی قراردادی را امضا کردند، بدان متعهد باشند. آزادی اقتصادی مانند مسأله مالکیت مطلق نیست؛ بلکه قرآن و شارع برای آن محدودیت‌هایی ملحوظ داشته است؛ برای مثال، قرآن کم‌فروشی<sup>۳</sup> و بیع ربوی<sup>۴</sup> را به شدت منع می‌کند.

### ۲-۳. توزیع و تعدیل ثروت

یکی از اصول اقتصاد موفق و پیشرفته، آن است که در آن ثروت و منابع طبیعی به قشر اقلیت جامعه اختصاص نیافته؛ بلکه عموم شهروندان از آن بهره‌مند شوند. قرآن کریم برای دستیابی به این هدف راهکارهای ویژه‌ای ملحوظ داشته است. یکی از راهکارهای آن، سپردن مالکیت منابع طبیعی مانند جنگل‌ها، دریاها و بستر آن، معادن، زمین موات، سرزمین‌های فتح شده بدون جنگ، به عهده حکومت دینی است<sup>۵</sup> تا از این طریق، منابع پیش‌گفته برای

۱. بقره (۲)، ۲۷۵.

۲. مائده (۵)، ۱.

۳. مطففین (۸۳)، ۱؛ شعراء (۲۶)، ۱۸۱؛ هود (۱۱)، ۸۵؛ اسراء (۱۷)، ۳۵.

۴. بقره (۲)، ۲۷۵.

۵. انفال (۸)، ۱ و ۴۱؛ حشر (۵۹)، ۶.

عموم شهروندان توزیع شود، که از آن در علم اقتصاد، «توزیع قبل از تولید» تعبیر می‌شود.

راهکار دیگر قرآن، وضع مقررات و احکام مالی در قالب‌های گوناگون مانند خمس، زکات، انفاق، صدقه، کفاره، جزیه و غیره است<sup>۱</sup> که در اصطلاح از آن به «توزیع بعد از تولید» یاد می‌شود.

تشویق به قرض‌الحسنه و انفاق و وعده پاداش دوچندان بر پرداخت‌کننده آن،<sup>۲</sup> دیگر راهکاری است که شخص نیازمند می‌تواند آبرومندانه نیاز خود را برطرف سازد. قرآن یکی از اهداف وضع احکام مالی خود را تعدیل ثروت و عدم اختصاص آن به طبقه سرمایه‌دار بیان می‌دارد.

كَمْ لَآ يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ.<sup>۳</sup>

تا میان توانگران شما دست به دست نشود.

#### ۲-۴. تعاون

کارهای اجتماعی از جمله فعالیت‌های اقتصادی بیشتر و کارهای جمعی، و محتاج یاری گروهی چه از نظر فیزیکی و چه از نظر مالی و اعتبار است. قرآن کریم، اصل تعاون و یاری رساندن به یک‌دیگر در فعالیت خیر و نیکو و پیشی گرفتن در خیرات اعم از اقتصادی - فرهنگی و اجتماعی را جزو برنامه‌های مسلمانان و مورد تشویق قرار داده است<sup>۴</sup> و به نکوهش کسانی می‌پردازد که از این امر انسانی سرباز می‌زنند.<sup>۵</sup>

#### ۲-۵. تشویق به دانش و علم

قرآن کریم که واپسین و کامل‌ترین کتاب آسمانی است، در فراخوانی مردم به

۱. حشر (۵۹)، ۷؛ توبه (۹)، ۳۴؛ بقره (۲)، ۲۷۴؛ آل عمران (۳)، ۹۲.

۲. بقره (۲)، ۲۸۰.

۳. حشر (۵۹)، ۷.

۴. مائده (۵)، ۲.

۵. ماعون (۱۰۷)، ۷.

تفکر و فراگیری معارف و علوم گوناگون سعی وافر و غیرقابل تصویری از خود نشان داد. در قرآن، آیات متعددی بر فراخوانی مردم به تفکر، تعلم، تدبیر، نکوهش ترک علم، و وصف و ستایش علم به صورت هدف آفرینش، بعثت و خواسته پیامبران، و سرچشمه ایمان، وارد شده است. نکته قابل ذکر این که قرآن، قلمرو دانش و تعقل را به احکام دین منحصر نکرده؛ بلکه از انسان‌ها می‌خواهد درباره طبیعت و چگونگی آفرینش و تصرف در آن‌ها تأمل و تفکر کند. در آیات متعدد، انسان به تأمل در آسمان و ستارگان،<sup>۱</sup> آفرینش شتر<sup>۲</sup> و انسان،<sup>۳</sup> و زوج بودن گیاهان<sup>۴</sup> فراخوانده شده است.

پیامبر اسلام (ﷺ) نیز کنار آیات پیشین، خود، مردم را به فراگیری علوم نظری و تجربی تشویق می‌کرد؛ به گونه‌ای که آموزش علم را «فریضه» نامید:

طلب العلم فریضة علی کل مسلم.<sup>۵</sup>

زمان تعلیم دانش و به اصطلاح دوره دانشجویی از دید پیامبر، از گهواره تا مرگ اعلام شد:

اطلبوا العلم من المهد الی الحد.<sup>۶</sup>

علم و حکمت، گمشده مؤمن است: «الحکمة ضالة المؤمن».<sup>۷</sup>  
 واپسین رسول آسمانی، مداد دانشوران را پیش خداوند، از خون شهیدان برتر وصف فرمود:

۱. ق (۵۰)، ۶.

۲. غاشیه (۸۸)، ۱۷.

۳. طارق (۸۶)، ۵.

۴. شعراء (۲۶)، ۷.

۵. کافی، ج ۱، ص ۳۰.

۶. آداب المتعلمین، ص ۱۱۱؛ کتاب‌العالمی، ج ۱، ص ۱۲۶؛ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۰۱.

۷. بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۴۸.



مدادالعلماء افضل من دم الشهداء.<sup>۱</sup>

این توهم و شبهه وجود ندارد که مقصود از علم، فقط علوم شرعی و دینی است؛ چرا که علم در روایات پیشین مطلق آمده است و شامل همه علوم می‌شود؛ افزون بر آن که در برخی روایات، قرینه‌ای بر شمول علم بر علوم تجربی و نظری غیر شرعی وجود دارد؛ مانند «اطلبوا العلم ولو بالصین».<sup>۲</sup> تحصیل علم در چین و در بعضی روایات دیگر از دست کافر، قرینه‌ای بر اطلاق علم است؛ چرا که علم موجود در چین یا نزد کافر، علم غیر دینی خواهد بود. در روایت ذیل به صورت شفاف، علم به دو قسم علم دینی و علم طب و بدن تقسیم شده است: العلم علمان علم الأديان و علم الأبدان.<sup>۳</sup>

درباره جایگاه علوم در اسلام و قرآن باز در نقد مبانی سکولاریسم (علم‌گرایی) سخن خواهیم گفت.

#### ۲-۶. ارج نهادن کار و خواستار توسعه

دومین راهکار برای ایجاد توسعه و تمدن بعد از تشویق به فراگیری دانش، اهتمام به نیروی کار و کارگر است. توسعه و تمدن فقط با تشویق به دانش پیش نمی‌رود؛ بلکه باید دانشمندان و مجریان و متولیان برنامه‌های اقتصادی را مورد تشویق و عنایت قرار داد؛ به گونه‌ای که نفس کار اقتصادی و توسعه در برنامه‌های زندگی، امر مقدس باشد. قرآن کریم، روز را زمان تأمین نیازهای دنیایی و در آیه دیگر، آن را کوشش و فرصت گسترده وصف می‌کند:

وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا.<sup>۴</sup>

و روز را [برای] معاش [شما] نهادیم.

إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا.<sup>۵</sup>

۱. فیض‌القدیری شرح‌الصغیر، ج ۶، ص ۴۶۹.

۲. بحار‌الانوار، ج ۱، ص ۱۷۷.

۳. همان، ص ۲۲۰.

۴. نیا (۷۸)، ۱۱.

۵. مزمل (۷۳)، ۷.

[و] تو را، در روز، آمد و شدی دراز است.

آیه دیگر، انسان‌ها را به عدم فراموشی سهم و نصیب دنیایی خود سفارش می‌کند:

وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا.<sup>۱</sup>

و سهم خود را از دنیا فراموش مکن.

پیامبر اسلام (ﷺ) به مسأله کار و کارگر اهتمام خاصی داشت. حضرت وقتی خطوط کف دست سعد انصاری را مشاهده کرد که حاصل کار با ریسمان و بیل جهت برطرف کردن نیاز خانواده‌اش بود، آن را بوسید و فرمود:

این دستی است که آتش جهنم آن را لمس نخواهد کرد.<sup>۲</sup>

حضرت در روایت دیگر، طلب دنیا را از راه حلال و با عفت، در ردیف درجه شهیدان برمی‌شمارد.

من طلب الدنيا حلالاً في عفاف كان في درجة الشهداء.<sup>۳</sup>

رسول خدا عبادت را هفتاد جزء برشمرد که طلب روزی حلال، بهترین آن‌ها است.<sup>۴</sup> وی به کارگیری نیروی کارگر بدون پرداخت حق و مزد را از گناهان نابخشودنی<sup>۵</sup> و مورد لعن الاهی<sup>۶</sup> برشمرد.

قرآن کریم و پیامبر برخلاف بعضی توهمات، پیروان خود را به آبادانی و توسعه و دخل و تصرف در طبیعت دعوت و تشویق می‌کردند. خداوند در آیه ذیل، ضمن اشاره به این‌که زمین و خاک مبدأ کالبد انسان است، از آدمیان می‌خواهد در آبادانی آن بکوشند:

۱. قصص (۲۸)، ۷۷.

۲. هذه يد لا يمسه النار (مسئله الغایبه، ج ۲، ص ۲۲۰).

۳. المحجة البيضاء، ج ۳، ص ۲۰۳.

۴. العبادة سبعون جزءاً افضلها طلب الحلال (وسائل الشیمة، ج ۱۷، ص ۲۱).

۵. ان الله غافر كل ذنب الا... من اغتصب اجيراً أجره، (همان، ج ۱۶، ص ۵۵).

۶. من منع اجيراً فعليه لعنة الله (همان، ص ۱۰۸).

هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا.<sup>۱</sup>

او شما را از زمین پدید آورد و شما را در آن استقرار داد.

در آیات دیگری، هر آنچه در زمین و آسمان وجود دارد، برای انسان و در تسخیر او است.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً.<sup>۲</sup>

او همان کسی است که همه آنچه را در زمین وجود دارد برای شما آفرید.

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ.<sup>۳</sup>

و آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، به سود شما رام کرد.

روشن است که دستیابی به نعمت‌های آسمان و زمین و دریا در گرو کوشش و آماده‌سازی ابزار آن است که آیات به دلالت التزامی بر آن تأیید و توصیه می‌کند.

### ۳. اشتغال قرآن بر بعضی مبانی و اصول نظام سیاسی

در قرآن کریم، هر چند فلسفه و اندیشه سیاسی مدون وجود ندارد - و انتظار آن هم نیست - بعضی مبانی و اصول سیاست اسلامی را یادآور شده که بدان اشاره می‌شود:

#### ۳-۱. اختصاص حکمرانی به خداوند

همه انسان‌ها از آن‌جا که آزاد و برابر آفریده شده‌اند، کسی بر دیگری برتری و حق حکمرانی ندارد. این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که آیا باید جامعه فاقد هرگونه حکومت و نظم باشد و به سوی آنارشسیسم سوق داده شود یا این‌که جهت ساماندهی اجتماع باید حاکم و حکومتی باشد. به فرمایش امام علی (علیه السلام):

۱. هود (۱۱)، ۶۱.

۲. بقره (۲)، ۲۹.

۳. جاثیه (۴۵)، ۱۳.

لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ.<sup>۱</sup>

اصل لشکر بی‌گمان سرور بود قوم بسی سرور تن بی‌سر بود  
این همه که مرده و پژمرده‌ای زان بود که ترک سرور کرده‌ای  
اندیشه‌وران و فیلسوفان سیاسی که اکثریت قریب به اتفاق را تشکیل  
می‌دهند، به ضرورت وجود حکومت قائل شده‌اند.<sup>۲</sup> در قرآن کریم، در موضوع  
حکومت و ضرورت حکومت الهی هم از جهت تعیین حاکم و هم از جهت  
اصول کلی و منشور حکومت، آیات متعددی وجود دارد که مبطل نظریه  
سکولاریسم است که اشاره می‌شود:  
قرآن کریم در آیات متعدد، وضع قانون و حکمرانی را از اوصاف اختصاصی  
ذات متعالی ذکر می‌کند:

أ. إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَعْصِ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ.<sup>۳</sup>

فرمان جز به دست خدا نیست که حق را بیان می‌کند و او بهترین داوران  
است.

ب. لَنْ أَلْحَدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَنْ أَلْحَكُمُ.<sup>۴</sup>

در این [سرای] نخستین و در آخرت، ستایش از آن او است.

ج. أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ.<sup>۵</sup>

آگاه باشید که داوری از آن او، و او سریع‌ترین حساب‌رسان است.

د. إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ.<sup>۶</sup>

فرمان جز برای خدا نیست. دستور داده که جز او را نپرستید. این دین

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۲. رک: افلاطون، جمهوری، ارسطو، سیاست، ص ۹۶؛ ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۱.

۳. انعام (۶)، ۵۷.

۴. قصص (۲۸)، ۷۰.

۵. انعام (۶)، ۶۲.

۶. یوسف (۱۲)، ۴۰.

درست است.

هـ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ.<sup>۱</sup>

و غیر از او حمایتگری برای آنان نخواهد بود.

در این آیات، خداوند، حکم و حکمرانی را به خود اختصاص داده و از غیر خود مانند قیصرها نفی می‌کند؛ حکمی که لازمه‌اش، سلب وضع قانون و حکومتداری از انسان است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۴۰ سوره یونس می‌نویسد:

فان القرآن یری ان الحکم یختص بالله تعالی و لیس لاحد من خلقه ان یبادر الی تشریح حکم و وضعه فی المجتمع الانسانی.<sup>۲</sup>

برخی آیات در این خصوص نه تنها مشروعیت حکومت‌های خودکامه را نفی می‌کنند، بلکه مردم را از مراجعه به چنین مراکزی منع، و به کفر و سرنگونی آنان امر می‌کنند:

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَخَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ.<sup>۳</sup>

می‌خواهند داوری میان خود را به سوی طاغوت ببرند با آن‌که به‌طور قطع فرمان یافته‌اند بدان کفر ورزند.

خداوند در آیه دیگر به حضرت موسی رودرویی با فرعون را مأموریت می‌دهد؛ چرا که وی از حکومت عدل طغیان کرده است:

أَذْهَبَ إِلَيَّ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ يَنْتَظِرَ أَنْ يُصِيبَهُ آيَاتُ اللَّهِ بِغَيْرِ إِذْعَانٍ.<sup>۴</sup>

به سوی فرعون برو که وی سر برداشته است.

آیات دیگری نیز وجود دارد که افزون بر الزام به حکمرانی، مطابق دین الاهی، متخلفان را با عناوین «کافر»، «ظالم» و «فاسق» یاد می‌کند که خود در

۱. رعد(۱۳)، ۱۱.

۲. المیزان، ج ۱۰، ص ۸۵ و نیز اسلام و انسان معاصر، ص ۵۱.

۳. نساء(۴)، ۶۰.

۴. نازعات(۷۹)، ۱۷.

بردارنده تهدید به عذاب الاهی است:

أ. مَنْ لَمْ يَخُكْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.<sup>۱</sup>

و کسانی که به سبب آنچه خدا نازل کرده، داوری نکرده‌اند، خود کافرانند.

ب. مَنْ لَمْ يَخُكْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.<sup>۲</sup>

و کسانی که به سبب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، خود ستمگرانند.

ج. مَنْ لَمْ يَخُكْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.<sup>۳</sup>

و کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند، خود نافرمانند.

آیات پیشین، منشور حکومت و وظیفه حاکم را در خصوص توجه لازم به امر دین به دقت مشخص می‌کند. بدین‌سان در مرحله مقدماتی، ناکامی سکولاریزم در آیین مقدس اسلام و قرآن کریم آشکار می‌شود.

### ۲-۳. قرآن تعیین‌کننده منشور حکومت و حاکم

اسلام، دین کامل و کتاب آن، کتاب جامع و واپسین کتاب آسمانی است که با ارسال آن، وحی و ارتباط انسان با خداوند در خصوص دریافت برنامه و تکلیف از او قطع شد. این خود می‌طلبد که خداوند در این دین آخر، مسائل و اصول کلی و لازم انسان را درباره دنیا و آخرت او تبیین کند. حکومت، یکی از مسائلی است که نقش تعیین‌کننده‌ای در ایمان و آخرت مردم ایفا می‌کند؛ بنابراین، سکوت دین آخر در برابر آن، توجیه‌پذیر به نظر نمی‌رسد؛ از این‌رو، قرآن کریم به

۱. مانده (۵)، آیه ۴۴، نکته قابل اشاره در ترجمه حکم و معادل‌های آن مانند «من لم یحکم» و «فاحکم» این‌که آقای فولادوند اکثراً آن‌ها را به داوری ترجمه کرده و چون ترجمه آیات در این کتاب از ترجمه ایشان انتخاب شده به آن شکل نیز آمده است؛ اما اهل تحقیق - چنان‌که در صفحات آینده روشن خواهد شد - می‌دانند که حکم، معنای مطلق و شامل اصل حکمرانی و داوری می‌شود و ترجمه آن به داوری، دقیق به نظر نمی‌رسد.

۲. همان، ۴۵.

۳. همان، ۴۷.

مسأله حکومت اهتمام خاصی داشته، و چنان که پیش‌تر بیان شد، اصل تشریح قانون و حکمرانی غیر خداوند را نفی کرده است.

دورکن مهم و اساسی حکومت، یعنی قانون اساسی و حاکم از مواردی است که قرآن به تشریح موضع خود در این زمینه پرداخته، و تعیین هر دورکن را از شؤون الاهی وصف کرده است:

فَاخُكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ<sup>۱</sup>

پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده، حکم کن.

فَاخُكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ.<sup>۲</sup>

پس میان مردم به حق داوری کن، و زنده‌وار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند.

دو آیه پیش گفته، به‌طور صریح با خطاب به پیامبر، او را مسؤول و ناظر مستقیم حکومت معرفی می‌کند و به دنبال آن مبنای نظری و قانونی حکومت را مشخص می‌سازد؛ مبنایی که عبارت از «ما انزل الله» است؛ یعنی شریعت آسمانی باید محور و ملاک حکمرانی قرار گیرد نه آرای گروهی خاص. آیات پیشین پاسخی روشن به شبهه سکولاریست‌های مسلمان است که مدعی‌اند قرآن فقط به منظور انداز و بشارت مردم در مورد آخرت نازل شده، و حکومت که پیامبر اسلام در مدینه تشکیل داده، نه به فرمان الاهی که به خواست مردم بوده است (توضیح و نقد آن در فصل آخر خواهد آمد).

### سفارش خداوند به اطاعت شرعی و مطلق از پیامبر

آیات گذشته به‌طور صریح و شفاف به تبیین و تأکید دورکن حکومت پرداختند؛ اما احتمال دارد که چنین شبهه شود قرآن کریم فقط بر وجود منشور حکومت الاهی تأکید می‌کند؛ اما در این‌که مجری و متولی آن‌چه کسی باشد،

۱. همان، ۴۸.

۲. ص (۳۸)، ۲۶.

نظریه خاصی ندارد؛ پس همه گروه‌های مردمی، خواه آگاه و خبره به اسلام باشند خواه نباشند می‌توانند رشته حکومت اسلامی را به دست گرفته، آن را رهبری کنند.

با مراجعه به قرآن می‌توان احتمال پیشین را رد کرد؛ چرا که خداوند در آیات متعدد به نصب حاکم دینی و قدرت مطلق او (پیامبر اسلام و جانشینانش) تأکید کرده است و از مردم می‌خواهد که اطاعت او را اطاعت خدا بدانند و تخلف از اوامرش را در حقیقت سرپیچی از امر الاهی به شمار آورند. از این مسأله برمی‌آید که مشروعیت حکومت حضرت نه از مردم که از جانب الاهی اشتقاق می‌یابد چرا که در غیر این صورت، هیچ داعی وجود نداشت بر این که خداوند به اطاعت مطلق و بی‌چون و چرای او سفارش اکید کند و طاعت وی، طاعت خدا و مخالفت با او، مخالفت با خدا قلمداد شود:

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن

تَسَارَعْتُمْ فِى شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ.<sup>۱</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای

امر خود را [تیز] اطاعت کنید؛ پس هر گاه در امری [دینی] اختلاف

نظر یافتید، آن را به خدا و رسولش بازگردانید.

در این آیه، اطاعت رسول خدا در طول اطاعت خدا قرار گرفته است و مقصود از اطاعت نه تنها پیروی در احکام فردی و عبادی اسلام است، بلکه به‌طور عام شامل اطاعت او در امور حکومتی و سیاسی نیز می‌شود.

تعبیر «اولی الامر» که به معنای حاکم و متولی حکومت است و ذیل آیه (ارجاع تنازع و مناقشه مردم بر سر هر چیزی به خدا و رسولش)، تعمیم و اطلاق پیش گفته را تأیید می‌کند:

۲. إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُعِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ

الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ.<sup>۲</sup>

۱. نساء(۴)، ۵۹.

۲. مائده(۵)، ۵۵.



ولی شما، فقط خدا و پیامبر او است و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند. این آیه در تعیین و نصب پیامبر اسلام و جانشینان او در جایگاه ولی و حاکم، صراحت تام دارد:

۳. *أَلَيْسَ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ*<sup>۱</sup>.

پیامبر به مؤمنان، از خودشان سزاوارتر [و نزدیک‌تر] است.

۴. *وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ*<sup>۲</sup>.

و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد.

۵. *إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا*<sup>۳</sup>.

گفتار مؤمنان (وقتی به سوی خدا و پیامبرش خوانده شوند تا میانشان داوری کند) فقط این است که می‌گویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم».

۶. *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا أَسْتَأْذَنُوكَ لِيُخِصَّ شَأْنِهِمْ فَاذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ*<sup>۴</sup>.

جز این نیست که مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و پیامبرش

۱. احزاب (۳۳)، ۶.

۲. همان، ۳۶.

۳. نور (۲۴)، ۵۱.

۴. همان، ۶۲ و ۶۳.

گرویده‌اند، و هنگامی که با او بر سرکاری اجتماع کردند، تا از وی کسب اجازه نکنند نمی‌روند. در حقیقت، کسانی که از تو کسب اجازه می‌کنند، آنانند که به خدا و پیامبرش ایمان دارند؛ پس چون برای برخی از کارهایشان از تو اجازه خواستند، به هر کس از آنان که خواستی اجازه ده و برایشان آموزش بخواه که خدا آمرزنده مهربان است. خطاب کردن پیامبر را میان خود، مانند خطاب کردن بعضی از خودتان به بعضی [دیگر] قرار مدهید. خدا می‌داند [چه] کسانی از شما دزدانه [از نزد او] می‌گیرند؛ پس کسانی که از فرمان او سرپیچند بترسند که مبادا بلایی بدیشان رسد یا به عذابی دردناک گرفتار شوند.

آیات پیشین درس حکومتداری به مردم می‌دهند به این معنا که نه تنها اعلام می‌کنند حاکم و متولی حکومت باید به وسیله خداوند تعیین شود، بلکه بر ولایت و اختیارات مطلقه حاکم الهی نیز تأکید دارند. همچنین به مردم خاطر نشان می‌کند که در مقابل اوامر حکومتی پیامبر (ﷺ) باید مطیع محض باشند.

براساس این آیات نسبت تفکیک دین اسلام با مسائل دنیایی و حکومتی، نسبتی است که با روح آیات متعدد هم‌خوانی ندارد و تفسیر و تأویل آیات پیش‌گفته به گونه‌ای دیگر، اجتهاد در مقابل نص خواهد بود.

### ۳-۳. قرآن تعیین‌کننده جانشین رهبری

قرآن کریم نه تنها پیامبر اسلام را رهبر و حاکم مطلق جامعه مسلمانان معرفی می‌کند، بلکه به قدری به مسأله حکومت و رهبری اهتمام می‌ورزد که حتی رهبر و حاکم بعدی را نیز معرفی می‌کند.

مطابق وحی الهی در جریان غدیر خم، پیامبر (ﷺ) موظف به معرفی حضرت علی (علیه السلام) در جایگاه جانشین خود بود؛ اما حضرت با ملاحظه

جهاتی، دلهره ابلاغ آن و عدم انقیاد مردم را داشت.<sup>۱</sup> این جا است که خداوند تعیین امام بعدی را جزء و متمم رسالت الاهی پیامبر ذکر، و ترک آن را به منزله عدم انجام مأموریت الاهی وصف می‌کند:

يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ.<sup>۲</sup>

ای پیامبر! آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن، و اگر نکنی، پیامش را نرسانده‌ای.

بعد از معرفی حضرت علی (علیه السلام) در جایگاه امام و حاکم بعدی، خداوند در آیه ذیل، انجام دستور پیشین را به رسول خویش شاد باش گفت:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَبِتَمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا.<sup>۳</sup>

امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام کردم، و اسلام را برای شما [به صورت] آیینی برگزیدم.

از این دو آیه شریفه چنین برمی‌آید که تعیین جانشین حضرت علی (علیه السلام) اولاً جزو برنامه الاهی یعنی «ما أنزل إليك من ربك» بوده، و ثانیاً نقش آن در اکمال دین، نقش کلیدی و بسیار مهم و حساس است؛ به گونه‌ای که از آن با عنوان مکمل دین و متمم رسالت و نبوت تعبیر فرموده است. خداوند بعد از اجرای دستور آسمانی، از دین اسلام اظهار خشنودی کرده است.

ناگفته پیدا است که منظور از امامت در آیه، امامت حضرت علی (علیه السلام) و مقصود از آن، معنای عام و جامع امامت و مولا است که شامل معنای حاکم و خلیفه نیز می‌شود. این نکته نزد امامیه مسلم است و روایات امامان نیز در تفسیر «امام» به معنای عام آن تأکید دارند که باید از موضع خود پی گرفت.

#### ۳-۴. تلازم برخی احکام قرآن با حکومت

آیاتی که توضیح و تبیین آن پیش‌تر گذشت، همگی بر دو رکن حکومت

۱. ر.ک: تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۵۸۷.

۲. مائده (۵)، ۶۷.

۳. همان، ۳.

(منشور حکومت و حاکم) دلالت اولی و بالذات داشتند؛ اما آیات دیگری نیز وجود دارد که در بردارنده احکام و اصول اجتماعی، اقتصادی، جزایی و غیره است. اجرای بعضی از این احکام و اصول بر وجود حکومت دینی متوقف است و چون خداوند اجرای احکام پیش گفته را خواسته و تحقق آن به تشکیل حکومت دینی منوط است می‌توان نتیجه گرفت که ایجاد حکومت دینی در جهت خواست الاهی است؛ زیرا در غیر این صورت، احکام خداوند که برای اجرا فرستاده شده‌اند، تعطیل می‌شوند و این نقض غرض آشکار است. اکنون به بعضی از این احکام اشاره می‌شود:

### ۱-۳-۴. احکام اقتصادی و اجتماعی

آیین مقدس اسلام برخلاف مسیحیت، بر اکثر ابعاد زندگی دنیایی انسان، توجه خاصی مبذول داشته، به گونه‌ای که برای هر کدام از آن‌ها یک سری احکام و مقررات متناسب جعل و تشریح کرده است که این خود، مداخله دین در حیات دنیایی را نشان می‌دهد.

در عرصه اقتصادی و تجارت، قرآن با امضای معاملات و عقود که با شرایط خاص خود انجام می‌گیرد، به تحریم بعضی معامله‌ها، مانند بیع ربوی<sup>۱</sup>، معاملات باطل<sup>۲</sup>، کم‌فروشی<sup>۳</sup> و رشوه<sup>۴</sup> می‌پردازد.

در عرصه اجتماع، ضمن تشویق مردم به یاری رساندن یکدیگر به ویژه محرومان، از ثروتمندان می‌خواهد که مقداری از سود درآمد خود را بابت مالیات، با عنوان خمس، زکات و انفال<sup>۵</sup> به حاکم دینی و قسمتی را مستقیم به

۱. بقره (۲)، ۲۷۸ و ۲۷۹؛ آل عمران (۳)، ۱۳۰.

۲. نساء (۴)، ۲۸؛ بقره (۲)، ۲۶۷.

۳. مطففین (۸۳)، ۱-۳.

۴. بقره (۲)، ۱۸۸.

۵. بقره (۲)، ۱۷۷؛ روم (۳۰)، ۳۹؛ سجده (۳۲)، ۷؛ انفال (۸)، ۱ و ۶۱؛ حشر (۵۹)، ۷۱.

محروران بپردازند تا بدین سان، هم گردونه حکومت اسلامی بچرخد و هم جامعه اسلامی از آفت فقر به دور ماند.

قرآن در مورد حقوق و قوانین فردی و مدنی خود، احکام خاصی دارد. تکلیف اموال یتیمان، صغار و محجوران،<sup>۱</sup> ازدواج و احکام زناشویی و طلاق،<sup>۲</sup> چگونگی وصیت و تقسیم ثروت مرده<sup>۳</sup> و نظایر این را مشخص کرده است. همچنین در مورد اجاره،<sup>۴</sup> صلح،<sup>۵</sup> رهن،<sup>۶</sup> و ضمان<sup>۷</sup> احکام خاصی دارد و از مفاد آن‌ها برمی‌آید که این کتاب آسمانی، ابعاد فردی و اجتماعی انسان را در این دنیا به خود وی وا گذاشته است.

### ۲-۳. احکام جهاد و سیاست خارجی

هر دینی که به وسیله پیامبران الهی ترویج و گسترش یافته، با مخالفان و دشمنانی مواجه بوده است که می‌کوشیدند به شکل‌ها و راه‌های گوناگون که بارزترین آن‌ها مقابله فیزیکی و جنگ بود، نور الهی را خاموش کنند. دین مقدس اسلام نیز از این قاعده مستثنا نبوده و در بدو ظهور خود با دشمنان بزرگ و گوناگونی مانند مشرکان مکه و اهل کتاب رویه‌رو بوده است. اسلام برای پاسداری از خود، مردم را تحت عنوان «جهاد» به قیام و دفاع از کیان اسلام در مقابل مخالفان فرا خوانده، از آنان می‌خواهد با تجهیز کامل و بهره‌وری از تمام امکانات و تجهیزات نظامی موجود، در این جهاد مقدس شرکت کنند.<sup>۸</sup> اسلام در

۱. نساء (۴)، ۵-۹.

۲. نور (۲۴)، ۳۲؛ نساء (۴)، ۴، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۴؛ بقره (۲)، ۲۲۸، ۲۳۶؛ طلاق (۶۵)، ۱؛ احزاب (۳۳)، ۴۹.

۳. رک: نساء (۴)، ۲، ۷، ۱۲، ۳۳؛ بقره (۲)، ۱۸۰؛ مائده (۵۱)، ۱۰۶.

۴. قصص (۲۸)، ۲۶ و ۲۷.

۵. انفال (۸)، ۱؛ نساء (۴)، ۳۴؛ حجرات (۴۹)، ۹؛ نساء (۴)، ۱۲۷.

۶. بقره (۲)، ۲۸۳.

۷. یوسف (۱۲)، ۷۲؛ علق (۹۶)، ۴۰.

۸. بقره (۲)، ۲۱۶، ۱۹۰، ۱۹۱؛ حج (۲۲)، ۷۸؛ نساء (۴)، ۷۴، ۹۵؛ براءت (۹)، ۵؛ انفال (۸)، ۶۵.

پاسبانی از خود تا جایی پیش می‌رود که هرگونه تهدید شدید و هولناک را تحت عنوان «مقابله به مثل» بی‌پاسخ نمی‌گذارد،<sup>۱</sup> و کسانی را که به بهانه‌های گوناگونی به این فراخوان عمومی الهی پاسخ ندهند، سرزنش و توبیخ می‌کند.<sup>۲</sup>

قرآن، چگونگی برخورد با اسیران جنگی<sup>۳</sup> و نحوه رابطه با اهل کتاب و صلح با مخالفان و ده‌ها موضوع دیگر را تبیین و تشریح می‌کند.<sup>۴</sup> این‌جا این پرسش پیش می‌آید که آیا پاسداری از اسلام و استفاده بهینه از واپسین فنون نظامی و اعلام جنگ یا صلح با دشمنان، بدون وجود حکومت دینی امکان‌پذیر است.

اگر قرار بر این است که از اسلام حفاظت، و حملات مخالفان دفع شود، این حراست و دفاع در سایه به دست گرفتن حکومت، به‌ویژه مدیریت و فرماندهی بر نیروهای مسلح تحقق می‌یابد؛ اما اگر دغدغه اسلام و صیانت از آن را نداریم، در این صورت، تشکیل حکومت دینی لازم نیست که البته بعید است کسی چنین قولی را بپذیرد؛ با وجود این، آیات پیش‌گفته، نظریه مداخله اسلام در امر حکومت را به روشنی به تصویر می‌کشد و خاطر نشان می‌سازد که آیین اسلام، حتی در امور دفاعی و سیاست خارجی خود، دارای نظریه است و به جای حواله کار حکومت به قیصر و سازش با مخالفان، متدینان را به جهاد و مقابله به مثل دعوت می‌کند.

### ۳-۴-۳. احکام جزایی و قضایی

آیین اسلام برخلاف مسیحیت، آیین شریعت‌گرا و در بردارنده احکام متعددی است که از مؤمنان می‌خواهد برای نیل به مقامات معنوی، منقاد و

۱. بقره (۲)، ۱۹۴.

۲. براءت (۲)، ۱۲۱؛ نساء (۴)، ۹۵.

۳. انفال (۸)، ۶۷.

۴. انفال (۸)، ۶۲؛ حجرات (۴۹)، ۹.

مطیع فرایض شریعت بوده، از ارتکاب گناهان برائت جویند. قرآن برای اجرای بهینه احکام خود، یک سری ضمانت‌های اجرایی در قالب احکام جزایی مانند احکام حد برای گناه زنا،<sup>۱</sup> قذف،<sup>۲</sup> سرقت،<sup>۳</sup> و اعدام<sup>۴</sup> در حق زنای محصنه و قتل عمدی و محارب<sup>۵</sup> و انواع و اقسام دیه‌های اعضای بدن<sup>۶</sup> و غیر این‌ها پیش‌بینی کرده است. افزون بر آن، فروع و جزئیات شیوه و اصول داورى از قبیل تعداد و شرایط شاهد و اقرار متهم و شرایط قاضی را مشخص کرده است. نیاز به توضیح نیست که اجرای احکام پیشین و توجه به قانون دادرسی اسلام، مرهون وجود حکومت دینی و اسلامی است که ضرورت عمل به احکام قرآن، ضرورت حکومت اسلامی را اثبات می‌کند.

### اعتراف مهندس بازرگان

وجود حدود دو هزار آیه ناظر به ابعاد گوناگون فردی، اجتماعی، مدنی و قضایی انسان،<sup>۷</sup> طرفداران تز جدایی دین از حکومت و سیاست را بر آن داشته است تا آگاهانه یا ناآگاهانه به دو ساحتی بودن اسلام اذعان کنند. مهندس بازرگان می‌گوید:

شرایع الهی و به‌خصوص اسلام، در مجموعه تعلیمات و احکام خود، صراحتاً یا تلویحاً در همه قضایای زندگی این دنیای مردم وارد شده است از خوردن و خوابیدن و از ازدواج و تشکیل خانواده تا بهداشت و اقتصاد و

۱. نور (۲۴)، ۲.

۲. همان، ۴.

۳. مائده (۵)، ۳۸.

۴. همان، ۳۲؛ بقره (۲)، ۱۷۸؛ اسراء (۱۷)، ۳۳.

۵. مائده (۵)، ۳۳.

۶. همان، ۴۵.

۷. به نقل از: آیت‌الله معرفت، مجله دانشگاه انقلاب، ش ۱۱۰ (تابستان و پاییز ۷۷).

اخلاق و جنگ و حکومت؛<sup>۱</sup> از این جهت می‌توان گفت که قرآن و رسالت پیغمبران نسبت به امور دنیایی ما، نه بیگانه است و نه بی‌نظر و بی‌اثر.<sup>۲</sup>

### ۵-۳. مشروعیت الاهی لازمه مالکیت و خالقیت مطلق

در تحلیل مسأله مشروعیت حکومت، خود سکولاریست‌ها به دو طیف منشعب شدند: طیف اول مطلقاً مشروعیت حکومت و حاکمیت را از آن مردم و نه خداوند وصف می‌کرد، و طیف دوم که دیدگاه ملایم‌تری است، مشروعیت حکومت را از آن خداوند می‌داند؛ اما بر این باور است که خداوند آن را به اشخاص خاص مثل پیامبران و امامان وانگذاشته؛ بلکه به خود مردم سپرده است.

نخست به نقد نظریه طیف اول می‌پردازیم که به صورت صریح منکر حاکمیت خداوند بودند.

خداوند متعالی انسان را از نیستی، جامه وجود پوشاند و بستر مناسب حیات، رشد و تکامل را در اختیار انسان قرار داد. قوه تفکر و ابزار شناخت، قالب مناسب فیزیکی بدن<sup>۳</sup> (دو دست و دو پا)، وضعیت مناسب کره زمین برای رشد انسان، همگی از توجه خاص خداوند بر انسان حکایت می‌کنند. از سوی دیگر، این انسان، افزون بر احتیاج بر خداوند در اصل آفرینش، در ادامه حیاتش نیز به خداوند نیاز دارد؛ چه از نظر فلسفی که وجود انسان وجود امکانی و فقر محض و به واجب‌الوجود متقوم است و چه از نظر علوم تجربی که انسان در ادامه حیات خود به امور متعددی مانند حرکت قلب، تنفس، هوای سالم، مواد غذایی نیازمند است که فیاض حقیقی و بخشنده آن نعمت‌ها خداوند متعالی است.

۱. مهدی بازرگان، *آخرت و خدا هدف بهشت*، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. «فجعلناه سمعياً بصيراً»، (انسان (۷۶)، ۲)، «الم نجعل له عینین ولساناً وشفقتین» (بلد (۹۰)، ۸ و ۹).



يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.<sup>۱</sup>

ای مردم! شما به خدا نیازمندید، و خدا است که بی نیاز ستوده است.

از این مقدمه روشن می‌شود که انسان، مملوک طلق و نیازمند خداوند است که در هر آن و لحظه، فیض الاهی شامل حال وی می‌شود. خداوند، مالک مطلق انسان و جهان است.<sup>۲</sup> عقل انسان نیز بر این نکته تصدیق می‌کند که حقیقت وجود و اختیار مملوک از آن مالک و قیاض است و مملوک باید فرمانبردار مالک خویش باشد. خداوند با توجه به مقام مالکیت و هستی بخش در حق انسان، تکالیفی را وضع و متخلفان از آن را عقاب می‌کند. بر این اساس، خودکشی و آسیب و ضرر وارد کردن بر بدن خود در اسلام حرام است؛ پس انسان در نخستین عرصه وجودی خود یعنی وجود و افعال خویش، مملوک الاهی و تصرف در آن نیازمند اذن و تأیید مالک یعنی خداوند است.

عرصه دوم، تصرف انسان در عالم ماده و استفاده از نعمت‌های آن است که چون عالم و نعمت‌های آن در اختیار خداوند قرار دارد، باز استفاده از آن به اجازه و تأیید آفریدگار و بخشنده آن یعنی خداوند نیازمند است.

عرصه سوم، تصرف و استفاده انسان از منافع و حقوق دیگران و همچنین ایجاد محدودیت برای تصرف و استفاده دیگر انسان‌ها است که عقل تصرف در دیگران و ایجاد محدودیت را بر نمی‌تابد؛ زیرا که سلب منافع و حقوق دیگران یا ایجاد محدودیت برای آن، فاقد پارامتر مشروعیت و حقانیت است.

حاصل آن‌که انسان پیش از زندگی فردی خود یعنی تصرف در اعضای بدن خود و برای ادامه حیاتش که بر تصرف و استفاده از نعمت‌های طبیعت توقف دارد، بر اذن و تأیید خالق و هستی‌بخش نیازمند است؛ افزون بر این‌که انسان

۱. فاطر (۳۵)، ۱۵.

۲. «ولله ملک السموات والأرض» (آل عمران (۳)، ۱۸۹)، «له ما فی السموات والأرض کل له قانتون» (بقره (۲)، ۱۱۶).

برای بنای زندگی اجتماعی و ایجاد حکومت نیز نیازمند اذن و تأیید آفریدگار متعالی است؛ برای این که لازمه حکومت، تصرف و تسخیر در منابع و نعمت‌های طبیعی و ایجاد محدودیت برای انسان و مخلوقات خداوند، و به نوعی ورود به قلمرو هستی‌بخش است که بدون اجازه آن مقام قدسی، هر نوع عمل و تصرفی غاصبانه و غیرمشروع خواهد بود. بر این اساس، اصل حکومت و حاکمیت، هم عقلاً و هم از جهت قرآن به خداوند تعلق دارد:

ان الحکم الا لله<sup>۱</sup> الله هو الولی<sup>۲</sup> ما اختلفتم فیہ من شیء فحکمة الی الله<sup>۳</sup>.

انسانی که مملوک طلق خداوند است و بر خود مالکیت هم ندارد، چگونه می‌تواند مالک و حاکم دیگر هم‌نوعان خود شود!

باری از آن جا که حکومت و اداره امور، از شأن و مقام قدسی خداوند به دور و ناممکن است، در مواردی، انجام آن را به انسان‌های شایسته‌ای وامی‌گذارد بعضی پیامبران مانند حضرت داوود مصداق آن هستند.

یا داوود اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ<sup>۴</sup>.

ای داوود! ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] کردیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن.

از جمله خود پیامبر اسلام (ﷺ) که قرآن کریم در آیات متعدد به حاکمیت حضرت آن هم حاکمیت مطلق و ضرورت اطاعت مردم از آن تصریح کرده است که در صفحات پیشین اشاره شد؛ مانند آیه ذیل:

أَلْتَبِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ<sup>۵</sup>.

پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیک‌تر] است؛

۱. یوسف (۱۲)، ۶۷ و ۴۰.

۲. شوری (۴۲)، ۹.

۳. همان، ۱۰.

۴. ص (۳۸)، ۲۶؛ نساء (۴)، ۵۴.

۵. احزاب (۳۳)، ۶.

پس اصل این ادعا که حکومت و حاکمیت از آن مردم و نه خداوند است، با عقل (البته عقل انسان مثاله) و قرآن سازگاری ندارد.

نظریه دوم در باب مشروعیت که خداوند حق مشروعیت و حاکمیت خویش را به مردم تفویض کرده است، اگر از آن مطلق اراده شود، به گونه‌ای که مشروعیت الوهی و آسمانی حکومت پیامبران را خارج کند، با آیات دال بر حکومت آسمانی پیامبران متعارض است که به «سکولاریسم» می‌انجامد؛ اما اگر مشروعیت الاهی پیامبران و امامان (بر حسب معتقدات تشیع) را بپذیرد، و در عصر غیبت، منکر مشروعیت الاهی حاکم غیرمعصوم باشد، این نظریه، مثبت سکولاریسم نیست؛ اما این که مشروعیت حاکم فقیه غیرمعصوم چگونه است، سه رهیافت کلی ذیل وجود دارد:

ا. مشروعیت الاهی «نظریه انتصاب»؛

ب. مشروعیت الاهی - مردمی «مردم سالار دینی»؛

ج. مشروعیت مردمی «نظریه انتخاب».

تحلیل و تحقیق سه رهیافت پیشین مجال دیگری را می‌طلبد.<sup>۱</sup>

از نکات پیش گفته سستی تقریرهای دیگر سکولاریسم مانند فروکاستن دین به امور فردی یا تجربی دینی یا سخن گفتن از حکومت مسلمانان نه دینی روشن می‌شود و به پاسخ دوباره نیاز ندارد.

#### مدل چهارم: پُست سکولار

در رهیافت‌های پیشین، سکولاریست‌ها با تقریرهای گوناگون می‌کوشیدند، نقش و جایگاه دین در فرد و جامعه را حذف کنند یا به حداقل ممکن کاهش دهند. طرفداران مدل‌های مختلف، هر کدام در اثبات مدعای خود کوشیده، اظهار می‌کرد که مدعایش یگانه نسخه زندگانی فردی و اجتماعی است و جامعه

۱. ر.ک: نگارنده، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، فصل آخر بخش دوم.

بشر نیز به سوی آن پیش می‌رود.<sup>۱</sup> لازمه مدعیات سکولاریسم آتیستی، نادیده انگاشتن اصل وجود عالم غیب و خداوند و به عبارتی، حرکت جامعه به سوی الحاد بود. لازمه مدل دئیستی، قطع رابطه و احساس افراد به عالم غیب و عدم توسل به خداوند در قالب مراسم و شعایر عبادی مثل دعا و نماز است. همچنین براساس دو مدل سکولاریسم تفکیک دین از سیاست و حکومت، نقش دین از جامعه و تأثیرگذاری بر آن باید حذف شود؛ اما هیچ کدام از مدل‌های پیشین به اهداف خود دست نیافت. در جوامعی که ادعا می‌شود در اثر تبلیغ و ترویج سکولاریسم، سکولار شدند، باز خداوند در دل و قلب افراد آن‌ها جایگاه ویژه‌ای داشته است و دارد. دعا، توسل و سایر مراسم دینی از جوامع سکولار حذف نشد. تأثیر و قدرت دین در عرصه سیاست و جامعه اعتبار خود را از دست نداد. بر این اساس، جامعه‌شناسان و عالمان سیاست در دهه‌های اخیر از شکست و افول سکولاریسم خبر دادند که سکولارها به آرزوهای دیرین خود دست نیازیدند؛ چرا که دین، قداست و اعتبار خود را (هر چند فی‌الجمله) در عرصه‌های گوناگون حفظ کرده است. بر چنین فرایندی در اصطلاح «پست سکولار»، «فراسکولار»، «دی سکولار» و «آنتی سکولار» اطلاق می‌شود.

به تعبیر هابرماس، سکولاریست‌ها از ابتدا «بازی همه یا هیچ» را مطرح می‌کردند، و بر این باور بودند که به زودی مرام‌های سکولاریته به صورت مطلق در جوامع حاکم و دین به صورت مطلق از جامعه حذف خواهد شد؛ ولی واقعیت‌های خارجی و تاریخی خلاف مدعیات سکولاریست‌ها را نشان می‌داد. برای توجیه مدعیات سکولاریسم با واقعیت‌های موجود، برخی از اندیشه‌وران سیاسی و سکولاریست‌های اقلی، طرح ملائمت و سازگاری سکولاریسم با آموزه‌های دینی را مطرح کردند. این طرح، نوعی عقب‌نشینی سکولارها از «بازی

۱. تایلر، فریزر، مارکس و فروید پیش‌بینی کرده بودند که با تسلط علم و مدرنیته، دین در سده نوزدهم از بین خواهد رفت (ر.ک: همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۲۸۷).

همه یا هیچ» بود که سرانجام به اعتبار و حفظ دین در جامعه تن دادند. هابرماس فیلسوف سیاسی معاصر در این باره می‌گوید:

پیشوند «پست» یا «مابعد» در تعبیر پست سکولار دلالت بر این دارد که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت، نیرویی مؤثر در شکل‌دهی به شخصیت آن‌ها به‌شمار می‌آید، و از طریق اظهار نظرهای کلیساها و همچنین جمعیت‌ها و مجامع دینی همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر به‌سزایی می‌گذارد.... در این میان، معلوم شده است که تصویر یک «بازی همه یا هیچ» میان دین و روشنگری با وضعیت کنونی یعنی با وضعیت جوامع پست سکولار غرب مطابقت ندارد؛ البته اصطلاح پست سکولار به این معنا نیست که سکولار کردن حاکمیت، روند معکوسی را طی کرده باشد... دین به‌عنوان نیروی شکل‌دهنده به زندگی، به هیچ‌وجه از عرصه اجتماع محو نشده و در هر حال در طرز تلقی شهروندان از وجود و ساحت اخلاقی سیاسی خودشان اهمیت خود را حفظ کرده است.<sup>۱</sup>

بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر بر این باورند که دین، ویژگی متعالی‌اش را با وجود عقلگرایی و مدرنیته حفظ خواهد کرد که این‌جا می‌توان به برگر، ویگل، مارتین، ساکس، دیوی، ویمنینگ،<sup>۲</sup> کریین، داگلس، گلستر، گلاک، بلا، گرلی، هادن، لاکمن، استارک و وتنو<sup>۳</sup> اشاره کرد.

حاصل آن‌که پست سکولار، وجود و قدرت دین در فرد و جامعه را می‌پذیرد؛ اما باز به اصول ذیل سکولار تأکید می‌کند: ۱. دین باید از عرصه سیاست و حکومت عقب‌نشینی کند؛ ۲. دین باید مرجعیت انحصاری علوم

۱. چستی سکولاریسم، سخنرانی در دانشگاه تهران، روزنامه همشهری، ۸۱/۲/۲۹

۲. ر.ک: *افول سکولاریزم*، در این کتاب مقالات شش نظریه‌پرداز پیشین چاپ شده است.

۳. ر.ک: همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۲۸۸.

تجربی را به رسمیت بشناسد؛<sup>۳</sup> دین خود را به حاکمیت مردم و حقوق بشر ملتزم بداند.<sup>۱</sup>

### تحلیل و بررسی

نخستین نکته‌ای که اشاره به آن لازم است، استقبال از رویکرد سکولاریست‌ها به پُست سکولار و به نوعی دست کشیدن از بعضی مبانی نخستین خود است که برای ادیان توفیق‌آمیز به شمار می‌آید؛ چرا که ادیان آسمانی با مرور زمان و پیشرفت علوم تجربی نه تنها اعتبار خود را از دست ندادند، بلکه در مواردی به ویژه در قلمرو اسلام، دین، نقش مؤثری در حیات دنیایی و اجتماعی مردم ایفا کرده است که این حضور توفیق‌آمیز دین سبب عقب‌نشینی اجباری سکولارها از نظریه خود شد؛<sup>۲</sup> با وجود این، چون آیین مسیحیت، دین فردی و فاقد نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است، اندیشه‌وران مسیحی، به فردی بودن دین خود اعتراف کردند و به نوعی در این

۱. ر.ک: هابرماس.

۲. دکتر سروش که در نوشتارهای پیشین خود به ستایش سکولاریسم می‌پرداخت، بعد از دو سال اقامت در امریکا در مواضع پیشین خود تعمق بیشتری کرده است؛ چنان‌که در نقد سکولاریسم می‌گوید:

«حقیقت این را باید عرض کنم که اگر کسانی تصور می‌کنند حل مشکلات ما به دست بی‌دینی است، من این رویکرد به حل مسأله را از بیخ و بن نادرست و ناقص می‌بینم... در اروپا و امریکا هم جامعه‌شناسانی پیدا شده‌اند که به‌طور جدی می‌گویند به هیچ وجه سکولاریسم موفق به بیرون راندن مذهب از جامعه و عمل اجتماعی نشده است و معتقدند که یک «دی سکولاریزاسیون» در جهان در حال وقوع است.

به‌علاوه اصلاً این‌گونه نیست که فکر کنیم جوامع غربی سکولارند به این معنا که دین در آن جاها هیچ نقش اجتماعی ندارد یا سیاست از دین الهام نمی‌گیرد» (نشریه آبان، ش ۱۴۰، آبان ۸۱، ص ۱۲، ۱۵ و ۱۶).

دوره با نظریه پُست سکولاریسم سر سازش یافتند؛ اما این سازش برای دینی مثل اسلام با الگوها و شاخص‌های اجتماعی اعم از سیاسی و اجتماعی، اقتصادی و نظامی امکان‌پذیر نیست، پس در تطبیق مؤلفه‌های سه‌گانه‌ای که هابرماس برای پست سکولار برمی‌شمارد (۱). عقب‌نشینی دین از سیاست و حکومت؛ ۲. مرجعیت انحصاری علوم تجربی؛ ۳. حاکمیت مردم و حقوق بشر، بر اسلام مشکلاتی وجود دارد؛ برای این‌که اسلام خود در عرصه سیاست و حکومت دارای نظام و اصول سیاسی و اجتماعی است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده انگاشت.

اگر مقصود از مرجعیت انحصاری علوم تجربی، وجود رابطه علی و معلولی بین اشیا و کشف و استخراج آن‌ها است، این خود مقصود اسلام شمرده می‌شود؛ اما اگر مقصود این باشد که همه پدیده‌ها فقط در چارچوب نظام علی و معلولی ماده انجام می‌گیرد، محل مناقشه است و خود علوم تجربی صلاحیت اثبات آن را ندارند. علوم فقط می‌توانند مدعی شوند که بین پدیده‌های طبیعی، علیت مادی وجود دارد؛ اما این‌که آیا نظام علیت فرامادی نیز وجود دارد یا نه و آیا می‌تواند تأثیرگذار باشد، اثبات یا نفی آن در صلاحیت فلسفه است که موضوعش امکان وقوع خوارق عادت تحت عنوان «معجزه» است و نگارنده تفصیل آن را در موضع خود ارائه داده؛<sup>۱</sup> بنابراین، وجود آموزه‌هایی نظیر دعا، توسل، معجزه، امکان تأثیرگذاری خداوند در هر لحظه در نظام علیت موجود جهان، اعتبار خود را در دین حفظ می‌کنند و اعتبار آن منافاتی با علوم تجربی ندارد؛ به همین دلیل در کشورهای پیشرفته مانند آمریکا و ژاپن درصد دینداری و ایمان از دیگر کشورها بیشتر است.<sup>۲</sup>

۱. ر.ک: نگارنده، معجزه در قلمرو عقل و دین.

۲. در آمریکا تقریباً ۴۰ درصد جمعیت آن به وظایف دینی خود عمل می‌کنند. در ژاپن آیین

درباره مؤلفه سوم پست سکولار (حاکمیت مردم)، ضعف آن از مطالب پیشین در نقد نظریه نفی حاکمیت الاهی روشن شد. آنجا گفته شد که حاکمیت و حکومت، حق نخستین آفریدگار متعالی است که آن را می‌تواند به اشخاص خاص (معصومان) تفویض کند. باری اگر دغدغه پست سکولار، احتمال تبدیل حکومت دینی به دیکتاتوری باشد، در نظریه ارائه شده آمده است که در این عصر، نظریه «حکومت مردم سالار دینی» که از دو مؤلفه مشروعیت الاهی - مردمی ترکیب یافته، از حکومت دینی، حکومت مردمی و نوعی دموکراسی ارائه می‌دهد که در آن مزایای هر دو نوع حکومت الاهی و مردمی وجود دارد. مسأله حقوق بشر، خود اسلام چهارده سده پیش منادی آن بوده است؛ اما نکته ظریف در آن، شناخت حق بشری و مصلحت واقعی انسان است که تفصیل آن در فصل مبانی سکولاریسم «حقوق طبیعی» خواهد آمد.

### دو قرائت از تلطیف و عقب‌نشینی اجبار دین

قرائت‌های پیشین از تفکیک دین از عرصه‌های اجتماعی را به‌طور معمول طیف‌های گوناگون از جمله روشنفکران ارائه کرده‌اند که از جهت مبانی نظری دینی، سکولاریسم را به صورت اصل و آموزه دینی باور دارند. دو قرائت دیگر وجود دارد که اولی به عدم دخالت دین در حکومت به صورت اصل در عصر غیبت معصوم معتقد است. قرائت دیگر، طرفدار تشکیل حکومت دینی است؛ اما در مقام اثبات معتقد است که این کار عملی نیست و مصلحت اسلام در عدم دخالت در حوزه حکومت است. این جا به تقریر این دو قرائت می‌پردازیم.

#### ۱. اخباری‌گری

رهیافت دیگری از نظریه تفکیک دین و حکومت ارائه شده است که بر

---

→ نیاپش اجداد و نیاکان ادامه دارد. همه ساله حدود هشتاد میلیون ژاپنی هنگام تحویل سال نو (هاتسوموده) برای شرکت در مراسم و جشن‌های دینی مربوط به معابد بزرگ جمع می‌شوند (نقل از: ژان پل ویلم، *جامعه‌شناسی ادیان*، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).



مبنای آن، باید در تبیین نسبت دین و حکومت بین عصر امام معصوم (علیه السلام) و عصر غیبت تفکیک قائل شد. آنان معتقدند که در صورت حضور معصوم اعم از پیامبر و امام (علیه السلام) به ایجاد حکومت دینی می‌پردازند؛ اما در صورت خلا امام معصوم مثل عصر غیبت، مسلمانان از جهت دینی به تشکیل حکومت دینی موظف نیستند و دین در این عصر به صورت موقت تا حضور امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) از عرصه حکومت کنار می‌کشد؛ بلکه به قرائتی که بر ظاهر بعضی روایات استناد شده،<sup>۱</sup> از تشکیل هر نوع حکومت دینی و برافراشتن پرچم آن منع و نهی شده است و چه بسا به جای بسط عدالت به ظلم و جور یا دست‌کم بی‌تفاوتی درباره آن، سفارش می‌شود تا بدین‌سان مقدمه ظهور امام عصر (علیه السلام) نزدیک‌تر شود.

این قرائت از جدایی دین و حکومت (سکولاریسم موقت)، به گروه «انجمن حجّتیّه» نسبت داده شده است. این گروه فعالیت خود را در زمان پهلوی از عرصه سیاست کنار کشیده و به مقابله با «بهائیت» برخاسته بود. عدم مداخله در سیاست در اساسنامه این گروه نیز درج شده بود.<sup>۲</sup>

طیّف «اخباریون» را نیز به دلیل ظواهر اخبار ناهی از قیام در عصر غیبت می‌توان از طرفداران رهیافت پیشین برشمرد.<sup>۳</sup>

۱. وسایل الشیعه، کتاب الجهاد، باب ۱۳.

۲. «انجمن به هیچ‌وجه در امور سیاسی مداخله نخواهد داشت و نیز مسؤلیت هر نوع دخالتی را که در زمینه‌های سیاسی از افراد مستسب به انجمن صورت گیرد، برعهده نخواهد داشت» (اساسنامه انجمن حجّتیّه، فصل یکم، ماده و تبصره دوم، نقل از حزب قاعدین زمان، ص ۱۶۸). انجمن حجّتیّه پیش‌تر نام انجمن مهدویت را بر خود گزیده بود و در اساسنامه آن ماده سوم چنین آمده است: «این انجمن به هیچ‌یک از احزاب سیاسی بستگی ندارد و هر نوع فعالیت سیاسی و تبلیغ مرامی در داخل آن ممنوع است» (نقل از سیدحمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۳، ص ۶۵۲).

۳. اندکی از فقیهان اجرای احکام جزایی اسلام در عصر غیبت را جایز نمی‌دانند؛ چنان‌که

حاصل آن‌که در فلسفه سیاسی این مدل از جهت ایجابی و اثباتی، حکومت از سیاست و حکومت منفک نیست؛ اما در عصر غیبت به علل سلبی مانند فقدان امام معصوم و روایات، به سکولاریسم موقت روی آوردند. بعضی نیز از این مدل به سکولاریسم سلبی تعبیر می‌کنند.

### تحلیل و بررسی

در تحلیل این رهیافت باید گفت که جاودانگی و خاتمیت اسلام، خود بهترین دلیل بر عدم اختصاص اجرای احکام اسلام به عصر خاص مثل عصر معصوم است. به دیگر سخن، در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که به صورت مطلق از همه مسلمانان نه مسلمانان زمان صدر اسلام خواسته است که به کل قرآن ملتزم و عامل باشند. آیات سیاسی، اجتماعی، برقراری عدل، و نهی از منکر و ظلم، اجرای حدود الهی، جزو آیاتی هستند که عمل به آن‌ها جزو وظایف دینی فرد مؤمن است، و در آن به تقیید عمل آن‌ها به شرط حضور امام معصوم هیچ اشاره‌ای نشده است؛ پس از منظر قرآن، ادعای اختصاص سیاست و حکومت اسلامی به عصر معصوم، ادعای بدون دلیل است؛ بلکه آیات قرآن عکس آن را ثابت می‌کند که تفصیل آن در صفحات پیشین گذشت.

در تحلیل مسأله روایات ناهی از قیام پیش از ظهور امام عصر - عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف - باید گفت که اولاً آن روایات با قرآن و همچنین روایات دیگری مبنی بر جاودانگی احکام اسلام و دعوت به قیام در تعارض است و ثانیاً می‌توان به توجیه روایات پرداخت؛ برای مثال، قیام‌هایی که به انگیزه‌های سیاسی و دنیایی، نه دینی ظاهر می‌شوند، نباید در آن‌ها شرکت کرد؛ اما قیام و حکومتی که به وسیله فقیه جامع شرایط انجام می‌گیرد و مصداق روایات ولایت

---

→ مرحوم سیداحمد خوانساری نوشته است: «باید دانست که اجرای حدود در زمان غیبت، خالی از اشکال نیست» (رساله توضیح المسائل، ص ۵۸۱، انتشارات فراهانی).

فقیه است، از اطلاق روایات پیشین انصراف دارد.

## ۲. مصلحت‌گرایانه

نگاه دیگر به سکولاریزم و تجویز آن، نگاه ضرورت و مصلحت‌گرایانه است. به این معنا که مدل‌های پیشین (غیر از حقوقی و قضایی) محصول و رهاورد مبانی و ادله معرفتی و دینی (البته بر حسب ادعا) بود. سکولاریست‌ها بر این باور بودند و هستند که سکولاریسم مدعای خود، نتیجه تأمل آنان در مبانی معرفتی، فلسفی دینی است که سرانجام از سکولاریسم سر درآوردند و خودشان از جهت نظری نیز بر آن معتقدند.

قرائت پیش‌گفته از جهت مبانی معرفتی و دینی، سکولاریسم را بر نمی‌تابد و آن را بدعت و نوعی انحراف و کج‌اندیشی در دین می‌خواند و به صورت شفاف، دین را بر آموزه‌های دنیایی، اجتماعی و سیاسی و حکومت مشتمل و دارای موضع می‌داند که رهاورد آن تشکیل حکومت دینی به امر آسمانی به وسیله پیامبر اسلام (ﷺ) و علی (علیه السلام) است؛ اما طرفداران این قرائت بر این باورند که در زمان غیبت معصوم، دخالت دین در امر سیاست به صورت عموم و تشکیل حکومت دینی به وسیله روحانیان به صورت خصوص، با مبانی دینی سازگاری دارد؛ اما در صورت بروز مشکلات سخت برای حکومت دینی، باید از عرضه حکومت عقب‌نشینی کرد؛ چرا که در فرض پیشین، حکومت دینی، نه تنها به نفع دین تمام نمی‌شود، بلکه به ضرر و آسیب آن خواهد انجامید؛ پس برای حفظ اصل دین و منافع آن، بهتر است دین و متولیان آن در سیاست و تشکیل حکومت مداخله و مشارکت نداشته باشند. دلیل آنان فقدان امام معصوم از یک‌سو، و مشکلات فراوان داخلی و خارجی از سوی دیگر است که باعث ناکارآمدی حکومت دینی می‌شود و در نتیجه، تزلزل اعتبار و قداست دین را به همراه خواهد داشت.

طرفداران این دیدگاه را می‌توان اکثر عالمان اسلامی از زمان غیبت معرفتی

کرد که خود را بیشتر به دلیل عدم آماده شدن امکانات، از عرصه سیاست، به ویژه حکومت دور نگه داشتند. یکی از فقیهان با نام بردن از آیات عظام معاصر (شیخ عبدالکریم حائری، شیخ ابوالقاسم حائری، حکیم و بروجردی) با وصف عدم مداخله آنان در امر سیاست و عدم مقابله آنان با حاکمان جور وقت، در تبیین موضع آنان می‌گوید:

از نظر ثوریک، بیشتر آقایان به ولایت عقیده داشتند؛ ولی از نظر تأثیر می‌گفتند: وقتش نرسیده است؛ در نتیجه ضرر می‌کنیم و روحانیت را از دست می‌دهیم.<sup>۱</sup>

زمانی که حضرت امام خمینی (ره) در حوزه نجف بحث و تدریس حکومت اسلامی را مطرح کرد، مورد بی‌مهری و چه بسا هجوم متولیان حوزه نجف قرار گرفت. خود امام (ره) درباره مشرب فکری حوزه نجف می‌گوید:

امروز نجف با اعتقاد به جدا بودن دین از سیاست، فکر رضاخان در ایران و آتاتورک در ترکیه را دنبال می‌کند و در حقیقت به راه آنان ادامه می‌دهد.<sup>۲</sup>

نویسنده کتاب *نهضت امام خمینی* که خود یکی از شاگردان درس‌های حکومت اسلامی امام خمینی در نجف بود، در کتاب خویش به جریان‌های سکولار نجف پرداخته است که اشاره به آن مناسب این مقال نیست.<sup>۳</sup>

۱. محمدعلی گرامی، *مجموعه آثار کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی*، ج ۱۰، ص ۳۰۰. خود وی، اصل حکومت دینی و ولایت فقیه را می‌پذیرد؛ اما معتقد است در صورت بروز مشکلات بر حکومت دینی که سبب سلب محبوبیت مردمی از فقیه یا روحانیان شود، مهم‌تر ترک حکومت است. «باید کاری کرد که میان حکومت فقیه جامع‌الشرایط بر جامعه و محبوبیت مردمی او تعارضی ایجاد نشود؛ ولی اگر احیاناً تعارضی پیش بیاید، به نظر من مهم‌تر آن است که روحانیت سعی کند جایگاه معنوی خود را در بین مردم حفظ نماید و همچنان در دل مردم باقی بماند؛ زیرا از این راه است که می‌تواند اسلام را ترویج کند» (فصلنامه علوم سیاسی، تابستان ۱۳۷۴، ص ۵۴).

۲. نقل از حمید روحانی (زیارتی)، *نهضت امام خمینی*، ج ۲، ص ۴۹۹.

۳. رک: همان، ص ۵۱۰-۵۰۸.

آیت‌الله حکیم، رئیس وقت حوزه نجف و بالاترین مرجع تشیع در محاوره خویش با امام خمینی، عدم اقدام خویش در باب سیاست و حکومت را عدم احتمال تأثیر و الگوبرداری از سکوت امام حسن (علیه السلام) توجیه و تشبیه می‌کرد.<sup>۱</sup>

### تحلیل و بررسی

چنان‌که در تبیین اصل نظریه بیان شد، این مدل بر توافق دین، سیاست و حکومت از جهت مبانی نظری تأکید دارد و فقط در مقام عمل و تطبیق و لحاظ مصالح اصل دین معتقد است که در صورت تعارض آن با مداخله دین در سیاست و حکومت از باب ال‌اهم فال‌مهم، اصل دین مقدم خواهد شد و دین در عرصه سیاست و حکومت به‌طور موقت و تا احراز تأثیر خود دخالت نخواهد کرد؛ البته این رهیافت را نمی‌توان مدل سکولاریسم خواند؛ اما چون لازمه و رهاورد مبنای آن به حذف دین در سیاست و حکومت در موارد خاص می‌انجامد، بر آن می‌توان سکولار مصلحت‌گرا اطلاق کرد.

نفس این رهیافت درست است؛ چرا که غرض از دخالت دین در عرصه سیاست و حکومت، عملی کردن آموزه‌های دینی است. در صورت عدم امکان این هدف و به مخاطره افتادن اصل اعتبار دین میان خود مسلمانان و غیرمسلمانان، حفظ اساس دین از باب مصلحت و لحاظ مصلحت اسلام ضرور و عقلانی است؛ اما نکته اشکال و ابهام آن در تشخیص موضوع است به این نحو که دخالت دین و عالمان دین در برهه‌ای از زمان در امر سیاست و حکومت، آیا مؤثر واقع خواهد شد و ثمره آن شکوفایی دین و آموزه‌های آن است یا دخالت دین پاسخ منفی دربر خواهد داد.

پاسخ این پرسش از مباحث نظری برنمی‌آید؛ بلکه این خود عالمان دین هستند که باید موقعیت زمانه خود را لحاظ، و براساس حجت شرعی خود عمل

۱. ر.ک: همان، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

کنند. نکته ظریف این جا است که دیگران نباید موضع یکی از طرفین را مساوق موضع اسلام و موضع دیگر را برخلاف آن بدانند و به تخطئه و چه بسا تکفیر آن پردازند.

## فصل چهارم

### ادله و شبهات قرآنی سکولاریست‌ها

در فصل دوم و سوم، ناسازگاری مدل‌های سکولاریسم، همچنین مبانی آن با آیات قرآن به تصویر کشیده و رهاورد آن این شد که مدل‌های سکولاریسم و مبانی آن، با قرآن همخوانی ندارد. فرد معتقد به قرآن نمی‌تواند بدان ملتزم شود و از آن جانبداری کند؛ اما در دهه‌های اخیر، برخی مسلمانان از بعضی مدل‌های سکولاریسم مانند تفکیک دین از سیاست و حکومت حمایت کردند و معتقدند که این دو مدل از سکولاریسم از آیات قرآن نیز قابل استفاده و اثبات است. آنان برای اثبات مدعای خود، به بعضی آیات تمسک کردند که اکنون به تحلیل و نقد آنها در سه امر (ادله اثباتی و منفی و شبهات بر آیات اجتماعی) می‌پردازیم:

#### گفتار اول: ادله اثباتی

ادله و شبهات سکولاریست را می‌توان به دو طیف ایجابی و سلبی تقسیم کرد که نخست ادله ایجابی سپس سلبی مورد نقل و نقد قرار می‌گیرد.

#### دلیل اول: شأن و فلسفه نبوت خدا و آخرت (تغایر نبوت و حکومت)

نخستین قسم از آیاتی که سکولاریست‌ها به آنها تمسک می‌کنند، آیاتی است که وظیفه و شأن آسمانی پیامبران را ابلاغ پیام الهی، ترویج و تبلیغ

معارف حقه که در معنویت و رستگاری آخرتی خلاصه می‌شود، معرفی یا بدان منحصر می‌کنند. در این قسم از آیات، هیچ اشاره‌ای به مسؤولیت پیامبران برای براندازی حکومت‌های وقت و تشکیل حکومت دینی نشده است. به دیگر سخن، مسؤولیت اصلی و منحصر پیامبران «نبوت» است و در آن هیچ معنایی از سیاست و حکومت نهفته نیست؛ چرا که مقوله «نبوت»، با مقوله «حکومت» و «سیاست» متغایر است.<sup>۱</sup>

آیات مورد استناد این دلیل:

وَمَا عَلَيَّ الْبَلَاغُ<sup>۲</sup>.

بر پیامبران [خدا، وظیفه‌ای] جز ابلاغ [رسالت] نیست.

إِن عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ<sup>۳</sup>.

بر عهده تو جز رساندن [پیام] نیست.

فَهَلْ عَلَى الْبَلَاغِ الْمُبِينُ<sup>۴</sup>.

آیا جز ابلاغ آشکار بر پیامبران [وظیفه‌ای] است؟

وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ<sup>۵</sup>.

و بر ما [وظیفه‌ای] جز رساندن آشکار [پیام] نیست.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ<sup>۶</sup>.

۱. «مرحله اجرای تکالیف عدل که همان سیاست و تدبیر امور و آیین کشورداری است، مطلبی نیست که بتوان از تحلیل و تجزیه ماهیت نبوت و امامت به دست آورد تا لوازم ذاتی آن‌ها استنباط نموده (مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۴۰؛ آخرت و خدا، ص ۸۲، ۲۲۹؛ پادشاهی خدا، ص ۵۳).

۲. مانده (۵)، ۹۹.

۳. شوری (۴۲)، ۴۸.

۴. نحل (۱۶)، ۳۵.

۵. یس (۳۶)، ۱۷.

۶. حدید (۵۷)، ۲۵.



به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

علی عبدالرازق:

ظواهر القرآن المجید تؤید القول بان النسبی لم یکن له شأن فی الملک السیاسی و آیاته متضافرة علی ان عمله السماوی لم یتجاوز حدود البلاغ المجرّد من کل معانی السلطان.<sup>۱</sup>

دکتر مهدی حائری یزدی:

آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارد که وظیفه پیامبر را در ابلاغ و آموزش اوامر و نواهی الهی بسنده می‌کند؛ از قبیل «وَمَا عَلَيَّ الْبَلَاغُ»<sup>۲</sup> همو با اشاره به آیه «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» می‌گوید: «به‌طور وضوح از این آیه مبارکه برمی‌آید [که] فرستادن رسولان تنها به‌خاطر تعلیم و آموزش عالی عدالت است».<sup>۳</sup>

مهندس بازرگان: وی با اشاره به آیه «بَعَثْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»<sup>۴</sup> و آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ»<sup>۵</sup> می‌گوید:

حکومت یا مدیریت جامعه در چارچوب آیه بعثت یا رسالت پیغمبر (که تلاوت آیات و تزکیه است و تعلیم کتاب و حکمت) منظور نگردیده است و به نظر نمی‌آید که جزو برنامه رسالت و مأموریت فرستادگان خدا بوده

۱. *الاسلام و اصول الحکم*، ص ۱۵۹ و نیز ص ۶۰. وی در پاسخ اشکالات اندیشه‌وران وقت دانشگاه الأزهر گفت: «شریعت فقط برای تضمین رستگاری بشر از سوی خداوند وحی شده است و نه برای حفظ منافع و اهداف دنیوی» (*اسلام و مبانی قدرت*، ص ۱۸۸).

۲. *حکمت و حکومت*، ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۴۰.

۴. *جمعه* (۶۲)، ۲.

۵. احزاب (۳۳)، ۴۵.

باشد.<sup>۱</sup>

وی هدف نزول قرآن را انداز و بشارت در زمینه آخرت و راهنمایی به خدا وصف می‌کند.<sup>۲</sup>

دلیل و آیه دیگر او بر تغایر نبوت و حکومت، جدایی خط پیامبران و حاکمان در طول تاریخ و تأیید قرآنی آن است که شرح و نقد آن در دلیل چهارم (تفکیک عملی نبوت و حکومت) خواهد آمد.

عزت‌الله سبحانی: وی با اشاره به آیه وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ<sup>۳</sup> می‌گوید:

غایت خلقت انسان از دیدگاه قرآن عبادت خدا است، نه حکومت دینی.<sup>۴</sup>

### نقد و نظر

ضعف و سستی این دلیل از مطالب فصل‌های پیشین روشن می‌شود که اکنون به چند پاسخ دیگر می‌پردازیم.

#### پاسخ اول: پلورالیزم غایی در تفسیر نبوت

بیشتر دین‌پژوهان غربی و بعضی روشنفکران مسلمان که در سال‌های اخیر از «پلورالیزم دینی» جانبداری می‌کنند و انحصارگرایی در حقانیت دین خاص را بر نمی‌تابند، متأسفانه در تفسیر نبوت و غایت آن انحصارگرا شده‌اند و معتقدند که یگانه فلسفه نبوت، خدا و آخرت هم به تبع آن است؛ اما مراجعه به قرآن کریم به ما نشان می‌دهد که پیامبران آسمانی در بعثت و نبوت خودشان جامع‌نگر بودند به این معنا که می‌کوشیدند در ساحت دنیا و آخرت مردم با راهکارهای

۱. آخرت و خدا، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۶۰ و ۶۱.

۳. ذاریات (۵۱)، ۵۶.

۴. دین و حکومت، ص ۲۲۳.

گونگون مؤثر واقع شوند. به اصطلاح، غایات و اهداف گوناگونی را دنبال می‌کردند که از آن به کثرت‌گرایی در اهداف «پلورالیزم غایی» نام می‌برم. نخستین و مهم‌ترین هدف و غایت بعثت و نبوت، آخرت و راهنمایی مردم به سوی رستگاری معنوی بوده است؛ اما این نخستین و نه واپسین هدف بعثت بوده است. پیامبران کنار این هدف، ایجاد عدالت، آزادی و حکومت و رفع خصومت‌های مردم را نیز جزو اهداف خودشان می‌انگاشتند، نه از این جهت که آنان مانند دیگران انسانند و باید دغدغه این را داشته باشند؛ بلکه اهتمام پیامبران به این هدف مطابق وحی آسمانی بوده است که آن سه هدف پیش‌گفته را جزو برنامه و رسالت الهی پیامبران قرار می‌دهد.

### ۱-۱. عدالت اجتماعی

برخی از آیات به صورت کلی، یکی از اهداف بعثت پیامبران را ابلاغ مجموعه مقررات اجتماعی و دنیایی ذکر کرده، جامه عمل پوشاندن به آن‌ها را باعث تحقق قسط و عدالت می‌داند.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ<sup>۱</sup>

به راستی، [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند، و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است، پدید آوردیم.

در آیه شریفه پیشین، سخن از هدایت و انزال نور نیست؛ بلکه به برخی

۱. حدید (۵۷)، ۲۵. استاد مطهری در تفسیر این آیه می‌گوید: «هر پیغمبری که آمده است، نظم مذهبی موجود را به هم ریخته، به نظم اجتماعی هم توجه داشته و در پی اصلاح آن بوده است؛ به خصوص قرآن در این زمینه تأکید می‌کند (حدید ۲۵). برهم‌زدن یک نظام فاسد موجود و استقرار یک نظم عادلانه مطلوب، هدف همه رسالت‌ها و نبوت‌ها بوده است. منتهی این امر در اسلام ختمیه خیلی محرزتر و مشخص‌تر است» (پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۰۱).

قوانین مربوط به دنیا اشاره می‌کند که رعایت آن‌ها به عدالت می‌انجامد؛ قوانینی که به وسیله پیامبران برای انسان فرستاده شده و جزو کارنامه آنان است. این مسأله به معنای اهمیت دادن به ساحت دنیایی مردم است.

توضیح این‌که در آیه شریفه، عنوان «الکتاب» به احکام فردی و عبادی اختصاص ندارد؛ بلکه به‌طور عام شامل احکام اجتماعی نیز می‌شود؛ زیرا ذیل آیه، تحقق قسط و عدالت به وسیله مردم از غایات و نتایج انزال کتاب وصف شده و بین این دو ارتباط محکم و تنگاتنگ قائل است. در صورت عدم شمول کتاب بر احکام دنیایی و اختصاص آن به هدایت و آخرت، ارتباط و تناسب پیشین از بین خواهد رفت.

افزون بر آن، یادآوری آهن (نماد قوه فهریه و قضائیه) در آیه، به این وصف که در آن ترس شدید است، خود شاهد دیگری بر عمومیت «الکتاب» و شمول آن بر احکام اجتماعی و مجازات برای متخلفان در همین دنیا است؛ چرا که ظاهر تهدید به شمشیر، فعالیت و تحقق آن در این دنیا است؛ چنان‌که منافع آهن نیز برای مردم در همین جهان است.

حاصل آن‌که آیه شریفه، دست‌کم به این نکته اذعان می‌کند که فرستادن برخی قوانین و اصول ناظر به امور دنیایی مردم از سوی خداوند، در کارنامه پیامبران قرار داشته است و پیامبران صرفاً برای موعظه و نصیحت برانگیخته نشده‌اند. آیات متعددی پیامبر (ﷺ) همچنین سایر مؤمنان را به عدالت و رعایت آن در داورى‌ها و امور اقتصادی و اجتماعی سفارش می‌کند.

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ.<sup>۱</sup>

و چون میان مردم داورى می‌کنید، به عدالت داورى کنید.

وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ.<sup>۲</sup>

و اگر داورى می‌کنی، به عدالت میانشان حکم کن که خداوند دادگران را

۱. نساء (۴)، ۵۸.

۲. مائده (۵)، ۴۲.

دوست می‌دارد.

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ.<sup>۱</sup>

و پیمانان و ترازو را به عدالت، تمام پیمایید.

وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ.<sup>۲</sup>

و ای قوم من! پیمانان و ترازو را به داد، تمام دهید.

دو آیه اول در حوزه قضا و دو آیه آخر در حوزه اقتصاد، پیامبر و مردم را به اجرای عدالت توصیه می‌کند. آیه ذیل به پیوستگی مقام نبوت و بسط عدالت در جامعه تأکید می‌کند:

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.<sup>۳</sup>

و هر امتی را پیامبری است؛ پس چون پیامبرشان بیاید، میانشان به عدالت داوری شود و بر آنان ستم نرود.

این آیه به صورت شفاف بین نبوت و ارسال هر رسولی به سوی امتی و برقراری عدالت، از نوعی رابطه ملازمه حکایت می‌کند.

## ۲-۱. آزادی اجتماعی

هماره در طول تاریخ، قشر اقلیت محض در جایگاه طبقه حاکم، اکثریت جامعه را استثمار می‌کنند و خود را بر جان، مال و ناموس آنان مسلط می‌دانند. چه بسا متفکران و فیلسوفان نامی جهان نیز از این رویکرد با طرح نظریه‌های فلسفه سیاسی مانند حق طبیعی ارسطو<sup>۴</sup> و حکومت اشراف و فرزندان افلاطون، پشتیبانی نظری می‌کنند؛ اما پیامبران در برابر حکومت‌های جور و طاغوت زمانه به مخالفت و مقابله برخاستند و از آنان می‌خواستند، حقوق فطری و آزادی‌های مردم را به رسمیت شناخته، از تعدی به حقوق آنان

۱. انعام (۶)، ۱۵۲.

۲. هود (۱۱)، ۸۵.

۳. یونس (۱۰)، ۴۷.

۴. ر.ک: ارسطو، سیاست، ص ۱۰.

خودداری کنند. این‌جا به برخی از این اعتراض‌ها اشاره می‌شود:  
 قرآن کریم تأکید می‌کند: خداوند، برای هر امتی پیغمبری فرستاده که هدف  
 آن، عبادت خداوند و دوری از طاغوت زمانه است:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ.<sup>۱</sup>

و در حقیقت، میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید: «خدا را  
 بپرستید و از طاغوت [صفریگر] بپرهیزید.

پیامبر اسلام با الهام از وحی آسمانی، امت اسلامی را به آزادی مردم دیگر از  
 یوغ حاکمان ستمگر هر چند از راهکار جنگ، تشویق می‌کند، و اختیار سکوت  
 و بی‌تفاوتی در این امر را ناروا و نکوهیده می‌داند:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ  
 الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا.<sup>۲</sup>

و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف  
 نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: «پروردگارا! ما را از این شهری که مردمش  
 ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر، و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده، و از نزد  
 خویش یابوری برای ما تعیین فرما».

قرآن کریم از کشته شدن بسیاری از پیامبران به وسیله مخالفان خبر می‌دهد:

وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ.<sup>۳</sup>

و پیامبران را به ناحق می‌کشتند.

آیه دیگر از جدال و جنگ هواداران پیامبران متعدد در طول تاریخ با مخالفان  
 خبر می‌دهد که جبهه استوار و مستحکمی تشکیل داده، خواستشان از خداوند،  
 ثبات قدم و پیروزی بر کافران بود.

وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا

۱. نحل (۱۶)، ۳۶.

۲. نساء (۴)، ۷۵.

۳. بقره (۲)، ۶۱ و نساء (۴)، ۱۵۵.

ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْغَائِبِينَ وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا  
أَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ  
الْكَافِرِينَ.<sup>۱</sup>

و چه بسیار پیامبرانی که همراه او توده‌های انبوه، کارزار کردند، و در برابر آنچه در راه خدا بدیشان رسید، سستی نورزیدند و ناتوان و تسلیم [دشمن] نشدند، و خداوند، شکیبایان را دوست دارد و سخن آنان جز این نبود که گفتند: «پروردگارا! گناهان ما و زیاده‌روی ما در کارمان را بر ما ببخش، و گام‌های ما را استوار دار، و ما را بر گروه کافران یاری ده.»

روشن است که این قتل و شهادت‌ها یا به وسیله حاکم جور وقت یا با علم و رضای آنان انجام می‌گرفت که هر دو فرض، نشان‌دهنده مقابله پیامبران با حاکمان است.

حضرت موسی: فرعون طاغوت زمان حضرت موسی، ستم را در حق مردم به ویژه قوم بنی‌اسرائیل پیشه خود کرده بود و مردم برای رهایی خود، دنبال روزنه و رهبری بودند. خداوند، این وظیفه را به عهده حضرت موسی نهاد و در چند جای قرآن ضمن مأموریت به حضرت و برادرش هارون مبنی بر رویارویی با فرعون، علت آن را طغیان فرعون ذکر می‌کند:

أَذْهَبَ إِلَيَّ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَقَى.<sup>۲</sup>

به سوی فرعون برو که وی سر برداشته است.

أَذْهَبَا إِلَيَّ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَقَى.<sup>۳</sup>

به سوی فرعون بروید که وی سر برداشته است.

آیه دیگر به توضیح بیشتر چگونگی طغیان فرعون اشاره می‌کند:

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ

۱. آل عمران(۳)، ۱۴۶ و ۱۴۷.

۲. نازعات(۷۹)، ۱۷.

۳. همان.

أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَخِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ.<sup>۱</sup>

فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت، و مردم آن را طبقه طبقه ساخت؛ طبقه‌ای از آنان را زبون می‌داشت؛ پسرانشان را سر می‌برید، و زنانشان را [برای بهره‌کشی] زنده بر جای می‌گذاشت که وی از فسادکاران بود.

موسی که دغدغه آزادی بنی اسرائیل از یوغ فرعون را در سر داشت، آنان را به پایداری و شکیبایی سفارش می‌کرد و بذره‌های امید تشکیل حکومت آزاد را در دل آنان می‌افشاند با این استدلال که زمین و قدرت از آن خدا است و آن را در اختیار هر کس بخواهد می‌گذارد:

قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.<sup>۲</sup>

موسی به قوم خود گفت: «از خدا یاری جوید و پایداری ورزید که زمین از آن خدا است؛ آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌دهد، و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است.»

حضرت موسی به صورت شفاف از فرعون می‌خواهد که قوم بنی اسرائیل را در اختیار وی قرار داده، از ستم بر آنان خودداری کند:

فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ.<sup>۳</sup>

پس فرزندان اسرائیل را با ما بفرست، و عذابشان مکن.

حضرت یحیی: وی مدام به بی‌عفتی و فساد طاغوت عصر خود یعنی هیرودیس اعتراض می‌کرد که به علت شدت اعتراض‌ها و احساس خطر، هیرودیس یحیی را دستگیر کرد و به شهادت رساند.<sup>۴</sup>

۱. قصص (۲۸)، ۴.

۲. اعراف (۷)، ۱۲۸.

۳. طه (۲۰)، ۴۷.

۴. رک: انجیل لوقا، ۳: ۲۱ و جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ذیل واژه یحیی، ص ۴۹۶.



حضرت عیسی: هر چند این حضرت، به پیامبر صلح اشتهار یافته است، وظیفه و هدف بعثت خود را حمایت از بی‌نویان و رهایی برده‌ها و اسیران اعلام می‌دارد.

روح خدا بر من است؛ زیرا که مرا مسح کرده تا فقیران را بشارت دهم و مرا فرستاد تا شکسته دلان را شفا بخشم و اسیران را به رستگاری و کوران را به بینایی موعظه کنم و تا کوبیدگان [بردگان] را آزاد سازم.<sup>۱</sup>

حضرت عیسی درصدد مقابله با امپراتور وقت، یعنی هیروдіس بود و از تهدیدهای وی باکی نداشت. از او به رویاه تعبیر می‌کرد؛ چنان‌که به فریسیان می‌گفت:

ایشان را گفت بروید و به آن رویاه بگویید اینک امروز و فردا دیوها را بیرون می‌کنم و مریضان را صحت می‌بخشم و در روز سیّم کامل خواهم شد؛ لکن می‌آید امروز و فردا و پس فردا راه بروم؛ زیرا که محال است نبی بیرون از اورشلیم کشته شود.

ای اورشلیم! ای اورشلیم که قاتل انبیا و سنگسارکننده مرسلین خود هستی، چند کُرّت خواستم اطفال تو را جمع کنم؛ چنان که مرغ، جوجه‌های خویش را زیر بال‌های خود می‌کرد و نخواستید.<sup>۲</sup>

هنگامی که تعقیب و دستگیری حضرت قطعی شد، درصدد قیام مسلحانه برآمد و به حواری خود دستور تهیه و خرید اسلحه داد؛ اما حواری از پذیرفتن آن سرباز زد.

الان هر که کیسه دارد، آن را بردارد و هم‌چنین توشه‌دان را و کسی که شمشیر ندارد، جامه خود را فروخته آن را بخرد.<sup>۳</sup>

در انجیل درباره سخنان وی در باب پیروی از قیصر و دولت وقت و

۱. لوقا، باب ۲۲: ۳۶؛ متی، باب ۴۰؛ مرقس، ۱: ۱.

۲. لوقا، ۳: ۵-۳۲ و ب ۱۲: ۴۹ و ۲۲: ۳۶ و متی ۱۰: ۳۴.

۳. لوقا، ۲۲: ۳۶.

نشان دادن حضرت عیسی به صورت سیاست‌گریز، تحریف‌هایی رخ داده که از دید برخی محققان مانند پرفسور اشتاوف، پرفسور ویتیک هف و اریش فروم پوشیده نمانده است.<sup>۱</sup>

**حضرت محمد (ﷺ):** در عصر حضرت، حکومت و حاکم خاصی در شبه‌جزیره عربستان حکومت نمی‌کرد؛ بلکه بیشتر حکومت‌ها به صورت طایفه‌ای و قبیله‌ای اداره می‌شد. اشراف و سرمایه‌داران، قشر مستضعف و مردم را استثمار می‌کردند یا از طریق نظام بردگی، بردگان را به اعمال طاقت‌فرسا و می‌داشتند. پیامبر اسلام در چنین جامعه‌ای ادعای نبوت کرد و با استقبال محرومان و ستم دیدگان مواجه شد که نگرانی اعیان و اشراف مکه را فراهم آورد. سران قریش در مرحله نخست کوشیدند با وعده و تطمیع، پیامبر را به سازش و ترک دعوت خویش وادارند<sup>۲</sup> و با قطع امید از آن، نقشه قتل حضرت را کشیدند که با وحی آسمانی، پیامبر از آن آگاه<sup>۳</sup> و ناچار شد برای حفظ جان خویش به مدینه هجرت کند.

قرآن کریم یکی از اهداف برانگیخته شدن حضرت را آزادی مردم از انواع یوغ‌ها و زنجیرهای دوره جاهلیت وصف می‌کند.

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ.<sup>۴</sup>

و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد.

خود حضرت در نامه‌ای به مردم سرزمین نجران که کیش مسیحیت داشتند، فلسفه دعوت خویش را رهایی مردم از عبادت و ولایت بندگان به سوی مقام قدس الاهی ذکر می‌کند:

۱. رک: سیدجلال‌الدین آشتیانی، *تحقیقی در دین مسیح*، ص ۶ - ۴۸۵؛ نگارنده،

*سکولاریزم در مسیحیت و اسلام*، ص ۳۹-۴۳.

۲. رک: *المناقب*، ج ۱، ص ۵۸؛ *الحیة*، ج ۲، ص ۲۳۷.

۳. انفال (۸)، ۳۰.

۴. اعراف (۷)، ۱۵۷.

اما بعد فانی أَدْعُوكُمْ إِلَىٰ عِبَادَةِ اللَّهِ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ وَأَدْعُوكُمْ إِلَىٰ وِلَايَةِ اللَّهِ مِنْ وِلَايَةِ الْعِبَادِ.<sup>۱</sup>

رسول خدا در روایات دیگری، انگیزه بعثت خود را مقابله و مقاتله با سلاطین دنیا بیان می‌دارد:

إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَنِي أَنْ أَقْتَلَ جَمِيعَ مُلُوكِ الدُّنْيَا.<sup>۲</sup>

در روایات گوناگون از امامان اطهار، به این فلسفه، اشاره‌های صریح گزارش شده است.<sup>۳</sup>

نکته قابل ذکر در ستم‌ستیزی پیامبران این‌که ضمن بر عهده داشتن مقابله با حکومت‌های ستم، خداوند به آنان چنین هشدار می‌دهد که مبادا بعد از سرنگونی حاکمان ستمگر، خود به استعمار مردم بپردازند؛ چنان‌که این شیوه، عادت بیشتر انقلاب‌ها و کودتاها است.

مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ.<sup>۴</sup>

هیچ بشری را نسزد که خدا به او کتاب و حکم و پیامبری بدهد؛ سپس او به مردم بگوید: به جای خدا، بندگان من باشید؛ بلکه [باید بگوید: «به سبب آن‌که کتاب [آسمانی] تعلیم می‌دادید و از آن‌رو که درس می‌خواندید، عالمان دین باشید.

### ۱.۳. رفع اختلاف‌های مردم و حکومت

یکی از شؤون دنیایی وجود اختلاف‌ها، جدال‌ها و مناقشه‌ها بین مردم است که به علل گوناگون رایج بوده. حل چنین اختلاف‌هایی از امور دنیایی، به قوه

۱. بحار الانوار، ج ۲۱، ص ۲۸۵.

۲. همان، ج ۱۸، ص ۲۳۴.

۳. ر.ک: میزان الحکمه، ج ۹، ص ۳۱۷ و ۳۸۱؛ کافی، ج ۸، ص ۳۸۶.

۴. آل عمران (۳)، ۷۹.

قضائیه مربوط می‌شود. از سوی دیگر، احتمال دارد طرف دعویایی که محکوم شده است، به حکم قاضی تن ندهد که برای الزام وی به حکم دادگاه، باید راهکارهای عملی را ملحوظ کرد.

قرآن کریم، نگاهش به نبوت تک‌ساحتی نبوده، از پیامبران فقط نمی‌خواهد درصدد آموزش و تبلیغ آموزه‌های دینی باشند؛ بلکه یکی از اهداف نبوت و انزال کتاب آسمانی را داوری و رفع مناقشه‌های مردم ذکر می‌کند و در حقیقت، خداوند از پیامبران می‌خواهد در برابر نزاع‌های مردم ساکت نمانده، به اصطلاح وارد صحنه قضا شوند.

وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ.<sup>۱</sup>

و با آنان، کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند.

آیه پیشین به صورت شفاف، هدف کتاب آسمانی را حکم در موارد اختلاف مردم ذکر می‌کند.

آیه دیگر نیز مردم را به مراجعه به داوری و حکم خدا و رسولش در اختلاف‌های خود ملزم می‌دارد.

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.<sup>۲</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [تیز] اطاعت کنید؛ پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید. این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است.

این آیه شریفه نه تنها مردم را به ارجاع اختلاف‌های خود به حکمیت نبوت ملزم می‌کند، بلکه آن را شرط ایمان به خدا و معاد هم می‌انگارد. آیه دیگر به این

۱. بقره (۲)، ۲۱۳.

۲. نساء (۴)، ۵۹.

نکته تأکید دارد که رفع هرگونه اختلاف مردم باید از طریق حکم الاهی انجام گیرد.

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ<sup>۱</sup>

و دربار هر چیزی اختلاف یافتید، داوری‌اش به خدا [ارجاع می‌شود].

در سه آیه پیش‌گفته، دو نوع حکم و الزام است: الزام نخست متوجه پیامبران می‌شود که به حل و فصل اختلاف‌های دنیایی دنیوی مردم پردازند. الزام دوم متوجه مردم است که برای حل اختلاف‌های خود به پیامبران مراجعه کنند. نکته قابل ذکر این‌که لازمه کارهای داوری چنین است که طرف محکوم، از دادگاه دلگیر و ناراضی خارج می‌شود و چه بسا دادگاه را نیز به اموری متهم کند؛ اما خداوند به این بهانه که احتمال دارد طرف محکوم از حکم خدا و رسولش ناراضی شود، پیامبران خود را از عرصه اجتماع و داوری منع نمی‌کند؛ بهانه‌ای که امروز سکولاریست‌ها مطرح می‌کنند که برای حفظ قداست و اعتبار دین، دین نباید وارد صحنه سیاست و حکومت شود.

این‌جا به دو آیه دیگر اشاره می‌شود که در آن‌ها داوری و حکومت و حل مناقشه‌های مردم جزو اهداف بعثت معرفی شده است.

أ. إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ<sup>۲</sup>

ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [سبب] آنچه خدا به تو آموخته، داوری کنی.

ب. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ<sup>۳</sup>

مردم، امتی یگانه بودند؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت، و با آنان، کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه

۱. شوری (۴۲)، ۱۰.

۲. نساء (۴)، ۱۰۵.

۳. بقره (۲)، ۲۱۳.

با هم اختلاف داشتند، داوری کند.

در این آیات، قرآن کریم و سایر کتاب‌های آسمانی، کتاب‌های راهنما و هدایت معرفی نشده‌اند؛ بلکه خداوند در این آیات به فلسفه دنیایی و مادی بعثت اشاره می‌کند و آن، رسیدگی پیامبر اسلام و سایر پیامبران به مناقشه‌ها و اختلاف‌های مردم است تا پیامبران مطابق موازین کتاب‌های آسمانی به امر قضا و حکومت بین مردم بپردازند. این امر نه تنها شأن الهی انبیا نیست، بلکه غایت فرستادن کتاب‌های آسمانی وصف شده است. توجه به امر دنیا و اصلاح آن در برخی روایات نیز یکی از اسباب ضرورت نبوت ذکر شده است؛ برای مثال، امام رضا (علیه السلام)، تعلیم منافع و مضرات بعضی از اشیای طبیعت را یکی از ضروریات وجود رسول بیان می‌کند:

لم یکن ید من رسول الله بینه و بینهم، یؤدی الیهم امره و نهیه و أدبه یقفهم علی ما یکون به من إحرار منافعهم و دفع مضارهم، إذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یحتاجون؛<sup>۱</sup>

از این رو، حکیمان و برخی اندیشه‌وران، مانند قاضی عبدالجبار<sup>۲</sup> (م ۴۱۵ ق)، ابن میثم بحرانی<sup>۳</sup> (م ۶۹۹ ق)، فاضل مقداد<sup>۴</sup> (م ۸۲۶ ق)، علامه طباطبایی و شهید مطهری،<sup>۵</sup> رسیدگی به امور دنیایی مردم را جزو حقیقت «نبوت» تعریف و اخذ کرده‌اند.

مؤلف تفسیر قیم‌المیزان در تعریف نبی می‌نویسد:

۱. بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۴۰.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۴.

۳. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۲۲.

۴. فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۱۶۵.

۵. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲، ۱۷۵ و ۴۴۳ و ج ۱، ص ۵۷۵؛ پیرامون انقلاب اسلامی، ص

۱۰۶؛ نظام حقوق زن در اسلام، ص ۸۸.

النبي هو الذي يبين للناس صلاح معاشهم و معادهم.<sup>۱</sup>

باری، هدف و غایت بالذات و بزرگ آفرینش انسان و برانگیختن پیامبران و فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی، توجه مردم به مقام‌های معنوی است که مرتبهٔ اعلاي آن از منظر قرآن، «قاب قوسین» است. وضع شریعت و قانون و حکومت هم برای رسیدن انسان به قرب الاهی است که در حقیقت نقش مقدمهٔ موصله را ایفا می‌کنند؛ همان‌طور که ذکر «آخرت» به صورت فلسفهٔ بعثت در عرض «خدا»، خالی از تسامح نیست؛ چرا که آخرت (چه جهنم و چه بهشت آن) نه فلسفهٔ بعثت، بلکه آرمان انسان‌های عیید یا تاجر است؛ بنابراین، التزام به این نکته که قرآن مسائل و اصولی را که در مورد امور دنیایی مطرح است، به منظور تربیت و رساندن انسان به مقام و غایت دیگر، یعنی خدا مطرح می‌کند و امور دنیایی در مقایسه با این هدف بزرگ در درجهٔ بعدی قرار می‌گیرد، خدشه‌ای به ذکر حیات دنیایی که یکی از اهداف بعثت است وارد نمی‌کند؛ چنان‌که امام خمینی در این باره می‌فرماید:

تمام چیزهایی که انبیا آوردند، مقصود بالذات نبوده است. تشکیل حکومت، مقصود بالذات نیست؛<sup>۲</sup>

بنابراین، وصف آموزه‌ها و احکام قرآنی ناظر به امور دنیایی به «محصول فرعی» یا «ضمنی»<sup>۳</sup> از یک منظر صحیح و مطابق واقع است؛ چنان‌که خود آقای بازرگان می‌گوید:

هدف بعثت، همان دو منظوره [= خدا و آخرت] بوده؛ ولی برای تأمین آن دو منظوره، باید ولایت و حکومت در دست مسلمان‌ها باشد.<sup>۴</sup>

۱. «پیامبر کسی است که مصلحت و صلاح دنیا و آخرت مردم را تبیین و تشریح کند» (المیزان، ج ۲، ص ۱۲۲). برای اطلاع از آرای عالمان اسلامی، ر.ک: احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهنگیری دعوت انبیا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲. صحیفهٔ نور، ج ۱، ص ۲۳۸، و ج ۱۸، ص ۱۸۱.

۳. آخرت و خدا، ص ۷۴.

۴. همان، ص ۲۲۷.

محل خلاف، در منشأ مشروعیت چنین حکومتی است که وی آن را آرای عمومی می‌داند و حتی مشروعیت حکومت پیامبر اسلام را نیز از آن خارج نمی‌داند که در صفحات آینده نادرستی آن روشن خواهد شد.

### یک نکته ظریف

تأمل و دقت در معنای غایت، ما را به یک نکته ظریف و مهم رهنمون می‌سازد. غایت بودن عدالت و حکومت برای دین و کتاب‌های آسمانی، به این معنا نیست که در صورت وجود حکومت و تفویض آن به پیامبر و اوصیای او، آنان بر مبنای کتاب‌های آسمانی حکم برانند؛ بلکه معنای غایت و مطلوب بودن این است که انسان در مقام تحصیل و رسیدن به غایت بکوشد و نهایت کوشش خود را مبذول دارد؛ بنابراین، در آیات پیش‌گفته، خداوند یادآوری این نکته که ایجاد عدالت اجتماعی و حکومت و داوری بر مبنای شریعت، جزو غایات کتاب‌های آسمانی است، پیامبران و پیروانشان را تحریک و تشویق در به دست آوردن آن غایات می‌کند؛ از این رو، پیامبران سلف با حاکمان وقت در می‌افتادند و پیامبر اسلام هم خود، بنیاد حکومت اسلامی را در نخستین فرصت ممکن در مدینه پی‌افکند و تا آخر عمر پربرکتش، رهبری آن را بر عهده گرفت.

### پاسخ دوم: حکومت، فلسفه نبوت نه ماهیت آن

سکولاریست‌ها اصرار داشتند که با تمسک به ماهیت و تعریف اصطلاحی نبوت، حکومت را خارج از ماهیت آن نشان دهند. در پاسخ آن باید گفت: مدعا این نیست که مفاد حکومت از تجزیه و تحلیل ماهیت نبوت (نه امامت) به دست می‌آید؛ چرا که ماهیت نبوت، همان ابلاغ پیام الهی است؛ بلکه ادعا این است که حکومت و حل و فصل مناقشه‌های مردم و اجرای عدالت اجتماعی، یکی از اهداف پیامبر و جزو شؤون او است که ادله آن در صفحات پیشین گذشت و گفته شد که طبق این مبنا، برخی اندیشه‌وران نامی اسلام در تعریف نبوت و نبی، رسیدگی به امور دنیایی را جزو تعریف آن ذکر کرده‌اند؛ از این رو،



اگر اکثریت پیامبران به تشکیل حکومت دینی موفق نشده‌اند، نه به دلیل مکتب و مشی سکولاریست بوده؛ بلکه عمده دلیل آن، عدم زمینه لازم بوده است که توضیح و شواهد آن مانند عدم ایمان مردم به پیامبران و چه بسا کشتار عده فراوانی از آنان، پیش‌تر گذشت.

#### پاسخ سوم: خطای قیاس اسلام به شرایع پیشین

اگر بنا به فرض بپذیریم که حکومت و تدبیر امور مردم جزو نبوت و برنامه پیامبران پیشین نبوده است، از آن بر نمی‌آید آیین اسلام که آیین جامع و خاتم است، مانند برخی ادیان گذشته، از امور دنیایی مردم غافل است. به عبارت دیگر، موضوع بحث در تبیین فلسفه سیاسی آیین اسلام است که آیا این آیین در مسائل جامعه و حکومت موضع خاصی دارد یا نه. این‌جا است که به نظر می‌رسد طرفداران تفکیک به جای بررسی آیین اسلام، سراغ ادیان دیگر و مطلق «نبوت» رفتند، و کوشیدند ادعای خود را از این طریق توجیه کنند؛ اما این نوع طی طریق، خروج از موضوع بحث است؛ چرا که محل بحث در مطلق نبوت و ادیان و سیره پیامبران نیست؛ بلکه محل بحث در نبوت و دین خاصه اسلام است و پیامبر و دین اسلام در مسأله حکومت، نظر و موضع خاصی دارند که توضیح آن گذشت.

#### پاسخ چهارم: خلط حصر اضافی و حقیقی

آیاتی که در آن‌ها شأن و مسؤولیت پیامبر به بلاغ و ذکر منحصر شده، حصر آن حصر اضافی است. در علم معانی و بیان تنقیح شده است که در موارد با اهمیت و فوق‌العاده به کار می‌رود؛ برای مثال پدر به فرزندش خطاب می‌کند: فرزندم! یگانه وظیفه تو امروز درس خواندن است. روشن است که پدر نمی‌خواهد وظایف دیگر مانند مسأله تربیت، اخلاق، تکالیف دیگر را به طور مطلق از فرزند خویش نفی کند.

در آیات پیشین نیز به دلیل اهمیت تبلیغ که نخستین و در عین حال مهم‌ترین

مسئولیت سفیر آسمانی است، یگانه وظیفه پیامبر تبلیغ ذکر شد که نشان‌دهنده اهمیت فوق‌العاده آن است و از آن نمی‌توان به صورت دلیل بر سکولاریسم سود برد. برای این که شئون و مسئولیت دیگر پیامبر که در صفحات پیش گذشت، مطابق آیات، غیر قابل تردید است.

نکته دیگر این‌که در صورت حقیقی بودن حصر، لازم می‌آید مسئولیت و شأن الهی پیامبر اسلام (ﷺ) از بعضی پیامبران پیشین کمتر باشد؛ زیرا مطابق آیات پیشین بعضی مناصب مانند حکمرانی و داوری، آزادی اجتماعی، و اجرای حدود، بر برخی پیامبران پیشین از سوی خداوند اعطا شده است؛ پس بهترین راهکار برای جمع آیات حصر با آیات دیگر که بر شئون و وظایف دیگر پیامبر دلالت می‌کند، حمل حصر پیشین بر حصر اضافی است.

### دلیل دوم: دلالت قرآن بر نفی حاکمیت پیامبر (ﷺ)

دلیل پیشین شأن و مسئولیت پیامبر را تبلیغ و ترویج آموزه‌های وحیانی وصف می‌کرد که در معنویت، خدا و فرجام‌شناسی منحصر می‌شد. این دلیل مدعی است که قرآن، حکومت و حاکمیت را از پیامبر نفی کرده و آن صریح در تفکیک نبوت و سیاست و حکومت است.

مهندس بازرگان در تبیین آن می‌گوید:

قرآن، خطوط اصلی هدایت و وظایف نبوت رسول اکرم را ترسیم و تعیین و تحدید می‌کند. هیچ جا به نام و عنوانی برای حضرت خاتم‌النبین و اولیای دین برنخوردیم که تصریحاً یا تلویحاً معانی و چهره‌های مختلف پادشاهی و حکومت را اعلام نماید؛ از قبیل پادشاهی، حاکم، امیر، سلطان، خلیفه، مَلِک، زمامدار، زعیم، رهبر، والی، کفیل و امثال آن...؛ بلکه بالعکس، علاوه بر آن که در کار اداره و حکومت، امر به مشورت و نظرگیری از امت شده است، برای انجام یا اجرای حتی امور عبادی نیز تمایل و تصریح قرآن بر اعمال و حرکات اجتماعی و مردمی است که به حالت دسته جمعی و

انتخاب متصدی و پیشوا از مال خودشان و نه به صورت آمرانه و کورکورانه از خارج و بالاسرشان، انجام گیرد.<sup>۱</sup>

آیات مورد استناد این دلیل، آیاتی است که شأن پیامبر (ﷺ) را تذکر، ابلاغ و نفی سلطه و زور در دعوت مردم معرفی می‌کند که بعضی آن‌ها در دلیل پیشین گذشت و بعضی دیگر خواهد آمد.

دکتر مهدی حائری با اشاره به آیه «فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر» می‌گوید:

مسيطر با سین «مسيطر» هم آمده است و هر دو به معنای سیطره و سلطنت دارند است و به معنای همان ولایتی است که برخی از فقیهان در این یک قرن و نیم اخیر با دلایل ناموزون و مخالطات برای خود ادعا می‌کنند و این در حالی است که تصریحات قرآن مجید این‌گونه ولایت را از پیامبر اکرم (ﷺ) هم اکیداً نفی می‌کند.<sup>۲</sup>

او در جای دیگر با اشاره به آیه پیشین می‌نویسد:

وظیفه تو پیامبر، تذکر و هشدار دادن است، نه اعمال قدرت و سلطنت (ولایت).<sup>۳</sup>

برخی دیگر، آیات دلیل پیش گفته را به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

قرآن صریحاً می‌گوید پیغمبر به هیچ وجه قیّم و سرپرست مردم نیست. هم خطاب به پیغمبر می‌کند که تو چنین وظیفه‌ای نداری،<sup>۴</sup> هم خطاب به او می‌گوید که به مردم بگویند وظیفه‌اش چنین نیست<sup>۵</sup> و هم خطاب به مردم

۱. پادشاهی خدا، ص ۷۳.

۲. حکمت و حکومت، ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۴. «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ» (شوری (۴۲)، (۴۸).

۵. «قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» (انعام (۶)، (۶۶)، «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (حج (۲۲)، (۴۹).

می‌کند<sup>۱</sup> که پیغمبر چنین وظیفه‌ای ندارد.<sup>۲</sup>

علی عبدالرازق: وی با اشاره به آیات *فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا*<sup>۳</sup> و *مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ*<sup>۴</sup> و *مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ*<sup>۵</sup> می‌نویسد:

القرآن کماتری تمنع صریحاً ان يكون النبي (ﷺ) حفيظاً على الناس ولا وكيلاً ولا جباراً ولا مسيطراً و ان يكون له حق اكراه الناس حتى يكونوا مومنين و من لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً فليس بملك لان من لوازم الملك السيطرة العامة و الجبروت سلطاناً غير محدود و من لم يكن وكيلاً على الأمة فليس بملك ايضاً.<sup>۶</sup>

همو دلیل دیگر خود را آیه شریفه و ما كان محمدٌ أباً احد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين» ذکر می‌کند که در آن، خداوند در مقام حصر مقام پیامبر به مقام رسالت و نبوت حضرت بسنده کرده است و اگر حکومت نیز حق الاهی وی بود، خداوند آن را ذکر می‌کرد.

القرآن صریح فی ان محمد (ﷺ) لم يكن له من الحق على امته غير حق الرسالة و لو كان (ﷺ) ملكاً لكان له على امته حق الملك ايضاً.<sup>۷</sup>

۱. «فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأِنَّمَا عَلَيَّ رِشْوَانُ الْبَلَاغِ الْمُبِينِ» (تغابن (۶۴)، ۱۲).

۲. محمد بسته‌نگار، دین و حکومت، ص ۳۹۸.

۳. نساء (۴)، ۸۰.

۴. انعام (۶)، ۱۰۷.

۵. ق (۵۰)، ۴۵.

۶. چنان‌که می‌بینیم، قرآن به صراحت رد می‌کند که پیامبر؛ نگهبان، وکیل، جبار یا سلطه‌گر است. [قرآن] نیز رد می‌کند که پیامبر بر این‌که مردم مومن شوند از زور استفاده کند. کسی که نگهبان و سلطه‌گر نیست، پس ملک (رئیس دنیوی) هم نیست؛ چرا که سلطه فراگیر قدرت و اقتدار نامحدود از لوازم هر قدرت دنیوی است. (الاسلام و اصول الحکم، ص ۸۱ و ص ۱۴۴ ترجمه فارسی).

۷. همان، ص ۸۱.

## نقد و نظر

در تحلیل دلیل پیشین نکات ذیل قابل تأمل است:

## ۱. وجود نص بر حکومت پیامبر (ﷺ)

دلیل پیشین مدعی است که هیچ‌گونه آیه‌ای بر حکومت و حکمرانی پیامبر دلالت ندارد؛ در حالی که بعضی آیات، مثبت حکومت پیامبر است که در نقد دلیل اول گذشت و این‌جا به ذکر بعضی دیگر بسنده می‌شود:

فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ.<sup>۱</sup>

پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن.

فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى.<sup>۲</sup>

پس میان مردم به حق داوری کن، و زنده‌ار از هوس پیروی مکن.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ.<sup>۳</sup>

ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [سبب] آنچه خدا به تو آموخته، داوری کنی.

این آیات خطاب به پیامبر اکرم، او را به حکم و داوری، امر و واجب شرعی می‌کند و آیه اخیر حکومت و حکمرانی را فلسفه نزول کتاب آسمانی برمی‌شمرد؛ پس این آیات دلیل بر انتصاب پیامبر بر مقام حکومت و قضا است. آیات دیگر مردم را به رجوع به پیامبر در حل اختلاف‌ها و مناقشه‌های خودشان، ملزم و مکلف می‌کند.

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ.<sup>۴</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا و پیامبر و اولیای امر خود را اطاعت کنید.

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا

۱. مائده (۵)، ۴۸.

۲. ص (۳۸)، ۲۶.

۳. نساء (۴)، ۱۰۵.

۴. همان، ۵۹.

وَأَطِيعُوا<sup>۱</sup>

گفتار مؤمنان (وقتی به سوی خدا و پیامبرش خوانده شوند تا میانشان داوری کند) فقط این است که می‌گویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم».

مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ<sup>۲</sup>.

و کسانی که به سبب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، خود کافراند.  
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ<sup>۳</sup>.

و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد.

آیات اخیر نه تنها مردم را به صورت واجب شرعی به رجوع به پیامبر امر می‌کند، بلکه به آنان هشدار می‌دهد که در برابر احکام صادره حضرت باید «سمعنا و اطعنا» بگویند و اختیار نافرمانی را ندارند.

آیه دیگر قدرت و اختیار پیامبر بر مسلمانان را مطلقه به تمام معنا ذکر می‌کند که شامل نفوس خود مسلمانان نیز می‌شود.

الَّذِينَ آمَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ<sup>۴</sup>.

پیامبر، به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیک‌تر] است.

## ۲. حصر اضافی

آیاتی که دکتر حائری و عبدالرازق در نفی سلطه و سیطره پیامبر و انحصار شأن و مسؤولیت پیامبر به آن‌ها تمسک کرده‌اند و وظیفه پیامبر را فقط «تذکر»، «وعظ» و «ابلاغ» پیام وحی معنا می‌کنند، در نقد آن باید به این نکته اشاره کرد که حصر پیشین، نه حصر حقیقی، بلکه حصر اضافی است که توضیح آن پیش‌تر

۱. نور(۲۴)، ۵۲.

۲. مائده(۵)، ۴۴.

۳. احزاب(۳۳)، ۳۶.

۴. همان، ۶.

گذشت.

### ۳. عدم سلطه پیامبر در هدایت کافران

بیشتر آیاتی که در آن‌ها سلطه و سیطره پیامبر نفی شده، به هدایت و دعوت کافران به اسلام ناظر است و به مسأله حکومت ارتباطی ندارد. توضیح بیشتر این نکته در نقد دلیل «نفی اکراه» خواهد آمد.

#### دلیل سوم: حکومت منوط به مشیت الاهی و شامل افراد صالح و ناصالح

آیاتی از قرآن مجید دلالت می‌کند که حکومت و حکمرانی نوعی قدرت و فضل الاهی است که خداوند هر کس را بخواهد، جامه حکومت را بر تن وی می‌کند و پوشیدن جامه حکومت هیچ شرط و صلاحیتی را نمی‌خواهد؛ به‌گونه‌ای که خداوند، افراد گوناگون اعم از نیکوکار و صلاحیت‌دار و افراد فاسق و ستمگر و غیرصلاحیت‌دار را به منصب حکومت رسانده است؛ در حالی که مسأله نبوت و پیغمبری این‌گونه نبود. خداوند در آیاتی تأکید می‌کند که نبوت، فضل اختصاصی است که خداوند آن را در اختیار انسان‌های برگزیده قرار می‌دهد.

از این تفاوت، یعنی شمول حکومت بر عموم افراد و اختصاص نبوت به افراد صلاحیت‌دار، چنین بر می‌آید که نبوت، امر وحیانی و آسمانی است؛ اما حکومت مقوله دنیایی و غیر وحیانی است که به خود انسان‌ها واگذار شده است.

آیه ذیل در شمول حکومت به همه افراد اعم از واجد یا فاقد صلاحیت ظاهر است.

تُوِّي الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ<sup>۱</sup>

هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی بخشی، و از هر که خواهی،

۱. آل عمران (۳)، ۲۶.

فرمانروایی را باز ستانی.

مهندس بازرگان در تبیین آن می‌نویسد:

اعطای ملک و قدرت به آدمیان، مانند گردش شبانه‌روز، چرخش مرگ و زندگی و روزی‌رسانی خلائق، بر طبق مشیت و به دست خداوند صورت می‌گیرد؛ در حالی که می‌دانیم اعطای رسالت و ویژگی‌های دیگری داشته از طریق اصطنعی و اجتنبی و «لتصنع علی عینی»<sup>۱</sup> است. آیه دیگر به صورت مطلق، اعطای ملک را به هر فردی که خدا بخواهد، شامل می‌داند:

وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.<sup>۲</sup>

و خداوند، پادشاهی خود را به هر کس که بخواهد می‌دهد، و خدا گشایشگر دانا است.

همو در شرح آیه پیشین می‌نویسد:

سلطنت و حاکمیت دنیایی خود را به صورت نسبی و موقت به اشخاص (خوب و بد) واگذار می‌کند؛ ولی در آخرت مَلک واحد قهار و مالک یوم‌الدین است.<sup>۳</sup>

### تحلیل و بررسی

در تحلیل این دلیل، دو نکته ذیل قابل تأمل است:

#### ۱. خلط مشیت تکوینی و تشریعی

مطابق مبانی فلسفی و قرآنی، خداوند آفریدگار و هستی‌بخش جهان حدوداً و بقائاً است. هر حرکت و فعلی که در جهان روی می‌دهد، به دلیل امکان بودنش وجود و استمرار خود را از طریق علل واسطه از خداوند استغاضه می‌کند که در

۱. آخرت و خلد، ص ۳۱ و ۳۲.

۲. بقره (۲)، ۲۴۷.

۳. همان، ص ۳۱.



اصطلاح کلامی از آن به «توحید افعالی» یاد می‌شود. به دیگر سخن، هر فعلی کوچک و بزرگ مانند افتادن برگ از درخت و اراده و اعتقاد ذهنی انسان و حرکت کهکشان‌های گوناگون همه با نیرو و قدرت جاودانه و اذن الاهی انجام می‌گیرد که در اصطلاح از آن به «مشیت تکوینی الاهی» تعبیر می‌شود. بر این اساس، همه حوادث و افعال از جمله اعمال انسانی اعم از نیک مانند ایمان و اعمال ثواب، و اعمال بد مانند کفر و افعال زشت با قدرت و مشیت تکوینی الاهی انجام می‌گیرد به این صورت که خداوند، این توان را به انسان اعطا فرموده است که با آن، افعال خوب و بد را انجام دهد.

در کنار «مشیت تکوینی»، خداوند خواسته و مشیت دیگری نیز دارد و آن این است که از انسان‌ها خواسته تا قدرت و فاعلیت خود را فقط در اعمال نیک و زیبا صرف کنند و از ارتکاب اعمال زشت بپرهیزند؛ اما این خواسته الاهی در حد تشریح و قانون است و به حد الزام و اکراه تکوینی نرسیده است. انسان مکلف می‌تواند از انجام آن سر باز زند؛ اما با سرپیچی از آن، از مطلوب و خواسته خدا خارج شده و در آخرت بازخواست خواهد شد. بر این خواسته و مشیت الاهی «مشیت تشریحی» اطلاق می‌شود.

بعد از روشن شدن این نکته باید توجه کرد که حکومت همه حاکمان از روز اول تا حال و بعدها نیز داخل «مشیت تکوینی» خداوند است؛ زیرا به حکومت رسیدن یک شخص یا یک رویداد ممکن است تحقیق آن به علل گوناگون مانند علل اجتماعی و سیاسی و غیره وابسته باشد که همه آن‌ها به علة‌العلل وابسته است. از این جهت درست است که گفته شود: حکومت حاکمان اعم از خوب و بد به وسیله خداوند و مورد مشیت الاهی است؛ اما این نوع مشیت دلیل بر تصحیح و مشروعیت حکومت‌ها نمی‌شود. به دیگر سخن، حکومت حاکمان جور و فاقد صلاحیت، مورد مشیت تکوینی و نه تشریح الاهی است؛ از این رو خداوند از حکومت آنان راضی نیست؛ پس از این جهت می‌توان حکومت حاکمان جور را به اعطای (تکوینی) خداوند نسبت داد و از یک لحاظ دیگر از آن

سلب کرد (عدم مشیت تشریحی).

حاصل آن که چگونگی حکومت و حاکمیت و سلطنت را خداوند براساس جریان عادی امور و نظام علیت اداره می‌کند و در آن، دخالت و انتخاب مستقیم و خارج از نظام علیت ندارد؛ اما مسأله نبوت و پیامبری - چنان که خود مستشکل گفته - امر انتخابی و انتصابی صرف است که خداوند اشخاص واجد صلاحیت را به منصب نبوت برمی‌گزیند؛ با وجود این به حکومت رسیدن حتی پیامبران را نیز خداوند براساس نظام علیت و جریان عادی امور انجام می‌دهد. خود با اعجاز و خرق عادات، پیامبری را به منصب حکومت نمی‌رساند؛ بلکه بر تحقق عللی از جمله خواست مردم و اوضاع و مقتضیات زمانی و مکانی وابسته است. به فرمایش قرآن کریم:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ.<sup>۱</sup>

در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

تا این جا روشن شد که امر نبوت به انتخاب و مشیت خاص و تکوینی الهی انجام می‌گیرد؛ البته حکومت فقط مورد مشیت تکوینی خدا قرار دارد؛ اما حکومت صالحان مورد مشیت تشریحی الهی را نیز در بردارد.

## ۲. عدم ملازمه حکومت ناصالحان با سکولاریسم

پرسش این جا است که آیا این مدعا و واقعیت که تحقق حکومت و حاکمیت، امر تکوینی است و شامل افراد صالح و غیرصالح می‌شود، دلیل بر تغایر نبوت و تفکیک دین از عرصه سیاست و حکومت می‌شود. بین آن دو هیچ ملازمه‌ای نیست؛ چرا که مدعا در نظریه همبستگی نبوت و حکومت، تعلق مشیت تشریحی به تلفیق آن دو است، و همان طوری که گذشت، ممکن است مشیت تشریحی خداوند تحقق نیابد و در طول تاریخ این دو از هم جدا بمانند؛ اما این جدایی و حکومت ناصالحان دلیل بر آن نیست که خداوند،

۱. رعد (۱۳)، ۱۱؛ انفال (۸)، ۵۳.

حکومت ناصالحان (و به گمان سکولاریست، جدایی دین و حکومت) را اراده و مورد مشیت خویش قرار داده است.

باری مدعی ما یعنی عدم استتاج مشروعیت از نفس حکومت، به حکومت خود پیامبران نیز سرایت می‌کند به این معنا که نمی‌توان از صرف حکومت اندک پیامبران، تلفیق نبوت و حکومت را اثبات کرد، و نهایت آن دلیل بر جمع و توافق مشیت تکوینی و تشریحی خداوند می‌شود؛ اما دلیل مدعی ما صرف حکومت پیامبران نیست؛ بلکه مستند آن آیات گوناگونی است که از تفویض و انتخاب پیامبران از سوی خداوند به منصب حکومت مانند منصب نبوت خبر می‌دهند که تفصیل آن‌ها پیش‌تر گذشت.

#### دلیل چهارم: تفکیک عملی و رسمی نبوت و حکومت

این دلیل مدعی است افزون بر این‌که نبوت با مسأله حکومت و حاکمیت در ماهیت و نظر و غایت امر متغایر و مختلف است، در عرصه عمل و وجود خارجی نیز آن دو از یک‌دیگر جدا بودند به این معنا که در تاریخ، دو خط جدا از یک‌دیگر یکی خط پیامبران و دیگری خط حکومت و حاکمان داریم؛ برای مثال، قومی از بنی‌اسرائیل از پیامبر وقت خود شموئیل «اسماعیل» خواستند تا که برای آن‌ها حاکمی را معرفی کند. پیامبر نیز «طالوت» را در جایگاه حاکم و فرمانده آن‌ها برگزید.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءُوا إِسْرَائِيلَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ إِنَّهُ لَمَلِكٌ... وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا.<sup>۱</sup>

آیا از [حال] سران بنی اسرائیل پس از موسی خبر نیافتی؛ آن‌گاه که به پیامبری از خود گفتند: «پادشاهی برای ما بگمار تا در راه خدا پیکار کنیم»... و پیامبرشان به آنان گفت: «در حقیقت، خداوند، طالوت را بر شما به پادشاهی گماشته است».

۱. بقره (۲)، ۲۴۶ و ۲۴۷.

وجه استدلال در این آیه، تأیید تغایر خط حاکمیت از نبوت است. مهندس بازرگان در این باره می‌گوید:

از مراجعه به نبی وقت برای تعیین پادشاه و عدم اعتراض او به این‌که با بودن من شما چه احتیاج به مملکت دارید، معلوم می‌شود که نبوت و حکومت دو مسأله یا دو مشغله جداگانه بوده. خداوند وظیفه حکومت یا فرماندهی امت را به عهده رسولان خود قرار نمی‌داد.<sup>۱</sup>

در جای دیگر در شرح همین آیه:

پیغمبرشان نمی‌گوید نبوت و حکومت در وجود یا در رسالت پیغمبران همراه و توأم می‌باشد و مابین دو وظیفه یا مسأله، تفکیک قائل می‌شود.<sup>۲</sup>  
خط تفکیک عملی نبوت و حکومت در قوم بنی‌اسرائیل به جریان طالوت منحصر نشده؛ بلکه سیر استمراری داشته است؛ چنان‌که آیه ذیل وجود پیامبران و حاکمان را که به صورت مجزا بود، نعمت الاهی برمی‌شمارد:  
أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا.<sup>۳</sup>  
و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من! نعمت خدا را بر خود یاد کنید؛ آن‌گاه که میان شما پیامبرانی قرار داد، و شما را پادشاهانی ساخت.

همو ذیل آیه پیشین می‌گوید:

بعد از سلیمان، بنی‌اسرائیل باز هم پادشاهان و داورانی داشتند که نه قرآن و نه تورات، آن‌ها را نبی رسول و الهام گرفته از جانب خدا نمی‌داند. (مانده، ۲۰). همین معنا جدایی پیامبران و پادشاهان را می‌رساند.<sup>۴</sup>

وی در مواردی که خط نبوت و حکومت در پیامبرانی مانند داوود، سلیمان، موسی و حضرت محمد (ﷺ) منطبق شده است، آن را امر استثنایی می‌داند.<sup>۵</sup>

۱. آخرت و خدا، ص ۲۸ و ۲۹.

۲. پادشاهی خدا، ص ۶۳.

۳. مانده (۵)، ۲۰.

۴. آخرت و خدا، ص ۳۱.

۵. پادشاهی خدا، ص ۵۳.

که حکومت آن‌ها نه بر اساس وحی که با درخواست مردم و نوعی «دموکراسی» انجام گرفته است که در ادله بعد بدان خواهیم پرداخت.

### تحلیل و بررسی

در ارزیابی این دلیل نکات ذیل قابل اشاره است:

#### ۱. عدم ملازمه مطلق نبوت با حکومت

نکته اول توجه به حقیقت نبوت و تفاوت بعضی پیامبران در درجه و برنامه است. ۱۲۴ هزار پیامبر آسمانی درجات گوناگون و مسؤولیت‌های متفاوتی داشتند.<sup>۱</sup> بیشتر پیامبران فقط «نبی» و نه «رسول» بودند<sup>۲</sup> که مسؤولیت‌شان به ابلاغ و ترویج پیام آسمانی منحصر می‌شد؛ پس این‌که در طول تاریخ، خط نبوت و حکومت از یک‌دیگر جدا بوده است یا پیامبر وقت، مردم را به حاکم دیگری ارجاع داده، در نهایت، دلیل بر عدم مسؤولیت پیامبران وقت در مقابل حکومت و سیاست وقت است که این عدم مسؤولیت ممکن است به سبب شأن و مرتبه پایین خود نبی باشد که خداوند چنین مسؤولیتی را به او وانگذاشته است و ممکن است به عدم رویکرد مردم و نبود شرایط لازم حکومت برگردد که نبی تشخیص دهد با نبود شرایط لازم فقط به ترویج دین پردازد؛ پس نفس جدایی دو خط نبوت و حکومت دلیل بر جدایی آن دو از جهت نظری نمی‌شود. مستشکل به این نقطه (خط تفکیک نظری و عملی)

۱. ر.ک: المیزان، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲. در علم کلام و روایات، «نبی» به پیامبری اطلاق می‌شود که وظیفه او فقط ابلاغ پیام آسمانی به مردم است؛ اما «رسول» افزون بر آن، صاحب شریعت یا مأمور به ترویج شریعت وقت است (ر.ک: المیزان، ج ۲، ص ۱۴۰). برای توضیح بیشتر، ر.ک: نگارنده، ماهیت و فلسفه نبوت، گفتار سوم از فصل اول.

و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا.

خود این آیه دلیل بر وحیانی و انتصابی بودن حکومت بعضی پیامبران است.

۴. چهارمین نکته این‌که خود رجوع مردم به پیامبر و عدم تصمیم‌گیری خودشان در انتخاب حاکم با وجود پیامبر، نشان‌دهنده این نکته است که مردم آن عصر، نوعی ارتکاز ذهنی داشتند که برای تعیین حاکم باید به رسول آسمانی مراجعه، و از او کسب تکلیف کنند، و این دقیقاً عکس مدعای سکولار و عدم دخالت نبوت در امر دنیا و سیاست است؛ چرا که پیام سکولار آن است که مردم خودشان به انتخاب حاکم روی آورند و در آن، جایگاه رهبران مذهبی را نادیده انگارند.

آیه دوم مستشکل آیه ذیل بود:

أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا.<sup>۱</sup>

و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من! نعمت خدا را بر خود یاد کنید؛ آنگاه که میان شما پیامبرانی قرار داد، و شما را پادشاهانی ساخت، و آنچه را که به هیچ کس از جهانیان نداده بود، به شما داد».

وی «ملوکا» در آیه را به معنای «پادشاهان» تفسیر کرده که این تفسیر با ظاهر

آیه و روایات همخوانی ندارد که اشاره می‌شود.

نکته اول این‌که فقره پیشین آیه وقتی از جعل و انتخاب پیامبران در بنی‌اسرائیل خبر می‌دهد، قید «فیکم» را آورده است؛ یعنی خداوند بین شما پیامبرانی را قرار داده است. قید پیش گفته این نکته را می‌رساند که انبیا نه همه قوم بنی‌اسرائیل، بلکه از میان آنان برگزیده شده‌اند؛ اما ذیل آیه، قید «فیکم» حذف شده است که با حذف آن معنای آیه عوض می‌شود؛ یعنی خداوند شما را «ملوک» قرار داده است. در این فرض باید به تفسیر «ملوک» پرداخت. در کتب لغت برای مَلِک و ملوک دو معنا ذکر کرده‌اند. معنای اول سلطنت و پادشاهی،

معنای دوم مالکیت، تملک و استقلال است. آیه پیشین را نمی‌توان بر معنای اول معنا و تفسیر کرد؛ زیرا در این صورت معنای آیه این می‌شود که خداوند شماها (قوم بنی‌اسرائیل) را پادشاه و حاکم قرار داد. این معنای آیه خلاف واقعیت است؛ زیرا حاکمان مانند پیامبران، نه همه قوم که برگزیدگان آن‌ها هستند.

معنای دوم یعنی متملک و مالک خود مختار با آیه پیشین ملائمت دارد. آیه شریفه در صدد امتنان و منت‌گذاری خداوند و حضرت موسی بر قوم بنی‌اسرائیل است که آنان پیش‌تر زیر یوغ و زنجیر فرعون گرفتار و مستعمره وی بودند. خداوند به وسیله موسی آنان را آزاد کرد و بر آن‌ها نعمت‌های فراوان مادی، از جمله آزادی و مالکیت اعطا فرمود.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

و جعلکم ملوکا. ای مستقلین بانفسکم خارجین من ذل استرقاق الفراعنة و تحکم الجبابة و لیس الملک الا من استقل فی امر نفسه و اهله و ماله.<sup>۱</sup>

وی آن‌گاه به احتمال تفسیر ملکوک بر «پادشاهان» اشاره می‌کند که به سبب حذف قید «فیکم» با آیه ملائمت ندارد.<sup>۲</sup>

راغب اصفهانی، لغت‌شناس قرآنی معروف، با اشاره به دو معنای ملک، معنای مالکیت و نه سلطنت را با آیه موافق می‌داند.<sup>۳</sup>

مؤید و شاهد دیگر، روایاتی است که نشان می‌دهد اصطلاح ملوک و ملک

۱. المیزان، ج ۵ ص ۲۹۳.

۲. همان.

۳. «الملک ضربان: ملک هو التملک والتولی و ملک هو القوة علی ذلک توئی او لم يتوئی. و من الثانی قوله: «اذ جعلکم ملوکا». فجعل النبوة مخصوصة والملک عاما فان معنی الملک هنا هو القوة التي بها يترشح للسياسة؛ لا انه جعلهم کلهم متولین للأمر» (المفردات، ذیل ماده ملک، ص ۷۷۵).

در بنی اسرائیل در دو معنای پیش گفته به کار می‌رفت.<sup>۱</sup>

می‌توان با اتکا به گزارش‌های مؤرخان به ویژه روایت‌ها، بعضی زوایای چگونگی حکومت و نبوت در طول تاریخ خصوصاً قوم بنی اسرائیل را روشن کرد که خارج از موضوع این تحقیق است. این‌جا به یک روایت نبوی بسنده می‌کنیم که در آن به تلفیق حکومت و نبوت در بنی اسرائیل تأکید شده است. کان بنی اسرائیل تسوسهم انبیائهم. کَلِمَا هَلْکَ نَبِیْ خَلْفَهُ نَبِیٌّ<sup>۲</sup>

البته برخی روایات نیز بر تفکیک آن دو مقام در بنی اسرائیل دلالت دارند. به نظر می‌رسد روایات را می‌توان چنین جمع کرد که مقصود از تفکیک حکومت و نبوت، تفکیک اجرایی آن دو بود. پیامبر وقت یک نوع رهبری معنوی و مرجعیت دینی بر حاکم حکومت داشت؛ چنان‌که در آیه ۲۴۷ بقره، حکومت طالوت با انتخاب پیامبر وقت «شموعیل» صورت گرفته است و پیامبران بنی اسرائیل امر حکومت و سیاست را به حاکمان متدین واگذاشته بودند که آنان با انتخاب و تحت نظارت و اشراف پیامبران به اداره امور می‌پرداختند.

### دلیل پنجم: حکومت پیامبران حاکم پیش از نبوت

یکی دیگر از ادله تفکیک نبوت و حکومت، جدایی آن دو در خود پیامبران حاکم بوده است به این معنا که پیامبران حاکم، نخست حاکم و دارای منصب حکومت بودند؛ سپس به منصب پیغمبری نایل شدند، و به این صورت نبود که چون آن‌ها پیامبر آسمانی بودند، به حکومت و حاکمیت نیز رسیدند؛ بلکه مسأله عکس آن بود؛ برای مثال، حضرت داوود نخست یک نیروی نظامی از لشکر طالوت بود، و با رشادت و صلاحیتی که از خود بروز داد، به مقام نبوت نیز برگزیده شد.

۱. ر.ک: المیزان، همان؛ تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۳۳۶.

۲. ابن‌اثیر، جامع‌الاصول، ص ۴۴۳، به نقل از جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۴، ص ۷۲، ص

۷۲ و نیز مجمع‌البحرین، ج ۴، ص ۷۸.



فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ.<sup>۱</sup>

پس آنان را به اذن خدا شکست دادند، و داوود، جالوت را کشت، و خداوند به او پادشاهی و حکمت ارزانی داشت و از آنچه می‌خواست، به او آموخت.

بر این اساس، تلفیق حکومت و نبوت در پیامبران خاص نمی‌تواند دلیل بر ادغام نبوت و حکومت به صورت یک قاعده باشد. مهندس بازرگان در شرح این آیه می‌نویسد:

داوود که جالوت را به قتل رسانده، یک سرباز ساده و روستایی نیرومند پاکدل بوده که در اثر شجاعت و استعداد خدادادی و جسارت حاصله از توکل، نائل به چنین موقعیت گشته و بعد از طالوت به فرماندهی و سپس به پادشاهی بنی‌اسرائیل می‌رسد. خداوند نه از طریق وحی و رسالت، بلکه از طریق لیاقت و خلقت یا قانونمندی‌های طبیعت، او را به موفقیت و احراز چنین مأموریت رسانده بوده است. فرمانده و پادشاهی بوده که بعداً شایسته خلعت نبوت نیز گردیده و کار قضاوت را نیز انجام می‌داده است.<sup>۲</sup>

### نقد و نظر

۱. از مطالب پیشین روشن شد که فلسفه بعثت و نبوت پیامبران و به عبارت دقیق، بعضی پیامبران به معنویت و ابلاغ وحی منحصر نشده؛ بلکه آزادی اجتماعی، عدالت اجتماعی و حل و فصل مناقشه‌های مردم که درگرو حکومت است، نیز جزو اهداف نبوت قرار دارند. افزون بر این، در نقد دلیل اول، به تفصیل، آیات دال بر همبستگی دین و حکومت گذشت. بر این اساس، این‌که آیا حکومت پیامبران، پیش از نبوتشان یا متأخر از آن بوده است، ماهیت مسأله

۱. بقره (۲)، ۲۵۱.

۲. آخرت و خدا، ص ۳۰.

(همبستگی دین و حکومت) را عوض نمی‌کند. پیامبران به تحصیل اهداف اجتماعی مکلف بودند؛ چه این‌که حکومت دستشان باشد که وظیفه آن اجرا و تقویت اهداف مزبور است و چه این‌که حاکم نباشند. در این فرض باید با به‌دست گرفتن حکومت، به اهداف پیش گفته جامه عمل بپوشانند.

۲. پاسخ نقضی دیگر این‌که بعضی پیامبران نخست پیامبر بودند؛ سپس به حکومت رسیدند؛ مانند حضرت یوسف، موسی و حضرت محمد (ﷺ).  
 ۳. نکته سوم این‌که همان‌طور که بارها تکرار شده، مدعای همبستگی دین و حکومت، همبستگی اسلام و حکومت و تشکیل حکومت دینی به‌وسیله حضرت محمد (ﷺ) بعد از خلعت نبوت است؛ اما این‌که سیره پیامبران پیشین چگونه بوده است، در زمان خود و برای پیروانشان حجت بود، و ما برای به‌دست آوردن حکم یک مسأله مانند همبستگی یا ناهمبستگی دین و حکومت، باید به قرآن و سیره حضرت محمد (ﷺ) رجوع کنیم.

### دلیل ششم: حکومت پیامبران با خواست و بیعت مردم

سکولارها معتقدند: پیامبرانی که حکومت آن‌ها متأخر از نبوت بود، حکومت آن‌ها نه به امر الاهی و آسمانی، بلکه امر دنیایی و براساس خواست و بیعت مردم اتفاق افتاده است در برهه‌ای از زمان پیامبران، مردم به درجه‌ای از رشد و تعالی رسیده بودند که حاکمان خودشان را از میان پیامبران برگزینند و با آنان بیعت می‌کردند. بدین‌سان حکومت پیامبران خاص نه جزو دیانت و نبوت، بلکه امر اجتماعی و رویداد تاریخی است.

دکتر حائری: وی با اشاره به درخواست نمایندگان مردم مدینه از پیامبر اسلام (ﷺ) برای یاری حضرت و پذیرفتن رهبری وی و توشیح و تأیید این جریان به‌وسیله خداوند با نزول آیه لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ<sup>۱</sup> می‌نویسد:

۱. فتح (۴۸)، ۱۸.

همین مقام رهبری اجتماعی و سیاسی و اخلاقی که پیامبر اسلام به خاطر تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند، نخست از طریق انتخاب و تبعیت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است؛ همان‌گونه که از آیه مبارکه استفاده می‌شود.<sup>۱</sup>

همو در جای دیگر، حکومت بعضی پیامبران و امام علی (علیه السلام) نیز را برحسب رأی مردم و راهنمایی عقل عملی‌شان و ضرورت‌های زمانی و مکانی توجیه می‌کند.<sup>۲</sup>

**مهندس پازرگان:** وی دلیل مدعای خود را آیات ۲۴۴ تا ۲۵۲ بقره ذکر می‌کند که خداوند در این آیات گزارش می‌کند که نمایندگان قوم بنی‌اسرائیل از پیامبر وقت خود درخواست تعیین حاکم می‌کنند و پیامبر وقت نیز به جای انتقاد از آنان که تعیین حاکم با خدا است، به درخواست آنان پاسخ مثبت می‌دهد.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّنَا إِنَّا كُنَّا  
مِلْكًا.<sup>۳</sup>

آیا از [حال] سران بنی‌اسرائیل پس از موسی خبر نیافتی؛ آن‌گاه که به پیامبری از خود گفتند: «پادشاهی برای ما بگمار تا در راه خدا پیکار کنیم.

وی در تبیین استدلال خود می‌گوید:

از مراجعه بزرگان یا ملا بنی‌اسرائیل به پیغمبر وقت و استنکاف و سپس اجابت درخواستشان معلوم می‌شود که حکومت و فرماندهی ملت‌ها امری است که نیاز و تشکیل آن از طریق مردم تشخیص داده و خواسته می‌شود؛ در حالی که بعثت و رسالت پیغمبران به تشخیص و تعمیم خدا بوده و همیشه با اکراه و انکار و مخالفت مردم مواجه گردیده است. از مراجعه به نبی وقت برای تعیین پادشاه و عدم اعتراض او به این‌که با

۱. حکمت و حکومت، ص ۱۵۲.

۲. همان، ص ۱۴۳ و ۱۶۸.

۳. بقره (۲)، ۲۴۴.

بودن من شما چه احتیاج به مَلک دارید، معلوم می‌شود که نبوت و حکومت دو مسأله یا دو مشغله جداگانه بوده، خداوند وظیفه حکومت یا فرماندهی امت را به عهده رسولان خود قرار نمی‌داد.<sup>۱</sup> ... پیغمبرشان نمی‌گوید نبوت و حکومت در وجود یا در رسالت پیغمبران همراه و توأم می‌باشد و مابین این دو وظیفه یا مسأله، تفکیک قائل می‌شود.<sup>۲</sup>

وی حکومت پیامبر اسلام (ﷺ) را نیز نه با وحی که با خواست و بیعت مردم توجیه و مشروع می‌داند:

حق زمامدارشدن، این حقی است که مردم واگذار کرده‌اند، و حضرت محمد تا زمانی که در مکه بود، چون از جانب مردم برای زمامداری انتخاب نشده بود، حاکمیتی نداشت؛ ولی در مدینه که مردم به موجب توافق قبیله‌های ساکن مدینه حاکمیت او را خواستند، حاکمیت داشت.<sup>۳</sup>

همو در جای دیگر به صورت صریح حکومت الهی و وحیانی پیامبر اسلام (ﷺ) را چنین انکار می‌کند:

به پیغمبر آخرالزمان نه تنها خداوند مأموریت و دستور پادشاهی و حکومت نمی‌دهد، بلکه نمایندگان اعزامی گروندگان مدینه هستند که مخفیانه در عقبه از او درخواست مهاجرت و هدایتشان را می‌نمایند و بیعت برای اطاعت و قبول رهبری و فداکاری می‌کنند.<sup>۴</sup>

محمد مجتهد شبستری: وی حکومت را امر عرضی و حق جامعه می‌داند و با اشاره به آیه ۲۴۶ بقره می‌گوید:

در بعضی از آیات قرآن آمده که قوم یک پیامبر از وی خواستند خداوند برای آن‌ها یک مَلک معین کند و آن پیامبر گفت: خداوند طالوت را ملک شما قرار داده است. از او پیروی کنید. در این مورد هم نخست خواستن مردم مطرح

۱. آخرت و خدا، ص ۲۸ و ۲۹ و ۲۲۹.

۲. پادشاهی خدا، ص ۶۲ و ۶۳.

۳. آخرت و خدا، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

۴. پادشاهی خدا، ص ۶۹ و ۷۷.

بوده و سپس تعیین ملک از سوی خدا.<sup>۱</sup>

### تحلیل و بررسی

نخستین نکته قابل ذکر این‌که حکومت، تشکیل و اداره آن با یک نفر یا جمع اندک محقق نمی‌شود؛ بلکه تشکیل آن به مقدمات و ابزارهای گوناگون نیاز دارد. در حکومت‌های دیکتاتوری، حاکم با تمسک به قدرت، زمام امور را به دست می‌گیرد و به آرای مردم هیچ اعتنایی نمی‌کند. چنین حکومت‌هایی به‌طور قطع نمی‌تواند مورد رضای پروردگار قرار گیرد؛ بلکه حکومت حق و مشروع، حکومتی است که با طیب نفس و خواسته مردم تشکیل شده باشد. بر این اساس، حکومتی که پیامبران درصدد تشکیل آن هستند و آن را برای اجرای اهداف نبوت تعقیب می‌کنند، حکومتی است که باید مورد خواسته مردم قرار گیرد. به دیگر سخن، پیامبران با زور و دیکتاتوری درصدد حکومت نیستند و خواه‌ناخواه باید رأی و خواست مردم را به‌دست آورند. لازمه این نظریه آن است که تشکیل حکومت دینی به‌وسیله پیامبران به یاری و خواست مردم متوقف است و اگر آنان از یاری و امداد پیامبرشان دست بردارند، تکلیف دینی پیامبر در تشکیل حکومت و اهداف اجتماعی ساقط می‌شود؛ از این رو حکومت پیامبران در طول تاریخ با درخواست مردم یا دست‌کم مورد توافق و ملائمت آنان بوده است.

نکته ظریف و قابل تأمل این‌که پیامبران از جمله پیامبر اسلام (ﷺ) از سوی خداوند و مطابق آیات، مأمور دخالت در اوضاع اجتماعی و سیاسی مردم مثل تشکیل حکومت دینی بودند که از آن به «مشروعیت الوهی» حکومت تعبیر می‌شود؛ اما اجرای این فرمان آسمانی و تشکیل حکومت به خواست، یاری و رضای مردم متوقف است که در اصطلاح از آن به «مشروعیت سیاسی» یاد

۱. نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۵۱۷.

می‌شود؛ پس تشکیل حکومت دینی پیامبران دارای دو مشروعیت است: نخستین مشروعیت آن، دینی است و به خداوند برمی‌گردد (مشروعیت الاهی). دومین مشروعیت آن به یاری و خواست مردم تعلق دارد (مشروعیت سیاسی). آیاتی که در آن‌ها از خواست و بیعت مردم با پیامبران سخن رفته، نه به مشروعیت الهی که به مشروعیت سیاسی ناظر است و با تلفیق دین و حکومت منافاتی ندارد.

روشن است که اگر مردم با طیب نفس به پیامبران روی آورند و با آنان بیعت کنند، خداوند و رسولش از آن استقبال و توشیح می‌کنند، و آیه توشیح بیعت (فتح، (۴۸) ۱۸) نکته‌ای بیش از آن را نمی‌رساند. در این آیه، هیچ دلالتی وجود ندارد که بیعت مردم باعث مشروعیت دینی حکومت شده است؛ بلکه آیه از پذیرش حکومت پیامبر اظهار خشنودی می‌کند؛ اما آیه ۲۴۶ بقره که مردم تعیین حاکم از سوی پیامبر وقت را درخواست کرده‌اند، تحلیل آن پیش‌تر گذشت و گفته شد که خود مراجعه مردم به پیامبر و انتصاب حاکم به وسیله خداوند، دلیل بر توقف مشروعیت حاکم بر وحی آسمانی است.

به صورت مؤید، به دو روایت از خود پیامبر اسلام (ﷺ) در استناد مشروعیت حکومت خویش به خداوند اشاره می‌کنیم تا روشن شود که مقصود از بیعت فعالیت و عملی ساختن هدف نبوت یعنی حکومت است و خود بیعت مصدر مشروعیت حکومت نیست.

نحن سادة العباد و ساسة البلاد... و لنا العصمة و الخلافة و الهداية و فينا النبوة  
و الولاية و الامامة.<sup>۱</sup>

در این روایت، پیامبر اکرم سیاست و تدبیر امور شهری و خلافت و ولایت را حق مشروع خود می‌داند و هیچ اشاره‌ای به تعلق آن به مردم نکرده است؛ در

۱. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۳.

حالی که بنابر مدعای سکولاریسم، فقط نبوت و تبلیغ و وعظ، حق آسمانی پیامبر است و دیگر امور از حقوق مردم است که می‌توانند به پیامبر واگذارند. در روایت دیگر، حضرت پیش از هجرت، در پاسخ رئیس قبیله «بنی‌عامر» که اسلام خود را به واگذاری امر حکومت به قوم وی بعد از وفات حضرت، منوط کرده بود،<sup>۱</sup> حضرت در پاسخ وی استدلال نمی‌کند که تعیین جانشین باید با آرای مردمی صورت بگیرد؛ بلکه تصریح می‌کند که ملک و حکومت، حق الهی است که آن را در هر شخص که خواست قرار می‌دهد.

ان‌الملک لله یجعله حیث یشاء.<sup>۲</sup>

واژگان دو حدیث پیشین خلافت و ملک، و نص در امر حکومت و سیاست است و سکولارها نمی‌توانند مانند واژه امامت و ولایت و حکم، آن را به غیر حکومت و اداره دولت تفسیر کنند.

### دلیل هفتم: انسان خلیفه الهی

سکولاریست‌های متاله درباره مصدر مشروعیت حکومت و حاکم به دو طیف گوناگون منشعب می‌شوند: طیف افراطی به بهانه این‌که حکومت امر دنیایی و به خود مردم و شهروندان مربوط است، منکر دخالت و نقش آفریدگار متعالی در مقوله حکومت شدند. طیف معتدل‌تر از آن به این رهاورد رسیده، معتقدند؛ اما یک نوعی رنگ دینی به آن بخشیده‌اند به این معنا که حکومت و حاکمیت، حق آفریدگار و هستی‌بخش جهان است؛ اما خداوند این حق خویش را به بندگانش تفویض کرده است؛ پس حق رأی و انتخاب مردم به واسطه تفویض الهی است. آنان به آیاتی تمسک کرده‌اند که در آن‌ها از انسان در جایگاه جانشین و خلیفه خدا یاد شده است؛ مانند:

۱. «ان ظفرت تعجل لنا الملك من بعدک؟» (ابن کثیر، السیرة النبویه، ج ۲، ص ۱۵۹؛ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۲۴).  
۲. همان.

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً<sup>۱</sup>

من در زمین جانشینی خواهم گماشت.

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ<sup>۲</sup>

او است آن کس که شما را در این سرزمین جانشین کرد.

ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ<sup>۳</sup>

آن‌گاه شما را پس از آنان در زمین جانشین قرار دادیم.

وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ<sup>۴</sup>

و شما را جانشینان این زمین قرار می‌دهد.

لازمه خلافت و جانشینی انسان، به عهده گرفتن حقوق و مسئولیت‌های خداوندی مانند حکومت، حکمرانی، و تصویب قوانین لازم اجتماعی است. این‌جا به آرای طرفداران این دلیل اشاره می‌شود:

**مهندس بازرگان:** وی در مصدر مشروعیت حکومت دچار تعارض شده است. گاهی حق حکومت را از خداوند نفی و سلب می‌کند<sup>۵</sup> و گاهی دیگر با توسل به آیات خلافت، حق مردمی را برخاسته از مسأله خلافت تفسیر می‌کند؛ برای مثال، در کتاب پادشاهی خدا، چنان‌که از اسمش پیدا است، بیشتر، فاعلیت، قدرت و حق خداوند را تبیین و تقریر می‌کند و با اشاره به آیه ۱۴ سوره یونس می‌گوید:

اعمال یا اجرای این پادشاهی در مورد انسان‌ها و در امور دنیایی آن‌ها نه تنها به صورت مأموریت مجاز و کارگزاران امانتدار احیاناً به بعضی از انسان‌ها داده شده است، بلکه غالباً بنا به اختیار و خلافتی که به آدمی اعطا شده است، پادشاهی و حاکمیت بر مردم در دست جماعات یا افراد غیرمؤمن یا

۱. بقره (۲)، ۳۵.

۲. فاطر (۳۵)، ۳۹.

۳. یونس (۱۰)، ۱۴.

۴. نمل (۲۷)، ۶۲.

۵. آخرت و خدا، ص ۴۳ و ۴۴.



غیرمطیع و متقی بوده است.<sup>۱</sup>

به نظر می‌آید خلافت خدا در زمین و امانت خدا به انسان چیزی جز همین خودمختاری و خودگردانی محدود موقت و مشروط در امر پادشاهی تفویضی و حکومت (به عدل یا به ظلم) انسان‌ها بر نوع خودشان نباشد.<sup>۲</sup>

#### مجتهد شبستری:

تأسیس سازمان اجتماعی و انتخاب هدف‌هایی برای سازمان اجتماعی و سیاسی و انتخاب معیارهایی که می‌خواهند با آن معیارها، حکومتشان را نظم و نظام ببخشند، در همه ادیان به خود انسان واگذار شده است.<sup>۳</sup>

#### عزت‌الله سبحانی:

در روی زمین خاکی یعنی در دنیا و حیات اجتماعی بشری، خداوند به موجب تصریح خودش انی جاعل فی الأرض خلیفة، به انسان وکالت داده تا او خود تصمیم بگیرد و عمل کند.<sup>۴</sup>

محسن کدیور: وی آیات استخلاف را یکی از مبانی تصدیقی حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی ذکر می‌کند:

خلیفه خدا در زمین، به نیابت از او حاکمیت بر زمین و اجرای اوامر و نواهی خداوند و اقامه عدل و تعیین مقدرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود را به عهده دارد.<sup>۵</sup>

#### محمد بسته‌نگار:

آیات فراوانی وجود دارد که خداوند حاکمیت خود را بر روی زمین به انسان تفویض فرموده است، نه طبقه و گروهی خاص. انسان جانشین خداوند می‌باشد. قدرت و نیروی او تجلی قدرت و نیروی خداوند است. اعمال

۱. پادشاهی خدا، ص ۵۶.

۲. همان، ص ۹۶.

۳. تقدی بر قرائت رسمی دین، ص ۵۱۲.

۴. «امکان حکومت دینی»، مندرج در دین و حکومت، ص ۲۸۰ و ۲۸۱.

۵. دغدغه‌های حکومت دینی، ص ۳۲۹.

حاکمیت از طرف انسان تجلی حاکمیت الهی است.<sup>۱</sup> نکته قابل اشاره در این دلیل این که شهید سید محمدباقر صدر و دیگران نیز به خلافت انسان قائلند<sup>۲</sup> که به حکومت مردمی منتهی می شود؛ اما این رویکرد با رویکرد پیشین سکولاریست ها تفاوت اساسی دارد؛ چرا که در مکتب شهید صدر، به ویژه در عصر غیبت، حکومت مردمی و منتخب آن ها باید با توشیح و تأیید مقام مرجعیت و زیرنظر و نظارت آن، به حکومت آن هم نه حکومت مطلق، بلکه حکومت دینی و اجرای شریعت بپردازند؛<sup>۳</sup> پس نمی توان این رویکرد را سکولاریستی نامید.

### تحلیل و بررسی

نکات ذیل در ارزیابی این دلیل قابل توجه است:

#### ۱. سازگاری خلافت با همبستگی دین و حکومت

سکولارها می کوشند با نشان دادن این که انسان، خلیفه خداوند در زمین است، همه امور را حق انسان وصف کنند که نتیجه آن حذف نقش و جایگاه خداوند در عرصه قانونگذاری و تعیین حاکم مردم است؛ اما این ادعا را آیات خلافت اثبات نمی کند؛ چرا که خلیفه بودن انسان با تعیین حاکم در مواردی مانند بعضی پیامبران منافاتی ندارد که به توضیح آن می پردازیم. اصل خلیفه بودن انسان مطابق آیات، امر مسلم است. خلافت انسان در عرصه های گوناگون قابل طرح است. انسان می تواند با تعالی نفس خویش در صفات الهی، مانند علم، قدرت، به خداوند نزدیک شود و به اندازه ظرفیت

۱. «انسان در رابطه دین و حکومت»، در دین و حکومت، ص ۴۰۲.

۲. ر.ک: نگارنده، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، ص ۳ و ۲۳۱.

۳. «یعود الى الأمة انتخاب رئیس السلطة التنفيذية بعد ان يتم ترشيحه من المرجعية» (الاسلام يقود الحياة، ص ۱۱ و ۱۳۴).

خود آن‌ها را در خود به وجود بیاورد. انسان با اتکا به علم خویش (البته علمی که الهی باشد) می‌تواند در مقام خلیفه الهی به وضع و تدوین قوانین بپردازد. در عرصه دنیا و طبیعت انسان در جایگاه جانشین خداوند، حق انتفاع از منافع آسمانی و زمین و حق تصرف و تسخیر آن‌ها را دارد. در عرصه اجتماع و حکومت، حق حاکمیت به خود انسان تفویض شده است؛ اما این حقوق و خلافت انسان در عرصه‌های پیشین به صورت قاعده و ماده‌ای است که نه مطلق، بلکه تبصره یا تبصره‌هایی دارد. حق وضع قانون انسان نباید با اصل ربوبیت و فلسفه حیات انسانی معارضه داشته باشد؛ افزون بر این که باید با ملاک عدالت همراه باشد. حق انتفاع انسان از منافع دنیا و تصرف آن نباید با منافع انسان‌های دیگر مزاحمت داشته باشد؛ افزون بر این که خداوند، انتفاع از بعضی منافع دنیایی را حرام اعلام کرده است؛ مانند تصرف در انگور و به دست آوردن شراب از آن. در عرصه اجتماع و حکومت نیز حاکمیت انسان مطلق نیست؛ بلکه برای آن خطوط قرمزی وجود دارد. خلافت انسان از خداوند در حکومت به این معنا نیست که وی راه طغیان و استکبار و استعمار دیگر انسان‌ها را پیش گیرد؛ بلکه باید مبنای عدالت و رعایت آزادی‌ها و حقوق دیگران باشد.

افزون بر تحدید پیشین خلافت انسان در عرصه سیاست و حکومت، دلیل خاص و به تعبیری تبصره‌ای بر تفویض حکومت به مردم از سوی خود واضح و طراح اصل خلافت انسان یعنی آفریدگار متعالی وارد شده است. از آنجا که هر حکومت و حاکمیتی باید بر اساس قانون اساسی اجرا و تحقق یابد، خداوند قانون اساسی حکومت مردمی را اصول ادیان آسمانی قرار داده، و از انسان‌ها که خلیفه خود است، خواسته به این مبنای پایبند باشند.

مَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَهُمْ كَافِرُونَ.

ضرورت توجه حکومت خلیفه الهی به قانون اساسی آسمانی، اصل جاویدان است که انسان‌ها در هر عصری باید به اصول دین وقت ملتزم باشند؛ پس از این جهت تفویض حکومت به مردم مطلق نیست؛ بنابراین، با فرض

رجوع مردم به کتاب آسمانی در امر حکومت، اصل خلافت انسان با همبستگی دین و حکومت تعارضی ندارد.

### ۲. تقدیم خلیفه خاص بر خلیفه عام

دومین تبصره‌ای که حکومت تفویضی مردم را محدود می‌کند، نصب بعضی حاکمان در اوضاعی خاص از سوی خداوند است. خداوند، بعضی پیامبران را با حفظ سمت نبوت یا انسان‌هایی واجد شرایط را به مقام حکومت نیز برگزیده است که مطابق بعضی آیات، موسی، طالوت و داوود از این جمله هستند.

إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا<sup>۱</sup>

در حقیقت، خداوند، طالوت را بر شما به پادشاهی گماشته است.

در این صورت، مردم هر چند خلیفه (البته خلیفه عام) خداوند هستند، خداوند بر آنان تکلیف کرده که از حاکمان خاص (در جایگاه خلیفه منصوص و خاص الاهی) پیروی کنند و حکومت و رهبری آن‌ها را بپذیرند. بر این اساس، نظریه خلافت عمومی انسان در صورت وجود دلیل خاص و به عبارت دقیق، وجود خلیفه خاص منتفی می‌شود.

نکته دیگر در این بحث، نظریه امامیه است که اعتقاد دارد: خلیفه خاص الاهی در جایگاه ولی و سرپرست مردم به پیامبر اسلام (ﷺ) منحصر نشده و دوازده امام معصوم را نیز در برمی‌گیرد. آیات دال بر جانشینی حضرت علی (علیه السلام) در نقد دلیل نخستین سکولارها گذشت.

### ۳. تفکیک مشروعیت الاهی و سیاسی

ظاهر دو نظریه «تعیین حاکم و منشور حکومتی از سوی خداوند» و «خلافت عمومی انسان» با یک‌دیگر تعارض دارد. اولی، مردم را به رجوع به حاکم انتصابی و رعایت منشور حکومتی دین مکلف می‌کند. نظریه دوم،

۱. بقره (۲)، ۲۴۷.

خلافت و حکومت را از آن مردم می‌داند که خود مردم تصمیم‌گیرنده نهایی هستند؛ اما این تعارض قابل رفع است به این معنا که مقصود از تکلیف مردم به رجوع به خلیفه خاص و دین، تکلیف دینی است که مردم در این دنیا آزادند آن را رعایت یا استنکاف کنند؛ اما در صورت استنکاف در قیامت معاقب خواهند شد. در صورتی که مردم دین و حکومت دینی را نپذیرند. حکومت خلیفه خاص الهی در مقام نظر، شرعی و لازم الاطاعة است؛ اما نمی‌توان مردم را با زور و اکراه بر آن واداشت و به عبارتی، تحقق مشروعیت الهی حکومت معصوم به مشروعیت سیاسی و پذیرفتن مردم متوقف است. اصل خلافت دلیل بر این است که حکومت به مردم تعلق دارد و در صورت نپذیرفتن مردم، نمی‌توان حکومتی را (حتی دینی) بر مردم تحمیل کرد؛ اما از آن بر نمی‌آید که دین و پیامبران درصدد اجرای آموزه‌های اجتماعی دین از جمله تشکیل حکومت دینی نیستند؛ بلکه پیامبران می‌خواهند دین و آموزه‌های آن از راه اختیار و آزادی، نه اکراه بر جامعه انسانی حاکم باشد؛ پس اصل خلافت عمومی بر تفکیک عملی دین و حکومت نه در نظر بلکه در تحقق خارجی آن در فرض عدم پذیرش مردم دلالت می‌کند و از این دلیل، ادعای سکولاریسم یعنی جدایی دین و نبوت از حکومت در مقام نظر استنتاج نمی‌شود؛ بلکه دین و پیامبران درصدد تشکیل حکومت دینی با رضای مردم هستند که از آن به «حکومت مردم سالار دینی» تعبیر می‌شود.<sup>۱</sup>

#### ۴. تمسک به آیات خارج از موضوع

سکولارها برای اثبات تفکیک دین و حکومت از طریق دلیل خلافت به آیاتی استدلال کردند که در آن آیات، خلافت در معنای سیاسی و حکومتی نیست که اشاره می‌شود.

۱. برای توضیح بیشتر از مبانی این نظریه (قرآن، سنت و عقل) به فصل آخر کتاب سکولاریسم در مسیحیت و اسلام نگارنده رجوع شود.

وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا... ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ.<sup>۱</sup>

و به طور قطع، نسل‌های پیش از شما را هنگامی که ستم کردند نابود رساندیم...؛ آن‌گاه شما را پس از آنان در زمین جانشین قرار دادیم تا بنگریم چگونه رفتار می‌کنید.

مستشکل فقط با نقل فقره وسط آیه ثم جعلناکم خلائف فی الارض توهم کرده که مقصود از «خلائف»، جانشین خدا در امر سیاست و حکومت است؛ در حالی که نگاهی به پیش و پس آیه روشن می‌کند مقصود جانشین بودن مخاطبان آیه از امت‌های پیشین است که مورد غضب و هلاکت الهی قرار گرفتند. آیه در مقام تذکر این نکته است که دنیادار امتحان است که امت‌های پیشین و امت مخاطب آیه باید بدان مبتلا شده، آزمایش شوند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه به این نکته اشاره داشت.<sup>۲</sup> معنای پیشین از «خلائف» در آیه ذیل نیز آمده است.

جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ.<sup>۳</sup>

و شما را جانشینان این زمین قرار می‌دهد.

معنای سوم خلافت، استفاده و بهره‌برداری از نعمت‌های زمینی است که در آیه ذیل آمده است.

يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ.<sup>۴</sup>

و شما را جانشینان این زمین قرار می‌دهد؟

علامه در شرح آن می‌نویسد:

المراد بالخلافة في الآية الخلافة الأرضية المقدرة لكل انسان وهو السلطة على ما في الأرض بانواع التصرف دون الخلافة بمعنى الحكومة على الأمة

۱. یونس (۱۰)، ۱۴.

۲. «بیان ان سنه الامتحان والابتلاء عامة جاریه» (المیزان، ج ۱۰، ص ۲۳).

۳. فاطر (۳۵)، ۳۹. رک: المیزان، ج ۱۷، ص ۵۲.

۴. نمل (۲۷)، ۶۲.

بإدارة رحي مجتمعهم.<sup>۱</sup>

### دلیل هشتم: اصل شورا

آیاتی از قرآن مجید، پیامبر اسلام را در امر حکومت به شورا و مشورت با مردم و نخبگان دعوت می‌کند. اگر مسأله حکومت و اداره آن جزو نبوت و به وحی مربوط می‌شد، هیچ داعی و انگیزه‌ای وجود نداشت که خدا رسولش را به مشورت و مشاوره با مردم امر کند، و چون امری از ناحیه مقام الهی صادر شده، روشن می‌شود که حکومت نه امر و حیاتی که امر دنیایی و مردمی است که خدا مردم را در امر حکومت دخیل دانسته، آنان را یک طرف شورا قرار می‌دهد. آیه ذیل، پیامبر را به صورت شفاف به مشاوره با مردم در امر حکومت ملزم می‌کند.

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.<sup>۲</sup>

و در کار [ها] با آنان مشورت کن.

آیه دیگر، یکی از صفات مؤمنان را عمل به اصل شورا و مشاوره در رفتارشان ذکر می‌کند.

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ.<sup>۳</sup>

و کارشان میانشان مشورت است.

**دکتر حائری:** وی ذیل آیه پیش گفته می‌نویسد:

قرآن کریم در صراحت این نکته را فروگذار نکرده و به طور آشکار و بی‌بدیل اعلام فرموده است که امور دنیایی و حوادث روزمره مردم که سیاستمداری و آیین‌کشورداری از جمله آن‌ها است، کلاً به عهده خود مردم است. مع الوصف مفسرین به این آیه که رسیده‌اند، به آسانی از اهمیت معانی بلند

۱. همان، ج ۵، ص ۳۹۴ و ۳۸۵.

۲. آل عمران (۳)، ۱۵۹.

۳. شوری (۴۲)، ۳۸.

آیه یا از آن گذشته و یا نادیده انگاشتند.

وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ، یعنی امور مردمی باید از طریق مشاورت و رای زنی خود آن‌ها با یکدیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی.<sup>۱</sup>

#### مهندس بازرگان:

خداوند با فرمان وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ این معنا را تأکید و امضا می‌فرماید که مدیریت امور مردم یا حاکمیت و مباشرت در کارهای اجتماع، باید با مشورت و کسب نظر و همکاری خود آن‌ها صورت بگیرد.<sup>۲</sup>

### تحلیل و بررسی

مدعیان سلب حق حاکمیت خدا که در مواردی دغدغه دین و حذف حقوق الهی را دارند، برای توجیه مدعای خویش، آیه وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ را مؤید نظریه خود ذکر کرده‌اند. در تحلیل آن نکات ذیل قابل تأمل است:

#### ۱. شورا در منطقة الفراغ

نکته اول این‌که اصولاً مشورت و عمل به رأی جمعی در عرض اراده الهی نیست تا در موقع تعارض یکی بر دیگری مقدم شود. به دیگر سخن، امر به مشاوره در آن، امر فردی و اجتماعی است که درباره آن‌ها دستور و نصی از سوی خداوند وارد نشده باشد یا اراده و مطلوب خداوند برای ما مشخص نباشد. در این فرض، مشاوره نمود می‌یابد و چون تشکیل حکومت دینی و اجرای حدود الهی از مواردی است که درباره آن‌ها نص وارد شده یا دست‌کم محبوبیت و مطلوبیت آن را پیش خداوند می‌دانیم، اصولاً نمی‌توان انجام یا ترک آن را به مشاوره و رأی جمعی گذاشت.

#### ۲. عدم دلالت آیه بر مدعا

افزون بر استدلال پیشین، ظاهر آیه شریفه هم هیچ‌گونه دلالتی بر تفویض

۱. حکمت و حکومت، ص ۸۲ و ۱۵۲.

۲. پادشاهی خدا، ص ۶۹ و ۵۳ و ۹۷؛ آخرت و خدا، ص ۲۲۹.



امر حکومت و تشکیل آن با رأی مردم ندارد؛ برای این‌که آیه به پیامبر که زمام حکومت دینی را در دست گرفته و آن را تشکیل داده است، امر می‌فرماید که با مردم در امور اجتماعی و حکومتی مشاوره کند؛ یعنی به آرای آنان در تدبیر و اداره جامعه و امور اجرایی توجه و عنایت داشته باشد و نهایت ملاک تصمیم‌گیری‌ها را رأی جمعی قرار دهد؛ اما از این دلالت حداکثری (در سطور بعد خواهیم گفت که محور و ملاک تصمیم‌گیری شخص پیامبر است نه شورا) باز بر نمی‌آید که اصل ایجاد حکومت اسلامی و مشروعیت الهی (نه سیاسی) آن نیز وابسته به تحقق شورا و خواست مردمی است، و مدعی ابتدا باید چنین دلالتی را از آیه اثبات کند.

### ۳. نزول آیه بعد از تشکیل حکومت

ادعای دلالت آیه بر مداخلیت شورا در مشروعیت الهی حکومت پیامبر، عاری از هرگونه شاهد و قرینه است؛ بلکه فراین و شواهد، عکس آن را تأیید می‌کند که این‌جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

با نگاهی به شأن نزول آیه، این نکته روشن می‌شود که امر به مشورت، بعد از دو سال از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه و در جریان شکست مسلمانان در جنگ احد نازل شد؛ یعنی زمانی که این توهم وجود داشت بعد از شکست مسلمانان که نتیجه رأی مشاوره مردمی مبنی بر جنگ در بیرون از شهر و نادیده انگاشتن پیشنهاد پیامبر مبنی بر دفاع از داخل شهر بود، پیامبر دیگر در تدبیر امور مملکتی، با مردم به مشورت نپردازد. آیه پیشین برای زدودن چنین توهمی نازل شد و از حضرت خواست مردم را عفو کند و برای ایشان آموزش بطلبد و دوباره آنان را در مشاوره شرکت دهد؛ پس نزول آیه بعد از گذشت دو سال از حکومت و حکمرانی، خود قرینه‌ای است بر این‌که مشاوره نه در اصل حکومت، بلکه در امور اجرایی است.

#### ۴. حق و توی پیامبر

استدلال‌کنندگان به آیه شریفه، فقط به وَشَاوِرْهُمْ تکیه کردند و ذیل آن را نادیده انگاشتند. در ادامه آن، خداوند به پیامبر خویش می‌فرماید: فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ؛ یعنی با مردم به مشورت پرداز؛ اما تصمیم نهایی با خود تو است. معنای آن این است که خداوند به پیامبر و حاکم دینی نوعی حق و تو اعطا فرموده و مردم را به اطاعت آن موظف کرده است که پیش‌تر آیاتی که بر وجوب اطاعت مردم از پیامبر دلالت می‌کند، گذشت؛ بنابراین، رأی شورا، با فرض وجود حاکم دینی و معصوم مانند پیامبر، هیچ‌گونه ضرورت و الزامی را برای پیامبر ایجاد نمی‌کند؛ بلکه اگر الجا و اطاعتی بوده باشد، این مردم هستند که مطابق ادله قرآنی باید در تمام موارد از پیامبر اطاعت مطلق کنند و این با شورای مورد ادعا، یعنی تساوی رأی‌دهندگان و عدم حق و تو همخوانی ندارد.

از مطالب گذشته این نکته ظریف روشن می‌شود که اصولاً آیه شورا نه در مقام به رسمیت شناختن آرای عمومی که در مقام تأیید حاکمیت و رهبری سیاسی پیامبر است. وَشَاوِرْهُمْ به معنای این است که مردم عنوان مشاور پیامبر را دارند و حاکم و تصمیم‌گیرنده نهایی خود پیامبر است: فَإِذَا عَزَمْتَ...؛ یعنی بعد از مشاوره، تصمیم نهایی با پیامبر است.

#### ۵. خلط مشروعیت سیاسی و الاهی

اگر بنا به فرض، نکات یاد شده را نادیده بگیریم، نهایت دلالت آیه، امر به پیامبر در توجه به آرای مردم در اصل حکومت و اداره آن است به این معنا که ایجاد حکومت اسلامی، هر چند به دست پیامبر، متوقف بر مقبولیت و پذیرش مردم است و حضرت نمی‌تواند حکومت مشروع و وحیانی خود را با اکراه و زور بر مردم تحمیل کند، بلکه این کار باید با رضا و رأی مردم انجام گیرد (مشروعیت سیاسی)؛ اما این‌که در صورت استتکاف مردم، حکومت پیامبر، فاقد اعتبار شرعی و دینی است و حضرت حق حاکمیتی نخواهد داشت، این

مدعا، از آیه پیشین برنمی‌آید و آیات الزام مردم به اطاعت از پیامبر، عکس آن را ثابت می‌کند.

### دلیل نهم: توجه خطاب‌های به مردم

مدعای سکولاریسم در تفکیک دین و حکومت، عرفی کردن حکومت است. حکومت همه چیزش اعم از انتخاب حاکم، وضع قوانین و اجرای آن به عهده مردم سپرده شده. این مدعا درصدد است آیات قرآن کریم را که مردم را مخاطب خود قرار داده و از آنان تکالیفی خواسته است، دلیل بر تعلق حکومت به خود مردم تلقی کند به این معنا که خداوند، طی آیات و خطابات‌ی به مردم از آنان خواسته است که خود عدالت بر پا کنند و خود به اجرای قوانین اجتماعی و جزایی بپردازند. با نیم‌نگاهی به آیات قرآن، توجه خطاب‌های آن به جامعه و مردم روشن می‌شود؛ مانند آیات ذیل:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.<sup>۱</sup>

و مرد و زن دزد را به سزای آنچه کرده‌اند، دستشان را به صورت کیفری از جانب خدا ببرید.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.<sup>۲</sup>

به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید.

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ.<sup>۳</sup>

پس پیمانانه و ترازو را تمام نهدید.

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ.<sup>۴</sup>

و هر چه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده، بسیج کنید.

مهندس بازرگان با اشاره به این آیات و آیات دیگر می‌گوید:

۱. مائده(۵)، ۳۸.

۲. نور(۲۴)، ۲.

۳. اعراف(۷)، ۸۵.

۴. انفال(۸)، ۶۰.

تمام این آیات و دستورها به صیغه جمع بوده، حالت جمعی دارد. مخاطب آن‌ها جامعه است و خود مؤمنین نه شخص پیغمبر و نه هیچ پادشاه یا رئیس و رهبر که به حق یا ناحق عهده‌دار امت شده باشد. به‌طور وضوح جامعه و مردمند که مستقیماً مسؤول و مجری شناخته شده‌اند.<sup>۱</sup>

**دکتر حائری:** وی با اشاره به آیه *لِيُقِيمَ الْاِنْسَانُ بِالْقِسْطِ*، آن را دلیل بر تفکیک حکومت و اجرا از مقام نبوت تفسیر می‌کند:

بنابراین، خوب معلوم می‌شود قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات، دقیقاً به عهده خود مردم واگذار شده است و وظیفه اجرایی آن در شأن و مقام و منزلت رفیع این رهبران الهی نیست.<sup>۲</sup>

وی در جای دیگر، مردم نه پیامبر را مسؤول اجرای احکام دین می‌داند و از آن به «اصل مسؤولیت عقلایی» تعبیر می‌کند که مستفاد از آیات از جمله آیه شورا است.

**محسن کدیور:** وی با اشاره به آیات اجتماعی که مخاطبان آن‌ها مردمند، می‌گوید:

این‌که مؤمنان مخاطب اقامه دین و اجرای احکام شرع شمرده شده‌اند، مؤید قوی برای ذبح بودن ایشان در حوزه عمومی است.<sup>۳</sup>

**محمد بسته‌نگار:** وی با اشاره به آیات پیشین از جمله *لِيُقِيمَ الْاِنْسَانُ بِالْقِسْطِ*، هدف و شأن پیامبر را بیان احکام و وظیفه عملی ساختن آن را مردم و عرف تفسیر می‌کند:

وظیفه پیغمبر، بیان توحید و معارف و اصول اسلامی است؛ اما آن‌جا که پای اجرای این اصول یعنی اجرای احکام (مسأله جنگ و صلح، بستن قرارداد چه در روابط داخلی و چه در روابط خارجی، نحو برخورد با

۱. پادشاهی خدا، ص ۸۴ و نیز آخرت و خدا، ص ۳۲.

۲. حکمت و حکومت، ص ۱۴۰.

۳. دغدغه‌های حکومت دینی، ص ۳۳۱.

بیگانگان، روابط مدنی و بقیه مسائلی که به نحوی از انحاء در شمار کارهای حکومتی قرار دارند)، به میان می‌آید، این‌ها از انسان که خلیفه‌الله است، خواسته شده نه از پیغمبر یا شخص دیگر؛ مثلاً در مورد برقراری عدالت و ایجاد یک جامعه مبتنی بر قسط و عدالت اجتماعی، قرآن نمی‌گوید که انبیا عدالت را اجرا کنند؛ بلکه وظیفه انبیا این است که خود مردم را آماده نموده تا آن‌ها برای بر پا داشتن قسط قیام کنند.<sup>۱</sup>

عزت‌الله سبحانی: وی با اشاره به آیه **لِيُقِيمَ الْاِنْسَانُ بِالْقِسْطِ** می‌گوید:

مردمان خودشان قیام به قسط نمایند. مردم در این‌جا فاعلند؛ یعنی تعالیم دینی برای این است که مردم را به نحوی تربیت نماید که قائم به قسط باشند، نه آن‌که حکومتی پیدا شود و قسط را بر آنان تحمیل نماید.<sup>۲</sup>

## نقد و نظر

### ۱. توجه به مشارکت مردم در حکومت دینی

در صفحات پیشین گفته شد که حکومت دینی حکومت دیکتاتوری نیست که حاکم آن حاکم مستبد و خود رأی باشد و به نقش و مشارکت مردم هیچ توجهی نکند؛ بلکه حکومت دینی، حکومت مردم‌سالار دینی است که اولاً رأی مردم در پذیرش حکومت دینی در مشروعیت سیاسی و اعمال حاکمیت آن دخیل و سهم است و ثانیاً مردم به مشارکت در عرضه‌های اجرایی حکومت که همان اجرای آموزه‌های دینی مانند عدالت، آزادی، اجرای حدود و غیره است، دعوت شده‌اند، بلکه آموزه‌های دینی با مشارکت و همدلی خود مردم به منصفه اجرا در می‌آید.

### ۲. ضرورت قانونمندی در حکومت و اجرای احکام

روشن است که منظور از اجرای عدالت، حدود، مجازات مجرمان به وسیله

۱. «انسان در رابطه دین و حکومت»، در دین و حکومت، ص ۴۰۳.

۲. امکان حکومت دینی، ص ۲۳۲.

مردم و به عبارتی، توجه خطاب‌های آن به مردم، اجرای مستقیم و مباشر مردم به صورت خودجوش و خودسر نیست؛ چراکه در این فرض، در کشور هیچ نظم و سامانی تحقق نخواهد یافت؛ بلکه اغتشاش و آنارشسیسم حاکم خواهد شد. منظور از خطاب‌های پیشین و دعوت و خطاب به مردم به اجرای آموزه‌های دینی، اجرای آن در پرتو قانون و با هدایت و رهبری حاکم اسلامی است. نکته پیش‌گفته خیلی روشن است؛ اما متأسفانه سکولارها برای استناد مدعای خود به قرآن، به هر آیه و عنوانی تمسک می‌کنند.

شاهد و دلیل این مدعا فهم مخاطبان اولیه آیات پیشین یعنی مسلمانان صدر اسلام است. آنان با نزول این آیات خودشان به صورت خودسر به قصاص، مجازات مجرم، تشکیل دادگاه نمی‌پرداختند؛ بلکه خطاکار را به متولی احکام یعنی دستگاه حکومت، اعم از حکومت نبوی یا خلفای بعد از آن تحویل می‌دادند؛ افزون بر آن که وجود احکام پیشین و خطاب آن به عموم مردم، مثبت این نکته است که مردم نباید از مسائل و احکام اجتماعی و جزایی دین غفلت کنند؛ چرا که آنان هم مسؤول شرعی اجرای احکامند؛ اما وظیفه آنان در صورت وجود متولی و حاکم شرعی نظارت به حاکم در اجرای دقیق احکام پیشین است و در صورت عدم وجود حاکم شرعی، خود باید به اجرای احکام الهی اقدام کنند.

### ۳. تعیین متولی احکام اجتماعی

دلیل دیگر بر این که پیامبر و حاکم شرعی، نخست مسؤول و متولی اجرای احکام اجتماعی است، آیات گوناگونی است که به شخص پیامبر خطاب کرده و به حضرت امر فرموده است که به داوری و حل و فصل مناقشه‌های مردم بپردازد و مردم نیز مکلف به مراجعه به حضرت هستند. در آیه‌ای یافت نمی‌شود که به داوری و حکمرانی خود مردم و عدم مراجعه به پیامبر امر کند. آیات آن در نقد دلیل اول گذشت.

#### ۴. ملازمه با حکومت دینی

نکته آخر این‌که اگر فرضاً بپذیریم مردم مسئول اولیه اجرای احکام دینی هستند، از آن‌ها نه تنها نظریه سکولاریسم بر نمی‌آید، بلکه مثبت همبستگی دین و حکومت هم است؛ زیرا مردم که مخاطب و مکلف به اجرای احکام اجتماعی دین از قبیل حدود، دیات، عدالت، و آزادی و هستند، باید همه کوشش خود را در اجرای اهداف پیش‌گفته دین مبذول دارند، و از آن‌جا که اجرای این احکام به صورت خودسیر و بدون قانونمند ممکن نیست و به هرج و مرج می‌انجامد، مردم برای اجرای بهینه احکام دین خود، باید فردی را متولی اجرای آن برگزینند که چنین شخصی اولاً خود باید عامل به احکام باشد و ثانیاً خود عالم به احکام دین یا دست‌کم زیر نظر یک یا چند عالم دین باشد. نتیجه و رهاورد آن باز تشکیل حکومتی است که دغدغه دین دارد و متولی آن، خود عالم دین است یا زیر نظر عالمان دین انجام وظیفه می‌کند که چنین حکومتی حکومت دینی و نه سکولار خواهد بود؛ بنابراین، توجه آیات پیش‌گفته به عموم مردم، خود تشکیل حکومت دینی و نه فراق دین و حکومت را اثبات می‌کند.

#### دلیل دهم: امضایی و ارشادی انگاری احکام اجتماعی قرآن

سکولاریست‌های مسلمان با نگاهی که به آیات قرآن کریم داشتند، به وجود آیات اجتماعی و حکومتی از جمله پذیرفتن حضرت محمد (ﷺ) در جایگاه حاکم و سرپرست جامعه اسلامی، الزام شهروندان مسلمان به اطاعت مطلق از حضرت، نزول آیات و احکام اجتماعی دینی پی بردند. آنان نمی‌توانستند اصل آیات سیاسی و اجتماعی قرآن را منکر شوند؛ اما بعضی از آن‌ها به توجیه جدیدی روی آوردند با این توضیح که در فقه، احکام به دو قسم ارشادی و مولوی تقسیم می‌شود. احکام ارشادی، احکامی است که عقل پیش از نزول آن، خود توانسته یا می‌تواند حکم آن را کشف کند، و حکم دینی آن در قرآن یا روایات، به حکم پیشین عقلی آن اشاره و ارشاد دارد؛ برای مثال، امر به قسط و

عدالت حکم ارشادی است که پیش از حکم قرآن به آن، عقل اصل آن را دریافت کرده بود. احکام مولوی، احکامی است که عقل آن را نیافته، برای نخستین بار از دین استماع می‌کند؛ مانند نماز و روزه. تفاوت دیگر احکام مولوی و ارشادی، وجود عقاب الاهی بر متخلف از احکام مولوی و عدم آن برای متخلف از احکام ارشادی است.

سکولاریست‌های مسلمان خواستند مسأله ارشادی بودن احکام را به قرآن و آیات سیاسی و اجتماعی آن سرایت دهند به این صورت که چون زمان نزول آیات اجتماعی، حکومت دینی بنا به درخواست و بیعت خود شهروندان مسلمان شکل گرفته بود و حاکم و رهبر آن یعنی حضرت محمد (ﷺ) رهبر برگزیده مردم بود، خداوند متعالی از سر خیرخواهی و استحکام جامعه اسلامی و حکومت پیامبر، یک سری حکم‌ها را برای مردم ابلاغ می‌کند تا با التزام و پیروی از آن‌ها، حکومت نوپیدایشان نه تنها از هم فرو نپاشد، بلکه با عمل به آن‌ها استحکام بیشتری نیز بیابد؛ پس احکام اجتماعی و حکومتی قرآن، اولاً امضا و تأیید وضعیت موجود (حکومت نوپیدای دینی مسلمانان)، و ثانیاً ارشادی و به منظور استحکام پایه‌های آن حکومت است.

**محمد مجتهد شبستری در تقریر این دلیل می‌نویسد:**

در جامعه‌های دینی که جامعه بنی اسرائیل و جامعه صدر اسلام هم از آن قبیل است، دین و حکومت دینی از هم جدا نیست؛ یعنی حکومت رنگ دینی دارد و تبعیت از حاکم هم رنگ دینی دارد و مسأله دینی به شمار می‌آید. صحنه گذاشتن به رنگ دینی حکومت در آن قبیل جامعه‌ها، یک امر تأسیسی از طرف خداوند نبود؛ بل پذیرفتن آن واقعیت بود که در آن جامعه وجود داشت.

اگر در بعضی از تعبیرات قرآن آمده که خداوند از شما می‌خواهد از نسی اطاعت کنید، این را نباید این گونه فهمید که خداوند، یک حق تأسیسی برای نبی ایجاد می‌کند و او را حاکم قرار می‌دهد و از انسان‌ها می‌خواهد از این



حاکمی که قرار داده تبعیت کنند. نباید این قبیل تعبیرات را این جوری فهمید؛ مثلاً اگر بخواهیم آیه **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** را در قرآن بفهمیم، باید چنین بفهمیم: شما یک عده مسلمان هستید و دارید زندگی می‌کنید. حاکم شما هم عملاً یک نبی است. حکومتتان حکومت دینی است و رنگ دینی دارد. تخلف شما از حکومت و سرپیچی‌تان از دستورهای پیامبر مانند هر سرپیچی که در هر جامعه دیگری از حکومت سر بزنند، اختلال در کار حکومت ایجاد می‌کند. خداوند نمی‌خواهد در حکومت شما اختلال ایجاد شود؛ پس: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**.<sup>۱</sup>

عزت‌الله سبحانی نیز بیشتر احکام اسلام را احکام امضایی وصف می‌کند که به گمان وی، جنبه مقدس و وحیانی ندارد.

بسیاری از احکام، صورت امضایی دارد و نه تأسیسی. به این معنا است که دین اسلام مبدع و مؤسس آن‌ها نبوده است؛ در شرایط دیگر تاریخی یا تکامل اجتماعی به وجود آمده‌اند و با تغییر شرایط هم صورت و دامنه آن‌ها تغییر می‌کند؛ چون اکثر آن‌ها سنت‌های جوامع یا جامعه عرب حجاز بوده‌اند؛ پس جنبه مقدس و وحیانی نداشته‌اند.<sup>۲</sup>

### نقد و نظر

در نقد رهیافت پیشین نکات ذیل قابل تأمل است:

#### ۱. اهداف اجتماعی دین و نبوت

در نقد دلیل اول سکولارها در این فصل گفته شد که دین و نبوت و ارسال پیامبران چند منظوره است. نبوت فقط به وعظ و ابلاغ منحصر نشده؛ بلکه عدالت، آزادی اجتماعی، حکومت و قضا جزو اهداف نبوت است. معنای

۱. نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۵۱۶ و ۵۱۷.

۲. دین و حکومت، ص ۲۶۱ و ۲۶۲.

هدف نیز برای خواننده روشن است که هدف مطلوب و غایتی است که به دنبال دستیابی و تحقق آن بر می‌آییم. این که عدالت، حل مناقشه‌های مردم، آزادی اجتماعی، اجرای احکام دین، هدف نبوت و بعثت است، به این معنا است که پیامبر و متدین باید برای تحصیل آن نهایت کوشش خود را مبذول کند، نه این که چون آن‌ها در جامعه تحقق یافته، خداوند برای راهنمایی بیشتر مردم امر می‌کند؛ بلکه چون در جوامع بسیاری مانند جامعه موسی، طالوت، و حضرت محمد (ﷺ) اهداف پیشین از جامعه تهی شده بود، خداوند رسولانش را به ایجاد آن‌ها دعوت و امر می‌کند؛ بنابراین، امضایی نامیدن احکام اجتماعی دین صرف ادعا است که با واقعیت‌های خارجی در طول تاریخ تعارض دارد.

## ۲. وعده و تهدید به عذاب

مدعی سکولاریسم با پیش فرض ارشادی و امضایی‌انگاری احکام اجتماعی دین، پیامد مخالفت با آن را صرف گسستن نظم اجتماع وصف می‌کند؛ در حالی که آیات متعددی وجود دارد که نافرمانی از پیامبر، بلکه عدم مراجعه به حضرت در مسائل اجتماعی را مستحق عذاب می‌داند<sup>۱</sup> و متخلفان از داوری براساس دین را «فاسق»، «ظالم» و «کافر» وصف می‌کند:

مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.<sup>۲</sup>

و کسانی که به سبب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، خود کافراند.

دلیل پیشین از ادله سست سکولارها است که برای توجیه احکام اجتماعی دین ارائه شده و بیش از این در آن درنگ نمی‌کنیم.

## گفتار دوم: ادله سلبی

در صفحات پیشین، ده دلیل ایجابی سکولاریست‌ها از قرآن مجید تحلیل و

۱. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ... فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور (۲۴)، ۶۲ و ۶۳).

۲. ماده (۵)، ۴۴ و ۴۵ و ۴۷.

نقد شد. آنان افزون بر ده دلیل ایجابی پیشین، ادله عدمی و سلبی نیز برای تأیید مدعای خویش از قرآن عرضه داشتند که اکنون به گزارش و ارزیابی آنها می‌پردازیم.

### دلیل یازدهم: فقدان نص در امر حکومت

مدعیان جدانگاری نبوت و قرآن بر این باورند که ما هیچ دلیل و نصی از قرآن در مقوله حکومت و سیاست، اقتصاد و زندگی دنیایی شاهد نیستیم. قرآن نمی‌گوید حکومت تشکیل دهید یا حضرت محمد (ﷺ) یا دیگر پیامبران حاکمان منصوب خداوند هستند که اطاعت آنها واجب و شرعی است. قرآن برنامه و مدل خاصی در عرصه اقتصاد، صنعت، مدیریت به ما ارائه نمی‌دهد؛ پس این امور را قرآن به خود انسان سپرده است.

**علی عبدالرازق:** وی معتقد است که قرآن، به مسأله حکومت و خلافت توجهی نکرده است.<sup>۱</sup>

قرآن کریم نه ذکری از خلافت و نه کوچک‌ترین اشاره‌ای به موضوع کرده است، نه سنت نبوی آن را لحاظ کرده و نه هیچ اجماعی در مورد آن صورت گرفته است؛ بنابراین، غیر از کتاب یا سنت یا اجماع چه دلیلی در دین برای طرفداران خلافت باقی است؟<sup>۲</sup>

همو درباره ورود بعضی احکام حکومتی در قرآن و سنت می‌گوید:  
در کل سنت‌های مذکور هیچ مؤلفه‌ای را نمی‌یابیم که بتواند دلیلی بر آن باشد که خلافت عقیده شرعی و حکمی از احکام دین است.<sup>۳</sup>  
**مهندس بازرگان:** وی با اشاره به آیات آغازین سی و چهار سورة قرآن<sup>۴</sup> و

۱. ر.ک: اسلام و میانی قدرت، ص ۸۵ و ۱۰۳.

۲. همان، ص ۱۰۳.

۳. همان، ص ۸۸.

۴. سوره‌های: بقره، آل عمران، اعراف، یونس، هود، یوسف، رعد، ابراهیم، حجر، نحل،

دیگر آیات می‌گوید:

آنچه در هیچ‌یک از این سر فصل یا سر سوره‌ها و جاهای دیگر دیده نمی‌شود، این است که گفته شده باشد، ما آن را فرستادیم تا به شما درس حکومت و اقتصاد و مدیریت یا اصلاح امور زندگی دنیا و اجتماع را بدهد... قرآن که نمره و خلاصه دعوت و زبان رسالت است، نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد، بلکه ما را ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید.<sup>۱</sup>

او در جای دیگر می‌گوید:

در قرآن، دیگر نشانه‌هایی از پادشاهی یا حکومت فردی و خودکامه، نه برای پیغمبر و نه برای پیشوایان و مسلمانان نمی‌بینیم.<sup>۲</sup>

**مجتهد شبستری:** وی حکومت پیامبران را می‌پذیرد؛ اما آن را نه به امر وحی و شارع مقدس، بلکه به امر عرفی و مردمی تحلیل می‌کند، و معتقد است که نسبت حکومت دینی پیامبران به وحی و خدا فاقد دلیل قابل دفاع است. نظریه حکومت اختصاصی تفویض شده از طرف خداوند به انبیا دلیل قابل دفاع ندارد. در تاریخ دیده می‌شود که بعضی از پیامبران حکومت می‌کردند. این یک واقعیت تاریخی است؛ ولی نمی‌تواند دلیل هیچ نظریه کلامی و اعتقادی قرار گیرد.<sup>۳</sup>

وی در پاسخ آیاتی که از حکومت پیامبران گزارش می‌دهد، می‌نویسد: در آن آیات یا موارد دیگر نیامده که خداوند، حق حکومت را از جانب خودش به‌عنوان حق به یک نبی تفویض کرده و به دیگران واجب کرده که از او تبعیت کنند. به این شکل، من در جایی از قرآن اصلاً برخورد نکرده‌ام.

→ اسراء، کهف، طه، نور، فرقان، شعراء، نمل، قصص، لقمان، سجده، یس، ص، زمر، مؤمن،

فصلت، شوری، زخرف، دخان، جائیه، احقاف، ق، رحمن، جن، علق، بینه.

۱. آخرت و خدا، ص ۶۱، ۶۰ و ص ۸۷.

۲. پادشاهی خدا، ص ۶۹.

۳. نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۵۱۲.

وقتی تحولات اجتماعی به گونه‌ای بوده که یک نبی به حکومت می‌رسیده، تعبیر قرآن این است که آن ملک نعمتی بوده از سوی خدا.<sup>۱</sup>

#### یوسفی اشکوری:

حکومت از مقوله دین و شریعت نیست. حکومت نه در شمار اصول دین یا مذهب دیده می‌شود و نه در شمار فروع دین... هیچ دلیلی عقلی و نقلی مشخص و استوار وجود ندارد که حکومت از احکام دینی است. منابع عقلی و نقلی اسلام، حکایت از آن دارد که قدرت و حکومت و دولت در تفکر و سنت دینی ما، منشأ زمینی و مردمی دارند نه آسمانی؛ یعنی هیچ‌کس ذاتاً و ابتدائاً در امر حکومت و اعمال قدرت سیاسی از طرف خداوند و یا پیامبر و صاحب شریعت نمایندگی ندارد.<sup>۲</sup>

برخی دیگر نوشتند:

از قرآن مجید و سنت پیامبر دستور صریحی مبنی بر تشکیل حکومت به دست نیامد و آنچه در روایات و احادیث در این زمینه آمده است، غالباً درباره شرایط زمامدار و صفات حاکم عادل است، نه نحوه روی کار آمدن دولت‌ها و وظیفه تأسیس حکومت.<sup>۳</sup>

#### نقد و نظر

از دیدگاه قرآن کریم، حکومت و اجرای احکام فردی و اجتماعی دین، فلسفه نبوت و بعثت قلمداد شده است که آیات آن در نقد دلیل اول گذشت. روشن است که جایگاه غایت بعثت از احکام و آموزه‌های خود دین و نبوت والاتر می‌شود؛ چرا که حکومت عامل اجرا و بقای احکام دین به‌ویژه احکام اجتماعی آن است؛ افزون بر این که در نقد دلیل دوم به وجود بعضی نصوص در حکومت پیامبر (ﷺ) اشاره شد؛ پس این ادعا که درباره حکومت از سوی خداوند و

۱. همان، ص ۵۱۶.

۲. «حکومت دموکراتیک اسلامی»، مندرج در دین و حکومت، ص ۲۹۸ - ۳۰۰.

۳. مصطفی کتیرایی، «حکومت از دیدگاه دین»، مندرج در دین و حکومت، ص ۲۶.

دین دلیل و نصی وارد نشده، ادعای خلاف واقع است.

باری با این عنوان و قالب که ای پیامبر! تو حاکم شرعی مردم هستی و حکومت دینی تشکیل بده، آیه‌ای نازل نشده اما آیات دیگری وجود دارد که از نظر دلالت در این حد و بعضی دیگر بالاتر یا پایین‌تر از آن است. این که خداوند، فلسفه نزول کتاب‌های آسمانی و قرآن را حکمرانی و حل مناقشه‌های مردم، عدالت اجتماعی، و آزادی مردم معرفی می‌کند و از شخص پیامبر می‌خواهد که به امر رفع اختلاف مردم و داوری بپردازد و مردم را به رجوع اختلاف‌های خود به پیامبر و پذیرفتن مبانی دینی در امر داوری ملزم، و مخالفان پیامبر را به انواع کیفر دنیایی و آخرتی تهدید می‌کند. آیا همه این دلالت‌ها و آیات که در نقد دلیل اول گذشت، به معنای تشکیل حکومت دینی به وسیله شخص پیامبر نیست؟ آیا فرستادن احکام اجتماعی گوناگون در عرصه اقتصاد، جنگ و صلح، حقوق و جزا ملزم با وجود قدرت اجرایی آن یعنی حکومت نیست؟ اگر نصی به این مضمون که ای پیامبر حکومت تشکیل بده، وارد نشده، کفایت به فهم عرفی از آیات وارد در امر حکومت و اجتماع بوده است؛ افزون بر این که روایاتی در مشروعیت الهی حکومت پیامبر و امامان از سوی پیامبر و خود امامان وارد شده که در جایگاه مفسران واقعی قرآن و یکی از دو ثقل (مورد وصیت پیامبر) برای ما حجت است.

این که انتظار داشته باشیم قرآن به ما درس حکومت، مدیریت، برنامه‌ریزی در عرصه‌های دنیایی ارائه دهد، این انتظار، نه مدعای همبستگی دین و حکومت است و نه انتظار عقلانی و دینی است. دین اسلام از آن جا که آیین خاتم و جاویدان بشر است و اعتبار آن باید در همه اعصار زنده بماند، از مداخله در امور جزئی و متغیرات می‌پرهیزد. همبستگی دین و سیاسی و حکومت به معنای ارائه مبانی و اصول کلی دین در عرصه‌های سیاسی، حکومت، اقتصاد، سیاسی داخلی و خارجی است که اصول کلی آن را می‌توان از قرآن استخراج کرد که بعضی این اصول در صفحات پیشین گذشت.

**دلیل دوازدهم: عدم مداخله پیامبران در عرصه سیاست و حکومت**

از دلیل پیشین که فقدان دلیل بود، چنین برآمد که دین و قرآن به گمان سکولارها در عرصه دنیا، سیاست و حکومت، دستور و آموزه خاصی ندارد. سیره عملی پیامبران در طول تاریخ، این ادعا (تفکیک دین و حکومت) را ثابت می‌کند. سکولاریست‌ها با تمسک به بعضی ابعاد رفتار اجتماعی پیامبران در مواجهه با حاکمان وقت مدعی‌اند که پیامبران دخالتی در قلمرو و حکومت طاغوت‌های زمانه خود نداشتند. آنان درصدد تضعیف و مقابله و براندازی برنیامدند و فقط به تبلیغ و رفتار نرم و مداراآمیز بسنده کردند. این عدم مداخله و کنار کشیدن پیامبران از صحنه سیاست و حکومت، دلیل بر جدایی نبوت و مقوله سیاست و حکومت است.

معروف‌ترین دلیل این مدعا، سخن و توصیه مشهور حضرت عیسی به یاران خویش است که:

کار قیصر را به قیصر واگذار کن و کار خدا را به خدا.<sup>۱</sup>

آیه پیشین از انجیل، بهانه مهمی در دستان سکولاریست‌های مسیحی است. عبدالرازق نیز به این فقره از انجیل تمسک کرده است.<sup>۲</sup>

مهندس بازرگان: وی بیش از همه به شرح و تفصیل دلیل پیش‌گفته پرداخته است. او درباره حضرت نوح با اشاره به آیات ۲۵ تا ۲۹ سوره هود می‌گوید:

در اثر تکذیب قوم و توطئه متولیان، نوح دست به جنگ و کشتار نزده به هدایت و جدال می‌پردازد.... در هر حال، از هیچ طرف صحبت پادشاهی یا حکومت و مدیریت قوم و جامعه به میان نمی‌آید.<sup>۳</sup>

وی حضرت ابراهیم را با اشاره به آیات ۳۷ تا ۴۰ ابراهیم و آیات ۲۵۸ تا ۲۶۰ بقره، پیامبری معرفی می‌کند که:

۱. انجیل متی، باب ۳۳، آیه ۲۱.

۲. اسلام و مبانی قدرت، ص ۸۸، ۱۲۲.

۳. پادشاهی خدا، ص ۵۷.

ابراهیم هم با پدر و قومش در می‌افتد و جدال احسن می‌کند و هم با پادشاه بدون آن‌که قصد تصرف قدرت داشته باشد یا هلاک کسی را بخواهد. برخوردار با پدر و قوم برای ارشاد دلسوزانه آن‌ها و پرستش خدای یگانه است و چون نمی‌پذیرند و درصدد سوزاندنش برمی‌آیند (که خدا آتش را بر او گلستان می‌کند) با زن و فرزندش رهسپار بیابان بی‌آب و علفی گشته... در برخوردار با پادشاه، باز هم گله و گفتار ابراهیم بر سر خدا است. به نمرود نمی‌گوید که چرا بر مردم پادشاهی می‌کنی و آمده‌ام تا تو را از تخت سلطنت به زیر اندازم. می‌گوید: چرا ادعای خدایی یا ربوبیت می‌نمایی.<sup>۱</sup> حضرت اسحاق و یعقوب، فرزندان ابراهیم بر سیره پدر ملتزم بودند.<sup>۲</sup>

وی درباره حکومت حضرت موسی ضمن پذیرفتن تلفیق مقام نبوت و حکومت در حضرت، آن را نه خواست موسی، بلکه عمل انجام شده می‌داند؛ چرا که هدف موسی فقط آزادی اسارت قوم بنی‌اسرائیل و اعتراض وی به فرعون به سبب طغیان و ادعای ربوبیت والوهیت بود.

رسالت و هدف موسی به هیچ‌وجه تصرف قدرت و رسیدن به سلطنت و حتی به کار بردن قدرت و خشونت نبوده، حکومت و اداره امت خودبه‌خود به عهده‌اش افتاده است. اگر با فرعون در می‌افتد و چیزی می‌خواهد، تحویل گرفتن و نجات بنی‌اسرائیل است، نه استعفا یا سرنگونی فرعون از تخت و تاج پادشاهی.

خداوند نیز به او مأموریت نمی‌دهد که به فرعون به جرم سلطنت و ملوکیت، اعتراض و اظهاری بنماید؛ بلکه بگوید چرا طغیان و تجاوز کرده، مدعی ربوبیت و الوهیت شده است. تصریح و توصیه شده است که این اعتراض و استفسار را با ملایم‌ترین لحن ادا نماید؛<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۵۸؛ آخرت و خدا، ص ۲۶ و ۸۷.

۲. آخرت و خدا، ص ۲۶.

۳. پادشاهی خدا، ص ۶۰؛ آخرت و خدا، ص ۲۶ و ۲۷ و ۸۷.



آن‌گاه آیات ذیل را مستند ادعای خود ذکر می‌کند:

أَذْهَبَا إِلَيَّ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَنَّ أَنَّهُ طَافِيٌّ قَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّمَّا لَعَنَهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى. <sup>۱</sup>

به سوی فرعون بروید که او به سرکشی برخاسته، و با او سخنی نرم گوید، شاید که پند پذیرد یا بترسد.

فَأْتِيَاهُ قَوْلًا لَّيِّنًا رَّسُولًا رَّبُّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ. <sup>۲</sup>

پس به سوی او بروید و بگویید: ما دو فرستاده پروردگار توایم؛ پس فرزندان اسرائیل را با ما بفرست و عذابشان مکن.

دیگر پیامبر، پیامبر معاصر طالوت و داوود است که وقتی از مردم درخواست تعیین حاکم کردند، خود را معرفی نکرد، و مدعی تلیق نبوت و حکومت نشد؛ بلکه فرد غیر پیامبر یعنی طالوت را در جایگاه حاکم و فرمانده مردم انتخاب و معرفی کرد. <sup>۳</sup>

وی دوره بعد از حکومت داوود و سلیمان را دوره تفکیک عملی نبوت و پادشاهی ذکر می‌کند. پیامبرانی مانند ایوب، زکریا، یحیی و عیسی سمتی حکومتی نداشتند. <sup>۴</sup>

### تحلیل و بررسی

نکات ذیل در نقد این دلیل قابل تأمل است.

#### ۱. اهداف اجتماعی فلسفه بعثت

در نقد دلیل اول، اهداف اجتماعی گوناگون بعثت پیامبران به تفصیل بیان

۱. طه (۲۰)، ۴۳ و ۴۴؛ آخرت و خدا، ص ۲۷.

۲. طه (۲۰)، ۴۷.

۳. پادشاهی خدا، ص ۶۱.

۴. همان، ص ۶۵ و ۶۷.

شد که پیامبران به وعظ و خطابه بسنده نکردند و بعثت آنان اهداف اجتماعی را نیز شامل می‌شود؛ اما این که پیامبران تا چه حد و اندازه در عمل و طول تاریخ به دستیابی به آمال و اهداف خودشان موفق شدند، مقوله دیگری است و به نظریه همبستگی دین و دنیا و حکومت آسیبی وارد نمی‌کند.

## ۲. مداخله و مجاهدت‌های پیامبران

نگاهی به آیات قرآن کریم و بعضی فقره‌های کتاب مقدس نشان می‌دهد که در صورت وجود زمینه و بستر مناسب، پیامبران با حکومت‌های وقت درافتادند و درصدد قیام مسلحانه و تشکیل حکومت بودند. تفصیل این مطلب در نقد دلیل اول بحث آزادی اجتماعی گذشت. آن‌جا از پیامبرانی مانند موسی و یحیی، عیسی و حضرت محمد (ﷺ) نام بردیم که خواننده را به آن بحث حواله می‌دهیم.

## ۳. تفاوت اسلام با شرایع پیشین

همچنین بارها به این نکته اشاره شده است که ما مسلمانان باید الگو و مبنای دینی خودمان را از قرآن کریم و سیره پیامبر اسلام (ﷺ) و امامان اخذ کنیم. اگر بنا به فرض محال بپذیریم که پیامبران پیشین به هر دلیل و علتی در عرصه اجتماع و حکومت نبودند، آن نمی‌تواند دلیل و مستمسک نظریه سکولار باشد. با وجود آیات حکومتی و اجتماعی قرآن و سیره عملی پیامبر اسلام در تشکیل حکومت نمی‌توان به سیره پیامبر پیشین رجوع کرد که تاریخ و انگیزه‌ها و زمینه‌های رفتار پیامبر آن عصر برای ما آشکار نیست.

## دلیل سیزدهم: عدم حکومت بیشتر پیامبران

یکی دیگر از ادله سلبی سکولارها تمسک به عدم حکومت بیشتر پیامبران است. آنان استدلال می‌کنند که اگر دین و حکومت ملائمت و ملازمه داشت، پیامبران که نخستین متدینان هستند، باید برای اکمال دین، حکومت تشکیل

دهند؛ اما نگاهی به تاریخ پیامبران نشان می‌دهد که بیشتر آنان حکومتی را بنیان ننهاندند.

علی عبدالرازق در این باره می‌نویسد:

فکم من ملک لیس نبیا و لارسولا و کم لله جل شأنه من رسل لم یکونوا ملوکاً.<sup>۱</sup>

دکتر حائری یزدی نیز قاعده در پیامبران را عدم حکومت آنان ذکر می‌کند و پیامبرانی را که به حکومت رسیدند اندک می‌شمارد که حکومت آن بعضی نیز غیر و حیانی بوده است.<sup>۲</sup>

مهندس بازرگان نیز حکومت پیامبران اندک را امری استثنایی و خلاف قاعده وصف می‌کند.<sup>۳</sup>

با تأمل در این دلیل روشن می‌شود که با دلیل «تفکیک عملی و رسمی نبوت و حکومت» تفاوت چندانی ندارد. به گونه‌ای این دلیل، حاصل و رهاورد تفکیک و حکومت است. چون توضیح و تحلیل آن در آن موضع و همچنین در نقد دلیل پیشین به تفصیل گذشت، این‌جا به همین مختصر بسنده می‌شود.

### دلیل چهاردهم: نفی اکراه و سلطه پیامبران

شأن نبوت و ابلاغ آموزه‌های آسمانی، شأن معلم و مربی به متعلم و متربی است که معلم و مربی می‌کوشد با راهکار منطق، و رعایت اصل مدارا و نرمی فطرت مخاطب خویش را بیدار کرده، آموزه دینی را با طیب نفس و آزادانه در اختیار وی قرار دهد؛ چرا که پذیرفتن هر نوع عقیده و آموزه دینی باید آگاهانه و از روی اختیار باشد. به اصطلاح، امر قلبی و اعتقادی، اکراه‌بردار نیست؛ اما مسأله حکومت و سیاست و منقاد کردن شهروندان با هرگونه اکراه، تهدید، زور و سلطه‌ای سازگار است؛ بلکه یک پایه بقای حکومت‌ها را تشکیل می‌دهد.

۱. الأسلام و اصول الحکم، ص ۶۰؛ اسلام و مبانی قدرت، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۲. حکمت و حکومت، ص ۱۴۳.

۳. پادشاهی خدا، ص ۵۳.

از این مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که نبوت و دین، با آزادی و اختیار ملائم، و مسأله حکومت با اکراه و سلطه سرسازگاری دارد؛ پس از آن‌جا که آیات متعدد قرآن هرگونه سلطه، اکراه، اجبار را از پیامبر برای مخاطبان خود به شدت نفی و انکار کرده، از آن آیات چنین برمی‌آید که شأن و وظیفه پیامبر اسلام فقط در امر تبلیغ و ترویج آموزه‌های وحیانی منحصر شده است و حضرت برای واداشتن مردم به اسلام و دیگر احکام دین از روی زور و اکراه هیچ‌گونه شأن و مسئولیتی از سوی خداوند ندارد. لازمه نفی مشروعیت توسل پیامبر به اکراه و زور، نفی حکومت و حاکمیت حضرت است؛ چرا که حکومت و حاکمیت با اکراه و سلطه توأم است. آیاتی که مورد استناد این دلیل شده، عبارتند از:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ.<sup>۱</sup>

أَفَأَنْتَ تُكْرِهُهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.<sup>۲</sup>

پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگردند؟

فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا.<sup>۳</sup>

ما تو را بر ایشان نگهبان نفرستاده‌ایم.

قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ.<sup>۴</sup>

بگو: «من بر شما وکیل نیستم».

إِنِّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ.<sup>۵</sup>

بر عهده تو جز رسانیدن [پیام] نیست.

وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ.<sup>۶</sup>

و تو به زور وادارنده آنان نیستی.

۱. بقره (۲)، ۲۶۵.

۲. یونس (۱۰)، ۹۹.

۳. نساء (۴)، ۸۰.

۴. انعام (۶)، ۶۶.

۵. شوری (۴۲)، ۴۸.

۶. ق (۵۰)، ۴۵.

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَنْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَنِّطٍ.<sup>۱</sup>

پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای؛ بر آنان تسلطی نداری.

آیات پیشین هرگونه بهانه را مثل این‌که پیامبر؛ حافظ، وکیل، و مسلط بر مردم است، برای اثبات مشروعیت اجبار و زور برای مردم را بر نمی‌تابد و آیات دیگر در مقام حصر شأن و مسؤولیت پیامبر آن را به بیان و ابلاغ فرمان الهی منحصر می‌کند. با این توضیح به استدلال برخی از سکولارها اشاره می‌شود:

علی عبدالرازق، با اشاره به آیات پیشین می‌نویسد:

القرآن کماتری تمنع صریحاً ان یكون النبی (ﷺ) حفیظاً علی الناس ولا وکیلاً ولا جباراً ولا مسیطراً و ان یكون له حق اکراه الناس حتی یكونوا مؤمنین. و من لم یکن حفیظاً ولا مسیطراً فلیس بملک لان من لوازم الملك السیطرة العامة والجبوت سلطناً غیر محدود و من لم یکن وکیل علی الأمة فلیس بملک ایضاً.<sup>۲</sup>

در جای دیگر، با تمسک به آیه ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن<sup>۳</sup> می‌گوید:

تلك مبادئ صریحة فی ان رسالة النبی (ﷺ) کرسالة اخوانه من قبل، انما تعتمد علی الأقناع والوعظ و ما كان لها ان تعتمد علی القوة والبطش... ولا تقوم حکومت الا علی السیف و بحکم القهر والغلبة.<sup>۴</sup>

دکتر حائری یزدی: وی با اشاره به آیات حصر مانند و ما علی الرسول الا البلاغ<sup>۵</sup> و آیات مثبت مانند «فَذَكِّرْ» و آیات منفی مانند: لست علیهم بمصیطر<sup>۶</sup>،

۱. غاشیه (۸۸)، ۲۲.

۲. الأسلام و اصول الحکم، ص ۸۱ اسلام و مبانی قدرت، ص ۱۴۶.

۳. همان، ص ۶۴.

۴. همان.

۵. مائده (۵)، ۹۹.

۶. غاشیه (۸۸)، ۲۱.

وظیفه نبوت و پیامبر را «ابلاغ و تعلیم ارادت تشریحی و نظام قانونگذاری الهی به مردم» می‌داند<sup>۸</sup> و می‌نویسد:

پیامبر را نشاید که اوامر و نواهی الهی را با زور و اجبار به دست مردم اجرا نماید؛ زیرا اجبار جسمانی و اجرای عمل با زور به وسیله قوای اجرایی، مخالف با اصل عقلایی مسئولیت مکلفین است و به همین اصل مسئولیت عقلایی، در قرآن مجید، به پیغمبر اکرم از سوی خدا هشدار داده شده، بدین قرار فذکر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر؛ یعنی وظیفه پیامبر، تذکر و هشدار دادن است، نه اعمال قدرت و سلطنت (ولایت). آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارد که وظیفه پیامبر را در ابلاغ و آموزش اوامر و نواهی الهی، بسنده می‌کند.<sup>۹</sup>

**مهندسی بازرگان:** وی با اشاره به آیات پیشین می‌گوید:

دلالت بر مأمور و موکل نبودن و مسؤول کفر و دین مردم نشدن آن حضرت می‌نماید نازل کننده قرآن و فرستنده پیامبران نخواستہ است و نمی‌خواهد که آیین او جز از طریق اختیار و آزادی، با حفظ کرامت انسانی و با پشتوانه ارشاد و علم، ارائه و اجرا گردد... کار دولت‌ها مقابله با دزدان و دشمنان و بر هم‌زنان امنیت و نظام است. ناچار زبان تند و تلخ دارند و چماق و سرنیزه به دست می‌گیرند؛ یعنی بدترین حالت و ناصالح‌ترین شخصیت برای مجری و معرف دین خدا شدن!<sup>۱۰</sup>

برخی دیگر با توسل به آیات نفی اکراه به گمان خود به اثبات تفکیک حکومت و دین پرداختند.<sup>۱۱</sup>

۷. همان، ۲۲.

۸. حکمت و حکومت، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

۹. همان، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۱۰. آخرت و خدا، ص ۹۸، ۹۷، ۸۴ و ۸۶.

۱۱. ر.ک: عزت‌الله سبحانی، «امکان حکومت دینی»، در دین و حکومت، ص ۲۲۳ و ۲۲۴؛

محمد بسته‌نگار، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، ص ۳۹۸.

## نقد و نظر

در نقد دلیل پیشین به نکاتی اشاره می‌شود:

## ۱. عدم سلطه پیامبر در هدایت کافران

سکولارها با استناد به آیات متعددی که در آن‌ها سلطه و قدرت پیامبر نفی شده، آن را دلیل بر عدم دستور الهی در تشکیل حکومت دینی تفسیر کرده‌اند؛ چرا که از لوازم حکومت، وجود سلطه و قدرت بر مردم است. ضعف این استناد با مراجعه به آیات مربوطه روشن می‌شود؛ زیرا آیاتی که در آن‌ها وکالت، سلطه و اکراه پیامبر نفی شده، به انسان‌های کافری مربوط است که به آیین اسلام نگرویده‌اند، و پیامبر (ﷺ) بسیار کوشید تا آن‌ها در صراط مستقیم اسلام گام نهند؛ بنابراین، منظور از نهی وکالت پیامبر در حدود ده آیه شریفه بیان این نکته است که ای پیامبر! هدایت امر اجباری نیست و تو از سوی کافران وکیل نیستی که متکفل ایمان آنان شوی؛ پس این آیات اصلاً از قلمرو بحث حکومت و سلطه که لازمه حاکم و حکومت است، خارج بوده و استدلال به آن‌ها خروج از محل بحث است. مفسران اسلامی درباره آیات مزبور، به همین نکته اشاراتی داشته‌اند؛<sup>۱</sup> اما سلطه و قدرت پیامبر بر شهروندان در امر حکومت، اجتماع و دیگر عرصه‌ها، قدرت مطلق است که پیش‌تر گذشت. درباره آیه ۸۰ سوره نساء که در آن، حفیظ بودن پیامبر نفی شده است، باید گفت که هر چند مخاطبان این آیه مسلمانان هستند، با مراجعه به آیات پیشین، روشن می‌شود که مخاطب آیه، آن دسته از مسلمانانی هستند که از جهاد و شهادت در راه خدا هراس داشتند، و بر این باور بودند که پیروزی‌ها و حسنات از

۱. ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۵، ج ۱۲، ص ۲۵۶؛ ج ۱۰، ص ۱۳۶؛ آیت‌الله خوئی، تفسیر البیان، ص ۳۲۷. ذکر این نکته لازم است که برخی مفسران معتقدند: آیات پیشین با آیات جهاد نسخ شده و بدین‌سان پیامبر می‌تواند کافران را با اکراه و الجا به اسلام دعوت کند (ر.ک: محمد القرطبی، الجامع لا حکام القرآن، ج ۵، ص ۲۸۸).

جانب خداوند؛ اما ناکامی‌ها و بدی‌ها از جانب پیامبر (ﷺ) است: و ان تصیهم سیئة یقولوا هذہ من عندک.

خداوند متعالی در مقام دفع توهم پیشین به این نکته اشاره می‌فرماید که: ای پیامبر! حسنات از جانب خداوند و بدی‌ها از سوی خود شما است و تو در تحقق ناکامی‌ها و بدی‌ها نقشی نداری؛ چرا که شأن تو بیان رسالت الاهی است و هر کس از تو اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و هر که با تو مخالفت ورزد، با خدا مخالفت کرده است. ما تو را موظف به الزام نکردیم.

## ۲. تفکیک الزام تکوینی و تشریعی

در صفحات پیشین مکرر گفته شد که مشروعیت حکومت پیامبر (ﷺ) و دیگر معصومان، مشروعیت آسمانی و الاهی است؛ اما اعمال این حق الاهی به پذیرش و رضای مردم بستگی دارد. مردم به دلیل ایمان و اعتقادشان به خدا و باورهای دینی، باید حکومت معصومان را بپذیرند (ادله این ادعا در نقد دلیل اول گذشت). این الزام مردم به پذیرفتن حکومت معصوم و ایجاد و مشارکت در تحقق حکومت دینی، الزام و تکلیف شرعی و به تعبیری تشریعی است که در صورت مخالفت با آن، متخلفان در قیامت بازخواست و معاقب خواهند شد؛ پس یک نوع الزام و اکراه از سوی خداوند و رسولش متوجه مردم است که این را نمی‌توان منکر شد. این مقدار از الزام و تکلیف مردم برای یاری پیامبر در تشکیل حکومت دینی و کشاندن آنان به عرصه سیاست و حکومت در اثبات همبستگی دین و حکومت کفایت می‌کند؛ اما مسأله نفی اکراه و سیطره و الزام پیامبران، نه به الزام تشریعی، بلکه به الزام تکوینی برمی‌گردد به این معنا که خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید: اولاً راه ایمان و اعتقاد، راه اکراه و زور نیست؛ چرا که عقیده و اعتقاد، امر قلبی و زوربردار نیست و ثانیاً تشکیل حکومت دینی نیز هر چند بر مؤمنان واجب شرعی است نمی‌توان آن را با اجبار بر مردم تحمیل کرد. به اصطلاح باید حکومت افزون بر این که واجد پارامتر مشروعیت الاهی است، باید دارای مشروعیت سیاسی و رویکرد مردمی نیز باشد؛ پس نفی سلطه و اکراه





فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَعَذَّبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ.<sup>۱</sup>

اما کسانی که کفر ورزیدند، در دنیا و آخرت به سختی عذابشان کنم و یاورانی نخواهند داشت.

این آیات به صورت کلی از نزول نابودی و انتقام الهی در شب و روز بر کافران و مجرمان حکایت می‌کند.

نگارنده جداً نمی‌داند سکولارهای مسلمان که به قرآن اعتقاد می‌ورزند، این آیات را چگونه با فرضیه خودشان توجیه می‌کنند. نگارنده این سطور تاکنون به توجیه آیات پیشین از سوی سکولارها برنخورده است.

افزون بر این آیات، آیات دیگری نیز وجود دارد که به پیامبر و یارانش اجازه می‌دهد مشرکانی را که به مشاقه و مخالفت خدا و رسولش برخاستند، سر و انگشتانشان را از دم شمشیر بگذرانند.

فَأَضْرِبُوا قُورَ الْأَعْنَابِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.<sup>۲</sup>

پس، فراز گردن‌ها را بزنید، و همه سرانگشتانشان را قلم کنید. این [کیفر] بدان سبب است که آنان با خدا و پیامبر او به مخالفت برخاستند، و هر کس با خدا و پیامبر او به مخالفت برخیزد؛ به‌طور قطع، خدا سخت کیفر است.

دلالت آیه بر مشروع‌انگاری توسل به زور و اکراه، شفاف است و به توضیح نیاز ندارد. نکته قابل اشاره در مخاطب، «فاضربوا» است که برخی مفسران از جمله علامه طباطبایی خطاب آن به ملائکه را ممکن و متبادر به ذهن می‌داند.<sup>۳</sup> این احتمال نیز در دلالت آیه بر ابطال سکولار خدشه وارد نمی‌کند؛ چون مبنا تجویز قتل مخالفان خدا و رسول او است؛ چه این قتل را ملائکه یا

۱. آل عمران (۳)، ۵۶.

۲. انفال (۸)، ۱۲ و ۱۳.

۳. ر.ک: المیزان، ج ۹، ص ۲۲.

مسلمانان انجام دهند که سکولار هر دو فرض را بر نمی‌تابد. نکته آخر در باب توسل به زور این که وقتی مردم مطابق آموزه‌های دینی خود با حکومت پیامبر و معصوم بیعت کردند، حاکم دینی دارای اختیارات گسترده‌ای خواهد بود که با آن می‌تواند احکام اجتماعی دین را اجرا کند و متخلفان را به مجازات مختلف مانند حبس، ضرب و اعدام برساند که در تاریخ حکومتی پیامبر اسلام (ﷺ) و امام علی (علیه السلام) نمونه‌های بسیاری از آن را سراغ داریم؛ پس پیامبر، دارای قدرت و سیطره در برابر متخلفان بود و ادعای خلاف آن از سوی سکولارها خلاف واقع است.

### گفتار سوم: شبهات سکولارها به آیات اجتماعی و حکومتی و نقد آن

در صفحات پیشین به تفصیل، ادله قرآنی سکولاریست‌ها نقل و نقد شد. آنان متوجه آیات اجتماعی و حکومتی قرآن بوده، آن را با مدعای خود ناسازگار می‌یافتند که ناگزیر به توجیهاات گوناگون روی آوردند که این‌جا به بعضی اشاره می‌شود:

#### ۱. آبادانی زمین

در تبیین موضع قرآن درباره حیات دنیایی اشاره شد که قرآن از انسان خواسته است سهم و نصیب خود را از دنیا فراموش نکند و با امکانات خویش درصد آبادانی آن برآید:

و استعمرکم فیها.<sup>۱</sup>

مهندس بازرگان برخلاف معنای ظاهر آیه، در توجیه آن می‌نویسد:  
خدا در این آیه آبادی زمین را از ما نخواسته؛ بلکه گفته است که در زمین به شما زندگی داده؛<sup>۲</sup>

اما سستی این توجیه بر کسی که آشنایی مختصری با علوم ادبی عرب داشته

۱. هود(۱۱)، ۶۱.

۲. آخرت و خدا، ص ۱۳۳، پاورقی.

باشد، روشن است؛ چرا که «استعمرکم» فعل ماضی باب استفعال، و معنای آن طلب و خواستن است. اصل آن عمران است که وقتی در باب استفعال به کار می‌رود، به معنای درخواست و طلب عمران می‌شود؛<sup>۱</sup> یعنی خدا از شما طلب عمران و آبادی زمین را خواسته است؛ یعنی آبادی زمین، افزون بر حکم عقل در رفع حاجت، حکم الاهی نیز هست. علامه طباطبایی در شرح آن می‌نویسد:

الأستعمار هو طلب العمارة بان يطلب من الإنسان ان يجعل الأرض عامرة  
تصلح لأن ينفع بما يطلب من فوائدها.<sup>۲</sup>

## ۲. حکم خمر

مهندس بازرگان، فلسفه حکم حرمت خمر را به آخرت و تقرب به خدا توجیه کرده است:

در مورد حرمت شراب، هیچ کجا نمی‌گوید چون شراب به معده و کلیه یا اعصاب شما، به عقل شما زیان رسانده، سلامتی و سعادتتان را مخدوش می‌سازد، از نوشیدن آن احتراز نمایید.... نوشیدن شراب و مست بودن را مانع درک نماز و نزدیک شدن به خدا دانسته است.<sup>۳</sup>

در تحلیل این توجیه باید گفت که مدعای همبستگی دین و دنیا و حکومت، پردازش و بیان جزئیات امور دنیایی از جمله مصلحت و ضرر شراب به وسیله قرآن نیست تا به صرف فقدان آن در قرآن به مدعای همبستگی آسیب وارد شود؛ پس این یک نکته و اصل کلی است که می‌توان در اکثر شبهات به آن تمسک کرد؛ افزون بر این که در مورد خمر، خوشبختانه به فلسفه حکم حرمت آن، و به این نکته اشاره می‌کند که خمر هر چند در دنیا می‌تواند احیاناً دارای بعضی فواید باشد که این جهت دنیوی‌گری آن مقتضی انتفاع انسان سکولار از آن است، اثم و ضرر آن از منافعش بیشتر است؛ پس محکوم حرمت شد: یسئلونک عن الخمر

۱. ر.ک: مفردات راغب، ذیل ماده، ص ۳۴۷.

۲. المیزان، ج ۱۰، ص ۳۱۰.

۳. آخرت و خدا، ص ۶۳.

والمیسر قل فیها اثم کبیر و منافع للناس؛ اما این‌که اثم کبیر چیست، آیا مقصود اثم و نافرمانی تشریحی خدا است که مجازات دنیا دارد یا این‌که آفات و ضررهای دنیایی آن مقصود است، هر دو فرض به ضرر سکولاریسم است، چرا که اگر تحریم آن به سبب ضررهای آخرتی آن باشد، این را انسان سکولار نمی‌تابد و اگر به دلیل ضررهای دنیایی باشد، قرآن درباره حیات دنیایی انسان ساکت نیست و برای تأمین سعادت آن احکامی را وضع می‌کند؛ افزون بر این‌که آیه ذیل، مفسده خمر و قمار را ایجاد دشمنی و بغض بین انسان ذکر می‌کند.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.<sup>۱</sup>

### ۳. قوانین مالی

همو قوانین مالی گوناگون قرآن (زکات، خمس، صدقه، احسان، نفقه و هزینه‌های جهاد) را چنین توجیه می‌کند:

قرآن برای زاینده‌گی فوق‌العاده، اجر اخروی را وعده داده است. به هیچ‌وجه نمی‌گوید اتفاق کنید تا در میان‌تان عدالت اجتماعی و طبقه توحیدی برقرار گردد یا اقتصادتان و جامعه شکوفا شود؛ بلکه خواهان انفاقی است که «فی سبیل الله» بوده و نیت و قصد اتفاق‌کنندگان (ابتغاء مرضات الله و تثبیتا من انفسهم) باشد.<sup>۲</sup>

در تحلیل این توجیه به نکات ذیل اشاره می‌شود:

۱. ادعای پیشین برخلاف نصوص قرآن است؛ از جمله آیه شریفه واستعمرکم فیها که گفته شد در آن خداوند به صورت شفاف، امر دنیایی یعنی شکوفایی اقتصاد و کشاورزی مردم را خواسته است.
۲. در صفحات پیشین مکرر گفته شد که ایجاد عدالت اجتماعی، یکی از فلسفه‌های بعثت پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی است.
۳. بعضی آیات تصریح می‌کند که یکی از اهداف مقررات مالی انسان از

۱. مانده (۵) ۹۱.

۲. همان، ص ۶۵.

جمله حکم فیء و انفال در اسلام، توزیع عادلانه و همه جانبه ثروت مالی کشور است تا مبادا ثروت کشور در یک طبقه خاص به تعبیر قرآنی «اغنیاء» متمرکز شود: کَیْ لَا یَكُوْنَ دَوْلَةٌ بَیْنَ الْأَغْنِیَاءِ مِنْكُمْ.<sup>۱</sup> توضیح آن در بحث مبانی و اصول نظام اقتصاد اسلامی در نقد ادله اول گذشت.

۴. چند منظوره بودن فلسفه و غایت احکام مالی اسلام قابل جمع و تبیین است به این معنا که ضمن این که خداوند از انسان ها می خواهد برای به دست آوردن رضای الاهی انفاق کنید، منافاتی ندارد که غایت دیگر از انفاق، کمک به قشر آسیب پذیر جامعه و دیگر امور رفاهی و مورد نیاز باشد. در حقیقت، هدف دوم نیز با تحلیل به غایت اول بازمی گردد.

۴. ربا

همو درباره فلسفه تحریم ربا می نویسد:

صرفاً از دیدگاه اخلاقی و تأثیرات نفسانی صحبت کرده، رباخواری را که مقابل انفاق و احسان است، باعث دور شدن انسان از خدا و یک نوع بندگی کردن شیطان یا جنگ با خدا می شمارد.<sup>۲</sup>

در تحلیل آن باید گفت که نفس دخالت دین در امر دنیایی و اقتصادی، یعنی لغویت اثر معامله ربوی خود بیانگر همبستگی دین و دنیا است که با سکولاریسم منافات دارد؛ اما این که غایت آن چیست، بحث دیگری است. از آن جا که احکام دین (وجوب و حرمت) احکام حکیمانه ای شمرده می شود، تابع مصالح و مفاسد است به این معنا که احکام حرام از یک مفسده و ضرر، و احکام وجوب از مصلحت متعلق خود حکایت می کند. امروزه، اقتصاددانان مضرات و آثار سوء ترویج ربا در جامعه را کشف و تبیین کرده اند که از حوصله این مقال بیرون است.

۱. حشر (۵۹)، ۷.

۲. همان، ص ۶۵.

## ۵. احکام مدنی

در قرآن، آیاتی در حوزه قانون مدنی مثل ارث، نکاح، طلاق، روابط خانوادگی وارد شده است. مهندس بازرگان در توجیه آن‌ها می‌گوید:  
برای این است که راه‌های نفوذ شیطان و از خدا و سعادت عقبی دور گشتن انسان‌ها بسته شود.<sup>۱</sup>

چنان‌که پیش‌تر نقل شده، وجود احکام مدنی پیش‌گفته به صورت شفاف و قاطع، جامع‌نگری و توجه اسلام به حیات فردی و اجتماعی انسان و وضع احکام و مقررات مدنی را نشان می‌دهد و اثبات می‌کند و از آن تفاوت اسلام با مسیحیت روشن می‌شود؛ اما این‌که غایت اصلی و فرعی آن‌ها چیست، موضوع دیگری است. اساساً غرض از دخالت دین در عرصه دنیا و اجتماع انسان، غرضی طریقت و مقدمیت است به این معنا که دین می‌کوشد با اصلاح و تأمین کاستی‌های اجتماع، جامعه را به سعادت واقع خویش رهنمون کند.

## ۶. قصاص

قرآن در حوزه جزا و کیفر مقررات بیشتری دارد که قصاص نمونه آن است که در اوایل انقلاب جبهه ملی و در سال‌های اخیر بعضی مشروعیت آن را مورد سؤال قرار دادند. بازرگان در توجیه آن می‌گوید:

قصاص و حفظ جان که از موارد حساس شعله‌ور شدن غضب و کینه است و از محیط‌های مناسب برای مخالفت با رحمانیت خدا و اطاعت از شیطان است.... بدین ترتیب، برای جلوگیری از تعدی و تلافی‌گری‌های بی‌حد و اندازه ظالمانه که در تجاوزهای فردی یا قبیله‌ای و دولتی پیش می‌آمده است (و حالا هم پیش می‌آید) و کار به جنگ و خونریزی‌های سبعمانه و به خرابی و کشتارهای بی‌حساب می‌کشد، در قرآن چنین دستورهای به ظاهر اقصایی - اجتماعی - حکومتی صادر شده است تا دینداران در اثر خشم و عصبیت،

---

۱. همان، ص ۶۸.

فرسنگ‌ها از راه خدا به راه شیطان برنگردند و از سعادت جاویدان محروم نشوند.<sup>۱</sup>

همو فلسفه احکام قضایی را فقط تشفی خاطر اولیای مقتول و تقرب به خدا می‌داند و توجه آن احکام به غایت تأمین امنیت جامعه را به دلیل وجود عفو رد می‌کند.

اگر قرار بود غرضی از این حدود و احکام، نظام و امنیت جوامع و کشورها باشد، پشت سر آن‌ها عفو و استثنایی نمی‌آمد.<sup>۲</sup>

سستی این استدلال نیز روشن است؛ چرا که وجود احکام و مقررات جزایی و قضایی متعدد در قرآن، نشان‌دهنده توجه دین و قرآن به حیات اجتماعی و تنظیم و تأمین امنیت شهروندان و جامعه است؛ چرا که در صورت عدم وجود جزا و مجازات برای متخلفان، آرامش و امنیت جامعه خدشه‌دار خواهد شد و زورمداران به حقوق مالی، جانی و عرضی دیگر طبقات تعدی خواهند کرد. وجود آیات متعدد جزایی دقیقاً به این منظور وضع شده است.

درباره بحث قصاص، خود قرآن، فلسفه تشریح آن را جلوگیری از قتل‌های مکرر اعلام می‌دارد؛ زیرا انسان‌های مجرم وقتی متوجه باشند که در صورت کشتن انسان دیگر مجازات اعدام در پیش خواهند داشت، از ارتکاب قتل خودداری می‌کنند یا آمار آن به حد پایین می‌رسد. قرآن با اشاره به این فلسفه از حکم قصاص به «مایه حیات» تعبیر می‌کند:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ.<sup>۳</sup>

و ای خردمندان! شما را در قصاص زندگانی است؛ باشد که به تقوا گرایید.

نکته قابل توجه، قید «أُولِي الْأَلْبَابِ» است. از آن چنین برمی‌آید که درک فلسفه قصاص متعلق به صاحبان خرد است؛ اما مسأله عفو و تخفیف مجازات،

۱. همان، ص ۶۸ و ۷۰.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. بقره (۲)، ۱۷۹.



در همه احکام و مقررات جزایی دنیا وجود دارد و مخصوص قرآن نیست. وجود عفو و تخفیف باعث از دست رفتن فلسفه قصاص (جلوگیری از قتل) نمی‌شود؛ برای این‌که قرآن، این عفو و گذشت را نه به صورت تکلیف، بلکه به صورت پیشنهاد نیکو در اختیار اولیای مقتول قرار داده است<sup>۱</sup> و چون قاتل از عفو و گذشت اولیای دم خیر ندارد و با قتل جان خود را به خطر می‌اندازد، دست به قتل نمی‌زند؛ پس اجازه عفو و استثنا در قوانین جزایی هیچ منافاتی با برقراری نظم و امنیت جامعه ندارد؛ اما این‌که فلسفه تشریح قصاص، تشفی خاطر اولیای مقتول و جلوگیری از قتل‌های خودسر و دوری از خدا باشد، وجود این هدف با هدف پیشین (مایه حیات) که مورد نص آیه است نمی‌تواند منافاتی داشته باشد.

#### ۷. جهاد

یکی از احکام خاص حکومتی قرآن، اجازه مقابله با دشمنان و مشروع‌انگاری جهاد است که اصل سیاست خارجی قرآن شمرده می‌شود. این اصل نیز مورد توجه سکولارها قرار گرفته است. مهندس بازرگان فلسفه نزول آیات جهاد، قضا و قسط را چنین تشریح می‌کند:

به منظور راه بردن آدمیان به سوی خدا و حفظ ما از فتنه‌های شیطان تشریح شده‌اند.<sup>۲</sup>

آیات جهاد و قتال، صرفاً برای دفاع و استقرار امنیت و آزادی است، نه برای تهاجم و تصرف قدرت.<sup>۳</sup>

عبدالرازق نیز می‌پذیرد که «جهاد، بیشتر برای تثبیت قدرت مستقر و توسعه مملکت بود».<sup>۴</sup>

در نقد این استدلال نکات ذیل درخور تأمل است:

۱. اسراء (۱۷)، ۳۳.

۲. همان، ص ۸۶.

۳. همان، ص ۸۶.

۴. اسلام و میانی قدرت، ص ۱۲۵.

۱. حکم جهاد، مانند دیگر احکام مدنی و جزایی و از آن بالا هم اجتماعی و حکومتی بودن اسلام و قرآن را ثابت می‌کند. جهاد در مقابل کافران و مشرکان یعنی قدرت‌های بیگانه و معارض اسلام معنا و تحقق می‌یابد. قرآن با مشروع اعلام کردن جهاد، هر چند برای دفاع از خود، در سیاست خارجی خویش مقابله فیزیکی و خونی را به رسمیت شمرده است؛
  ۲. با رسمیت حکم جهاد، با فتنه‌های بیگانه و دولت‌های معارض اسلام مقابله و دفاع صورت می‌گیرد، نه با فتنه‌های شیطانی؛
  ۳. لازمه و فایده جهاد نه صرفاً معنویت و شهادت، بلکه استقرار امنیت و آزادی استحکام و پایه‌های حکومت دینی است که مستشکل بر آن اذعان دارد، وجود چنین حکمی در قرآن یعنی همبستگی قرآن و حکومت؛
  ۴. افزون بر آن، مشروعیت جهاد، صرفاً برای دفاع از هجوم بیگانه نیست؛ بلکه جهاد ابتدایی در عصر معصوم یعنی جهاد به منظور هجوم به قلمرو کافران و مشرکان نه برای توسعه مادی، بلکه به منظور آزادی مظلومان و مستضعفان مردم آن سرزمین از یوغ حاکم جور و مستکبر از منظر قرآن کریم مشروع انگاشته شده است.
- وَمَا لَكُمْ لَأْتِقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلِيَانَا<sup>۱</sup>
- و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: «پروردگارا! ما را از این شهری که مردمش ستم‌پیشه‌اند، بیرون ببر.»
- در این آیه، فلسفه جهاد فقط «سبیل‌الله» نیست؛ بلکه ملاک دیگر یعنی «مستضعفین» نیز آمده است که از آن برمی‌آید جهاد به نفع مستضعفان مشروع؛ بلکه مورد سفارش قرآن نیز هست.
۵. در قرآن فقط به ذکر جهاد بسنده نشده؛ بلکه آیات متعدد به جزئیات

---

۱. نساء (۴)، ۷۵.

بیشتری از قبیل مقابله به مثل،<sup>۱</sup> آمادگی نظامی کامل،<sup>۲</sup> توبیخ و سرزنش عدم مشارکت‌کنندگان در جنگ،<sup>۳</sup> تقسیم غنایم،<sup>۴</sup> برخورد با اسراء،<sup>۵</sup> و ادامه جنگ یا ترک مخاصمه و صلح،<sup>۶</sup> را تبیین و تشریح کرده است که تحقق همه این امور، جز در پرتو حکومت دینی میسر نیست.

#### ۸ آیات حکومتی (اطاعت مطلق از حکم پیامبر)

قرآن در آیات متعدد، پیامبر را ولی و حاکم مؤمنان نام می‌برد که مردم باید از حضرت اطاعت مطلق داشته باشند. دکتر حائری با اشاره به آیه *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ*، احکام مشابه پیشین را بر حفظ نظم اجتماع و اختلال جامعه حمل و تفسیر می‌کند که عبارتش در دلیل امضایی‌انگاری احکام اجتماعی گذشت.

سه آیه دیگر، عدم پیروی از حکم پیامبر را با کفر،<sup>۷</sup> فسق،<sup>۸</sup> و ظلم<sup>۹</sup> مساوی می‌داند:

مَنْ لَمْ يَخُفْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.<sup>۱۰</sup>

مهندس بازرگان مدعی است که این آیات، مقوله حکومت را ثابت نمی‌کند: آیات مورد اشاره این منظور و معنا را (که البته خلاف نیست) نمی‌رساند.

۱. بقره (۲)، ۱۹۴.

۲. انفال (۸)، ۶۰.

۳. براءت (۱)، ۱۳۱؛ نساء (۴)، ۹۵.

۴. انفال (۸)، ۴۱.

۵. همان، ۶۷.

۶. همان، ۶۱؛ نساء (۴)، ۸۹ و ۹۰.

۷. مائده (۵)، ۴۴.

۸. همان، ۴۷.

۹. همان، ۴۵.

۱۰. همان، ۴۴.

این آیات از جهت منفی وارد شده، می‌فرماید: تعدی نکنید و خلاف ما انزل الله، حکم و قضاوت نکنید.<sup>۱</sup>

اشکال مرحوم بازرگان روشن نیست. این که آیات از جهت منفی وارد شده است اما معنایی که خود وی ارائه می‌دهد، یعنی «خلاف ما انزل الله حکم و قضاوت نکنید»، معلوم می‌شود قرآن و کتاب‌های آسمانی بیش از نزول این آیه، دارای احکام گوناگون در عرصه‌های مختلف مانند اعتقادات، اخلاقیات، از جمله حکومت و قضا بوده و به مردم ابلاغ شده است و با این آیه می‌خواهد مخاطبان را به موافقت و التزام عملی به احکام الهی وادارد. برای این کار، از راهکار تهدید یعنی مساوی انگاشتن مخالفت با حکم الهی با کفر، فسق و ظلم استفاده شده است.

علامه طباطبایی با گزارش سه معنا از حکم و مخالفت با آن (امر قضا، حکومت و اعتقادات و بدعت‌گذاری) قول حق را جامع هر سه تفسیر ذکر می‌کند:

الحق فيها ان المخالفة لحکم شرعی أو لأمر ثابت فی الدین فی صورة العلم بشیوة والرد له توجب الکفر.<sup>۲</sup>

حاصل آن که رهاورد سه آیه پیشین و دیگر آیات، ابطال سکولاریسم از دیدگاه قرآن کریم است که نتیجه آن همبستگی قرآن با عرصه‌های دنیایی، سیاسی و حکومتی است؛ اما این که مشارکت و دخالت قرآن و دین در این سه عرصه چگونه است، تنقیح آن به موضع دیگر حواله شد. در این تحقیق اشاره کردیم که دین به مبانی و اصول کلی مسأله دنیا و حکومت می‌پردازد و از دخالت در جزئیات و متغیرات مانند شکل حکومت و اداره آن از طریق قوای سه‌گانه، استتکاف کرده و آن را به مردم و نخبگان سپرده است.

۱. آخرت و خدا، ص ۱۳۷، پاورقی.

۲. المیزان، ج ۵، ص ۳۴۸.

## کتابنامه

۱. آدمیت، فریدون، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی منتشر نشده، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۶ش.
۲. \_\_\_\_\_ اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، خوارزمی، تهران، ۱۳۴۴ش.
۳. آریلاستر، آنتونی، لیبرالیسم غرب، عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین، تحقیقی در دین مسیح، نشر نگارش، تهران، ۱۳۶۸ش.
۵. آل احمد، جلال، خدمت و خیانت روشنفکران، نشر بهروز، تهران، ۱۳۵۶ش.
۶. آندره، لالاند، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه. غلامرضا وثیق، انتشاراتی فرد، تهران، ۱۳۷۷ش.
۷. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، مروارید، تهران، ۱۳۸۲ش.
۸. ابو زید، حامد نصر، کیان، ش ۵۴.
۹. \_\_\_\_\_ معنای متن، مرتضی کریمی‌نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۰. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵ش.

۱۱. \_\_\_\_\_، معمای مدرنیته، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۲. ارسطور، سیاست، حمید عنایت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ش.
۱۳. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۴. العسیمی، شبلی، العلمانیة والدولة الدینیة، دارالشئون الثقایة العامه، بغداد، ۱۹۹۳م.
۱۵. العطاس، سیدمحمد نقیب، اسلام و دنیوی گری (سکولاریسم)، احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
۱۶. انگار، حامد، مصاحبه، مجله کتاب نقد، ش ۲ و ۳.
۱۷. باربر، نوئل، فرمانروایان شاخ زرین، عبدالرضا معدودی، نشر گفتار، تهران.
۱۸. باربور، ایان، علم و دین، بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۹. بازرگان، مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۷ش.
۲۰. \_\_\_\_\_، پادشاهی خدا، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۷ش.
۲۱. \_\_\_\_\_، دین و تمدن، انتشارات بعثت، تهران، ۱۳۵۰ش.
۲۲. \_\_\_\_\_، مرز دین و سیاست، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۴۱ش.
۲۳. باقی، ع، حزب قاعدین (مرسوم به انجمن حجتیه)، نشر دانش اسلامی، قم، ۱۳۶۳ش.
۲۴. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، قم، ۱۳۹۸ش.
۲۵. بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیرالقرآن.
۲۶. بدری، عبدالعزیز، الاسلام بین العلماء والحکام.

۲۷. برقی، محمد، سکولاریزم از نظر تا عمل، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۱ش.
۲۸. بریجانیان، ماری، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۲۹. بسته نگار، محمد، انسان در رابطه دین و حکومت، مندرج در دین و حکومت.
۳۰. بوکای، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ذبیح‌الله دبیر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۴۰ش.
۳۱. پاکین، ریچارد، کلیات فلسفه، جلال‌الدین مجتوبی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۳ش.
۳۲. بازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۴۸ش.
۳۳. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.
۳۴. جعفری، محمدتقی، سکولاریسم، قیسات، ش ۱، پاییز، ۱۳۷۵ش.
۳۵. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۰ش.
۳۶. \_\_\_\_\_، شریعت در آئینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۷. \_\_\_\_\_، فلسفه حقوق بشر، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵ش.
۳۸. \_\_\_\_\_، مقاله فلسفه و اهداف حکومت اسلامی، مندرج در تبیین مفهوم مدیریت اسلامی، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲ش.
۳۹. \_\_\_\_\_، نسبت دین و دنیا، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۱ش.
۴۰. جونز، وت، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۳، علی رامین، امیرکبیر، تهران،

۱۳۷۶ش.

۴۱. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی تا.
۴۲. حکیمی، محمدرضا، الحیاة، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ش.
۴۳. خرماهی، بهاء‌الدین، قرآن پژوهی، مرکز نشر فرهنگ مشرق، تهران، ۱۳۷۲ش.
۴۴. قرآن و الهیات جهانی، مجله بینات، بهار ۱۳۷۴ش.
۴۵. خمینی، سیدروح‌الله (امام)، صحیفه نور، وزارت ارشاد، بیست و دو جلدی، تهران، ۱۳۶۵ش.
۴۶. خوئی، سید ابوالقاسم، البیان، المطبعة العلمیه، قم.
۴۷. خوانساری، سید احمد، توضیح المسائل، انتشارات فراهانی.
۴۸. داورى، رضا، مجله حوزه و دانشگاه، ش ۶.
۴۹. دورانت، ویل، تاریخ و تمدن، ج ۱۰، گروه مترجمان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش.
۵۰. دین و حکومت، مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات سمینار انجمن اسلامی مهندسين، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۸ش.
۵۱. دیویس، تونی، او مانيسم، عباس مخیر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸ش.
۵۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، دمشق و بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵۳. رحیمی، علیرضا، سیر تحول اندیشه و تفکر عصر جدید در اروپا.
۵۴. روحانی، سید حمید، نهضت امام خمینی، ج ۳، مرکز نشر اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۵۵. روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، غلامحسین زیرک‌زاده، انتشارات ادیب، تهران، ۱۳۶۸ش.
۵۶. ری شهری، محمد، میزان الحکمه، دارالحديث، قم، ۱۴۱۶ق.



۵۷. ریگور، پل، زندگی در دنیای متن، بابک احمدی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۳ش.
۵۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۵۹. سبحانی، عزت‌الله، امکان حکومت دینی، مندرج در دین و حکومت.
۶۰. سروش، عبدالکریم، اسلام، وحی و نبوت، ماهنامه آفتاب، ش ۱۱ و ۱۵.
۶۱. \_\_\_\_\_ بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸ش.
۶۲. \_\_\_\_\_ سنت و سکولاریسم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۱ش.
۶۳. \_\_\_\_\_ صراط‌های مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۶۴. \_\_\_\_\_ قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۳ش.
۶۵. \_\_\_\_\_ مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۶ش.
۶۶. \_\_\_\_\_ نشریه آبان، ش ۱۴۰، آبان، ۱۳۸۱ش.
۶۷. سیوطی، جلال‌الدین، الأتقان فی علوم القرآن، فخر دین، قم، ۱۳۸۰ش.
۶۸. شامپیرر، جان سالوین، لیبرالیسم معنا و تاریخ آن، محمدسعید حنایی کاشانی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰ش.
۶۹. شریعتمداری، علی، گفت و گو، کیهان فرهنگی، شماره خرداد ۱۳۷۳ش.
۷۰. شریعتی، علی، مجموعه آثار، ج ۵، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۷۵ش.
۷۱. شمس‌الدین، شیخ مهدی، حکومت منهای دین، حسن شمس گیلانی.
۷۲. صدر، سید محمدباقر، اقتصادنا، المجمع‌العلمی لشهیدالصدر، ۱۴۰۸ق.
۷۳. \_\_\_\_\_ الاسلام یقود الحیاة، وزارت ارشاد، تهران، ۱۴۰۸ق.

۷۴. طباطبایی، سید محمدحسین (علامه)، اسلام و انسان معاصر، به کوشش سید هادی خسروشاهی، نشر رسالت قم، بی تا.
۷۵. \_\_\_\_\_، المیزان فی تفسیرالقرآن، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۷۶. \_\_\_\_\_، شیعه در اسلام، انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۷۷. طباطبایی مومنی، منوچهر، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۷۸. ظاهر، عادل، الأسس الفلسفیه للعلمانیة، دارالساقی، بیروت، ۱۹۹۳ م.
۷۹. عاملی، شیخ حر، وسایل الشیعه، المكتبة الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۱ ق و نیز چاپ مؤسسه اهل‌البیت قم سی جلدی.
۸۰. عبدالجبار، قاضی، شرح‌الاصول الخمسه، انتشارات وهبه، مصر، ۱۳۸۴ ق.
۸۱. عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول‌الحکم، دار مکتبه‌الحیاء، بیروت.
۸۲. \_\_\_\_\_، اسلام و مبانی قدرت، امیر رضایی، مؤسسه قصیده‌سرا، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۸۳. علوی تبار، علیرضا، سکولاریسم و سکولاریزاسیون، روزنامه بنیان، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۱ ش.
۸۴. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۸۵. \_\_\_\_\_، تفکر نوین سیاسی اسلام، ابوطالب صارمی، امیرکبیر، تهران.
۸۶. فاضل مقداد، اللوامع‌الالهیه، با تحقیق شهید قاضی طباطبائی، تبریز، ۱۳۹۷ ق.
۸۷. فراستخواه، مقصود، نشریه فراراه، ش ۱.
۸۸. فرامرز قراملکی، احد، مبانی کلامی جهت‌گیری انبیا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ ش.

۸۹. فروند، ژولین، جامعه‌شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک‌گهر، انتشارات رایزن، تهران، ۱۳۶۸ش.
۹۰. فیروز آبادی، تنویر المقابیس، دارالفکر، بیروت.
۹۱. فیض کاشانی، محسن، تفسیر صافی.
۹۲. قادری، حاتم، صبح امروز، اردیبهشت ۱۳۷۸ش.
۹۳. قدردان قراملکی، محمدحسن، اسلام و تکثر قرائت‌ها، قبسات، زمستان ۱۳۷۹ش.
۹۴. \_\_\_\_\_، اصل علیت در فلسفه و کلام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
۹۵. \_\_\_\_\_، زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی، قبسات، پاییز ۱۳۸۱ش.
۹۶. \_\_\_\_\_، سکولاریسم در مسیحیت و اسلام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۹۷. \_\_\_\_\_، آزادی در فقه و حدود آن، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
۹۸. \_\_\_\_\_، کلام فلسفی، انتشارات وثوق، قم، ۱۳۸۳ش.
۹۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۶، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۰۰. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه، ج ۵، امیر جلال‌الدین اعم، تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۰۱. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه، ج ۷، داریوش آشوری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ش.
۱۰۲. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه، ج ۱، سید جلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۱۰۳. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، انتشارات بهمن برنا، تهران، ۱۳۷۶ش.
۱۰۴. کتیرایی، مصطفی، حکومت از دیدگاه دین، مندرج در دین و حکومت.
۱۰۵. کتاب مقدس، به اهتمام جماعت مشهور به بریتیش و فورن دارالسلطنه لندن، ۱۹۲۲ م.

۱۰۶. کدیور، محسن، دغدغه‌های حکومت دینی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۰۷. کلینی، محدث، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۰۸. کین، جان، محدودیت‌های سکولاریسم، مجله علوم سیاسی، ش ۷.
۱۰۹. کیویت، دان، دریای ایمان، حسن کامشاد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.
۱۱۰. گاروده، لوژه، اسلام دین و امت، رضا مشایخی، شرکت سهامی انتشارات، تهران، ۱۳۵۲ش.
۱۱۱. گرامی، محمدعلی، درس‌هایی از علوم قرآن، انتشارات احسن الحدیث، قم، ۱۳۷۶ش.
۱۱۲. \_\_\_\_\_، مصاحبه، فصلنامه علوم سیاسی، تابستان ۱۳۷۴ش.
۱۱۳. \_\_\_\_\_، مصاحبه، مجموعه آثار کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۱۰.
۱۱۴. گلشنی، مهدی، فیزیکدانان غربی و مسأله خدا باوری، قبسات، بهار ۱۳۷۶ش.
۱۱۵. گون، رنه، بحران دنیای متجدد، ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۱۶. لاهوری، اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، احمد آرام، رسالت قلم، تهران، بی تا.
۱۱۷. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.
۱۱۸. \_\_\_\_\_، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۱۹. \_\_\_\_\_، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۲۰. \_\_\_\_\_، هفته‌نامه راه نو، ش ۱۹، ۷ شهریور، ۱۳۷۷ش.
۱۲۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، المكتبة الاسلامیه، تهران.
۱۲۲. محدثی، حسن، دین و حیات اجتماعی، انتشارات فرهنگ و اندیشه، تهران، ۱۳۸۱ش.

۱۲۳. مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانةالأدب، ج ۴، کتابفروشی خیام، تبریز، بی تا.
۱۲۴. مدنی، سید جلال‌الدین، ایران اسلامی در برابر صهیونیسم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۲۵. مصاحب، غلامحسین، دائرةالمعارف فارسی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی ایران، تهران.
۱۲۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.
۱۲۷. \_\_\_\_\_، نظام حقوق زن در اسلام، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۵۹ ش.
۱۲۸. مظفر، محمدحسین، تاریخ شیعه، سید محمدباقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۲۹. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۳۰. \_\_\_\_\_، علوم قرآنی، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۸۰ ش.
۱۳۱. \_\_\_\_\_، مصاحبه، مجله دانشگاه انقلاب، ش ۱۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۷ ش.
۱۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۳۳. ملکیان، مصطفی، سکولاریسم و حکومت دینی، در سنت و سکولاریسم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۱۳۴. \_\_\_\_\_، نقد و نظر، شماره بهار ۱۳۷۵.
۱۳۵. میراحمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۳۶. میرمعزی، سیدحسین، ساختار کلان نظام اقتصادی اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۱۳۷. نامه فرهنگ، سکولاریزاسیون چیست؟ تابستان ۱۳۷۵ ش.
۱۳۸. نراقی، احمد، رساله دین شناخت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۳۹. وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، عباس منوچهری و دیگران، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۴۰. وبر، ماکس، دین قدرت جامعه، احمد تن، نشر هرمس، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۴۱. ویلسون، براین، ر. جدا انگاری دین و دنیا، مندرج در فرهنگ و دین، بهاءالدین خرمشاهی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۴۲. ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، عبدالرحیم گواهی، انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۴۳. هابرماس، چستی سکولاریسم، روزنامه همشهری، ۲۹ اردیبهشت ۱۳۸۱ ش.
۱۴۴. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، نشر کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۴۹ ش.
۱۴۵. هدایت، سید صادق، مبانی حقوق بشر، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۱۴۶. هرمنوتیک مدرن، بابک احمدی و دیگران، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۴۷. همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۴۸. هوی، دیوید، کوزنز، حلقه انتقادی، مراد فرهادپور، انتشارات روشنفکران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۴۹. هیک، جان، فلسفه دین، بهرام راد، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۵۰. یوسفی اشکوری، حسن، حکومت دموکراتیک اسلامی، مندرج در دین و حکومت.

## فهرست آيات و روايات

- ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، ٢٣٧  
اطلبوا العلم من المهد الى الحد، ١٣٤  
اطلبوا العلم ولو بالصين، ١٣٥  
الأستعمار هو طلب العمارة بان يطلب من الأنسان ان يجعل الأرض عامرة، ٢٤٤  
الالهية والقصص و المواعظ فهو تبيان لذلك كله، ٥١  
الحق فيها ان المخالفة لحكم شرعى أو لأى امر ثابت فى الدين فى صورة بثبوتها و  
الرد له توجب الكفر، ٢٥٢  
الحكمة ضالة المؤمن، ١٣٤  
السيطرة العامة و الجبروت سلطاناً غير محدود و من لم يكن وكيلاً على الأمة،  
١٨٦  
السيطرة العامة والجبروت سلطاناً غير محدود و من لم يكن وكيل على الأمة،  
٢٣٧  
العلم علما علم الأديان و علم الأبدان، ١٣٥  
القرآن صريح فى ان محمد(ص) لم يكن له من الحق على امته غير، ١٨٦  
القرآن كما ترى تمنع صريحاً ان يكون النبى حفيظاً على الناس ولا، ١٨٦، ٢٣٧  
المراد بالخلافة فى الآية الخلافة الأرضية المقدرة لكل انسان و هو السلطة، ٢١٤

- النبي هو الذي يبين للناس صلاح معاشهم و معادهم، ١٨١  
 اما بعد فاني ادعوكم الى عبادة الله من عبادة العباد و ادعوكم الى ولاية الله من، ١٧٧  
 إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ، ١٧٩، ١٨٧  
 انالحكم الا لله. الله هو الولي. ما اختلفتم فيه من شيء فحكمة الى الله، ١٥٢  
 ان الله قد بعثنى ان اقتل جميع ملوك الدنيا، ١٧٧  
 ان الملك لله يجعله حيث يشاء، ٢٠٧  
 إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، ١٣٨  
 إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ، ١٣٨  
 إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا، ٢١٢  
 إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ، ١٩٢  
 إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغَ، ١٦٦، ٢٣٦  
 إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُ مِثْقَالَ بُرٍّ، ١٧٣  
 إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا، ١٣٥  
 إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ، ١٤٣  
 إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ، ١٨٧، ١٤٣  
 إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُؤِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ، ١٤٢  
 إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، ٩١  
 إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَبِغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، ٢٤٥  
 إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدٌ الْقُوَىٰ، ٩٩  
 إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، ٢٠٨  
 ايها الناس لانبي بعدى و لاسنة بعد ستنى فمن ادعى ذلك فدعواه و بدعته، ١٠١  
 أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ، ١٧٤  
 أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، ٩٠  
 أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، ١٣٢  
 أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ، ١٦٧



- أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، ۲۲۵  
 أَقَانَتْ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ، ۲۳۶  
 أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاوَاتِ... ۵۸  
 أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ، ۱۳۸  
 أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ أَبْعَثْ لَنَا،  
 ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۳  
 أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ، ۵۸  
 أَنَا نَسُوفُ الْمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَتَخْرِجُ بِهِ زُرْعًا، ۱۱۵  
 أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، ۱۳۲  
 أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا، ۱۹۴، ۱۹۸  
 أَذْهَبًا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى، ۲۳۳  
 أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى، ۱۳۹، ۱۷۳  
 أَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ، ۱۷۳  
 الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا، ۱۷۸  
 الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِنًا وَهُوَ حَسِيرٌ، ۹۰  
 الْبَتِّعْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، ۸۲  
 الْخَيْرَةَ مِنْ أَمْرِهِمْ، ۱۴۳  
 الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، ۱۴۳  
 الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أُمَّهَاتُهَا، ۸۴، ۲۵۰  
 الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ، ۲۵۱  
 الرَّزَائِيَّةَ وَالرَّزَانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، ۲۱۹  
 الرَّزَاةَ وَهُمْ زَاكِمُونَ، ۱۴۲  
 الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، ۱۷۹  
 اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ... لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ، ۹۰  
 اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِيَتْجَرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ، ۱۱۵

- اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ، ١١٥  
 اللَّهُ وَمِنَ النَّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ، ٨٢  
 اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، ١١٦  
 النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ١٤٣، ١٥٢، ١٨٨  
 الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا،  
 ١٤٥  
 بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ، ١٦٩  
 بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا أَسْتَأْذَنُوكَ لِتُغْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ، ١٤٣  
 بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ، ٢١٤  
 يَوْكِيْلٍ. وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ، ١٨٦  
 تحکم الجبابة و ليس الملك الا من استقل فى امر نفسه و اهله و ماله، ١٩٩  
 تَذَرُسُونَ، ١٧٧  
 تشريع حکم و وضعه فى المجتمع الانسانى، ١٣٩  
 تصلح لأن يتنفع بما يطلب من فوائدها، ٢٤٤  
 تعتمد على الأقتاع و الوعظ و ما كان لها ان تعتمد على القوة و البطش... ولا، ٢٣٧  
 تقوم حكومة الا على السيف و بحکم القهر و الغلبة، ٢٣٧  
 تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، ٩٢  
 تلك مبادئ صريحة فى ان رسالة النبى (ص) كرسالة اخوانه من قبل، انما، ٢٣٧  
 تَنَارَ عَثَمَ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، ١٤٢  
 تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ، ١٨٩  
 ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ، ٢٠٨  
 جادلهم بالتي هي احسن مى گوید:، ٢٣٧  
 جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ، ٢١٤  
 حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ، ١١٤  
 حق الرسالة و لو كان (ص) ملكاً لكان له على امته حق الملك ايضا، ١٨٦

- ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، ۱۱۴  
 رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ، ۶۶  
 سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، ۱۱۴  
 سینه یقولوا هذه من عندك، ۲۴۰  
 سيكون في امتي الكذابون كلهم يزعم انه نبي وانا خاتم النبيين لاني بعدى، ۱۰۲  
 شيء كل ما يرجع الى امر الهداية مما يحتاج اليه الناس في اهتدائهم، ۵۱  
 ضَعَفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الضَّالِّينَ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبُّنَا، ۱۷۳  
 طلب العلم فريضة على كل مسلم، ۱۳۴  
 ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بان النبي لم يكن له شأن في الملك، ۱۶۷  
 عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ، ۱۷۴  
 عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم، ۸۸  
 على ما في الأرض بانواع التصرف دون الخلافة بمعنى الحكومة على الأمة، ۲۱۴  
 على ما يكون به من إحراز منافعهم و دفع مضارهم، إذلم يكن في خلقهم ما، ۱۸۰  
 فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ، ۱۴۱، ۱۸۷  
 فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، ۱۴۱  
 فَإِذَا عَزَمْتَ...، ۲۱۸  
 فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، ۱۳۱  
 فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، ۹۰  
 فان القرآن يرى ان الحكم يختص بالله تعالى و ليس لاحد من خلقه ان يبادر الي،  
 ۱۳۹  
 فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، ۱۷۸، ۱۸۷  
 فَأَتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تَعَدُّهُمْ، ۲۳۳  
 فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تَعَدُّهُمْ، ۱۷۴  
 فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، ۹۴  
 فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعْدَبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ، ۲۴۲

- فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ، ٢١٩
- فَأَخَكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، ١٨٧
- فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، ٢٤٢
- فَأَنْتَقِمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا، ٢٤١
- فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، ٢١٨
- فَذَكَرْنَا مَنَّا مَذَكْرًا، لست عليهم بمصيطر؛ يعني وظيفه پیامبر، تذکر و، ٢٣٨
- فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ، ٢٣٧
- فَكَمْ مِنْ مَلِكٍ لَيْسَ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا وَكَمْ اللَّهُ جَلَّ شَأْنُهُ مِنْ رَسُلٍ لَمْ يَكُونُوا، ٢٣٥
- فَلَمَّا أَسْفَوْنَا أَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ، ٢٤١
- فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا، ١٨٦، ٢٣٦
- فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مِثْمًا فَقَدْ هَلَكَ وَاهْلَكَ...، ٤٩، ٩٥
- فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ، ٢٠١
- فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ، ١٦٦
- فِي النَّارِ فَاقْتُلُوهُ وَمَنْ تَبِعَهُ فَانْهَ فِي النَّارِ، ١٠١
- قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَى أَنْ تَعْلَمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا، ٨٨
- قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَضْرِبُوا إِلَى الْأَرْضِ لِيُؤْتِيَهَا مِنْ شَاءِ مَنْ، ١٧٤
- قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ، ٩٣
- قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، ١١٤
- قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ٥٩
- قُلِ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ، ٥٩
- قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ، ٢٣٦
- قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ، ٤٤، ٩٩
- قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، ١١٦
- كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ، ١٧٩

- كان بنی اسرائیل تسوسهم انبیاءهم. كلما هلك نبی خلفه نبی، ۲۰۰  
 كِتَابِ اللّٰهِ بَيْنَ اَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَغَيِّرُ لِسَانَهُ، ۹۴  
 كَذَعَامٍ بَغَضِكُمْ بَغْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ يَتَسَلَّلُوْنَ مِنْكُمْ لِيُؤْتُوا فَلَاحِدًا، ۱۴۳  
 كَذَلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحًا مِنْ اَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِيْ مَا الْكِتَابُ وَلَا الْاِيْمَانُ، ۹۸  
 كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ الْاٰيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ، ۶۶  
 كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ، ۱۳۳، ۲۳۶  
 لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ اَمِيْرٍ بَرٍّ اَوْ فَاجِرٍ، ۱۳۸  
 لَانبِي بَعْدِي الْاِنِ اِنْ يَشَاءُ اللّٰهُ، ۱۰۲  
 لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ، ۶۶، ۱۶۶، ۱۶۹  
 لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ، ۲۰۲  
 لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اَكْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اَكْتَسَبْنَ، ۱۳۰  
 لَمْ يَذْهَبُوْا حَتّٰى يَسْتَأْذِنُوْهُ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَأْذِنُوْنَكَ اَوْلِيَاكِ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ، ۱۴۳  
 لَمْ يَكُنْ بَدًّا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ، يُوْدِيْ اِلَيْهِمْ اَمْرُهُ وَنَهْيُهُ وَادْبَعُهُمْ يَفْقَهُمْ، ۱۸۰  
 لَهُ الْحَمْدُ فِي الْاَوَّلٰى وَالْاٰخِرَةِ وَهُوَ الْحَكْمُ، ۱۳۸  
 لَهُ مَلِكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ، ۱۱۴  
 لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ، ۱۶۷  
 لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ، ۲۲۰، ۲۲۱  
 لِي مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ كُوْنُوْا رَبّٰنِيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُوْنَ الْكِتٰبَ وَبِمَا كُنْتُمْ، ۱۷۷  
 مَا اَنْزَلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ، ۱۴۵  
 مَا تَرٰى فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَاَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُوْرٍ ثُمَّ اَرْجِعْ،  
 ۹۰  
 مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ، ۵۰  
 مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يُؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا،  
 ۱۷۷  
 مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبًا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلٰكِنْ، ۱۸۶

مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ، ١٣٩  
 مدادالعلماء افضل من دم الشهداء، ١٣٥  
 مَلِكًا... وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا، ١٩٣  
 من المعارف الحقيقة المتعلقة بالمبدأ...، ٥١  
 من طلب الدنيا حلالاً في عفاف كان في درجة الشهداء، ١٣٦  
 مَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، ١٤٠  
 مَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، ١٨٨، ٢٢٦، ٢٥١  
 مَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَهُمْ كَافِرُونَ، ٢١١  
 مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، ٤٨  
 مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، ١٦٧  
 مومنين و من لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً فليس بملك لان من لوازم الملك، ١٨٦  
 نحن سادة العباد و ساسة البلاد... و لنا العصمة و الخلافة و الهداية و فينا النبوة،  
 ٢٠٦

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، ٩٣  
 وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، ١٧٠  
 وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْغَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ، ٨٢  
 و اذ كان كتاب هداية لعامة الناس و ذلك شأنه، كان الظاهر ان المراد بكل، ٥١  
 والميسر قل فيها اثم كبير و منافع للناس؛ اما اين كه اثم كبير جيسست، آيا مقصود  
 اثم و، ٢٤٥

وَالْوَلَايَةُ وَالْإِمَامَةُ، ٢٠٦  
 وَإِنْ حَكَّمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ، ١٧٠  
 وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، ٢١٩  
 وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ، ٢١٥، ٢١٦  
 وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، ١٧٨  
 وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، ١١٦

- وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا، ۹۲  
 وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ، ۱۷۱  
 وَأَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرُّسُولِ بَيْنَكُمْ، ۱۴۳  
 وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ، ۸۹  
 وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ۹۰  
 وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ، ۸۳  
 وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، ۹۱  
 وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، ۲۱۹  
 وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدْرُ نَاهِ مَنَازِلَ، ۱۱۴  
 وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ، ۱۱۴، ۱۱۶  
 وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، ۱۱۶  
 وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ، ۱۹۰  
 وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ، ۱۱۴  
 و جعلكم ملوكا، ای مستقلین بانفسكم خارجین من ذل استرقاق الفراعنة و، ۱۹۹  
 وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُنْبِئَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ، ۱۳۱  
 وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا، ۱۳۵  
 وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى، ۱۱۵  
 وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، ۱۳۷  
 وَشَاوَزَهُمْ فِي الْأَمْرِ، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸  
 وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، ۶۷  
 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ، ۸۸  
 و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا، ۱۹۸  
 وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا، ۸۸  
 وَكَأَيِّنْ مِنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا،

وَكِتَابَ اللَّهِ بَيْنَ أظْهَرِكُمْ نَاطِقَ لَا يَغْبَا لِسَانُهُ...، ٤٨  
 وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَبِجَاءِهَا بَأْسُنَا بَيِّنَاتٍ أَوْ هُمْ قَائِلُونَ، ٢٤١  
 وکیلا و لا جبارا و لا مسیطرا و ان یكون له حق اکراه الناس حتی یكونوا، ٢٣٧  
 وکیلا و لا جباراً و لا مسیطراً و ان یكون له حق اکراه الناس حتی یكونوا، ١٨٦  
 وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا، ١٣٦  
 وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُورَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا... ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ،  
 ٢١٤

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ، ١٧٢  
 وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ، ٧٤  
 وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ، ٩٣  
 وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ، ١٧١  
 وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ، ٢٤٨  
 وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ، ٩٩  
 وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ، ٢٣٦  
 وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا، ٦٥  
 وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ، ١٧٩  
 وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، ٨٩، ١٦٨  
 وَمَا عَلَيَّ الرُّسُلُ إِلَّا الْبَلَاغُ، ١٦٦، ١٦٧  
 وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ، ١٦٦  
 وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ، ١٤٣، ١٨٨  
 وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ الَّذِينَ...،  
 ١٧٢  
 وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ،  
 ٢٥٠، ٨٤  
 وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا، ١١٦



وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ، ۹۴

و من لم يكن حفيظا ولا مسيطرا فليس بملك لان من لوازم الملك، ۲۳۷

وَمَنْ يَشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ، ۲۴۲

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ، ۵۰، ۹۳

وَهَذَا لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، ۹۳

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ، ۱۱۶

وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ، ۱۷۱

وَيَجْعَلْكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ، ۲۰۸

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ، ۱۷۶

وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ، ۱۷۲

وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً، ۱۱۵

هَلْ مِنْ خَالِقِي غَيْرِ اللَّهِ، ۱۱۴

هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا، ۱۳۷

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ، ۹۴

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا، ۱۶۷

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ، ۲۰۸

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، ۵۸، ۱۳۷

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ، ۱۱۵

هو كتاب فيه تفصيل و بيان و تحصيل و هو الفصل... ۴۸

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ، ۹۳

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا، ۸۲

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن، ۱۴۲

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ، ۱۴۵

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ لِنَعَارِفُوكُمْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، ۷۴

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، ۱۵۱

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ، ٩٢

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا، ١٦٧

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ، ١٥٢

يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ، ٢١٤

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَخَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ، ١٣٩

يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ، ٦٥

يصدق بعضه بعضاً، ٩٥

يعرفون به ما يحتاجون، ١٨٠

يَعْلَمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ، ٨٩

يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، ٦٧

يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا، ١٤٣

يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا، ١٧٢

يَنْطِقُ بِغَضَةٍ بَغِضٍ وَ يَشْهَدُ بِغَضَةٍ عَلَى بَغِضٍ، ٤٩، ٩٥

## نمايه

- آ  
آتاتورك، ۳۵، ۳۶، ۳۹  
آخوندزاده، ۳۹  
آدميت، فريدون، ۳۹  
آربلاستر، آنتونى، ۷۹، ۸۰  
آكسفورد، ۷۷  
آكوئيناس قديس، ۲۷  
آل احمد، جلال، ۴۱  
آيت الله كاشانى، ۴۰
- الف  
ابراهيم(ع)، ۲۳۱، ۲۳۲  
ابن عباس، ۵۱  
ابن ميشم بخرانى، ۱۸۰  
اخباريون، ۴۹، ۱۵۹  
ارسطو، ۱۲۸، ۱۷۱
- اروپا، ۲۲، ۲۹، ۴۱، ۴۲، ۷۷، ۱۵۶  
استارك، ۱۵۵  
اسدى نسب، محمدعلى، ۱۴  
اشتاف، ۱۷۶  
اصول الحكم (كتاب)، ۳۷  
افلاطون، ۱۳۸، ۱۷۱  
اقبال لاهورى، ۴۱  
اكامى، ويليام، ۳۱  
اگوستين قديس، ۲۷  
الخلافة او الأمة العظمى (كتاب)،  
۳۷  
الخلافة و سلطنة الأمة (كتاب)، ۳۶  
الگار، حامد، ۴۳  
امام باقر(ع)، ۴۹، ۹۴  
امام حسن(ع)، ۳۳، ۱۲۶، ۱۶۳

۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۳	امام حسین(ع)، ۳۴
۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲	امام خمینی(ع)، ۳۷، ۱۵۹، ۱۶۲
براهمه، ۶۱، ۱۱۰، ۱۱۱	۱۶۳، ۱۸۱
برگر، ۱۵۵	امام رضا(ع)، ۱۸۰
بروجردی، آیت‌الله، ۱۶۲	امام علی(ع)، ۳۳، ۴۸، ۹۴، ۹۵
بسته‌نگار، محمد، ۱۸۶، ۲۰۹	۱۲۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۱، ۲۰۳
۲۲۰، ۲۳۸	۲۱۲، ۲۴۳
بلا، ۱۵۵	امریکا، ۱۵۶، ۱۵۷
بنی‌اسرائیل، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۳	امیرکبیر، ۳۹
۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰	انجیل، ۲۷، ۴۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۷۴
۲۰۱، ۲۰۳، ۲۲۴، ۲۳۲	۱۷۵، ۲۳۱
بوکای، ۴۵	اندونزی، ۳۵
بویل، ۶۰	انیشیتین، ۶۱
بهبانی، ۳۸	اورشلیم، ۱۷۵
بهروزلک، غلامرضا، ۱۴	اوگوست کنت، ۳۱
پ	ایران، ۲۳، ۳۰، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰
پاپ، ۲۸، ۱۰۹، ۱۱۷	۱۶۲
پادشاهی خدا (کتاب)، ۱۶۶، ۱۸۵	ایوب(ع)، ۲۳۳
۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶	پ
۲۲۰، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳	باربور، ایان، ۵۵، ۶۲، ۱۰۷، ۱۰۸
۲۳۵	۱۰۹، ۱۱۷
پادوایی، ۲۵، ۳۱	بازرگان، مهدی، ۴۲، ۴۳، ۷۲
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه	۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۹، ۱۵۰
اسلامی، ۱۳	۱۶۷، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۴
پلانک، ماکس، ۶۱	۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۱۹

- پویرسن، ۱۰۷  
 پهلوی، ۱۵۹  
 بین، تامس، ۱۱۷
- ت**  
 تایلر، ۵۷  
 ترکیه، ۳۶، ۴۱، ۱۲۲، ۱۶۲  
 تشریح، ۵۰  
 تفسیر المیزان، ۱۸۰
- ث**  
 نمود، ۲۴۱
- ج**  
 جالوت، ۱۹۷، ۲۰۱  
 جبرئیل، ۴۴  
 جزیه، ۱۳۳  
 جکی، استانی ل، ۵۶  
 جنگ جهانی اول، ۳۵  
 جهاد، ۵۲  
 جیمز، ویلیام، ۹۵
- ح**  
 حائری، ابوالقاسم، ۱۶۲  
 حائری، عبدالکریم، ۱۶۲  
 حائری یزدی، مهدی، ۷۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۰۲، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۳۵
- ۲۳۷، ۲۵۱ حسین یکم، ۳۷  
 حضرت محمد(ص)، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۸۲، ۸۸، ۸۹، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۳  
 حضرت مهدی(عج)، ۱۵۹، ۱۶۰  
 حکیم، آیت الله، ۱۶۲، ۱۶۳  
 حوزه علمیه قم، ۱۸
- خ**  
 خاک شناسی، ۵۰  
 خدا و آخرت، ۱۱۹  
 خدمت و خیانت روشنفکران، ۴۱  
 خسروپناه، عبدالحسین، ۱۴  
 خضر(ع)، ۸۸  
 خلفای راشدین، ۳۲  
 خمس، ۵۲، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۳، ۲۴۵
- د**  
 داگلس، ۱۵۵  
 دانت، ۳۱  
 دانت، الیگیری، ۲۵

ساكس، ۱۵۵	دانشگاه تهران، ۲۹
سحابی، عزت‌الله، ۱۲۰، ۱۲۳، ۲۲۱، ۲۰۹، ۱۶۸، ۱۲۸، ۱۲۷	دانمارك، ۱۲۲
۲۳۸، ۲۲۵	داوود(ع)، ۱۵۲، ۱۹۴، ۲۱۲، ۲۳۳
سروش، عبدالكريم ۴۶، ۴۷، ۵۷	دكارت، رنه، ۵۴
۷۲، ۷۳، ۸۵، ۱۰۰، ۱۰۱	دوكولانژ، فوستل، ۳۳
۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۵۶	ديلتای، ویلیام، ۸۶
۲۳۳، ۱۹۴، ۱۹۴	دیوی، ۱۵۵
۳۵، سوریه	ر
ش	ریا، ۵۲
شاه اسماعیل اول، ۳۷	رجبی، محمود، ۱۴
شاینر، ۱۰۶، ۱۱۰	رستم‌الحکما، ۳۸
شریعتی، علی، ۴۲	رشاد، علی‌اکبر، ۱۴
شلایرماخر، ۸۶، ۹۵	رشید رضا، ۳۷
شمونیل، ۱۹۳، ۲۰۰	رضاخان، ۳۹، ۱۶۲
شهر دنیوی (کتاب)، ۲۳	رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۴، ۱۹
شیعی، ۵۰، ۵۱	روسیه، ۳۸
ص	ز
صالح، ۲۴۱	زکات، ۳۳، ۵۲، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۳
صدر، محمدباقر، ۲۱۰	۱۴۳، ۱۴۶، ۲۴۵
صدقه، ۱۳۳	زکریا، ۲۳۳
صفویه، ۳۷	ژ
ط	ژاپن، ۱۵۷
طالوت، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰	س

- فراموشخانه، ۳۹  
 فرعون، ۱۳۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۹،  
 ۲۳۲، ۲۳۳  
 فروم، اریش، ۱۷۶  
 فروید، اریک، ۵۷، ۱۵۴  
 فریزر، ۵۷، ۱۵۴  
 فویرباخ، ۳۱
- ع
- عاد، ۲۴۱  
 عبدالحمید، ۳۶  
 عبدالرازق، علی، ۳۶، ۱۱۸، ۱۶۷،  
 ۱۸۶، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷  
 عبدالعزيز ساشا دینا، ۴۳  
 عبداللهی، محمود، ۱۴  
 عثمانی، ۳۵، ۳۶  
 عراق، ۳۵  
 عصر عقل (کتاب)، ۱۱۷  
 عطاس، محمد نقیب، ۴۳  
 عیسی (ع)، ۲۷، ۹۶، ۹۸، ۱۷۵،  
 ۱۷۶، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴
- غ
- غرب زدگی (کتاب)، ۴۱  
 غروی، سید محمد، ۱۴
- ف
- فاضل مقداد، ۱۸۰  
 فاکر، محمد، ۱۴
- ق
- قاجار، ۳۸، ۳۹  
 قاضی عبدالجبار، ۱۸۰  
 قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳  
 قرآن و پلورالیزم (کتاب)، ۱۹  
 قریش، ۱۷۶
- ک
- کاپلستون، ۶۲، ۸۱، ۸۷، ۹۵، ۱۰۸  
 کاکس، هاروی، ۲۳  
 کدیور، محسن، ۲۰۹، ۲۲۰  
 کریبن، ۱۵۵  
 کفاره، ۱۳۳  
 کلاسیوس، ۲۸  
 کلیسا، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸،  
 ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۴۲، ۵۳  
 ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۹۵، ۱۰۸، ۱۱۷،  
 ۱۵۵  
 کنفوسیوس، ۶۳، ۶۴، ۱۰۷

- مایکل، فاستر، ۲۸  
 مجاهد، ۵۱  
 مجتهد شبستری، ۴۷، ۸۶، ۱۲۵،  
 ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۲۸
- مجلس ملی ترکیه، ۳۶  
 مجلسی، محمدباقر، ۳۷  
 مجله زن روز، ۴۰  
 محقق کرکی، ۳۷  
 محمدعلی پاشا، ۳۵  
 محمدهاشم صفوی، ۳۸  
 مدرس، سیدحسن، ۳۸  
 مشروطه، ۳۸  
 مصدق، محمد، ۳۹  
 مصر، ۳۵، ۳۷  
 مصطفی کمال، ۳۶  
 مطهری، مرتضی، ۳۳، ۴۰، ۷۰،  
 ۱۶۹، ۱۸۰  
 معاویه، ۳۳، ۳۴  
 متسکیو، ۷۱  
 منظومه شمسی، ۵۵  
 موسی(ع)، ۸۸، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۴،  
 ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۳۲
- مهدوی زنجانی، ابراهیم، ۴۰  
 میرزا ملکم خان، ۳۹
- ن
- کیمیا، ۵۰  
 کیویت، دان، ۳۲، ۷۸، ۱۲۰
- گ
- گادامر، ۸۶  
 کارودی، روزبه، ۴۳  
 گالیه، ۲۷، ۵۴، ۶۱  
 گروسیوس، ۷۱  
 گروه قرآن پژوهی، ۱۳  
 گرلی، ۱۵۵  
 گلاک، ۱۵۵  
 گلستر، ۱۵۵  
 کنون، رنه، ۷۸
- ل
- لاپلاس، ۵۵، ۶۰  
 لاک، جان، ۳۱، ۷۱  
 لاکمن، ۱۵۵  
 لایب نیتس، ۶۱  
 لوط، ۲۴۱  
 لیبی، ۳۵
- م
- مارتین لوتر، ۳۱، ۱۵۵  
 مارکس، کارل، ۵۷، ۱۵۴  
 ماکیاولی، ۲۵، ۳۱، ۷۷



- ناپلئون، ۳۵، ۵۵  
 نجف، ۱۶۲، ۱۶۳  
 نصیری، علی، ۱۴  
 نوح(ع)، ۵۸، ۲۴۱  
 نوری، شیخ فضل‌الله، ۳۸  
 نهضت امام خمینی (کتاب)، ۱۶۲  
 نهضت تنباکو، ۳۸  
 نیوتون، ۵۴، ۶۱
- و**  
 وایتسکر، ۲۱، ۲۲، ۲۹  
 وبر، ماکس، ۶۳، ۵۶، ۶۴، ۱۰۷  
 وتنو، ۱۵۵  
 وستفالی، ۲۲، ۲۹  
 ولتر، ۷۱  
 ویگل، ۱۵۵  
 ویلسون، براین. ر، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۷۸، ۱۰۶  
 ۱۱۰  
 ویلکیف، جان، ۳۱، ۱۵۵
- ه**  
 هابرماس، یورگن، ۲۹، ۳۲  
 هابز، ۷۱  
 هادن، ۱۵۵  
 هایزنبرگ، ۶۱  
 هف، ویتیک، ۱۷۶
- هلند، ۳۵  
 همیلتون، ۵۷، ۱۱۹، ۱۵۴، ۱۵۵  
 هولباخ، ۳۶  
 هیک، جان، ۵۷
- ی**  
 یاندونی، ۲۵، ۳۱  
 یحیی، ۲۳۳  
 یزید، ۳۴، ۱۲۶  
 یوسفی اشکوری، ۱۲۲، ۱۲۶، ۲۲۹  
 یوسفی اشکوری، حسن، ۲۲۹  
 بین‌امپرواز، ۲۸