

# تشیع و عرفی‌گرایی

سید صادق حقیقت<sup>۱</sup>

مجله علمی - پژوهشی رهیافتهای سیاسی و بین‌المللی، ش ۱۸ (تابستان ۸۹)

## چکیده:

در حالی که عرفی‌گرایی یا سکولاریسم در غرب معنای جدایی کلیسا از دولت را در بر دارد، در جهان اسلام هم به معنای جدایی دین از سیاست به کار می‌رود، و هم به معنای جدایی نهاد دین از نهاد سیاست. سکولاریسم به معنای آنچه در مسیحیت وجود داشته، در اسلام وجود ندارد؛ هرچند در عالم تشیع، کسانی هستند که به جدایی دین از سیاست (یا نهادهای آنها) رأی داده‌اند. ایشان یا به ادله متنی (کتاب و سنت)، و یا به ادله فرامتنی (ادله عقلی که قبل از رجوع به متون وحیانی مورد استناد قرار می‌گیرند) تکیه کرده‌اند. در مقابل، اسلام سیاسی (به عنوان گفتمانی که به ضرورت تشکیل حکومت بر اساس الگویی خاص اعتقاد دارد)، به هر دو معنا ضدسکولاریستی تلقی می‌شود. نظریه همروی قادر است راه سومی بین دو گرایش حداقلی و حداکثری به دین باز کند.

## واژگان کلیدی:

عرفی‌گرایی (سکولاریسم)، لائسیته، ادله متنی، ادله فرامتنی، اسلام سیاسی، نظریه همروی

عرفی‌گرایی یا سکولاریسم با توجه به مبانی معرفت‌شناختی‌اش، در هر حوزه نتایج خاصی به همراه دارد. عرفی‌گرایی قدسیت زدایی از حوزه اجتماع و سیاست و کلیه شؤون بشری است؛ و لذا، هم به معنای جدایی دین از سیاست به کار رفته است، و هم به معنای جدایی نهاد دین (کلیسا در مسیحیت، و علما و حوزه در اسلام). هرچند ممکن است اشاراتی به عرفی‌گرایی در دو حوزه فوق در اندیشه سیاسی اسلامی و شیعی مشاهده شود، اما اساساً با سکولاریسم در عالم غرب تفاوت دارد. عدم تفکیک جدایی ارتباط دین و سیاست از مسئله تفکیک نهاد آن دو باعث خلط ابعاد عرفی‌گرایی در تحلیل عالمان شیعی و اسلامی شده است.<sup>۲</sup> قیاس سکولاریسم در مسیحیت و اسلام صحیح نیست؛ هرچند عرفی‌گرایان شیعی که بر ادله فرامتنی تکیه می‌زنند (همانند مهدی حائری، سروش و شبستری) به معنای دقیق عرفی‌گرایی نزدیک‌ترند تا علمایی (همچون آخوند خراسانی) که به ادله متنی استناد می‌کنند. در این مقاله، از این دو گروه سخن خواهیم گفت، نه از سکولاریست‌های غیردینی و حامیان اسلام سیاسی (که در اساس با عرفی‌گرایی فاصله دارند). گروه اخیر- همچون معتقدان به نظریه ولایت فقیه - معتقدند اسلام برای حکومت شیوه و الگوی خاصی معرفی کرده است. اسلام سیاسی صرف ارتباط دین و سیاست نیست؛ بلکه گفتمانی است که به ضرورت تشکیل حکومت بر اساس الگویی خاص اعتقاد دارد. شاید بتوان

<sup>۱</sup> . محقق حوزوی و عضو هیأت علمی دانشگاه مفید (www.s-haghighat.ir).

<sup>۲</sup> . به طور مثال این آمیختگی را در منبع زیر پی‌گیری کنید: عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، قم، اسرا، ۱۳۸۱.

گفت وجوه بارز گفتمان "اسلام سیاسی"، در مقابل عرفی گرایی اسلامی، را در چند مورد خلاصه کرد: اعتقاد به تحقق شریعت از راه تشکیل حکومت دینی (در زمان غیبت کبری، بر اساس مکتب تشیع)، نظریه انقلاب (و ضرورت براندازی نظام‌های جور) و برناتفتن تجدد (در ابعاد نرم‌افزاری). اسلام غیرسیاسی در زمان غیبت به ورود به حوزه سیاسی برای تشکیل حکومت قائل نیست. عرفی گرایان دینی، به نوبه خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که تکیه اصلی خود را بر ادله فرامتنی (meta – textual reasoning) یا دلیل‌های عقلی که قبل از رجوع به متون دینی مورد استناد قرار می‌گیرند) قرار می‌دهند، و افرادی که معتقدند ضرورتاً برای اثبات عرفی گرایی دینی باید به ادله (درون) متنی (textual reasoning) ادله درون متنی یا همان متون مقدس: کتاب و سنت) رجوع نمود. هدف این مقاله بررسی نسبت عرفی گرایی و اسلام (در این جا، تشیع) می‌باشد.

### مفهوم "عرفی گرایی"

برای اولین بار اصطلاح سکولاریسم توسط هلی یاک (Holy Yoak) در انگلستان به کار رفت. وی خواستار آن شد که آموزش و پرورش، بهداشت و سایر خدمات عمومی از نهادهای مذهبی به دولت واگذار شود.<sup>۱</sup> تفکیک نسبت سیاست و دین و نهاد آن دو در عالم مسیحیت وجود ندارد؛ چون دین مسیحیت چندین سیاسی نبوده که بحث اول در آن مطرح شود. پس مسأله اصلی همان گونه که توماس هابز اشاره دارد، آن است که قدرت مدنی تابع قدرت روحانی باشد، یا بالعکس. هابز اشاراتی به گزاره‌های (به ظاهر) سیاسی متون مقدس مسیحی دارد؛ اما بحث اصلی او این است که قدرت روحانی را به شش دلیل تابع قدرت مدنی می‌داند، و پادشاهان مسیحی را متولی اصلی امور دینی نیز تلقی می‌کند.<sup>۲</sup> تفاوت اسلام و مسیحیت در دو مسأله به ظاهر متناقض متجلی می‌شود: اسلام در حوزه مسائل عقیدتی و فلسفی دارای حوزه آزادی بود که بر آن اساس راحت‌تر از مسیحیت پذیرای فلسفه یونانی شد. از طرف دیگر، اسلام بر خلاف مسیحیت دارای تعالیم زیادی در مسائل اجتماعی و سیاست (همانند امر به معروف و نهی از منکر، نماز جمعه و شأن قضاوت) است که به راحتی دین مسیحیت نمی‌تواند عرفی شود.

واژه Secularism که معمولاً در کشورهای پروتستان رایج است، از واژه لاتین saeculum (به معنای گیتی) می‌باشد. سکولوم در لغت به معنای صد است؛ و به وقایعی از جهان اطلاق می‌شود که هر صد سال یکبار تکرار می‌شود. به این معنا، واژه فوق قبل از مسیحیت، در یونان باستان، نیز کاربرد داشته است.<sup>۳</sup> لائوس در اشعار هومر، به معنای سربازان عادی، در مقابل رؤسا و سران نظامی، و سپس در دولت-شهرها به معنای مردم و افراد شهر به کار رفته است. در کشورهای کاتولیک اروپا، معمولاً واژه 'Laicite' به کار می‌رود. Laos به معنای «مردم» و Laicus همانند واژه "سکولار"، از نظر لغوی، به معنای مکلاها یا عامه مردم (در مقابل کاهنان و روحانیان) است. سکولار، بر خلاف روحانی، از تمامی مواهب مادی و جسمانی برخوردار بود. همچنین، «سکولار» از نظر لغوی در قرن ۱۶ به املاکی اطلاق می‌شد که تحت قیمومیت کلیسا نیستند. «با آغاز قرون وسطی، به دلیل کاهش قدرتهای اروپایی، کلیسای کاتولیک از موقعیت ویژه‌ای برخوردار شد؛ و بیشتر دولت‌های کوچک و ایالتی رهبری روحانی پاپ را بر کشور خود پذیرفتند. شاهان فنودال با پرداخت

۱. محمد برقعی، سکولاریسم از نظر تا عمل (تهران، قطره، ۱۳۸۱)، ص ۱۷.

۲. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰)، ص ۴۵۲-۴۷۹.

۳. منوچهر صالحی، «عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم».

خراج به واتیکان، خود را نماینده و مباشر پاپ در کشورهای که حکومت می‌کردند، نامیدند. بنا به تعالیم مسیحیت، تمامی زمین به مسیح تعلق داشت. به همین دلیل نیز، بخشی از شاهان ایالتی در آلمان از فرصت سود جسته، و به پشتیبانی از آئین لوتر پرداختند تا بتوانند بخشی از املاک کلیسا را به تصرف خود درآورند. در تاریخ کلیسای کاتولیک، روندی که در بطن آن زمین‌های متعلق به کلیسا از حوزه اختیارات آن خارج شد، روند سکولاریزاسیون نامیده شد.<sup>۱</sup>

در راستای تمایز گذاشتن بین مفهوم لغوی و اصطلاحی، هابرماس در سخنرانی ۲۰۰۸ خود در ترکیه، بین واژه سکولار (کسی که در خصوص مسائل مذهبی لادری است) و سکولاریست (کسی که بین کلیسا و دولت ارتباطی نمی‌بیند) تفکیک قائل شده است.<sup>۲</sup> لائیسیتِه مستلزم چهار عنصر است: غیرتوکراتیک بودن دولت و عدم تعلق آن به گرایش‌های مذهبی، انحصار قوای عمومی در انجام وظایف دولتی (قانونگذاری، اجرا و قضا)، احترام به آزادی وجدان و آزادی‌های مذهبی، و احترام به تکرر اندیشه‌ها و تنوع ادیان.<sup>۳</sup> در این مقاله، ما "عرفی‌گرایی" را ترجمه سکولاریسم گرفته ایم؛ هرچند آشوری، واژه «سکولاریسم» را به «دین جداخواهی» و «لائیسیتِه» را به «دین جدایی» ترجمه کرده است.<sup>۴</sup> امیر نیک‌پی با رد تصور ذات‌گرایانه از دین، بین لائیسیتِه و سکولاریته<sup>۵</sup> تفاوت قائل می‌شود:

"تعریف جوهرگرایانه از فرهنگ و دین به اینجا منجر می‌گردد که برخی از حوزه‌های تمدنی و فرهنگی یا بعضی از ادیان را با دموکراسی هماهنگ بدانیم؛ و برخی از فرهنگ‌ها و ادیان را با دموکراسی و آزادیخواهی در تضاد قرار دهیم. دیدگاه جوهرگرایانه ذهناً و تاریخاً غلط است. کسانی که معتقدند فلان دین با سکولاریته همخوانی دارد و فلان دین در تضاد با آن قرار دارد، معلوم است که مبنای بحث را نفهمیده‌اند. در دنیای سنتی، دین و اجتماع با هم همپوشانی داشتند. هر آنچه که دینی بود، اجتماعی بود و هر آنچه که اجتماعی بود، دینی بود. در صورتی که دنیای جدید، دنیای تفکیک‌انگار است. سکولاریته روندی کلی برای استقلال یافتن تمامی نهادهای مختلف اجتماعی است. اما لائیسیتِه به رابطه دین و حکومت به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های نهاد سیاست مربوط می‌گردد. یکی از زیرمجموعه‌های نهاد سیاست، حکومت است. لائیسیتِه زمانی وجود دارد که نهاد حکومت از دین مستقل می‌شود. لائیسیتِه مربوط به جدایی دین از نهاد حکومت است. حکومت دینی مبنای مشروعیتش را از دین می‌گیرد؛ و اگر حکومت دینی نباشد، لائیک است. بنابراین، لائیسیتِه مربوط به نهاد حکومت است، ولی سکولاریته به همه نهادهای اجتماعی مربوط می‌شود. سکولاریته، یک مفهوم گسترده‌تری است که لائیسیتِه یکی از زیرمجموعه‌های آن است. البته برخی معتقدند که لائیسیتِه همان سکولاریته است. نظر دیگری هم وجود دارد که می‌گوید لائیسیتِه از پیامدهای دنیای مسیحیت است؛ و کشورهایی که اکثراً کاتولیک بودند که پاپ و کلیسا منبع مشروعیت هر چیزی است، لائیسیتِه در چنین کشورهایی رشد می‌کند. ولی در کشورهای پروتستان که دین ادعای حاکمیت بر همه را ندارد و خود را متولی انحصاری دین نمی‌داند، سکولاریته در این کشورها رشد می‌کند. ولی به نظر من سکولاریته ربطی به کاتولیسیتِه و پروتستانیتِه ندارد."<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> . همان.

<sup>۲</sup> . "Habermas spoke on 'post-secularism' in Turkey", From "Turkish Daily News", June ۱۰, ۲۰۰۸  
<http://habermasians.blogspot.com/۲۰۰۸/۰۶/habermas-spoke-on-post-secularism-in.html>

<sup>۳</sup> . علی اکبر گرجی، در تکاپوی حقوق اساسی، تهران، جنگل، ۱۳۸۷، ص ۵۲.  
<sup>۴</sup> . داریوش آشوری، فرهنگ علوم انسانی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴)، ص ۲۰۱ و ۲۳۳.

<sup>۵</sup> . sécularité

<sup>۶</sup> . امیر نیک‌پی، "در رد نگاه ذات‌گرایانه"، کارگزاران (۱۳/۸/۸۷).

سیدجواد طباطبایی، اما، به دلیل اختصاص واژه لائیسیت به حکومت فرانسه پس از انقلاب، مترادف آن با واژه سکولار را مغالطه ای آشکار می داند:

«گاهی واژه 'Laicite' را با اصطلاح Secular معادل می گیرند، که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم 'Laicite' اصطلاحی فرانسوی است، و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه ای ترکیه - که از این حیث مقلد فرانسه است - هیچ يك از نظام های حکومتی اروپایی - مسیحی را نمی توان لائیک خواند»<sup>۱</sup>.

لائیسیت به "وضعیت" یا "اصل" جدایی دین از سیاست (یا نهادهای آن ها)، و لائیسیم به چنین اندیشه و تفکری اطلاق می شود. هرچند دو اصطلاح سکولاریسم و لائیسیت به ظاهر مترادف یکدیگر تلقی می شوند، ولی با دقت در خاستگاه ریشه آن ها می توان به نقاط افتراقی نیز دست یافت. لائیسیم اساساً در کشورهای غیرپروتستان شکل گرفت؛ چرا که در کشورهای کاتولیک، بحث بیرون راندن نهادهای دینی از عرصه عمومی مطرح بود. به همین دلیل بود که در فرانسه تأکید تقابل با مظاهر مذهبی، چیزی بیش از دین جدایی، مطرح شد. کشورهای انگلوساکسون به راحتی با پدیده جدایی دین از سیاست (به معنای نفی مرجعیت دین در حوزه عمومی و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست) کنار آمدند؛ و بنابراین، به سطوحی همچون مبارزه با مظاهر دینی (مانند حجاب) نرسیدند؛ ولی فرانسه و ترکیه حتی با مظاهر دین (در مکان های دولتی) مبارزه می کنند. بر این اساس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت دولت-ملت ها شدند. شاید حق با عبدالوهاب المسیری باشد که سکولاریسم را به صورت حداقلی (به معنای عدم دخالت دین در امور حکومتی) و حداکثری (عدم دخالت دین در کلیه شؤون عرفی زندگی) تقسیم می کند.<sup>۲</sup> داورسون وابستگی دولت به دین را تتوکراسی، وابستگی دین به دولت را نیمه تتوکراسی، و جدایی آن ها را ویژگی نظام های لائیک می داند.<sup>۳</sup> این نام گذاری نیز با توجه به گونه شناسی دین و دولت و نهادهای آن-ها که در این مقاله به آن اشاره می شود، چندان کامل نیست.

در بین متفکران و فلاسفه غرب نظر واحدی راجع به سکولاریسم وجود ندارد. به طور مثال، هگل عرفی شدن را قبول ندارد؛ و محتوای دینت و سیاست را امری واحد می داند. به اعتقاد وی، تصور ما از سیاست مبتنی بر تصور ما از دینت، و تصور ما از خدا مستلزم تصور ما از خود است، و بالعکس. بر اساس دینت ناقص [در صدر مسیحیت] سیاستی ناقص به وجود آمد. با طرح پیوسته مفهوم روح، درنده خوبی از بین رفت: «دین يك جامعه به هرگونه که باشد، دولت و نظام سیاسی اش به همان گونه خواهد بود. دولت به طور واقعی از دین پدید می آید»<sup>۴</sup>. وی پروتستان است؛ و هرچند چنان نظری راجع به دین دارد، ولی دولت را جایگزین کلیسا می نماید.

در زبان عربی واژه «علمانية» را به عنوان ترجمه «سکولاریسم» در نظر گرفته اند. به اعتقاد محمد عماره، لويس بقطر در سال ۱۸۲۸ برای اولین بار این معادل گذاری را انجام داد. عزيز العظمة آن را مشتق از علم<sup>۵</sup>، و عادل ضاهر آن را مشتق از «عالم» می دانند.<sup>۶</sup> به اعتقاد ناصيف نصار، علمانیت در راستای تحقق

۱. سید جواد طباطبایی، *دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران* (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰)، ص ۳۲۱.

۲. عبدالوهاب المسیری، *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*، القاهرة، دارالشروق، ۱۴۲۳ ق.

۳. داوود داورسون، *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمه منصوره حسینی و داود وفاپی (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱)، ص ۹۳.

۴. هگل، *عقل در تاریخ*، (تهران، شفیعی، ۱۳۷۹)، ص ۱۴۲.

۵. عزيز العظمة، *العلمانية من منظور مختلف* (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۳)، ص ۱۸.

۶. عادل ضاهر، *الاسس الفلسفية للعلمانية* (بیروت: دار الساقی، ۱۹۹۳)، ص ۳۷.

توسعه و نوسازی، با هر گونه تمامیت خواهی، ضرورت تاریخی و اجتماعی، و الزام های عقلی و فلسفی مخالفت می کند.<sup>۱</sup> این تفسیر چندان صحیح به نظر نمی رسد؛ چرا که سکولارها ممکن است تمامیت خواه باشند (مثل رضا شاه و آتاتورک). این گونه مغالطه ها از هم زمانی و تقارن دو نظریه یا دو مکتب ناشی می شود. از آن جا که عرفی گرایی در غرب همراه با رشد لیبرالیسم بوده است، چنین تصور شده که این مفهوم الزاماً با تمامیت خواهی سر ناسازگاری دارد.

سروش دو دلیل اصلی سکولاریسم غربی را اکتشافات علمی معارض با کلیسا و نهضت اصلاح دین می داند؛ و بین دو نوع سکولاریسم مدارا طلب و ستیزه گر تفاوت قائل می شود. از دیدگاه وی،

"ما در زبان فارسی واژه دقیق و روشنی برای بیان سکولاریسم نداریم؛ بلکه در هیچ يك از زبان های غیر لاتینی هم معادل این کلمه را نداریم. عرب ها هم نتوانستند معادل دقیقی برای آن پیدا کنند؛ و اغلب ترجیح داده اند به همین صورت کنونی فرنگی آن را به کار ببرند. البته در زبان فارسی واژه هایی مثل "گیتیانگی" و یا "دنیاویت" پیشنهاد شده است؛ یعنی توجه به گیتی و دنیایی کردن. در زبان عربی هم واژه "علمانیت" به کار رفته که در ریشه آن که از "علم" است یا از "عالم"، اختلاف است. در زبان های لاتین سکولاریسم از ریشه "سکولوم" می آید؛ یعنی "این جا و اکنون"؛ یعنی این جهان، و نه جهان دیگر پس از مرگ. پس در واقع، سکولاریسم اثبات يك جهان و نفی جهان دیگر است. مجموعاً سکولاریسم هم نفی زهد است، و هم اثبات تصرف و تنعم دنیوی به همه معانی آن، هم بی اعتنایی به آخرت و ماوراء طبیعت. ما با این مفهوم آن چنان که باید آشنا نبوده ایم. فلذا، واژه ای هم برای آن نساخته ایم؛ و در میان ما حرکتی ذهنی و عملی را ایجاد نکرده است؛ اما در مغرب زمین سکولاریسم رویش طبیعی پیدا کرد. در ادبیات اسلامی دو واژه را خواهید یافت که ربط نزدیکی به بعضی از وجوه سکولاریسم دارند: "دهر" و "عصر". دست کم دو قسم سکولاریسم داریم؛ سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم فلسفی. سکولاریسم سیاسی معنایش روشن است: جدا شدن دین از دولت. اما سکولاریسم فلسفی هم داریم؛ یعنی که خدایی نیست، ماوراء الطبیعه ای نیست، آخرتی نیست. در سکولاریسم سیاسی لازم نیست نفی خدا کنید. سکولاریسمی که در غرب متولد شد سکولاریسم اهل مدارا بود؛ ستیزه گر نبود؛ چون می دانست دین ضعیف است؛ و به افتاده نباید لگد زد. اما رفته رفته سکولاریسم وارد يك دوره تازه می شود که من آن را دوره "سکولاریسم ستیزه گر" می نامم. نمونه اش مساله حجاب دختران در مدارس دولتی فرانسه است."<sup>۲</sup>

این نکته نیز قابل ذکر است که بین اصطلاح سکولاریسم و سکولاریزاسیون (secularization) تفاوت وجود دارد. بحث اول اندیشه ای، و بحث دوم جامعه شناختی است. سکولاریسم یا عرفی گرایی عقیده یا نظریه ای است که بر اساس آن دین و سیاست (با نهاد های آن ها) از یکدیگر جدا فرض می شوند، در حالی که سکولاریزاسیون یا عرفی شدن عبارت از فرآیندی است که طی آن یک دین الهی یا یک جامعه عناصر عرفی را می پذیرد؛ و بدین شکل متحول می شود. «سکولاریزاسیون فرایندی را در بر می گیرد که در بطن آن دین بتدریج نقش اجتماعی خود را از دست می دهد و جنبه فردی بخود می گیرد؛ و به همین دلیل، نیز دیگر نمی تواند نقشی محوری در مراوده عمومی و اجتماعی بازی کند»<sup>۳</sup>. برخی معتقدند امام خمینی به دلیل بهره گرفتن از عناصری همچون مصلحت دولت در فقه، آن را زمینی کرد؛ و به همین دلیل

۱. ناصیف نصار، نحو مجتمع جدید، (بیروت، دار النهار، ۱۹۷۰)؛ ص ۱۸۴-۱۸۵.

۲. عبدالکریم سروش، "سکولاریزم ستیزه گر"، اعتماد ملی (۱۳۸۶/۶/۱۳).

۳. صالحی، همان.

«فقیه دوران گذار» تلقی می شود.<sup>۱</sup> به هر حال، آن چه به مقاله حاضر مربوط می شود، عرفی گرای است، نه فرایند عرفی شدن (یا عرفی سازی). همچنین، بحث ما از پساسکولاریسمی که هابرماس تعریف کرده، خارج است. از دیدگاه وی، در راستای تعمیق سکولاریسم، نهادهای اجتماعی دینی، برای متدینان، می توانند ایفای نقش نمایند. به طور مثال، مسلمانان در اروپا می توانند دعاوی خود را به دادگاه اسلامی ببرند.<sup>۲</sup>

### گونه شناسی عرفی گرای در اسلام

از سیدحسن مدرس جمله معروفی (سیاست ما عین دیانت ما است) نقل می شود که به ظاهر دلالت بر نفی سکولاریسم دارد؛ اما در واقع، در دفاع از کیان مام وطن ایراد شده است: "اگر کسی از سر حد ایران بدون اجازه دولت ایران پایش را بگذارد در ایران و ما قدرت داشته باشیم، او را با تیر می زنیم؛ و هیچ نمی بینیم که کلاه پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو. بعد گلوله که خورد ... ببینیم که ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است بر او نماز می کنیم و او را دفن می کنیم؛ والا هیچ پس هیچ فرق نمی کند. دیانت ما عین سیاست ما هست؛ سیاست ما عین دیانت ما است ... منشأ سیاست ما دیانت ماست."<sup>۳</sup>

با این فرض که عرفی گرای در اسلام با عرفی گرای در مسیحیت تفاوت دارد، می توان از گونه ها و درجات عرفی گرای در بین متفکران اسلامی سخن گفت. در بین اندیشمندان اهل سنت، علی عبدالرازق طلایه دار عرفی گرای اسلامی با تکیه به ادله درون متنی محسوب می شود. وی با تکیه به آیات قرآنی چنین استدلال می کند که پیامبر اکرم (ص) مأمور به رسالت بود، ولی از آن جا که این امر بدون حکومت امکان تحقق در عالم واقع را نداشت، به وسیله و مقدمه ای به نام حکومت نیاز پیدا کرد. سیاست شأن ذاتی رسالت نبوی نبود؛ و از آن جا که پس از ایشان دیگر نبوتی وجود ندارد، پس نیاز به مقدمه و ابزاری همانند حکومت نیز نخواهد داشت؛ و بنابراین، دین از سیاست جدا می شود.<sup>۴</sup> به اعتقاد عبدالرازق، اولاً پیامبر (ص) اقدامات حکومتی داشت، نه تأسیس حکومت، ثانیاً در راستای تکمیل و تحقق شأن نبوت بوده، و ثالثاً بعد از ایشان که اساساً نبوتی وجود ندارد که به آن مقدمه نیاز پیدا کند؛ و لهذا آن دو از هم جدا می شوند. البته، به نظر می رسد مقصود او جدایی نهاد سیاست (دولت) از نهاد دین (خلافت) باشد، نه الزاماً جدایی دین از سیاست. عادل ظاهر نیز معتقد است اصولی همانند «لا ضرر» و «امر به معروف» نمی توانند تکلیف موارد تراحم را مشخص کنند؛ و بنابراین، مرجعیت دینی در امور اخلاقی فایده عملی نخواهد داشت.<sup>۵</sup> طباطبایی سکولاریسم در ایران را نه مطلوب می داند، و نه ممکن. به اعتقاد او، واژه «لائیک» و مشتقات آن از اصطلاحات مسیحی است؛ و به هیچ وجه نمی توان آن ها را در مورد اسلام به کار برد.<sup>۶</sup> برخی دیگر معتقدند سکولار کردن اسلام سالیبه به انتفاء موضوع است؛ چون اسلام، کلیسا ندارد که از حکومت جدا شود. طبق قول حسن حنفی، اسلام در ذات خود دینی است سکولار؛ و از این رو، به يك

۱. جهانگیر صالح پور، "فرآیند عرفی شدن فقه شیعه"، مجله کیان، ش ۲۴ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴).

۲. Habermas, Ibid.

۳. محمد ترکمان، مدرس در پنج دوره تقنینیه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۴۲۰.

۴. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، بی جا، بی نا، ۱۹۳۵، ص ۱۵۴.

۵. ضاهر، همان، ص ۱۷۸.

۶. سید جواد طباطبایی، "روزنامه همشهری (۱۳۸۲/۴/۵)".

سکولاریسم اضافی برگرفته از تمدن غربی نیاز ندارد.<sup>۱</sup> بنابراین، به جای طرح مسأله عرفی گرایی، باید مباحثی همچون دموکراسی و عقلانیت را مطرح سازیم. طباطبایی معتقد است به این دلیل نباید از اصطلاح سکولاریسم در اسلام استفاده کنیم که پیشینه این دو متفاوت است. در حالی که پولس گفت «به سکولوس (دنیا) تشبیه پیدا نکنید»، اسلام به این معنا از اول سکولار بوده؛ و امر کرده که به جای رهبانیت، سراغ کار بروید و کسی که معاش ندارد، معاد ندارد (من لا معاش له لا معاد له). لذا، می‌توان نتیجه گرفت که اسلام از ابتدا جا را برای حکومت‌های عرفی باز کرده است. پطرس به معنای سنگ است؛ و خداوند که فرمود «تو سنگ هستی»،<sup>۲</sup> به این نظر داشت که در این مکان مقدس، کلیسا بنا شود.<sup>۳</sup> در اسلام، اما، مسجد هر جایی می‌تواند باشد. به نظر طباطبایی، در مسیحیت سنت جزئی از دین است؛ ولی در اسلام سنت (به کتاب و سنت) در نبی یا امامان بسته می‌شود؛ علاوه بر آن که به قول عبدالرازق، خود پیامبر «نهاد حکومت» نداشت. نتیجه‌ای که وی می‌گیرد این است که به جای واژه «سکولاریسم» باید از اصطلاح «ایدئولوژیزه کردن» و «دایدئولوژیزه کردن» استفاده کنیم. به طور مثال، شریعتی می‌خواهد قرائتی ایدئولوژیک از اسلام به دست دهد و آن را به حوزه سیاست و اجتماعی بکشانند؛ در حالی که برخی دیگر می‌خواهند اسلام را ایدئولوژی‌زدایی کنند. عرب‌ها هم به همین دلیل که اساساً سابقه سکولاریسم نداشته‌اند، نمی‌دانند «علمانیه» از ریشه علم است یا عالم.

سخن طباطبایی و حنفی از این جهت درست به نظر می‌رسد که در مسیحیت و یهودیت، کشیش و کاهن مأمور انجام مناسک هستند؛ و بر اساس انتساب خاص، فیض را به خلق جاری می‌کنند؛ اما در اسلام شخص خاصی با انتساب ویژه وظیفه انجام مناسک را بر عهده ندارد؛ و بنابراین، در اسلام «روحانی» به آن معنا که در مسیحیت و یهودیت هست، وجود ندارد. همچنین تحلیل طباطبایی در تفاوت اسلام و مسیحیت در پیشینه سکولاریسم درست به نظر می‌رسد. به واقع، این اصطلاح در فرهنگ مسیحی معنا و تحقق پیدا کرد. در عین حال، توجه به چند نکته لازم به نظر می‌رسد: اولاً لازم است بین دو معنای لغوی و اصطلاحی «سکولار» تفاوت قائل شویم. درست است که اسلام، برخلاف مسیحیت، از ابتدا ما را به دنیا فرا خوانده و از زهد منفی پرهیز داده، اما این معنای سکولار بودن دین اسلام نباید با مبحث سکولاریسم در سیاست (جدایی دین از سیاست و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست) خلط شود. می‌توان تصور نمود که حکومت پیامبر (ص) از طرف خدا باشد؛ اما در عین حال، به دنیا به این معنا توجه کند. به بیان دیگر، ولایی (و غیرسکولاریستی) بودن حکومت با سکولار بودن آن (به معنای نفی زهد و توجه به دنیا) منافاتی ندارد. نکته دوم این است که تدقیق در بستر شکل‌گیری واژگان هرچند به فهم دقیق‌تر موضوع کمک می‌کند، اما با کاربرد تخصصی آن در یک حوزه دانش تنافی ندارد. اگر به دقت به کیفیت شکل‌گیری اصطلاح سکولاریسم توجه کنیم، همان گونه که طباطبایی اشاره دارد، تفاوت زیادی بین اسلام و مسیحیت مشاهده می‌شود. اما در حوزه علوم اجتماعی و علوم سیاسی وقتی از این اصطلاح سخن به میان می‌آید، جدایی دین از

<sup>۱</sup> . حسن حنفی، (و محمد عابد الجابری)، *حوار المشرق و المغرب (بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۹۰)*، ص ۲۸-۴۴.

<sup>۲</sup> «و بر این صخره کلیسای خود را بنا کرد»، باب ۲۱، «انجیل یوحنا» باب ۲۲ و «انجیل لوقا»، باب شانزدهم، «انجیل متی».

<sup>۳</sup> . پطروس در زبان یونانی به معنای صخره است. این لقب را عیسی مسیح به یکی از حواریون خود که سیمون نام داشت، داد. بنا به روایات انجیل، سیمون، فرزند ماهیگیری به نام یونا، پس از مصلوب شدن مسیح به همراه دو تن دیگر از حواریون در اورشلیم به تبلیغ کیش او پرداخت. سپس از آنجا به زمر رفت و در آنجا آئین مسیحیت را تبلیغ کرد و در دوران نرون، به همراه بسیاری دیگر از مسیحیان شهید شد و چسپ او را در محلی دفن کردند که اینک به واتیکان تعلق دارد. بر اساس تعالیم کلیسای کاتولیک، پطروس نخستین آسقف رم بود (صالحی، همان).

سیاست (یا جدایی نهاد آنها) قصد می‌شود. اصطلاح «ایدئولوژی» و ایدئولوژیک کردن که ایشان پیشنهاد کرده، نیز معانی متعدد و بستر خاص خود را دارد. مسئله سوم آن است که باید بین مقام بازیگری (و نظریه-پردازی) و تماشاگری (و قرائت اندیشه‌ها) تمایز قائل شویم. طباطبایی به عنوان یک نظریه‌پرداز می‌تواند اسلام را سکولاریستی بداند؛ اما در مقام قرائت اندیشه‌ها باید قبول کنیم که برخی نظریه‌ها (همانند نظریه ولایت فقیه) سکولاریسم را برنمی‌تابد. در مقام دوم است که می‌بینیم در فقه سیاسی شیعه هم ارتباط دین با سیاست مطرح است، و هم نسبت روحانیت و دولت. به عنوان نمونه، نظریه ولایت فقیه نظریه‌ای حداکثری است که هم به پیوند دین با سیاست قائل است، و هم به ضرورت قرار گرفتن فقیه در رأس حکومت. برعکس، همان گونه که خواهیم دید، نوعی عرفی‌گرایی دینی در مشروطه مطرح شد؛ و سپس تداوم یافت. پس در بحث حاضر، همان گونه که در جهان مسیحیت بحث اتحاد یا جدایی کلیسا و دولت مطرح بوده، در جهان اسلام نیز دخالت یا عدم دخالت روحانیان در امور دولت موضوعیت داشته است، تا آن‌جا که در نظریه خلافت (حداقل نزد برخی از علمای اهل سنت) و در نظریه ولایت فقیه (نزد برخی از علمای شیعه) به شکلی این دو نهاد را با هم ادغام می‌کنند. بنابراین، با مفروض گرفتن تدقیق طباطبایی در خصوص تفاوت بستر سکولاریسم در مسیحیت و اسلام، می‌توان گفت عرفی‌گرایی در جهان مسیحیت به معنای غیرقدسی کردن کلیه شؤون زندگی – بالاخص جدایی کلیسا از دولت- است؛ در حالی که در عالم اسلام این اصطلاح گاهی به معنای جدایی دین از سیاست (که معمولاً در جهان اسلام ابتدا همین معنا از سکولاریسم به ذهن متبادر می‌شود)، و گاه دیگر به معنای جدایی روحانیت از دولت به کار رفته است. البته این تفاوت اساسی بین اسلام و مسیحیت بوده که دین مبین اسلام همراه با تأسیس حکومت، و مسیحیت در حال تثبیت حکومت ظاهر شد.<sup>۱</sup> نتیجه قهری این تفاوت آن است که دین اسلام مشحون از تعالیم سیاسی – همچون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، نماز جمعه – باشد. بدون شک، اسلام همچون مسیحیت قرون وسطی در کلیه شؤون زندگی تقدس پیدا نکرد که بخواهد به آن گونه سکولار شود. محمدرضا نیکفر از زاویه‌ای دیگر به حنفی و طباطبایی انتقاد می‌کند. از دیدگاه او سکولاریزاسیون مربوط به دولت مدرن است؛ و نمی‌توان در خصوص اسلام به کار برد. اگر مفهوم‌های سکولار و سکولاریزاسیون را دقیق به کار بریم، این هر دو سخن را باید بی‌معنا یا دست کم شگفت انگیز اعلام کنیم؛ چون مسئله سکولاریزاسیون را باید در پیوند با موضوع صورت‌بندی دولت مدرن بررسی کنیم، نه دین. سخن بدان می‌ماند که بگوییم اسلام در ذات خود دینی است سکولار که خود فرآورنده دولت مدرن است!<sup>۲</sup> بر اساس تفکیکی که بین دین و سیاست و نهادهای آن دو صورت گرفت، متفکری ممکن است به ارتباط دین و سیاست معتقد باشد، ولی روحانیت و فقها را مجریان این امر نداند. کواکبی به جدایی دین از دولت نظر داشت؛ نه به جدایی دین از سیاست. به اعتقاد کواکبی، مسلمانان خود را به مسائلی، مکلف کرده اند که خداوند بر آنها واجب نکرده است. از دیدگاه اسلام، دولت اسلامی مکلف است اصول الزامی شرع مقدس را رعایت نماید؛ اما دین به هیچ وجه، به دخالت نهادهای دینی در دولت نظر ندارد. جان دایه، کواکبی را به این لحاظ، عرفی‌گرا (سکولار) می‌خواند.<sup>۳</sup> از اینجاست که سکولاریسم کواکبی با عرفی‌گرایی شبلی شمیم و دیگران تفاوت اساسی پیدا می‌کند. این خلدون در مقدمه بابی با این عنوان باز

۱. ر.ک: سیدجواد طباطبایی "دو سنت متفاوت (گفتگو)", فرهیختگان (ویژه نامه نوروز ۱۳۸۹): [http://s-haghighat.ir/index۲.php?key\\_m=۵](http://s-haghighat.ir/index۲.php?key_m=۵)

۲. محمدرضا نیکفر، "طرح يك نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون"، مجله آفتاب، ش ۲۷ (تیر ۱۳۸۲).

۳. جان دایه، الامام الكواکبی: فصل الدین عن الدولة (لندن، دار سوراقیا، ۱۹۹۸)، ص ۹۲-۱۰۴.



کرده است: «در این که در میان افراد بشر، فقیهان نسبت به همه کس از امور سیاست و روش های آن دورتر می باشند»<sup>۱</sup> وی دلیل این امر را انتزاعی شدن افکار آنها می داند.

عبدالکریم سروش نیز چهار معنا برای سکولاریسم در نظر گرفته است: استفاده از نعمت های دنیوی در مقابل صوفی گرایی و عزلت نشینی، نفی دخالت روحانیت در حکومت، جدا کردن دین از حکومت، و سکولاریسم فلسفی یا علمی به معنای عدم تفسیر جهان بر اساس تبیین های دینی.<sup>۲</sup> از آن جا که معنای اول و سوم به موضوع مقاله حاضر مربوط نمی شوند، تنها باید بین مسأله ورود روحانیت در امور حکومتی و مسأله ارتباط دین با سیاست تفکیک نماییم. البته سروش معتقد است مورد اول در جهان مسیحیت معنادار، و در جهان اسلام بی معناست؛ چرا که در اسلام هیچ کاری مشروط به تولی روحانیت نیست.<sup>۳</sup> این سخن نیز چندان صواب به نظر نمی رسد، چون حداقل بر اساس برخی نظریات ویژگی اجتهاد در مناصبی همچون قوه قضاییه و حتی رهبری شرط شده است. از آن جا که گونه شناسی های موجود در جهان مسیحیت و حتی جهان اسلام در خصوص رابطه دین و سیاست کامل به نظر نمی رسد، نگارنده در مقاله-ای دیگر گونه شناسی زیر را در خصوص عالم اسلام ارائه نموده است:<sup>۴</sup>

#### ۱- ارتباط دین و سیاست

- ۱-۱- اثبات کنندگان: ۱-۱-۱- حداکثری ها
- ۱-۱-۲- منطقة الفراغی ها
- ۱-۱-۳- حداقلی ها
- ۱-۲- نفی کنندگان: ۱-۲-۱- دین گرایان
- ۱-۲-۲- دین ستیزان

#### ۲- ارتباط نهاد دین و دولت

- ۲-۱- ادغام
- ۲-۲- تعامل: ۲-۲-۱- نظارت نهاد دین بر دولت
- ۲-۲-۲- نظارت دولت بر نهاد دین
- ۲-۲-۳- همکاری نهاد دین و دولت
- ۲-۳- استقلال: ۲-۳-۱- تفکیک گرایان
- ۲-۳-۲- انزواگرایان
- ۲-۳-۳- تفصیل گرایان
- ۲-۳-۴- مخالفان نهاد دین

<sup>۱</sup> ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵)، ص ۱۱۴۶.

<sup>۲</sup> عبدالکریم سروش، "روشنفکری دینی و چهار معنای سکولاریسم"، روزنامه شرق، (۱۳۸۳/۶/۲).

<sup>۳</sup> همان.

<sup>۴</sup> سید صادق حقیقت، "گونه شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی"، مجله علمی - پژوهشی نامه مفید، ش ۳۸ (مهر و آبان ۱۳۸۳).

در این بین، نفی کنندگان رابطه دین و سیاست، و همچنین قائلان به استقلال نهاد دین (روحانیت) و نهاد سیاست (دولت) به شکلی با عرفی گرایی نسبت پیدا می‌کنند. در تقسیم فوق تنها دین گرایان نفی کننده ارتباط دین و سیاست (۱-۲-۱) و تفکیک گرایان (۱-۳-۱) و تفصیل گرایان (۲-۳-۱) با بحث حاضر ارتباط مستقیم دارند. مقصود از تفکیک گرایان کسانی هستند که بین وظایف فقها و روحانیت و امور حکومتی نسبتی نمی‌بینند؛ و از این جهت بین این دو گونه شأن قائل به تفکیک می‌شوند (مثل سروش و مهدی حائری). سید جعفر کشفی نیز به این جهت با عرفی گرایی نسبت پیدا می‌کند که مشروعیت نظام شاهی را نه از فقیه، بلکه مستقیماً از خداوند می‌داند. بر این اساس، فقها و شاه به شکل جداگانه از خدا مشروعیت کسب می‌کنند.<sup>۱</sup> تفصیل گرایان بین عصر حضور و غیبت معصوم (ع) فرق می‌گذارند. آن‌ها هرچند معصومین را دارای مقام سیاسی نیز می‌دانند، ولی در زمان غیبت این حق را برای فقها قائل نمی‌باشند (مثل آخوند خراسانی و عبدالکریم حائری).

### مشروطه و نوعی عرفی گرایی متنی

برخی از متفکران شیعی هر گونه قیام قبل از ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) را طاغوتی می‌دانند؛ و به نوعی انزوای سیاسی روی می‌آورند (همانند نظریه پردازان انجمن حجتیه). ایشان، در واقع، بین رابطه نهاد دین و دولت بین زمان حضور و غیبت تفصیل قائل می‌شوند. این گروه هر چند می‌تواند تحت عنوان عرفی گرایی اسلامی مبتنی بر ادله درون متنی قرار گیرد، ولی چون نظریه سیاسی منقح و نظام‌مندی ندارند و انزوای سیاسی پیشه می‌کنند، و از طرف دیگر در رویارویی با تجدد چاره‌ای نیاندیشیده‌اند، در این مقاله مورد بررسی قرار نمی‌گیرند.

عبدالله جوادی آملی تفکرات سکولاریستی را به چهار گروه تقسیم می‌کند: کسانی که دین را افسانه و امری باطل می‌دانند؛ عده‌ای که دین را برحق می‌دانند؛ ولی قلمرو آن را به مسائل فردی و اخلاقی محدود می‌کنند؛ کسانی که بین زمان حضور و غیبت معصوم تفکیک قائل می‌شوند؛ و افرادی که معتقدند دخالت دین در امور دنیوی به آلوده شدن و از دست رفتن قداست آن می‌انجامد.<sup>۲</sup> از دیدگاه وی، اندیشه گروه سوم که در زمان غیبت کبری دین را از سیاست جدا می‌کنند، نوعی اندیشه سکولاریستی است.<sup>۳</sup> آخوند خراسانی در مسئله ولایت معصومان (ع) رأی مشهور را نپذیرفته، و نظری تازه ارائه کرده است. او ولایت مطلقه را منحصر به ذات ربوبی دانسته، ولایت تشریحی پیامبر(ص) را مقید به کلیات مهم امور سیاسی اعلام می‌کند؛ و ادله را از اثبات ولایت ایشان در امور جزئیة شخصیة ناتوان می‌یابد. به نظر وی، سیره پیامبر(ص) و ائمه(ع) همواره حریم شریعت در زندگی خصوصی مردم را رعایت می‌کرده است؛ و ولایت ایشان عمومیت ندارد. خراسانی در نقد رأی شیخ انصاری می‌نویسد:

«در ولایت امام(ع) در امور مهم کلیه متعلق به سیاست که وظیفه رییس است، تردیدی نیست؛ اما در امور جزئیة متعلق به اشخاص - از قبیل فروش خانه و غیر آن از تصرف در اموال مردم - اشکال است؛ به واسطه آنچه بر عدم نفوذ تصرف احدی در ملک دیگران جز با اذن مالک دلالت می‌کند، و نیز ادله عدم حلیت [تصرف در] مال مردم بدون رضایت مالک، و وضوح این که پیامبر (ص) در سیره خود با اموال مردم

<sup>۱</sup> . عبدالوهاب فراتی، "زندگی و گزیده اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی"، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۲ (پاییز ۱۳۷۴).

<sup>۲</sup> . جوادی آملی، همان، ص ۶۶-۶۸.

<sup>۳</sup> . همان.

معامله سایر مردم [با یکدیگر] را می‌نمود. اما آیات و روایاتی که بر اولویت پیامبر(ص) و ائمه (ع) بر مؤمنان از خودشان دلالت دارند، نسبت به احکام متعلق به اشخاص به سبب خاص از قبیل زوجیت و قرابت و مانند آنها، تردیدی در عدم عموم ولایت ایشان نیست، [به این معنی] که ایشان بر خویشاوندان [میت] در ارث اولویت داشته باشند، و بر همسران از شوهرانشان اولی باشند، آیه «النبی اولی بالمومنین» تنها بر اولویت پیامبر(ص) در آنچه در آن مردم اختیار دارند دلالت می‌کند، نه در آنچه از احکام تبعیدی و بدون اختیار متعلق به مردم است. (انما یدل علی اولویت فیما لهم الاختیار، لا فیما لهم من الاحکام تبعیداً و بلا اختیار). بحث در این [مسئله] باقی می‌ماند که آیا تبعیت از اوامر و نواهی امام(ع) مطلقاً - و لو در غیرسیاسیات و غیراحکام [شرعی از امور عادی - واجب است، یا این که این وجوب تبعیت مختص به امور متعلق به آن دو می‌باشد؟ در آن اشکال است. قدر متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت (و نه ولایت) در خصوص آنچه از ایشان از جهت نبوت و امامت صادر شده می‌باشد.<sup>۱</sup>

آخوند گرچه حکومت مشروطه را خلاف شرع نمی‌دانست، اما با الحاق عنوان «مشروع» به آن مخالف بود. این مخالفت، مخالفتی لفظی نبود؛ چرا که حکومت مشروع را منحصر به حاکمیت معصوم تلقی می‌کرد. وی - در قول دومش - با نفی ولایت فقها در امور حسبیه، مطلقاً به ولایت فقیه در اجتماعیات قائل نیست. در واقع در حوزه عمومی، تفاوتی بین فقیه و غیر فقیه وجود ندارد. او، که تا حدی به میانی ناپینی نزدیک بود، با نظری مساعد نسبت به تجدد<sup>۲</sup>، در مشروطه راهی را گشود که دیگران پس از مشروطه دنبال کردند.

### عرفی‌گرایی دینداران پس از مشروطه

اگر بتوانیم با کمی تسامح اصطلاح "عرفی‌گرایی دینداران" را به معنای «قرائتی مبتنی بر ادله درون دینی یا برون دینی که به جدایی دین از حوزه عمومی، یا جدایی نهاد دین از دولت» به کار بریم، می‌توان گفت این مفهوم - هم به معنای جدایی دین از سیاست، و هم به معنای جدایی نهاد دین از نهاد سیاست - پس از مشروطه دچار تحول شد. این مفهوم را می‌توان در مقابل عرفی‌گرایی متفکران ضد دین تصور نمود. برخی با تکیه به ادله متنی، و برخی دیگر با تمرکز بر ادله فرامتنی سعی کردند قرائتی از عرفی‌گرایی مبتنی بر دین ارائه دهند. عرفی‌گرایی پس از مشروطه هم در حوزه فقه سیاسی - نزد عبدالکریم حائری و اراکی - و هم در حوزه فلسفه سیاسی - نزد مهدی حائری - و هم در حوزه روشنفکری دینی - نزد سروش و شبستری - توسعه پیدا کرد. همان گونه که اشاره شد، امثال عبد الکریم حائری و اراکی به معنای دقیق کلمه عرفی‌گرا نیستند؛ ولی اندیشه ایشان به شکلی است که معیارهای عرفی‌گرایی را تا حدی برمی‌تابد. به لحاظ فقهی، تفصیل بین زمان حضور و غیبت امام معصوم (علیه السلام) ممکن است به انزوای سیاسی نینجامد. پس از درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی در سال ۱۳۲۴، با آنکه چندین مجتهد واجدالشرايط در نجف و قم برای پیشوایی شیعیان وجود داشت - حسین بروجردی به پیشوایی بلامنازع روحانیت شیعه در ایران دست یافت. بروجردی با قاطعیت از سیاست حائری و اصفهانی در جدا نگاه داشتن حوزه دین از عرصه سیاست پیروی کرد؛ و تا زنده بود اجازه نداد که روحانیون با دولت درگیر شوند. همه

<sup>۱</sup> . محمد کاظم خراسانی، حاشیه کتاب *المکاسب*، (تهران، ۱۴۰۶ ق)، ص ۹۳-۹۴؛ و محسن کدیور، *سیاست‌نامه خراسانی* (تهران، کویر، ۱۳۸۵)، ص یازده .

<sup>۲</sup> . کدیور، همان، ص ده و نوزده.

شواهد گواه بر این‌اند که بلندپایه ترین مجتهدین و مدرسین قم و نجف در درازای این سال‌ها از سیاست بروجردی مبنی بر کناره جویی از سیاست پیروی کرده‌اند. از میان بلندپایه ترین روحانیون قم، تهران و نجف، صدرالدین صدر، محمدتقی خوانساری، حجت کوه کمری، محقق داماد، بهجت گیلانی، شاهرودی، خوبی، بهبهانی و دیگران، تنها خوانساری آشکارا به پشتیبانی از مصدق برخاست که این پشتیبانی نیز کوتاه مدت بود؛ و با درگذشت او پایان یافت. برجسته ترین کوشش برای زدودن دیوار میان دین و سیاست و کشاندن روحانیون به مبارزه سیاسی، جنبش فدائیان اسلام و سپس پیوستن ایشان به کارزار سیاسی کاشانی است؛ که بروجردی در مقابل آن‌ها موضع گرفت. این تقابل را می‌توان رویارویی "اسلام سیاسی" در مقابل "اسلام غیرسیاسی" نامید. اسلام غیرسیاسی در حوزه اندیشه شیعی، اولویت را به تبلیغ دین و امور فرهنگی می‌دهد، تا به امور سیاسی و تشکیل حکومت. در مقابل، مهم‌ترین ویژگی‌های اسلام سیاسی عبارت است از: وجوب تشکیل حکومت در دوران غیبت، انقلاب (و برخورد رادیکال با نظام‌های جور)، و برنتافتن (جنبه‌های نرم‌افزاری) تجدد و (لوازمی همچون مفاهیم سیاسی مدرن و حقوق بشر). فقیهی که حیطه ولایت یا تصرف فقیهان را امور حسبه می‌داند - همانند عبدالکریم حائری یزدی و محمدعلی اراکی - ممکن است قدر متیقن افراد صالح برای حکومت را فقها فرض ننماید. از دیدگاه ایشان، اجرای حدود و اموری همانند افتاء و قضاوت و ولایت بر قاصران وظیفه فقیه است؛ و این مسأله ربطی به اداره جامعه ندارد. حفظ کیان اسلام و اداره امور معاش مسلمانان اختصاص به صنفی خاص ندارد، و هر کس که قدرت انجام این گونه امور را داشته باشد، مکلف خواهد بود. بر این اساس، فقها از جانب امام عصر (ع) برای اداره جامعه منصوب نشده‌اند؛ و بنابراین، غیرفقیهان نیز می‌توانند به این امر همت گمارند. حکومت شاهان عادلانی که حاضرند در صورت ظهور امام معصوم (ع) قدرت را به وی واگذار کنند، مشروعیت دارد.<sup>۱</sup> طبق این مبنا، از ادله فقهی، نحوه خاصی از حکومت برای زمان غیبت به دست نمی‌آید. پس اگر نخواهیم این رأی را به "نظریه سلطنت مشروعه" محدود کنیم، جای این احتمال باقی می‌ماند که در زمان غیبت کبری به نوعی حکومت عرفی و مردم سالار دینی قائل شویم. این نوع حکومت از آن جهت که ملزم به اجرای احکام ضروری شریعت است (به هر مقدار که در مباحث نظری اثبات شد)، دینی محسوب می‌شود؛ همان گونه که از جهت جدا کردن نهاد دین از دولت، عرفی به حساب می‌آید. پس، اندیشمندان فوق به معنای دقیق کلمه "عرفی‌گرا" نیستند؛ و به همین دلیل، به شکل مشخص عنوان "عرفی‌گرایی" را برای خود به کار نبرده‌اند. دلیل آن هم چیزی نیست جز مطرح نبودن این گونه مسائل برای آن‌ها. عبدالکریم حائری و اراکی چندان به مسائل علم سیاست نگاه تخصصی نداشته‌اند؛ و ضرورتی برای پاسخ گویی به سؤالات ناشی از رویارویی با تجدد را نمی‌دیدند؛ و اصولاً خود را درگیر مباحث سیاسی و مسأله رویارویی با تجدد نکرده‌اند. این مسأله تفاوت ایشان را با عرفی‌گرایانی که بر ادله برون‌متنی تکیه می‌کردند، روشن می‌سازد. آن نوع عرفی‌گرایان، به دلیل معاصرت بیشتر با تمدن جدید و مقتضیات آن، و به دلیل جایگاهشان در بین روشنفکران دینی، بیش از این گروه به مسائل مربوط به مدرنیته - و مباحثی همچون حقوق بشر و حقوق زنان- پاسخ داده‌اند.

مهم‌ترین نقطه مثبت در اندیشه درون‌متنی‌ها در این زمینه، ورود به کتاب و سنت با بهره بردن از اجتهاد فقهی تلقی می‌شود. گویا مخاطب ایشان این اطمینان را پیدا می‌کند که کلام خداوند در این باره منبع قرار داده شده؛ و بنابراین، اراده الهی جز این نبوده است. احمد عابدینی با رویکردی کاملاً درون‌دینی

<sup>۱</sup> . محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، ص ۷۸-۷۹.

در صدد است نشان دهد که از آیات، روایات و عمل پیامبر (ص) و ائمه (ع) حاکمیت الهی اثبات نمی‌شود.<sup>۱</sup> همچنین، اثبات عدم ولایت سیاسی برای فقها وقتی از جانب امثال حائری مؤسس و اراکی پشتیبانی می‌شود، این اطمینان نوعی به وجود می‌آید که آرای فوق با رجوع به کتاب و سنت اتخاذ شده‌اند. اما از طرف دیگر، علت توفیق اندک این گونه نظریه‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی عمدتاً به مسائل پیش گفته باز می‌گردد: آشنایی کم آن‌ها با مفاهیم سیاسی به شکل تخصصی، درگیر نشدن با تجدد و مقتضیات آن، عدم دخالت مستقیم برخی از آن‌ها به شکل مستقیم در امور سیاسی، و پاسخگو نبودن در مقابل جریان‌های فکری و اجتماعی و سیاسی به دلیل نداشتن مواضع ایجابی در این باب. در واقع، آن‌ها نه به عنوان یک نظریه پرداز در حوزه اندیشه سیاسی، بلکه از باب اجتهادی خاص در این مسأله فقهی به این گونه نظریات قائل شده‌اند (یا به تعبیر دقیق‌تر، در مواردی این نظریه را می‌توان از آرای ایشان استنباط نمود). بروجردی نیز، به عنوان یکی از حامیان اصلی اسلام سنتی، تا رحلت خویش (۱۳۴۰) به اسلام سیاسی اجازه ظهور نداد. به اعتقاد وی، ورود در سیاست حتی برای انبیاء و ائمه (ع) نیز در حد ضرورت بوده؛ و به بیان دیگر، شأن اصلی ایشان تلقی نمی‌شود. علی‌پناه اشتهاوردی در تشریح اندیشه ایشان جملاتی دارد، که ظهور در این مبنا دارد:

"به طوری که در نظر دارم، مرحوم آیت‌الله بروجردی، قدس سره، مکرر در اثناء بحث خود این جهت را تذکر می‌دادند و می‌فرمودند یکی از اشتباهات بزرگ [که] از اول بین مسلمین رواج پیدا کرد، خلط بین مسئله بیان احکام خدا و مسئله حکومت و حفظ انتظامات داخلی کشور اسلامی [است]... لازم نیست این دو مقام در یکجا تمرکز پیدا کند... بلکه باید گفت شأن انبیاء و جانشینان آنان اجل از آن است که تشکیل حکومت دهند. غرض اصلی از بعثت انبیاء همانا دعوت به اصول عقائد اولیه [بوده است]... بلی، گاهی مصلحت اقتضا کرده است که مقاماتی که آنان نباید اشغال کنند (یعنی شأن آن‌ها نیست)، به بعضی از پیامبران اعطا شده".<sup>۲</sup>

به اعتقاد بروجردی، حتی معصومان نیز فقط به هنگام "مصلحت" در سیاست دخالت می‌کرده‌اند؛ و در واقع، ولایت سیاسی جزء شؤون ذاتی ایشان نبوده است. شأن اصلی ایشان همانا امور مربوط به مبدأ و معاد بوده است. البته در جایی دیگر باید بین این سخن و مبنای ایشان در کتاب *البدر الزاهر*<sup>۳</sup> جمع کرد. بر خلاف متفکرانی که بر ادله متنی تکیه زده‌اند، شماری دیگر از متفکران شیعی هستند که مبنای استدلال خود بر عرفی‌گرایی را ادله برون متنی قرار داده‌اند. در این بین، چهار نظریه بررسی و نقد می‌شود. در نظریه مهدی حائری، نه تنها بین شؤون روحانیت و سیاست ارتباطی وجود ندارد، بلکه اساساً سیاست امری عرفی است؛ و بدین لحاظ با دین ارتباط چندانی پیدا نمی‌کند؛ و حکمت از حکومت جدا می‌شود. حکومت از مقوله حکم (و بنابراین امری جزئی) است، در حالی که دین متکفل امور کلی می‌باشد. این بحث تا اندازه‌ای به مسئله ثابت و متغیر نزدیک می‌شود؛ مسئله‌ای که محمدحسین طباطبایی و مصباح به شکلی پاسخ داده‌اند. بر اساس کتاب حکمت و حکومت، نبوت و رسالت که به معنای ابلاغ و تعلیم اراده تشریعی و نظام قانونگذاری الهی است، اگر با وظیفه اجرا و مسئولیت تحقق این فرامین، آن هم با قوه قهریه از سوی هیأت حاکمه بوده باشد، دیگر مسئولیتی برای مکلفین تصور نخواهد شد؛ و مسئله عقاب و

۱. احمد عابدینی، "بررسی منشأ مشروعیت حکومت ولایی"، *امام خمینی و حکومت اسلامی*، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳-۲۴۲.

۲. علی پناه اشتهاوردی، *کتاب هفت ساله چرا صد درآورد؟* (قم، علمیه، ۱۳۹۱ ق)، ص ۱۶۰-۱۷۳.

۳. حسینعلی المنتظری، *البدر الزاهر فی الصلاة الجمعة و المسافر* (تقریرات درس خارج آیت‌الله بروجردی)، قم، ۱۳۶۲.

ثواب نیز به تعطیلی خواهد گرایید. اساساً، حکم و حکومت به اداره جامعه مربوط است، نه به حاکمیت.<sup>۱</sup> به اعتقاد حائری، حتی پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز ولایت سیاسی نداشته اند، و بالاتر از آن نمی توانستند دارای چنین شأنی باشند؛ چرا که لازمه آن دور مضمّر (دور با واسطه) است. این استدلال را می توان، با اثبات نظریه نصب از طریق برهان لطف مقایسه کرد. خواجه نصیر، معتقد است که اگر ما در جزئیات مسائل به واقع نرسیم، خلاف مقصود شارع است. پس باید او، کسی را منصوب کرده باشد. به عقیده مهدی حائری، نه تنها این برهان خدشه پذیر است؛ بلکه در اساس، نصب ولی در امور اجرایی امری محال به نظر می رسد. به نظر وی، امثال یا عصیان تکلیف، پس از وجود وضعی آن، قابل تصور است و وجود وضعی تکلیف، نیز از اراده تشریح حکم، مؤخر می باشد. پس، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح قانون بیرون است. اگر خداوند بخواهد ضمانت اجرای قانون (ولایت سیاسی) را مشخص کند، لازمه آن تقدم شیء بر نفس، به دو رتبه، و دور مضمّر، خواهد بود.<sup>۲</sup> نتیجه آن است که، چون امثال یا عصیان تکلیف (که مربوط به اجرا می باشد)، دو رتبه از اراده تشریحی مؤخر است، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح آن باید بیرون باشد، و هیچ قانون وضعی نمی تواند قوه مجریه خود، تلقی شود. بر این اساس، حتی می توان ادعا کرد که زمامداری سیاسی معصومان (ع) نیز، به ابتکار مردم صورت گرفته است. مسئولیت اجرا بر عهده خود مکلفان است و مقام نبوت یا امامت هیچ گونه نقش تشریحی در اجرائیات تکالیف ندارد. به عقیده مهدی حائری یزدی، هیچ فقیه شیعه و سنی از حق حاکمیت و رهبری فقیه، سخن نگفته است. بنابراین، نه از مفهوم نبوت و نه از مفهوم امامت، هیچ ایماء و اشاره ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده گیرد استنباط نمی شود. حائری قرائتی از نظریه قرارداد اجتماعی به دست می دهد که تا حدی با دیدگاه اصحاب قرارداد، بالاخص روسو، تفاوت دارد.<sup>۳</sup>

عبدالکریم سروش نیز نه بین روحانیت و سیاست ارتباط مستقیمی می بیند، و نه بین دین و سیاست: "جامعه دینی همچون درختی برومند، سیاست و حکومت متناسب با خود را می زاید (که البته میوه ای دینی است) و این طبیعی ترین نحوه پیوند سیاست و دین در مقام تحقق و وقوع خارجی است، و روحانیان نیز چندان حق و تکلیف دخالت در سرنوشت جامعه را دارند که دیگر آحاد مردم، و به تناسب حرمت و مقبولیتی که نزد مردم دارند قدر خواهند یافت و بر صدر خواهند نشست و این مردمی ترین نحوه احراز منزلت اجتماعی و سیاسی است."<sup>۴</sup> رأی وی ضرورتاً به معنای کوتاه کردن دست روحانیان از دامن سیاست یا کوتاه کردن سیاست از دامن دین به شکل کلی نیست؛<sup>۵</sup> همان گونه که در "دین مدنی" اصحاب قرارداد نیز این گونه ارتباط ها یکسره گسسته نمی شود، و دین به عنوان یک نهاد مدنی به حیات خود ادامه می دهد و روحانیان همانند دیگر مردم حق ورود در سیاست را خواهند داشت. از دیدگاه سروش، سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع و تقدس زدایی از دین و مدیریت جامعه، و نه عناد با خداوند. حکومت سکولار، دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می دهد، و نه مبنای عمل خود.<sup>۶</sup> مردم به دلیل فسادآور بودن قدرت، حق نظارت و حق عزل دارند؛ و کسی که حق عزل دارد، حق نصب هم خواهد داشت، و این نیست جز اثبات حاکمیت مردمی. هر چیز که از پیش خود ذاتی و ماهیتی داشته باشد، دیگر

۱. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت (بی جا: شادی، ۱۹۹۵)، ص ۶۷.

۲. همان، ص ۱۶۵-۱۷۰.

۳. همان، ۱۵۱-۱۶۵.

۴. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت (تهران: صراط، ۱۳۷۶)، ص ۶۳.

۵. همان، ص ۶۳.

۶. همان، ۴۲۳-۴۲۹.

نمی‌تواند ذاتاً دینی شود؛ چرا که یک چیز نمی‌تواند دو ذات و ماهیت داشته باشد. قول به طبایع و ماهیات دست خدایان و جباران روی زمین را می‌بندد.<sup>۱</sup> سیاست و حکومت نوعی مدیریت است؛ و اسلامی و غیراسلامی ندارد. حکومت دینی (و نه حکومت فقهی) دموکراتیک است؛ چرا که اصول پیشینی مردم سالاری در ذات خود اصولی اخلاقی اند. نه فقه معادل همه دین است، و نه بحث از حکومت دموکراتیک دینی بحثی فقهی است.<sup>۲</sup> اصولاً مباحثی همچون عدالت و حقوق بشر برون متنی اند؛ و نباید بار سنگین آن‌ها را بر دوش ناتوان فقه گذاشت. ما عدالت را از دین نمی‌گیریم، بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم.<sup>۳</sup> نیازهای زمین مانده ماست که انتظارمان از دین را مشخص می‌کند. فقه دانشی است بشری، ناقص، حیلت آموز و دنیوی، ظاهر بین، متناسب با اخلاق نازل، مصرف کننده، حداقلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف مدار، و قائل به مصالح خفیه.<sup>۴</sup> از دیدگاه وی، دموکراسی چند رکن دارد: عقلانیت، کثرت‌گرایی و حقوق بشر. انگیزه روشنفکران دینی این است که حقوق بشر را به عنوان ناموس آدمیان معرفی کنند و همچون ناموس از حقوق بشر دفاع کنند.<sup>۵</sup> ما به حکم انسان بودن، و نه به هیچ دلیل دیگری، واجد یک رشته حقوق و تکالیفیم، به طوری که این حقوق و تکالیف ماقبل دینی معین می‌کنند که شخص دیندار باشد یا نه. در این که بین حقوق بشر و تکالیف دینی، علی‌الخصوص تکالیف فقهی در قرائت فعلی تعارض‌های بسیار وجود دارد، جای تردید نیست. اگر تکالیف یا حقوق درون متنی با تکالیف و حقوق برون متنی تعارض پیدا کردند، حقوق و تکالیف بیرون دینی مقدمند.<sup>۶</sup>

پروژه شبستری نیز به شکل خلاصه عبارت است از استفاده از هرمنوتیک در راستای بازسازی اندیشه دینی. وی با استفاده از این روش به شیوه مرسوم فقها انتقاد می‌کند؛ و نقش زمان و مکان در اجتهاد را باز می‌نمایاند.<sup>۷</sup> او بسیاری از امرها و نهی‌های صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) را ارشادی می‌داند، و از هرمنوتیک برای فهم نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد کمک می‌گیرد.<sup>۸</sup> وی در خصوص مسأله حقوق بشر می‌نویسد: "منظور از حقوق در این بحث، حقوق تشکیل دهنده نظام سیاسی و اجتماعی است، نه حقوقی که به لحاظ اخلاقی به عهده هر کس است. محتوای حقوق بشر غیر دینی است، نه ضد دینی.<sup>۹</sup> او در نقد حقوق بشر از دیدگاه جوادی آملی، حقوق بشر متافیزیکی را غیر قابل اجرا معرفی می‌کند. بر این اساس، آزادی سیاسی بر مسئولیت دینی تقدم دارد؛ و در مجموع، می‌توان از اسلام قرائتی داشت که با مضامین اساسی حقوق بشر منافات نداشته باشد. اگر ذاتیات و عرضیات

۱. همان، ۳۶۱ و ۴۲۹.

۲. همان، ۳۰۴ و ۳۲۲ و ۳۳۰.

۳. عبدالکریم سروش، *فره‌تر از ایدئولوژی* (تهران، صراط، ۱۳۷۲)، ص ۵۲؛ و "دانش و دادگری"، *مجله کیان*، ش ۲۲ (آذر و دی ۱۳۷۳).

۴. عبدالکریم سروش، "فقه در ترازو"، *مجله کیان*، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).

۵. عبدالکریم سروش، *سیاست - نامه* (تهران، صراط، ۱۳۷۸)، ص ۳۷۸-۳۷۹.

۶. عبدالکریم سروش، *آئین شهرداری و دینداری* (تهران، صراط، ۱۳۷۹)، ص ۱۵۰-۱۵۵.

۷. محمد مجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت* (تهران، طرح نو، ۱۳۷۵).

۸. همان، ۲۲۸-۲۳۰.

۹. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین* (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹)، ص ۲۰۲ و ۲۲۷.

دین را از هم جدا کنیم، خواهیم دید که کتاب و سنت در باره آزادی های دینی و سیاسی معاصر ساکت است.<sup>۱</sup>

مصطفی ملکیان هم در دفاع از سکولاریسم استدلالی دارد که در مقدمات زیر خلاصه می‌شود:

- انسان‌ها سه نوع باور دارند: باورهای ناظر به واقعیات<sup>۲</sup>، باورهای ناظر به ارزش‌ها<sup>۳</sup> و باورهای ناظر به تکالیف<sup>۴</sup>؛

- باورهای بر زبان آورده شده یا انفسی (بیان روانشناسی افراد)<sup>۵</sup> هستند، یا آفاقی (ادعایی در باره عالم واقع)<sup>۶</sup>؛

- باورهای آفاقی دو دسته‌اند: غیر قابل تحقیق به شکل بالفعل و قابل تحقیق به شکل بالفعل؛

- در ساحت زندگی عمومی، تنها در صورتی اعتقادات آفاقی و اعتقادات بالفعل غیر قابل تحقیق می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی باشند که همه یا اکثریت به آن رأی مثبت دهند؛ چون مقتضای عدالت و لازم نیامدن ترجیح بلامرغ است؛

- در حکومت دینی (حکومتی که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین وجود دارد)، گزاره‌های دینی از دو سنخ فوق هستند.

- نتیجه: رد حکومت دینی و اثبات سکولاریسم. البته اگر همه یا اکثر مردم حکومت دینی را خواستند، با سکولاریسم تنافی نخواهد داشت؛ البته به شرطی که طبق نظر ایشان امکان بازگشت به هر نوع حکومت دیگر هم وجود داشته باشد.<sup>۷</sup>

همان گونه که دیدیم نواندیشان دینی معاصر در صدد قرائتی از دین به دست دهند که هم با دین سازگار باشد، و هم با آموزه های دموکراسی و حقوق بشر. نقاط مثبت این گونه کوشش ها را در چند امر می توان خلاصه نمود: توجه به عقل مستقل و احیای آن در تفکر اسلامی و شیعی و دور شدن از اشعری-گری، عنایت به این مسأله که هنگام تعارض ادله برون متنی و ادله درون متنی نوع اول مقدم هستند، نقد تراث فقهی و توجه به ناکارآمدی های آن به دلیل فریب شدنش، جدا کردن ضمنی ارتباط دین و سیاست با رابطه روحانیت و دولت، و بالاخره دفاع از دین و معنویت در عصر حاضر و نشان دادن این مسأله که دین کارکرد خود را در عصر مدرن و پسامدرن از دست نداده است. در عین حال، باید توجه داشت که ادله برون متنی ارائه شده توسط ایشان چندان متقن نیست. به طور مثال، ربطی بین تعطیل شدن ثواب و عقاب و تعیین وظیفه اجرا توسط شارع مقدس وجود ندارد. دین اموری ثابت دارد؛ و بنا نیست در هر امر جزئی دخالت کند.<sup>۸</sup> همچنین، استدلال "عدم امکان جعل در اجرائیات" و دور مضمهر ارائه شده توسط مهدی حائری حداقل از سه جهت خدشه‌پذیر به نظر می‌رسد؛<sup>۹</sup>

الف - هرچند نفس اجرا، دو رتبه از اراده تشریحی مؤخر است، ولی تشریح شارع در مورد اجرائیات تأخری نسبت به اراده تشریحی او ندارد. در واقع ایشان «نفس اجرا» و «تشریح شارع در مورد اجرائیات» را

۱. همان، ۲۳۰-۳۱۱.

۲. facts

۳. values

۴. obligations

۵. subjective

۶. objective

۷. مصطفی ملکیان، «سکولاریسم و حکومت دینی؟!»، در: سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵-۲۵۸.

۸. لاریجانی، صادق، «دین و دنیا»، مجله حکومت اسلامی، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۵۲-۵۴.

۹. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۹.



در هم آمیخته است. اگر این امر پذیرفتنی باشد که خود امتثال، دو رتبه از اراده تشریحی تأخر دارد، لازمه آن تأخر تشریح الهی در خصوص اجرائیات نیست. از این که شارع حد و حدودی برای اجرائیات قرار دهد (و مثلاً بگوید فلان امر به ید فقیه باشد یا نباشد)، تقدم شیء بر نفس به دو رتبه، و هیچ محال دیگری لازم نمی آید. این انتقاد به بیان دیگری نیز ارائه شده است: «مسأله نظام حکومتی با امتثال و اجرای افعال مکلفین، خلط شده است. نظام حکومتی محل بحث، پدیده ای است اجتماعی و دارای آثار و احکام مربوط به خود، که گاه نظارت بر اجرای مکلفین بخشی از آن است. نظام حکومتی همچون احکام اولیه دیگر، خود دارای مصلحت و مفسده است که می تواند تحت تقنین درآید، درست مثل قانون اساسی که عقلاً برای کیفیت اجرای قوانین، نوع حکومت و ساختار آن را تعیین می کنند. نباید مسأله حکومت و ساختار حکومتی با لزوم امتثال که حکمی عقلی است، خلط شود. امر به نظام حکومتی خاص، معادل الزام به امتثال نیست تا بگوییم وجود الزام عقلی به امتثال، از امر به نظام حکومتی خاص کفایت می کند»<sup>۱</sup>.

ب - اگر از این جواب صرف نظر نماییم، پاسخ دیگری با اصطیاد از مسائل مشابه، در اصول فقه، قابل ارائه می باشد: تقدم شیء بر نفس اگر هم، لازم بیاید، وقتی است که شارع با يك امر، قصد تحدید اجرائیات و تشریح در آن حوزه را داشته باشد. پس اگر شارع با امر دیگری اجرائیات را تحدید نماید، تقدم شیء بر نفس یا محال دیگری لازم نمی آید. نتیجه امکان جعل و تشریح در اجرائیات، لزوم و ضرورت رجوع به ادله عقلی و نقلی ولایت فقیه است.

ج - در همان موارد اجرا هم می توان گفت «منع دیگران از ظلم» یا «اجبار دیگران به امتثال اوامر» خود دارای ملاک است. به این بیان که مفسده ظلم دو تکلیف تولید می کند: یکی نسبت به فاعل ظلم (البته قبل از انجام عمل) و دیگری نسبت به دیگران. پس هم خطاب «اجتناب عن الظلم» (از ظلم دوری کن) متوجه شخص ظالم، می شود و هم خطاب «وامنعوا عن ظلم الظالم» (از ظلم ظالم جلوگیری کنید) متوجه دیگران. به تعبیر دیگر مقام اجرا در ما نحن فیه، غیر از «امر به امتثال» یا «الزام به امتثال» در موارد دیگر است.<sup>۲</sup>

سروش در بحث انتظار از دین از دین تعریفی کارکردی ارائه می کند: کارکردی که می تواند نیاز ما را برطرف کند، نه دین نازل شده. اگر این فرض صحیح می بود، سیاست ثبوتاً نمی توانست در قلمرو دین قرار گیرد. برعکس، اگر نفس الامری برای دین قائل شویم یا قبول کنیم که انتظار ما از دین در تعامل ادله متنی و فرامتنی تعریف می شود، این فرض زیر سؤال می رود. عدم نیاز ما به دین در امر سیاست و حکومت همانند بحث اقبال و شریعتی در بحث ختم نبوت است. به اعتقاد اقبال، دوران وحی به مرحله و یا قلمرویی از حیات بشر محدود می شود که عقل انسان به آن راه نیافته باشد؛<sup>۳</sup> و بنابراین، امروزه عقل جانشین وحی می شود. همچنین، لازمه دینی شدن سیاست جمع دو ذات نیست؛ چرا که اتحاد در وجود خارجی است؛ و بسیاری از این مقولات اعتباری هستند؛ علاوه بر آن که بحث دینی بودن سیاست ادعایی بالاتر از صرف اتحاد خارجی آنهاست.<sup>۴</sup> استدلالی که سروش برای حاکمیت الهی از طریق بحث فساد آور بودن قدرت ارائه نموده، خالی از اشکال نیست. بدون شك با پذیرفتن این استدلال، نظریه نصب و انتخاب در باب ولایت فقیه، زیر سؤال خواهد رفت. اگر حق حاکمیت از آن مردم باشد، ولایت نه به شکل نصبی، و نه به شکل

<sup>۱</sup> . لاریجانی، همان، ص ۷۴-۷۵.

<sup>۲</sup> . همان.

<sup>۳</sup> . محمد اقبال، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، (تهران، رسالت قلم، ۱۳۴۶)، ص ۱۴۴-۱۴۶.

<sup>۴</sup> . لاریجانی، همان، ص ۵۴-۶۱.

انتخابی، قابل اثبات نخواهد بود. به دیگر بیان، اگر این استدلال تمام باشد، روایات موهم نظریه نصب یا انتخاب را باید بر وجهی دیگر، حمل نمود. استدلال وی در قالب سه مقدمه از نظر شکل برهان، صحیح؛ و از نظر ماده آن، سقیم به نظر می رسد. فقط برای نمونه، می توان تصور کرد که هم نصب (ولایت) و هم نظارت (مردمی) توسط خداوند، ارائه شده باشد. در این صورت، دلیلی وجود ندارد که بگوییم هر کس حق نظارت دارد؛ به طریق اولی حق حاکمیت هم دارد. در واقع، ممکن است خداوند ولایت را به اشخاص خاصی داده، و در عین حال، راه کارهای کنترل برون (توسط مردم) هم، تدارک دیده باشد. کسی که به نظریه انتخاب یا نظریه نصب تلطیف شده (نظریه نصب امام خمینی که مسأله ولایت را از مسأله تولی جدا می کند و تولی فقیه را مشروط به رأی مردم و رضایت آن ها می داند و از این جهت به نظریه انتخاب نزدیک می شود) معتقد باشد، بعید نیست چنین ادعایی را مطرح کند. احتمال دیگر آن است که اصل ولایت، مشروط به خواست مردم باشد. بر این اساس، ولایت در صورتی تحقق می یابد که اقبال مردم وجود داشته باشد. در این حالت رأی مردم، هم، در ایجاد ولایت مؤثر است و هم، در تداوم آن و تحدید قدرت. در این فرض، هم «ولایت» و هم حق عزل و کنترل برون قدرت، برای مردم وجود دارد. بر اساس این احتمال، ولایت فقیه حتی به شکل نصب مشروط (مشروط به رأی مردم) نیز قابل اثبات خواهد بود.<sup>۱</sup> در کلام وی باید مشخص شود که بحث بر سر دموکراسی و حاکمیت مردم است یا سکولاریسم و عرفی گرایی. همچنین، پذیرش حکومت دینی مستلزم قائل شدن به دو ذات برای یک چیز نمی باشد.<sup>۲</sup> در کلام سروش مشخص نیست که او با فقه مشکل دارد، یا با متورم شدن آن. اگر فقه (سیاسی) تعدیل شود، دلیلی برای وارد نشدن به ادله درون متنی در مسائل سیاسی و اجتماعی وجود نخواهد داشت. از طرف دیگر، او به شکل دقیق مشخص نمی کند که مورد تقدم ادله برون متنی بر ادله درون متنی کجاست. به اعتقاد او، اصولاً تکلیف حقوق بشر در بیرون دین تعیین می شود. سروش تأکید می کند که بحث بر سر تعارض است؛ و معنایش این نیست که دین از خود هیچ ندارد.<sup>۳</sup> وی از یک طرف معتقد است تنها در صورت تعارض این دو نوع دلیل، ادله برون متنی مقدم هستند، در حالی که در جایی دیگر به طور کلی دست فقه را از سیاست کوتاه می کند و می نویسد: "سؤال از حق حکومت و نحوه حکومت، سؤال غیرفقهی و متعلق به حوزه فلسفه سیاست است."<sup>۴</sup> در این جا، برای فرد متعبد این پرسش به وجود می آید که اگر در متون دینی نسبت به حق و شیوه حکومت بحث شده باشد، چرا باید آن را کنار گذاشته و به سراغ ادله برون متنی رفت؟

روش شناسی شبستری نیز از ابهامات زیادی برخوردار است. به دلیل عدم تفکیک گونه های هرمنوتیک، به نظر می رسد او قدر مشترکی از کلیه نحله ها در نظر می گیرد؛ و نتایج مبهمی از آن ها استنتاج می نماید. در درجه اول باید گفت بین هرمنوتیک هستی شناسانه گادامر و دیگر نظریه های موجود قدر اشتراکی وجود ندارد، و اگر از هرمنوتیک سخن می گوئیم باید روشن کنیم کدام نحله را اراده کرده ایم. معلوم نیست شبستری چگونه می خواهد از هرمنوتیک گادامر استفاده روشی در شیوه استنباط فقهی کند.<sup>۵</sup> به قول محمدرضا نیکفر، شبستری به دنبال اثبات دو قضیه است: تحول و حرکت در جهان و پاسخ

۱. حقیقت، همان، ص ۹۹-۱۰۰

۲. لاریجانی، همان.

۳. عبدالکریم سروش، "حقوق بشر و تکالیف دینی"، در محمد بنسنة نگار، (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.

۴. سروش، فریه تر از ایدئولوژی، همان، ص ۵۰.

۵. سید صادق حقیقت، روش شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵، ص ۳۸۱.

های تازه نسبت به آن. پس این همان فقه پویاست، نه هرمنوتیک!<sup>۱</sup> در درجه دوم اگر بپذیریم چنین استفاده ای از هرمنوتیک صحیح باشد، باز معلوم نیست که چگونه الزاماً از این روش دموکراسی دینی سازگار با حقوق بشر استنتاج می شود. از باب جدل، می توان ادعا کرد مخالفان نواندیشی دینی نیز ممکن است از همین شیوه استفاده کنند؛ و نتایج متضادی بگیرند.

بحث ملکبان تا اندازه زیادی شبیه دفاع عادل ظاهر از سکولاریسم است. به اعتقاد ظاهر، هر معرفتی که شامل وجود، صفات، افعال و مقاصد یا مشتقاتی از این مقدمات شود، معرفت دینی است. تمام قضایای دینی ضریب دارند. قضایای عملی شرطیه متصله، و بنابراین بین‌الادھانی، متغیر و جائزه‌اند. پس نمی‌توان از قضایای دینی نتایج اخلاقی و علمی استنتاج کرد. با رد معیار فوق بشری، عقل انسان معیار می‌شود که همان سکولاریسم است.<sup>۲</sup> کسانی که معیار اخلاق را فوق بشری می‌دانند به خودخواهی انسان، ناتوانی مهار امیال، ناتوانی در پیش بینی و گناهکار بودن انسان استدلال می‌کنند. رابطه دین و سیاست، نه رابطه مفهومی و منطقی، بلکه تاریخی و قراردادی است. استدلال ظاهر بر عرفی‌گرایی همانند دیدگاه ماکیاوولی نسبت به جدایی سیاست از اخلاق است؛ چرا که وی معتقد است اخلاق اصولی ثابت و سیاست اصولی متغیر دارد؛ و بنابراین، این فرزند نمی‌تواند از آن مادر متولد شود. سکولاریسم، از دیدگاه ظاهر، دو نوع دارد: سخت<sup>۳</sup> که مبنای تحلیلی و معرفت‌شناختی دارد؛ و نرم<sup>۴</sup> که به شرایط تاریخی و جامعه‌شناختی نیازمند است. معنای اول که مبنای وی است دو شکل دارد: سلبی و ایجابی. در نقد آرای اخوان المسلمین و مانند ایشان، او معتقد است احکامی مثل حدود متغیرند، اصول ثابت مختص اسلام نیست؛ و مدلول سیاسی هم ندارد. از ثبات نصوص دینی نمی‌توان ثبات احکام را نتیجه گرفت. چون احکام دینی تحت احکام اخلاقی قرار دارند، نمی‌توانند غیرشرطی باشند. به اعتقاد وی، مفروض نیاز ما به وحی در سیاست دو مقدمه باطل است: خدا فقط مسلمانان را به اقامه دولت ارشاد کرده؛ و انسان به لحاظ فهم خود از درک این مبانی عاجز است. نازیسم و فاشیسم دولت‌های سکولار غیرمستقل بودند. دو شرط عقلی استقلال عبارت است از: هیچ گروهی حق ادعای تملک انحصاری معرفت را نداشته باشد، و این که معیار معرفت‌شناسی تنها عقل باشد. اصل اختیار (و عدم جواز تحمیل) و تفکیک حوزه خصوصی از عمومی نیز دو شرط اخلاقی استقلال محسوب می‌شوند.<sup>۵</sup> استدلال‌های ظاهر به اسلام‌گرایی اشاره دارد که وحی را جایگزین عقل در سیاست می‌کنند؛ اما بر اساس «نظریه همروی»<sup>۶</sup>، که نگارنده دنبال می‌کند، نیاز ما هم به عقل است و هم به وحی. اگر دلیل اصلی در سیاست عقل باشد، باز منافات ندارد که وحی اصولی کلی، بالآخر در جایی که حکم عقل نارسا یا جدلی‌الطرفین است، داشته باشد. قضایای عملی (در حوزه سیاست) حکم واحدی ندارند که بخواهند جملگی متغیر و بین‌الادھانی باشند؛ بلکه در یک سطح می‌توانند متغیر، و در سطح اصول کلی و غایبات فراتاریخی باشند.

به هر صورت، در خصوص استدلال ملکبان برای اثبات سکولاریسم چند نکته قابلیت طرح دارد: اولاً؛ بین دموکراسی و سکولاریسم خلط شده است. خواست اکثریت مقتضای دموکراسی است، نه سکولاریسم. نه هر سکولاریسمی مبتنی بر خواست اکثریت است، و نه هر نوع دموکراسی الزاماً مبتنی

۱. محمدرضا نیکفر، "هرمنوتیک و اصلاح‌گرایی دینی"، مجله نگاه نو، ش ۱۴، (اردیبهشت ۱۳۸۲).

۲. عادل ظاهر، همان، ص ۷۸؛ و *اولیة العقل*، بیروت، دار امواج، ۲۰۰۱، ص ۱۰۲.

۳. hard

۴. soft

۵. همان، ص ۶۲ و ۳۷۰.

۶. Confluence Theory

بر سکولاریسم، سکولاریسم می‌تواند مبتنی بر اقتدارگرایی و توتالیترانیسم باشد؛ همان گونه که، حداقل طبق برخی قرائت‌ها، نوعی دموکراسی می‌تواند دینی و غیر سکولاریستی باشد. سکولاریسم در نقطه مقابل حکومت دینی قرار دارد؛ چرا که در حکومت دینی، مسائل حکومتی بر اساس شریعت تنظیم می‌شود؛ و در حکومت عرفی‌گرا، آزاد از آن، دموکراسی و خواست اکثریت است که می‌تواند با حکومت دینی جمع شود.

ثانیاً: دلیل ایشان برای اثبات رأی اکثریت به دلیل عدالت و لازم نیامدن ترجیح بلامرجح اعم از مدعاست. چه بسا بتوان ادعا کرد که در دو نوع گزاره‌های آفاقی و اعتقادات بالفعل غیرقابل تحقیق راهکارهای دیگری همچون رجوع به افراد خاص (نخبگان، متخصصان، اشراف و یا خبرگان دینی) کارساز است. کسانی که به شکلی از نخبه‌گرایی دفاع کرده‌اند استدلال‌های خاص خود را دارند. به اعتقاد ایشان، درست است که در این دو سنخ گزاره‌ها امکان تحقیق به شکل یقینی وجود ندارد؛ اما به هر حال، آرای گروه خاص به صواب نزدیک‌تر به نظر می‌رسد.<sup>۱</sup>

حاصل سخن آن که فارغ از نقاط ضعف عرفی‌گرایی اسلامی، این مفهوم در جهان تشیع - هم به معنای جدایی دین از سیاست و هم به معنای جدایی روحانیت از دولت - در قالب ادله متنی و فرا متنی وجود داشته است. عرفی‌گرایی دینی بر خلاف عرفی‌گرایی غیر دینی دغدغه دین دارد؛ و دعاوی خود را - چه در خصوص عصر غیبت و چه به شکل عام - به شارع مقدس نسبت می‌دهد. مشروطه نقطه عطفی در تحول مفهوم "عرفی‌گرایی" در عالم تشیع تلقی می‌شود.

### به سوی همروی ادله فرا متنی و متنی در حوزه اندیشه سیاسی

همان گونه که مشاهده شد، کاستی‌های هر یک از دو شیوه متنی و فرامتنی نشان می‌دهد که در مسائل مختلف - و از آن جمله مسائل سیاسی و اجتماعی - نه می‌توان از ادله برون متنی بی‌نیاز شد، و نه از ادله درون متنی. از یک طرف، ما به دلیل‌های ماقبل دینی نیاز داریم تا با ارج نهادن به مقام عقل مستقل از دام اشعری‌گری بگریزیم. امروزه که فلسفه سیاسی در جهان اسلام و ایران اسلامی نیمه‌جان شده و در حال احتضار به سر می‌برد، می‌بایست بر نقش عقل و عقلانیت تأکیدی دوچندان نمود تا از بن‌بست‌های موجود رهایی یابیم. نقد تراث (سیاسی) ما جز با احیای عقل (سیاسی) میسر نمی‌باشد. فقه شیعه به طور کلی - و فقه سیاسی به شکل خاص - با بی‌بها کردن عقل مستقل در عمل به اشاعره نزدیک گشته، و از هر آن چه در ادله نقلی شرع مقدس به آن امر شده پی می‌برد که دارای حسن بوده است. نیاز ما به احیای عقل - بالاخص در فلسفه سیاسی - لااقل آن گونه که در زمان فارابی مطرح بوده، ضرورتی است که توضیح آن مجال دیگری می‌طلبد.

از طرف دیگر، چون هیچ دلیل برون متنی یقین‌آوری وجود ندارد که بتواند ما را از رجوع به متون مقدس در امور سیاسی و اجتماعی باز دارد، لازم است از این منابع نیز در طراحی نظریه‌های اجتماعی کمک گرفته شود. به طور مثال، لازم است نسبت مواردی همچون توزیع قدرت، مشروعیت، عملیات استشهادی و مانند آن را با کاویدن دین از درون بررسی نماییم. بدیهی است در این موارد نمی‌توان به ادله برون متنی اکتفا نمود. همچنین وقتی قرآن کریم رهنمودی کلی در باب اقتصاد اسلامی به دست می‌دهد که گردش

<sup>۱</sup> . نگارنده در این‌جا قصد تأیید نخبه‌گرایی در مقابل آرای اکثریت را ندارد؛ بلکه تمام سخن بر سر این است که استدلال ارائه شده از نظر منطقی تمام نیست.

ثروت نباید به حاکمیت اغنیا منتهی شود (۵۹: ۷؛ کیلا یكون دولة بين الاغنياء منكم)، نه تنها مجاز نیستیم این گونه ارشادات را کنار گذاریم، بلکه لازم است جهت رعایت حقوق هم نوعان خویش به این گونه دستورات شارع مقدس توجه کافی مبذول داریم. چگونگی توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه تنها با همروی و تعامل ادله متنی و فرامتنی پاسخ مناسب خود را پیدا می‌کند.<sup>۱</sup> مورد دیگر، توجه دولت و آحاد امت اسلامی به مسئولیت های فراملی است که هر چند ممکن است در ظاهر با منافع ملی ما در تعارض باشد، ولی تکلیفی دینی و حقوق بشری محسوب می شود.<sup>۲</sup> پس، نه چنان است که ادله برون متنی بتوانند ما را در موضوع های سیاسی از رجوع به متون وحیانی منع یا بی‌نیاز کنند، و نه چنان است که رجوع به ادله درون متنی ضرورتاً به معنای آن باشد که دین همه چیز در این خصوص را داراست. چه بسا، پس از رجوع به متون دینی دربابیم که در حوزه ای خاص فرامین شارع مقدس چندان هم زیاد نیست، و در واقع ما را به سیره عقلا ارجاع داده است. اما نکته مهم آن است که اولاً این نکته پس از فحص از ادله متنی - با توجه به ادله فرا متنی - ممکن است به دست آید؛ و ثانیاً در حوزه های مختلف اجتماعی و سیاسی امکان دارد وضع به یک منوال نباشد. به طور مثال، ممکن است در باب قضاوت و اقتصاد بیش از فلسفه سیاسی به گزاره های درون متنی برخورد کنیم. کیفیت رفع تراحم بین این دو دسته دلیل در خصوص موضوع حقوق بشر در مقاله ای جداگانه بررسی شده است.<sup>۳</sup>

## منابع

- آشوری، داریوش، فرهنگ علوم انسانی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴).
- ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵).
- اشتهاردی، علی پناه، کتاب هفت ساله چرا صدا درآورد؟ (قم، علمیه، ۱۳۹۱ ق).
- برقعی، محمد، سکولاریسم از نظر تا عمل (تهران، قطره، ۱۳۸۱).
- بسته نگار، محمد (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
- ترکمان، محمد، مدرس در پنج دوره تقنینیه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
- جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، قم، اسرا، ۱۳۸۱.
- حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت (بی جا: شادی، ۱۹۹۵).
- حقیقت، سید صادق، مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی (تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶).
- -----، "نگاهی به هرمنوتیک، کتاب و سنت"، مجله علوم سیاسی، ش ۱ (تابستان ۱۳۷۷).
- -----، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، (تهران: هستی نما، ۱۳۸۱).

۱. حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، همان.

۲. سید صادق حقیقت، مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی (تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶).

۳. سید صادق حقیقت، "مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون متنی و ادله درون متنی"، مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

- ----- ، "مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون متنی و ادله درون متنی"، مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- ----- ، "گونه شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی"، مجله علمی - پژوهشی نامه مفید، ش ۳۸ (مهر و آبان ۱۳۸۳).
- حنفی، حسن (و الجابری، محمد عابد)، *حوار المشرق و المغرب* (بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۹۰).
- خراسانی، محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، (تهران، ۱۴۰۶ ق).
- داورسون، داوود، *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمه منصوره حسینی و داود وفاپی (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱).
- دایه، جان، *الامام الکوکی: فصل الدین عن الدولة* (لندن، دار سوراقیا، ۱۹۹۸).
- سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت* (تهران: صراط، ۱۳۷۶).
- ----- ، "دانش و دادگری"، *مجله کیان*، ش ۳۲ (آذر و دی ۱۳۷۳).
- ----- ، *فربه تر از ایدئولوژی* (تهران، صراط، ۱۳۷۲).
- ----- ، *سیاست - نامه* (تهران، صراط، ۱۳۷۸).
- ----- ، "فقه در ترازو"، *مجله کیان*، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).
- ----- ، *آئین شهریاری و دینداری* (تهران، صراط، ۱۳۷۹).
- ----- ، "روشنفکری دینی و چهار معنای سکولاریسم"، *روزنامه شرق*، (۱۳۸۳/۶/۲).
- صالح پور، جهانگیر، "فرآیند عرفی شدن فقه شیعه"، *مجله کیان*، ش ۲۴ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴).
- صالحی، منوچهر، «عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم»، (<http://www.irpdf.com/book-0607.html>).
- ظاهر، عادل، *الاسس الفلسفیه للعلمانية* (بیروت: دار الساقی، ۱۹۹۳).
- ----- ، *اولیة العقل*، بیروت، دار امواج، ۲۰۰۱.
- طباطبایی، سید حواد، *دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران* (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰).
- ----- ، "روزنامه همشهری (۱۳۸۲/۴/۵)".
- ----- ، "دو سنت متفاوت (گفتگو)"، *فرهیختگان* (ویژه نامه نوروز ۱۳۸۹):
- [http://s-haghighat.ir/index۲.php?key\\_m=۵](http://s-haghighat.ir/index۲.php?key_m=۵)
- عابدینی، احمد، "بررسی منشأ مشروعیت حکومت ولایی"، *امام خمینی و حکومت اسلامی*، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- عبدالرازق، علی، *الاسلام و اصول الحکم*، بی جا، بی نا، ۱۹۲۵.
- العظمة، عزیز، *العلمانية من منظور مختلف* (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۲).
- فراتی، عبدالوهاب، "زندگی و گزیده اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی"، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۱۲ (پاییز ۱۳۷۴).
- کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶).
- ----- ، *سیاست نامه خراسانی* (تهران، کویر، ۱۳۸۵).
- گرجی، علی اکبر، *در تکاپوی حقوق اساسی*، تهران، جنگل، ۱۳۸۷.

- لاریجانی، صادق، "دین و دنیا"، مجله حکومت اسلامی، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶).
- مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت (تهران، طرح نو، ۱۳۷۵).
- ----- ، نقدی بر قرائت رسمی از دین (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹).
- المسیری، عبدالوهاب، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، القاهرة، دارالشروق، ۱۴۲۲ ق.
- حسینعلی المنتظری، البدر الزاهر فی الصلاة الجمعة و المسافر (تقریرات درس خارج آیت الله بروجردی)، قم، ۱۳۶۲.
- نصار، ناصیف، نحو مجتمع جدید، (بیروت، دار النهار، ۱۹۷۰).
- نیکفر، محمد رضا، "هرمنوتیک و اصلاح گرای دینی"، مجله نگاه نو (اردیبهشت ۱۳۸۲).
- هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰).
- Habermas, Urgan, "Habermas spoke on 'post-secularism' in Turkey", From "Turkish Daily News", June ۱۰, ۲۰۰۸:  
<http://habermasians.blogspot.com/۲۰۰۸/۰۶/habermas-spoke-on-post-secularism-in.html>