



سنجش فلسفی اسلام گرایی

عادل ضاهر

مترجم: یاسر میردامادی



سنجش فلسفی اسلام‌گرایی

عادل ضاهر

مترجم: یاسر میردامادی



توانا

TAVANA

آموزش‌سکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

e-collaborative

for civic education

این کتاب ترجمه فارسی
اللامعقول فی الحركات الإسلامية المعاصرة
اثر عادل ضاهر (نشر بدايات، جبله، سوریه، ۲۰۰۸ میلادی) است.
نویسنده اجازه ترجمه این کتاب به فارسی را به
«توانا: آموزشکده جامعه مدنی ایران» داده است.

This is a Persian translation of
A Philosophical Critique of Islamism by Adel Daher
(Bidayyat Publishing, Jableh, Syria, 2008).
The author has given Tavaana permission to
translate this book into Persian.



آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education

<http://www.eciviced.org>

سنجش فلسفی اسلام‌گرایی
(A Philosophical Critique of Islamism)

نویسنده: عادل ضاهر (Adel Daher)

ویراستار: احمد جزایری

ترجمه، مقدمه و پانوشته‌های توضیحی: یاسر میردامادی

نقاشی روی جلد: صورت شاه ابوالمعالی اثر دوست محمد

e-collaborative for civic education

ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند. ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که پیشرو صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثیر گرای و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می گذارند، است. ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کنشگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و بر ساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد. سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهاد های شما

مریم معمارصادقی

اکبر عطری

M. Memaradeh

Akbar Attari

پارسی گردانیده این اثر را به برادر دربندم، سراج، تقدیم می‌کنم؛
هم او که در چهارده سالگی «بباخت هر چه بودش» و به چهل
سالگی «بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر».

یاسر میردامادی

فهرست

۱۱	پیش‌گفتار مترجم
۱۳	مقدمه مترجم
۲۵	مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی
۲۷	سنجش فلسفی اسلام‌گرایی
۳۱	مورد نخست: سیاست ما عین دیانت ما است
	مورد دوم: بدون راهنمایی الهی، انسان از برگزیدن نظام شایسته زندگی خویش
۶۳	ناتوان است
۸۳	مورد سوم: در نص جای اجتهاد نیست

پیش‌گفتار مترجم

از باب پرهیز از کافری - که «کافر مخلوق، کافر خالق است» - و درآمدن به سلک شاکری بر خود لازم می‌دانم از تمامی کسانی که هر یک به شکلی در به ثمر رسیدن این پارسی‌گردانیده دخیل بودند، تشکر کنم:

از مدیران و دست‌اندرکاران «موسسه توانا» و به ویژه دوست گرامی جناب آقای «اکبر عطری» سپاس ویژه دارم. بدون حمایت‌های آن‌ها این اثر به هیچ عنوان بخت انتشار نمی‌یافت. از «عادل ضاهر» که با روی باز به تقاضای من برای نوشتن مقدمه بر ترجمه فارسی اثرش پاسخ گفت و به تلفن‌های مکررم جواب داد، سپاس گزارم. از همسر گرامی او خانم «ویویان ضاهر» نیز تشکر می‌کنم که حروف چینی و ارسال نوشته ضاهر را به عهده گرفت. از آقای احمد جزایری، ویراستار محترم و فرهیخته این کتاب، که نه تنها این اثر را به آب و ویرایش شکلی شست، بلکه پیشنهادهای عالمانه او به افزودن چند پانویشت و قلاب روشن‌گر منتهی شد، سپاس دارم. و سرآغاز همسر - به اسم و مسمی - ریحانه‌ام سپاس اندر سپاس دارم که در این زمانه دخل‌های قطره‌ای و خرج‌های اقیانوسی با همه نداشتن‌های مادی و معنوی و دربدری‌ها و خانه‌به‌دوشی‌ها سوخت و ساخت، دم بر نیاورد و همیشه یار شاطر بود.

این اثر را به برادر دربندم تقدیم کرده‌ام، زودا آزادی‌اش و آزادی تمام کسانی که شجاعانه و به هر قیمتی قدم در راه بی‌بازگشت کاستن از سه‌گانه شوم جوع و جور و جهل در دیارمان نهاده‌اند.

و در انتها دو نکته در باب ترجمه: هر کجا در متن قلاب «[]» آمده است، افزوده‌های مترجم برای فهم بهتر متن است و هر کجا در انتهای پانوشت‌ها علامت «-م» آمده است، نشان از آن دارد که پانوشت‌ها از مترجم است و در غیر این صورت پانوشت‌ها از متن اصلی است.

و در انجام، خودآی را - که امیدوار به بودش‌اش نشسته‌ام - زار می‌خوانم، شاید این مویه مددکار شود.

یاسر میردامادی

شهر هیوم‌پرور ادینبرا

ژانویه ۲۰۱۵ میلادی

مقدمه مترجم:

عادل ضاهر و پروژه سنجش فلسفی اسلام‌گرایی

۱- گریز از مساله

ایرانیان کتاب‌خوان، ژژیک را می‌شناسند اما ضاهر را نه. این، احتمالا از آن رو است که بدبختانه، شوق ما ایرانیان به آشنایی با آثار متفکران عرب، به هیچ روی به قدر شوق ما به آشنایی با آثار متفکران مغرب زمین نبوده و نیست. این تازه در حالی است که همین آشنایی اندک ما با متفکران عرب یا عرب‌تبار، بسا بیش از آشنایی ما با متفکران ترک، افغان، تاجیک، ازبک، هندی، پاکستانی، آفریقایی و غیره بوده است.

آیا ما غربزده شده‌ایم؟ کاش شده بودیم. زیرا در آن صورت، چه بسا به تقلید از سویه‌ای مسلط در غرب، مثلا معماری سنتی خود را حفظ می‌کردیم و به شناخت سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر اهتمام می‌ورزیدیم. در میان اندک‌شمار متفکران عرب یا عرب‌تباری هم که ایرانیان، از رهگذر ترجمه یا تالیف، با آن‌ها آشنایی دارند (و از آن میان می‌توان به نصر حامد ابوزید، محمد آرکون، حسن حنفی و عابد جابری اشاره کرد) سهم ضاهر از تمام آن‌ها کمتر است. از وی در ایران تا کنون تنها دو مقاله (در قالب کتابی کوتاه) به

چاپ رسیده است.^۱ درباره او نیز تا کنون تنها دو مقاله منتشر شده.^۲ این تمام سهم ظاهر از فضای ترجمه و تالیف در ایران است.^۳

اگر به این نکته توجه کنیم که مسائل ما در ایران کنونی، به مسائل متفکران عرب و به طور کل متفکران شرقی بسا نزدیک‌تر از مسائل بسیاری از متفکران غربی (مثل ژیک و دلوز و مانند آنها) است، آن‌گاه بی‌اقبالی ما به متفکران شرقی (و به طور خاص مسلمان) را می‌توان نشانه‌گریز از مسائل خود و میل به پیگیری مسائلی دانست که دشوار می‌توان آن‌ها را در شمار مسائل مورد ابتلای ما دانست.

نسبت اسلام با قدرت سیاسی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ایرانیان و به طور کل مسلمانان، با آن دست و پنجه نرم می‌کنند و ظاهر در این باب سخنان فلسفی سنجش‌گرانه‌ای دارد. کافی است به نوع حکمرانی سیاسی در ایران کنونی که بر فهم خاصی از نسبت اسلام با قدرت سیاسی بنا شده است، یا به گروه موسوم به «دولت اسلامی» (داعش) که آن‌ها نیز فهم خاصی از نسبت این دو مقوله دارند، بنگریم تا اهمیت و فوریت نظر به این مساله بر ما آشکار شود. رها کردن این مساله و بی‌رغبتی در پرداختن - حتی پرداختن انتقادی - به آن (و یا به هر گونه موضوعی که به دین ربط دارد) مسائل ما را حل نمی‌کند، بلکه چه بسا آن‌ها را تشدید می‌کند.

امیدوارم این مختصر برای نشان دادن این نکته کافی باشد که مساله ظاهر، مساله ما است و پرداختن به تفکر فلسفی او در حل این مساله، برای ما اهمیت بسزا دارد. اما پیش از

۱. مشخصات کتاب‌شناختی آن اثر چنین است: عادل ظاهر و حلیم برکات (۱۳۸۹)، *اسلام و سیاست*، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، ویراسته علیرضا خالقی، تهران، رخداد نو.

۲. مشخصات این دو مقاله از این قرار است:

- محرم خانی، فریبرز (۱۳۸۹)، «بررسی آرای فلسفی - سیاسی عادل ظاهر»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی *پژوهش سیاست نظری*، شماره هشتم، صص ۴۰-۱۲۷.

- قربانی، امیر (۱۳۹۲)، «عرفی شدن نظریات اخلاقی: نقد و بررسی نظریه اخلاق عرفی عادل ظاهر»، فصلنامه علمی - پژوهشی *پژوهش‌نامه اخلاق*، شماره بیست و یکم، ۲۱۰-۱۸۷.

۳. نزدیک به پنج سال پیش در برخی از خبرگزاری‌ها وعده داده شد که بزودی نقد گروهی از پژوهشگران حوزوی-دانشگاهی در گروهی موسوم به «مطالعات اسلام و غرب» در «پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی» بر آرای ظاهر در مشهورترین کتابش «ریشه‌های فلسفی سکولاریسم» در قالب کتابی با عنوان «جستاری نظری در باب سکولاریسم» منتشر خواهد شد. با این حال، تا لحظه نگارش این سطور از انتشار آن کتاب خبری نشده است. این در حالی است که خود کتاب ظاهر ظاهراً به فارسی ترجمه شده است (از قرار مسموع توسط فردی به نام دکتر مرتضی بحرانی)، اما تاکنون منتشر نگردیده است. بر این اساس، حتی اگر آن نقد گروهی منتشر هم شود، انتشار نقد بر کتابی که خود آن تاکنون منتشر نشده است (و احتمالاً اجازه نشر نیافته و نخواهد یافت)، از نظر قواعد نقد چندان کار پسندیده‌ای به نظر نمی‌آید، زیرا خواننده از داوری مستقل در باب آرای اصلی مندرج در آن کتاب محروم می‌ماند.

آن که مقدمه این مقدمه را به پایان رسانم، مایلم بر این نکته مهم تاکید کنم که گرچه در ابتدای این نوشتار به مساله «ایرانیان» اشاره کردم، این اشاره اما به هیچ رو به آن معنا نیست که این کتاب به کار فارسی‌زبانان غیر ایرانی نمی‌آید. هنگامی که از فارسی‌زبانان غیر ایرانی سخن می‌گویم، بویژه نظر به روشنفکران افغان (چه مذهبی و چه سکولار، چه شیعه و چه سنی) دارم که به فضای فکری ایران اهتمام ویژه دارند، گرچه بدبختانه ما ایرانیان از فضای فکری افغان‌ها، به کل بی‌اطلاع هستیم. مسائل ما و افغان‌ها بسیار به هم شبیه است، زیرا با وجود تفاوت‌هایی که جامعه و حکومت ایران و افغانستان دارد، ایرانیان و افغان‌ها هر دو در دو نوع «جمهوری اسلامی» زندگی می‌کنند. با این حال، دریغ از همفکری، تعامل و شناخت دو سویه. امیدوارم آشنایی با آرای ضاهر از دریچه این کتاب، علاوه بر روشنفکران ایرانی، به کار روشنفکران افغان (و چه بسا تاجیک و ازبک) هم بیاید و نقشی در نگرستن سنجش گرانه به نسبت اسلام با قدرت سیاسی ایفا کند.

در ادامه این مقدمه می‌کوشم روایتی بسیار کوتاه از زندگی ضاهر ارائه کنم، سپس به بررسی نسبت اسلام‌گرایی با بنیادگرایی پردازم و سرانجام سرخط دیدگاه‌های ضاهر در نقد فلسفی اسلام‌گرایی را به دست دهم. امیدوارم خواننده این کتاب با خواندن این مقدمه، تصویری کلی از آن‌چه نویسنده در این اثر به شیوه‌ای مختصر، قصد پرداختن به آن را دارد، به دست آورد.

۲- ضاهر: زندگی‌نامه‌ای کوتاه

عادل ضاهر به سال ۱۹۳۹ میلادی در نبطیه واقع در جبل عامل در جنوب لبنان، در خانواده‌ای از تبار علمای شیعه لبنان به دنیا آمد. او در دانشگاه آمریکایی بیروت، فرانکفورت و نیویورک تحصیل کرد و به سال ۱۹۶۷ میلادی دکترای خود در رشته فلسفه را از دانشگاه نیویورک دریافت کرد. او استاد فلسفه در دانشگاه امان در اردن و نیز دانشگاه پیس^۱ در نیویورک بوده است و اکنون در دوران بازنشستگی به سر می‌برد. او آثار مختلفی در زمینه فلسفه دین، فلسفه اخلاق و فلسفه ادبیات به زبان‌های عربی و انگلیسی منتشر کرده است.

۳- اسلام‌گرایی و بنیادگرایی

پیش از پرداختن به نقد فلسفی ضاهر بر اسلام‌گرایی خوب است در ابتدا قدری در باب

چیستی «اسلام‌گرایی» سخن بگوییم. گرچه «اسلام‌گرایی»^۱ با «بنیادگرایی اسلامی»^۲ عموماً یکسان گرفته می‌شود،^۳ به نظر می‌رسد این دو مفهوم در حال یافتن معنایی تا حدودی متفاوت از یکدیگر است. از این گذشته، برخی از دین‌پژوهان اساساً به کار بستن واژه «بنیادگرایی» برای توصیف جریان‌های افراطی اسلامی را مفید نمی‌دانند. این عده با اشاره به ریشه مسیحی مفهوم بنیادگرایی، معتقدند این نوع بنیادگرایی مشابه اسلامی ندارد و برای نام‌گذاری جریان‌های احیاگرا^۴ در اسلام نام دیگری باید جست.

ریشه مسیحی مفهوم بنیادگرایی به طور خلاصه، از این قرار است: در دهه‌های نخست قرن بیستم (بویژه حول و حوش ۱۹۲۰ میلادی) گروهی از مسیحیان پروتستان «محافظه‌کار» برای تمایز نهادن میان خود با پروتستان‌های «لیبرال» که در نظر آن‌ها ایمان مسیحی را اساساً تحریف می‌کردند، خود را بنیادگرا نامیدند، زیرا این عده خواستار بازگشت به اساس و بنیادهای ایمان مسیحی بودند. این بنیادها از نظر آن‌ها با تفسیر تحت‌اللفظی کتاب مقدس و باورهای عقیدتی ویژه، نسبتی تنگاتنگ داشت. به نظر کسانی که مخالف به کار بردن مفهوم بنیادگرایی برای توصیف جریان‌های احیاگرا در دیگر ادیان هستند، به کارگیری این مفهوم این گمان را ایجاد می‌کند که بنیادگرایان ادیان دیگر نیز محافظه‌کار هستند و قصد بازگشت به گذشته را دارند، این در حالی است که گروه‌های دینی غیر مسیحی که بنیادگرا نامیده می‌شوند، می‌توانند غیر محافظه‌کار و مدرن باشند و در بسیاری از موارد چنین هم هستند.

اما برخی دیگر از صاحب‌نظران موضع میانه‌ای گرفته‌اند. به عنوان نمونه، کارن آرمسترانگ^۵ (متولد ۱۹۴۴) دین‌شناس بریتانیایی معتقد است که به کار بردن مفهوم بنیادگرایی برای توصیف هر گونه جریان احیاگرای دینی را نمی‌بایست کنار نهاد، اما با احتیاط و ابهام‌زدایی باید از آن استفاده کرد. به نظر وی تمام جریان‌های بنیادگرا در عین تفاوت‌هایی که دارند، دارای هسته مشابهی هستند، او این هسته مشابه را این گونه توصیف می‌کند:

بنیادگرایان درگیر جنگ با دشمنانی هستند که سیاست‌ها و باورهای سکولار

1. Islamism

2. Islamic (or Muslim) fundamentalism

۳. به عنوان یک نمونه از این یکسان‌گیری بنگرید به:

Martin Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", *Middle East Quarterly* 10, no. 2 (2003): 75.

4. Revivalist

5. Karen Armstrong

آن دشمنان، در نظرشان مضر به حال خود دین است. بنیادگرایان این جنگ را یک مبارزه سیاسی متعارف به حساب نمی‌آورند، بلکه آن را چونان جنگی کیهانی میان نیروهای خیر و شر تجربه می‌کنند. آن‌ها از نابودی می‌ترسند و سعی در تقویت هویت تحت محاصره خویش دارند و برای این کار دست به بازیابی گزینش‌گرانه برخی از آموزه‌ها و رویه‌های گذشته می‌زنند. آن‌ها برای پاک ماندن و آلوده نشدن، خود را از جریان اصلی اجتماع دور نگاه می‌دارند تا ضد فرهنگ خود را پیروانند. با این حال، بنیادگرایان خیال‌پردازانی پریشان افکار نیستند. آنان عقلانیت عمل‌گرایانه تجدد را از آن خود ساخته، تحت رهبری رهبران فرهمند خویش، بر روی آن «بنیادها» نازک‌کاری می‌کنند تا ایدئولوژی‌ای پیروانند که مؤمنان را به طرحی عملی مجهز می‌سازد.^۱

مشابه این هسته را میان بنیادگرایان مسلمان نیز می‌توان یافت. برای درک این شباهت، اشاره‌ای گذرا به تاریخ شکل‌گیری بنیادگرایی اسلامی بایسته است. پس از جنگ جهانی دوم و در پی فشارهای بین‌المللی و نیز مقاومت مردم کشورهای تحت استعمار، قدرت‌های استعماری ناگزیر قدرت سیاسی را در این کشورها واگذار کردند. اما قدرت را به مردم واگذار نکردند، بلکه آن را به گروهی از نظامیان نزدیک به خود واگذار کردند. نتیجه آن شد که پس از استقلال کشورهای مستعمره، مردم نقش‌چندانی در تصمیم‌گیری سیاسی ایفا نکردند: نه احزاب سیاسی مستقلی وجود داشت و نه انتخابات معناداری برگزار می‌شد. حکومت‌های پسااستعماری در خاورمیانه به تضعیف یا نابود ساختن هر گونه نهاد یا شبکه‌ای اجتماعی دست یازیدند که به تقویت توده‌های مردم و توانمند ساختن آن‌ها در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی - سیاسی به شکل مستقل از حاکمیت، یاری می‌رساند. اما دو نهاد وجود داشت که حاکمان نمی‌توانستند و یا نمی‌خواستند آن را تضعیف کنند: یکی نهاد خانواده و دیگری نهاد دین؛ دو نهادی که با یکدیگر پیوندی تنگاتنگ داشت. در جایی که هیچ نهاد و شبکه اجتماعی دیگری برای ایفای نقش مردم باقی نمانده بود، بنیادگرایی دینی تنها گزینه‌ای بود که می‌توانست با یارگیری از این دو نهاد باقی مانده در اجتماع، به عنوان سلاحی کارگر علیه استبداد پسااستعماری وارد عمل شود.^۲

در ابتدای این بخش اشاره کردم که اسلام‌گرایی نیز در بسیاری موارد به عنوان

1. Karen Armstrong (2000), *The Battle for God*, New York, Knopf, xii.

2. J.J.G. Jansen (2012), *Usuliyya In Modern Islamic Theologico-Political Parlance*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online.

معادلی برای بنیادگرایی اسلامی به کار می‌رود. اما این دو مفهوم، دست کم در نظر گروهی از صاحب‌نظران معادل یکدیگر نیست. مفهوم اسلام‌گرایی در کاربرد غربی‌اش ریشه فرانسوی دارد، تعبیر Islamisme (اسلام‌گرایی) را نخستین بار فرانسوی‌ها (و به طور خاص ولتر) در قرن هفدهم برای اشاره به خود اسلام به کار بردند. این مفهوم در کاربرد امروزش اما عمری کوتاه‌تر از مفهوم بنیادگرایی دارد و به اواخر قرن بیستم، بویژه دهه هفتاد میلادی بازمی‌گردد. این بار نیز فرانسوی‌ها برای اشاره به بنیادگرایان مسلمان به جای مفهوم بنیادگرایی از اسلام‌گرایی استفاده کردند. این مفهوم اما رفته‌رفته در حال یافتن سرنوشتی متفاوت از بنیادگرایی است: در حالی که مفهوم بنیادگرایی به دو نوع دموکراتیک و غیر دموکراتیک تقسیم نمی‌شود و «بنیادگرایی دموکراتیک» ترکیبی ناهم‌سازنما به نظر می‌رسد، «اسلام‌گرایی دموکراتیک» ترکیبی است که دست کم در نگاه نخست ناهم‌سازنما به نظر نمی‌رسد و تا حدودی امروزه به کار می‌رود.

یک نمونه برجسته از کسانی که در ادبیات آکادمیک و نیز در فضای رسانه‌ای گاه به عنوان «اسلام‌گرای دموکرات» یاد می‌شود، راشد غنوشی (متولد ۱۹۴۱) نویسنده و رهبر اسلام‌گرایان تونس است. او چه در آثار خود و چه در تجربه عملی خویش کوشیده است دموکراسی‌خواهی را با اسلام‌گرایی پیوند دهد.^۲ بر این اساس، شاید بتوان نتیجه گرفت که هر بنیادگرای مسلمان اسلام‌گرا است، اما هر اسلام‌گرایی بنیادگرا نیست. به تعبیر منطقی، رابطه این دو مفهوم «عموم و خصوص مطلق» است. یعنی اسلام‌گرایی را می‌توان به دو نوع اسلام‌گرایی بنیادگرا و اسلام‌گرایی غیر بنیادگرا تقسیم کرد. نقطه مشترک اسلام‌گرایی و بنیادگرایی در آن است که هر دو به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی تمام عیار، کامل و خودبسته می‌نگرند که دارای برنامه‌ای جامع برای اداره زندگی انسان در همه شئون و جوانب از گهواره تا گور است. اما تفاوت اسلام‌گرایان غیر بنیادگرا با بنیادگرایان در این جا است که اسلام‌گرایان غیر بنیادگرا برای پیاده‌سازی ایدئولوژی خود، کمابیش به قواعد بازی دموکراتیک تن درمی‌دهند، اما بنیادگرایان دموکراسی را از اساس کفرآمیز و باطل می‌دانند و در نتیجه در معرض تقدیس حذف و خشونت برای رسیدن به اهداف خود قرار دارند.

حال پس از بررسی مختصر معنای اسلام‌گرایی، بنیادگرایی و ربط و نسبت آن دو، پیش از آن که به طرح ظاهر در سنجش فلسفی اسلام‌گرایی بپردازیم، بگذارید از بحث

1. Paradoxical

2. Azzam S. Tamimi (2001), *Rachid Ghannouchi, A Democrat Within Islamism*, Oxford/New York, Oxford University Press.

خود در این بخش نتیجه بگیریم. این نتیجه را در قالب یک پرسش طرح می‌کنم: آیا ضاهر تنها بنیادگرایی و در نتیجه اسلام‌گرایی بنیادگرا را نقد می‌کند یا نقد او شامل تمام انحای اسلام‌گرایی، از جمله اسلام‌گرایی غیر بنیادگرا نیز می‌شود؟ به تعبیر دیگر آیا او اسلام‌گرایی را از اساس نقد می‌کند یا صرفاً بنیادگرایی را نقد می‌کند؟ پاسخ آن است که نقد ضاهر شامل همه انحای اسلام‌گرایی و حتی «اسلام‌گرایی دموکراتیک» (اگر چنین چیزی وجود داشته باشد) نیز می‌شود. تفاوت عمده اسلام‌گرایان غیر بنیادگرا با اسلام‌گرایان بنیادگرا بر سر دموکراسی است؛ این گرچه تفاوت مهمی است اما دست کم تا کنون موجب نشده است که «اسلام‌گرایان دموکرات» (مثل غنوشی) از تصویر کردن اسلام به عنوان یک ایدئولوژی تمام‌عیار، کامل و خودبسنده، آشکارا دست بشویند و نوک نقد ضاهر تصویر اسلام به عنوان یک ایدئولوژی تمام‌عیار و بی‌نیاز از غیر را نشانه رفته است.

به بیان جزئی‌تر، در این کتاب ضاهر سه آموزه عمده اسلام‌گرایان را نقد می‌کند: یکی آن که میان اسلام و سیاست پیوندی ضروری (و نه اتفاقی و تاریخی) برقرار است و به تعبیر منسوب به مدرس «سیاست ما عین دیانت ماست». آموزه دوم آن که انسان بدون راهنمایی الهی از ساماندهی زندگی اجتماعی خود ناتوان است. آموزه سوم آن که بخشی از متون دینی که به سرحد «نص» رسیده است، اجتهادبردار نیست. به نظر می‌رسد که تمام اسلام‌گرایان، از بنیادگرا گرفته تا دموکرات، هر کدام به گونه‌ای به این سه آموزه باور دارند. بر این اساس، نقد او اساس اسلام‌گرایی را به زیر پرسش می‌کشد.

ضاهر در یکی از سخنرانی‌های اخیرش پس از «بهار عربی»، بر این فهم از پروژه فکری خود دیگر باره صحنه نهاد و با نقل کلماتی از غنوشی که در آن مرجعیت نهایی به شریعت اسلامی داده شده بود، تعبیر «اسلام سیاسی میان‌رو» را «تناقض در تعبیر» دانست و تصریح کرد که دموکراسی با اسلام‌گرایی (اسلام سیاسی) از اساس سازگار نیست. آچنان‌چه پایین‌تر خواهیم دید او در آثارش، بویژه اثر اخیرش با عنوان «تقدم عقلائیت» می‌کوشد ناسازگاری این دو مقوله را نشان دهد.

۴- ضاهر و پروژه سنجش فلسفی اسلام‌گرایی

ضاهر خود در مقدمه‌ای که بر ترجمه فارسی اثر پیش رو نگاشته، به طرح کلی‌اش در نقد

۱. إرداف خُلفی

۲. عادل ضاهر، عادل ضاهر يحاضر عن الاسلام السياسي والديموقراطية، ۲۰۱۲

فلسفی اسلام‌گرایی اشاره کرده است. اما پیش از ترسیم طرح کلی او در این باب، خوب است اشاره‌ای کنیم به وظیفه اجتماعی فلسفه از دیدگاه وی. به نظر ضاهر وظیفه فلسفه، نقد اخلاقی جامعه است. او چنین تلقی‌ای از فلسفه را دارای سابقه طولانی می‌داند (او از سقراط نام نمی‌برد، اما می‌توان سقراط را نیز در زمره کسانی دانست که وظیفه‌ای اخلاقی برای فلسفه قائل بودند) و می‌کوشد وظیفه فلسفه را علاوه بر نقد اخلاقی جامعه، نقد منطقی و معرفت‌شناختی جامعه نیز بداند و این وظیفه‌ای است که طرح او در نقد فلسفی اسلام‌گرایی آن را پی می‌گیرد.

او در کتاب حاضر، یعنی «سنجش فلسفی اسلام‌گرایی» تنها به شیوه‌ای مختصر، طرح خود را ترسیم کرده است؛ از این رو می‌توان این کتاب را مدخل و درآمدی کوتاه به طرح مفصل او در نقد فلسفی اسلام‌گرایی به حساب آورد. وی در سه اثر دیگر خود این طرح را به تفصیل بسط داده است. در سال ۱۹۹۰ میلادی، کتاب «نقد فلسفه غربی: اخلاق و عقل» (امان: شروق) را نگاشت. در سال ۱۹۹۳ «ریشه‌های فلسفی سکولاریسم» (لندن: ساقی) را نوشت و در سال ۲۰۰۱ کتاب «تقدم عقلانیت» (لندن: ساقی) را به رشته تحریر در آورد. در ادامه روایتی از مطالب عمده این سه کتاب به دست خواهم داد. از این طریق می‌توان با طرح کلی او در سنجش فلسفی اسلام‌گرایی آشنا شد.

۴-۱ اخلاق و عقل

کل پروژه ضاهر را می‌توان در یک جمله خلاصه کرد: دفاع از عقلانیت در مقابل هر گونه دیدگاه فلسفی و الهیاتی که عقلانیت را اساسا انکار می‌کند و یا آن را تابع اموری دیگر می‌سازد و در نتیجه برای آن منزلت تبعی و ثانوی قائل می‌شود. او برای این منظور در کتاب «نقد فلسفه غربی: اخلاق و عقل» به نقد دیدگاه‌هایی در فلسفه اخلاق می‌پردازد که برای عقل در تشخیص ارزش‌های اخلاقی منزلتی قائل نیستند و نقش عقل را تنها ابزاری می‌دانند و برای آن در تشخیص اهداف و ارزش‌ها ارزشی قائل نیستند. دیدگاه‌هایی که به جای آن که برای عقل نقشی در تشخیص ارزش‌های اخلاقی قائل باشند برای اراده، احساسات و عواطف، حکم خدا، توافق جمعی یا سنت و آداب اجتماعی ارزش قائل‌اند. بر این اساس او در این کتاب به تفصیل به نقد ذهنی‌گرایی^۱، نسبی‌انگاری^۲ و ناشناخت‌گرایی^۳ اخلاقی می‌پردازد. علاوه بر این او وابستگی ارزش‌های

1. Subjectivism

2. Relativism

3. Non-cognitivism

اخلاقی به خداوند یا دین را نیز نقد می‌کند. با این حال، او از عینیت‌گرایی اخلاقی^۱ دفاع می‌کند، گرچه نه از واقع‌گرایی اخلاقی.^۲ نتیجه‌ای که او می‌گیرد این است که معرفت اخلاقی ممکن است و بر خلاف رای شکاکان و هیچ‌انگاران اخلاقی، معرفت اخلاقی ناممکن نیست و ما دلالی عقلی برای اخلاقی بودن در اختیار داریم. بر این اساس در نظر او ما در کنار معرفت ریاضی، منطقی و علمی واجد معرفت اخلاقی نیز هستیم.

۴-۲ ریشه‌های فلسفی سکولاریسم

دیگر کتاب مهم ضاهر در سنجش فلسفی اسلام‌گرایی «ریشه‌های فلسفی سکولاریسم» است که مشهورترین کتاب او است و تا کنون از دیگر کتاب‌هایش در این زمینه توجه بیشتری به خود جلب کرده است. او در این اثر به نقد این تفکر رایج میان بسیاری از متفکران غربی و شرقی (از عابد جابری گرفته تا برنارد لوویس) می‌پردازد که می‌گویند سکولاریسم پدیده‌ای است ویژه غرب مسیحی؛ دلیل این نظر رایج آن است که از نظر تاریخی در مسیحیت نهاد دین (کلیسا) با قدرت سیاسی پیوند خورد، اما در تاریخ اسلام نهاد دین (مسجد) با قدرت سیاسی پیوند نخورده است؛ پس سکولاریسم به عنوان تلاشی برای جدایی نهاد دین از سیاست در اسلام جایی ندارد. ضاهر با این داوری مخالف است. نخست آن که حرکت‌های اسلام‌گرایانه - که قصد دارند نهاد دین و نهاد سیاست را در هم ادغام کنند و در مواردی مانند حکومت ایران و نیز داعش موفق هم شده‌اند- داوری فوق در باب تفاوت اسلام با مسیحیت در مقوله سکولاریسم را از نظر تاریخی به پرسش می‌کشد. دوم آن که، به نظر ضاهر سکولاریسم معنایی ریشه‌ای‌تر از جدایی نهاد دین از دولت دارد و در اصل به معنای دیدگاهی فلسفی است که به تقدم همه‌جانبه و مستمر عقل عملی (شیوه ساماندهی زندگی جمعی) بر نقل (شرع) حکم می‌کند. او به تفصیل استدلال می‌کند که سکولاریسم دیدگاهی عقلانی است که گریزی از آن نیست و در نتیجه حکومت اسلامی از اساس دیدگاهی ناپذیرفتنی است. منظور او از گریز ناپذیر بودن سکولاریسم آن است که مرجع نهایی برای اداره اجتماع و ساماندهی زندگی جمعی، عقل جمعی بشری است و نه دین در مقام نافی عقل جمعی بشری به عنوان داور نهایی در این باب. بر این اساس، پیوند اسلام و سیاست، صرفاً پیوندی تاریخی و غیر ضروری است. یعنی در تاریخ شکل‌گیری و بسط اسلام، در مواردی نهاد دین و نهاد قدرت سیاسی به یکدیگر پیوند خورد، اما ضروری دانستن این پیوند میان اسلام (یا هر دین دیگری) با

1. Ethical objectivism

2. Ethical realism

سیاست، قائلان آن را گرفتار دشواری‌های نظری بسیاری در حد تناقض‌گویی می‌سازد که در کتاب «ریشه‌های فلسفی سکولاریسم» به تفصیل و در کتاب حاضر، به اختصار به آن پرداخته شده است.

نکته مهمی که ظاهر در این کتاب بارها بر آن انگشت‌تاکید می‌نهد این است که او نمی‌خواهد میان اسلام و سکولاریسم سازگاری ایجاد کند، بلکه قصد او صرفاً نشان دادن آن است که فهم اسلام‌گرایان از اسلام با دشواری‌هایی نظری در حد تناقض‌گویی مواجه است که دیدگاه آن‌ها را خردستیز می‌سازد. اما آیا فهم اسلام‌گرایان از اسلام معتبرترین فهم از اسلام است یا فهم‌های دیگری از اسلام که با سکولاریسم (که در نظر ظاهر یگانه دیدگاه عقلانی است) سازگار باشد نیز ممکن است؟ و یا این که فهم معتبر دیگری ممکن نیست و در نتیجه به تناقض خوردن فهم اسلام‌گرایان از اسلام به معنای به تناقض خوردن خود اسلام است؟ در این باب ظاهر آشکارا سکوت کرده است و تنها می‌گوید دو گزینه‌ای را که پروژه وی پیش روی مسلمانان می‌نهد از این قرار است: یا اعتقادات آن‌ها از اسلام (با تلقی اسلام‌گرایانه) به تناقض می‌خورد و یا فهمی دیگر از اسلام ممکن است که با سکولاریسم فلسفی سازگار است. او در این باب دیگر پیش‌تر نمی‌رود. به تعبیر دیگر او به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا اسلام‌گرایی مساوی با مسلمانی است یا می‌توان مسلمانی پیشه کرد اما اسلام‌گرا نبود. برخی از روشنفکران دینی، چه در ایران و چه در دیگر کشورهای اسلامی، کوشیده‌اند نشان دهند که می‌توان فهمی از اسلام ارائه کرد که با سکولاریسم فلسفی سازگار باشد. در نظر آن‌ها می‌توان مسلمانی پیشه کرد اما اسلام‌گرا نبود.

۴-۳ تقدم عقلانیت

در این اثر، ظاهر پس از بررسی تفصیلی معنای عقل (نظری و عملی)، مراد از تقدم‌مندی عقلانیت را توضیح می‌دهد و سپس دیگر بار به نقد چند آموزه اصلی اسلام‌گرایان می‌پردازد، آموزه‌هایی که تقدم عقلانیت را از آن می‌گیرد و به آن تأخر می‌بخشد. در نیمه دوم این اثر ظاهر متفکرانی مانند راشد غنوشی و عابد جابری را نقد می‌کند که معتقدند نظام دموکراتیک می‌تواند غیر سکولار باشد و در نتیجه نظام دموکراتیک اسلامی ممکن است. ظاهر به تفصیل چنین امکانی را رد می‌کند و «نظام دموکراتیک اسلامی» را «تناقض در تعبیر» می‌داند. او استدلال می‌کند که نظام اسلامی حتی در کلمات غنوشی مرجعیت نهایی را به اسلام، که دارای اصول اعتقادی و نیز احکام شرعی ثابتی تلقی می‌شود، اعطا می‌کند، حال آن که در دموکراسی مرجعیت نهایی با عقل جمعی

است که تصمیمات آن نیز تغییرپذیر است. اگر مرجعیت نهایی برای ساماندهی زندگی جمعی به اسلام داده شود و از اسلام نیز تلقی حداکثری داده شود (که مطابق آن برنامه جامع و شامل زندگی انسان از گهواره تا گور در آن یافت می‌شود) آن‌گاه چنین حکومتی تمامت خواهد^۱ و نه دموکراتیک خواهد بود.

او همچنین در این اثر به این نکته مهم اشاره می‌کند که بسیاری از نقدهای فلسفی او بر بنیادگرایی را می‌توان با حذف نام «اسلام» و هرگونه اشاره مصداقی به آن، در نقد بنیادگرایی مسیحی و یهودی (بویژه در اسرائیل) و حتی بنیادگرایی هندو و بودایی نیز به کار گرفت. همین نکته است که اهمیت پروژه فلسفی او در نقد بنیادگرایی را افزون می‌کند و جای خالی ترجمه آثار او به زبان‌های اروپایی را محسوس‌تر می‌سازد.

مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی

پژوهش حاضر نخستین بار به صورت مختصر به سال ۱۹۹۱ میلادی در کنفرانسی فلسفی در دانشگاه اردن در عمان ارائه شد. سپس شکل بسط یافته کنونی آن در همان سال در مجله «مواقف» به چاپ رسید. از زمان انتشار این اثر تا کنون ما شاهد رشد مداوم بحث و اقبال اسلام بنیادگرا، در شکل‌های مختلفی بوده‌ایم. همچنین شاهد عواقب مرگباری بوده‌ایم که دوشادوش رشد بنیادگرایی اسلامی پدید آمده است. جنایاتی که بنیادگرایان هر روزه مرتکب می‌شوند، مهر تاییدی است بر بصیرت روانشناختی کلام ولتر که می‌گوید میان توانایی برانگیختن باور خردستیزانه در افراد، از یک سو، و توانایی قانع کردن آن‌ها به انجام اعمال جنایت‌بار، از سوی دیگر، نسبتی برقرار است.

پژوهش حاضر توجه ویژه‌ای به بصیرت روانشناختی کلام ولتر دارد. با این حال تمرکز اصلی این پژوهش بر عوامل خردستیزانه‌ای است که در تار و پود نظام عقیدتی تمامی بنیادگرایان حاضر است. یکی از عقاید محوری نظام عقیدتی بنیادگرایان مسلمان، آن است که رابطه اسلام و حکومت سیاسی^۱ را هسته عقیدتی اسلام تعیین می‌کند و نه شرایط تاریخی. پیروان چنین عقیده‌ای بزودی به این باور نیز می‌رسند که تشکیل

1. The state

حکومت اسلامی بر اساس تعالیم اسلام، وظیفه‌ای دینی است و هنگامی که با مسائل دنیوی سر و کار داریم، عقل اهمیتی درجه دوم داشته، نقش آن صرفاً به موارد سکوت متون دینی محدود می‌شود. برای آن که خردستیزانه بودن چنین باورهایی را آشکار سازم، ضرورت داشت که بحث خود را تا سرحد بحثی فلسفی، که در آن ملاحظات مفهومی و معرفت‌شناختی بیشترین اهمیت را دارد، بالا ببرم.

ناگفته پیداست پژوهش حاضر در قالب کنونی، صرفاً طرحی از یک پژوهش است. این پژوهش قصد دارد مسائلی کانونی را مطرح کند که بایسته است در بررسی باورهای بنیادگرایان به آن‌ها پرداخته شود. در عین حال، این اثر بندرت از حد ترسیم راهنمایی کلی در پرداختن به این مسائل فراتر می‌رود. با این همه، چه پیش از انتشار این اثر و چه پس از آن، من در آثار دیگرم به تفصیل و با جزئیات به بررسی این مسائل پرداخته‌ام: در سال ۱۹۹۰ میلادی، یکی از آثار عمده خود با عنوان «الأخلاق والعقل» [اخلاق و عقل] (امان: دار شروق) را به دفاع از این دیدگاه اختصاص دادم که اخلاق بر عقل بنا شده است و نه بر دین. سپس در سال ۱۹۹۳ اثر عمده دیگر خود با عنوان «الأسس الفلسفية للعلمانية» [ریشه‌های فلسفی سکولاریسم] (لندن: ساقی) را به دفاع از این دیدگاه اختصاص دادم که عقل عملی، چه در قالب هنجاری و چه در قالب ابزاری‌اش، باید کاملاً سکولار باقی بماند. در سال ۲۰۰۱ بار دیگر به سر وقت دو ایده پیش‌گفته رفتم و در اثر خود با عنوان «اولیة العقل» [تقدم عقل] (لندن: ساقی) کوشیدم نشان دهم که اولویت و تقدم عقل طبیعی^۱ موجب می‌شود که خودبسنده بودن^۲ عقل عملی تضمین گردد.

امید به آن بسته‌ام که پژوهش حاضر، گرچه به قدر سه پژوهش دیگر که نام بردم مفصل و پر جزئیات نیست، بتواند در برانگیختن بحث و فحص فلسفی در باب مسائل عمده‌ای که پدیده اسلام سیاسی موجب طرح آن‌ها شده، گامی کوچک به شمار آید.

عادل ضاهر

نیویورک

دسامبر ۲۰۱۴ میلادی

1. Natural reason

2. Autonomy

سنجش فلسفی اسلام‌گرایی

«آنان که باوری خردستیز در تو برمی‌انگیزند، می‌توانند تو را به ارتکاب

هر جنایتی سوق دهند.»

ولتر

مقدمه

هدف این اثر نقد اعتقادات خردستیز^۱ جریان‌های اسلام‌گرای معاصر است. هنگامی که از خردستیزی این جریان‌ها سخن می‌گوییم، منظورمان ویژگی‌های نهادهای تشکیل دهنده جریان‌ات اسلام‌گرا و نیز شیوه تعامل ویژه اعضای این نهادها با یکدیگر نیست. این موضوع

۱. «لامعقول» ترجمه تحت‌اللفظی این واژه «نابخرد» است. با این حال تعبیر «خردستیز» در زبان فارسی کنونی، خصوصا در معنایی که اندیشمند ایرانی مصطفی ملکیان به کار می‌برد، به معنایی که عادل ضاهر از «لامعقول» اراده می‌کند، نزدیک است. مطابق تقسیم‌بندی پیشنهادی ملکیان، باورها یا خردستیزند (علیه آن باورها دلیل داریم)، یا خردپذیر (معقول) اند (به سود آن‌ها دلیل داریم) و یا خردگزیر (فوق عقل) اند (به سود یا علیه آن‌ها - فعلا یا کلا - دلیلی نداریم). با این حال، همان‌طور که در متن توضیح داده می‌شود، ضاهر «خردستیز» را در معنای محدود و نه عام کلمه به کار می‌برد. او خردستیز را به معنای عام گزاره‌هایی که علیه آن‌ها دلیل داریم به کار نمی‌برد، بلکه آن را محدود به گزاره‌هایی می‌کند که علیه آن دلیل «منطقی و مفهومی» داریم و در نتیجه این گزاره‌ها ضرورتا کاذب هستند، یعنی محال است صادق باشند. به تعبیر دیگر، او خردستیزی را در این کتاب وصف گزاره‌هایی گرفته است که در اوج خردستیزی است - م.

اهمیت زیادی دارد، اما برای پژوهشی جامعه‌شناختی و نیز برای تحقیق در دانشکده‌های روان‌شناسی مناسب است.

هدف از این پژوهش، صرفاً پرداختن به جنبه فلسفی موضوع است. از این رو، امور خردستیزی که در جریان‌های اسلام‌گرای معاصر یافت می‌شود و ما از آن‌ها سخن خواهیم گفت، امور نهفته در ذهن و ضمیر رهبران یا نظریه‌پردازان این جریان‌ها است؛ همچنین منظور باورهای کسانی است که پدران معنوی این جریان‌ها به شمار می‌آیند و یا نامشان با آن‌چه امروزه «بیداری اسلامی»^۱ خوانده می‌شود و پیروان این جریان پیوند خورده است. بنابراین، منظور ما از خردستیز، خردستیزی نظری و فکری است و نه خردستیزی عملی و اجرایی.

امر خردستیز نظری و فکری عبارت است از گزاره‌ای که ضرورتاً کاذب است و در نتیجه تن دادن به آن نه تنها پذیرفتن موضعی ناپذیرفتنی است، بلکه تن دادن به موضعی است که از نظر منطقی و مفهومی ناهم‌ساز^۲ (متناقض) است. بر این اساس، و نهادن امر خردستیز منوط به در اختیار داشتن دلایلی تجربی که آشکارا صادق نبودن آن باور را به ما نشان دهد، نیست بلکه و نهادن آن، ناشی از ملاحظات فلسفی (از نوع منطقی و مفهومی) است.

گزاره خردستیز را از اساس و به خودی خود باید کنار نهاد، نه این که آن را به خاطر وضعیت قرینه‌ای مان [این که به سود یا علیه آن گزاره، دلیل و قرینه‌ای در اختیار داریم یا خیر] کنار بگذاریم. در مقابل، گزاره‌ای را که به خاطر وضعیت قرینه‌ای مان (وضعیتی که خود را در آن می‌یابیم) کنار می‌نهیم، گزاره‌ای است که اگر وضعیت قرینه‌ای ما متفاوت می‌بود، آن را کنار نمی‌نهادیم. مثلاً گزاره «برخی از فلزات بر اثر حرارت منبسط نمی‌شوند» را در نظر بگیرید. این گزاره را بر اساس قرائنی تجربی که تا کنون در اختیار ما است، کنار می‌نهیم و به آن باور نمی‌آوریم. اما تصور این امر ممکن است که چه بسا وضعیت قرینه‌ای ما متفاوت از آنی باشد که اکنون هست و در آن وضعیت، باور به وجود دست کم یک فلز که بر اثر حرارت منبسط نمی‌شود، گزاره‌ای تایید شده باشد. این که ممکن بود وضعیت قرینه‌ای ما متفاوت از آنی باشد که اکنون هست و در آن وضعیت متفاوت، باور اخیر (مبنی بر منبسط نشدن برخی فلزات) باوری تایید شده باشد، محال منطقی و مفهومی نیست.

۱. الصحوة الإسلامية

۲. غیر متماسک

در هر صورت، وضعیت قرینه‌ای ما- از آن جهت که طبیعتاً وضعیتی تجربی است- به هیچ وجه مطلق نیست. وضعیت قرینه‌ای ما وابسته به شرایطی است که خود را در آن می‌یابیم و نیز این که آن وضعیت تا چه حد به ما این امکان را می‌دهد تا ابزارهای شایسته برای دستیابی به دلایل مناسب به سود یک گزاره را به دست آوریم. اما بی‌تردید این شرایط متغیر است و دلایلی که به سبب این شرایط در اختیار ما قرار می‌گیرد نیز متغیر بوده و مطلق نیست. بر این اساس، گزاره‌هایی را که بر اساس دلایل می‌پذیریم و یا وامی‌نهیم- حتی وقتی که دلایل، قویاً ما را به لزوم پذیرفتن یا وانهادن آن گزاره رهنمون می‌سازد- تنها در حالتی پذیرفتنی یا وانهادنی است که آن دلایل به قوت خود باقی باشد. گزاره ضرورتاً خردستیز در نقطه مقابل گزاره ضرورتاً خردپذیر قرار دارد. گزاره ضرورتاً خردپذیر گزاره‌ای است که وضعیت قرینه‌ای ما- که وضعیتی تجربی است- هر طور که باشد، آن گزاره نمی‌تواند صادق نباشد [یعنی فقط و فقط صادق است]. بر همین اساس، گزاره ضرورتاً خردستیز، گزاره‌ای است که وضعیت قرینه‌ای ما هر طور که باشد، آن گزاره فقط و فقط کاذب است [یعنی به هیچ عنوان نمی‌تواند صادق باشد].

بر این اساس، اگر کسی بگوید که «جسم مکان اشغال نمی‌کند»، سخن او به این معنا ضرورتاً خردستیز است. این‌جا دلایل تجربی و معرفتی‌ای که این دلایل از رخدادهای جهان در اختیار ما می‌نهد، هیچ‌گونه نقشی در وانهادن باور به این که «جسم مکان اشغال نمی‌کند» ایفا نمی‌کند. آن‌چه این‌جا اهمیت دارد، ملاحظات منطقی و مفهومی است. این ملاحظات از جنس پیوند منطقی و مفهومی میان جسم بودن و مکان اشغال کردن است، زیرا در این‌جا پیوندی از جنس جسم بودن و بُعد داشتن میان این دو برقرار شده است. ملاحظاتی از این دست، صرفاً از تحلیل مفهوم جسم برخاسته است. همین تحلیل بر ما آشکار می‌کند که از نظر منطقی و مفهومی ناهم‌ساز است که از یک سو بگوییم چیزی جسم است و از سوی دیگر محمول «مکان اشغال می‌کند» را بر آن بار نکنیم.

امر خردستیز، به معنایی که در این‌جا محل بحث ما است، بارها و بارها در دیدگاه‌های نظریه‌پردازان «بیداری اسلامی» و وابستگان آن‌ها دیده می‌شود. با این حال، من در این بحث بر مهم‌ترین موارد فکری خردستیزانه این جریان متمرکز خواهم شد. این موارد خردستیزانه سه مورد است: نخستین مورد که در میان نظریه‌پردازان و متفکران اسلام‌گرا از همه رایج‌تر و برای اهداف آنان از همه مهم‌تر است، این انگاره است که پیوند اسلام و سیاست چیزی بیش از پیوند تاریخی است، بلکه امری ضروری (منطقی و مفهومی) است. مورد دوم این است که متفکران اسلام‌گرا از یک سو معتقدند انسان، به حکم سرشت خود، از آن که مناسبات این جهانی خود را بدون راهنمایی الهی سامان بخشد ناتوان است،

از سوی دیگر اعتقاد دارند که انسان ناتوان از این نیست که دست کم نسبت به حقیقت وجود خداوند شناخت عقلی پیدا کند. ویژگی سوم آن است که این متفکران اسلام‌گرا اصرار دارند که در مواردی که ما نص دینی ثابتی داریم که ثبوت قطعی یافته است، اجتهاد جایز نیست. آن‌ها به این اصل تمسک می‌کنند که «در نص جای اجتهاد نیست».^۱ خواهیم دید که برداشت آن‌ها از این اصل، این عده را به این باور سوق داده که احکام فقهی موجود در متون دینی دارای دلالت و ثبوت قطعی و احکامی مطلق و همیشگی است، اما این به نظر ما اعتقادی خردستیز است. همان‌طور که سپس‌تر نشان خواهیم داد، آنچه بر خردستیزی موضع آن‌ها می‌افزاید، آن است که به نظر این عده درستی این احکام از طریق اصول عام‌تری به دست آمده است، در عین حال آن‌ها اصرار دارند که این احکام مطلق و اجتهاد ناپذیر است.

۱. لا اجتهاد فیما فیہ نص

مورد نخست:

سیاست ما عین دیانت ما است

یکی از باورهایی که تقریباً نزد تمامی متفکران اسلام گرا قطعی شمرده می‌شود این است که اسلام، بر خلاف ادیان توحیدی دیگر، میان عبادت و سیاست جمع کرده است. حسن بنا^۱ در نیمه اول قرن بیستم این سخن مشهورش را بیان کرد که «اسلام هم دین است و هم سیاست».^۲ می‌توان این گفتار را آغازی برای تحولی تدریجی آن، از شعار خاص جنبش اخوان المسلمین تا شعار مشترک تمامی جریان‌های اسلام گرا، به حساب آورد.^۳ حتی باید اعتراف کنیم که امروزه این سخن بارها و بارها از دهان برخی از متفکرانی شنیده می‌شود که هیچ‌گونه ارتباطی با جریان‌های اسلام گرا، یا نظریه پردازان و پدران معنوی این جریان‌ها ندارند. مثلاً آدونیس^۴ را در نظر بگیرد. او هیچ پیوندی با جریان‌های

۱. حسن بنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) اهل مصر، بنیانگذار و نخستین رهبر کل جمعیت اسلام گرای اخوان المسلمین در مصر است. وی به دست کارگزاران دولت وقت مصر ترور شد و اثر ماندگاری بر اندیشه اسلام گرایان قرن بیستم نهاد-م.

۲. الإسلام دین ودولة

۳. بنگرید به: راشد غنوشی و حسن ترابی، الحركة الإسلامية والتحديث (۱۹۸۰)، خرطوم، مكتبة دار الفکر، ص ۹۰.

۴. علی احمد سعید اسپر که با نام مستعارش آدونیس (متولد ۱۹۳۰) شناخته می‌شود، شاعر، نویسنده و مترجم سکولار اهل سوریه است. در نیمه دهه پنجاه میلادی به سبب عقایدش در سوریه زندانی شد و از

اسلام‌گرا ندارد و به هیچ‌عنوان نمی‌توان او را اندیشه‌ورزی در نظر گرفت که اسلام را مبنای فکری خود قرار داده است. با این حال، او تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید «از در انصاف که در آییم، در می‌یابیم که جنبه سیاسی اسلام را نمی‌توان از جنبه‌های دیگر آن جدا ساخت... این بدان خاطر است که سیاست در اسلام چونان خونی است که در تمام شریان‌های این دین جریان دارد.»^۱ و در همان‌جا می‌افزاید: «باید اعتراف کنیم که آن‌چه امروزه در ایران می‌گذرد، صرفاً اسلام سیاسی نیست، بلکه همان اسلام است، بی‌کم و کاست.» و نیز برای تاکید بیشتر بر مطلبی که اکنون از او نقل کردیم، می‌گوید «واضح است که سیاست در اسلام جنبه اساسی این دین است.»^۲

طبیعتاً به این ایده که میان اسلام و سیاست، یا میان دینان و حکومت در اسلام پیوندی برقرار است، خدشه‌ای وارد نیست، اما این در صورتی است که منظور، اشاره به پیوندی ناظر به رخداد^۳ یا پیوندی تاریخی میان این دو امر باشد. اما متفکران اسلام‌گرا از برقراری پیوند میان اسلام و سیاست، چنین معنایی را اراده نمی‌کنند. از این رو راشد غنوشی^۴ می‌گوید در جنبش اخوان المسلمین^۵، جماعت اسلامی پاکستان^۶ و جنبش

آن زمان در تبعید (لبنان و پاریس) زندگی کرده است. او را «بزرگترین شاعر زنده عرب» خوانده‌اند - م.

۱. آدونس، «بین الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران» (۱۹۷۹)، موافق، شماره ۳۴، ص ۱۵۰.

۲. منبع پیشین، ص ۱۵۲ و ص ۱۵۸.

۳. موضوعی

۴. راشد خریجی مشهور به راشد غنوشی (متولد ۱۹۴۱)، اهل تونس، سیاستمدار، نویسنده و رهبر حزب اسلام‌گرای میانه‌روی «النهضة» است. او در حکومت بن علی، دیکتاتور تونس به حبس ابد محکوم شد و سال‌های زیادی از عمر خود را در تبعید در لندن گذراند. پس از سقوط حکومت بن علی در پی اعتراضات مردمی (که آغاز جنبش موسوم به «بهار عربی» بود) وی پس از بیست سال تبعید به تونس بازگشت و اکنون از چهره‌های اثرگذار در سیاست تونس است - م.

۵. «اخوان المسلمین»، نام فراگیرترین جنبش اسلام‌گرا در اسلام سنی مذهب معاصر است که به سال ۱۹۲۸ میلادی توسط حسن بنا در مصر تاسیس شد و نمایندگانی در بسیاری از کشورهای عربی یافت. این جنبش فراز و فرود بسیاری داشته است و پس از سقوط حسنی مبارک، رئیس‌جمهور مصر در سال ۲۰۱۱ از طریق ریاست جمهوری محمد مرسی، که به اخوان المسلمین نزدیک بود، به قدرت رسمی سیاسی رسید. پس از کودتای ارتش علیه مرسی، اخوان المسلمین از سوی دادگاه قاهره غیر قانونی شناخته شد و در سال ۲۰۱۴ محمد بدیع رهبر اخوان المسلمین و تعداد زیادی از اعضا و هواداران این گروه به اعدام محکوم شدند - م.

۶. «جماعت اسلامی پاکستان» نام یک گروه اسلام‌گرای پاکستانی است که به سال ۱۹۴۱ بنیاد نهاده شد. هدف این گروه تبدیل کردن پاکستان به کشوری با حکومت اسلامی است که بر اساس قوانین اسلامی اداره می‌شود. این گروه مخالف شدید سرمایه‌داری، لیبرالیسم، سوسیالیسم، سکولاریسم و بهره‌بانی

خمینی در ایران، «اسلام یک کل به هم پیوسته به شمار می‌آید که هر جزیی از آن با اجزای دیگر پیوند دارد. عقیده و شریعت یک کل متكامل است و از این رو جایی برای جدایی انداختن میان دین و سیاست و دیانت و حکومت وجود ندارد.»^۱

این برداشت از اسلام، بی‌تردید بر فهم حسن بنا از اسلام هم صدق می‌کند. او اصرار داشت که «اسلام هم عبادت است و هم رهبری، هم دیانت است و هم حکومت، هم روحانیت است و هم عمل. هیچ کدام از این‌ها از دیگری جدایی‌پذیر نیست.»^۲ از گفتار متفکر اسلام‌گرایی مانند علی تمیمی نیز همین را درمی‌یابیم. او می‌گوید جدایی میان امامت و خلافت با عقیده دینی مسلمانان و یا جدایی انداختن آن‌ها با عبادت ممکن نیست.^۳ گفتارهایی از این دست، جز این را نمی‌فهماند که سیاست جنبه‌ای اساسی از جنبه‌های اسلام بوده، اصول محوری تعالیم اساسی اسلام را تشکیل می‌دهد.

این ایده خود را به شکل دیگری در نوشته‌های برخی از متفکران اسلام‌گرا نشان می‌دهد. مثلاً یوسف قرضاوی^۴ معتقد است «دعوت به سکولاریسم^۵ در میان مسلمانان، به معنای الحاد و خروج از اسلام است.»^۶ و این بی‌تردید بدان معنا است که عدم جدایی میان دین و حکومت، واجب دینی است؛ زیرا این امر ستون فقرات اسلام و نشأت گرفته از سرشت آن است. این جا است که درمی‌یابیم چرا در نظر «جماعت جهاد اسلامی»^۷ عدم تلاش برای برپایی حکومت اسلامی به معنای تخطی از حکم خداوند است.^۸

است. پایه‌گذار این گروه ابوالاعلی مودودی است - م.

۱. راشد غنوشی و حسن ترابی، منبع پیشین، ص ۱۹۰.

۲. حسن البنا، *مذكرات الدعوة والداعية*، قاهره، دار الشیاب، ص ۲۸۳.

۳. علی التمیمی، *الضیاع بین التعریب والتخریب* (بهار ۱۹۸۸)، منبر الحوار، شماره ۹، سال سوم ص ۱۴۲.

۴. یوسف عبدالله قرضاوی (متولد ۱۹۲۶ میلادی) مصری و از علمای برجسته اهل سنت است. او از اعضای مهم اخوان المسلمین مصر و بنیانگذار «اتحادیه جهانی علمای مسلمان» است - م.

۵. علمانیة

۶. یوسف قرضاوی، *الصحة الإسلامية بین الجمود والتطرف* (۱۹۸۴)، دار الشروق، ص ۲ و ص ۱۱۲. این دیدگاه آشکارا در کتاب قرضاوی با عنوان «الحل الإسلامي فرضیه و ضروره» تکرار می‌شود.

۷. «جماعت جهاد اسلامی» نام یک گروه اسلام‌گرا با مشی مسلحانه است که در سال ۱۹۸۰ میلادی در مصر تأسیس شد. هدف این گروه براندازی حکومت مصر و تأسیس حکومت اسلامی است. این گروه بعدها جنبه فرامصری به خود گرفت و شاخه‌هایی در برخی دیگر از کشورهای مسلمان (مانند سودان، افغانستان، پاکستان و آلبانی) پیدا کرد. شاخه مصری جماعت جهاد اسلامی در سال ۲۰۰۱ با القاعده ادغام شد و این گروه به خاطر اتحاد با القاعده از سوی شورای امنیت سازمان ملل متحد تحریم شد - م.

۸. بنگرید به: محمد احمد خلف الله، *الصحة الإسلامية في مصر، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي* (۱۹۸۷)، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ص ۶۹.

برای کسانی مانند انور جندی^۱ که معتقدند عدم جدایی میان دین و زندگی، یعنی دنیا و آخرت از برجسته‌ترین مفاهیم اسلام است، چنین دیدگاهی گریزناپذیر است.^۲ هر کس که دیدگاهی مانند انور جندی را در تفکر خود برگزیده باشد، لاجرم به سرشت عقیده اسلامی (مفاهیم اسلام) به شیوه‌ای خواهد نگریست که لازمه آن ادغام اقتصاد، سیاست و اجتماع با دین است. هر کس که چنین اندیشه‌ای داشته باشد، تنها یک قدم با دیدگاهی فاصله دارد که حکم می‌کند برپایی حکومت اسلامی یکی از واجبات دینی برای فرد مسلمان است.

اگر عقیده اسلامی، ادغام اقتصاد، سیاست و اجتماع در دین را واجب می‌سازد، آن‌گاه هر مسلمانی که مخالف این ادغام باشد، با حکم خدا مخالفت کرده است؛ زیرا سخن این عده مبنی بر این که عقیده اسلامی این ادغام را واجب کرده است، در حکم این گفته است که خداوند به این ادغام امر کرده است.

برخی از متفکران اسلام‌گرا، به عدم جدایی دین از حکومت به عنوان یک واجب دینی نمی‌نگرند، با این حال در نظر آنان واجبات دینی معینی مثل زکات وجود دارد که ادای این واجبات تنها در سایه حکومت اسلامی میسر است. این دیدگاه محمد عماره^۳ است که به نظر می‌رسد متفاوت از دیدگاه متفکران اسلام‌گرایی باشد که پیوند میان اسلام و سیاست را پیوندی ضروری به حساب می‌آورند.^۴ اگر برپایی حکومت اسلامی در راستای ادای برخی از واجبات دینی بر مسلمانان واجب باشد، آن‌گاه پیوند میان دین و حکومت - چنان‌چه در نگاه نخست از سخن محمد عماره چنین بر می‌آید - از حد پیوند ناظر به رخداد فراتر نمی‌رود. بر این اساس، فرض این که شرایط لازم برای ادای واجبات دینی مسلمانان بدون برپایی حکومت اسلامی تامین شود، هیچ اشکال منطقی و مفهومی ندارد. به تعبیر دیگر اگر ادای واجبات دینی را نتوان بدون برپایی حکومت اسلامی تامین نمود، این امر تنها به سبب عوامل ناظر به رخداد و عملی است.

۱. احمد انور سید احمد جندی (۱۹۱۷-۲۰۰۲ میلادی) ادیب و متفکر اسلام‌گرای مصری است. وی از حسن بنا تأثیر پذیرفته بود - م.

۲. انور جندی، *الإسلام والدعوات الهدامة* (۱۹۷۴)، بیروت، صص ۲۹۳-۲۷۱.

۳. محمد عماره مصطفی عماره، مشهور به محمد عماره (متولد ۱۹۳۱ میلادی) متفکر اسلام‌گرای مصری است. آثار زیادی از او منتشر شده است از جمله کتاب «أزمة العقل العربي» (بحران عقل عربی) - م.

۴. بنگرید به: محمد عماره، *العلمانية ونهضتنا الحديثة* (۱۹۸۶)، قاهره، دار الشروق، ص ۳۵. وی در این اثر می‌گوید: قرآن کریم مسلمانان را به برپایی حکومت - به عنوان واجبی دینی - امر نکرده است، اما همانا آن‌ها را به واجباتی دینی امر کرده است که برپایی آن واجبات و ادای حق آن‌ها بدون برپایی دولت اسلامی میسر نیست.

اما هنگامی که به دقت در گفتارهای دیگر محمد عماره در باب سکولاریسم و ربط و نسبت آن با اسلام می‌نگریم، درمی‌یابیم که دیدگاه وی در باب نسبت میان اسلام و سیاست، در بن و بنیاد، تفاوتی با دیدگاه دیگر متفکران اسلام‌گرا ندارد. او در برخی از نوشته‌های خود بوضوح بیان می‌دارد که سکولاریسم جایی در اسلام ندارد. منظور او این نیست که سکولاریسم به لحاظ تاریخی جایی در اسلام نداشته است، زیرا او از اسلام به نحو مطلق سخن می‌گوید. اما اگر سکولاریسم به سبب سرشت اسلام، نه به خاطر عوامل مربوط به شرایط شکل‌گیری و رشد این دین، جایی در اسلام ندارد، پس پیوند میان دین و حکومت در اسلام، چیزی بیش از پیوندی تاریخی است؛ بلکه پیوندی است که سرشت اسلام، عقیده اسلامی و مفاهیم این دین آن را الزام می‌آورد.

از این رو، گفتار عماره - مبنی بر این که واجباتی دینی وجود دارد که ادای آن‌ها مستلزم برپایی حکومت اسلامی است - را نمی‌توان به این صورت فهم کرد که می‌گوید شرایط تاریخی معینی وجود دارد که برای میسر ساختن انجام واجبات دینی معینی، برپایی حکومت دینی را لازم می‌آورد و چه بسا در صورت تحقق شرایط متفاوت، دیگر نیازی به وجود حکومت اسلامی، به عنوان شرط انجام واجبات مورد نظر ما نباشد. بلکه شایسته است کلام عماره را به این صورت فهم کنیم که می‌گوید عناصری متعلق به سرشت این واجبات دینی (و نه عناصری متعلق به شرایط تاریخی مسلمانان) وجود دارد که از اساس، جدایی انداختن میان دین و حکومت در اسلام را ناممکن می‌سازد. پس اگر این تنها وجود شرایط تاریخی معینی می‌بود که وجود حکومت اسلامی را به عنوان شرط ادای واجبات معینی از سوی فرد مسلمان لازم می‌آورد، آن‌گاه گفته محمد عماره مبنی بر این که در اسلام مطلقاً جایی برای سکولاریسم نیست، هیچ معنایی نمی‌داشت.

آن‌چه که در این‌جا از آن بحث می‌کنیم، عنصر مشترک اندیشه تمامی متفکرانی است که میان اسلام از یک سو، و سیاست و اقتصاد از سوی دیگر، رابطه ضروری برقرار می‌کنند. همان‌طور که دیدیم این عنصر مشترک، در این اعتقاد اسلام‌گرایان نهفته است که پیوند میان دین و حکومت در اسلام چیزی بیش از پیوندی تاریخی بوده، بلکه پیوندی منطقی و مفهومی است. همان‌طور که در ادامه تلاش می‌کنیم نشان دهیم، آن‌چه این اعتقاد را خردستیز می‌سازد آن است که این اعتقاد به لحاظ مفهومی امور را واژگونه جلوه می‌دهد. پیوند مورد اشاره میان دین و حکومت که نمی‌تواند بیش از پیوندی ناظر به رخداد- و به طور خاص تاریخی باشد- و در نتیجه پیوندی امکانی^۱ است، در اذهان

این عده به شیوه‌ای معجزه‌آسا تبدیل به پیوندی منطقی و مفهومی و در نتیجه ضروری و تخلف‌ناپذیر می‌شود.

این که برای پشتیبانی دیدگاه خود، به چگونگی شکل‌گیری اسلام [اولیه] بازگردیم و عواملی را بررسی کنیم که در پرتو شرایط تاریخی شکل‌گیری این دین، به برپایی حکومت اسلامی یاری رساند، برای بحث ما اهمیتی ندارد. پرداختن به این امر بی‌تردید، در جای خود مهم است و ناگزیر نور بسیاری بر سرشت پیوند میان اسلام و سیاست می‌تاباند. با این حال، این امر به‌تنهایی نمی‌تواند بنیان کافی برای حل مسأله مورد بحث ما را فراهم آورد.

همچنین ما تلاش نمی‌کنیم که این مسأله را از رهگذر بازگشت به متون دینی معینی، برگرفته از قرآن و سنت، حل و فصل کنیم، تا از این طریق به تبیین این مطلب پردازیم که هیچ متنی در اسلام وجود ندارد مگر این که دیدگاه ما درباره چگونگی فهم پیوند اسلام و سیاست (که در بهترین حالت، تنها پیوندی تاریخی است) را تایید می‌کند - این کاری است که متفکرانی مانند علی عبدالرازق^۱ و محمد احمد خلف الله^۲ انجام داده‌اند.^۳ مسأله ما این نیست که متون دینی معینی برای تایید دیدگاه ما وجود دارد یا خیر. از

۱. علی حسن احمد عبدالرازق مشهور به علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۸۶) فقیه، حقوق‌دان، ادیب و متفکر نوگرای مصری است. او در دانشگاه الازهر قاهره و دانشگاه آکسفورد بریتانیا تحصیل کرد. اهمیت او بیش از هر چیز به خاطر کتاب اثرگذار و جنجال برانگیزش «الإسلام وأصول الحكم» (اسلام و بنیان‌های حکمرانی) است که در سال ۱۹۲۵ میلادی منتشر شد. وی در این کتاب علیه نسبت تنگاتنگ اسلام و سیاست استدلال کرد و به طور خاص نشان داد که اسلام هیچ شیوه خاصی از حکمرانی (مثلاً خلافت یا امامت یا ولایت) را توصیه نمی‌کند. پیش‌زمینه تاریخی این بحث، ملغی شدن خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ میلادی و رای برخی از عالمان اسلامی در وجوب شرعی احیای خلافت اسلامی بود - م.

۲. محمد احمد خلف الله (۱۹۱۶-۱۹۹۱ میلادی) نویسنده و متفکر نوگرای مصری است. او به طور ویژه به خاطر کتاب اثرگذار و جنجال برانگیزش «الفن القصصي في القرآن» (هنر روایی در قرآن)، منتشر شده به سال ۱۹۵۱ مشهور گردید. او در این کتاب استدلال کرد که مقصود از داستان‌های قرآن در باب پیامبران و امت‌های پیشین ارایه اطلاعات تاریخی دقیقی به مخاطبان نیست، بلکه داستان‌هایی ادبی و هنری است که به نیت وعظ و اندرز اخلاقی به کار گرفته شده است. از این رو محققان تاریخ می‌توانند دقت تاریخی این روایات را با دلایل تاریخی به زیر پرسش بکشند بی آن‌که به پیام اصلی قرآن خدشه‌ای وارد شود. او همچنین در کتاب دیگرش «مفاهیم قرآنی» (مفاهیم قرآنی) از رهگذر تحلیل واژگان مربوط به حکمرانی در قرآن (مانند مُلک و ملوک، مملکت، ملوک و غیره) استدلال می‌کند که رسالت اصلی پیامبر اسلام تنها پیامبری بود و نه ریاست حکومت و از این رو بر خلاف رای اسلام‌گرایان، دین و سیاست در اسلام به شیوه‌ای جدا ناشدنی درهم آمیخته نیست - م.

۳. بنگرید به: علی عبدالرازق، الإسلام وأصول الحكم (۱۹۷۸)، بیروت، دار مکتبة الحیة و محمد احمد خلف الله، النص والاجتهاد والحکم في الإسلام (رمضان ۱۴۰۴ هجری قمری)، مجلة العربي الكويتية، شماره ۳۰۷، و نیز بنگرید به: محمد احمد خلف الله، الإسلام و علمانية الدولة (۱۹۸۵)، مجلة الطليعة العربية، شماره ۱۲۹.

یک نظر، این کار آسانی است که متون دینی معینی را پیدا کرد و آن‌ها را تابع تاویل و فهم خود ساخت، به شیوه‌ای که این متون تاییدگر دیدگاه سکولار یا به عکس، تاییدکننده دیدگاه مخالف آن به نظر برسد. این چیزی است که می‌توان «بازی با متون»^۱ نامیدش. اما آن‌چه برای مقصود ما در این پژوهش اهمیت بیشتری دارد و محل بحث ما در این کتاب است، مسائل فلسفی است و نه مسائل الهیاتی. به تعبیر دیگر، هدف ما در این پژوهش آن است که صرف نظر از چگونگی فهم و تاویل ما از متون دینی مربوط به بحث، به تبیین این نکته پردازیم که ملاحظاتی فلسفی (عموماً منطقی و مفهومی) وجود دارد که باور خاصی را خردستیز می‌سازد و این باور خردستیز خاص عبارت است از این که رابطه اسلام با سیاست، اقتصاد و اجتماع چیزی بیش از رابطه تاریخی و ناظر به رخداد (یعنی چیزی بیش از رابطه‌ای امکانی) است.

اما پیش از آن که به ملاحظات فلسفی مورد نظر پردازیم، باید تفاوت میان این دو گفته را دریابیم: یک گفته آن که «پیوند اسلام با سیاست صرفاً پیوندی تاریخی یا ناظر به رخداد است»، و گفته دیگر این که «پیوند میان این دو منطقی و مفهومی است». رابطه اسلام با سیاست به عنوان امری با پیوند تاریخی یا ناظر به رخداد [و نه چیزی بیش از آن]، بدان معنا است که رویکرد اسلام به برپایی حکومت، مبتنی بر شرایط تاریخی (شرایط ناظر به رخداد) است؛ شرایطی که در پرتو آن‌ها اسلام [اولیه] شکل گرفت و در آن زمان اقتضای برپایی حکومتی برای شکل‌گیری و استوار ساختن پایه‌های اسلام، به عنوان یک دین، را داشت. همانا این سرشت شرایط پدید آمده - و نه سرشت اسلام به خودی خود، به عنوان عقیده و عبادت - بود که سیاست را [در ابتدای شکل‌گیری اسلام] واسطه‌ای برای برپایی دین ساخت.

هنگامی که به این شیوه به پیوند اسلام و سیاست نظر می‌کنیم، همانا پیشاپیش فرض کرده‌ایم که اگر شرایط پدید آمده برای شکل‌گیری اسلام [اولیه] رخ نمی‌داد، اسلام چهره‌ای سیاسی نمی‌یافت و ضرورتی برای برپایی حکومت اسلامی پیش نمی‌آمد. شرایطی که در این‌جا منظور نظر داریم بی‌تردید، شرایط متغیری است. بر این اساس از آن‌جا که برپایی حکومت اسلامی ربط و نسبتی با آن شرایط و یا شرایطی مشابه آن دارد، امروزه توجیهی برای دعوت به برپایی حکومت اسلامی وجود ندارد؛ زیرا شرایط امروز ما، از شرایط شکل‌گیری اسلام [اولیه] سراسر متفاوت است.

این نکته را این گونه نیز می‌توان بیان کرد: این که اسلام چهره‌ای سیاسی-عرفی^۱ به خود گرفت، با شرایط زمان شکل‌گیری اسلام [اولیه] مرتبط بوده است. یعنی اسلام [اولیه]، حکومت خود را برای اهداف محدودی برپا ساخته بود (اهدافی که اساساً مربوط به برپا کردن دین و استوارسازی پایه‌های آن بود) و از آن‌جا که اکنون دیرزمانی است که این اهداف برآورده شده است، دیگر نیازی به برپایی حکومت اسلامی نیست.

راه دیگری نیز برای تفسیر رابطه میان اسلام و سیاست به عنوان رابطه‌ای ناظر به رخداد وجود دارد. گفته می‌شود که قواعد لازم برای ساماندهی هر حکومت قواعدی است که از نظر تاریخی نسبی است. نسبی بودن تاریخی قواعد حکمرانی امری است که به سرشت این قواعد باز می‌گردد و به اسلامی یا غیر اسلامی بودن حکومت ربطی ندارد و هیچ کس نمی‌تواند این امر را تغییر دهد. اکنون توضیح این نکته را رها کرده و آن را به زمانی واگذار می‌کنیم که به بررسی مورد سوم از موارد خردستیزانه در تفکر اسلام‌گرایان می‌پردازیم. اینک تنها بر نتایج به دست آمده از این نکته تمرکز می‌کنیم.

بر این اساس، پرسش پیش روی ما این است: این فرض که قواعد حکمرانی از نظر تاریخی نسبی است، به چه نتیجه‌ای منتهی می‌شود؟ نتیجه نخست و واضح این فرض آن است که آن‌چه بخش حیاتی شریعت خوانده می‌شود (یعنی آن چیزی که در بردارنده قواعد ساماندهی معاملات و احکام جزایی است) صرفاً شامل قواعدی با نسبییت تاریخی است. به تعبیر دیگر، این قواعد تنها در پرتو شرایط ناظر به رخداد معینی شایسته اجرا است و در پرتو شرایطی متفاوت، قابل پیاده شدن نیست. از آن‌جا که همین قواعد- که شامل بخش اساسی شریعت می‌شود- تشکیل‌دهنده حلقه وصل بنیادی میان اسلام و سیاست است، رابطه میان اسلام و سیاست نمی‌تواند چیزی بیش از رابطه‌ای تاریخی و ناظر به رخداد باشد. قواعد حکمرانی [آن‌چنان که در اسلام اولیه بیان گردیده است] از سرشت «ثابت» اسلام، یعنی عقیده اسلامی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه این قواعد از چیزی سرچشمه گرفته است که شرایط تاریخی به آن حکم کرده بود، شرایطی که حاکم بر شکل‌گیری اسلام، محیطی که اسلام در آن شکل گرفته و نیز حاکم بر نیازهای اهالی این محیط و مانند آن بوده است.

از آن‌جا که شرایط مسلمانان، امروزه متفاوت از شرایط گذشته است، قواعد شایسته برای ساماندهی مناسبات این جهانی مسلمانان در جهان امروز، متفاوت از قواعدی است که مقتضای شرایط پیشین بود. این یعنی یکی از شرط‌های ضروری برای برپایی حکومت

اسلامی، امروزه دیگر برقرار نیست. آن شرط مفقود، همانا کارآمدی پیاده ساختن قواعد مختص به بخش اساسی شریعت اسلامی در ظرف زمان کنونی است.

این به نوبه خود بدان معنا است که برپایی حکومت در پرتو شرایط کنونی ما لازمه‌ای دارد که عبارت است از توسل جستن به قواعدی خارج از دایره اسلام (یعنی خارج از بخش اساسی شریعت اسلامی). به تعبیر دیگر، برپایی حکومت اسلامی امری است که با حاصل آمدن شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی مناسب برای پیاده ساختن شریعت، ربط و نسبت دارد. از این رو، حاصل آمدن این شرایط از سرشت «ثابت» اسلام مایه نمی‌گیرد، بلکه وابسته به سرشت متغیر شرایط است. بر این اساس واضح می‌شود که رابطه اسلام و سیاست نمی‌تواند از حد رابطه تاریخی یا ناظر به رخداد فراتر رود.

حال به بررسی اعتقادی می‌پردازیم که محور بحث ما در این بخش از پژوهش‌مان خواهد بود، یعنی این اعتقاد که رابطه اسلام و سیاست، یا رابطه دین با حکومت در اسلام، رابطه‌ای منطقی و مفهومی است. این اعتقاد به چه معنا است و به طور ویژه چه پیامدی دارد؟ نخستین نکته در توضیح این اعتقاد آن است که اسلام‌گرایان فرض می‌گیرند رابطه اسلام و سیاست امری کانونی در اسلام است و به شرایط و اوضاع و احوال بستگی ندارد. به تعبیر دیگر، فرض آنان این است که سرشت اسلام، به مثابه عقیده دینی و عبادت، وجود این رابطه میان دین و سیاست را لازم می‌آورد. و از این رو، این رابطه به دگرگونی‌های زمان، تغییرات شرایط و فراز و فرود اوضاع و احوال وابسته نیست. زیرا سرشت اسلام به مثابه عقیده دینی، امری ثابت و ازلی است.

این‌جا است که سخن متفکران اسلام‌گرا، مانند یوسف قرضاوی، را درمی‌یابیم که می‌گویند برپایی حکومت اسلامی واجب دینی است. پس واجبات دینی به شرایط انسان، اوضاع و احوال، مقتضیات زندگی بشری و مانند آن‌ها وابسته نیست، بلکه مستقیماً از عقیده ثابت دینی ناشی می‌شود و یا از مولفه‌هایی برگرفته از صرف عقیده دینی به دست می‌آید. پس آنچه واجب دینی است در هر زمان و مکان واجب دینی می‌ماند. این واجبات دینی از همان «ثبات» عقیده دینی یا مولفه‌های اساسی تشکیل‌دهنده‌اش برخوردار هستند. از این رو، اگر برپایی حکومت اسلامی براساسی واجب دینی باشد، معنا ندارد که گفته شود برپایی حکومت اسلامی برای مسلمانان در پرتو شرایط اولیه‌ای واجب است که با شکل‌گیری اسلام [اولیه] همراه بود و مسلمانان، امروزه به دلیل متفاوت بودن شرایط شان با شرایط صدر اسلام از این واجب معاف‌اند. گفته اخیر بی‌معنا است، زیرا مانند این است که گفته شود برپایی حکومت اسلامی واجب دینی است، در عین حال واجب دینی نیست. بر این اساس، اگر برپایی حکومت اسلامی بر مسلمانان واجب دینی باشد، چنین

کاری صرف نظر از شرایطی که مسلمانان خود را در آن می‌یابند، واجب خواهد بود. این امری است که عقیده صرف دینی، یعنی مولفه اساسی عقیدتی اسلام، آن را واجب می‌سازد.

حال خواهیم کوشید نتایج این گفته را بررسی کنیم. اولین نکته شایسته توجه آن است که سخن گفتن از مولفه‌های اساسی تشکیل‌دهنده اسلام به عنوان یک دین، نحوه‌ای سخن گفتن است که هدف از آن اشاره به چیزی است که آن را می‌توان «هسته عقیدتی»^۱ اسلام نام نهاد. هسته عقیدتی، از یک یا چند اعتقاد تشکیل شده که بر تمامی اعتقادات دیگری که در چارچوب دین‌ورزی مسلمانان قرار می‌گیرد، تقدم منطقی و معرفت‌شناختی دارد و دلیل پذیرش هر اعتقاد دیگری به عنوان جزئی از منظومه اعتقادات مسلمانان (از آن جهت که مسلمان‌اند)، آن است که بنیاد و اساس خود را در آن هسته عقیدتی می‌یابد. یعنی هر اعتقادی که با هسته عقیدتی ناسازگار باشد، ضرورتاً از منظومه اعتقادی مسلمانان بیرون خواهد بود. این بدان معنا نیست که هر اعتقاد سازگار با هسته عقیدتی مسلمانان و یا مرتبط با آن، درون این منظومه قرار می‌گیرد. اگر چنین می‌بود، هر اعتقاد صادقی را باید جزئی از یک منظومه اعتقادی معین به حساب می‌آوردیم.

چنان‌چه بعداً خواهیم دید یکی از مولفه‌های هسته عقیدتی مسلمانان، این باور است که خداوند آفریننده هر چیزی است. این باور دست کم به این معنا است که هیچ چیزی پدید نمی‌آید، هیچ چیزی واقع نمی‌شود، هیچ چیز مصداق واقعیت نمی‌شود، مگر به اراده و مشیت خداوند. بدین طریق آشکار می‌شود که هر رخداد یا حقیقتی از این ویژگی برخوردار است؛ زیرا به اعتقاد مسلمانان، خداوند چنین چیزی را اراده کرده است. بر این اساس هر اعتقاد صادقی (از مجموعه اعتقادات من یا هر کس دیگری)، از آن‌جا که با واقعیت یا حقیقتی مطابقت دارد، ممکن نیست که با هسته اصلی عقیدتی مسلمانان ناسازگار باشد. با این حال، برای آن که اعتقادی را درون منظومه اعتقادی مسلمانان قرار داد، این مقدار کفایت نمی‌کند.

بنابراین باید از این نتیجه که هر اعتقاد صادقی، از آن رو که صادق است، اعتقادی دینی است، پرهیز کنیم. برای پرهیز از این نتیجه، ما تا به آن‌جا پیش نمی‌رویم که بگوییم ارتباط یا عدم ناسازگاری میان اعتقاد معینی با هسته عقیدتی مسلمانان، شرط کافی برای پیوستن آن اعتقاد معین به منظومه اعتقادی مسلمانان است. همان‌طور که از تحلیل ما برمی‌آید، ارتباط یا عدم ناسازگاری یک اعتقاد با این منظومه، بی‌تردید شرط لازم چنین

پیوستی است. اما در صورتی می‌توان آن را شرط کافی این پیوست دانست که اعتقاد مورد بحث از هسته عقیدتی مسلمانان برگرفته^۱ شده باشد.

از این جا معلوم می‌شود که تقدم هسته عقیدتی بر تمام اعتقادات دیگری که آن‌ها را بدرستی جزیی از منظومه اعتقادی می‌انگاریم، فقط تقدم منطقی نیست، بلکه تقدم معرفت‌شناختی نیز هست. همچنین معرفت به صدق هسته عقیدتی، شرط اساسی برای معرفت به صدق اعتقادات دیگری است که بنا به فرض، منظومه اعتقادی مسلمانان شامل آن‌ها می‌شود. تقدم معرفت‌شناختی هسته عقیدتی، بی‌تردید با تقدم منطقی ربط و نسبت دارد. اگر مجاز بودن یا نبودن پیوستن یک اعتقاد به منظومه اعتقادی مسلمانان امری وابسته به این است که آن اعتقاد بنیان و اساس خود را در هسته عقیدتی مسلمانان بیاید، هسته عقیدتی معیار نهایی برای دو امر خواهد بود: معیار برای [تشخیص] اعتقادات مسلمانان (از آن جهت که مسلمان‌اند) و نیز معیار برای [تشخیص] آن‌چه اعتقادات مسلمانان نیست. ولی از آن‌جا که فرد مسلمان در [تشخیص] صدق یا عدم صدق باورهایی که جزو اعتقادات اسلامی شمرده می‌شود، باید با نهایت دقت نظر دهد، همساز بودن یا ناهم‌ساز بودن اعتقاداتی که اسلامی خوانده می‌شود با هسته عقیدتی اسلام، از دیدگاه مسلمانان به معیاری معرفت‌شناختی برای صادق بودن یا نبودن آن اعتقادات تبدیل می‌شود. بدین ترتیب تقدم معرفت‌شناختی هسته عقیدتی، ربط و نسبت تنگاتنگی با تقدم منطقی دارد. اما هسته عقیدتی اعتقادات مسلمانان از چه اعتقادی تشکیل می‌شود؟ این اعتقاد، به طور مختصر عبارت است از اعتقاد به این که یگانه خالق هر چیزی خداوند (الله) است و او همه جا حاضر، ازلی، واجب الوجود، قادر مطلق، عالم مطلق، خیر محض، کاملاً آزاد و منبع الزام اخلاقی است. اکنون مجال آن نیست که تمام امور مربوط به چگونگی فهم صفاتی که هسته عقیدتی اسلام به خداوند نسبت می‌دهد (مانند صفت ازلی، همه جا حاضر بودن، علم مطلق و غیره) را بررسی کنیم. بررسی اموری از این دست نیازمند بحث مستقلی است و در هر صورت برای اهداف ما در پژوهش حاضر فاقد اهمیت است.^۲

آن‌چه در بحث ما اهمیت اساسی دارد، تبیین سرشت منطقی هسته عقیدتی اسلام

۱. مشتق

۲. به برخی از این مسائل در جای دیگر پرداخته‌ایم. بنگرید به:

Adel Daher (March 1970), *God and Factual Necessity* Religious Studies, Vol. 6, No. 1 pp. 23-39; *The Coherence of God-Talk* (Dec., 1976), Religious Studies, Vol. 12, No. 4 pp. 445-465.

و نیز بنگرید به:

Richard Swinburne (1977), *The Coherence of Theism*. Clarendon Press.

است. این امر بیشترین اهمیت را برای ما دارد، زیرا معرفت ما به سرشت منطقی هسته عقیدتی اسلام است که تعیین می‌کند چه اعتقادی می‌تواند از هسته عقیدتی اسلام برگرفته شود و چه اعتقادی نمی‌تواند از آن برگرفته شود. در نتیجه، این هسته عقیدتی اسلام است که تعیین می‌کند آیا ممکن است اعتقادات عملی مربوط به ساماندهی مناسبات سیاسی، اقتصادی، حقوقی و اجتماعی را از آن هسته عقیدتی برگیریم یا خیر.

اما اکنون پیش از واریسی سرشت منطقی هسته عقیدتی اسلام، قصد داریم که به طور گذرا ایرادات ادعای نظریه پردازان جنبش‌های اسلام‌گرا و وابستگان آنان را مطرح کنیم. آنان می‌گویند وجود رابطه ضروری و جدا ناشدنی میان دین و حکومت در اسلام، از ویژگی‌های اختصاصی این دین است.^۱ هسته عقیدتی اسلام، چنانچه پیش‌تر بیان کردیم، عبارت است از اعتقاد به وجود آفریدگار یگانه ازلی (به همراه دیگر صفاتی که برای خداوند ذکر شد). نکته اما این‌جا است که این اعتقاد، هسته عقیدتی مسیحیان و یهودیان نیز هست. مشکل از یک سو در ادعای نظریه‌پردازان جنبش‌های اسلام‌گرا نهفته است که می‌گویند رابطه میان دین و حکومت در اسلام، صرفاً رابطه‌ای تاریخی و ناظر به رخداد نیست، بلکه پیش از هر چیز رابطه و پیوندی منطقی میان این دو برقرار است. مشکل همچنین از این ادعا برمی‌خیزد که می‌گوید این پیوند، از آن رو که پیوندی ویژه اسلام است، متفاوت از ادیان دیگر است. با نظر به این فرض ما مبنی بر این‌که هسته عقیدتی اسلام هیچ تفاوتی با هسته عقیدتی مثلاً مسیحیت ندارد، این دو ادعای اسلام‌گرایان، بی‌تردید از نظر منطقی ناهم‌ساز به نظر می‌رسد، زیرا اگر رابطه اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد چیزی بیش از رابطه‌ای تاریخی باشد (گویی هسته عقیدتی اسلام چنین رابطه‌ای فرا تاریخی را لازم می‌آورد) از آن‌جا که هسته عقیدتی مسیحیت هیچ تفاوتی با هسته عقیدتی اسلام ندارد، پس عین همین حکم باید بر مسیحیت نیز از جهت رابطه‌اش با سیاست، اجتماع و اقتصاد صدق کند. در چنین حالتی این ادعای اسلام‌گرایان که رابطه اسلام با امور این جهانی، از آن رو که رابطه‌ای ضروری است (یعنی سرشت منطقی یا مفهومی دارد) رابطه‌ای دارای ویژگی‌های اختصاصی اسلام است، به ادعایی خردستیز تبدیل می‌شود.

می‌توان این مشکل را به شیوه‌ای دیگر هم توضیح داد. بیایید برای پیش‌برد بحث این‌طور فرض کنیم که خداوند اسلام را از جهت دارا بودن جنبه سیاسی و عرفی، از دیگر

۱. این مسأله را در جاهای دیگر به تفصیل بررسی کرده‌ایم. بنگرید به: عادل ضاهر (۱۹۹۰)، *الإسلام والعلمانية، في الإسلام والحداثة*، لندن، دار الساقی. و نیز: Adel Daher (1990), *Philosophy vs. Islamic Fundamentalism*, Al-Nadwah, vol 2, No. 1.

ادیان توحیدی متمایز ساخته است. حال، این برداشت از اسلام یا به خاطر امری مربوط به سرشت اسلام است و یا به خاطر امری مربوط به شرایط شکل‌گیری اسلام [یعنی امور عرضی] است. اگر گزینه نخست را برگزینیم، بی‌درنگ درمی‌یابیم که سرشت اسلام هسته عقیدتی آن است، و این هسته دست‌کم میان اسلام و مسیحیت مشترک است. بر این اساس، آنچه بر اسلام، از جهت پیوندش با امور این جهانی پیش گفته شده، پیاده شده است، باید به همان معنا بر مسیحیت هم پیاده شود. از این جا معلوم می‌شود که ما نشان داده‌ایم با برگزیدن گزینه نخست، ادعای اسلام‌گرایان مبنی بر این که اسلام، از جهت دارا بودن جنبه سیاسی و عرفی، از دیگر ادیان توحیدی متمایز است، ادعایی خردستیز است. اما اگر گزینه دوم را انتخاب کنیم این ادعا خردستیز نخواهد بود. زیرا شرایط شکل‌گیری اسلام، به این دین ویژگی‌های خاصی بخشیده است و تصور بر این است که از میان این ویژگی‌ها، یکی این است که اسلام جنبه سیاسی و عرفی به خود گرفته است. نکته اما این‌جا است که با برگزیدن گزینه دوم، این ادعا که رابطه میان اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد چیزی بیش از رابطه تاریخی است، ادعایی خردستیز خواهد شد. زیرا اگر این رابطه بنیان خود را بر این ادعا بیابد که اسلام تحت شرایط تاریخی و اجتماعی معینی شکل گرفت که لازمه‌اش رویکرد سیاسی-عرفی اسلام بود، رابطه اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد نمی‌تواند رابطه‌ای منطقی و مفهومی باشد. بر اساس گزینه دوم، این هسته عقیدتی اسلام نیست که تعیین‌کننده این رابطه است، بلکه شرایط خاصی که فرایند شکل‌گیری اسلام را در بر گرفته بود، در این باب تعیین‌کننده است. به نظر می‌رسد که دو گزینه مورد اشاره در بالا، با یکدیگر قابل جمع و سازگاری نباشد.

بنابراین نتیجه به دست آمده از هر دو بیان بالا این است که وجود پیوند تنگاتنگ میان اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد نمی‌تواند از ویژگی‌های اختصاصی اسلام باشد؛ تنها در صورتی می‌تواند ویژگی اسلام باشد که از حد رابطه تاریخی و ناظر به رخداد فراتر نرود. و هر ادعایی که با این نتیجه در تعارض باشد، ادعایی است خردستیز و فاقد سازواری منطقی.

مسئله دیگری نیز وجود دارد که موجب می‌شود ادعای متفکران اسلام‌گرا در این باب که تنها اسلام، دین و سیاست را با یکدیگر جمع کرده است، گرفتار ناسازواری^۱ درونی گردد. این مسأله به فهم اسلام‌گرایان از سکولاریسم و مولفه‌های تشکیل‌دهنده آن ربط دارد. اسلام‌گرایان تمایل شدیدی دارند که سکولاریسم را با از بین بردن ایمان دینی

یکی بگیرند و یا دست کم، از بین رفتن ایمان دینی را شرط سکولاریسم به حساب آورند. این مساله تقریباً عنصر مشترک تفکر تمامی متفکران برجسته جنبش‌های اسلام‌گرا است. مثلاً یوسف قرضاوی سکولاریسم را خروج از دین به شمار می‌آورد^۱ و محمد مهدی شمس‌الدین^۲ سکولاریسم را این‌گونه تعریف می‌کند: «سبک زیستی مادی که برون‌دادِ رشد فلسفه‌های مادی و ضد دینی^۳ است.»^۴ ربط میان سکولاریسم و «فلسفه‌های مادی ضد دینی» را آشکارا در کتاب «سقوط سکولاریسم» اثر انور جندی^۵ و «رد بر سکولارها» اثر محمد یحیی^۶ و مانند آن می‌توان ردیابی کرد.

اما این تلقی از سکولاریسم - که به نظر ما نگاهی خطا است - با این فرض اسلام‌گرایان که اسلام تنها دینی است که میان دین و سیاست جمع کرده، ناهم‌سازی منطقی دارد. زیرا اگر اسلام تنها دینی میان ادیان توحیدی باشد که براسستی میان دین و حکومت سیاسی جمع کرده، پس اسلام تنها دین در میان ادیان توحیدی خواهد بود که با دیدگاه سکولار تعارض خواهد داشت، زیرا سکولاریسم دست کم به جدایی مطلق ادیان از حکومت حکم می‌کند. اما اگر سکولاریسم، همان تعریفی را داشته باشد که نظریه‌پردازان اسلام‌گرا پیشنهاد می‌کنند، که بر اساس آن سکولاریسم و از بین رفتن ایمان دینی دو روح در یک کالبد است و یا از بین رفتن ایمان دینی شرطی از شروط سکولاریسم است، پس سکولاریسم در مسیحیت، یهودیت و در هیچ یک از ادیان توحیدی دیگر جایی نخواهد داشت.

همان‌طور که دیدیم دیدگاه اسلام‌گرایان در باب سکولاریسم موجب می‌شود ادعای آنان مبنی بر این که تنها اسلام است که میان دین و سیاست جمع کرده، به ادعایی منطقی ناهم‌ساز تبدیل شود. زیرا این ادعا منطقی مستلزم آن است که تنها اسلام با سکولاریسم سر‌ناسازگاری داشته باشد، در حالی که فهم آن‌ها از سکولاریسم [به عنوان امری که با از بین بردن ایمان دینی مساوی است و یا از بین بردن ایمان دینی شرط آن است] موجب

۱. یوسف قرضاوی، *الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف*، منبع پیشین، ص ۱۱۲.

۲. محمد مهدی شمس‌الدین (۲۰۰۱-۱۹۳۶) فقیه شیعی اهل لبنان (متولد و تحصیل کرده نجف) و رئیس «مجلس اعلای شیعیان لبنان» بود. از میان آثار او «گفتگوهای در تفکر مادی و تفکر دینی» نام بردنی است - م.

۳. لادینیه

۴. محمد مهدی شمس‌الدین (۱۹۸۳)، *العلمانية*، چاپ دوم بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، ص ۷.

۵. انور جندی (۱۹۷۳)، *سقوط العلمانية*، چاپ اول، دار الکتب اللبنانی، ص ۱۰۷.

۶. محمد یحیی (۱۹۸۸)، *ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين*، چاپ دوم، دار الزهراء للإعلام العربي، ص ۱۳.

می‌شود که تمام ادیان توحیدی یا الهی با سکولاریسم سر ناسازگاری پیدا کنند. تناقضی که پدید می‌آید، آشکار است و تنها راه برون‌رفت از آن، این است که اسلام تنها دینی انگاشته شود که ایمان دینی توحیدی و الهی را در خود جمع کرده است [و ادیان دیگر مانند مسیحیت و یهودیت از این امر بی‌بهره تصور گردند]. اما این نوع نگاه به اسلام، نهایت خردستیزی است، از این گذشته چنین نگاهی، با اعتراف اسلام به این که خارج از این دین نیز موحدانی وجود دارند، ناسازگار است.

حال بگذارید به پرسش خود بازگردیم: موضوعی اعتقادی که هسته عقیدتی اسلام را تشکیل می‌دهد، چه سرشت منطقی‌ای دارد؟ چنانچه پیش‌تر دیدیم موضوع این اعتقاد عبارت است از این گزاره که «خداوند یگانه خالق هستی است و او همه جا حاضر، ازلی، واجب الوجود، همه‌توان (قادر مطلق)، کاملاً آزاد و منبع الزام اخلاقی است.» این گزاره بی‌تردید گزاره‌ای ضروری است، نه گزاره‌ای امکانی^۱ بدین معنا که این گزاره اگر صادق باشد، صدق آن ضروری است.^۲ پس معنا ندارد که گفته شود از روی اتفاق، خداوند یگانه خالق هستی گردیده است، یا گفته شود از روی اتفاق، خدا ازلی یا قادر مطلق گردیده است. هر صفتی که به خداوند نسبت می‌دهیم، صفتی است که خداوند تنها به شیوه ضروری واجد آن گردیده است. خداوند به حکم سرشتی که دارد، دارای استقلال مطلق هستی‌شناختی است و از این رو از هیچ امر خارجی اثر نمی‌پذیرد. زیرا آن‌چه اتصاف خداوند به هر صفتی را تفسیر می‌کند، جز این نمی‌تواند باشد که این صفت از سرشت خداوند سرچشمه می‌گیرد.

این تحلیل بدون شک بر صفت ازلیت الهی صدق می‌کند و این صفتی است که منطقیاً مستلزم نگرستن به سرشت خداوند به عنوان امری با ثبات مطلق است. اما گفتن این که خداوند سرشت ثابتی دارد چه معنایی جز این می‌تواند داشته باشد که هر صفتی از صفات خداوند همان ثباتی را دارد که سرشت خداوند دارا است. مادامی که صفات خداوند به تنهایی از سرشت او سرچشمه گرفته باشد، هیچ تغییری نمی‌تواند در صفات خداوند رخ دهد مگر این که تغییری در خود سرشت خداوند رخ داده باشد. از آن‌جا که هیچ تغییری نمی‌تواند در سرشت خداوند رخ دهد، در نتیجه آن‌چه بر سرشت خداوند صدق می‌کند

۱. جائزة أو ممکنة (contingent)

۲. سرشت ضروری این نوع گزاره‌ها را در برخی پژوهش‌های عربی و انگلیسی خود بررسی کرده‌ام، مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: الضرورة الأنطولوجية (۱۹۸۱) مجله الباحث؛ و نیز الوجود الإلهي والضرورة المنطقية (۱۹۸۳)، مجله الباحث.

Adel Daher (1991), *Divine Existence and Conceptual Necessity*, Philosophical Studies.

بر هر یک از صفات او نیز صدق می‌کند. آن‌گاه این نتیجه به دست می‌آید که هر صفتی از صفات خداوند ضرورتاً ازلی است. پس این که مثلاً بگوییم خداوند قادر مطلق است یا خیر محض است، تنها در صورتی صادق است که صدق آن ضروری باشد.^۱

این امر حتی بر اصل وجود خداوند هم صدق می‌کند. اگر خداوند ضرورتاً آفریدگار هر چیزی باشد، پس هیچ چیزی نمی‌تواند بدون وجود خداوند هستی یابد. و همان‌طور که آلستون^۲ گوشزد می‌کند این بدان معنا است که به تعبیر لاینیتس^۳ خداوند در همه جهان‌های ممکن موجود است.^۴ معنای این سخن آن است که نمی‌توان شرطی را در نظر آورد که از تحقق آن شرط، عدم وجود خدا قصد شده باشد. زیرا اگر خداوند ضرورتاً خالق ازلی هر چیز باشد، همانا تصور شرطی که از تحقق آن عدم وجود خدا قصد شده باشد، تصویری منطقی ناهم‌ساز خواهد بود. [در تصور چنین شرطی] همانا از پیش این گونه فرض شده که چیزی می‌تواند وجودی مستقل از خداوند داشته باشد. اما این که خداوند ضرورتاً آفریدگار ازلی هر چیزی باشد بدان معنا است که خدا بنیان هر چیزی «غیر» از خود است. بر این اساس، نمی‌توان شرطی را تصور کرد که بر آن اساس وجود خدا باطل باشد، زیرا هیچ چیزی از نظر منطقی امکان آن را ندارد که خداوند را از وجود باز دارد. مضمون اصلی سخن آلستون که می‌گوید خدا در همه جهان‌های ممکن وجود دارد، همین است که توضیح داده شد. پس هیچ چیزی مطلقاً از هستی برخوردار نمی‌شود، مگر این که خدای آفریدگار ازلی آن را وجود بخشیده باشد. از دیدگاه موحدان و طبیعتاً مسلمانان، میان فرض وجود داشتن چیزی و هم‌هنگام فرض عدم وجود خدای ضرورتاً ازلی، تعارض و ناهمخوانی منطقی وجود دارد. بر این اساس در قیاس با هر جهان ممکن، خدای ازلی در آن جهان نمی‌تواند وجود نداشته باشد.

نتیجه این تحلیل آن است که گزاره تشکیل‌دهنده هسته عقیدتی اسلام تنها در صورتی صادق است که صدق آن ضروری باشد. اما اهمیت این نتیجه‌گیری برای بحث ما در این

۱. در این باب بنگرید به:

Richard Swinburne, Op, Cit., pp 254-280.

۲. ویلیام آلستون (۱۹۲۱-۲۰۰۹) فیلسوف سرشناس آمریکایی است. او از کسانی است که در پیش‌برد شاخه‌های فلسفه زبان، فلسفه دین و معرفت‌شناسی سهم مهمی ایفا کرد. از میان آثار او «ادراک خداوند: معرفت‌شناسی تجربه دینی» (۱۹۹۱) نام بردنی است - م.

۳. گوتفرد ویلهلم فون لاینیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) فیلسوف، فیزیک‌دان و ریاضی‌دان شهیر آلمانی است. از میان آثار فلسفی وی می‌توان به «مونا‌دولوژی» و «گفتار در مابعد الطبیعه» اشاره کرد - م.

4. William P. Alston (1989) *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca, Cornell University Press.

نکته نهفته است که سرشت منطقی این گونه قضایا به هر چیزی که منطقی از آن برگرفته شود نیز، ناگزیر و به شکل ضروری، منتقل می‌شود. ضرورت، از نظر منطقی سرایت‌پذیر^۱ است، به این معنا که مفروضات هر استنباطی، اگر ضروری باشد، به نتیجه آن هم منتقل می‌شود. این بدان معنا است که از مفروضات دارای صدق ضروری، نمی‌توان نتیجه‌ای گرفت که ضروری نباشد (نتیجه گرفتن را در این جا به معنای استنباط می‌گیرم). این امر به سرشت استدلال منطقی باز می‌گردد. زیرا استدلال منطقی نتیجه مقدمات معینی است، به طوری که این استدلال تنها در صورتی می‌تواند معتبر باشد که قبول صدق مقدمات و عدم قبول صدق نتیجه به تناقض منطقی بیانجامد. مثلاً نتیجه این استدلال که «آهن در اثر حرارت منبسط می‌شود» از دو مقدمه تشکیل شده است: «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شود» و «آهن فلز است». این استدلال از نظر قواعد استنباطی معتبر است و معیار اعتبار آن این است که قبول صدق مقدمات و عدم قبول صدق نتیجه به تناقض منطقی منجر می‌شود.

هنگامی که این مساله آشکار گردید، حاصل بحث این است: وضعیتی که مطابق آن مقدمات یک استدلال صحیح و معتبر، دارای صدق ضروری باشد، وضعیتی است که مقدمات آن استدلال در همه جهان‌های ممکن صادق است. بنابراین نمی‌توان فهمی از این مقدمات به دست داد که بر اساس آن فهم، این مقدمات کاذب باشد. معنای این کلام این است که اگر مقدمات صادق باشد و شکل استدلال هم معتبر باشد، این صدق باید در نتیجه هم موجود باشد.

بگذارید برای پیش‌برد بحث فرض کنیم که نتیجه چنین استدلالی [که از مقدمات ضرورتاً صادق و شکل استدلال معتبر تشکیل شده] خود، نتیجه‌ای ضروری نیست، بلکه نتیجه‌ای امکانی است. این به معنای فرض گرفتن این است که می‌توان فهمی از چنین نتیجه‌ای به دست داد که بر اساس آن نتیجه کاذب باشد، پس نتیجه در همه جهان‌های ممکن صادق نیست. اما اگر فرض ما هنوز این باشد که مقدمات استدلال در همه جهان‌های ممکن صادق است، آنچه از ترکیب این دو فرض به دست می‌آید این است که می‌توان مقدمات استدلال را تصدیق کرد ولی نتیجه را تصدیق نکرد؛ یعنی جهان ممکن وجود دارد که در آن مقدمات یک استدلال صادق ولی نتیجه کاذب است. این به نوبه خود یعنی در این که صدق مقدمات را بپذیریم ولی صدق نتیجه را نپذیریم، تناقضی وجود ندارد. ولی تردیدی نیست که این امر با فرض اصلی ما مبنی بر این که

۱. وراثیه منطقیاً (Logically Hereditary)

استدلال مورد بحث، از نظر قواعد استنباط استدلال معتبری است، تعارض دارد. بر پایه این استدلال که بر اساس برهان خلف^۱ صورت گرفت، این نکته آشکار می‌شود که صدق ضروری، از نظر منطقی سربایت‌پذیر است و در نتیجه ممکن نیست که گزاره‌هایی غیر ضروری (امکانی) را از گزاره‌های ضروری استنباط کرد.

اکنون نوبت توجه به سرشت منطقی گزاره‌هایی است که موضوع باورهای علمی ما را تشکیل می‌دهند. پرسش این است که چرا ما به گزاره‌های علمی توجه می‌کنیم؟ به این نوع گزاره‌ها از آن رو عطف توجه می‌کنیم که گزاره‌های تشکیل‌دهنده موضوعات معرفت‌ما - به اموری از این دست که چگونه و در چه مسیری زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود را سامان بخشیم - گزاره‌هایی علمی است. منظور ما گزاره‌هایی از این دست است: «برگزیدن شیوه سوسیالیستی^۲ برای اداره اقتصادی جامعه امر پسندیده‌ای است»، «لازم است قوانین ما به قطع دست دزد، دو برابر بودن سهم ارث مردان، شلاق زدن فرد مرتکب زنا و غیره حکم دهد»، «لازم است که حرکت در راستای رفاه اقتصادی، بدون در نظر گرفتن برابری اقتصادی یا عدالت اجتماعی صورت پذیرد» و یا «نظام دموکراتیک بهترین نوع نظام است».

این‌ها چند نمونه از گزاره‌های بسیاری است که ما در این بحث به آن‌ها توجه می‌کنیم، گزاره‌هایی که به چگونگی ساماندهی امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اختصاص دارد و نیز به آن‌چه که شایسته قانون‌گذاری و برگرفتن برای نظام زندگی مان است ارتباط دارد. این نوع گزاره‌ها بدون تردید واجد ویژگی هنجاری^۳ است. گزاره‌های هنجاری^۴

۱. برهان خلف (Proof by Contradiction) یکی از روش‌های اثبات غیر مستقیم در ریاضیات و منطقی است. در این روش برای اثبات درستی یک گزاره (گزاره اصلی)، نقیض آن گزاره فرض گرفته می‌شود و آن‌گاه نشان داده می‌شود که نقیض گزاره به تناقض می‌انجامد، آن‌گاه - از آن‌جا که گزاره‌ای که به تناقض بیانجامد ضرورتاً گزاره‌ای کاذب است، و نیز گزاره نقیض‌اش حتماً صادق است - نتیجه گرفته می‌شود که گزاره اصلی درست است. در مثال بالا، ضاهر کوشید با استفاده از این برهان اثبات کند که «اگر مقدمات یک استدلال معتبر ضرورتاً صادق باشد، نتیجه نیز باید ضرورتاً صادق باشد» (گزاره اصلی)، زیرا اگر نقیض گزاره اصلی را فرض بگیریم (که بر اساس آن می‌توان استدلالی با مقدمات ضرورتاً صادق و شکل استنباطی معتبر داشت اما نتیجه‌ای ضرورتاً صادق نداشت)، آن‌گاه این فرض به تناقض می‌انجامد و در نتیجه از آن‌جا که نقیض گزاره اصلی کاذب است، خود گزاره اصلی صادق است - م.

۲. اشتراکیه

۳. معیاری

۴. گزاره هنجاری گزاره‌ای است که موضوع آن یکی از افعال ارادی و اختیاری انسان (و یا دیگر موجودات دارای اراده آزاد مانند خداوند) و محمول گزاره، مفاهیمی مانند باید و نباید، روا و ناروا، درست و نادرست، شایسته و ناشایسته، لازم و غیر لازم، و مانند این‌ها است. مثلاً گزاره «دروغ گفتن

از دیدگاه ما، حتی هنگامی که شکل اصول اساسی فراگیر اخلاقی به خود می‌گیرد، در بهترین حالت، گزاره‌هایی امکانی و نه ضروری است. به تعبیر دیگر گزاره‌های هنجاری گزاره‌هایی است که اگر صادق باشد، در همه جهان‌های ممکن صادق نیست.

اما قبل از بررسی مساله مربوط به ویژگی امکانی گزاره‌های هنجاری، می‌بایست نخست بکوشیم این نکته را به تفصیل دریابیم که مولفه‌های اساسی باورهای مرتبط با چگونگی ساماندهی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه چیست. یکی از مولفه‌های اساسی باورهایی از این دست، گزاره‌هایی است که نوع اهداف اجتماعی‌ای را تعیین می‌کند که از طریق ساماندهی ویژه اجتماع شایسته تحقق است. مولفه اساسی دیگر، گزاره‌هایی است که نوع ابزارهای کارآمد برای تحقق اهداف تعیین شده را معین می‌کند. اکنون فرض ما این است که ساماندهی اجتماعی به هر شیوه‌ای، باید با اهداف درازمدتی مانند تحقق عدالت یا برابری اجتماعی یا رضایت عمومی^۱ یا آزادی و مانند آن مرتبط باشد، نه این که تنها به اهداف کوتاه مدت معطوف باشد. به عنوان مثال اگر ساماندهی اجتماع را به شیوه سوسیالیستی یا سرمایه‌داری^۲ برمی‌گزینیم، این شیوه را از این رو برنمی‌گزینیم که مالکیت عمومی بر ابزار تولید (که شیوه نظام‌های سوسیالیستی است)، یا مالکیت طبقاتی بر ابزار تولید (که شیوه نظام‌های سرمایه‌داری است) به خودی خود هدف است، زیرا اهداف بلندمدت‌تری وجود دارد که هدف ما رسیدن به آن اهداف بلند مدت از رهگذر انتخاب این اهداف کوتاه مدت است. گاهی آزادی هدف بلند مدت‌تری است که تحقق آن را در کانون توجه قرار داده‌ایم و تمام اهداف دیگر تابع آن است. گاه هدف بلند مدت‌تر رضایت عمومی است یا عدالت اجتماعی یا برابری و یا ترکیبی از این گونه اهداف.

بنابراین شناخت هنجاری (شناخت اهداف) در راس مولفه‌های معرفت شایسته برای ساماندهی اجتماعی قرار می‌گیرد؛ زیرا برای آن که بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم که «در راستای تلاش برای ساماندهی یا بازساماندهی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اجتماع چه باید بکنیم؟» لازم است بدانیم هدف یا اهداف بلند مدت تر ما - که از رهگذر کنش مان در وضعیت فعلی، قرار است به طور کامل یا نسبی تحقق یابد - چیست. اما دانستن این امر به منزله دانستن این نکته است که اهدافی که دارای نهایت اهمیت اجتماعی و یا کاملاً ارزشمند است، چیست.

هنگام شهادت در دادگاه، درست نیست «گزاره‌ای هنجاری است - م.

۱. السعادة العامة

۲. رأسمالية

از این رو می‌کوشیم پاسخ این پرسش را که «هدف یا اهدافی که بر تمامی اهداف دیگر اولویت هنجاری دارد، چیست؟» بدانیم. پرسشی از این دست در واقع بدان معنا است که لازم است دریابیم کدام یک از این اهداف، اهداف اخلاقی یا اخلاقا روا است و لازم است این نوع اهداف را ضرورتاً واجد اولویت هنجاری بر همه اهداف دیگر بدانیم. نتیجه آن که معرفت هنجاری که به خودی خود در درجه نخست معرفت اخلاقی است، در سرآمد مولفه‌های معرفت علمی قرار می‌گیرد.

علاوه بر معرفت هنجاری، معرفت مطلوب برای ساماندهی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، شامل معرفت به ابزارهای مناسب برای تحقق اهداف برگزیده نیز می‌شود. این نوع معرفت از جنس معرفت علمی کاربردی است، با این حال همچنین مستلزم داشتن معرفت علمی نظری است و همین موجب می‌شود که معرفت کاربردی به شکل غیر مستقیم با شناخت چگونگی ساماندهی اجتماع مرتبط شود. مثلاً اگر بخواهیم بدانیم که ابزارهای مطلوب برای برپایی نظام اجتماعی انسانی و عادلانه‌تر چیست، با فرض این که هنجارهای بدرستی تعیین شده‌ای برای این امر در اختیار داریم، لازم است معین کنیم که چگونه جامعه را در سطوح مختلف، برای تحقق هدفی که این هنجارها لازم می‌آورند، سامان می‌بخشیم.

اما پیش از آن که چیزی در باب این جامعه (سرشت آن، سطح تحولات تاریخی‌اش، امکانات موجودش، گستره تغییرپذیری و تحمل فراز و فرودهای پدید آمده در پی اصلاح مشخص پایه‌های اساسی آن و غیره) بدانیم، نخواهیم دانست چگونه می‌توان جامعه را برای تحقق اهداف مطلوب خود سامان بخشیم. این معرفت به طور خلاصه، معرفت علمی کاربردی است. اما معرفتی از این دست، به نوبه خود بدون معرفت علمی نظری در باب سرشت تحول اجتماعی و تاریخ، به طور کل و قوانین حاکم بر رویه‌های اجتماعی - تاریخی (به فرض که چنین رویه‌هایی وجود داشته باشد) ممکن نیست.

از این تحلیل آشکار می‌شود که نمی‌توان چگونگی ساماندهی جامعه در راستای تحقق هدفی مفروض، یا نزدیک شدن به تحقق چنین امری را دریافت، مگر این که در وضعیتی باشیم که به ما اجازه دهد دریابیم جامعه مورد بحث چگونه جامعه‌ای است و تا چه حد می‌توان آن را تغییر داد و نوع نهادها و چگونگی تاثیر آن‌ها بر یکدیگر را بازشناسیم. مقدمه لازم برای در اختیار داشتن معرفتی از این دست، در اختیار داشتن معرفت علمی نظری در باب اجتماع و تاریخ است.

پرسشی که اکنون محل بحث ما است، پرسش از سرشت منطقی گزاره‌هایی است که موضوعات معرفت ما به چگونگی ساماندهی مناسبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

بر اساس هر نوع هدفی) را تشکیل می‌دهد. همان‌طور که دیدیم این گزاره‌ها به دو نوع اساسی معرفت علمی و معرفت هنجاری تقسیم می‌شود. بگذارید ابتدا به گزاره‌های علمی بپردازیم. هیچ‌کس در سرشت امکانی این نوع گزاره‌ها تردید نکرده است. در واقع معیار اساسی برای این که گزاره‌ای مدلول علمی داشته باشد این است که این گزاره را بتوان از اساس باطل کرد. این بدان معنا است که گزاره علمی از جنس گزاره‌هایی است که هرگاه دلایلی که عملاً از آن پشتیبانی می‌کند، دلایلی قوی باشد، می‌توان شرایطی را تصور کرد که تحت آن شرایط دلایل ابطال‌گر آن گزاره پدید می‌آید. اما از این گذشته، معیار اساسی برای این که گزاره‌ای مدلول علمی داشته باشد آن است که این گزاره از جنسی باشد که حتی با فرض صدق آن و معرفت ما به صدق‌اش، بتوان شرایطی را تصور کرد که تحت آن شرایط این گزاره کاذب باشد. این سخن متضمن دو امر است: یکی آن که گزاره علمی، به فرض صدق‌اش ممکن بود که صادق نباشد، دوم آن که به فرض کذب‌اش، معرفت به کذب بودن آن برای ما ممکن است.

این فهم از گزاره‌های علمی، حتی از دیدگاه دینی‌گریزناپذیر است. زیرا گزاره‌های علمی، در بهترین حالت، گزاره‌هایی بیانگر قوانین علی است. از این رو انتساب سرشت ضروری به این گزاره‌ها با نگرستن به خدا به عنوان قادر مطلق تعارض دارد. زیرا خداوند، به حکم این که ضرورتاً قادر مطلق است، تابع قوانین علی نیست و نمی‌تواند باشد، در نتیجه او هر زمان که خواست می‌تواند این قوانین را به حالت «تعلیق» در آورد. اما اگر قوانین علی ضروری می‌بود، تابع اراده الهی نمی‌شد.

در این بحث، قائل شدن به این قول سودی ندارد که بگوییم حتی اگر رابطه علی واجد ویژگی ضروری هم باشد، همچنان خداوند می‌تواند آفریدگار علت‌ها باشد و در نتیجه اگر خداوند علت‌ها را نمی‌آفرید، آن علت‌ها معلول خود را پدید نمی‌آورد. وقتی فرض می‌کنیم که رابطه علی دارای ویژگی ضروری است، در واقع می‌گوییم که معلول ضرورتاً از سرشت علت سرچشمه می‌گیرد. آشکار است در چنین حالتی کافی نیست که علت‌های اشیا را تابع اراده الهی قرار دهیم، بلکه لازم است از این فراتر رویم و حتی رابطه میان علت‌ها و معلول‌هایشان را تابع این اراده سازیم، در غیر این صورت، پس از این که خداوند علت‌های اشیا را آفرید، آینده را به کل خارج از چارچوب اراده الهی قرار داده‌ایم.

بنابراین چاره‌ای نیست جز این که نتیجه بگیریم از آن‌جا که قدرت مطلق الهی به معنای توانایی بر تعلیق یا تعطیل قوانین علی است، اعتقاد به قدرت مطلق الهی منطقیاً لازم می‌آورد که قوانین علی را قوانینی غیر ضروری تلقی کنیم. حال اگر این نکته را نیز

بپذیریم که وجود اشیا و رخدادها (هر چیز و رخدادی که باشد) غیر ضروری است، پس هر گزاره‌ای که مدلول علمی دارد، گزاره‌ای غیر ضروری (امکانی) است، زیرا هر گزاره علمی یکی از این کارها را انجام می‌دهد: یا وجود شیئی یا رخدادی را ثابت می‌کند و یا رابطه علی میان انواع اشیا و رخدادها را به اثبات می‌رساند.

حال پس از فارغ شدن از واکاوی سرشت گزاره‌های علمی، به گزاره‌های هنجاری می‌رسیم. در باب سرشت منطقی این نوع گزاره‌ها اتفاق نظری وجود ندارد و البته در باب سرشت گزاره‌های علمی نیز اتفاق نظری در میان نیست. با این حال به نظر من بسیار دشوار است که گزاره‌های هنجاری را گزاره‌های ضروری به حساب آورد.^۱ حقایق هنجاری (به فرض که چنین حقایقی وجود داشته باشد) وابسته به امور بسیاری است. مثلاً این حقایق به چگونگی سرشت و نیازهای انسان و نیز به شرایط اجتماعی و تاریخی انسان وابسته است. اما هیچ تردیدی نیست که سرشت انسان، نیازهای انسانی و نیز شرایط اجتماعی و تاریخی انسان امری ضروری یا مطلقاً ثابت نیست. ممکن است این امور در گذشته متفاوت از چیزی بوده باشد که اکنون هست و نیز ممکن است در آینده متفاوت از آن چیزی باشد که اکنون هست. از آنجا که گزاره‌های هنجاری، اگر گزاره‌های صادقی باشد، صدق آن مستقل از این شرایط نیست، ممکن است این گزاره‌ها کاذب باشد، زیرا ممکن است این شرایط متفاوت باشد.

اگر تحلیل ما از گزاره‌های علمی و هنجاری و سرشت امکانی و نه ضروری آنها درست باشد، بنابراین نه تنها این خطا است که فرض کنیم این نوع گزاره‌ها را می‌توان به نحو منطقی از گزاره تشکیل‌دهنده هسته عقیدتی اسلام برگرفت، بلکه علاوه بر این، چنین فرضی گرفتار ناهم‌سازی منطقی است. همان‌طور که شرح دادیم گزاره تشکیل‌دهنده هسته عقیدتی اسلام، گزاره‌ای ضروری است و ضرورت از نظر منطقی سرایت‌پذیر است. اگر معرفت ما به چگونگی ساماندهی مناسبات این جهانی، از مناسبات سیاسی گرفته تا اجتماعی و اقتصادی (در راستای هر نوع هدفی)، به این دو مولفه اساسی یعنی مولفه علمی و هنجاری باز می‌گردد، پس فرض این که هسته عقیدتی اسلام به تنهایی وجود رابطه میان اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد را لازم می‌شمارد، فرضی منطقی ناهم‌ساز است.

چه بسا برخی افراد به این نکته اذعان داشته باشند که گزاره‌های علمی ضروری نیست، همچنین اذعان داشته باشند که برخی از احکام مربوط به مجازات مناسب برای

۱. سرشت ضروری انگاشته شده گزاره‌های اخلاقی به عنوان گزاره‌های هنجاری را در این جا بررسی کرده‌ام: عادل ظاهر (۱۹۹۰)، نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل، دار الشروق والمركز العربي لتوزيع المطبوعات، صص ۲۸۰-۲۵۷.

جرمی معین، یا چگونگی تقسیم ارث میان ورثه زن و مرد احکامی ضروری نیست؛ با این حال، این افراد چه بسا اصرار داشته باشند که عنصری ضروری در معرفت عملی ما وجود دارد، و نمود این عنصر ضروری، اصول فراگیر اخلاقی است. در نظر این عده احکام هنجاری از آن اصول برگرفته می‌شود، احکام هنجاری‌ای که در مقایسه با آن اصول فراگیر، همچنین در مقایسه با معرفت ما به وضعیت، سرشت و شرایط انسانی، فراگیری محدودتری دارد.

احکام هنجاری‌ای که به این شیوه از اصول فراگیر اخلاقی برگرفته می‌شود از مغالطه «استنتاج^۱ ممکن از ضروری» پرهیز می‌کند، زیرا در این حالت در میان مقدماتی که نتایج خود را بر اساس آن مقدمات می‌گیریم، اموری ضروری وجود دارد که به وضعیت انسان (و سرشت و شرایط آن) تعلق دارد، و همان‌طور که این عده عنوان می‌کنند، هسته عقیدتی اسلام، دربردارنده این اصول فراگیر اخلاقی است.

این که اصول فراگیر اخلاقی را ضروری به حساب آورد و این اصول را به تنهایی و به شکل منطقی قابل استنتاج و برگرفت از گزاره تشکیل‌دهنده هسته عقیدتی اسلام به حساب آورد، بی‌تردید ما را از ارتکاب مغالطه «استنتاج ممکن از ضروری» دور می‌سازد. در عین حال این ما را به دامان مشکل دیگری می‌اندازد. وقتی به اصول فراگیر اخلاقی ویژگی ضروری می‌بخشیم، از نظر منطقی آن‌ها را از باورهای غیر اخلاقی، خواه باورهای دینی یا غیر دینی، مستقل می‌سازیم. تنها ضمانت صدق این اصول، به فرض ضروری بودن آن‌ها، ویژگی‌های منطقی مختص به سرشت آن‌ها است، ویژگی‌هایی که نپذیرفتن آن‌ها این اصول را از نظر منطقی و مفهومی امری ناممکن^۲ می‌سازد. این بی‌تردید نه تنها بدین معنا است که این اصول در بن و بنیاد خویش بر هیچ دینی بنا نمی‌شود، بلکه همچنین به این معنا است که الهام‌گیری از این اصول برای ساماندهی امور این جهانی، همان‌قدر جنبه اسلامی دارد که جنبه مسیحی، بودایی و بت‌پرستانه دارد؛ زیرا الهام‌گیری از این اصول جنبه عقلی و در نتیجه جنبه انسانی فراگیر دارد.

چگونه می‌توان از این مشکل دوری گزید؟ اگر به فرض اصلی‌مان - مبنی بر این که گزاره‌های تشکیل‌دهنده موضوعات معرفت عملی (چه معرفت علمی و چه معرفت هنجاری)، گزاره‌های امکانی است - باز گردیم، از مشکل اخیر رهایی یافته‌ایم، اما چگونه می‌توان از مغالطه «استنتاج ممکن از ضروری» پرهیز کرد؟ چه بسا به نظر برسد که راه

۱. اشتقاق

۲. متعذر

برای پرهیز از این مشکل، آن است که به معرفت عملی به عنوان معرفتی نگریده نشود که آن را بی‌واسطه از هسته عقیدتی اسلام استنتاج می‌کنیم، بلکه به عنوان معرفتی نگریده شود که از آن‌چه خداوند به ما مسلمانان امر کرده و یا از آن‌چه نهی کرده، استنتاج می‌شود. در این جا به صورت ضمنی، فرض گرفته‌ایم که آن‌چه خدا از ما خواسته است، از اراده آزاد او سرچشمه می‌گیرد و بر خلاف سرشت الهی که به آن ویژگی ضروری بخشیدیم، به اراده الهی نمی‌توان ویژگی ضروری بخشید. بنابراین، به این طریق ما از مغالطه استنتاج ممکن از ضروری پرهیز کرده‌ایم و در عین حال پیوند ویژه اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد را حفظ کرده‌ایم.

اکنون نکته اساسی در این فرض آن است که خداوند، تنها مسلمانان و نه دیگر موحدان را به امر مهم ساماندهی جامعه مخصوص گردانیده است؛ آن هم ساماندهی جامعه‌ای که در بطن‌اش پیوند با سیاست، اجتماع و اقتصاد نهفته است. آشکار است که این ویژگی، مطابق دیدگاهی که اکنون در حال بررسی آن هستیم، بر اساس آن‌چه خداوند از مسلمان‌ها خواسته و برای آن‌ها اراده کرده است، تفسیر می‌شود. از آن‌جا که اراده خداوند کاملاً آزاد است و در نتیجه تابع مقوله ضرورت نیست، اگر بر اساس شناخت‌مان از اوامر و نواهی خداوند، احکام هنجاری ممکن را استنتاج کنیم، مرتکب مغالطه «استنتاج ممکن از ضروری» نشده‌ایم.

به این دیدگاه خدشه‌های قوی و گوناگونی وارد است. همان‌طور که این نکته می‌بایست از رهگذر تحلیل سراسر ما از سرشت الهی واضح شده باشد، اراده الهی نمی‌تواند به شکل دل‌خواهانه^۱ عمل کند، بلکه به اقتضای عقل عمل می‌کند. خداوند گرچه از آزادی کامل برخوردار است، اما در هیچ حالتی چیزی را که ملاحظات عقلانی برگزیدن‌اش را اجمالاً بدتر از برگزیدن‌اش به شمار می‌آورد، انتخاب نمی‌کند. همچنین، خداوند ضرورتاً چیزی را اختیار می‌کند که ملاحظات عقلانی، برگزیدن آن را اجمالاً بهتر از برگزیدن‌اش به حساب می‌آورد. آزادی مطلق خداوند تنها به معنای آن است که افعال خداوند تابع عوامل خارجی نیست، بلکه او با استقلال مطلق عمل می‌کند. نیز آزادی مطلق خداوند بدان معنا نیست که خداوند هنگام انتخاب، علم خود به اوضاع و احوال و شرایط موجود را در نظر نمی‌گیرد. همچنین این بدان معنا نیست که هر آن‌چه خداوند برمی‌گزیند، به نحو ضروری برگزیده است، زیرا تمام حالاتی که خداوند هنگام انتخاب یک گزینه با آن مواجه است، از آن نوعی نیست که ملاحظات عقلانی، برگزیدن (یا

برنگزیدن) آن حالت را اجمالاً بهتر (یا بدتر) از برنگزیدن (یا برگزیدن‌اش) به حساب می‌آورد.

این که خداوند این گزینه را انتخاب کند که بشر را به شیوه معینی (یعنی از رهگذر قواعد معینی، خواه قواعد اخلاقی یا غیر آن) مقید سازد (به فرض که انتخاب این گزینه، چیزی باشد که ملاحظات عقلانی گزینش آن را الزام می‌کند)، لازمه این انتخاب آن است که خداوند اوضاع و احوال و شرایط زندگی، زاد و روز مردم و مانند آن را در نظر بگیرد. در این حالت نمی‌توان قواعدی را که خداوند مقید ساختن بشر به وسیله آن قواعد را برگزیده است، شایسته همه زمان‌ها و مکان‌ها تلقی کرد، بلکه این قواعد را باید بیان‌گر اوامر مشروط و نه مطلق الهی، به حساب آورد. بنابراین چنین قواعدی نمی‌تواند جزئی از اسلام به مثابه عقیده دینی باشد، زیرا اسلام به مثابه عقیده دینی، جهان‌شمول^۱ به حساب می‌آید، در حالی که قواعد مورد بحث، از آن‌جا که سرشتی نسبی دارد، نمی‌تواند جهان‌شمول باشد. بنابراین، نه تنها استنتاج این قواعد از هسته عقیدتی اسلام ناپذیرفتنی است، بلکه همچنین ناپذیرفتنی است که این قواعد را جزئی از اسلام، به مثابه عقیده دینی، به شمار آوریم. از آن‌جا که همین قواعد حلقه اتصال اساسی میان اسلام و سیاست را فراهم می‌آورد (به این معنا که دستور خداوند به پیاده‌سازی این قواعد است که بنا بر ادعا حرکت به سوی برپایی حکومت اسلامی را برای ما مسلمان‌ها واجب می‌سازد)، نتیجه این می‌شود که پیوندی ضروری میان اسلام و سیاست برقرار نیست.

می‌توان این نکته را به شیوه دیگری نیز توضیح داد. ادعا آن است که اسلام، به حکم سرشت‌اش، جهان‌شمول است. یعنی عقیده اسلامی ناظر به تمامی مردم در همه امت‌ها و همه زمان‌ها است و به شرایط اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی یا هر شرط امکانی دیگر ربطی ندارد. بنابراین هیچ عنصری را نمی‌توان از مولفه‌های این عقیده به شمار آورد، مگر آن که پذیرای جهان‌شمولی باشد. از سوی دیگر، دعوت به برپایی حکومت اسلامی (به فرض که چنین دعوتی در اسلام وجود داشته باشد)، دعوت به سامان‌دهی مناسبات سیاسی و عرفی بر اساس قواعدی است که بخش حیاتی شریعت اسلامی را تشکیل می‌دهد؛ قواعدی که روی هم‌رفته می‌توان آن‌ها را از اختصاصات اسلام دانست و حکومت برپا شده بر اساس آن‌ها را، حکومت اسلامی و نه حکومتی از نوع دیگر به شمار آورد. بنابراین رابطه اسلام با سیاست (به فرض وجود چنین رابطه‌ای) این‌گونه تفسیر می‌شود که اسلام ما را به برپایی حکومت اسلامی بر اساس قواعد معینی دعوت

می‌کند. اما قواعدِ مورد نظر، نمی‌تواند جهان‌شمول باشد، بنابراین دعوت اسلام به برپایی حکومت اسلامی را (به فرض که چنین دعوتی به برپایی حکومت بر اساس این قواعد وجود داشته باشد) باید این‌گونه فهمید که این دعوت ناظر به کسانی است که شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی به آن‌ها اجازه پیاده‌سازی قواعد مورد نظر را می‌دهد. پس معقول نیست که این دعوت را ناظر به همه مردمان در همه امت‌ها و همه زمان‌ها بدانیم. در نتیجه نمی‌توان آن را عنصر تشکیل‌دهنده عقیده اسلامی دانست، زیرا عقیده اسلامی جهان‌شمول است.

مشکلی که در این‌جا با آن مواجه هستیم این است که چگونه میان این دو گفته سازگاری ایجاد کرد: از یک سو می‌گوییم که اسلام از نظر پیوندی که با سیاست، اجتماع و اقتصاد دارد، دینی منحصر به فرد است؛ از سوی دیگر می‌گوییم که پیوند میان اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد، پیوندی ضروری است. اگر منحصر به فرد بودن فرضی اسلام بر قواعدی مبتنی است که طبق فرض، ساماندهی حکومت بر اساس آن قواعد امری منحصر به اسلام است، این قواعد به اسلام فرهنگی ربط دارد و نه اسلام دینی. این قواعد بخش حیاتی شریعت و نیز بخش حیاتی ساماندهی معاملات است، اما این قواعد نسبی است. بنابراین منحصر به فرد بودن اسلام تنها به قیمت کنار گذاشتن سویه دیگر پروژه اساسی اسلام‌گرایان (یعنی سویه مربوط به پیوند - فرضاً - ضروری میان اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد) میسر می‌شود.

آیا می‌توانیم سویه اخیر پروژه اسلام‌گرایان را حفظ کنیم، بدون آن‌که به سویه منحصر به فرد بودن اسلام لطمه‌ای وارد شود؟ به نظر عده‌ای راه سازگار کردن دو سویه پروژه اسلام‌گرایان، بازگشت به پیشنهادی^۱ است که به بنا نهادن بنیان‌هایی فراگیر به عنوان مبنای احکام شرعی مربوط به معاملات حکم می‌کند. به نظر این عده، همانا این اصول و مبانی - و نه احکام شرعی، به خودی خود - است که حلقه اتصال اساسی میان اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد را فراهم می‌آورد.

با بررسی تاریخ فقه اسلامی متوجه می‌شویم برخی مذاهب فقهی، اصول عامی مانند اصل «امر به معروف و نهی از منکر» یا اصل «لا ضرر» را مبنای احکام شرعی مربوط به ساماندهی معاملات قرار می‌دهند. حال اگر رویکرد اصحاب این مذاهب فقهی را بپذیریم، به چه معنا ممکن است این رویکرد به تضعیف تحلیل پیش‌گفته یاری رساند؟ از همان ابتدا آشکار است که پاسخ به این پرسش، بدین قرار است: گاهی قواعد شرعی

مخصوص به معاملات، نسبی است (نسبی به معنایی که پیش‌تر ذکر شد)، اما اصول فراگیر نسبی نیست، بلکه جهان‌شمول است. اگر دعوت اسلام به برپایی حکومت اسلامی را دعوت به ساماندهی حکومت بر اساس قواعدی در نظر بگیریم که اصول فراگیر به پذیرش آن قواعد در پرتو اوضاع و احوال زمانه حکم می‌کند، آن‌گاه مطابق این تفسیر بی‌آن که دچار تناقض گویی^۱ شویم، می‌توانیم این دعوت را جهان‌شمول تلقی کنیم. این به نوبه خود یعنی آن‌که می‌توان این دعوت را بخشی جهان‌شمول از عقیده اسلامی دانست. به نظر من، این دیدگاه در سازگار کردن دو سویه پروژه اسلام‌گرایان توفیقی به دست نمی‌آورد. برای درک چرایی این عدم توفیق، بگذارید در ابتدا به سویه منحصر به فرد بودن اسلام بپردازیم. چگونه و به چه معنا اصول فراگیر می‌تواند اصولی اسلامی، یعنی فقط منحصر به اسلام باشد؟ اگر این اصول جهان‌شمول است - و این فرضی است که گریزی از آن نیست - پس صرفاً فرهنگ جامعه‌ای معین (در بحث ما جامعه اسلامی) را در بر نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر نمی‌تواند فقط بخشی از محتوای اسلام فرهنگی باشد.

سرشت جهان‌شمول این اصول به یکی از این دو نتیجه منجر می‌شود: یا این اصول در واقع امر، میان تمام فرهنگ‌ها، با وجود شرایط تاریخی متفاوت‌شان، مشترک است، یا این که در میان این فرهنگ‌ها مشترک نیست، بلکه شایسته است که مشترک باشد. اگر گزینه اول را در نظر بگیریم که در ادبیات فلسفی به آن «جهان‌شمول‌انگاری فرهنگی»^۲ گفته می‌شود، نمی‌توان آن را از اصول ویژه اسلام به حساب آورد، زیرا بر اساس گزینه نخست، این اصول همان قدر اسلامی است که مسیحی یا بودایی یا بت‌پرستانه است.

حال اگر گزینه دوم را در نظر بگیریم، چه خواهد شد؟ این گزینه‌ای است که در ادبیات فلسفی به عنوان «جهان‌شمول‌انگاری اخلاقی»^۳ یا «مطلق‌انگاری اخلاقی»^۴ شناخته می‌شود. در این حالت، فرض بر آن است که این اصول فراگیر، اصول واجب عقلی است، یعنی اصولی است که عقل پذیرفتن آن را بر همه بشریت، صرف نظر از شرایط زمانی و مکانی، واجب ساخته است. این بدان معنا است که هر انسان خردمندی، ناگزیر دیر یا زود، به شناخت درستی این اصول نائل می‌آید. این هیچ ربطی به آن‌که انسان خردمند، مسلمان باشد یا نه ندارد. بنابراین، تلاش برای فهم این اصول در فرایند ساماندهی مناسبات زندگی سیاسی-عرفی خود، همان قدر جنبه اسلامی دارد که جنبه مسیحی،

۱. مفارقات

۲. الكونية الثقافية (Cultural Universalism)

۳. الكونية الأخلاقية (Ethical Universalism)

۴. المذهب المطلق في الأخلاق (Ethical Absolutism)

هندویی، بودایی، بت‌پرستانه و الحادی دارد. حکومتی که بر اساس قواعد برگرفته از این اصول بنا می‌کنیم، همان قدر اسلامی است که حکومتی مسیحی، بودایی یا سکولار است. بنابراین آشکار است که اصول مورد نظر نمی‌تواند اصول ویژه اسلام باشد، مگر آن که جهان‌شمول‌انگاری فرهنگی و جهان‌شمول‌انگاری اخلاقی را به کلی رد کنیم. اما رد کردن این دو انگاره، به نوبه خود در حکم اعتراف به این است که این اصول جهان‌شمول نیست و در نتیجه این اصول - از نظر فرهنگی و اخلاقی - نسبی است. از این رو، گریزی از این نیست که گزینه دوم پروژه اسلام‌گرایان، یعنی حکم به پیوند ضروری اسلام با سیاست، اجتماع و اقتصاد را قربانی کنیم.

بنابراین متفکران اسلام‌گرا با یک دو راهه^۱ منطقی بحرانی مواجه‌اند. دعوت به برپایی حکومت اسلامی از این دو حال خارج نیست: این دعوت یا بر اساس اصول اخلاقی فراگیر و مستقل از اوضاع و احوال فرهنگی بشر صورت می‌گیرد، یا بر اساس اصول برگرفته شده از اسلام فرهنگی. اگر گزینه نخست را بپذیریم، از آن‌جا که اصول فراگیر اخلاقی منحصر به اسلام نیست، حکومت سامان یافته بر اساس آن اصول را نمی‌توان منحصرآ اسلامی دانست. اگر گزینه دوم را برگزینیم، از آن‌جا که این اصول در این حالت مختص اسلام است، دعوت به ساماندهی حکومت بر اساس این اصول، پذیرای جهان‌شمولی نخواهد بود؛ و اگر پذیرای جهان‌شمولی نباشد، پس دعوتی برگرفته از اصول محوری عقیده اسلامی نیست، زیرا عقیده اسلامی جهان‌شمول انگاشته شده است. بنابراین دعوت اسلام به برپایی حکومت اسلامی، از این دو حال خارج نیست: یا دعوتی است به برپایی دولتی که ضرورتاً واجد ویژگی منحصر به فرد اسلامی نیست، و یا دعوتی است که از اصول محوری عقیده اسلامی برگرفته نشده است.

برای پرهیز از درافتادن به این دو راهه برخی پیشنهاد کرده‌اند که گزینه نخست پروژه اسلام‌گرایان (مبنی بر منحصر به فرد بودن اسلام) را باید به این گونه فهم کرد که منحصر به فرد بودن اسلام، به سرشت قواعد یا اصولی تعلق نمی‌گیرد که برپایی حکومت باید بر اساس آن باشد، بلکه به این تعلق می‌گیرد که خداوند، در میان تمام بندگان‌اش تنها و به طور ویژه، مسلمانان را به پیاده ساختن این قواعد و اصول در سطح سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امر کرده است. چه بسا این قواعد و اصول میان تمام بشریت مشترک باشد و اختصاصی به اسلام نداشته باشد، اما بر اساس این پیشنهاد، خداوند تنها مسلمانان را به مقوله ساماندهی مناسبات زندگی سیاسی - عرفی‌شان به شیوه‌ای که با ملزومات این قواعد

و اصول سازگار باشد، ویژه گردانیده است.

طبیعتاً این پرسش پیش می‌آید که چرا خداوند تنها مسلمانان را برای انجام این تکلیف، ویژه و مخصوص داشته است؟ زیرا برگزیدن مسلمانان به انجام این امر نمی‌تواند جنبه دل‌خواهانه داشته باشد، بلکه چنین ویژه‌داستی را باید این‌گونه تفسیر کرد که یا به سبب عوامل ذهنی^۱ یا عوامل عینی^۲ و یا ترکیبی از هر دو پدید آمده است. به طور مشخص‌تر، آن‌چه برگزیده شدن مسلمانان از سوی خداوند به انجام این تکلیف را تفسیر می‌کند، آن است که مسلمانان به سبب مزایای ذهنی‌شان (مثلاً داشتن فهم بهتری از قواعد لازم برای برپایی حکومت اسلامی و ملزومات و چگونگی پیاده‌سازی آن) شایستگی بیشتری برای تحقق این تکلیف داشته‌اند. یا این‌که آن‌چه برگزیدن مسلمانان به انجام این تکلیف را تفسیر می‌کند، امری مربوط به نوع اوضاع و احوالی عینی است که جامعه اسلامی را در ابتدای شکل‌گیری‌اش در بر گرفته بود و پیاده ساختن قواعد مورد نظر از سوی مسلمانان، نه غیر مسلمانان، را لازم ساخته بود. یا این‌که تفسیر این ویژه‌داشت را باید هم در نوع اوضاع و احوال عینی سراغ گرفت و هم در مزیت‌های ذهنی، یعنی مزیت‌هایی که مسلمانان را بیش از دیگران به برپایی تکلیف مذکور توانا ساخته است.

واضح است که هر یک از دو تفسیر ذهنی یا عینی را که برای ویژه‌داشت مسلمانان از سوی خداوند برای برپایی تکلیف مورد بحث برگزینیم، مفاد این تفسیرها امکانی و غیر ضروری است. مزیت‌های ذهنی مورد اشاره و یا مزیت‌هایی از این دست، ازلی و مستقل از شرایط زمان و مکان نیست. اگر مزیت‌های ذهنی یک جامعه موجب شده باشد که برای آن جامعه شایستگی بیشتری در انجام تکلیف مورد نظر پدید آمده باشد، همانا این مزیت رخدادی ضروری نیست. آن‌چه بر این جامعه در پرتو شرایط معینی صدق می‌کند، ممکن است در پرتو شرایط متفاوتی، دیگر صدق نکند؛ آن‌چه این جامعه را در زمان کنونی مزیت می‌بخشد، ممکن است در آینده وجود نداشته باشد.

همچنین آشکار است که آن‌چه بر عوامل ذهنی صدق می‌کند، بر عوامل عینی نیز صدق می‌کند. بی‌تردید شرایط عینی تغییرپذیر است و از این رو تکالیفی که این شرایط انجام آن را بر دوش جامعه می‌گذارد، با از میان رفتن آن شرایط ساقط می‌گردد. آن‌چه بر عوامل ذهنی و عینی، به صورت جداگانه صدق می‌کند (که عبارت بود از امکانی و غیر ضروری بودن تکالیف ویژه یک جامعه) به صورت یک‌جا و ترکیبی هم صدق می‌کند.

۱. ذاتی

۲. موضوعی

از این بحث آشکار می‌شود که به هر یک از دو تفسیر بالا که توسل جویم، در بهترین حالت در قالب کنونی، تنها به اثبات یک سویه از دو سویه پروژه اسلام‌گرایان موفق شده‌ایم که همان سویه منحصر به فرد بودن اسلام است. اما بهایی که برای این موفقیت پرداخته‌ایم آن است که سویه دوم پروژه اسلام‌گرایان، یعنی حکم به پیوند ضروری میان سیاست و اجتماع و اقتصاد کنار گذاشته شود. پس در پرتو تحلیل ما تردیدی نیست که نمی‌توان بر اساس پیشنهادی که اکنون محل بحث ما است، بگوییم که خداوند فقط مسلمانان، و نه هیچ کس دیگر را، به برپایی حکومت بر اساس قواعد معینی، صرف نظر از اوضاع و احوال زمانی و مکانی مکلف ساخته است. پس مطابق تحلیل کنونی، رابطه اسلام و سیاست، رابطه‌ای است که شرایط زمانی و مکانی معینی آن را ایجاب می‌کند و نمی‌توان این رابطه را ضروری تلقی کرد.

بیاید برای پیش‌برد بحث^۱ این طور فرض کنیم که متفکران اسلام‌گرا می‌توانند خود را به شکلی از دشواری‌هایی که ما طرح کردیم برهاند، آیا آن‌گاه تیردان ما از تیر انتقاد خالی شده است؟ پاسخ منفی است. دشواری دیگری باقی می‌ماند که دارای ویژگی معرفت‌شناختی است و از تقدم اخلاق بر دین ناشی می‌شود. این تقدم در مقام نخست، تقدم معرفت‌شناختی است. به این معنا که معرفت ما به خیر و شر، حق و باطل، زشت و زیبا و واجب و غیر واجب، اساس و بنیان خود را در اصول و معیارهایی می‌یابد که منطقی از معرفت دینی مستقل است. همان‌طور که کمی سپس تر توضیح خواهیم داد، چنین تقدمی به این مساله بازمی‌گردد که معرفت دینی، پیشاپیش معرفت اخلاقی را مفروض گرفته است. اگر آن‌چه در باب تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین گفتیم درست باشد، پس معرفت ما به افعال شایسته انجام در سطح ساماندهی مناسبات سیاسی و عرفی‌مان (به فرض که این معرفت اساس خود را در اصول فراگیر اخلاقی می‌یابد، چنان‌چه خود اسلام‌گرایان هم به این نکته معترف‌اند)، معرفتی منطقی مستقل از معرفت دینی خواهد بود. اما این به طور مشخص یعنی این که معرفت ما به افعال شایسته انجام در سطح سیاسی و عرفی (یعنی معرفت ما به آن‌چه شایسته است برای ساماندهی زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌مان انجام دهیم) معرفتی است که منطقی از گزاره تشکیل‌دهنده سرشت عقیدتی اسلام، مستقل است. زیرا گزاره تشکیل‌دهنده سرشت عقیدتی اسلام، و هر نتیجه‌ای که منطقی بر آن مترتب می‌شود، اموری است که موضوعات معرفت دینی را برای مسلمانان

۱. علی سبیل الجدل

۲. این مساله را به تفصیل در فصل هفت نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل بررسی کرده‌ام.

تشکیل می‌دهد.

بنابراین تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین در بن و بنیاد عبارت است از استقلال منطقی معرفت عملی مطلوب در سطح سیاسی، اجتماعی و اقتصادی از معرفت دینی، در نتیجه استقلال معرفت عملی مطلوب در سطح سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، از معرفت ما به گزاره‌های تشکیل‌دهنده هسته عقیدتی اسلام. پس این استقلال، به خودی خود، بنیانی برای کنار زدن هر دو سویه پروژه اسلام‌گرایان است.

این استقلال بدون تردید بنیانی برای نفی سویه منحصر به فرد بودن اسلام است، زیرا استقلال منطقی معرفت عملی از معرفت دینی، به معنای آن است که اسلام در این زمینه هیچ جایگاه ویژه‌ای بیش از مسیحیت یا آیین بودا ندارد. بدین طریق، معرفت عملی مطلوب در سطح سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، جایگاهی غیر دینی می‌یابد. در نتیجه معقول نیست که این نوع از معرفت را از ویژگی‌های منحصر به فرد یک دین خاص به حساب آورد. اما وقتی به این نکته اذعان کردیم که این نوع معرفت دارای جایگاهی غیر دینی است، در واقع به این نکته اذعان کرده‌ایم که رابطه‌ای ضروری میان معرفت عملی مطلوب در سطح سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و هسته عقیدتی اسلام برقرار نیست. بدین طریق آشکار می‌شود که بنیان و اساس نفی سویه منحصر به فرد بودن اسلام در پروژه اسلام‌گرایان، همان بنیان و اساس برای کنار زدن سویه دیگر این پروژه است، یعنی سویه‌ای که به پیوند ضروری میان دین و حکومت در اسلام حکم می‌دهد.

مورد دوم:

بدون راهنمایی الهی،

انسان از برگزیدن نظام شایسته زندگی خویش ناتوان است

اعتقاد به این که از نظر معرفت‌شناختی، اخلاق بر دین تقدم دارد، ما را به مورد دوم از موارد خردستیزانه تفکر اسلام‌گرایان سوق می‌دهد. در این مورد، متفکران اسلام‌گرا از یک سو فرض می‌کنند که انسان بدون راهنمایی الهی نمی‌تواند مناسبات این جهانی خود را مدیریت کند و به چگونگی ساماندهی زندگی سیاسی خود (بر اساس هر هدفی) معرفت یابد و از سوی دیگر فرض می‌کنند که انسان می‌تواند خدا را بشناسد.

فرض اول تقریباً میان تمامی نظریه‌پردازان «بیداری اسلامی» مشترک است. ادعای سید قطب^۱ در کتاب «اسلام و مشکلات تمدن» آن است که راه حل مشکلات بشر، بازگشت به اسلام یعنی برگشت به روش الهی^۲ است. زیرا انسان، به هر درجه‌ای در علم و فهم هم که برسد، از شناخت چگونگی ساماندهی زندگی خویش و تشخیص نظام برتر ساماندهی این امر ناتوان است. ادعای او تا حدود زیادی بازتاب تفکر کلی اسلام‌گرایان

۱. سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) اهل مصر، نویسنده، ادیب، فعال سیاسی، نظریه‌پرداز اسلام‌گرا و از رهبران اخوان المسلمین است. وی در کنار ابو الاعلی مودودی و حسن بنا یکی از سه پدر جریان اسلام‌گرایی به حساب می‌آید. از میان آثار وی «معالم فی الطریق» (نشانه‌های راه) و نیز تفسیر وی بر قرآن با عنوان «فی ظلال القرآن» (در سایه‌سار قرآن) نام‌بردنی است - م.

۲. المنهج الربانی

است.^۱

محمد احمد خلف الله، که برای پژوهش درباره جریان‌های اسلام‌گرایی کنونی تلاش بسیاری به خرج داده، نیز همین داوری را دارد. او می‌گوید: «چه بسا از مهم‌ترین اندیشه‌های مشترک میان تمام این گروه‌ها، اندیشه عدالت اجتماعی و ناتوانی انسان از برقراری نظامی است که دوام و بقای زندگی به آن وابسته است، و نیز این که تنها خداوند تعالی بر این امر توانا است و از این رو انسان باید زندگی خویش را بر اساس شیوه و نظام الهی سامان بخشد.»^۲

از نوشته‌های متفکران اسلام‌گرا آشکار نمی‌شود که آن‌ها اساساً ناتوانی بشر از ساماندهی شایسته زندگی خویش را چگونه فهم می‌کنند: آیا منظورشان ناتوانی نظری است یا ناتوانی عملی، یعنی صرفاً ناتوانی‌ای که کاستی‌های ثابت سرشت بشری بر آدمیان تحمیل می‌کند. خوانش همدلانه‌تر آن است که منظور آنان ناتوانی عملی نیست. ناتوانی عملی، ناشی از موانعی عینی یا ذهنی است که می‌توان اساساً آن را برطرف کرد، مثلاً ناتوانی کنونی بشر از فرستادن انسان به سیاره کیوان [زحل]، نمونه‌ای از این دست ناتوانی است، اما هیچ مانع اساسی در میان نیست که روزی فناوری به حدی پیشرفت کند که بتوان به سیاره کیوان نیز سفر کرد، درست همان‌طور که توانستیم به ماه سفر کنیم. بنابراین ناتوانی عملی از عواملی سرچشمه می‌گیرد که می‌توان بر آن‌ها چیره گشت، پس ناتوانی‌ای نسبی است.

اما به نظر می‌رسد که از دیدگاه متفکران اسلام‌گرا منظور از ناتوانی انسان در ساماندهی شایسته زندگی، ناتوانی همیشگی است. این که از انسان می‌خواهند «زندگی بشری را بر اساس شیوه و نظام الهی سامان دهد» به شرایط، اوضاع و احوال زندگی و مقتضیات فرهنگی انسان ربطی ندارد. به تعبیر دیگر، آنان آدمیان را به این دلیل که اوضاع و احوال زمانه‌شان اقتضای مراجعه به شیوه الهی را دارد، به پیروی از شیوه الهی دعوت نمی‌کنند، بلکه آن‌چه در نظر آنان این مراجعه را لازم می‌آورد، این است که روش الهی، صرف نظر از شرایط اجتماعی بشر، روش درست و مفیدی است. همانا خداوند و نه خود انسان، بر ساماندهی شایسته زندگی بشر توانا است. به محض آن که مسأله مورد بحث را به این شکل درک کردیم، بر ما آشکار می‌شود که تنها خداوند است که توانایی شناخت

۱. سید قطب (۱۹۶۷)، الإسلام ومشكلات الحضارة، قاهره، مكتبة وهبة. ترجمه فارسی این کتاب با این مشخصات منتشر شده است: «ادعانا معاً علیه تمدن غرب و دورنمایی از رسالت اسلام» (۱۳۴۹ خورشیدی) ترجمه سید علی خامنه‌ای و سید هادی خامنه‌ای، مشهد، توس.

۲. محمد احمد خلف الله، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ص ۷۰.

شیوه ساماندهی شایست و ناشایست زندگی بشر را دارد و در نتیجه ناتوانی انسان در این زمینه به این یا آن شرایط ربطی ندارد، بلکه به سرشت بشر مربوط است.

اما آن‌چه در این‌جا مبهم باقی می‌ماند این است که ارتباط این ناتوانی با سرشت انسان چیست؟ آیا این ناتوانی به معنای ناتوانی نظری است یا ناتوانی طبیعی؟ اگر تفسیر اسلام‌گرایان را در نظر بگیریم که بر اساس آن ناگزیر بنیان معرفت بشری نهایتاً به معرفت دینی باز می‌گردد- و این تفسیری است که لازمه پروژه آنان مبنی بر پیوند منطقی و مفهومی میان اسلام و سیاست است- نتیجه این می‌شود که منظور از این ناتوانی، ناتوانی نظری است. مقصود این است که انسان بدون مراجعه به خداوند نمی‌تواند به شیوه لازم برای ساماندهی زندگی خود علم پیدا کند و این ناتوانی ناشی از ضرورت منطقی است، نه به خاطر اسباب و عللی که به شرایط متغیر و یا حتی به عناصر ثابت وجود انسان ربط دارد. در این‌جا چاره‌ای نیست جز آن‌که به عدم دستیابی بشر به معرفت عملی یا معرفت هنجاری حکم دهیم، مگر این‌که این معرفت از مسلمات دینی به دست آمده باشد. این امری است که سرشت منطقی معرفت دینی اقتضای آن را دارد و نه سرشت بشری و کاستی‌های آن.

اما تفسیر دیگری هم از دیدگاه آنان وجود دارد که می‌گوید ناتوانی انسان در برگزیدن راه درست ساماندهی زندگی بشری، ناشی از صرف ناتوانی طبیعی است. منظور از ناتوانی طبیعی در این‌جا ضعفی است که سرشت بشر آن را تحمیل می‌کند و در این‌جا شرایط متغیر انسانی و یا سرشت معرفت عملی منظور نیست. به تعبیر دیگر بشر از معرفت به عوامل لازم برای ساماندهی زندگی خویش ناتوان است و این به سبب کاستی‌هایی است که به ذات سرشت بشری باز می‌گردد. در این‌جا فرض ما بر این است که این ناتوانی همیشگی است، زیرا در عناصری ریشه دارد که از مولفه‌های سرشت ثابت بشری است. موانعی وجود دارد که سرشت ثابت بشری آن را بر آدمی تحمیل می‌کند به طوری که انسان نمی‌تواند به تنهایی به قواعد درست و شایسته جهت ساماندهی زندگی خویش دست یابد.

برای اهداف ما در این بحث اهمیتی ندارد که در یابیم این ناتوانی فرضی بشر، ناتوانی نظری است یا ناتوانی صرف طبیعی، بلکه مهم نتایجی است که بر این ناتوانی فرضی بار می‌شود. برای این‌که مهم‌ترین نتایج این ناتوانی را بشناسیم باید به سخن دیگری بازگردیم که در جای دیگری از این پژوهش درباره مولفه‌های معرفت عملی (یعنی معرفت شایسته برای ساماندهی مناسبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌مان) بیان کردیم. دیدیم که معرفت عملی دو مولفه اساسی دارد: مولفه علمی و مولفه هنجاری. پس ادعای

متفکران اسلام‌گرا- مبنی بر این که انسان بدون راهنمایی الهی از شناخت چگونگی ساماندهی مناسبات این جهانی خویش ناتوان است- یکی از این سه معنا را می‌دهد: یا آدمی ناتوان از درک ابزارها و روش‌های شایسته برای تحقق اهداف معین است، یا این که تنها ناتوان از معرفت به اهداف شایسته تحقق است و یا هر دو، یعنی هم از معرفت به روش‌ها ناتوان است و هم از معرفت اهداف. به نظر نمی‌رسد مضمون اصلی دیدگاه اسلام‌گرایان گزینه نخست باشد، زیرا چنان‌چه پیش‌تر کوشیدیم تبیین کنیم، آن‌ها با قائل شدن به این که بنیان‌های اساسی معرفت از دین مایه می‌گیرد، بدون تردید اظهار می‌دارند که گزینه دوم یا سوم بیان‌کننده مضمون اصلی دیدگاه آنان است.

گزینه دوم نزدیک‌ترین گزینه به دیدگاه اسلام‌گرایان است، و چه بسا درست‌تر آن باشد که بگوییم این گزینه به دیدگاه اکثریت آنان نزدیک‌تر است. گاهی در میان این عده کسانی یافت می‌شوند که حتی اعتقاد دارند انسان به شناخت روش‌های مستقل از دین نیز نیاز ندارد. این بی‌تردید مضمون ادعای برخی از اسلام‌گرایان است که می‌گویند اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و مانند این‌ها وجود دارد و به نظر آنان صورت صحیح علوم اجتماعی تنها زمانی یافت می‌شود که از ریشه‌های اسلامی سیراب شود. تا جایی که علوم اجتماعی قرار است ما را به معرفت علمی شایسته (معرفت به روش‌ها) در جهت ساماندهی مناسبات این جهانی مجهز سازد، گزینه سوم است که به طور کامل دیدگاه آنان را بیان می‌کند.

مهم در بحث ما این است که فهم مشترک همه اسلام‌گرایان از ناتوانی انسان، دست‌کم به معنای ناتوانی انسان از معرفت به اهداف شایسته برگزیدن است. با در نظر داشتن این نکته که در تحلیل نهایی، معرفت به اهداف (معرفت هنجاری) عبارت است از معرفت اخلاقی (یعنی معرفت به اهدافی که از نظر اخلاقی شایسته برگزیدن است)، ناتوانی فرضی انسان در این‌جا به معنای ناتوانی انسان از دست‌یابی به معرفت اخلاقی بدون راهنمایی الهی است. این به طور طبیعی، بدین معنا نیست که قبل از اسلام یا قبل از ادیان توحیدی یا قبل از فرورفتادن وحی (به برگزیدگان الهی جهت تبلیغ رسالت خداوند به بشریت) اخلاق وجود نداشته است.

مسئله‌ای که ادعای متفکران اسلام‌گرا- مبنی بر ناتوانی بشر از دست‌یابی به معرفت اخلاقی، بدون راهنمایی الهی- برمی‌انگیزد، فقط امری مربوط به تقدم تاریخی دین (و به طور خاص وحی) بر اخلاق نیست. زیرا اخلاق به عنوان قواعد سامان‌بخش رفتار و روابط میان انسان‌ها و نیز به عنوان هنجارهای کنش و گزینش‌های بشری، از زمان پدید آمدن بشریت وجود داشته است و هیچ‌کس ادعایی خلاف این نداشته است. ولی این که بگوییم

اخلاق از زمان پدید آمدن بشر وجود داشته است و در نتیجه اخلاق را از نظر تاریخی بر وحی تقدم تاریخی ببخشیم، هیچ تأثیری بر ادعای متفکران اسلام گرا ندارد. در نظر آنان مساله اصلی، قواعد اخلاقی درست و معرفت بشر به چیستی این قواعد درست است. به باور آنان مساله اصلی، صرف وجود قواعد اخلاقی یا وجود اخلاق نیست. به تعبیر دیگر، نمی توان قول به وجود اخلاق و در نتیجه قواعد اخلاقی را با قول به وجود اخلاق درست خلط کرد. همچنین نباید میان قول به وجود اخلاق درست و قول به وجود معرفت اخلاقی خلط کرد؛ زیرا وجود قواعد اخلاقی، ضرورتاً به معنای درست بودن این قواعد نیست، در غیر این صورت می بایست قواعد اخلاقی رایج در یک فرهنگ را دقیقاً مثل قواعد رایج در هر فرهنگ متفاوتی درست به حساب آوریم، حتی در جایی که آن چه فرهنگ نخست، روا (یا ناروا) می دارد، فرهنگ دوم روا (یا ناروا) نداند. چنین ادعایی خردستیز است. از سوی دیگر، این که قواعد اخلاقی رایج در فرهنگی معین (و یا برخی از این قواعد) درست باشد، ضرورتاً به این معنا نیست که اهل این فرهنگ آن قواعد درست را می شناسند.

از این رو ادعای متفکران اسلام گرا آن است که اسلام بر اخلاق، تقدم منطقی، بویژه تقدم معرفت شناختی دارد. انسان بدون راهنمایی گرفتن از اوامر و نواهی الهی، در وضع معرفتی^۱ مناسبی برای تعیین آنچه از نظر اخلاقی شایسته برگزیدن است، قرار ندارد. به طور خاص همانا معرفتی دینی که اسلام به ما ارزانی می دارد، سنگ بنای معرفت اخلاقی است.

به نظر ما این ادعای اسلام گرایان با فرض دیگر آنان، مبنی بر این که انسان بر شناخت خداوند توانا است، تعارض منطقی دارد. قاعدتاً منظور از این فرض این نیست که انسان می تواند ذات الهی را به طور کامل بشناسد و یا به ماهیت خداوند دست یابد. در میان اسلام گرایان کسی یافت نمی شود که تعالی و فرازینگی خداوند را علت تامه برای اختفای ذات و ماهیت خداوند از انسان به حساب آورد. بلکه توانایی انسان بر شناخت خداوند بدان معنا است که دست کم انسان می تواند به وجود خداوند معرفت بیابد و نیز دریابد که برخی از اوامر و نواهی از ذات خداوند صادر شده است.

لازمه چنین معرفتی این نیست که انسان بتواند به ماهیت خداوند دست یافته، به خفایای الهی پی برد و خداوند را به احاطه فهم خود در آورد. اما همان طور که پایین تر می کوشیم به تفصیل بیان کنیم، لازمه چنین معرفتی توانایی انسان در تمایز نهادن میان

درست و نادرست، بایسته و غیر بایسته، شایسته و غیر شایسته از دیدگاه اخلاقی است. به تعبیر دیگر آن‌چه می‌کوشیم در این بخش از پژوهش مان بیان کنیم، این است که معرفت انسان به حقیقت وجود خداوند، تا حدودی ریشه در معرفت اخلاقی دارد و این وضعیت، معرفت اخلاقی را بر معرفت دینی تقدم منطقی می‌بخشد.

مضمون اصلی سخن ما این است که توانایی انسان در شناخت حقیقت وجود خداوند، از پیش بر این فرض بنا شده است که آدمی توانایی دستیابی به معرفت اخلاقی را دارد. اگر این اندیشه درست باشد، این نکته که متفکران اسلام‌گرا از یک سو فرض می‌گیرند که انسان از ساماندهی شایسته زندگی خویش بدون راهنمایی خداوند ناتوان است و از سوی دیگر فرض می‌گیرند که انسان بر شناخت حقیقت وجود خدا قادر است، قائل شدن به دو فرضی است که نمیتوانند به نحو معقولی با یکدیگر سازگار باشند، بلکه از نظر منطقی ناهمسانند. همان‌طور که اکنون توضیح خواهیم داد، فرض دوم به معنای آن است که اخلاق تقدم معرفت‌شناختی بر شناخت حقیقی وجود خداوند دارد و در نتیجه اخلاق تقدم معرفت‌شناختی بر معرفت ما نسبت به هدایت الهی دارد. این ما را با تناقض^۱ در درس‌سازی مواجه می‌کند: بدون راهنمایی الهی، انسان از دستیابی به شناخت اخلاقی ناتوان است، از سوی دیگر از شناخت راهنمایی الهی بدون معرفت اخلاقی نیز ناتوان است، این یعنی معرفت اخلاقی، در آن واحد، هم مقدم بر معرفت ما به راهنمایی الهی است و هم مقدم بر معرفت ما به راهنمایی الهی نیست.

اکنون لازم است بر این پرسش متمرکز شویم که به لحاظ معرفت‌شناختی چه چیزی اخلاق را بر معرفت حقیقی وجود خداوند مقدم می‌سازد؟ در این جا ناگزیر به هسته عقیدتی اسلام باز می‌گردیم که چکیده آن عبارت است از باور به وجود خدای خالق بی‌نیاز^۲ مطلق، همه جا حاضر، واجب الوجود، دانا و توانای مطلق، خیر محض، منبع الزام اخلاقی و غیره. آشکار است که این باور، صفتی اخلاقی (خیر محض بودن) را به خداوند نسبت می‌دهد.

دومین نکته مهم در این بحث آن است که صفت اخلاقی نسبت داده شده به خدا، گرچه منطقی از صفات دیگری که به خداوند نسبت می‌دهیم (مانند دانای مطلق، قادر مطلق و کاملاً آزاد بودن) مستقل نیست، این صفت را نمی‌توان به طور کامل از صفات دیگر استنتاج کرد. به تعبیر دیگر، صفات دیگری که برای خداوند ذکر کردیم و صفاتی

۱. مفارقة

۲. صمد

غیر از آن، چه بسا برای واجد صفت خیر محض بودنِ خداوند لازم باشد، اما به هیچ عنوان کافی نیست. بدون تردید این صفات برای واجد صفت اخلاقی بودن لازم است، زیرا خیر محض بودن، دست کم به معنای آن است که خداوند هیچ گاه کاری را که ملاحظات درست اخلاقی ترک آن را الزام می کند، انجام نمی دهد. اما شناخت آن چه ملاحظات درست اخلاقی در موقعیتی خاص الزام می کند، لزوماً به معنای قدرت بر اجرای آن الزامات نیست. بنابراین شایسته است که خداوند دانا و توانای مطلق نیز باشد تا این امر معرفت همیشگی خداوند به ملاحظات درست اخلاقی و نیز انجام دائم کارهایی را که این ملاحظات الزام می کند، تضمین نماید.

همچنین آشکار است که خداوند باید آزاد کامل باشد، یعنی هیچ عامل بیرونی، حتی قوانین علیت بر او اثر نگذارد، در غیر این صورت این فرض که خداوند خیر محض است و در نتیجه هیچ گاه مخالف الزامات اخلاقی درست عمل نمی کند، هیچ معنایی در بر نخواهد داشت. اما آشکار است که جمع شدن این صفات در موجود آزادی که ما او را خیر محض به حساب می آوریم، کافی نیست. ممکن است تمام این صفات در موجودی یک جا جمع شود، بی آن که معیارهایی عینی در باب نیکی و بدی وجود داشته باشد و در نتیجه بی آن که معیارهایی عینی درباره آن چه ملاحظات درست اخلاقی را تشکیل می دهد یا خیر، وجود داشته باشد. در چنین حالتی کاربست مفهوم «ملاحظه درست اخلاقی» هیچ معنایی نخواهد داشت و نیز این گفته که می گوئیم «موجودی که فرضاً جامع تمام صفات مذکور است، بر خلاف ملاحظات درست اخلاقی عمل نمی کند» نیز معنایی نخواهد داشت.

این امر در تحلیل نهایی بدان معناست که جمع شدن صفات مذکور در یک موجود، به تنهایی به معنای آن نیست که آن موجود خیر محض است. فرض اساسی نهفته در این تحلیل آن است که باید معیارهایی عینی برای تمایز نهادن میان ملاحظات درست و نادرست اخلاقی یافت شود، در غیر این صورت نمی توانیم ادعا کنیم که موجودی -هر موجودی می خواهد باشد- خیر محض است، حتی اگر تمام صفاتی که ذکر کردیم (و صفاتی دیگر از آن دست) در چنین موجودی جمع شده باشد.

برای توضیح تفصیلی تر این نکته بیایید فرض کنیم که معیارهای اخلاقی رقیبی وجود دارد و نمی توان به شکل عقلانی تنها یک معیار از میان آن ها را برگزید. برای سهولت امر فرض کنید که دو معیار رقیب وجود دارد: «معیار سودمندی»^۱ و «معیار عدالت» و هیچ

روش عقلانی برای ترجیح یکی بر دیگری وجود ندارد، یعنی حتی از اساس نمی‌توان درباره آنکه کدام معیار شایسته پذیرفتن است، به داوری عقلانی و عینی دست یافت. این فرض بدان معنا است که هیچ‌کس نمی‌تواند درباب ملاحظات درست اخلاقی چیست. گویی‌گزینش میان ملاحظات سودمندانه یا عدالت‌مندانه، در نهایت امر مساله‌ای دل‌بخواهی خواهد شد.

اما اگر عکس این را فرض کنیم، یعنی برای ما ممکن باشد که میان این دو معیار رقیب، داوری عقلانی کنیم و این‌که نهایتاً در داوری عقلی و عینی بهداشتی خود مثلاً به این نتیجه برسیم که معیار سودمندی، معیار نهایی شایسته برای اخلاق است، در چنین حالتی آنچه بر این فرض مبتنی می‌شود این است که می‌توان مفهوم موجودی را که صاحب خیر محض است به این معنا تحلیل کرد که موجود مورد نظر ناگزیر همیشه مطابق معیار سودمندی عمل می‌کند و به هیچ‌عنوان به شیوه‌ای عمل نمی‌کند که این معیار مستلزم ترک آن است. همچنین در این حالت در می‌یابیم که عمل کردن مطابق آنچه این معیار الزام می‌کند و ترک کردن عملی که این معیار مقتضی ترک آن است، از نظر اخلاقی کار درستی است و از سوی دیگر در می‌یابیم که موجود مورد نظر همیشه مطابق این معیار عمل می‌کند و به هیچ‌عنوان عملی را انجام نمی‌دهد که این معیار مقتضی ترک آن است.

آشکار است که این معرفت، واجد جنبه اخلاقی است و این جنبه اخلاقی ناشی از معرفت ما به این است که عمل کردن بر اساس معیار سودمندی کار درستی است. این معرفت از نظر منطقی مقدم بر معرفت ما به خیر محض بودن یک موجود است. تقدم منطقی این معرفت از این جهت آشکار است که این معرفت شرط ضروری معرفت ما به این امر است که صفت خیر محض بر یک موجود صدق می‌کند.

اگر بار دیگر به باور تشکیل‌دهنده هسته عقیدتی اسلام باز گردیم، همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، درخواهیم یافت که این باور، صفت خیر محض بودن را به خداوند نسبت می‌دهد. این به نوبه خود یعنی شناخت حقیقی وجود خدا از نظر معرفت‌شناختی، دست‌کم مستلزم معرفت ما به خیر محض بودن خداوند است. ولی همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، معرفت ما به این‌که موجودی خیر محض است، مستلزم آن است که پیش‌تر ما دارای معرفت اخلاقی باشیم. پس معرفت اخلاقی بر معرفت ما به این‌که «خدا وجود دارد» تقدم منطقی دارد؛ به تعبیر دیگر معرفت ما به حقیقت وجود خدا منطقی‌مبتنی بر این فرض است که ما واجد معرفتی اخلاقی هستیم که از معرفت ما به گزاره «خدا وجود دارد» مستقل است.

برخی، در مقام ایراد خدشه به آن چه گفتیم، می گویند نتیجه‌ای که ما بدان رسیدیم بر فرضی خطا استوار است و آن فرض خطا این است که معیار نهایی برای اخلاق را چیزی مثل سودمندی یا عدالت قرار داده‌ایم، یعنی چیزی مستقل از اراده الهی؛ سپس فرض گرفته‌ایم که خداوند هم مانند بشر تابع این معیار است. ولی آزاد بودن کامل خداوند به معنای آن است که خداوند تابع هیچ چیزی غیر از خودش نیست. تمام افعال و اختیارات خداوند ضرورتاً از ذات خودش برمی‌خیزد و از تاثیر بیرونی کاملاً مبری است. همان‌طور که پیش‌تر در همین پژوهش خاطر نشان کردیم، خداوند حتی تابع قوانین علیت نیست. اگر معنای آزادی کامل خداوند این باشد که بیان شد، به نظر می‌رسد که نمی‌توانیم فرض کنیم اراده الهی تابع معیاری بیرون از خداوند (مثلاً معیار سودمندی یا عدالت و مانند آن) باشد. یعنی نمی‌توانیم فرض کنیم که اراده الهی تابع معیارهایی باشد که از وضعیت بشری، با همه رخدادها و اوضاع و احوال ثابت و متغیرش، ناشی شده است. از سوی دیگر هسته عقیدتی اسلام می‌گوید خداوند، آفریدگار بی نیاز مطلق است، در نتیجه ما در همه چیز به خداوند وابسته هستیم. بدون کنش‌گری خلاقانه خداوند، ما به هیچ تبدیل می‌شویم. درست به همین علت است که ما انسان‌ها به خداوند طاعت مطلق بدهکاریم. این بدان معنا است که اوامر و نواهی خداوند، صرفاً از آن رو که اوامر و نواهی خداوند است، برای ما الزام‌آور است.

مفاد این تحلیل فقط این نیست که اراده الهی نمی‌تواند تابع معیارهایی بیرون از خودش باشد، بلکه همچنین نشان می‌دهد که اوامر خداوند (یعنی آن‌چه که بیان‌گر اراده اوست) معیار نهایی افعال و اختیارات ما است. این، به نوبه خود ما را از مشکلی که پیش‌تر طرح کردیم - یعنی مشکل تقدم معرفت‌شناختی و در نتیجه تقدم منطقی اخلاق بر دین - می‌رهاند. اگر اوامر و نواهی الهی، به خودی خود معیار نهایی اخلاقی باشد، آن‌گاه نمی‌توانیم معرفتی اخلاقی داشته باشیم که مستقل از معرفت ما به اوامر و نواهی الهی باشد. بدین سان استدلال سابق ما مبنی بر تقدم اخلاق بر دین، فرو می‌ریزد.

اما این اشکال مسائل چندی را برمی‌انگیزد که در این جا با نظر به اهداف این پژوهش تنها به دو مساله می‌پردازیم. مساله اول به این فرض مطرح‌کنندگان این اشکال مربوط است که می‌گویند اراده الهی تابع هیچ معیاری بیرون از خود نمی‌گردد. مساله دوم به این فرض آن‌ها مربوط است که اوامر و نواهی الهی را معیار نهایی اخلاق قرار می‌دهند. بگذارید از مساله نخست آغاز کنیم. بدون تردید اراده الهی تابع عوامل بیرونی (از هر نوع که باشد و حتی قوانین علی) نیست. اما این از یک جهت، بدان معنا نیست که اراده الهی تابع هیچ معیاری بیرون از خود می‌شود و از سوی دیگر بدان معنا نیست که

خداوند عوامل بیرونی را، هر چه که باشد، در تصمیمات خود در نظر نمی‌گیرد. اراده الهی حتماً تابع قوانین منطقی و ریاضیات، یعنی تابع قوانین ضروری است. هیچ موجودی، حتی موجودی قادر مطلق نمی‌تواند کاری کند که مجموعه زوایای داخلی مثلث [در هندسه اقلیدسی] ۱۸۰ درجه (مساوی دو قائمه) نباشد، و یا کاری کند که فردی که وصف «مجرد» بر او صدق می‌کند، هم‌هنگام همان فردی باشد که وصف «متاهل» بر او صدق می‌کند، یا کاری کند که حاصل جمع سه و پنج، هشت نباشد.

اگر سخن ما درست باشد، آن‌گاه قادر مطلق و آزاد کامل بودن خداوند بدان معنا نیست که اراده الهی مقید به هیچ معیاری «بیرون از آن» نمی‌شود [به تفاوت میان عوامل بیرونی و معیار بیرونی توجه شود]. تعبیر «بیرون از اراده الهی» در این جا به امور و عوامل متعلق به عالم خارج (یعنی عالم رخداده‌ها) اشاره ندارد، همچنین به شرایط عینی و علی مربوط به اتفاقات عالم خارج و مانند آن اشاره ندارد. بلکه به امر ضروری، به معنای منطقی و مفهومی اشاره دارد. این امور از اراده خدا خارج است، به این معنا که به لحاظ منطقی مستقل از اراده خدا است. البته این نقصی بر اراده خدا نیست. زیرا مرزهای منطقی موانعی نیست که حتی به طوری نظری بتوان از آن‌ها فرار رفت. ناتوانی یا نقص در قدرت، ویژگی موجودی است که از انجام آن فعلی ناتوان است که اساساً شدنی باشد. اما معنا ندارد که گفته شود موجودی که از انجام فعلی ناممکن ناتوان است، در قدرتش نقص و خلل وارد است.

حال اگر فرض کنیم که حقایق هنجاری ضروری شامل معیارهای اخلاقی نیز می‌شود، نمی‌توان به فرض ما - مبنی بر این که اراده الهی همان‌طور که تابع قوانین منطقی و ریاضیات است، تابع معیارهای اخلاقی نیز هست - هیچ‌گونه خدشه‌ای وارد کرد. اما این مساله جنبه‌ای دیگر نیز دارد. حتی اگر حقایق هنجاری یا اخلاقی را از جنس ضروری به حساب نیاوریم، بلکه فرض کنیم که این حقایق از جنس امکانی است، این فرض بدون تردید ما را و می‌دارد که اراده الهی را تابع این حقایق امکانی به حساب نیاوریم. اما از این مطلب مطلقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که خداوند این حقایق امکانی را در نظر نمی‌گیرد. مثلاً خداوند، تابع قوانین علیت نیست، همین امر پدید آمدن معجزات را تبیین می‌کند (البته به فرض که معجزه‌های رخ داده باشد). اما این بدان معنا نیست که خداوند در تصمیم‌گیری‌ها و کنش‌های خود به قوانین علیت هیچ اهمیتی نمی‌دهد. زیرا خداوند در اکثر موارد، اجازه می‌دهد که مسیر طبیعی امور حفظ شود و در نتیجه اجازه می‌دهد که قوانین علیت کار خودش را بکند. خداوند در امور عالم دخالت نمی‌کند، مگر زمانی که ملاحظات عقلانی برای دخالت شایسته خداوند، از نوعی باشد که نتایج به دست آمده از

دخالست خداوند، اجمالاً بهتر از نتایج حاصل از عدم دخالت او باشد. این امر چیزی است که به ضرورت منطقی بر خداوند صدق می‌کند.

سرشت خداوند ضرورتاً عدم دخالت او را در مسیر طبیعی حوادث اقتضا می‌کند، مگر آن که شرایطی از نوع پیش گفته پدید آید. اگر اکنون فرض کنیم که خداوند از ابتدا امور عالم را چنان ترتیب داده است که به لحاظ عینی ممکن نیست احتمالی پدید آید که دخالت خداوند در مسیر طبیعی حوادث عالم را بطلد، آن‌گاه سرشت خداوند در این حالت اقتضای عدم دخالت او در مسیر طبیعی و در نتیجه عدم «تعلیق» هر گونه قانون علی از سوی او را دارد. خداوند هیچ کاری انجام نمی‌دهد مگر آن که قوانین علیت آن را داشته باشد و یا با آن ناسازگار نباشد، بی‌آن که این بدان معنا باشد که قوانین علیت تابع اراده او نیست. در این حالت، این خداوند است که خواسته است امور همیشه مسیر طبیعی خود را داشته باشد، بی‌آن که هیچ دخالتی از سوی او صورت گیرد و البته ممکن است گاهی خلاف این امر را اراده کند.

چه بسا عین همین نکته در باب معیارهای اخلاقی هم صادق باشد. در این جا صادق است که بگوییم خداوند امور جهان را به شیوه‌ای سامان بخشیده، به بشر سرشت ویژه‌ای عطا کرده و پیوند میان انسان‌ها را به گونه‌ای قرار داده است که با وضعیت و شرایط زندگی انسان ربط و نسبت دارد. از دیدگاه عقلانی، لازمه این پیوند آن است که شیوه رفتار انسان تابع معیارهای اخلاقی ویژه‌ای باشد. این معیارها، بر اساس فرضی که اکنون در حال طرح آن هستیم، شامل حقایق هنجاری ضروری نمی‌شود، بلکه شامل حقایق امکانی است. ولی از آن جا که سرشت خداوند مقتضای عدم دخالت او در مسیر طبیعی امور است (مگر زمانی که ملاحظات عقلانی در باب دخالت شایسته او، از نوعی باشد که نتایج به دست آمده از دخالت خداوند، اجمالاً بهتر از نتایج حاصل از عدم دخالت او باشد)، لازمه سرشت خداوند در پرتو شروطی که فرض کردیم (شروطی که طبیعتاً خود آفریده خدا است) آن است که خداوند فقط و فقط به اقتضای ملاحظات درست اخلاقی - یعنی ملاحظاتی در چارچوب وضعیت انسانی - عمل کند.

ممکن است به نظر خواننده این سطور برسد که تحلیل بالا، با فرض خیر محض بودن ضروری خداوند تعارض دارد. لازمه این که خداوند به اقتضای این یا آن معیار اخلاقی عمل کند (که مقتضای تحلیل ما بود) آن است که مطابقت افعال خداوند با معیار اخلاقی مورد نظر، امری اتفاقی باشد. زیرا خاص بودن وضعیت انسانی امری اتفاقی است، یعنی وضعیت انسانی می‌توانست متفاوت از آنی باشد که هست، در نتیجه چه بسا خداوند خود را در وضعیتی می‌یافت که ملاحظات عقلانی برای تن دادن به معیار اخلاقی مورد نظر

اجمالاً از ملاحظات عقلانی برای تن ندادن شایسته به آن معیار قوی‌تر نباشد، بلکه درست عکس وضعیت مورد نظر درست باشد. در این حالت خداوند بر خلاف آنچه معیار اخلاقی مورد نظر اقتضا می‌کند، عمل خواهد کرد. در نتیجه خداوند تنها در صورتی به اقتضای معیارهای اخلاقی عمل خواهد کرد که وضعیت به گونه‌ای باشد که عمل به این مقتضیات اجمالاً برتر از ترک آن باشد؛ در غیر این صورت خداوند به آن توجه نخواهد کرد. ولی آیا این بدان معنا نیست که اگر خداوند خیر محض است، خیر محض بودن در این حالت او از روی اتفاق است و نه از روی ضرورت؟

اگر دو دیدگاه با یکدیگر خلط نمی‌شد، مشکلی که در قالب پرسش بالا مطرح شده، پدید نمی‌آمد. در این پرسش میان دو دیدگاه خلط شده است: دیدگاه نخست آن است که گفته شود معیار یا قاعده خاصی، معیار یا اصل اخلاقی درست است، اما از آن رو درست است که سرشت و وضعیت انسان به شیوه خاصی است. دیدگاه دوم آن است که گفته شود معیار یا قاعده خاصی، مطلقاً معیار یا اصل اخلاقی درست است. دیدگاه نخست بدان معنا است که به علت این که وضعیت انسانی به شیوه خاصی بوده، ملاحظات عقلانی برای برگرفتن شایسته معیار یا اصل مورد نظر به عنوان معیار یا اصل اخلاقی (یعنی به عنوان معیار یا اصلی که شایسته اولویت بخشی بر مصلحت شخصی یا قوانین یا عرف‌ها و سنت‌ها و غیره است)، اجمالاً قوی‌تر از ملاحظات عقلانی‌ای است که وانهادن آن معیار یا اصل - به عنوان معیار یا اصل اخلاقی - را شایسته می‌سازد. اگر وضعیت متفاوتی وجود می‌داشت لازمه‌اش این نبود که اصل مورد نظر را - به این عنوان که اصل اخلاقی درستی است - رد کنیم، بلکه آن را به این عنوان رد می‌کردیم که در وضعیت جدید انسانی، این اصل شایستگی آن را ندارد که جزیی از منظومه اصولی اخلاقی باشد که وضعیت جدید رعایت آن را بر ما الزام می‌کند. پس اگر وضعیت انسانی، متفاوت از آنی می‌بود که اکنون هست و ملاحظات عقلانی، التزام به اصل مورد نظر را به عنوان اصلی اخلاقی مجاز نمی‌ساخت، التزام به این اصل، در پرتو شرایط فرضی جدید، این عمل را غیر اخلاقی نمی‌ساخت. کسی که در این حالت به این اصل تن در ندهد، مخالف ملاحظات اخلاقی عمل نکرده است. در نتیجه عدم پابندی او به آن اصل، نشانگر بی‌تجربگی و ناپختگی او نیست.

اما در پرتو این تحلیل، این سخن که «خداوند ضرورتاً خیر محض است» چه معنایی دارد؟ کلید فهم این گفته آن است که خداوند، به حکم طبیعت‌اش مطابق ملاحظات عقلانی عمل می‌کند؛ به این معنا که او ضرورتاً کاری را انجام دهد (یا از انجام آن اجتناب می‌کند) که ملاحظات عقلانی مقتضی انجام آن (یا انجام ندادن آن) قوی‌تر از ملاحظات

عقلانی مقتضی ترک (یا اختیار) آن باشد. حال، بیایید فرض کنیم که وضعیت انسانی وضعیتی شبیه به وضع کنونی ما است، یعنی وضعیتی است که از نظر عقلانی برگرفتن اصول ویژه‌ای را می‌طلبد و نیز این را می‌طلبد که آن اصول را به عنوان معیارهای رفتاری، بر تمام انواع اصول دیگری که به فرض کارکرد مشابهی دارند، اولویت بخشیم. در چنین وضعیتی، ملاحظات عقلانی شایسته برای اولویت بخشیدن به اصول مورد نظر، اجمالا قوی‌تر از ملاحظاتی است که مقتضی ترک آن است. حال، در این وضعیت، خداوند ضرورتاً تنها انجام عملی را برمی‌گزیند که فقط و فقط با اقتضائات اصول مورد نظر مطابق باشد. اینک اگر این نکته را بیفزاییم که منظور ما از اخلاق، نظامی از اصول است که مهم‌ترین معیارهای رفتاری را تشکیل می‌دهد، نتیجه این می‌شود که خداوند در وضعیت مورد نظر، ضرورتاً انجام فعلی را برمی‌گزیند که تنها و تنها با مقتضیات اصول مورد نظر سازگار باشد. ولی اگر وضعیت به گونه‌ای باشد که لازمه‌اش اولویت بخشیدن یک دسته اصول رفتاری بر هر دسته دیگری از اصول رفتاری باشد، آن دسته اصول در این وضعیت، اصول صحیح اخلاقی خواهد بود و افعال الهی ضرورتاً با مقتضیات این اصول سازگار خواهد بود. حال، چه در وضعیت پیشین و چه در وضعیت اخیر، برای خداوند ممکن نیست که مخالف مقتضیات ملاحظات اخلاقی عمل کند، زیرا خداوند پیوسته برابر مقتضای عقل عمل می‌کند و هیچ‌گاه مخالف با عقل عمل نمی‌کند.

اگر اسلام‌گرایان این تحلیل را نمی‌پسندند، دو گزینه پیش روی آن‌ها است. گزینه اول آن است که اصول اخلاقی را اصولی ضروری به حساب آورند و گزینه دوم آن است که اوامر و نواهی خداوند را به خودی خود معیار نهایی اخلاق به شمار آورند. اما چنانچه بیان کردیم، برگزیدن گزینه نخست هیچ اثری بر پیشنهاد اساسی ما (که بر اساس آن اخلاق بر دین تقدم معرفت‌شناختی دارد) ندارد. بنابراین، برگزینه دوم متمرکز می‌شویم. تردیدی نیست که اگر اوامر و نواهی خداوند را به خودی خود معیار نهایی اخلاق قرار دهیم، از مشکلی که ما طرح کرده‌ایم، رهایی یافته‌ایم. اگر معیار نهایی اخلاق اوامر و نواهی خداوند باشد، معرفت ما به امر اخلاقاً واجب و غیر واجب و امر اخلاقاً پسندیده و غیر پسندیده، بنیان نهایی خود را در معرفت ما به اوامر و نواهی خداوند می‌یابد. این به نوبه خود آشکارا بدین معنا است که معرفت به حقیقت وجود خداوند و اوامر و نواهی خداوند، تقدم منطقی بر معرفت اخلاقی دارد.

اما این دیدگاه با مشکلاتی حل‌ناشدنی و جدی مواجه است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها

۱. در جای دیگری به طور مفصل دیدگاهی را که اوامر و نواهی خداوند را معیار نهایی اخلاق قرار می‌دهد، نقد کرده‌ام. بنگرید به: عادل ظاهر، *الأخلاق والعقل*، فصل هفتم.

این است که اگر انتساب صفت خیر محض به خداوند را افزون بر ویژگی متمایز یکی، دارای ویژگی اخلاقی نیز بدانیم، انتساب این صفت به خداوند بی معنا می‌شود. توضیح مطلب آن است که بر اساس این دیدگاه معیار خیر اخلاقی، اوامر و نواهی خداوند است؛ در نتیجه وقتی صفت خیر اخلاقی را به خداوند نسبت می‌دهیم، در صدد بیان این نکته هستیم که خداوند به اوامر و نواهی خود عمل می‌کند، اما این سخن بی معنا است. حتی اگر این سخن بی معنا هم نباشد، همان‌طور که ویلیام آلستون خاطر نشان می‌کند، ما به خیر بودن اخلاقی خداوند به این چشم نمی‌نگریم که خداوند خودش به اوامر و نواهی خودش عمل می‌کند.^۱

از دیگر مشکلات مهم این دیدگاه، این است که اخلاق را دل‌خواهانه می‌سازد. اگر یگانه مولفه برای خیر بودن یا الزامی بودن اخلاقی یک کنش، گوش دادن به فرمان الهی باشد، آن‌گاه اگر خداوند بی هیچ دلیلی به کشتن کودکی بی گناه امر کند، از نظر اخلاقی ما ملزم به کشتن آن کودک خواهیم بود. در این جا معتقدان به دیدگاه مورد نقد نمی‌توانند بگویند ممکن نیست خداوند به چنین کاری فرمان دهد، زیرا چنین گفته‌ای مستلزم امری خلاف دیدگاه آنان است. اگر فرض کنیم که خداوند نمی‌تواند به انجام کار ویژه‌ای امر کند، این یعنی فرض کرده‌ایم که علل و توجیهاتی وجود دارد که مستقل از اوامر و نواهی خداوند است و خداوند در تصمیم‌ها و گزینش‌هایش به آن‌ها توجه می‌کند. اما دیدگاه مورد نقد می‌خواهد از این فرض پرهیز کند؛ زیرا این فرض ما را به دیدگاهی معرفت‌شناختی که آن را اختیار کرده بودیم بازمی‌گرداند، دیدگاهی که می‌گفت در صورتی می‌توان اوامری ویژه را اوامر الهی به حساب آوریم، که بدانیم آن اوامر به خاطر عللی مستقل از خود آن اوامر صادر شده است و آن علل مستقل به خودی خود عللی اخلاقی است. این در حالی است که دیدگاه مورد نقد ما حکم می‌کند که این خود اوامر الهی است که علت و توجیه‌کننده نهایی واجبات اخلاقی است، در نتیجه علتی فوق آن و مستقل از آن اوامر وجود ندارد که بتوان آن را بنیانی برای اوامر الهی در نظر گرفت. چنین دیدگاهی اوامر خداوند و نیز اخلاق را دل‌خواهانه می‌سازد، زیرا چنین فرض می‌شود که اخلاق بنیان نهایی خود را در این اوامر می‌یابد.

یکی از نتایج دیدگاه مورد نقد این است که نمی‌توان میان خدای اسلام و مسیحیت و موجود فریب‌کاری مثل شیطان دکارتی^۲ تفاوت نهاد. اگر به شیطان فریبکار دکارتی

1. W. Alston, *op. Cit.*, p 225.

۲. رنه دکارت (René Descartes) (میلادی ۱۵۹۶-۱۶۵۰ میلادی) فیلسوف، ریاضی‌دان و نویسنده مشهور فرانسوی است. او پدر فلسفه مدرن غربی به شمار می‌آید. از مشهورترین آثار او «تأملات در

صفتی که معمولاً به خداوند نسبت داده می‌شود (مانند قدرت مطلق و علم مطلق و غیره) نسبت دهیم (به استثنای صفت خیر محض)، چگونه و بر چه اساسی می‌توان فرض کرد که موجودی مثل شیطان دکارتی، خدا نیست؟ پاسخ دکارت این است که این موجود را، از آن رو که فریب‌کار است، نمی‌توان به «خیر اخلاقی بودن» متصف کرد، ولی خداوند ضرورتاً واجد خیر محض است. بنابراین معقول نیست که این موجود را خدا به حساب آورد.

اما پاسخ دکارت بر این فرض مبتنی است که معیارهایی اخلاقی وجود دارد که از نظر منطقی مستقل از خداوند است، اما این پاسخی نیست که در اختیار صاحبان دیدگاه مورد نقد ما باشد. این دیدگاه، از آن رو که وجود یا امکان معیارهایی مستقل از اوامر خداوند را نفی می‌کند- همان‌طور که دیدیم- ما را در انتساب صفت خیر محض به خداوند ناتوان می‌سازد و در نتیجه ما را از این که هر گونه صفت برسازنده صفت خیر محض را به خداوند نسبت دهیم، ناتوان می‌سازد. در این حالت ما نمی‌توانیم بگوییم که چون خداوند به ما امر کرده است که از فریب‌کاران نباشیم، فریب‌کاری نقضی اخلاقی است. زیرا ما هنوز نمی‌دانیم که خداوند چه چیزی را به ما امر کرده است، زیرا ما هنوز در حال یافتن راهی برای تمایز نهادن میان موجوداتی هستیم که یکی از آن‌ها می‌تواند خداوند باشد و هنوز نمی‌دانیم بر چه اساسی میان این موجودات خداوند را بیابیم. بنابراین، ما هنوز نمی‌توانیم بگوییم که خداوند فلان چیز را امر کرده است یا فلان چیز را امر نکرده است. می‌توانیم مسأله اخیر را با بازگشت به چیزی که پیش‌تر بیان کردیم (یعنی موجودی که دارای صفاتی مثل قدرت مطلق، ازلی بودن و غیره است) نیز توضیح داد. گاهی ممکن است موجودی خیر محض نباشد. به تعبیر دیگر منطقاً ممکن است که موجودی دارای تمامی صفات نسبت داده شده به خداوند- به جز صفت خیر محض- باشد، بلکه منطقاً ممکن است که این موجود، موجود شریری مثل شیطان فریب‌کار دکارتی باشد. چه چیزی این موجود را از خداوند متمایز می‌کند؟ اگر فرض کنیم که میان این موجودات،

فلسفه اولی» (Meditations on First Philosophy) و «گفتار در روش» (Discourse on the Method) است. «شیطان دکارتی»، اشاره به آزمایشی فکری (thought experiment) دارد که دکارت پیش نهاد (آزمایش فکری، وضعیتی فرضی است که چالشی فکری درمی‌افکند). در این آزمایش فکری، موجود قدرت‌مند خیثی تصور می‌شود که تمام قدرت فوق‌العاده خود را به کار می‌گیرد تا انسان را فریب دهد. در حالی که در این آزمایش فکری، فرض بر این است که جهان مستقل از ذهن (اذهان دیگر، حتی بدن‌ها و غیره) وجود ندارد، این شیطان انسان را فریب می‌دهد تا تصور کند که جهان مستقل از ذهن وجود دارد. دکارت این شیطان فرضی را به عنوان مصداقی از شکاکیت رادیکال به میان می‌آورد تا در نهایت شکاکیت رادیکال را نقد کند- م.

تفاوتی در زمینه صفاتی که برشمردیم وجود ندارد، توجیهی برای این وجود ندارد که اوامر و نواهی یکی از این موجودات را معیار نهایی به حساب آوریم، اما اوامر و نواهی دیگر موجودات را معیار نهایی به حساب نیاوریم. برگزیدن یکی از موجودات در این جا کاملا دل‌بخواهی خواهد شد، مگر این که فرض کنیم در این جا معیاری وجود دارد که بر اساس آن می‌توان میان اوامر و نواهی یکی از این موجودات با اوامر و نواهی دیگر موجودات از جهت اخلاقی تمایز نهاد. این بی‌تردید ما را به فرضی بازمی‌گرداند که صاحبان دیدگاه مورد بحث می‌کوشند از آن دوری گزینند، یعنی فرض گرفتن معیاری مستقل از اراده خداوند. ولی چگونه می‌توان بی آن که معیاری مستقل از اراده خدا وجود داشته باشد، تعیین کرد خدا کیست و شیطان فریب‌کار دکارتی کیست؟ مثلا اگر از میان دو موجود، موجود اول به ما فرمان دهد که کودکان بی‌گناه را بکشیم و موجود دیگر خلاف این را امر کند، آیا در چنین حالتی معقول به نظر می‌رسد که موجود دوم را خدا به حساب آوریم و موجود اول را نه؟ اگر موجود دوم را خدا به حساب آوریم و موجود اول را نه، کاری را انجام داده‌ایم که وجود معیار منطقی مستقل - از اوامر و نواهی این دو موجود - را فرض گرفته است.

حال اگر برای پرهیز از نتیجه اخیر بکوشیم از صفاتی غیر از آنچه برشمردیم سراغ بگیریم و فرض کنیم که آن صفات میان آن دو موجود مشترک است (صفاتی که می‌توان آن را به یکی از آن دو موجود نسبت داد و به دیگری نسبت نداد) طبیعتا بنیانی برای تمایز نهادن میان این دو موجود در اختیار خواهیم داشت. اما این صفات چیست که یکی از این دو موجود آن را کسب می‌کند ولی موجود دیگر کسب نمی‌کند و ما را مجاز می‌دارد که موجود اول را خداوند بنامیم اما موجود دوم را نه؟ در این جا دو گزینه پیش روی ما است: یا این صفات پیوند تنگاتنگی با اخلاق دارد و یا این صفات پیوند تنگاتنگی با اخلاق ندارد. واضح است که گزینه دوم به کار ما نمی‌آید، زیرا ما نمی‌توانیم یکی از این دو موجود را خدا به حساب آوریم (و در نتیجه، آن موجود را الگوی نهایی برای کنش‌های مان در نظر بگیریم) مگر آن که بدانیم آن موجود دارای ویژگی‌هایی است که دیگری فاقد آن است و این موجب می‌شود که موجود دارای آن ویژگی‌ها، معیار یا الگوی اخلاقی شایسته‌تری برای ما باشد.

از این رو به نظر نمی‌رسد که راهی به جز راه نخست پیش روی ما باشد. بر اساس این راه، ویژگی‌هایی که مشخص می‌کند چه کسی را به عنوان الگوی اخلاقی برگزینیم، پیوند تنگاتنگی با اخلاق دارد. اما اگر خدا را بر اساس این ملاک برگزینیم، او را صرفا از آن رو برگزیده‌ایم که خداوند به عنوان موجودی دارای ویژگی‌های متمایز کننده، از

نظر اخلاقی گزینه مناسبی است. اما فهم شایسته این دیدگاه از این قرار است: هنگامی که ما دست به انتخاب یکی از آن دو موجود می‌زنیم، از این رو دست به انتخاب آن موجود می‌زنیم که دسترسی ما به احکام و دیدگاه‌های اخلاقی بی‌عیب و نقص، با پیروی از الگوی آن موجود و یا گوش دادن به فرمان‌های وی تضمین بیشتری دارد تا پیروی از فرمان‌های موجود دیگری که فاقد این صفات است.

ولی از کجا می‌فهمیم که دارا بودن ویژگی‌های معینی و نه ویژگی‌هایی دیگر موجب می‌شود که الگوگیری و گوش دادن ما به فرمان‌های آن موجود، بهتر از گزینه دیگر ما را به احکام اخلاقی بی‌عیب و نقص و درست رهنمون می‌شود؟ آیا نه این است که باید پیشاپیش معیار مستقلی در اختیار داشته باشیم که به ما بگوید حکم اخلاقی درست چیست؟ بنابراین دیگر بار خود را با مشکل اصلی که پیش تر طرح کردیم، روبرو می‌بینیم: معرفت ما به این که خدا وجود دارد، منطقی مبتنی بر این پیش فرض است که ما دارای معرفت اخلاقی هستیم.

برخی کوشیده‌اند از این مشکل معرفت‌شناختی به کل پرهیز کنند و راه پیشنهادی‌شان برای پرهیز از آن، این است که می‌گویند معرفت ما نسبت به حقیقت وجود خداوند، از وحی سرچشمه گرفته است. معرفت و حیانی معرفتی عقلی نیست، بلکه معرفتی غیر استدلالی (معرفتی بی‌واسطه) و سراسر یقینی (خود مؤید) است. بر اساس این دیدگاه، فرضی که در بالا به آن اشاره کردیم کاملاً بی‌معنا است. یعنی این فرض بی‌معنا است که بگوییم کسی که در وضعیت معرفتی مناسب در رویارویی با حقیقت وجود خداوند قرار گرفته، موظف باشد که اوامری که دریافت می‌کند واقعا اوامر الهی باشد نه اوامر صادر شده از موجودی مثل شیطان فریب کار دکارتی. بی‌واسطه بودن معرفت و حیانی بدان معنا است که معرفت به وجود خداوند، به دلیل ابتنا بر وحی، خطاپذیر نیست. در چنین موردی بر خلاف مورد معرفت استدلالی، میان «آن چه به نظر می‌رسد می‌دانیم» و «آن چه واقعا می‌دانیم» تمایزی وجود ندارد.

مطابق این دیدگاه کسی که خود را در وضعیت معرفتی مناسبی در مواجهه با حقیقت وجود خداوند می‌یابد، حتی از لحاظ نظری نمی‌تواند در چنین وضعیتی قرار بگیرد، مگر آن که حقیقت وجود خداوند، موضوع واقعی معرفت او را تشکیل داده باشد. این بدان معنا است که نمی‌توانیم بگوییم فردی که در وضعیت معرفتی مناسبی قرار گرفته صرفاً به نظرش این طور می‌رسد که حقیقت وجود خداوند را درک کرده است، زیرا

پیش‌فرض چنین گفته‌ای آن است که می‌توان در وضعیت معرفتی مورد نظر قرار داشت بی‌آن که حقیقت وجود خداوند را درک کرد. این در حالی است که این فرض، از سرشت بی‌واسطه معرفت و حیانی کاملاً به دور است. اگر سرشت معرفت ما به حقیقت وجود خداوند واقعا این گونه باشد، این معرفت هیچ معرفت پیشینی را فرض نکرده است. این به نوبه خود یعنی آن که دست کم نمی‌توان فرض کرد معرفت اخلاقی بر معرفت و حیانی مقدم است. اگر منبع این معرفت وحی باشد، دریافت‌کننده وحی در وضعیتی قرار دارد که به او اجازه می‌دهد به شیوه‌ای غیر استدلالی، به وجود خداوند و صفات مختلف او و این که خداوند به چه چیزی امر می‌کند و از چه چیزی نهی می‌کند، علم پیدا کند. این معرفت، از آن رو که غیر استدلالی است، خود مؤید است و در نتیجه بر هیچ معرفت دیگری بنا نشده است.

اینک نمی‌توان به تمامی مسائل اساسی مربوط به دیدگاه اخیر پرداخت. مسائل مربوط به معرفت بی‌واسطه و امکان آن، همچنین امکان وجود معرفت خود مؤید، نیازمند بحث مستقلی است. از این رو در این جا ما بحث را به بررسی ملاحظات آتی در باب تلاش برای پیاده‌سازی این دیدگاه محدود می‌کنیم. اولین نکته قابل توجه آن است که این دیدگاه دو امر را به هم آمیخته و خلط می‌کند. در این جا میان آن‌چه در سطح ذهنی صادق است (و یا می‌تواند صادق باشد) با آن‌چه در سطح بینادذهنی^۱ صادق است (و یا می‌تواند صادق باشد) خلط شده است. همان‌طور که صاحبان این دیدگاه گمان می‌کنند، ممکن است این گونه باشد که دریافت‌کننده وحی در وضعیتی قرار دارد که به او اجازه می‌دهد امور مذکور را به شکل بی‌واسطه و خود مؤید دریابد.

اما اگر از موضع کسی که وحی را دریافت کرده است خارج شویم و به سمت موضع افراد خارج از دایره وحی برویم، از دیدگاه این عده، معرفت مذکور نمی‌تواند خود مؤید باشد، مگر آن که این عده در وضعیتی باشند که به آن‌ها اجازه دهد این نکته را دریابند که فرد مدعی دریافت وحی، واقعا وحی دریافت کرده است. فقط هم این نیست، بلکه افزون بر این، آن‌ها باید در وضعیتی معرفتی باشند که بتوانند دریابند این امر، معرفتی خود مؤید است. اما تحقق شرط اخیر از نظر منطقی ناممکن است. معرفت کسانی که خارج از دایره وحی قرار دارند، بنا به سرشت‌اش تابع معیارهایی بینادذهنی می‌شود؛ زیرا معرفت غیر و حیانی مانند معرفت و حیانی مستقیم نیست، در نتیجه معرفت و حیانی مستقیم، تابع معیارهایی مستقل از خود، یعنی معیارهایی بینادذهنی نمی‌شود.

۱. بین‌الذاهنی (intersubjective)

مسئله اخیر با توجه به این نکته بیشتر آشکار می‌شود که افرادِ فرضاً داخل دایره وحی، در باب محتوای وحی ادعایی‌شان اختلاف نظر دارند. در این حال، وجود پیامبران دروغینی که «به ناحق مدعی پیامبری هستند» آشکارا موجب می‌شود که معرفت وحیانی خود مؤید نباشد. از این رو اگر فرض کنیم که این معرفت خود مؤید است، راهی نداریم جز آن که نتیجه بگیریم پیامبران دروغین هم [واقعا] پیامبرند. پرسش نخست این است که چگونه می‌توان، بی آن که به معیاری بیناذهنی توسل جست، پیامبران دروغین را از پیامبران غیر دروغین تشخیص داد؟ در این جا آشکار است از دید کسانی که از دایره وحی خارج هستند، چاره‌ای نیست جز آن که به معیارهای مستقل از وحی توسل جویند تا بدانند چه کسی به واقع وحی دریافت کرده است و چه کسی دریافت نکرده، چه کسی صادق است و چه کسی کاذب. این معیارهای مستقل از وحی، هر چه که باشد، معیارهایی بیناذهنی است.

از تحلیل ما تا بدین جا این نکته آشکار می‌شود که افرادی مثل ما که بیرون از دایره وحی قرار دارند، راهی ندارند جز آن که معرفتی را که ادعا می‌شود از طریق مدعیان وحی به ما رسیده، معرفتی غیر خود مؤید، تلقی کنند. ادعاهای وحیانی، از دیدگاه ما خارجان از دایره دریافت وحی، تابع معیارهایی بیناذهنی است، زیرا ما اصلاً در وضعی معرفتی قرار نداریم که به ما اجازه دهد بگوییم فلان فرد واقعا وحی دریافت کرده است یا نه، مگر آن که دلایلی مستقل از ادعای دریافت‌کننده وحی در اختیار داشته باشیم که نشان دهد این شخص واقعا وحی دریافت کرده است. در نتیجه وضعیت کنونی ما وضعیتی تابع معیارهای عقلانی است و نه تابع معیارهای وحیانی. تا جایی که اوضاع از این قرار است، از دید ما خارجان از دایره دریافت وحی، چاره‌ای نیست جز آن که معرفت اخلاقی یا هنجاری را بنیان معرفت دینی به شمار آوریم. بدین طریق، بر اساس این دیدگاه معرفتی، نمی‌توانیم بگوییم شناخت خدا امر ممکن است، مگر آن که به حکم سرشت‌مان ناتوان از شناخت اصول بنیادی هنجاری و اخلاقی نباشیم. بنابراین، اگر شناخت خدا برای ما ممکن باشد، انسان به تنهایی (یعنی بدون راهنمایی الهی) قادر خواهد بود که به معرفت اخلاقی یا هنجاری دست یابد.

اگر این تحلیل درست باشد، نظریه پردازان جنبش‌های اسلام‌گرا با تناقض پنهانی مواجه خواهند بود که راه‌گریزی از آن ندارند. تناقض پنهان چاره‌ناپذیر اینان به این قرار است: آن‌ها از یک سو اصرار دارند که انسان قادر به شناخت خداوند است و از سوی دیگر اصرار دارند که انسان، به حکم سرشت‌اش، بدون راهنمایی الهی از شناخت ساماندهی مناسب زندگی‌اش ناتوان است. اگر معرفت اخلاقی، بنیان معرفت دینی

(شناخت خداوند) باشد، این فرض که انسان در شناخت خداوند توانمند است، در حکم این فرض است که انسان، مستقل از شناخت خداوند، می‌تواند به شناخت اخلاقی دست یابد. از سوی دیگر همان‌طور که بیان کردیم، اگر معرفت اخلاقی، بنیان معرفت ما را به ساماندهی مناسب زندگی مان تشکیل دهد، آن‌گاه انسان بدون راهنمایی الهی خواهد توانست راه ساماندهی مناسب زندگی خود را بیابد. بدین طریق آشکار می‌شود چرا کسی که انسان را قادر به شناخت خداوند می‌داند و در عین حال او را بدون راهنمایی الهی از شناخت شیوه مناسب ساماندهی نظام زندگی اش ناتوان معرفی می‌کند، گرفتار تناقض شده است.

مورد سوم:

در نص جای اجتهاد نیست

از دیگر موارد خردستیزانه در تفکر نظریه پردازان جنبش های اسلام گرا و افراد نزدیک به آنان، این اعتقاد است که «در نص جای اجتهاد نیست».^۱ سید قطب در این باره می گوید: «اگر نصی وجود داشته باشد، حکم همان است که نص بیان کرده؛ در نص جای اجتهاد نیست».^۲ حتی کسانی که در میان نظریه پردازان جنبش های اسلامی معاصر جزو معتدل ها

۱. در اواخر دهه نود میلادی، مساله عمل کردن به اصل «در نص جای اجتهاد نیست»، در روزنامه های مصری جنجال برانگیز شد. این جنجال به مناسبت پیشنهادی بود که احمد بهاء الدین طرح کرد. او پیشنهاد کرد که در موضوع ارث می توان به اجتهاد فقهی شیعه استناد کرد که بر اساس آن، دختر و پسر به شیوه ای برابر از ارث محروم می شوند. برخی از اسلام گرایان به وی پاسخ دادند و پاسخ آن ها این بود که فقه شیعه مخالف نصوص دارای دلالت و ثبوت قطعی است. این پاسخ اسلام گرایان از قاعده «در نص جای اجتهاد نیست» برگرفته شده است. بنگرید به: أحمد بهاء الدین «یومیات» (ستون روزانه وی در روزنامه الاهرام)، روزنامه الاهرام، ۲۸/۱۲/۱۹۹۸. برای آگاهی از پاسخ های داده شده به نوشته بهاء الدین نیز بنگرید به صفحه دین در روزنامه الاهرام به تاریخ ۲۸/۱/۱۹۸۹.

۲. سید قطب (۱۹۶۸)، *معالم فی الطریق*، قاهره، مکتبه وهبه، ص ۹۵. از این کتاب، دو ترجمه فارسی در دست است: چراغی بر فراز راه، ترجمه حسن اکبری مرزناک، تهران: موسسه خدمات فرهنگی ۲۲ بهمن، (بی تا) و نشانه های راه (۱۳۹۰)، ترجمه محمود محمودی، تهران، نشر احسان -م.

به حساب می‌آیند نیز این سخن را تکرار می‌کنند.^۱ مثلاً محمد غزالی^۲ در باب رابطه نص با اجتهاد می‌گوید: «اگر نص قاطعی وارد شود، دیگر جای اجتهاد نیست».^۳ از دیگر نویسندگانی که این سخن را تکرار می‌کنند، طارق بشری^۴ است. او اصرار دارد که در شریعت امور ثابتی وجود دارد، مانند «آنچه حدود شرعی به حساب می‌آید، همچون دفعات طلاق، سهم وارثان از اموال باقی مانده و مجازات‌های معین شده مانند حد شلاق».^۵ به نظر وی ثابت‌های شرعی، اموری است که خداوند آن‌ها را وضع کرده و از ثبوت و دلالت قطعی برخوردار است. از این رو، از اموری نیست که فقیه یا مجتهد بتواند در آن تاویلی روا بدارد. به نظر وی «فقیه در دو جا مجال اجتهاد دارد: یکی در جایی که دور از مجازات (حدود)، دیون (قروض) و محرمات است، دوم در جایی که متون متشابهی وجود دارد».^۶ نویسنده‌ای دیگر می‌نویسد که احکام فقهی دو نوع است،

۱. در این جا خوب است برای فهم بهتر دیدگاه انتقادی ضاهر نسبت به نص‌انگاری متون دینی از سوی اسلام‌گرایان، به تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای اشاره کنم که معمولاً فقها (شیعه یا سنی) در اصول فقه به آن اشاره می‌کنند. اشاره به این تقسیم‌بندی به ویژه از آن رو مفید است که نشان می‌دهد فقها، و به پیروی از آن‌ها عموم اسلام‌گرایان، تمام متون دینی را نص نمی‌دانند، گرچه بخشی از آن را چنین می‌دانند. فقها عموماً متون دینی را (از جهت شدت و ضعف فهم آن متون) به سه دسته تقسیم می‌کنند: «نص»، «ظاهر» و «مجمل». مبنای این تقسیم‌بندی به این شکل است که از متن دینی یا فقط یک برداشت فهمیده می‌شود که به آن «نص» می‌گویند و یا دو یا چند برداشت فهمیده می‌شود. صورت اخیر خود به دو دسته تقسیم می‌شود: یا یکی از آن برداشت‌ها بر دیگران ترجیح دارد که به آن «ظاهر» می‌گویند و یا هیچ کدام از این برداشت‌ها بر دیگران ترجیح ندارد که به آن «مجمل» می‌گویند. سخن ضاهر در این بخش به طور خلاصه این است که آن دسته متونی که اسلام‌گرایان نص به حساب می‌آورند (یعنی گمان می‌کنند که از آن متون فقط یک برداشت ممکن است و در نتیجه اجتهاد بردار نیست)، نص نیست و در نتیجه اجتهاد بردار است - م.

۲. شیخ محمد الغزالی السقا (۱۹۹۶-۱۹۱۷) فقیه و عالم مصری نزدیک به اخوان المسلمین بود. او به علت آرای «میانه‌روانه» اش (به ویژه نقد او بر ظاهر‌گرایی اهل حدیث) مورد خشم برخی از گروه‌های سلفی قرار گرفت. با این حال، پس از ترور فرج فوده (۱۹۹۲-۱۹۴۵) روشنفکر سکولار مصری، محمد غزالی در دادگاه به کافر و مرتد بودن او شهادت داده، از ترور وی دفاع کرد و خواستار تبرئه قاتل وی شد - م.

۳. محمد غزالی (بهار ۱۹۸۹)، *تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا*، منبر الحوار، شماره ۱۳، سال چهارم، ص ۱۸.

۴. طارق بشری (۱۹۳۳-) نویسنده و قاضی مصری است. او در ابتدا چپ‌گرای سکولار بود، اما بعداً به صف اسلام‌گرایان «میانه‌رو» پیوست. از میان آثار وی می‌توان به «الإسلام والتطرف الديني» (اسلام و افراط‌گرایی دینی) اشاره کرد - م.

۵. طارق بشری (بهار ۱۹۸۹)، *شمولية الشريعة الإسلامية: عناصر الثبات والتغير*، منبر الحوار، شماره ۱۳، سال چهارم ص ۲۷.

۶. منبع پیشین.

در یک نوع از احکام فقهی «رای و اجتهاد نقش ضعیفی دارد و یا هیچ نقشی ندارد، مانند شناخت احکام ضروری دین و اموری که هیچ کس نسبت به آن‌ها جهل ندارد، مانند وجوب نماز و حرمت زنا، یا چیزی که مستقیماً از نص شرعی بی‌هیچ ابهام یا بحث و اجتهادی فهمیده می‌شود» و نوع دوم از نظر او «نوعی است که جانب رای و اجتهاد در آن غلبه دارد و این نوع از احکام فقهی جزئی از شریعت اسلامی به معنای اصطلاحی کلمه به حساب نمی‌آید».^۱

دیدگاه اخیر تنها به متفکران اسلام‌گرایی که اسم بردیم و نیز به طور کل به اسلام‌گرایان اهل سنت محدود نمی‌شود. محمد مهدی شمس الدین، نایب رییس مجلس اعلای شیعیان لبنان، از گفتن این سخن پرهیز ندارد که «با وجود نص، جایی برای اجتهاد نیست».^۲ منظور او از نص، به تعبیر خودش «دلیلی است که ما را به حکم شرعی رهنمون می‌سازد».^۳

حتی زمانی که متفکر اسلام‌گرایی مانند محمد عماره، تا آن حد پیش می‌رود که اندیشه «در نص جای اجتهاد نیست» را به چالش بکشد، نتیجه کار وی این نیست که می‌توان ایده نص‌مندی را از اساس کنار نهاد، بلکه نتیجه تنها این است که به نظر او، از اساس می‌توان در فهم خود از چگونگی پیاده‌سازی نصوص مربوط به دگرگونی‌های این جهانی، تعدیل برقرار کنیم. اجتهاد در این جا «به معنای این نیست که نص‌مندی کنار گذاشته می‌شود ... هم‌چنین معنای آن این نیست که حکم استنباط شده از نص برای همیشه کنار گذاشته می‌شود ... منظور اجتهادی است که از نص فراتر نمی‌رود و آن را ملغی نمی‌کند، بلکه از حکم استنباط شده از نص فرامی‌رود ... و این فراروی از حکم، همیشگی و ابدی نیست، زیرا حقیقت اجتهاد در این جا عبارت است از اجتهاد ورزی در این باب که تا چه حد شروط لازم برای پیاده‌سازی حکم مستفاد از این نص تحقق یافته است، و تا چه حد حکمت، علت و مصلحت مطلوب تحقق یافته است ... اگر شروط تحقق یابد، از حکم نمی‌توان فرارفت ... و اگر شروط تحقق نیافت، اجتهاد حکم جدیدی صادر می‌کند، بی آن‌که نص را ملغی کند و آن را از میان بردارد ...»^۴

دیدگاه محمد عماره بی‌تردید بر دیدگاه افراد وفادار به ایده «در نص جای اجتهاد

۱. کامل سعید (۲۹/۷/۱۹۹۰)، السیلة زلیخة أبو ریشه ومغالطاتها فی الأحوال الشخصية، روزنامه اردنی «رای».

۲. محمد مهدی شمس الدین (بهار ۱۹۸۹)، القضية فی عمقها قضیة ایمان وخیار حضاری، منبر الحوار، شماره ۱۳، سال چهارم، ص ۱۲.

۳. منبع پیشین.

۴. منبع پیشین، ص ۱۰۰.

نیست» برتری دارد. با این حال، همان‌طور که در ادامه توضیح خواهیم داد، دیدگاهی معقول نیست، زیرا اجتهاد را صرفاً به اجتهاد «در باب حدود تحقق شروط لازم برای پیاده‌سازی حکم مستفاد از [...] نص» محدود می‌کند. این بدان معناست که قاعده‌ای که شامل نص دارای ثبوت و دلالت قطعی است، در کل قاعده درستی است؛ یعنی بیان‌گر واجبی از واجبات «در نگاه نخست»^۱ است،^۲ و در نتیجه نمی‌توان آن را کنار نهاد، تنها ممکن است در برخی موارد به خاطر نبود شرایط لازم، نتوان آن قاعده را پیاده ساخت. آنچه دیدگاه اخیر را از دیدگاه رایج نص‌گرایانه (یعنی دیدگاهی که بر تمسک به اصل «در نص جای اجتهاد نیست» اصرار دارد) متمایز می‌سازد، این است که دیدگاه رایج، قاعده ناشی از نص را که به نظرشان ثبوت و دلالت قطعی دارد، قاعده‌ای مطلق به حساب می‌آورد. اما دیدگاه عماره این قاعده را فقط به نحو اجمالی درست به حساب می‌آورد. به تعبیر دیگر، دیدگاهی که محمد عماره با آن مخالفت می‌کند، به نصوص دینی معین، به عنوان متونی گشوده^۳ نمی‌نگرد و واجب ناشی از این نصوص را واجب مطلق به حساب می‌آورد، یعنی واجبی که هیچ واجب دیگری در هیچ حالی نمی‌تواند آن را ابطال کند، در حالی که دیدگاه عماره عکس این را می‌گوید.

قواعد مورد بحث از دیدگاه عماره، قواعدی گشوده است و واجبی که این قواعد را لازم می‌آورد، نه تنها واجبات در نگاه نخست است، بلکه ممکن است که واجب دیگری آن را ابطال کند. اما همان‌طور که کمی بعد بیان خواهیم کرد، تفاوت میان این دو دیدگاه موجب نمی‌شود که دیدگاه محمد عماره در دام خردستیزی نیفتد. همان‌گونه که خواهیم گفت دیدگاه مخالف محمد عماره، از آن رو خردستیز است که چیزی را که- در بهترین حالت- در نگاه نخست و نه مطلقاً درست است، به مثابه چیزی مطلقاً درست تلقی می‌کند. خردستیزی دیدگاه محمد عماره نیز در امری مشابه نهفته است. این دیدگاه، امری را که از نظر تاریخی و اجتماعی، نسبی است به منزله امری اجمالا یا اصولاً درست می‌بیند.

بگذارید اکنون بررسی دیدگاه محمد عماره را به کناری بنهیم و بر دیدگاه دیگر

۱. الوهلة الأولى (Prima Facie)

۲. گفتن این که واجبی از جنس واجبات در نگاه نخست است، به معنای این است که ملاحظاتی اخلاقی وجود دارد که عمل به آن واجب را الزام می‌کند، اما گاهی ملاحظه اخلاقی دیگری یافت می‌شود که عمل به واجب سابق را از الزام خارج می‌سازد. بر این اساس، واجب در نگاه نخست، در صورتی که خلاف‌اش ثابت نشود، واجب حقیقی است. برای اطلاع بیشتر در باب این مفهوم، بنگرید به: عادل ضاهر، *الأخلاق والعقل، منبع پیشین*، صص ۳۱۸-۳۱۷ و صص ۳۴۱-۳۱۱.

۳. مفتوحة (Open Textured)

متمرکز شویم. گزاره «در نص جای اجتهاد نیست» را دقیقاً چگونه باید بفهمیم؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به بخش حیاتی شریعت (و نه بخش شعاعی و مناسکی آن) بپردازیم، بخشی که بیان‌گر قواعد معینی برای ساماندهی مناسبات زندگی این جهانی، یعنی ساماندهی معاملات است. همان‌طور که محمد نور فرحات^۱ خاطر نشان می‌کند در میان دعوت کنندگان به پیاده‌سازی شریعت اسلامی باید میان سه امر تمایز نهاد «اول، نصوص شرعی دارای ثبوت و دلالت قطعی در باب معاملات، ... دوم نقل کلمات، ساختارها، فروع، معانی و مبانی احکام فقه اسلامی در راستای قانونی‌سازی الزامی آنها، ... و سوم بازسازی اقتصاد، اجتماع، رواها و نارواها، اوامر و نواهی، رفتار، عادات و اخلاق جامعه در راستای همسان‌سازی آن با تصویر معینی از شریعت»^۲.

ما در این جا از مقام اول یعنی «نصوص شرعی دارای ثبوت و دلالت قطعی در باب معاملات» بحث می‌کنیم، زیرا این گونه نصوص است که به ادعای تمام متفکران اسلام‌گرا مشمول و موضوع اجتهاد نیست. ما خود را در مقابل نصوصی می‌یابیم که بخش اعظم آنها شامل امور سامان‌بخش^۳ است، بخشی از آنها به حدود و مجازات و تعزیر اختصاص دارد. از جمله قواعد یا احکامی که در این گونه نصوص می‌یابیم، قطع کردن دست دزد، شلاق زدن فرد مرتکب زنا، دو برابر بودن حق مرد در میراث، حرمت ربا، قمار و نوشیدن مشروبات الکلی، چهل ضربه شلاق زدن به فردی که مشروبات الکلی نوشیده است، حرام بودن تهمت زدن ناروای جنسی و آدم‌کشی، شهادت دروغ و موارد دیگری از احکام و قواعد شرعی است که به خانواده، ارث، اموال، معاملات، مجازات و چگونگی ساماندهی اجتماعی مسلمانان و غیره ربط دارد.

نخستین مشکلی که صاحبان دیدگاه مورد بحث با آن روبرو هستند، این است که چگونه دیدگاه خود را تفسیر کنند تا صرفاً به «تحصیل حاصل»^۴ تبدیل نشود. اگر منظور

۱. محمد نور فرحات، فعال حقوق بشر و روشنفکر سکولار مصری است. وی استاد فلسفه حقوق در دانشگاه زقازیق مصر و نیز مشاور پیشین سازمان ملل متحد در حقوق بشر است. از میان آثار وی می‌توان به «البحث عن العقل» (گفتاری در باب عقل) اشاره کرد - م.

۲. محمد نور فرحات (بهار ۱۹۸۹)، *الحوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية*، منبر الحوار، شماره ۱۳، سال چهارم ص ۴۷.

۳. *الأمر التنظيمیة*

۴. «تحصیل حاصل» یا «مصادره به مطلوب» (Begging the question)، نوعی استدلال مغالطه‌آمیز است که در مقام دلیل آوردن به سود یک ادعا، به شیوه‌های مختلف به خود آن ادعا توسل جسته شود. علت مغالطه‌آمیز بودن این استدلال آن است که با توسل به خود یک ادعا برای اثبات همان ادعا، در واقع استدلالی صورت نگرفته است و صرفاً ظاهر و دکوری از استدلال شکل گرفته است. این مغالطه معمولاً

از گزاره «در نص جای اجتهاد نیست» آن است که نص ثابت و دارای دلالت قطعی، اجتهاد بردار نیست، این بدان معنا خواهد بود که در سرچشمه الهی حکم شرعی مدلول آن نص (یعنی این که جزئی از احکام قرآن و سنت است) تردیدی وجود ندارد و در وجوب یا حرمت فعلیای که آن نص بر ما الزام می‌کند، بحثی نیست. در این صورت این دیدگاه صرفاً تحصیل حاصل است و ارزشی ندارد. گفتن این که «در نص جای اجتهاد نیست» در حکم گفتن این است که اگر در سرچشمه الهی حکم شرعی شکی نباشد و درباره محتوای آن اختلاف نباشد، آن گاه نمی‌توان در سرچشمه الهی آن حکم شرعی شک کرد و در باب محتوای آن اختلاف داشت.

در واقع یکی از کسانی که به اصل «در نص جای اجتهاد نیست» وفادار است، به این نتیجه یعنی تحصیل حاصل بودن این اصل بسیار نزدیک شده است. او می‌گوید مواردی که در آن «اجتهاد نقش ضعیفی دارد و یا هیچ نقشی ندارد» عبارت است از مواردی که در آن «احکام ضروری دین فهمیده می‌شود و یا چیزی مستقیماً بی‌هیچ دردسر یا بحث و اجتهادی از نص شرعی به دست می‌آید...»^۱ (تاکیدها از ما است). آشکار است که مفاد سخن بالا از این قرار است: مواردی که اجتهاد بردار نیست، مواردی است که اجتهاد بردار نیست. چنین سخنی طبیعتاً چیزی جز تحصیل حاصل نیست و هیچ ارزشی ندارد. حال چگونه می‌توان این مشکل را حل کرد؟ پیشنهاد برخی از اسلام‌گرایان که به طور تلویحی در نوشته‌های آن‌ها وجود دارد آن است که منظور از منتفی بودن اجتهاد در صورت وجود نص این است که چون، طبق فرض، در الهی بودن نص و تکلیف مشخصی که از آن نص به دست آمده شکی وجود ندارد، مساله پیاده ساختن قاعده معینی در همه اوضاع و احوال، مساله‌ای معلوم و مشخص است [بنابراین جایی برای اجتهاد، یعنی تلاش مجتهد برای دستیابی به حکم شرعی، باقی نمی‌ماند]. این چیزی است که از سخن طارق بشری درمی‌یابیم که می‌گوید چنین احکامی بیان‌گر حدود شرعی است. مواردی مانند سهم ارث، تعداد دفعات طلاق، مجازات تعیین شده مانند شلاق برای انجام برخی محرمات، احکامی مانند حرمت ربا، نوشیدن مشروبات الکلی، تهمت زدن

با بیان ادعا به شیوه‌ای متفاوت در قالب دلیل شکل می‌گیرد. مثال: پرسش - چرا فکر می‌کنی آزادی برای جامعه ویران‌گر است؟ جواب - برای این که اگر هر کس هر کاری دلش خواست انجام دهد، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. در این استدلال، «سنگ روی سنگ بند نشدن» همان بیان دیگری از «ویران‌گر بودن» ادعایی است و در نتیجه، دلیل چیزی جز تکرار ادعا نیست - م.

۱. کامل سعید، منبع پیشین.

ناروای جنسی، آدم کشی و شهادت دروغ از امور ثابت شرعی است.^۱ به تعبیر دیگر اگر قرار باشد این دسته از احکام را پیاده سازیم، مساله اجتهاد در میان نیست، زیرا این دسته از احکام «وضعیتی الهی دارد و ... احکام نازل شده توسط قرآن و سنت است» و نصی که شامل این احکام است «دلالت قطعی دارد و در میان صاحبان اندیشه در باب حکم مستفاد از نص، اختلافی نیست».^۲

این ایده را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد: اگر متنی دربردارنده حکمی شرعی باشد و شکی در ویژگی الهی آن نباشد و میان اهل اندیشه در درک معانی آن اختلافی نباشد، حکمی که از آن متن به دست می‌آید، حکمی مطلق است. حال منظور طارق بشری از ثابت بودن حکم را درمی‌یابیم. لازمه ثابت بودن حکمی این است که آن حکم صرف نظر از شرایط زمانی و مکانی صحیح باشد؛ این یعنی آن حکم مطلق است. همچنین معنای این سخن را درمی‌یابیم که می‌گوید نمی‌توان در ویژگی الهی متن شک کرد و این که اهل اندیشه نمی‌توانند حتی علی‌الاصول^۳ در درک معانی آن نص با یکدیگر اختلاف پیدا کنند. از این که اهل اندیشه در درک معنای نص اختلافی ندارند، این را می‌فهمیم که اختلافی در باب تکلیف و الزام ناشی از نص معین وجود ندارد.

این دیدگاه از جنبه‌های مختلف خردستیز است. نخست در این جنبه خردستیز است که صاحبان این دیدگاه فرض می‌کنند متونی وجود دارد که حتی علی‌الاصول نمی‌توان در سرچشمه الهی آن متون تردید داشت. جنبه دوم خردستیزی این دیدگاه آن است که این عده فرض می‌گیرند در میان این متون، اموری با دلالت قطعی وجود دارد، به این معنا که اهل اندیشه حتی علی‌الاصول نمی‌توانند در درک معانی این متون اختلاف نظر داشته باشند. جنبه سوم خردستیزی دیدگاه آنان این است که اینان فرض می‌کنند قواعد به دست آمده از این متون دارای ثبوت و دلالت قطعی قواعدی مطلق است، درست به این علت که متون و عبارات مورد نظر ثبوت و دلالت قطعی دارد. چهارمین و آخرین جنبه خردستیزی این دیدگاه آن است که این عده با قواعد و احکامی شرعی که سرشت منطقی متفاوتی دارد، به مثابه قواعد و احکامی که همگی سرشت منطقی یکسانی دارد، برخورد می‌کنند.

بگذارید این مفروضات چهارگانه را به ترتیبی که در بالا ذکر کردیم، بررسی کنیم و بکوشیم نشان دهیم که چرا این مفروضات، باطل بلکه خردستیز است. فرض

۱. طارق بشری، منبع پیشین، ص ۲۷.

۲. منبع پیشین، ص ۲۰.

۳. من حیث المبدأ

اول می‌گویید متن‌هایی وجود دارد که حتی علی‌الاصول نمی‌توان در این که از خداوند سرچشمه گرفته است، تردید کرد. چنین فرضی به این دلیل ساده خردستیز است که برای حصول اطمینان از این که متنی از سوی خدا صادر شده، ما به دلایل مستقلی نیاز داریم. این امر به خودی خود برای ما واضح نیست که آن چه را از میان متون موجود، دارای سرچشمه الهی می‌دانیم، واقعا واجد چنین وصفی است یا خیر. این یک مساله نظری و محتاج اثبات است.

نباید فراموش کنیم که ما بر اساس وضعیت معرفتی خودمان سخن می‌گوییم، یعنی وضعیت کسانی که خارج از دایره دریافت وحی الهی قرار دارند، نه بر اساس وضعیت معرفتی کسانی که در درون این دایره قرار دارند (یعنی پیامبران). درباره داخلان در این دایره، فرض بر این است که آنان کلام خداوند را بی‌واسطه دریافت می‌کنند و در نتیجه نیازی به دلایل مستقلی ندارند تا قانع شوند آن چه دریافت می‌کنند، واقعا کلام خدا است. اما وضعیت ما وضعیت کسانی است که کاملا خارج از دایره وحی قرار دارند. ما خود را با نصوص معینی روبرو می‌بینیم که بنا بر ادعا، مجموعا قرآن و سنت را تشکیل می‌دهد. چگونه می‌توان معین کرد که کدام از این نصوص واقعا به قرآن و سنت تعلق دارد و کدام یک تحریف شده است؟ نمی‌توانیم این امر را به شیوه‌ای مستقیم و بی‌واسطه دریابیم، بلکه باید به گواهی دیگران - بر اساس این فرض که به آن گواهان شکی نداریم - استناد جویم. پرسش این است که چگونه می‌توانیم دریابیم که آن چه به عنوان گواهی این گواهان که مورد اعتماد ما است، به ما رسیده، واقعا گواهی خود این عده است؟ به تعبیر دیگر، چگونه می‌توان دریافت که گواهی آن‌ها تحریف نشده یا آن چه به عنوان گواهی آنان به ما رسیده، واقعا از آنان است و ساختگی نیست؟ آشکار است که نمی‌توان پاسخ درستی به این پرسش داد، مگر این که به دلایل بیشتری استناد جویم. همچنان ما نیازمند دلایل بیشتری هستیم تا در وضعیتی قرار بگیریم که بتوانیم ادعا کنیم دلیلی برای شک کردن در این باب وجود ندارد که آن چه از گواهان صادق‌انگاشته شده به ما رسیده، واقعا از خود آنان صادر شده است.

اگر پرسیم که قرار گرفتن در وضعیت اخیر چه معنایی دارد، پاسخی جز این نمی‌یابیم که هیچ شکی نداریم که آن چه به قرآن و سنت تعلق دارد، گواهی آن گواهان - در باب آن چه به قرآن و سنت تعقل دارد - را تایید می‌کند. مساله را بیش از این پیچیده نمی‌کنیم و برای پیش‌برد بحث فرض می‌کنیم که این استدلال، نهایت‌مسیر ما در بحث از دلیل معتبر به سود الهی بودن نصوص مورد نظر است.

اکنون به این نکته می‌پردازیم که از دیدگاه معرفتی، قرار گرفتن در وضعیت اخیر

چه معنایی دارد. این گفته که هیچ شکی در اثبات متون مورد نظر وجود ندارد، به این معنا است که از زمان ظهور اسلام تا کنون، مطلقاً دلیلی برای شک کردن در باب اثبات متنی از متون مورد نظر نمی‌بینیم. اما این ادعا حتی اگر درست باشد، به نوبه خود بدان معنا است که اثبات این متون تا کنون شک برانگیز نبوده است، اما بدان معنا نیست و نمی‌تواند باشد که این امر علی‌الاصول نمی‌تواند شک برانگیز باشد، زیرا امری که علی‌الاصول شک بردار نیست، امری است که نه اکنون و نه در هیچ وقت دیگری، نه تحت شرایطی که ما در آن قرار داریم و نه تحت هر شرایط ممکن دیگری، دلیلی برای شک در آن نمی‌توان یافت. اما امری که تا کنون شک برانگیز نبوده است، امری است که صرفاً تاکنون دلیلی برای شک در آن وجود نداشته است. مثلاً تا کنون هیچ شکی نداشته‌ایم که فلزات بر اثر حرارت منبسط می‌شوند و تاکنون هیچ موردی را نیافته‌ایم که فلزی را حرارت دهیم و منبسط نشود. اما این به آن معنا نیست که نمی‌توان علی‌الاصول در این گزاره که «فلزات بر اثر حرارت منبسط می‌شوند» تردید کرد، زیرا هیچ چیز به صورت مطلق تضمین نمی‌کند که در آینده وضع متفاوت نخواهد بود. حال، به شیوه‌ای مشابه می‌توان گفت که اثبات متنی، حتی اگر تاکنون شک بردار نبوده، به آن معنا نیست که علی‌الاصول امر مشکوکی نخواهد بود. ادله برای اثبات این متون ممکن است چنان قوی باشد که هیچ شکی در اثبات آن‌ها باقی نگذارد، اما این دلایل هر قدر هم که قوی باشد، نمی‌تواند دلیل مطلقی در اثبات آن‌ها باشد. از این جا معلوم می‌شود این سخن که اکنون هیچ دلیلی نزد ما برای شک در اثبات الهی بودن متون معینی وجود ندارد، نمی‌تواند به این معنا باشد که نمی‌توان هیچ دلیلی برای شک در اثبات الهی بودن آن متون یافت. به تعبیر دیگر، این که عملاً ما در اثبات آن متون شک نداریم، به معنای آن نیست که در این باب حتی علی‌الاصول نمی‌توان شک کرد.

اگر برخی از آن‌چه به سنت ربط دارد، اثبات نشده است و برخی دیگر به ظن و گمان راجح اثبات شده است، چه چیزی علی‌الاصول مانع از این می‌شود که هر چه از سنت باقی مانده از این دو حالت خارج نباشد: یا ثابت نشده باشد یا در بهترین حالت به ظن و گمان راجح اثبات شده باشد؟ اگر کتابی دینی مثل تورات می‌تواند دست‌مایه سوء استفاده و تحریف واقع شود (چنان‌چه شمار زیادی از نظریه‌پردازان «بیداری اسلامی» معتقدند سوء استفاده و تحریف در این کتاب صورت پذیرفته است) آن‌گاه چه چیزی حتی علی‌الاصول مانع از آن می‌شود که عین همین اتفاق برای هر کتاب دینی دیگری رخ ندهد؟ ممکن است اصلاً دلیلی در اختیار ما نباشد که عین این شک را مثلاً در مورد قرآن روا بداریم. اما این بدان معنا نیست که از نظر منطقی نمی‌توان دلیلی برای روا داشتن

این شک یافت. حتی اگر بدرستی، صدق این گزاره را اثبات کنیم که «فلان و بهمان متن تحریف نشده است و ساختگی نیست»، آن‌گاه اثبات این مطلب صرفاً در صورتی ما را در وضعیتی شک‌ناپذیر قرار می‌دهد که دلایلی در اختیار ما باشد. اما این ادعایی خردستیز است که بگوییم دلایل مورد بحث، به ضرورت منطقی، بر سر جای خود باقی می‌ماند [یعنی خدشه‌ناپذیر است]. اگر این تحلیل درست باشد، آن‌گاه دلیلی وجود ندارد که بگوییم اثبات متن مورد بحث، اثباتی مطلق است.

حال به فرض دومی می‌پردازیم که دیدگاه مورد بحث ما به آن باور دارد. همان‌طور که دیدیم این فرض می‌گوید که متونی با دلالت قطعی وجود دارد، یعنی اهل اندیشه حتی علی‌الاصول، نمی‌توانند در باب درک معنای آن متون اختلاف نظر پیدا کنند. این فرض به دلایل متعددی خردستیزانه است. این فرض، از یک سو عوامل متعدد تاریخی، فرهنگی و لغوی را که بر [فرآیند شکل‌گیری] معنا اثر می‌گذارد، نادیده می‌گیرد؛ از سوی دیگر این نکته را در نظر نمی‌گیرد که حکمی که از متنی به دست می‌آید، دارای سرشتی منطقی است و این سرشت بر فهم ما از محتوای مشخص آن حکم اثر می‌گذارد. بگذارید از مساله نخست آغاز کنیم. فرضی که اکنون مورد انتقاد ما است، حاوی

فرض مردود دیگری است و آن این است که معنا سرشت ثابتی دارد، یعنی لفظ یا تعبیر زبانی، به خودی خود، حامل معنای معینی است و اندیشمندان وظیفه‌ای ندارند جز آن‌که اندکی بر روی لفظ درنگ کنند تا معنایی را که لفظ حمل می‌کند، دریابند. این چیزی است که گاهی بر زبان علمی دقیق صدق می‌کند، آن‌هم در جایی که به شیوه‌های معینی، پیشاپیش بر تعریف الفاظ یا نشانه‌های معینی توافق صورت گرفته باشد. ولی هنگامی که از چارچوب زبان علوم دقیقه خارج شویم و به زبان روزمره نزدیک شویم، مساله کاملاً متفاوت می‌شود. آن‌چه از لفظ یا تعبیر زبانی معینی می‌فهمیم، امری وابسته به مولفه‌های زیادی است. در این جا مثلاً مولفه یا عامل تاریخی در میان است. آن‌چه که ما در دوره جدید از تعبیر «زَن با حیا» می‌فهمیم، مسلماً از آن چیزی که نیاکان ما از این تعبیر می‌فهمیدند متفاوت است، نیاکانی که فاصله زمانی میان ما و آن‌ها در وهله اول موجب شده که میان ما و آن‌ها فاصله فرهنگی ایجاد شود. مولفه تاریخی در این جا تنها از این جهت واجد اهمیت است که فاصله تاریخی میان یک دوره و دوره‌ای دیگر، موجب فاصله فرهنگی می‌شود. از این رو طبیعتاً افراد زیادی را می‌یابیم که به طور کل خارج از چارچوب جهان جدید زندگی می‌کنند و با پیشینیان تنها فاصله زمانی دارند، یعنی با آن‌ها فاصله فرهنگی ندارند. طبیعی است که این عده امور را به شیوه پیشینیان درک می‌کنند. بر این اساس، شایسته است که مولفه تاریخی را در این جا به عنوان مولفه‌ای فرهنگی فهم

کنیم. به همین دلیل، از آنجا که به مولفه فرهنگی به عنوان یکی از مولفه‌های اساسی اثرگذار بر معنا نظر می‌افکنیم، بدون شک فرض ما بر این است که می‌توان در یک جامعه و در یک دوره زمانی، اختلاف نظری در فهم معنای الفاظ و تعابیر زبانی معین یافت. فرض کنید من بگویم که فلانی زن با حیایی است. به نظر می‌رسد این جمله‌ای است که اهل اندیشه نمی‌توانند در باب معنای آن اختلاف نظر داشته باشند. ولی ناگزیر در میان ما کسانی یافت می‌شوند که به شیوه سنتی اسلامی زندگی می‌کنند و چنین افرادی سخن مرا این گونه می‌فهمند که زن با حیا زنی است که [در انظار عمومی] حجاب شرعی به تن می‌کند. اما بی‌شک این معنایی نیست که من یا کسان دیگری که به مقوله حیا از منظر عقل‌گرایانه مدرن و بیرون از فهم سنتی نظر می‌کنند، از این سخن می‌فهمیم.

غیر از مولفه فرهنگی، مولفه مهم دیگری نیز وجود دارد که بر معنا اثر می‌گذارد. آن مولفه به کاربرد زبانی ربط دارد. مبالغه نیست که بگوییم معنا دلالت بر کاربرد می‌کند. اگر گفته شود «باران خواهد بارید»، معنای این گفته با اختلاف هدفی که در راستای آن به کار می‌رود، تفاوت می‌کند. گاهی هدف از این گفته آن است که از اوضاع جوی خبر دهیم و گاهی هدف ما پرهیز دادن^۱ است. اگر مثلاً دختر من قصد دارد از منزل خارج شود و به او بگویم «باران خواهد بارید»، بی‌شک تلاش من این است که اوضاع جوی را به او اطلاع دهم تا خود را برای باران آماده کند و چتر با خود بردارد یا بارانی پوشد و مانند آن. و یا هدف من آن است که فرزند کوچک خود را که بیرون از خانه مشغول بازی است به خانه برگردانم تا از بارانی که در آستانه باریدن است، در امان بماند.

این‌جا است که درمی‌یابیم معنای جمله چگونه با اختلاف کاربرد آن تغییر می‌کند. اگر این جمله را از هدفی که برای آن به کار برده شده است جدا سازیم، ظاهراً جمله‌ای خواهد شد که اهل اندیشه در باب معنای آن اختلاف نظری نخواهند داشت. اما از آن‌چه بیان شد آشکار می‌شود که آن‌چه کسی از این جمله درمی‌یابد، بستگی به برداشت فرد از هدفی دارد که در راستای آن هدف، این جمله به کار برده شده است. اما آشکار است که گاهی میان اهل اندیشه در باب چیستی آن هدف اتفاق نظر وجود ندارد، زیرا بستر کاربرد جمله مطلقاً محدود نیست، در نتیجه ضمانت مطلق نیست که در باب هدف از کاربرد آن جمله اختلافی شکل نگیرد. این به نوبه خود بدان معنا است که ضمانت مطلق نیست که در باب معنای آن جمله در میان اهل اندیشه اختلافی شکل نگیرد.

حال بگذارید به مساله دوم بپردازیم که مربوط به اثری است که سرشت منطقی حکم

به دست آمده از متن، بر فهم ما از محتوای مشخص آن متن می‌گذارد. بگذارید ابتدا برخی مثال‌ها را بررسی کنیم که در نظر اسلام‌گرایان دارای ثبوت و دلالت قطعی است. برخی از این مثال‌ها چنین است: دست دزد تحت شرایطی باید قطع شود.^۱ فرد مرتکب زنا تحت شرایطی باید شلاق بخورد. ربا حرام است. گواهی دروغ دادن حرام است. تهمت ناروای جنسی زدن حرام است. به نظر می‌رسد در این گونه موارد اهل اندیشه نمی‌توانند در باب محتوای مشخص این احکام اختلاف نظر پیدا کنند. اما این موارد صرفاً از آن رو اختلاف‌ناپذیر به نظر می‌رسند که ما از توجه به این نکته بازمانده‌ایم که اندیشه‌های ما گاهی در باب سرشت منطقی شایسته این احکام اختلاف نظر دارد. مثلاً فرض کنید برخی مثل من، این گونه بیندیشند که سرشت منطقی این گونه احکام این است که باید تحت قاعده یا اصل کلی‌تری قرار گیرد. در این حالت همه این احکام را باید واجب در نگاه نخست، و نه واجب مطلق به حساب آورد. به تعبیر دیگر، مثلاً حکم قطع دست دزد به این صورت تفسیر می‌شود که واجب بالفعل برای ما آن است که دست دزد را قطع کنیم، اما صرفاً در صورتی این گونه است که ادای این واجب با ادای واجب دیگری که ابطال‌کننده واجب نخست است، ناسازگار [و در تراحم] نباشد.^۲ ولی اگر اسلام‌گرایان سرشت منطقی این گونه احکام را به شیوه دیگری بفهمند، مثلاً این گونه احکام را تحت قواعد و اصول کلی‌تری قرار ندهند، در نتیجه درستی این احکام را وابسته به اموری مستقل از خود آن احکام ندانند، در چنین حالتی از این عده انتظار نمی‌رود که هر حکمی را که از متن به دست می‌آید، واجب در نگاه نخست به حساب آورند. در این صورت هیچ مانعی بر سر راه این عده نیست که به این احکام ویژگی مطلق بودن دهند. از این رو فهم این عده از محتوای مشخص این احکام اساساً متفاوت از فهمی است که این واجبات را واجباتی در نگاه نخست به حساب می‌آورد.

۱. اشاره‌ای است به حکمی فقهی که ریشه در قرآن دارد: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (مائده/۳۸): دستان مرد و زن دزد را به کیفر کاری که کرده‌اند ببرید که عقوبتی الهی است و خداوند توانا و حکیم است - م.

۲. برای فهم بهتر منظور ظاهر از «ناسازگاری» عبارت «تراحم» در بین دو قلاب افزوده شد. ناسازگاری میان دو حکم شرعی دو صورت می‌تواند داشته باشد: «تعارض» و «تراحم». در این جا به نظر می‌رسد که منظور ظاهر از ناسازگاری تراحم است نه تعارض. تفاوت این دو نوع ناسازگاری آن است که در تعارض محتوای خود دو حکم با یکدیگر تعارض دارد، مثلاً یک حکم ما را دعوت می‌کند که به فرد خاصی تحت شرایط خاصی احترام بگذاریم و حکم دیگر از ما می‌خواهد که به همان فرد تحت همان شرایط بی‌اعتنایی کنیم. اما در تراحم میان خود دو حکم ناسازگاری برقرار نیست بلکه در مقام عمل، پیاده‌سازی یک حکم به نفعی حکم دیگر می‌انجامد - م.

نظریه پردازان جنبش‌های اسلام‌گرا گاهی به این تحلیل ما اشکال می‌گیرند و می‌گویند احکام مورد بحث را باید مطلق دانست، زیرا هر خردمندی آن احکام را به همین صورت درمی‌یابد. حال، وقتی گفته می‌شود که هر خردمندی ناگزیر در باب محتوای مشخص هر یک از این نصوص اتفاق نظر دارد، منظور این است که افراد برخوردار از توانایی عقلی کافی، به ناگزیر در باب محتوای مشخص هر یک از این احکام با یکدیگر اتفاق نظر خواهند داشت. این ما را به بحث از فرض سوم می‌کشاند که پروژه مورد بحث ما به آن باور دارد. همان‌طور که دیدیم مفهوم آن فرض این است که متون دارای ثبوت و دلالت قطعی را باید حاوی احکام مطلق به حساب آورد. قصد مطرح‌کنندگان این فرض از اصرار بر این که متون فوق اجتهاد‌پذیر نیست، مطلق‌سازی احکام است. اما آیا همه خردمندان این احکام را این‌گونه می‌فهمند؟ و یا این که عکس آن صحیح است؟ به تعبیر دیگر، فرض سوم از نظر عقلی فرضی ضروری است یا فرضی وانهادنی؟ پاسخ من که به تفصیل بیان‌اش خواهم کرد، آن است که این فرض عقلا وانهادنی است.

مقدمتا باید گفت هیچ پیوند ضروری میان این که «خردمندان درباره خاستگاه یک متن و دلالت آن اختلافی ندارند» و «این که قاعده به دست آمده از آن متن مطلق است یا غیر مطلق» برقرار نیست. مطلق بودن یا نبودن قاعده به دست آمده از یک متن، به سرشت خود قاعده وابسته است، نه به وضعیت معرفتی ما در قبال خاستگاه متن و معنای آن. فرض کنید خردمندان در این باب اتفاق نظر داشتند که وقتی در قرآن گفته می‌شود «لذکر مثل حظ الأنثیین» (سهم [میراث] پسر دو برابر دختر است)^۱ آن‌گاه این آیه فقط بر یک معنای خاص دلالت می‌کند، اما قطعی بودن دلالت این آیه بر یک معنای خاص بدان معنا نیست - و نمی‌تواند بدان معنا باشد - که قاعده به دست آمده از این آیه، مطلق است. مساله مطلق بودن یا نبودن حکم این آیه به سرشت خود قاعده، یعنی به پیوند منطقی میان آن حکم با قواعد دیگری از نوع خودش یا با قواعدی عام‌تر از آن و غیره باز می‌گردد و به هیچ وجه به این که خردمندان در باب خاستگاه این متن و دلالت‌اش اتفاق نظر دارند یا خیر، ربطی ندارد.

گاهی اسلام‌گرایان ادعا می‌کنند که قواعد به دست آمده از کتاب و سنت، از آن رو

۱. این عبارت در دو آیه قرآن بیان شده است: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ...» (نساء/ ۱۱): خداوند به شما درباره فرزندان‌تان سفارش می‌کند سهم پسر، چون سهم دو دختر است. و دیگری: «... فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نساء/ ۱۷۶): پس نصیب مرد، مانند نصیب دو زن است. خدا برای شما توضیح می‌دهد تا مبدا گمراه شوید، و خداوند به هر چیزی دانا است - م.

سرشتی مطلق دارد که از خاستگاهی مطلق برخاسته است. هر گونه ادعایی از این دست، بی‌تردید گرفتار مغالطه اشتراک لفظی^۱ است. این که بگوییم خداوند مطلق است، در این جا یعنی این ضرورتاً صادق است که هر قاعده صادر شده از خداوند درست است، در حالی که مطلق انگاشتن قواعد صادر شده از خداوند به معنای آن است که پیاده ساختن این قواعد ربطی به شرایط زمان و مکان ندارد. شکی نیست که میان این دو امر نسبت این همانی و تساوی برقرار نیست. صحیح دانستن یک قاعده به معنای بی‌ارتباط دانستن پیاده سازی آن قاعده با شرایط زمانی و مکانی نیست؛ زیرا برخی از امور تنها در پرتو شرایط معینی صادق است. پس این تناقض نیست که از یک سو فرض کنیم قاعده‌ای از سوی خدا به ما رسیده^۲ و در نتیجه از سرچشمه‌ای مطلق برگرفته شده است، در عین حال فرض کنیم که آن قاعده نسبی است.

برای توضیح بیشتر این مسأله، قواعد نسبی را می‌بایست قواعدی در نظر بگیریم که پیاده‌سازی آن‌ها تنها در پرتو شرایط اجتماعی، تاریخی یا فرهنگی معینی (و نه شرایطی متفاوت) درست است، اگر به برخی از قواعد شرعی که محل بحث کنونی ما است، به مثابه قواعدی نسبی - به معنای فوق - بنگریم، آن‌گاه باید چنین فرض کنیم که خداوند این قواعد را برای عرب‌ها به سبب شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی که در آن به سر می‌بردند، مقرر کرده است. بر این اساس، این قواعد را باید به گزاره‌هایی شرطی، شبیه به این تبدیل ساخت: «اگر شرایط خاصی فراهم شد (یعنی شرایطی که گروه مورد خطاب خداوند در آن به سر می‌بردند) بهره‌ارث پسر را دو برابر دختر قرار دهید»، یا این که «اگر شرایط خاصی فراهم شد، مجازات تازیانه را اجرا کنید». اگر این قواعد را طوری تفسیر کنیم که دارای سرشت ضمنی شرطی شود، این تفسیر مانع از تلقی این قواعد به منزله مقرراتی الهی یا برگرفته از سرچشمه مطلق نخواهد بود.

در قواعد منطقی و در اصول عقیده دینی هیچ چیزی نمی‌توان یافت که ایجاب کند از موجود مطلق امر شرطی و نسبی صادر نمی‌شود و یا ایجاب کند موجود مطلق تنها از اوامر مطلق سخن می‌گوید. تنها چیزی که بنیان‌های منطقی و عقیده دینی در این باب ایجاب می‌کند این است که خداوند از آن رو که دانای مطلق است تنها حقیقت را می‌گوید. اما گاهی این حقایق به شکل گزاره‌های شرطی (متصل یا منفصل) بیان می‌شود و گاهی به شکل گزاره‌های غیر شرطی. این که حقایق به چه شکلی به بیان در می‌آید، به این بستگی

۱. أغلوطة الاشتراك (equivocation)

۲. منزلة

ندارد که چه کسی آن را بیان می کند، بلکه بستگی به نوع حقیقتی دارد که با آن سر و کار داریم. آن چه که موضوع علم الهی قرار می گیرد حقیقت است، خواه شیوه مناسب برای بیان آن حقیقت، شیوه شرطی باشد یا غیر شرطی.

حتی اگر این قواعد را قواعدی - از نظر تاریخی، اجتماعی یا فرهنگی - نسبی هم به حساب نیاوریم، باز هم این قواعد، در بهترین حالت، چیزی جز قواعدی که واجباتی در نگاه نخست، و نه واجباتی مطلق را بر ما الزام می کند، نیست. در این جا بحث حول سرشت خود این قواعد است و نه سرشت خداوند. آن چه که در این جا لازم است بدانیم آن است که آیا درستی و اعتبار این قواعد برگرفته از بنیان‌های فراگیرتری است یا خیر، همچنین این که آیا ممکن است الزام به دست آمده از یک قاعده در مقام پیاده‌سازی، با الزام مستفاد از قاعده دیگری از نوع خودش، ناسازگار شود. تنها راه رسیدن به معرفت مطلوب ما آن است که در سرشت منطقی این قواعد درنگ کنیم. همان‌طور که قدری پایین‌تر می‌کشیم نشان دهیم، درمی‌یابیم که این قواعد، به حکم سرشت‌اش درستی خود را از بنیان‌های فراگیرتری می‌گیرد و در مقام پیاده‌سازی، ممکن است میان این قواعد و آن بنیان‌های فراگیرتر ناسازگاری [و تراحم] پدید آید. اگر امکان این ناسازگاری [و تراحم] وجود داشته باشد، آن گاه همین مطلب برای مدلل ساختن این ادعا کافی است که این قواعد نمی‌تواند از نوعی باشد که واجباتی مطلق را بر ما بار کند.

اما اکنون بگذارید به جنبه چهارم خردستیزی ایده مورد بحث بپردازیم. همان‌طور که دیدیم این جنبه به شیوه برخورد اسلام‌گرایان با قواعد و احکام شرعی بازمی‌گردد. آنان با این دسته قواعد و احکام که سرشت منطقی متفاوتی دارد، به گونه‌ای برخورد می‌کنند که گویی همه این قواعد و احکام دارای سرشت منطقی واحدی است. به عنوان نمونه آنان به قاعده‌ای مانند «نهی از شهادت دروغ» یا «نهی از آدم‌کشی»، به همان چشمی می‌نگرند که به قاعده‌ای مانند «تازیانه زدن بر فرد مرتکب زنا» یا «قطع دست دزد» می‌نگرند. اما این قواعد از سطح منطقی واحدی برخوردار نیستند و قواعد نوع نخست (نهی از شهادت دروغ و آدم‌کشی) واجبات در نگاه نخست را برای ما بیان می‌کند، در حالی که قواعد نوع دوم (تازیانه زدن و قطع دست) حتی واجبات در نگاه نخست را هم بیان نمی‌کند. به قواعد نوع اخیر گاهی به چشم قواعدی می‌نگریم که بیان‌کننده واجبات بالفعل ما در پرتو شرایط مشخص تاریخی، اجتماعی یا فرهنگی است، اما این کاملاً با آن که آن‌ها را بیان‌کننده واجبات در نگاه نخست بدانیم فرق دارد. قواعدی که بیان‌کننده واجبات در نگاه نخست است، مانند حرمت دزدی یا شهادت دروغ، قواعدی ثابت است؛ به این معنا که شرایط پیاده‌سازی این قواعد، بیش از آن که وابسته به عناصر متغیری در وجود انسان

باشد، وابسته به عناصر ثابتی در وجود انسان است. پس پیاده‌سازی قواعدی از این دست، به شرایط تاریخی، اجتماعی یا فرهنگی موجود یا ویژگی‌های محیط ما ربطی ندارد. اما هنگامی که به قواعدی مثل حدود یا حجاب یا تقسیم ارث یا اختلاط دو جنس و اموری از این دست، که به زندگی روزمره بشر ربط دارد، نظر می‌افکنیم و به تعیین جزئیات پیوندهایی می‌پردازیم که باید میان این قواعد برقرار باشد و نیز واکنشی که باید در مقابل این قواعد از خود نشان دهیم، درمی‌یابیم که با قواعد تاریخی، اجتماعی و فرهنگی نسبی مواجه هستیم و از این رو، این قواعد را جز در پرتو شرایط تاریخی، اجتماعی یا فرهنگی معینی نمی‌توان اجرا کرد.

خلط میان این دو نوع قاعده، به اسلام‌گرایان باورمند به اصل «در نص جای اجتهاد نیست» محدود نیست، بلکه متفکری مانند محمد عماره که به اصل مذکور توسل نمی‌جوید نیز مرتکب این خلط شده است. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، عماره اصل مذکور را تنها تا به این جا رد می‌کند که می‌گوید هر قاعده شرعی، حتی قاعده‌ای که از متون دارای ثبوت و دلالت قطعی به دست می‌آید، استثناءهایی هم دارد و نقش مجتهد در این حالت آن است که از روی شناخت عقلی خود حکم کند که شرایط لازم برای پیاده‌سازی این قاعده، از نوعی است که اجازه استثناء‌پذیری را می‌دهد یا خیر.

چنین ادعایی بر این فرض مبتنی است که قاعده شرعی، علی‌العموم درست است و در نتیجه چنین قاعده‌ای از نسبیّت تاریخی، اجتماعی و فرهنگی برخوردار نیست. بنابراین، هر قاعده شرعی بیان‌کننده واجبی از واجبات در نگاه نخست است، و این بدان معناست که ما خود را شرایطی می‌یابیم که ترک واجب مستفاد از یک قاعده الزامی، در صورتی جایز است که انجام آن واجب، تحت شرایطی با انجام واجب مهم‌تری ناسازگار [و در تراحم] افتد. این‌جا است که درمی‌یابیم عماره درست شبیه کسانی است که به اصل «در نص جای اجتهاد نیست» توسل می‌جویند و میان دو نوع قاعده اشاره شده در بحث تمایز قائل نمی‌شود. بر این اساس در نظر آن‌ها قاعده‌ای مانند حد شلاق زدن یا حدود پوشش زن از نظر منطقی همان سطحی را دارا است که قاعده نهی از شهادت دروغ یا نهی از آدم‌کشی از آن سطح برخوردار است. اما به نظر ما در هر دو مورد، قاعده‌ای مانند حد شلاق زدن یا حدود پوشش زن، قاعده‌ای - از نظر تاریخی، اجتماعی یا فرهنگی - نسبی است که با قاعده‌ای مانند نهی از شهادت به دروغ یا آدم‌کشی تفاوت می‌کند. قواعدی مانند حد شلاق زدن یا پوشش زن با مرحله تاریخی مشخصی از زندگی اجتماعی آدمیان یا نظام اجتماعی مشخصی با ویژگی‌های فرهنگی خاص ربط و نسبت دارد، و زمانی که این مرحله تاریخی به پایان برسد یا آن نظام اجتماعی با ویژگی‌هایی خاص خود از میان

رود، دیگر به آن قاعده نیازی نخواهد بود.

یکی از اموری که کوشیدیم از رهگذر تحلیل بالا توضیح دهیم این بود که اگر به قواعد و احکامی که از متون دینی معینی به دست می‌آید، صرفاً به چشم قواعد و احکام مطلق بنگریم (آن هم از آن رو که آن متون دارای ثبوت و دلالت قطعی است) رویکردی خردستیز بر گزیده‌ایم. همان‌طور که پیش‌تر بیان کردیم، این که این متون دارای ثبوت و دلالت قطعی است، با نگرستن به آن‌ها به چشم اوامر شرطی تصریح نشده، ناسازگار نیست. همان‌طور که پیش‌تر اشاره‌وار گفتیم و پایین‌تر به تفصیل در باب آن سخن خواهیم گفت، این اوامر به حکم سرشت‌اش، نمی‌تواند قواعد و احکامی مطلق باشد. دیدگاه ما در این باره بر این اساس است که این قواعد و احکام، به حکم سرشت‌اش، تحت حکم و قاعده‌ای فراگیرتر قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، این قواعد و احکام، درستی خود را از بنیان‌های اخلاقی یا عقلی فراگیرتری کسب می‌کند.

عموم متفکران اسلام گرا تلویحاً با ما در این باب هم‌نظرند که قواعد و احکام شرعی، بنیان و اساس خود را از بنیان‌های اخلاقی فراگیر می‌گیرند. با این حال، این متفکران اصرار دارند که به اصل «در نص جای اجتهاد نیست» توسل جویند. اتکا به این اصل، به شیوه این گروه به این معنا است: از آن‌جا که متون دینی، دارای ثبوت و دلالت قطعی است، این دلالت و ثبوت قطعی موجب می‌شود که احکام و قواعد به دست آمده از این متون، احکام و قواعد مطلقی باشد. اما اگر این قواعد و احکام شرعی بنیان و اساس خود را از بنیان‌های اخلاقی فراگیرتری کسب می‌کند، همان‌طور که کمی بعد‌تر تبیین خواهیم کرد، این امر موجب می‌شود که احکام و قواعد مزبور غیر مطلق شود.

بر این اساس، دیدگاه اسلام‌گرایان دیدگاهی خردستیز است؛ زیرا از یک سو می‌گویند که قواعد و احکام شرعی اساس خود را در بنیان‌های اخلاقی فراگیرتری می‌یابد و در عین حال به اصل «در نص جای اجتهاد نیست» توسل می‌جویند. این دیدگاهی خردستیزانه است، زیرا در حکم آن است که گزاره زیر را هم تایید و هم رد کنند: «قواعد و احکامی شرعی که از متون دارای ثبوت و دلالت قطعی به دست می‌آید، قواعد و احکامی مطلق است».

از این ناهم‌سازی (تناقض) نمی‌توان اینگونه رهایی یافت که گفت باید قواعد و احکام شرعی به دست آمده از متون دارای ثبوت و دلالت قطعی را از مجموعه قواعد و احکامی که اساس خود را در بنیان‌های اخلاقی فراگیرتری می‌یابد، استثنا کرد. همان‌طور که کمی بعد‌تر بیان خواهیم کرد، این قواعد و احکام، به حکم سرشت‌شان، بنیان خود را از اموری فراگیرتر کسب می‌کند، در نتیجه نامعقول است که این قواعد و احکام شرعی

را مستثنی ساخت از این که بنیان خود را از بنیان‌های فراگیرتری کسب کنند. بنابراین، متفکران اسلام‌گرا برای رهایی از این دیدگاه خردستیز هیچ راهی ندارند جز این که قواعد و احکام شرعی مورد بحث را قواعد و احکامی نسبی تلقی کنند و یا احکامی به حساب آورند که واجباتی در نگاه نخست را بر ما الزام می‌کند.

باور به این که قواعد و احکام شرعی بنیان خود را در بنیان‌های اخلاقی فراگیرتری می‌یابد، بی‌شک، باور رایجی در میان نظریه‌پردازان جریان‌های اسلام‌گرا است. در نوشته‌های این گروه با ایده‌هایی مانند این بسیار مواجه می‌شویم که شریعت اسلامی بر اساس بنیان‌های فراگیری مانند عدل و مصالح مرسله و مانند آن بنا شده است. در مقابل، در نوشته‌های این گروه هم‌چنین تمایلی قوی به این ایده می‌یابیم که قواعد و احکام شرعی مطلق است. به عنوان نمونه محمد غزالی می‌گوید «بنیان معاملات بر اصلاح و مصلحت است» با این حال همو در همان جا و در همان صفحه می‌افزاید که «آنچه نص قاطعی در باب آن وارد شده، جای اجتهاد ندارد».^۱ او به عنوان یک نمونه از مواردی که نص قاطعی در باب آن وارد شده، به قاعده «دو برابر بودن بهره پسر در ارث» اشاره می‌کند. از این رو، احکام شرعی مربوط به معاملات، مانند حکم اخیر را غیر قابل اجتهاد و در نتیجه مطلق می‌داند و در عین حال معتقد است که احکامی از این دست بر بنیانی فراگیرتر، یعنی «اصلاح و مصلحت» بنا شده است.

طارق بشری نیز مرتکب همین خطا شده، می‌گوید شریعت «... ثابت است و خدا آن را جعل کرده است و احکام و متون آن تاریخی نیست... و از پدیده‌هایی نیست که واکنشی به عوامل اتفاق افتاده باشد و با تغییر اوضاع و احوال بشر در طول تاریخ تغییر کند».^۲ از این گفتار آشکارا درمی‌یابیم که قواعد سامان‌بخش معاملات، چون بخشی از شریعت است و شریعت نیز ثابت و مطلق است، این قواعد نیز ثابت و مطلق است. به نظر طارق بشری، این قواعد از احکام فقهی که سرشت متغیر دارد متفاوت است، زیرا احکام فقهی از طرف خدا واجب نشده است. با این حال وی با استناد به ابن قیم جوزیه^۳ می‌گوید: «شریعت اسلامی بنیان و اساس خود را از حکم و مصالح بندگان در زندگی دنیوی و اخروی می‌گیرد. شریعت تماما بر عدل و رحمت و مصلحت بنا شده است. هر

۱. محمد غزالی، منبرالحوار، منبع پیشین، ص ۱۸.

۲. طارق بشری (بهار ۱۹۸۹)، منبرالحوار، شماره ۱۳، سال چهارم، ص ۲۱.

۳. ابن قیم جوزیه (۷۵۱-۶۹۱ ه. ق.) از علمای حنبلی مذهب اهل سوریه و از شاگردان ابن تیمیمه است. از میان آثار او می‌توان به «زاد المعاد فی هدی خیر العباد» (ره‌توشه آخرت در هدایت بهترین بندگان خدا) اشاره کرد- م.

مسأله‌ای که از عدل خارج شود و به ستم تبدیل گردد، از مصلحت خارج و تبدیل به مفسده شود ... از شریعت به دور است.^۱ بار دیگر در این جا با متفکر اسلام‌گرایی روبرو هستیم که به احکام شرعی (که شامل احکام مربوط به معاملات هم می‌شود) سرشتی مطلق می‌بخشد و در عین حال، خاستگاه اعتبار این احکام را بنیان‌هایی فراگیرتر، یعنی بنیان‌های اساسی اخلاقی معطوف به عدل و خیر و رحمت و مصلحت، می‌داند.

سید قطب هم همین مسیر را در پیش گرفته و می‌گوید: «اگر نصی وجود داشته باشد، نص همان حکم است و اجتهادی در نص صورت نمی‌گیرد».^۲ و از سوی دیگر می‌گوید: «شریعت الهی آن طور که از سوی خدا نازل شده و رسول خدا آن را ابلاغ کرده است، مصلحت بشر را در خود گنجانده است».^۳ معنای این گفته آن است که آنچه خداوند برای بشر تشریح کرده است با مصلحت و خیر او تعارض ندارد، بلکه تحقق بخش مصلحت و خیر آدمی است. فرض ضمنی در این بحث آن است که مصلحت بشر مهم‌ترین امر و معیار نهایی است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که از دید سید قطب، احکام شرعی تابع بنیان فراگیری مانند تحقق مصلحت بشر است و در عین حال با نظر به احکامی که در متون دارای ثبوت و دلالت قطعی آمده است، نتیجه می‌گیرد که این احکام غیر قابل اجتهاد، یعنی مطلق است.

برای تبیین این که چرا این دیدگاه خردستیز است، باید میان «بنیان‌ها» و «قواعد»، همچنین میان «قواعد» و «احکام مقرر کننده واجبات بالفعل» تمایز قائل شد. «بنیان» امری کاملاً فراگیر است و می‌توان مثال‌هایی از این دست برای آن آورد: «تحقق بخشیدن بیشترین خیر ممکن امر مطلوبی است»؛ یا «تحقق عدالت یا عدم دست‌درازی به حقوق دیگران واجب است»؛ نیز «وظیفه شخص در قبال دیگران بیش از وظیفه دیگران در قبال شخص نیست»؛ یا «سعادت و منفعت همگانی، هدف نهایی است». قواعد اما کمتر فراگیر است، مثل این گزاره‌ها: دزدی نکن، زنا نکن، شهادت دروغ نده، از دیگران بهره‌کشی مکن. قواعد بی‌شک ریشه در بنیان‌ها دارد. فراخواندن افراد به ترک دزدی، دوری از زنا و اجتناب شهادت دروغ و مواردی از این دست، توجه اصلی خود را از این جا کسب می‌کند که انجام این افعال، که ما دعوت به ترک آن‌ها شده‌ایم، با تحقق خیر فراگیر ناسازگار [و در تراحام] است و یا بنیان عدالت (یا بنیانی دیگر از این دست) را نقض می‌کند. انجام ندادن کاری که قاعده‌ای از ما ترک آن را می‌خواهد، دارای ارزش

۱. همان، ص ۲۸.

۲. سید قطب، *معالم فی الطريق*، منبع پیشین، ص ۹۵.

۳. همان، ص ۹۶.

کامل نیست (یعنی به خودی خود ارزشمند نیست). از این جا معلوم می‌شود که چرا وقتی قاعده‌ای از ما می‌خواهد کاری را انجام دهیم یا ترک کنیم، نمی‌توان انجام یا ترک آن کار را چیزی بیش از واجب در نگاه نخست به حساب آورد.

وقتی می‌گوییم واجبی که قاعده بر ما الزام می‌کند فقط واجبی از واجبات در نگاه نخست است، یعنی ملاحظاتی اخلاقی چیزی را بر ما واجب ساخته است، اما ممکن است ملاحظات اخلاقی دیگری ملاحظه سابق را باطل کند. بر این اساس، گاهی یک قاعده درست است بدون آن که در همه شرایط و حالات الزام‌آور باشد. مثلا گزاره «قاعده وفای به عهد، قاعده درستی است» بر دو امر مبتنی است: نخست شناخت نسبت به بنیان درستی که بتوان بر آن به عنوان معیار نهایی تکیه کرد، دوم شناخت نسبت به این که تعمیم قاعده مورد نظر، بهترین شیوه برای پایبندی به آن بنیان است. اما آشکار است قواعدی که بتوان آن‌ها را واقعا درست به حساب آورد، گاه در مقام کاربرد با یکدیگر ناسازگار [و متزاحم] می‌افتد. مثلا گاه قاعده وفای به عهد با قاعده راستگویی ناسازگار می‌افتد. واجب بالفعل ما در چنین وضعیتی چیست؟ آیا باید به عهد خود وفا کنم یا به راستگویی پای بند بمانم؟ پاسخ درست به این پرسش را باید در پرتو ملاحظاتی مستقل از این دو قاعده به دست آورد، ملاحظاتی که تا حدودی به بنیان‌های اساسی اخلاق ربط دارد و نیز تا حدودی به شرایط و وضعیت ما. در این جا ما ملاحظه‌ای اخلاقی در دست داریم که وفای به عهد را الزام می‌کند و نیز ملاحظه‌ای اخلاقی در اختیار داریم که راست‌گویی را بر ما الزام می‌کند. نکته این جا است که در مثال بالا لازمه وضعیت ما آن است که تعیین کنیم کدامیک از ملاحظات ابطال‌کننده ملاحظه دیگر است. پس این جا باید تعیین کنیم در پرتو اتفاقات مرتبط با وضعیت مورد بررسی، کنار گذاشتن کدام قاعده از میان دو قاعده ناسازگار، با ملاحظات اخلاقی که از بنیان‌های اساسی اخلاق برگرفته شده، سازگاری بیشتری دارد.

در وضعیتی مثل شرایط فوق، ما می‌کوشیم به «حکم اخلاقی» دست یابیم. حکم اخلاقی از «قاعده اخلاقی» متفاوت است، حکم اخلاقی واجبات بالفعل ما را در وضعیت موجود معین می‌کند، اما همان‌طور که دیدیم، قاعده اخلاقی چیزی بیش از واجبات در نگاه نخست را معین نمی‌کند. اما از تحلیل بالا معلوم می‌شود که رسیدن به حکم درست مستلزم آن است که بدانیم کدام قاعده از قواعدی که واجبات در نگاه نخست را معین می‌سازد، همان قاعده شایسته اجرا در وضع موجود است و کدام کار از میان جایگزین‌های طرح شده در این وضعیت، همان کاری است که قاعده مزبور انجام آن را الزام می‌کند. حکم اخلاقی، قالبی از این دست به خود می‌گیرد: اگر وضعیت از این

قراری باشد که هست و به گونه متفاوتی نباشد، آن گاه ملاحظات اخلاقی مناسب برای انجام دادن فلان و بهمان کار، اجمالا قوی تر از ملاحظات اخلاقی مناسب برای انجام ندادن آن کارها است.

از این تحلیل آشکار می شود که الزام آور بودن حکم اخلاقی، برای همه زمانها و مکانها نیست. این که مثلا راست گویی در وضع موجود اخلاقا بر من واجب باشد، مستلزم آن است که من در وضعیتی باشم که در آن وضعیت، ملاحظات اخلاقی مناسب برای راست گویی، اجمالا قوی تر از ملاحظات اخلاقی مناسب برای ترک راست گویی باشد. اما هر وضعیتی که من خود را در آن می یابم ضرورتا از این جنس نیست. درست از این رو، معقول نیست که قاعده الزامی بودن راست گویی را به صورت قاعده ای بفهمیم که واجبی مطلق را بر ما بار می کند، بلکه این قاعده، در بهترین حالت، واجبات در نگاه نخست را بر ما الزام می کند.

اگر آن چه در بالا بیان کردیم بر قاعده ای مانند دعوت به راست گویی پیاده شود، به طریق اولی بر قاعده ای که به قطع دست دزد یا سنگسار کردن فرد مرتکب زنا یا نخوردن گوشت خوگ یا رعایت حجاب و مانند آنها دعوت می کند نیز پیاده می شود، با این تفاوت که این قواعد، به احکامی که واجبات بالفعل ما را در بستر زمانی-مکانی خاص تعیین می کند شبیه تر است تا به قواعدی که واجبات در نگاه نخست را معین می کند. قواعد شرعی اشاره شده، بخشی از مجموعه قواعد اخلاقی نیست، اما گاهی بخشی از احکام اخلاقی درست در پرتو شرایط معینی قرار می گیرد. این امر به سرشت این قواعد شرعی باز می گردد و به هیچ چیزی بیرون از سرشت این قواعد بازگشت نمی کند. مثلا قاعده ای شرعی مانند حرمت خوردن گوشت خوگ را تنها در صورتی می توان به عنوان حکمی اخلاقی توجیه کرد که بتوان توضیح داد ملاحظات اخلاقی مناسب برای حرام شمردن خوردن گوشت خوگ، اجمالا قوی تر از ملاحظات اخلاقی مناسب برای حرام نشمردن آن است.

اما سخن گفتن از ملاحظات اخلاقی مناسب برای تحریم یا عدم تحریم کاری، به معنای سخن گفتن از ملزومات قواعد اخلاقی است. یکی از قواعد اخلاقی، پرهیز از ضرر است. اگر دریابیم که گوشت خوگ دارای ویژگی هایی است که به خوردندگان آن ضرر وارد می کند و ضرر ناشی از خوردن گوشت خوگ بیش از سود آن است، در این حالت حکم اخلاقی مبنی بر نخوردن گوشت خوگ دارای توجیه کافی است. در این جا می توان گفت که ما قاعده ای اخلاقی در اختیار داریم که «به پرهیز از ضرر امر می کند»، و این قاعده مستلزم حرام بودن خوردن گوشت خوگ است، زیرا «خوردن

گوشت خوک مضر است». همچنین در چنین وضعیتی، هیچ ملاحظه اخلاقی دیگری که ملاحظه اخلاقی سابق را ابطال کند، وجود ندارد. این بدان معنا است که متنی دینی که حکم به حرام بودن خوردن گوشت خوک می‌دهد، در پرتو وضع موجود، حکم درست اخلاقی است. تردیدی نیست که این حکم درستی خود را از قاعده اخلاقی مذکور می‌گیرد و نیز درستی خود را از وضعیت خاصی که خود را در آن می‌یابیم - و نه هر وضع دیگری - می‌گیرد. اما چه بسا وضع متفاوت شود و در نتیجه وضعیت مورد بررسی را تحت تاثیر قرار دهد. چه بسا ویژگی مضر بودن گوشت خوک منتفی شود، یا وضع به گونه‌ای باشد که ملاحظات اخلاقی مناسب برای عدم حرمت گوشت خوک، اجمالا قوی‌تر از ملاحظات اخلاقی مناسب برای حرمت آن باشد. در این حالت، حکم به حرمت آن از نظر اخلاقی درست نیست.

حال اگر این نکته را بیفزاییم که احکام و قواعد شرعی (همان احکام و قواعدی که به فرض، متون دارای ثبوت و دلالت قطعی، حاوی آن‌ها است) درستی خود را فقط از قواعد اخلاقی می‌گیرد، این قواعد و احکام شرعی را نمی‌توان به شکل مطلق درست به حساب آورد، زیرا خود قواعد اخلاقی نیز، چنان‌چه بیان کردیم، از جهتی مطلق نیست و از جهت دیگر، قواعد و احکام شرعی نمی‌تواند به تنهایی (یعنی بدون شناخت سرشت و ویژگی‌های وضعیتی که خود را در آن می‌یابیم) پایه و اساس برای تعیین واجبات بالفعل ما در وضعیت موجود قرار گیرد. بنابراین ما این‌جا فرضی داریم مبنی بر این که همه احکام شرعی احکام درستی است. این فرض، خود ضرورتاً بر فرض دیگری استوار است، یعنی این فرض که ملاحظات اخلاقی مناسب برای عمل به این حکم (به سبب وضعیتی که سرشت و ویژگی‌های احکام شرعی پدید آورده)، اجمالا قوی‌تر از ملاحظات اخلاقی مناسب برای عمل نکردن به این حکم است. اما وضعیت مورد نظر سرشت و ویژگی‌های همیشگی و جاودانه ندارد، بلکه وضعیتی تاریخی و تحول‌پذیر است. چیزی که تحت آن شرایط درست است، ضرورتاً تحت شرایط دیگر، که سرشت و ویژگی‌های متفاوتی دارد، درست نیست.

اگر در پرتو این تحلیل به سخنان محمد غزالی، طارق بشری و دیگر متفکران اسلام‌گرا توجه کنیم، هیچ راهی نداریم جز این که نتیجه بگیریم آن‌چه این متفکران در صدد رسیدن به آن هستند، از جنس دایره مربع است. احکامی شرعی را که سامان‌بخش مناسبات اجتماعی است، نمی‌توان مستقیماً از بنیان‌های فراگیر اخلاقی - این بنیان‌ها هر چه که باشد - برگرفت. مثلاً وقتی گفته می‌شود که دلیل عمل به حکم شرعی قطع دست دزد آن است که این شیوه خیر همگانی را تحقق می‌بخشد، منظور از این گفته، به

طور مشخص این است که مجازات سارق، به شیوه‌ای که در شرع پیشنهاد شده است، بهترین شیوه برای تضمین پای‌بندی انسان به قاعده اخلاقی لزوم اجتناب از سرقت است و پای‌بندی بشر به این قاعده، شرط ضروری تحقق خیر همگانی است. در این جا ما از یک سو فرض می‌گیریم که برگرفتن قواعدی اخلاقی مانند حرام بودن دزدی، قتل و شهادت دروغ و تعمیم این قواعد، شرط اجتناب‌ناپذیر تحقق بخشیدن به اهداف نهایی اخلاقی است. از سوی دیگر فرض می‌کنیم که به کار بستن احکامی شرعی مانند بریدن دست دزد و دو برابر بودن سهم ارثِ پسر، از میان راه‌های پیشنهادی دیگر، بهترین راه برای تضمین عدم انحراف ما از قواعد اخلاقی است. اما آشکار است که در این جا پیوند ضروری منطقی میان پیاده ساختن احکام شرعی مورد بحث و تحقق نتایج اخلاقی مورد انتظار وجود ندارد، بلکه در بهترین حالت، پیوندی امکانی وجود دارد. وضعیتی که ما خود را در آن می‌یابیم، این گونه است: بریدن دست دزد ممکن است بهترین ضمانت برای ریشه کن کردن دزدی یا محدود کردن آن باشد، اما در عین حال این هم ممکن است که بهترین ضمانت نباشد. این که این احکام بهترین ضمانت برای تحقق خیر اخلاقی است یا نه، چیزی است که به شرایط متعدد تاریخی، اجتماعی و اقتصادی بستگی دارد و این شرایط، امور ثابتی نیست. بنابراین، منطقا ممکن است وضعیت به گونه‌ای باشد که پیاده ساختن احکام شرعی مورد بحث، اهداف اخلاقی مورد انتظار ما را برآورده نکند، بلکه پیاده نساختن آن‌ها ما را به اهداف اخلاقی مان برساند. و اگر وضعیت از نوعی باشد که پیاده نساختن آن احکام، اهداف اخلاقی را برآورده سازد، آن‌گاه پیاده ساختن آن احکام اخلاقا جایز نیست. از آن‌جا که احکام شرعی، همگی بنیان و اساس نهایی خود را از ملاحظات اخلاقی می‌گیرد، نتیجتا در وضعیتی از این دست پیاده ساختن آن‌ها پذیرفتنی نیست. چون تحقق چنین وضعیتی ممکن است، منطقا ممکن است با وضعیتی مواجه باشیم که در آن وضعیت، پیاده ساختن حکم شرعی، کار درستی نباشد. این در نهایت، یعنی این که حکم شرعی مطلق نیست، زیرا احکام مطلق، احکامی است که فارغ از هر گونه شرایط زمانی و مکانی اجرای آن‌ها درست است.

شناخت ویژگی‌های وضعیت امکانی، همچون واسطه‌ای منطقی میان بنیان‌های فراگیر اخلاقی از یک سو و احکام شرعی از سوی دیگر عمل می‌کند. بدین ترتیب معلوم می‌شود که چرا مطلق انگاشتن احکام شرعی، در حالی که این احکام درستی خود را از ملاحظات اخلاقی کسب می‌کند، دیدگاهی منطقا ناهم‌ساز است. همچنین آن‌چه تحلیل ما را وضوح می‌بخشد این است که این‌گونه احکام شرعی را، از آن رو که احکامی جهان‌شمول نیستند، نمی‌توان بخش اساسی تعالیم اسلام به حساب آورد. فاصله داشتن

این‌گونه احکام شرعی از تعالیم اسلام، لازمه سرشت جهان‌شمول اسلام است. زیرا این احکام، به حکم سرشت‌اش پذیرای جهان‌شمولی نیست، بلکه با شرایط و عوارض سر و کار دارد و در نتیجه این احکام تنها برای شرایطی شبیه شرایط عرب زمان ظهور اسلام صادر شده است. از این رو اگر این‌گونه احکام را بخشی از تعالیم اساسی اسلام قرار دهیم، با این کار اسلام را تنها دینی برای اقوامی دانسته‌ایم که تحت شرایط معینی می‌زیستند و نه دینی برای همگان. این بی‌شک با ادعای جهان‌شمولی اسلام متناقض است، و البته با ادعای ربط ضروری اسلام با حکمرانی هم در تناقض است.

این‌جا به همان نقطه‌ای بازمی‌گردیم که پژوهش خود را از آن آغاز کردیم، یعنی این ادعای خردستیزانه اسلام‌گرایان که اسلام، به حکم سرشت‌اش، هم دین است و هم شیوه حکمرانی. اگر احکام شرعی، حلقه پیوند میان اسلام و شیوه حکمرانی را تشکیل می‌دهد، از آن‌جا که احکام شرعی پذیرای جهان‌شمولی نیست و در نتیجه نمی‌تواند بخشی از تعالیم اساسی اسلام باشد، نتیجه این می‌شود که نگرستن به پیوند اسلام و حکمرانی به عنوان چیزی بیش از یک رخداد تاریخی، امری خردستیز است.

